***Matean olbergut'ean* – das „Buch der Klagelieder“**
Eine Konzeption aus der Klosterschule von Narek als eine Praktik der
kulturellen Selbstverortung in dem sich transformierenden armenischen
Kulturraum des 10. und 11. Jahrhunderts

Dissertation
zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät
der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Mekhak Ayvazyan
aus Jerewan (Armenien)

Göttingen 2011

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	4
1. Zum „Buch der Klagelieder“	7
2. Reproduktion der Handschriften	11
3. Forschungsstand zur Klosterschule von Narek	17
4. Methodische Orientierung.....	20
 II. Formierung und Transformation des politischen und religiösen Feldes	31
1. Fundierung der politischen Ordnung.....	31
2. Transformation, Spannungsfelder, Grenzmarkierungen	58
3. Konfessionelle Asymmetrien	70
4. Antihäretische Diskursorganisation	77
5. Positionsbestimmung der Kirchenpolitik	86
 III. Gründung des monastischen Orts	95
1. Ausformung des Mönchtums	95
2. Entwurf der monastischen Lebensform und des monastischen Wirkraums	104
3. Monastische Deutungsformen der Lebenswelt	123
4. Zusammenfassung	132
 IV. Denkstile der Klosterschule von Narek: Reproduktion der kulturellen Sinnform	134
1. Die Klosterschule als wissenschaftliche Deutungsinstanz	134
2. Theologisch-politische Exegese und Symbolisierung: Anania von Narek	147
3. Kontinuität des Wissens: Kommentar zum Hohelied	155
4. Wirkungsbereich der religiös-kultischen Poesie: Gregor von Narek.....	164

5. Zusammenfassung	169
 V. Konzeption des <i>Matean</i> und seine repräsentative Funktion in der Gesellschaft	172
1. Problematik der Homogenität	172
2. Transformation des monastischen Milieus. Entstehungssituation des <i>Matean</i>	187
3. Allgemeine Bemerkungen zum <i>Matean</i>	204
3.1 Thematische Verortung im monastischen Milieu	209
3.2 Realisierung der Konzeption: Inhalt und Aufbau	218
4. <i>Matean</i> : Errichtung eines Erinnerungsraums	245
4.1 Genese der Ich-Leib-Identität	245
4.2 <i>Matean</i> als Mnemotop.....	261
 VI. Konklusion: Das <i>Matean</i> als kulturelle Selbstverortung	274
 Anhang 1	283
A.	283
B.	284
Anhang 2	285
Transliteration des Armenischen	286
Abkürzungen	286
Literaturverzeichnis	288
Quellen und Übersetzungen	288
Sekundärliteratur	295

I. Einleitung

Blickt man auf die Identitätsbildung der armenisch-christlichen Kulturlandschaft in der Zeitspanne vom 5. Jahrhundert bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, so spielt das 10. Jahrhundert eine entscheidende Rolle. Das ist die Zeit der politischen und sozioökonomischen Renaissance. Nachdem Byzanz die arabische Herrschaft geschwächt und zurückgedrängt hatte, kommt es zwischen der byzantinischen und armenischen Weltordnung und Weltauffassung unter den Umständen ungleicher Machtverteilung zu intensiven interkulturellen Interaktionen sowie konfliktreichen Friktionen. Der politische Aufstieg der armenischen Herrscher erneuert die soziale Ordnung und belebt das identitätskonstitutive Gedächtnis ihrer Dynastien, die beginnen, für das Heil und Gedächtnis ihrer Familien und verstorbenen Familienmitglieder Kirchen zu erbauen und Klöster zu renovieren.

Das 10. Jahrhundert ist zudem die Zeit der Blüte der Städte, die an Transitwegen des intensiven Binnen- und Außenhandels entstehen. Gleichzeitig beginnt sich die national-religiöse Identität der armenischen Kulturlandschaft zu transformieren. Diese Transformation ist auf den Transfer von unterschiedlichen Denkströmungen und Wirklichkeitsauffassungen zurückzuführen, die aus den byzantinischen, arabischen und iranischen Kulturräumen in den armenischen Kulturraum auf den Handelswegen eindringen und zur Überlagerung und Vermischung unterschiedlicher Weltanschauungen und Identitätsbildungen führen. Als Repräsentantin der national-religiösen Einheit versucht die armenische Kirche die Gruppierungen, in denen diese Denkströmungen und Wirklichkeitsauffassungen Raum gewinnen und dort zur identitätsbildenden Erkenntnis werden, einzudämmen. Damit trägt das Vorgehen der Kirche identitätskatalytischen und - kondensierenden Charakter. Die Charakterzüge dieser im kirchlichen Rahmen stattfindenden Prozesse erkennt man vor allem im Wirken der Klosterschulen. Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang die Schule des Klosters von Narek, in der das „Buch der Klagelieder“ (*Matean olbergut'ean*) an der Schwelle zum 11. Jahrhundert entsteht.

Die Wiederetablierung der politischen Ordnung führt somit zur Aktualisierung der religiösen Ordnung. Dies begünstigt die Bildung von kulturimmanenten

Denkräumen in der Gestalt von Klosterschulen. Sie steigert unter anderem die Fähigkeit, systematisch auf das gespeicherte Wissen zurückzugreifen, um die eigene national-religiöse Identität wieder zu fundieren und ihre sakrale Ganzheit zu rechtfertigen. Diese Problematik prägt die Wirksamkeit der Kirche in der Zeitspanne des 10. Jahrhunderts bis zum Niedergang des letzten armenischen Königreichs von Ani (1045)¹.

In diesem Zusammenhang umfasst die Identität nicht nur den national-konfessionellen – und somit den *definitivisch-distinguierenden* – Aspekt, sondern auch den *existentiell-anthropologischen* Aspekt vor dem Hintergrund der Erfahrung der Unvollkommenheit und der Vorstellung von Tugend und Vollendung. Die Tugend als Weg des Heils ist deshalb in unterschiedlichen Lebensformen und -führungen von entscheidender Bedeutung. Hierbei ist die Vorstellung der Auferstehung eng mit dem Weg der Tugend verknüpft. Die Auferstehung zum neuen Leben vervollkommnet den Menschen, vollendet sein Menschsein, seine Identität gemäß der Vollkommenheit und Ganzheit Christi. Die Sinnform der Welt- und Selbstauffassung sowie die daraus folgende Bildung der kulturellen Identität und Wertordnung in der mittelalterlichen Zivilisation implizieren diese beiden Aspekte: Zugehörigkeit zu einer Identität (gemäß der göttlichen Weltordnung) und Heilung (Erlösung). Die Transformation der armenischen Kulturlandschaft, die die sakrale Wertordnung in Frage stellt und damit die national-religiöse Identität gefährdet, bezieht sich somit unmittelbar auf den Heilsweg als Weg der Identitätsbildung.

Im Folgenden wird die Konzeptionierung des „Buchs der Klagelieder“ aus der Klosterschule von Narek im Zusammenhang mit der Transformation der armenischen Kulturlandschaft untersucht. Das Buch macht nicht nur den werdenden „Neuen Menschen“ in seiner dramatischen Identitätsbildung und -vollendung repräsentativ sichtbar, sondern verfolgt auch das Ziel, jeden Einzelnen an diesem durch Christus bewirkten Geschehen, teilnehmen zu lassen. Der Autor auf seinem Weg zu Christus als Beter für die ganze Welt – „Ich trage in mir das Ganze der Erde, / Und bin ein dem Gebet geweihter

¹ Siehe zum Niedergang des Königreichs MAHÉ (1994): Kirche, S. 533f.

Abgesandter der ganzen Welt“² – hinterlässt sein Gebetbuch als wegweisendes Testament für alle:

„Du [sc. Christus] bist die sichere Tür zur Wonne, die du uns versprochen hast, / Du bist die begehrenswerte Glückseligkeit! / Mein Verlangen verzehrt mich, / Die Lebendigkeit meines Odems zu verlassen, / Damit ich dich, den Lebendigen, finde.“³

Entsprechend der Vervollkommnung seiner Liebe geht es dem Beter um die Befreiung aller Menschen – um „das ganze, die Erde bewohnende Geschlecht der Vernunftwesen“⁴. Der Beter wird zur *repräsentativen Figur* der armenisch-christlichen Identität – und zugleich die der ganzen Menschheit. Sein individuelles Tun in der Gnadenwirkung Christi wird zum bedeutenden Geschehen für jeden Einzelnen. Dies mag neben dem identitätsstiftenden Charakter des Buchs einer der Gründe für die enorme Verbreitung des Werks über die Jahrhunderte hinweg bis heute sein. Das „Buch der Klagelieder“ schafft eine repräsentative Ich-Leib-Identität im Hinblick auf ihre vollkommene Integrität in der Auferstehung des kommenden Äons. Auf diese Weise stiftet es zugleich das Gedächtnis dieser Ich-Leib-Identität im lebendigen Gedächtnis Gottes als Voraussetzung für die Auferstehung.

Die Bedeutung des „Buchs der Klagelieder“ erschließt sich aus dem Zusammenhang der Transformation der armenischen Kulturlandschaft: Es soll dieser Transformation entgegenwirken und der Gesellschaft den wahren Heilsweg bahnen. Die Problematik bezieht sich somit auf die Orientierung und Integration der Individuen. Dies gilt zugleich für die ganze Menschheit, für die der Beter im Licht der Menschwerdung Gottes eintritt. In der vorliegenden Arbeit geht es um die Beobachtung der Transformation des armenischen Kulturraums und der damit zusammenhängenden identitätskatalytischen und -kondensierenden Prozesse, zu denen die Konzeptionierung des „Buchs der Klagelieder“ gehört.

² BK 72 I 21-25 (LL 72,1,21-25).

³ BK 90 II 41-44 (LL 90,2,26-29).

⁴ BK 3 II 1-2 (LL ZEKIYAN III b, S. 170f; LL 3,2,1-2).

1. Zum „Buch der Klagelieder“

Die Eigenart des „Buchs der Klagelieder“ heben die ersten beiden Kopisten aus dem 13. Jahrhundert in den Kolophonen ihrer Abschrift hervor. Sie bezeichnen das *Matean* als „Tür“ (*dur*) und „Eingang“ (*mut*) in den „Narthex“ (*gawit'*) Gottes.⁵ Das *Matean* komponiert der gelehrte Mönch Gregor von Narek (*Grigor Narekac'i*) aus der Klosterschule von Narek an der Schwelle zum 10. Jahrhundert.⁶ Sein in Form von Bittgebeten abgefasstes Exerzitienbuch stellt er für alle Gesellschaftsmitglieder zur Verfügung, und zwar unabhängig vom Lebensalter, von der persönlichen ethischen Position und von dem sozialen Stand in einer dreigliedrigen Gesellschaft:

„Und da diese Weisung des neu dargelegten Buchs der Klagen / Für das ganze, die Erde bewohnende Geschlecht der Vernunftwesen gesungen wird, / So umfasst sie die Laster, die in ihrer Erscheinungsform in allen vorkommen – / Als eine große kundige Teilnehmerin an Nöten aller: / [Sie wird gesungen] Für alle mannigfaltigen Versammlungen der Christen in der ganzen Welt; / Für jene, die in die erste Periode ihres Lebens / Und jene, die in die zweite Periode ihres Reifealters eintreten, / Zugleich jene, die am Ende ihrer Tage die Schwäche des Alterns empfangen, / Für Schuldige und Gerechte, / Für die sich anmaßenden Hochmütigen / Und für die sich selbst tadelnden Frevler, / Für Wohltäter und Übeltäter, / Feige oder Mutige, / Für Knechte [*struk*] und Unterworfenen [*nerk'oy ankeal*], / Ritter [*sepuh*] und Landherrscher [*geraşxarik*], Menschen aus dem mittleren Stand und noble Prinzen [*payazat*], / Ländliche [*šinakan*] und Adelsgeschlechter [*tohmakan*], / Männer und Frauen, / Befehlshaber und Gehorchende, / Gehobene und Niedere, / Vornehme [*veh*] und Gemeine [*p'ok'r*], / Edlen und Würdelose [*řamik*], / Reiterei und Fußtruppe, / Bürger [*k'alak'akan*] und Bauer [*geljuk*], / Hochmütige Könige [*ark'a*], die von Zügeln des Grauens befangen sind, / Für Einsiedler, die mit den Himmelsbewohnern sprechen, / Diakone, geweiht dem Herrn in Besonnenheit, / Priester, die Erlesenen in Reinheit, / Bischöfe, die Aufseher, bekleidet mit Frömmigkeit, / Patriarchen, die heiligen und geweihten Wächter. / Für manche jener habe ich Bittgesuche und Flehen, für andere Unterweisungen zum Guten [*xrat bareac'*], / In Form von Gebeten mit diesem Buch [*matean*] bereitgestellt. / Mit Kraft deines Geistes unternahm ich es, / Und

⁵ Siehe *Kolophone* (hg. 1984), Ms. Nr. 4965 (Jerewan) Jahr: 1266/7, S. 338-339; *Kolophone* (hg. 1984), Ms. Nr. 5135 (Jerewan) Jahr: 1286, S. 596f.

⁶ Die Klosteranlage, die um 935 erbaut wurde, liegt 1650 Meter hoch im Königreich von *Vaspurakan*, fünf km südöstlich vom See *Van*. Die Anlage wurde 1895 zerstört. Siehe hierzu THIERRY (1989): *Monuments*, S. 327f und Karte, S. 270; LL (ZEKIYAN): *Introduzione*, S. 62; LL: *Introduction*, S. 40-44; THIERRY (2000): *Armenien*, S. 153f.

schrrieb darin meine vielfältigen Gesuche / Und alle ihre Bitten auf, / Damit sie mit diesem [Buch] vor deiner großen Barmherzigkeit stets auftreten können.“⁷

Mit diesem Buch, das in erster Person Singular zu Gott redet – „Rede aus der Tiefe des Herzens zu Gott“, so lautet die erste Überschrift der Gebetsrede, und die der darauf folgenden: „Eine erneute Ergänzung im gleichen Klagelaut zu demselben Bittgebet in flehentlichen Worten von demselben Wächter [*hskol*]: Rede aus der Tiefe des Herzens zu Gott“⁸ –, wird auf einen sicheren Weg zur Gemeinschaft mit Christus hingewiesen. Die Stimme des Wächters, die Gregor von Narek durch das Buch in der Gesellschaft erhebt, trägt deshalb einen prophetischen Charakter, weil sie vor allen Ohren der Christenheit in der Welt spricht – hier konkret vor den Ohren seines Volkes. Der Wächter statuiert sich selbst durch sein *Matean* zu einem unvergänglichen Supplikanten als ein „lebendiges Buch“: „Ich bin ein lebendiges Buch [*Mateans šnčakan*], eine Ansammlung / Von Klagen und Seufzern und Wehstimmen, geschrieben auf inneren und äußeren Seiten, / Wie die Buchrolle, die Ezechiel sah [vgl. Ez 2,9-10].“⁹ Der Prophet Ezechiel war nach dem gleichnamigen biblischen Buch selbst zum Wächter über das Haus Israel bestellt, nachdem er in seiner Vision beauftragt worden war, zu den Söhnen Israels, ob sie ihn hören mögen oder nicht, zu reden. Dafür gibt der Herr ihm eine Buchrolle zum Essen, die auf der Vorder- und Rückseite mit Klagen, Seufzern und Wehen beschrieben war, die süß wie Honig schmeckte. Nach dem Essen musste er sowohl zu Gottlosen, damit sie von ihrem gottlosen Weg umkehren, als auch zu Gerechten, damit sie nicht mehr sündigen, mit den Worten des Herrn reden (vgl. Ez 2 und 3), da der Herr nicht wollte, dass sie umkommen, sondern umkehren und leben (Ez 33,11). Dieser Sinnzusammenhang ist auch im *Matean* zu beobachten: Der Wächter schreibt das, was er zuerst „gegessen“ und „geschmeckt“ hat, in einem Buch nieder, damit es die anderen, ob „Schuldige“ oder „Gerechte“, in

⁷ BK 3 II 47-82 (LL ZEKIYAN III b, S. 170f; LL 3,2,1-36).

⁸ Überschrift BK 2 II (LL ZEKIYAN II, S. 160; LL 2,2). Zur Authentizität der Überschrift siehe LL 2, Anm. 24, S. 212. Die Reden BK 92 und 93 tragen eine andere Überschrift. BK 92: „Anlässlich des lobenswerten Holzes der Glückseligkeit, der Mysterienfeier des Simandron: Flehen abgefasst in Form einer Dechiffrierung“; BK 93: „Gebet über das strahlheilige Öl des Myron in Form einer Dechiffrierung“.

⁹ BK 39 II 9-11 (LL 39,2,1-3).

seinem Buch „essen“ und „schmecken“ können. Der Passus aus der Nachrede lautet wie folgt:

„Nun bitten wir [Gregor und sein leiblicher Bruder im gleichen Stand *Yowhannēs* („Johannes’)] die Kostenden von diesem reichhaltig und wohlschmeckend gedeckten Tisch, dass ihr in euren aufrichtigen Bittgebeten und tadellosen Bittgesuchen, in der echten Liebe und in der frommen Gesinnung, unser gedenkt, durch die auch ihr in die Bücher des Lebens des oberen Skriptoriums eingeschrieben werdet.“¹⁰

Wenn aber der Prophet seine Stimme erhebt und zu allen spricht, so ist dies in aller Regel ein Zeichen für eine sich anbahnende oder bereits aufgetretene Krise. Dies gilt auch für den Wächter des *Matean*.

Das Werk stellt zudem eine Art Tempel eines Christusbekenntnisses dar, in dem das Wort als die Frucht des zerknirschten Herzens Christus geopfert wird (BK 1 I). Das *Matean* lehrt jeden, diese vollkommene Opferfrucht der Bußfertigkeit als persönliche geistige Gabe selbstständig hervorzubringen und auf die richtige Weise Gott als Sühneopfer darzubringen.¹¹ Diese Wortopfergabe stellt die geistige Gabe der Herzensgesinnung neben den materiellen Opfern der Kirche dar. Hier ist nun die Bußspiritualität mit der Christusverehrung untrennbar verschmolzen. Diese Interiorisierung des Kults macht den Menschen selbst zu einer Opferkultstätte, die keine Peripherie kennt, nur ein alles umfassendes Ich-Leib-Zentrum.

Das ist ein wichtiger Aspekt im Hinblick auf die Wahrnehmung und Vorstellung von der Gesellschaft als Gemeinschaft, in der jeder für das Ganze eintreten kann. So wird im Ich-Fokus des *Matean* jede Person ausnahmslos als Zentrum entdeckt und im Anschluss an die christliche Weltauffassung als eine werdende Identität bis zu seiner vollkommenen Identitätsintegrität im kommenden Äon der Auferstehung gesteigert. Dieser Zusammenhang hebt ausdrücklich die Sinnform einer christlichen Zivilisation hervor, in der der

¹⁰ BK: *Memorial* 14-28 (LL: *Mémorial*, 16-31).

¹¹ LL: Introduction, S. 120: „Sans aucun doute, la démarche de Grigor dans le *Matean* ressemble à la première confession intérieure, qui est plus qu’un simple examen de conscience, un véritable travail de deuil et de contrition; mais elle conduit naturellement à la seconde confession, à l’aveu verbal des péchés, dans les formes requises par l’Eglise arménienne de temps.“

Mensch beobachtet und seine Identität entdeckt wird. Der Text des *Matean* hat daher auch eine identitätsbildende Funktion.

Die Abfassung des Buchs schließt die inneren monastischen Kreise ein, wie in der Präambel zu lesen ist: „Auf Bitten der mönchischen Väter und der Menge der Eremiten hin, / Das Buch der Klagelieder [*Matean olbergut'ean*], verfasst vom Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek.“¹² Diese Angabe entspricht der allgemeinen Klosterstruktur des Königreichs von Waspurakan (*Vaspurakan*). Die kleinen Gemeinschaften von Eremiten, die zumeist in enger Symbiose mit der Landbevölkerung der Umgebung leben,¹³ stehen in enger Beziehung zu den Klöstern. Das bedeutet in erster Linie, dass die Konzeption des *Matean* aus inneren monastischen Kreisen erfolgt. Im Zusammenhang mit der Abfassung des *Matean*, erwähnt Gregor im Kolophon des Buchs auch seinen älteren, leiblichen Bruder *Yowhannēs* als seinen Mitarbeiter. Wie er ihm geholfen hat, bleibt jedoch unbekannt und ist darüber hinaus wenig ausschlaggebend, wenn man bedenkt, dass bei der Konzeption des *Matean* die Indizien ansonsten auf ein programmatisches Denken innerhalb der Mauern des Klosters verweisen. Dieses Denken, das aus dem Kloster heraus wirkt, trägt einen anderen Charakter als das der ersten Generation – nämlich den der Generation der Lehrer, zu denen der gelehrte Abt des Klosters und der Schulleiter Anania von Narek (*Anania Narekac'i*, gest. ca. 990) mit dem Beinamen der „Philosoph“ zählt. Mit ihrem Lehrer stehen die Brüder, die vermutlich zwischen 940 und 950 geboren sind, in verwandtschaftlicher Beziehung.¹⁴ In diesem Zusammenhang ist hier ebenfalls der gelehrte Bischof Chosrow (*Xosrov Anjewac'i*, gest. ca. 965) aus dem fürstlichen Haus „Andzewazik“ (*Anjewac'ik'*) zu erwähnen, der nach dem Tod seiner Frau zum Bischof geweiht wird. Er gilt als der Vater von Johannes und Gregor, was jedoch nicht unumstritten ist.¹⁵ Chosrow ist in der Schule von Narek durch seine Kommentare zur Liturgie und zum Brevier bekannt.¹⁶

¹² BK: *Darlegung*, S. 245 (LL ZEKIYAN: *Componimenti* S. 156; LL: *Seuil*, S. 205). Die Präambel wird fast ähnlich in BK 88 (III) wiederholt.

¹³ Siehe THIERRY (2000): *Armenien*, S. 273.

¹⁴ Siehe LL: *Introduction*, S. 34f.

¹⁵ Diese Annahme geht aus dem Kolophon des Kommentars von dem Hohelied, das in der Schule von Narek um 977 durch einen gelehrten „Priester“ (*k'ahana*) Gregor verfasst wurde; so *Hohelied*, S. 535 (THOMSON 1983: *Song of Songs*, S. 495; MISTRIH 1968/69: *Cantico*, S. 200): „Im Jahr 426 nach armenischer Zeitrechnung (= 977) wurde ich, der Priester Gregor aus

2. Reproduktion der Handschriften

Die meisten überlieferten Schriften der Klosterschule von Narek gehen entweder auf Anania oder auf Gregor, der zu der zweiten Generation der monastischen Gelehrten gehört, zurück. In der Literaturproduktion der Schule weist das „Buch der Klagelieder“ eine einzigartige Rezeptionsgeschichte auf. Dies bezeugen seine zahlreichen Abschriften, die kontinuierlich über die Jahrhunderte hinweg an verschiedenen Orten für unterschiedliche Adressaten angefertigt wurden. Die Reproduktion des *Matean* beschreiben die Herausgeber der kritischen Quellenausgabe (*Polos Xač'atryan und Aršaluys Łazinyan*, hg. 1985) wie folgt:

„In der armenischen nationalen Literatur gibt es kein anderes Werk mit so vielen handschriftlichen Kopien wie das ‚Buch der Klagelieder‘. Die Anzahl seiner vollständigen und kompilierten Handschriften übertrifft in heute existierenden, verschiedenen Sammlungen die Zahl 150. Unvergleichlich groß ist die Zahl jener handschriftlichen Sammlungen in unterschiedlichen Gattungen, in denen einzelne Abschnitte aus dem Werk des [Gregor von] Narek¹⁷ ihren Platz gefunden haben. Das ‚Buch der Klagelieder‘ im armenischen mittelalterlichen Schrifttum ist überhaupt die am weitesten verbreitete Schriftquelle nach dem Neuen Testament und den Psalmen. Solche weite Ausbreitung legt nahe, dass die erhaltenen Handschriften nicht voneinander ‚unabhängige‘ Exemplare sind, vielmehr sind sie während des Kopierens durch wechselseitigen Einfluss und durch Ineinanderfließen eng miteinander verbunden. Das Charakteristische für die Kopisten ist es, dass sie die Schriftquelle nicht nach einer Handschrift kopiert haben, sondern es standen ihnen von Anfang an zwei oder mehrere Exemplare zur Verfügung. Sie gaben dem einen oder anderen Exemplar den Vorzug, wobei sie die bedenklichen Lesarten in ihren Kopien durch die Angaben aus den anderen Exemplaren, die ihnen mehr zuverlässig schienen, ersetzten. Das ist der Grund, dass fast alle Handschriften von Narek Exemplare sind, die Korrekturen beinhalten. Hier wäre es allerdings angemessener zu sagen, dass die in Seitenrändern und Zeilen hinzugefügten Lesarten für das eine Wort anstelle des anderen weniger Korrekturen als Vermerke der handschriftlichen Unterschiede

Narek und der Sohn des Bischofs *Xosrov Anjewac'i*, von dem Gott liebenden und von Christus gekrönten König *Gurgēn*, dem Sohn des Königs *Abusahl-Hamazasp* [963-972], mit diesem Kommentar zu den schrecklichen Worten des Salomon aufgetragen, um die Tiefen der Verborgenen in ihnen offen zu legen.“ Nach K'IPAREAN (1961: Kommentar, S. 1-10) ist es nicht sichergestellt, dass es sich hier um den Mönchsgelehrten Wardapet Gregor von Narek handelt. Vielmehr könnte es sich um einen gelehrten Priester aus dem Dorf von Narek, das dem Kloster angehörte, handeln (siehe LL ZEKIYAN: Introduzione, S. 65f). Siehe auch Anm. 329.

¹⁶ Siehe T'AMRAZYAN (1999): Schule, S. 43-51 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 34-39.

¹⁷ „Narek“ bezeichnet traditionell das „Buch der Klagelieder“, das im Kloster von Narek abgefasst wurde, und zugleich seinen Autor; siehe LL: Introduction, S. 5.

sind. Faktisch hat jeder einzelne Schreiber bereits im Mittelalter in eigener Weise durch den Vergleich versucht, die berichtigte Schriftquelle des Narek zu kopieren. Der Kopist *Vardan* vermerkt in seinem Kolophon (siehe die Darstellung der Handschrift α)¹⁸: „...die Exemplare habe ich aber nicht vernachlässigt, obwohl meine Exemplare von vielen bezeugt waren, vielmehr habe ich, soviel es mir möglich war, meine Korrekturen anhand drei oder vier, manchmal anhand von fünf Exemplaren gemacht.“ Auch die Kopisten anderer Handschriften (K R J γ δ η σ usw.)¹⁹ berichten Ähnliches über die ihnen zur Verfügung stehenden Exemplare.²⁰

Die originale Handschrift des Werks ist nicht erhalten. Die älteste erhaltene Handschrift geht auf das Jahr 1173 zurück.²¹ Diese Kopie entstand durch den Auftrag des Bischofs Nerses von Lambron (*Nersēs Lambronac'i*, 1153-1198), der auch Gregors kurze Biographie verfasste und der Kopie hinzufügte. Außerdem übernahm der gelehrte Bischof drei Abschnitte aus dem „Buch der Klagelieder“ in die Proskomidie der Liturgie und legte sie in seinem Kommentar zur Liturgie²² aus. Einzelne Abschnitte aus dem *Matean* sind auch in unterschiedlichen kirchlichen Ritualbüchern aufgenommen.²³ Das Werk beschränkte sich in seiner Wirkung nicht ausschließlich auf kirchliche Kreise, sondern breitete sich im Laufe der Zeit auch in unterschiedlichen Schichten der Bevölkerung aus. Man las es am Bett der Kranken oder stellte es neben sie, damit sie genesen. Oder vor der Reise schrieb man einige Zeilen ab und nahm

¹⁸ BK: Einleitung, S. 63f, Ms. Nr. 3589, Jahr: 1319 (auf Arm.).

¹⁹ BK: Einleitung, S. 24-157 (auf Arm.), S. 36-38: K – Ms. Nr. 3929, Jahr: 1247; S. 46-f: R – Ms. Nr. 5883, Jahr: 1369; S. 61-63: J – Ms. Nr. 4035, 12 Jh.; S. 67-68: γ – Ms. Nr. 2088, Jahr: 1366; S. 68-70: δ – Ms. Nr. 7091, Jahr: 1366; S. 70f: η – Ms. Nr. 1215, wahrscheinlich 15. Jh.; S. 77f: σ – Ms. Nr. 708, wahrscheinlich Ende des 16. oder Anfang des 17. Jh. Diese und die anderen Handschriften sind in unterschiedlichen Klöstern und Orten entstanden – auch in armenischen Diasporagemeinden, die sich seit der Mitte des 11. Jh. infolge des Niedergangs der armenischen Königreiche durch die Byzantiner und der kurz darauf erfolgten Eroberung dieser Gebiete durch türkische Seldschuken bildeten.

²⁰ BK: Einleitung, S. 14f (auf Arm.).

²¹ BK: Einleitung, S. 24: A – Ms. Nr. 1568, Ort: Seleukia (Kilikien), Jahr: 1173; Faks. hg. 2004 (auf Arm.).

²² „Des seligen Erzbischofs von Tarsus: Kommentar zum Geheimnis der Heiligen Liturgie“, Jerusalem 1842, S. 9-17 (auf Arm.).

²³ Siehe BK: Einleitung, S. 9f (auf Arm.); LL: Introduction, S. 4f. Ihre Hochachtung gegenüber dem *Matean* zeigen beispielsweise die bekannten mittelalterlichen Gelehrten *Grigor Xlat'ec'i* (gest. 1425), der der Meinung war: „Dieses Buch verfügt über größere Gnaden als andere Schriften der Kirche“; und *Matt'eos Julayec'i* (15. Jh.): „Ein Kapitel von Narek ist tröstlicher, als alle Psalmen Davids“; und: „Wehe dem Mönch, der über jenes [Narek] nicht verfüge“ (BK: Einleitung, S. 9, auf Arm.); ausführlich DROST-ABGARJAN (2006): Reception, S. 57-79.

sie mit, um sich gegen Gefahren zu schützen. Ausgewählte Zeilen aus dem *Matean* findet man auch auf Amuletten und magischen Rollen.²⁴

Die handschriftliche Reproduktion des *Matean* zusammen mit Gregors Hymnen wird ab dem 17. Jahrhundert durch Druckausgaben ersetzt. Seitdem sind zahlreiche Ausgaben hauptsächlich in Konstantinopel (32 Druckausgaben, wobei die älteste auf das Jahr 1702 und die jüngste auf das Jahr 1872 zurückgeht) und in Venedig in der Druckerei der Mechitaristen Kongregation (15 Druckausgaben, wobei das älteste auf das Jahr 1789 und das jüngste auf das Jahr 1926 zurückgeht) entstanden.²⁵ Im Jahr 1745 erscheint in Konstantinopel ein neuer Kommentar zum *Matean* von dem Patriarchen *Yakob Nalean*, der gewissermaßen die spätmittelalterliche Kommentarliteratur vollendet.²⁶ Etwas mehr als ein halbes Jahrhundert später folgt der Kommentar des Philologen und Lexikographen Wardapet *Gabriël Awetik'ean* in Venedig. Sein erster, 1801 fertig gestellter Kommentar, erscheint erneut 1827 mit erweiterten Untersuchungen. Im gleichen Jahr wird auch ein Kommentarband zusammen mit dem Kommentar zu Gregors panegyrischem Triptychon herausgegeben.²⁷ Die Tätigkeit des Gelehrten legt das wissenschaftliche Fundament der Narek-Forschung. Aufgrund seiner kritischen Quellenuntersuchungen erschien 1840 die kritische Ausgabe von Gregors *Matean* zusammen mit seinen Lobreden und Hymnen, die als Vorlage für

²⁴ Die mündliche Überlieferung der magischen und volkstümlichen Gebete, darunter auch jene, die sich auf Gregor von Narek und sein *Matean* beziehen, sind im Buch von HARUT'YUNYAN (1998: Magische und volkstümliche Gebete, auf Arm.) herausgegeben, siehe hierzu Anmerkungen und Kommentare, S. 304, 403f, 424, 442, 452; LL: Introduction, S. 5 und ebd. Anm. 5.

²⁵ Die erste gedruckte, noch unvollständige Ausgabe, die nur aus 48 Seiten besteht, erscheint 1673 in Marseille. Die erste vollständige Ausgabe wird 1860 in Paris gedruckt. In Jerusalem wird das *Matean* sechs Mal herausgegeben (1868, 1875, 1886, 1897, 1936, 1964); siehe hierzu und zu den anderen Ausgaben BK: Einleitung, S. 197-224; zu den neuarmenischen und fremdsprachlichen Übersetzungen siehe S. 225-228 (auf Arm.).

²⁶ NALEAN (1745): Kommentar der Gebete und Hymnen des Heiligen Gregor von Narek (*Meknut'iwn alōt'ic' ew nerbolac' Srboyn Grigori Narekac'woy*); siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 60 (auf Arm.).

²⁷ Siehe ausführlich XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 61-64; AWETIK'EAN (1801): Gebete des Narek, neue Auslegung mittels zuverlässiger und vorsichtiger Entzifferungen zum Nutzen der gelehrten Betenden. In Venedig im Kloster des Heiligen Lazarus (*Narek alōt'ic' harazat ew zgušawor lucmambk' norog bac'ahayteal. I Venetik i vans Srboyn Łazaru 1801*); zweite Auflage – AWETIK'EAN (1827): Gebete des Narek. Die erste Auslegung mittels prägnanter und vorsichtiger Entschlüsselungen ergänzt das zweite Mal durch Zusätze; In Venedig im Kloster des Heiligen Lazarus. (*Narek alōt'ic' hamařōt ew zgušawor lucmambk' bac'ahayteal miangam ew ayžm erkrord angam yaweluacov. I Venetik i vans Srboyn Łazaru 1827*).

weitere Ausgaben (zuletzt 2003) dienen.²⁸ Durch die kritischen Ausgaben des „Buchs der Klagelieder“, Gregors Lobreden sowie Oden und Hymnen werden dessen Schriften quellenkritisch gesichert.

Das *Matean* wurde in den folgenden Jahrhunderten des armenischen Mittelalters zum Gegenstand zahlreicher Kommentare. In seiner späteren Untersuchung über die Kommentare des *Matean*, über die überlieferten Viten des Gregor und über die populären Legenden über ihn, stellt der Forscher und Mitherausgeber der kritischen Quellenausgabe des Werks (*Xaç'atryan*) in Bezug auf die Kommentare des *Matean*, fest²⁹:

„Man kann wenige Werke aus ursprünglich nationalen Schriftdenkmälern der armenischen mittelalterlichen Literatur erwähnen, die spezifisch zum Gegenstand der Kommentierung wurden. Zu ihnen gehört vor allem das Werk ‚Definitionen der Philosophie‘ des *Dawit' Anhalt'* [6. Jh.], das als ein philosophisches Werk im Lehrprogramm der Hochschulen des spätantiken Armeniens mehrmals kommentiert wurde. Es gibt auch Auslegungen und Kommentare über die ‚Lobrede auf das heilige Kreuz‘ [...] von *Dawit' [Anhalt']* und über die Bearbeitung derselben Lobrede durch *Nerses Šnorhali* [12. Jh.] in Versmaßen. Bekannt sind auch drei Kommentare von *Grigor Tat'ewac'i* [1340-1411], gewidmet dem Kopisten *Aristakēs* (12. Jh.) und *Geworg Skewřa'i* (13.-14. Jh.), die die grammatikalisch sprachliche Theorie der Schreibkunst ausarbeiteten. Das Verzeichnis der erwähnten Kommentare könnte man auch mit den anderen ergänzen; jedoch muss man trotz all dem sagen, dass im Mittelpunkt der Interessen in der armenischen Literatur aus verständlichen Gründen hauptsächlich die Kommentierung der übersetzten Literatur [vorwiegend aus dem Griechischen] stand, die sich auf die wissenschaftlichen, theologisch-philosophischen und kirchlich-rituellen Werke bezog. Das ‚Buch der Klagelieder‘ des Gregor von Narek, zusammen mit seinen drei Hymnen [*ganjer*]³⁰, ist das erste literarische Werk der armenischen Lyrik, auf die die Kommentatoren ihre Aufmerksamkeit fortlaufend richteten. Dieses wissenschaftliche Interesse für das ästhetische Schaffen des Dichters trägt weder einen Anschein des Zufalls noch ist dies auf die

²⁸ In Bezug auf die Arbeitsweise des Philologen siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 61ff (auf Arm.).

²⁹ XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek und das armenische Mittelalter (auf Arm.). Die Untersuchung befasst sich mit der Rekonstruktion von Gregors Lebensumständen mit seinen und den ihm zugeschrieben Werken (Kap. 1), Hagiographien über Gregor und hagiographischen Legenden (Kap. 2) und mit den mittelalterlichen Kommentaren des *Matean* (Kap. 3). Die Untersuchung stellt eine Erweiterung des im Jahr 1990 erschienenen Buchs: „Die mittelalterlichen Kommentare des ‚Buchs der Klagelieder‘“, dar.

³⁰ Der Autor erwähnt sie etwas später im Zusammenhang mit den ersten Kommentierungen des *Matean* und mit Hymnen über den Hl. Geist, über die Kirche und über das Hl. Kreuz. Hierzu siehe GREGOR VON NAREK: *Hymnen* 24; 25; 30. Die kritische Ausgabe der Oden und Hymnen geht auf K'YOŠKERYAN zurück; siehe Rezension MAHÉ (1982): Grégoire de Narek, Poète liturgique, S. 464-467.

irriges Vorstellung zurückzuführen, dass seine Werke, insbesondere das ‚Buch der Klagelieder‘, für den Armenier im Mittelalter (es geht hier um die Gebildeten) bis zur Unverständlichkeit unzugänglich, und deswegen unvermittelbar blieb. Die Kommentierung des Werks Narek geschieht vor dem Hintergrund des öffentlich breiten und regen Interesses und Bedürfnisses, und weniger aufgrund des Unverständnisses und der Unbegreiflichkeit seines Wortes; man war vielmehr bestrebt, die in den Falten seiner poetischen Worte verborgenen Wahrheiten und tiefen Sinne zu entdecken und sie genau zu erfassen. Andernfalls würde die Frage höchst merkwürdig erscheinen: Wie kommt es, dass man das Narek im Mittelalter, ohne das Vermögen Narek zu verstehen, so viel reproduziert, und zwar unvergleichlich zahlreicher, als die anderen literarischen Werke in der armenischen Literatur. Konsequenterweise bezeugen sowohl die Ausbreitung des Hauptwerks des Dichters als auch die Entstehung seiner Kommentare etwas anderes. Narek füllte durch seine Schöpferkraft das geistige Leben des armenischen Mittelalters mit Inhalt und wurde so zu einem wesentlichen Faktor für dessen Entwicklung und Verlauf. Genau deswegen ist auch das Bedürfnis entstanden, seine Welt der Tiefensinne und Ästhetik zu durchdringen.

Zu einem solchen Schluss kommend, kann man allerdings auch nicht im Hinblick auf den Wortschatz und auf die grammatikalischen Ausdrucksformen des Narek die Tatsache der Kompliziertheit seiner sprachlichen Denkformen verneinen. Diese fungierten ihrerseits wiederum als eine Voraussetzung für die mittelalterliche Kommentierung seiner Werke. Durch diesen Umstand ist auch jene Tatsache bedingt, dass die Auslegung der unbekannten oder wenig bekannten Wörter³¹ in lexikalischer Ordnungsart (in machen Fällen auch ganz bekannte, wie dies auch uns merkwürdig zu erscheinen vermag) den meisten Platz beansprucht. Die Kommentierung hat somit in gewissem Sinne das viel später hergestellte Lexikon, dessen so sehr die Werke des Narek bedurften, ersetzt – auf ihre eigene Art fungierten sie auch als ein Lexikon.³²

In seiner Untersuchung (*Xač'atryan*) werden die überlieferten Kommentare in vier Redaktionen eingeteilt. Eine unveränderte Original-Handschrift existiert unter ihnen nicht. Der älteste handschriftliche Kommentar der ersten Redaktion geht auf das Jahr 1271 zurück. Seitdem gibt es bis zum 18. Jahrhundert 21 überlieferte Kommentare der ersten Redaktion. Die zehn ältesten Exemplare unter ihnen, die in das 13.-14. Jahrhundert datiert werden und aus Kilikien stammen, bilden die Grundlage für die späteren Redaktionen – sowohl für die

³¹ Die Zahl der Neologismen in BK belaufen sich auf über 820 Wörter, siehe AĖAK'ELYAN (1975): Die Sprache und Stilistik des Gregor von Narek (auf Arm.).

³² XAC'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 237f (auf Arm.).

erste als auch für die anderen.³³ Die zweite Redaktion, die im Raum Armeniens entstanden ist, besteht aus fünf Handschriften. Die älteste unter ihnen wird nach 1391 und die jüngste vor 1652 datiert. Diese Redaktion steht in einem engen Zusammenhang mit der dritten, die aus drei überlieferten Handschriften besteht. Die älteste Handschrift der dritten Redaktion geht auf das 15. Jahrhundert und die jüngste auf das 17. Jahrhundert zurück. Sie stammen ebenfalls aus Armenien.³⁴ Die vierte Redaktion, die sich insbesondere auf die zweite Redaktion bezieht, beginnt ab dem Jahr 1458 und reicht bis ins 19. Jahrhundert. Sie umfasst achtzehn Exemplare, die wiederum aus Armenien stammen. Die vierte Redaktion der Kommentare ist die einzige, die im 18. Jahrhundert zuerst zusammen mit dem „Buch der Klagelieder“ herausgegeben wurde und dann im 19. Jahrhundert nur in Form eines Lexikons.³⁵

Bei ihrer Erläuterung der theologisch-philosophischen Inhalte des Werks verwenden die Kommentatoren hauptsächlich die biblischen Schriften und die Schriften von Platon, Philo von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea, Maximus Confessor, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und die auf Armenisch übersetzte Grammatik des Dionysius Thrax sowie ihre armenischen Scholien³⁶. Von den armenischen Philosophen werden hauptsächlich die Schriften von *Dawit' Anhalt'* (David der Unbesiegte), *Elišē* (Elische) und *Eznik* (Eznik aus Kolb) herangezogen.³⁷

³³ Siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 248-259, 272ff; Handschriftenverzeichnis, S. 249f (auf Arm.).

³⁴ Siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 260-274; Handschriftenverzeichnis, S. 260 und 271f (auf Arm.).

³⁵ Siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 274-280; Handschriftenverzeichnis, S. 274f (auf Arm.).

³⁶ Siehe hierzu *Ars* (hg. 1915/1970).

³⁷ Siehe XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 301ff (auf Arm.). Zu den Autoren siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 160f; 168f; 170f.

3. Forschungsstand zur Klosterschule von Narek

Die bisherige Narek-Forschung, die vor allem literaturwissenschaftlich und theologisch orientiert ist,³⁸ hat bereits den Zugang zur Schule von Narek erheblich erleichtert, insbesondere durch die Quellensicherung ihrer Literatur und Herausarbeitung ihrer literarischen Tradition. Hervorzuheben sind hier die Monographien von *Hrač'ea T'amrazyan*: „Anania von Narek. Sein Leben und seine Schriften. Jerewan 1986“ (auf Arm.) und „Die Schule von Narek. Jerewan 1999“ (auf Arm.). In seiner ersten Monographie rekonstruiert *T'amrazyan* das Leben und Wirken des mittelalterlichen Gelehrten Anania von Narek und sichert dabei zum ersten Mal den Bestand dessen Schriften aus der Klosterschule von Narek. Sein Schrifttum wird dabei in drei Bereiche eingeteilt: Abhandlungen philosophisch-theologischer Art, antihäretische und widerlegende Schriften sowie meditationsartige Unterweisungen zum Zweck der Exerzitien. Die zweite Untersuchung, die kumulativ aus *T'amrazyans* Veröffentlichungen entsteht, behandelt die Entwicklung der literarischen Tradition der Schule von Narek, ihren spezifischen Stil und ihre Gattungen anhand der Schriften des Bischofs Chosrow (gest. ca. 965), Anania von Narek (gest. ca. 990) und Gregor von Narek (gest. ca. 1010). Bei diesen Autoren zeigt sich eine gemeinsame Linie im Hinblick auf ihr exegetisch-wissenschaftliches Denken.

Auf *T'amrazyans* Untersuchungen bezieht sich unter anderem die umfassende, historisch fundierte Einleitung der französischen Ausgabe des *Matean* (CSCO 584, 2000)³⁹ von Annie und Jean-Pierre Mahé. Im Anhang dieser Ausgabe werden unter anderem zwei wichtige Schriften übersetzt: das Fragment über die Kirche aus dem Buch des Anania von Narek gegen die Häretiker und der Sendbrief des Gregor von Narek, gerichtet an den Abt des Klosters von Ktschaw (*Kčaw*) und seine Mönche anlässlich der Häresie der Thondrakier.⁴⁰

³⁸ Bezeichnend ist hier der Sammelband eines Symposiums (2005), das Gregor von Narek als einem Theologen und Mystiker gewidmet ist; MAHÉ/ZEKIYAN (hg. 2006): Saint Grégoire de Narek. Théologies et Mystique.

³⁹ Annie et Jean-Pierre MAHE (2000): Grégoire de Narek. Tragédie. Le Livre de Lamentation. CSCO 584. Die erste vollständige französische Übersetzung des *Matean* erfolgte durch KÉCHICHIAN (S.J.): Le Livre de prières (SChr 78, 1961).

⁴⁰ LL: Annexe II, Fragment (Sur l'Église) du traité d'Anania Narekac'i contre les Thondrakiens, S. 782-786 (hg. YOVSEP'EAN 1914, auf Arm.); LL: Annexe III, Lettre de Grigor

Auf die Schule von Narek und ihr Wirken geht Jean-Pierre Mahé bereits in seinem Artikel über die Geschichte der armenischen Kirche von 611 bis 1066 ein.⁴¹ Diese kurze Darstellung der Schule im historischen Kontext ihrer Epoche erfährt nun in der „Introduction“ zum *Matean* eine detaillierte Erweiterung. Sie sprengt im Grunde den Rahmen einer „Introduction“ und kann eher als eine der Übersetzung vorangestellte Untersuchung der Schule von Narek und der Genese des *Matean* vor dem Hintergrund des historischen Kontexts der Epoche gelten. Dabei wird Gregors Werk im Rückgriff auf dessen frühere Schriften stilistisch, inhaltlich und theologisch analysiert. Dies ist auch der Grund, weshalb etwas später die „Introduction“ auf Armenisch übersetzt als Monographie erscheint.⁴²

Die „Introduction“ der Übersetzung schafft somit eine Grundlage für die Weiterarbeit an verschiedenen Fragestellungen, insbesondere bezüglich des situativen Kontexts der Genese des *Matean* und seiner funktionalen Bedeutung im Zusammenhang mit der sich verändernden soziokulturellen Wirklichkeit. In der „Introduction“ werden zudem die Gründe der Genese des *Matean* im Zusammenhang mit der Ausbreitung und Bekämpfung der kirchenfeindlichen Häresie der „Thondrakier“ (*T'ondrakec'ik'*), die an der Schwelle zum 11. Jahrhundert überall in allen Bevölkerungsschichten, insbesondere unter den Mönchen, vertreten waren, herausgearbeitet.

Auf den Kontext der Thondrakier verweisen Gregors antihäretische Schriften, die er später im *Matean* aufnimmt: das Diptychon, gewidmet dem Simandron (Klangholz) (BK 92) und dem Heiligen Salböl (BK 93), der Kanon des Glaubens (BK 34) und die Rede über die Sakralität des Bauwerks der Kirche (BK 75). Anlässlich der sich ausbreitenden Verwirrungen unter den Mönchen und den zunehmenden Verdächtigungen, die im Zusammenhang mit der Häresie entstanden, erachtet es nun Gregor im Jahr 1001 als notwendig, seine antihäretischen Schriften zu verbreiten. Dieser Entschluss führt ihn letztlich zur Abfassung des *Matean*, in der zugleich durch die Anregung der Mönche von Narek Gregors frühere Schriften thematisch aufgenommen werden. In diesem

Narekac'i aux moins de Kčaw contre les Thondrakiens, S. 787-792 (*Buch der Briefe*, S. 498-502, auf Arm.; Dt. übers. TER MKRTTSCHIAN 1893, S. 125-130).

⁴¹ MAHE (1994): Kirche, S. 473-542.

⁴² Annie et Jean-Pierre MAHE: Grégoire de Narek et le Livre de Lamentation, Erevan 2004, tr. Šušanik T'AMRAZYAN.

Zusammenhang wird in der „Introduction“ auf das Ende der Präambel hingewiesen: „Das Buch der Klagelieder, verfasst vom Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek / Auf Bitten der monastischen Väter und der Menge der Eremiten hin.“⁴³ Anschließend wird das Buch, das Gregor 1002 mit Hilfe seines Bruders fertig stellt, der Gemeinde gewidmet.⁴⁴ Abschließend wird auf die literarische Entstehungsgeschichte des *Matean* und auf seine Form im Hinblick auf die Bußspiritualität eingegangen.⁴⁵

Einige entscheidende Fragen, die hier zu stellen sind, beziehen sich auf die Bestimmung des Rezeptionsmilieus des *Matean*: Beschränkt sich dieses Werk auf das monastische Milieu oder geht seine Konzeptionierung über dieses hinaus? Das heißt vor allem: Sind die in der Präambel erwähnten „monastischen Väter“ und die „Menge der Eremiten“ die Adressaten oder ist es der Kreis der Gleichgesinnten? In welcher Art und Weise will diese Konzeption in deren Rezeptionsmilieu intervenieren? Und: Bis zu welchem Grad ist die Konzeption für das Rezeptionsmilieu programmatisch? Diese Fragen erfordern einen breiten Beobachtungsrahmen, der von der Transformation der soziokulturellen Wirklichkeit bis hin zur Kontextualisierung der Abfassung des *Matean* reicht. In diesem Zusammenhang ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass keine Berichte oder Indizien existieren, die auf den Verwendungsrahmen des *Matean* verweisen oder die Art und Weise seiner Verwendung beleuchten. Alle späteren Kopisten beziehen sich auf textimmanente Aussagen über die beabsichtigte Wirkung des Buchs.⁴⁶

⁴³ BK: *Darlegung* 16-20, S. 245 (LL ZEKIYAN: *Componimenti*, S. 156; LL: *Seuil*, S. 205).

⁴⁴ Siehe LL: *Introduction*, S. 86-112.

⁴⁵ LL: *Introduction*, S. 112-180.

⁴⁶ Siehe z.B. *Kolophone* (hg. 1984).

4. Methodische Orientierung

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Problematik der Selbstverortung im Hinblick auf die „konnektive Struktur“⁴⁷ der Gesellschaft in einer Epoche, in der sich die armenische, soziokulturelle Wirklichkeit neben der arabischen und byzantinischen Welt politisch und kulturell zu formen und entfalten beginnt. Die Problematik der Selbstverortung und die Geltung der konnektiven Struktur unter den Umständen des Wandels der soziokulturellen Wirklichkeit und der Bildung von unterschiedlichen Wirklichkeitsauffassungen, verbinden sich eng mit der Katalyse und Wiedergewinnung von Identität und Aufrechterhaltung ihrer Kontinuität. Es geht hier konkret um die Beobachtung der (Identitäts-)Transformation eines Kulturraums und damit zusammenhängend um die Beobachtung der Praktiken, Strategien und Formen der Selbstverortung. An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass es primär die christliche Religion ist, die durch ihren Kult und „monumentalen Diskurs“⁴⁸ diesen Kulturraum prägt, seine sakralisierte

⁴⁷ Zur „konnektiven Struktur“ ASSMANN (2007)⁶: Gedächtnis, S. 16f: „Jede Kultur bildet etwas aus, das man ihre *konnektive Struktur* nennen könnte. Sie wirkt [als ‚symbolische Sinnwelt‘, ebd.] verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: der Sozialdimension und Zeitdimension. [...] Was einzelne Individuen zu einem [...] ‚Wir‘ zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbildes, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.“ Das „Grundprinzip“ der konnektiven Struktur ist nun die „Wiederholung“ von wieder erkennbaren Mustern, die als Elemente einer gemeinsamen Kultur identifizierbar werden. Bezeichnend sind hier vor allem Riten, die sich durch Wiederholung und Vergegenwärtigung bestimmter Sinn konstituierender Ereignisse im geordneten zeitlichen Ablauf abzeichnen. Dieses Prinzip wird als „rituelle Kohärenz“ bezeichnet (a.a.O. S. 17). Hier geht es vor allem um die Aktualisierung des konnektiven Sinns durch die Vergegenwärtigung seiner typisierten und (über-)geordneten Inhalte. In diesem Zusammenhang wird in der vorliegenden Untersuchung auch von konnektiver Sinnordnung gesprochen.

⁴⁸ Zum „monumentalen Diskurs“ ASSMANN (2007)⁶: Gedächtnis, S. 170: „So entsteht der ‚monumentale Diskurs‘ als das Medium, in dem der Staat zugleich sich selbst und eine ewige Ordnung sichtbar macht. Dieser Doppelbezug der Schrift, der Kunst und der Architektur erklärt sich aus der besonderen Beziehung, in der die Größen ‚Staat‘ und ‚Ewigkeit‘ (oder: Unsterblichkeit) in Ägypten zueinander stehen.“ Der „monumentale Diskurs“ ist nicht nur ein Kommunikationsmedium, in dem die kollektive Identität sichtbar gemacht und thematisiert wird, sondern ein Heilsweg. Er sichert zugleich die politische Zugehörigkeit und das soziale Gedächtnis nach dem Tod im Hinblick auf die Unsterblichkeit. Der „monumentale Diskurs“ stellt deshalb einen Diskurs der „Tugend“ dar (ebd. S. 170). Dieser Aspekt wird in der vorliegenden Untersuchung generalisiert und auf die Kirche bezogen, und zwar im Hinblick auf ihre Bedeutung für die politische und sakralsymbolische Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Verbindung zwischen dem sozialen Gedächtnis und der Tugend besteht in all jenen Kulturen, deren gesellschaftliche Ordnung des Zusammenlebens auf einer gnoseologisch bestimmten Ethik, die aus der Heilserkenntnis hervorgeht und zugleich als Heilsweg fungiert, basiert.

Weltordnung repräsentiert und dadurch nicht nur die Weltauffassung bestimmt, sondern auch alle Bereiche der Lebenswelt sanktioniert und normiert.

Der methodisch zentrale Begriff der Selbstverortung verweist dabei auf einen Vorgang der vom historischen Kontext abhängigen Reproduktion und auf einen Vorgang der Wiedereinführung der „Sinnform“ des Selbst- und Weltbeobachtens sowie Selbst- und Weltbegreifens.⁴⁹ Weil sie im konkreten historischen Kontext wieder kommunizierbar und erlebbar gemacht wird, trägt ihre (Re-)Produktion einen katalytischen und modifizierenden Charakter. Die „Sinnform“ stellt nichts anders als die Form der Beobachtung dar, wobei Sinn wiederum aus der Herstellung von Zusammenhängen in der Beobachtung resultiert. Das Beobachtete und der Beobachtende verhalten sich in einer Form zueinander.

Man kann diesen Sachverhalt im Anschluss an folgende Ausführungen von Deleuze verdeutlichen: „Der Sinn ist die vierte Dimension des Satzes [Der ‚Satz‘ stellt hier den hergestellten Zusammenhang als das Resultat des Beobachtens dar]. Die Stoiker haben ihn zusammen mit dem Ereignis entdeckt: Der Sinn, das ist *das Ausgedrückte des Satzes*, dieses Unkörperliche an der Oberfläche der Dinge, irreduktibles komplexes Gebilde, reines Ereignis, das im Satz insistiert oder subsistiert.“⁵⁰ Dieser Sachverhalt wird am Beispiel des Satzes „Der Baum beginnt zu grünen“ veranschaulicht, wobei der beobachtete Prozess „grünen“, den das Verb zum Ausdruck bringt, das (Sinn-)Ereignis des Baumwerdens darstellt. „Vom Grün als sinnlich wahrnehmbare Farbe oder als Qualität unterscheiden wir das ‚grünen‘ als noematische Farbe oder als Attribut. *Der Baum beginnt zu grünen*, ist das nicht schließlich der Farbsinn des Baumes, und *der Baum beginnt, Baum zu werden* sein umfassender Sinn?“⁵¹ „Der Sinn ist *das Ausdrückbare oder Ausgedrückte des Satzes und untrennbar damit das Attribut des Dingzustandes*. Eine Seite wendet sich er den Dingen zu, eine andere Seite den Sätzen. Doch vermischt er sich ebenso

⁴⁹ Bei der „Sinnform“ handelt es sich um eine Form der Beobachtung, in der das Beobachtete mitteilbar und sinnhaft kommunizierbar wird; so NASSEHI (2009: Kommunikation, S. 172-179, Zitat S. 173) im Anschluss an Luhmann: „Unter einer Sinnform ist dabei keineswegs die Frage zu verstehen, ob etwas sinnvoll sei oder nicht. Sinnförmig erscheint alles, was soziale und psychische Systeme verarbeiten – vor allem ist es letztlich die Form, in der die Welt beobachtbar wird.“

⁵⁰ DELEUZE (1993): Logik, S. 37.

⁵¹ DELEUZE (1993): Logik, S. 40.

wenig mit dem Satz, der ihn ausdrückt, wie mit dem Dingzustand oder Qualität, die der Satz bezeichnet. Er ist genau die Grenze zwischen Sätzen und Dingen.“⁵²

Der Beobachter, der in einer Sinnform die Welt beobachtet, stellt nun einen Zusammenhang her, in dem sich Sinn ereignet – hier als das Ereignis des Baumwerdens und zwar als Aktualität der Potentialität des Baums⁵³. In diesem Zusammenhang kann man eine auf das Dasein des Menschen bezogene Frage formulieren: Wenn man eine Substitution in dem Satz: „Der Baum beginnt, Baum zu werden“ – wobei dieses beobachtete Werden sein „umfassender Sinn“, zugleich den Sinnhorizont des Baumwerdens, ausmacht – unternimmt: „Der Mensch beginnt, Mensch zu werden“, wenn er zum Beispiel beginnt, nach der Möglichkeit seiner Natur Gott ähnlich zu werden⁵⁴.

Es geht in der vorliegenden Untersuchung weniger um die begründende Diskussion des Prozesses der Menschwerdung, als vielmehr um die Frage der kulturellen Sinnform des menschlichen Daseins und der Selbsterkenntnis des Einzelnen in Bezug auf die kollektive Sinnform der Gesellschaft, die dezidiert aus der Perspektive Einheit und Differenz von Aktualität und Potentialität (bzw. Wirklichkeit und Möglichkeit) gestellt wird. Der Begriff des Werdens bringt hier den sinnhaften Zusammenhang zwischen der Aktualität des Daseins und dessen Potentialität zum Ausdruck. Die Erkenntnisweisen und Handlungsformen, die aus der Aktualität des Daseins im Zusammenhang mit seiner Potentialität hervorgehen und gesellschaftlich inkorporiert werden, können als *Zivilisationsprozess* begriffen werden.

Diese methodische Betrachtungsperspektive ermöglicht es vor allem, die *Dynamik* der Ordnungs- und Organisationsprinzipien der Lebenswelt im

⁵² DELEUZE (1993): Logik, S. 41.

⁵³ So auch die Luhmannsche Definition von Sinn als die Einheit der Unterscheidung von „Wirklichkeit (Aktualität)“ und „Möglichkeit (Potentialität)“ (siehe LUHMANN 1984: Systeme, S. 93; DERS. 1997: Gesellschaft, S. 44ff; DERS. 2002: Religion, S. 19; auch GLU 1997: Sinn, S. 170f.); LUHMANN (2002): Religion, S. 19f: „Denn Sinn hat etwas (was auch immer) dann, wenn im aktuellen Erleben oder Kommunikation (in dem, was vorkommt) auf andere Möglichkeiten verwiesen wird; und zwar so, daß ohne diese Verweisung auch die Aktualität gar nicht möglich wäre. Sinn ist danach (und wieder: für einen Beobachter, der so unterscheidet) die Einheit der Differenz von Wirklichkeit [Aktualität] und Möglichkeit [Potentialität].“

⁵⁴ So z.B. BK 71 I 13-15 (LL 71,1,13-15): „Sie [sc. die Heiligen] sind ganz in Unversehrtheit und in leuchtender Gerechtigkeit, / Und wie viel es dem Menschen Gott [ähnlich zu werden] möglich ist, so viel sind sie Gott ähnlich geworden [Ew ork'an mart' ē zmardn astucoy' astucoy nmanec'uc'anel]“.

wechselseitigen Zusammenhang mit der Kosmo- und Anthropogonie sowie Gnoseologie zu eruieren. Der Fokus richtet sich somit auf die Zivilisationsprozesse, die sich mit der Art und Weise der gesellschaftlichen Lebensführung, mit den Formen der kultischen Praktiken, Anthropopraktiken, Zielsetzungen und letztlich mit einer Ethik verknüpfen, die dezidiert aus der Erkenntnis des Werdens hervorgeht und so als Bedingung der Möglichkeit des Werdens fungiert. So eine Ethik ist im Grunde eine *gnoseologisch* bestimmte Ethik, die aus der *Heilserkenntnis* hervorgeht und zugleich als Heilsweg fungiert. Die Konturen dieser Formen treten insbesondere im Zusammenhang mit der Steigerung der Lebensformen und der Vitalität hervor, wie zum Beispiel eremitischen und monastischen Lebensformen, Formen der Askese, Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit. Diese Lebensformen stellen deshalb eine Steigerung dar, da sie selbst als Form der intensiven Beobachtung der kollektiven Sinnform und deren Reproduktion fungieren. An dieser Stelle ist bereits darauf hinzuweisen, dass Lebensform und Sinnform als zwei äquivalente Ausdrücke bezüglich des Selbst- und Weltbeobachtens in ihrer Aktualität und Potentialität aufzufassen sind.

Im Zusammenhang mit der Organisation der Lebenswelt und Reproduktion ihrer Sinnform ist indes das institutionalisierte und generalisierte symbolische System der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu beachten. Das Symbol als ein typisiertes Speichermedium und Sinnträger wird in der vorliegenden Arbeit als eine funktionale Strukturform aufgefasst, die unter anderem herausgehobene Beziehungskomplexe sinnhaft dokumentiert, repräsentiert und aufbewahrt. Symbole zu „begreifen“ bedeutet sodann, eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen im festgelegten symbolischen Rahmen herstellen zu können.⁵⁵ So bewahrt das symbolische System die Ordnung lebenswichtiger Beziehungskomplexe und dient nicht nur dem Wiedererkennen dieser

⁵⁵ Diese Betrachtung schließt sich an die Auffassung des Begriffs von Cassierer an; CASSIERER (1994¹⁰): Symbolische Formen III, S. 348: „»Begreifen« und »Beziehen« erweisen sich der schärferen logischen und erkenntnistheoretischen Analyse überall als Korrelata, als echte Wechselbegriffe.“ Der Begriff als das „übergreifend-Eine“ stellt die „Einheit der Beziehung“ dar, „kraft deren ein Mannigfaltiges sich als innerlich zusammengehörig bestimmt“ (ebd.). Das Symbol wird in dieser Arbeit als repräsentative „Einheit der Beziehung“ aufgefasst, kraft dessen „ein Mannigfaltiges sich als innerlich zusammengehörig bestimmt“. Man kann sagen, dass das Symbol wie ein Begriff fungiert, und letztlich als eine bestimmte Zusammensetzung von Begriffen aufzufassen ist.

Ordnung, sondern besitzt durch seine Strukturform auch die Fähigkeit, in bestimmter Art und Weise die Menschen in seine Beziehungsstruktur einzubeziehen. Das symbolische System trägt somit einen vermittelnden und anagogischen, einschränkenden und ordnenden Charakter. „Symbolische Schranken und Grenzziehungen sind das, was die Erfahrungen des Menschen ordnet. Es sind diese nicht-verbalen Symbole, die die Basis von Bedeutungsstrukturen bilden, durch die der einzelne in die Lage versetzt wird, zu anderen in feste Beziehungen zu treten und die für sein Leben fundamentalen Zwecksetzungen zu finden. Selbst die ganze private Erfahrung kann nur mit Hilfe symbolischer Grenzziehungen organisiert werden, weil jeder Lernprozeß und jede Wahrnehmung von Akten des Unterscheidens und Klassifizierens abhängig ist. Und ebenso unentbehrlich ist die entsprechende Funktion öffentlicher Rituale für die Organisation der Gesellschaft.“⁵⁶ In diesem Zusammenhang kann in Bezug auf die Gesellschaft von einer soziosymbolischen Ordnung gesprochen werden.

Der Sinn – oder der Sinnhorizont – wird dann erlebbar, wenn die sinnträchtigen Symbole durch symbolische Formen der Kommunikation, vor allem durch Rituale und Zeremonien,⁵⁷ sowie durch Textformulierungen und -deutungen kommunizierbar werden. Die symbolischen Formen der Kommunikation erneuern die Verbindung zwischen den kulturdominanten Symbolen in ihrer physiognomischen Textur, dem monumentalen Diskurs und den Kulturträgern. Diese Verbindung kann auch als „synaptisch“ bezeichnet werden, da sie als ein Übertragungskanal der Reize zwischen dem symbolischen System der Kultur und der Wahrnehmung des Menschen fungiert und dadurch kognitive und Verhalten formende Prozesse auslöst.⁵⁸

⁵⁶ DOUGLAS (2004)⁴: Ritual, S. 74f.

⁵⁷ Siehe hierzu BELLIGER/KRIEGER (hg. 2008⁴): Ritualtheorien.

⁵⁸ In diesem Zusammenhang spielt die Beschaffenheit der rituellen Symbole eine große Rolle. Nach TURNER (1972: Forest, S. 54f) zeichnet sich das rituelle Symbol durch normative und orektische Pole aus, die auf die moralischen Normen und auf die Regeln der sozialen Struktur zurückgehen. Das rituelle Symbol repräsentiert somit das Obligatorische und zugleich das Begehrtenwerte, das die Teilnehmer des Rituals affiziert und die Normativität des Symbols vermittelt; TURNER (1975): Studies, S. 155f: „It is possible to see a dominant symbol's semantic field as 'polarized'. Alternatively, one may speak of its *signata* as clustering around two nuclei. One cluster refers to bodily experiences and phenomena, particularly to those which indicate powerful emotional experiences (often in early life, adolescence, and young maturity). The other signifies ethical values and principles, religious doctrines, political ideals, family values, the moral components in law, rules of social organization – in short, what most

Durch Rituale und Zeremonien beobachtet die Kultur wiederholt ihre zentralen synaptischen Verbindungen. Die Kultur als Sinnform des Selbst- und Weltbeobachtens, zugleich als Sinnform der Selbst- und Weltauffassung, setzt die (Re-)Produktion ihrer soziokulturellen Wirklichkeit voraus, in der die Menschen ihre Identität als Kulturträger bilden – ein Prozess, der einen kognitiven Charakter trägt.

Das symbolische System, das die Generierung der Sinnform der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Hinblick auf die Etablierung ihres Sinnhorizonts sichert, weist nun auf die Selbst- und Fremdwahrnehmungsform der Gesellschaft bezüglich ihrer Identität, in ihrer Aktualität und Potentialität, (Selbst-)Entfremdung, Einheit und Partikularität, hin. Die Veränderung der Selbst- und Fremdwahrnehmungsform hängt von der Veränderung der Selbst- und Weltbeobachtung und deshalb des Selbst- und Welterfassens ab, was Konflikt beladene Spannungsräume innerhalb der Kultur zur Folge hat.

Der Prozess der Selbstverortung bezieht sich auf die fundierenden und zuordnenden Praktiken, die vor allem die sinngenerativen Strukturen der Gesellschaft sichern und aufrechterhalten. Die Aufrechterhaltung und Optimierung der Fähigkeit, generative Strukturen wiederholt herstellen zu können, wird hierbei als Errungenschaft der Zivilisation betrachtet. Die Dynamik der selbstverortenden Praktiken geht unter anderem aus einer Unterscheidung hervor, in der das kulturell Andere als Gegenüber, in der Art eines (Widerspruch-)Konstituens des eigenen Daseins oder an welchem das Dasein seine eigene verwandelte Andersheit erfährt, hervortritt. Je nachdem wie dieses Andere wahrgenommen, erfahren und sinnhaft besetzt wird (heilig oder profan, Heil bringend, befreiend usw. oder fremd, subversiv, versklavend etc.), entstehen Interaktionen, Friktionsflächen und Konfrontationsfelder. Der Begriff „Friktion“ wird hier entsprechend seiner Bedeutung in der Technik verstanden, und zwar als Reibung zwischen gegeneinander bewegten Körpern,

makes for order, continuity, and harmony in society. I have called the first the ‘orectic’ pole (from *orexis*: the conative and affective aspects of experience – impulse, appetite, desire, emotion). The second I have termed the ‘ideological’ or ‘normative pole’. There is clearly a closer associative link between the *signans* (or vehicles) and the *signata* clustered the orectic pole than exists between the former and the normative pole, since the body’s experiences are more concrete and universally shared by members of the species *Homo sapiens* than are the principles and rules of culture – at once more abstract und divers.“

die Kräfte und Drehmomente aufeinander übertragen. Im Rahmen der Arbeit bezieht sich dieser Begriff auf die dynamische Bildung von Kräfteverhältnissen innerhalb der Gesellschaft, die durch das reziproke Impulsieren von Handlungen zustande kommen. Diese Impulsübertragungen verursachen nun eine ganze Kette von Aktionen und Reaktionen: Interventionen in Handlungsfelder und Kontextualisierungen, das heißt kompetentes Thematisieren bestimmter (Problem-)Milieus. Die Texte, die in diesem Zusammenhang entstehen, kann man aus semiotischer Sicht erfassen und als Problemfelder kennzeichnende oder verdrängende Zeichen analysieren.

Der sinngenerative, fundierende und lokalisierende Vorgang der Selbstverortung bezieht sich vor allem auf die (Re-)Fundierung des „anthropologischen Orts“. Augé definiert den „anthropologischen Ort“ wie folgt: „Wir wollen den Ausdruck ‚anthropologischer Ort‘ jener konkreten und symbolischen Konstruktion des Raums vorbehalten, die für sich allein nicht die Wechselfälle und Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen vermöchte, auf die sich jedoch jene beziehen, denen sie einen Platz zuweist, so niedrig oder bescheiden er auch sein mag. Gerade weil für jede Anthropologie unter anderem gilt, daß sie sich als Anthropologie der Anthropologie des anderen darbietet, ist der Ort, der anthropologische Ort, das Sinnprinzip für jene, die dort leben, und das Erkenntnisprinzip für jene, die ihn beobachten.“⁵⁹ Zu den anthropologischen Orten zählen all jene Mikro- und Makrotopographien, die eine ordnende Struktur von Positionen und Rollen nach bestimmter Organisationsweise und nach bestimmten Distinguierungsprinzipien aufweisen.⁶⁰ Die Intervention des externen (ethnologischen) Beobachters in den Akt des Zuweisens und Determinierens – wie z.B. in den Akt der rituellen Einsetzung, der eine soziale Ordnung konstituiert und darin soziale Rollen und Kompetenzen sinnhaft zuschreibt –⁶¹ macht somit die Methode des Erkenntniszugewinns aus.

⁵⁹ AUGÉ (1994): Orte, S. 63f.

⁶⁰ Nach Augé können dies ein Grundriss eines Hauses, der eine bestimmte Ordnung und Regel schafft, oder eine Hütte, in der bestimmte schützende Kräfte wirksam sind, sowie eine Aufteilung eines Territoriums oder eines Dorfs sein; siehe AUGÉ (1994): Orte, S. 64f.

⁶¹ Hierzu WULF/ZIRFAS (2004): Performativität, S. 81: „Spricht man von ‚Einsetzungsriten‘ (rites d’institution), so bezieht man sich damit auf den Vollzug von Legitimierungs- und Bestätigungsstrategien, die eine willkürliche Distinktion – oder im konkreten Fall: die Rollenzuschreibung – als natürlich erkennen lassen wollen. *Instituere* bedeutet somit die

Diese von Augé vorgestellte Methode kann in der vorliegenden Arbeit dynamisiert und erweitert werden, indem zwischen der externen und kulturinternen Beobachtung „der dort Lebenden“ (die sich von „den dort nicht Lebenden“ unterscheiden) unterschieden und sie dabei miteinander in Verbindung gesetzt werden. Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die *Selbstrekursivität* der kulturinternen Beobachtung: Durch diesen Rekurs wird die Sinnform des Selbst- und Weltbeobachtens und der Selbst- und Welterkenntnis zum Gegenstand des kulturinternen Beobachtens.⁶² Diese rekursive Beobachtung reproduziert oder modifiziert die kulturelle Sinnform in zeitlicher Perspektive, abhängig von der jeweiligen Dynamik situativer Kontextbildungen. Sie kann im Laufe der Zeit auch die Formen der Kommunikationsmedien transformieren. Die zeitliche Perspektive verweist hier auf das historische Merkmal dieses Prozesses. Der Erkenntniszugewinn bezieht sich dann auf die externe Beobachtung der kulturinternen, rekursiven Beobachtung.

Solche kulturinternen Beobachtungen finden dort statt, wo ein Interdependenzverhältnis zwischen Systemen besteht, wie z.B. zwischen dem Kult und der Kultexegese, dem Kloster und der Klosterschule und schließlich zwischen der klösterlichen Lebensform und den Lebensformen seiner Umwelt. Aus methodischer Sicht handelt es sich hier um die Beobachtung legitimer Deutungs- und Kategorisierungsinstanzen in der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens, die identitätskonstitutives Wissen generieren. Die Beobachtung dieses internen Geschehens erweitert den methodischen Zugang zu dem „anthropologischen Ort“ und macht seine Dynamik deutlich. Schließlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der

Konstituierung einer neuen Ordnung, die Festschreibung eines neuen Zustands, die Emergenz einer neuen sozialen Wirklichkeit, die gleichsam auf natürlichem Wege daherkommt und daher Widerstand schwierig erscheinen läßt. Dabei geht es in den dargestellten performativen Prozessen um die ‚Anrufung‘ (Butler) bzw. um die Zuschreibung einer Kompetenz, eines Könnens. ‚Jemanden einsetzen, ihm ein Wesen oder eine Kompetenz zuzuschreiben bedeutet, ihm ein Daseinsrecht aufzuerlegen, das eine Daseinspflicht darstellt. Das heißt, jemandem *bedeuten* was er ist und zugleich ihm zu bedeuten, wie er sich zu verhalten hat‘ (Bourdieu 1982; Übers. CW/JZ). Erziehung und Sozialisation beruht zum großen Teil auf dem Versuch, das soziale Sein des Gegenüber über instituierte Attribuierungen entstehen zu lassen, die dieses erschaffen, indem sie es (immer wieder) bezeichnen, kategorisieren und in Grenzen einschließen – und zudem ausschließen, daß diese Grenzen auch übertreten werden.“

⁶² Diese Überlegung schließt sich an den Gedanken des Re-entries bei Luhmann an; siehe LUHMANN (1990): Wissenschaft, S. 83ff, 479ff.

historischen Bedeutung dieses Prozesses im Hinblick auf das Harmonisieren und Stabilisieren des Zusammenwirkens von bildenden und erhaltenden Kräfteverhältnissen in den gesellschaftlichen Koexistenzbeziehungen.

Der „anthropologische Ort“ zeichnet sich des Weiteren durch mindestens drei Merkmale aus: Er ist identisch, relational und historisch: identisch, weil der Ort durch seine soziokulturelle Einschreibung für die individuelle Identität konstitutiv ist; relational, weil die Elemente des Orts in wechselseitigen Beziehungen in einer Gesamtkonfiguration stehen. „Historisch schließlich ist der Ort notwendig von dem Augenblick an, da er sich in der Verknüpfung von Identität und Relation durch ein Minimum an Stabilität bestimmt. Es ist um so mehr, als diejenigen, die dort leben, Merkzeichen zu erkennen vermögen, die nicht das Objekt von Erkenntnis zu sein brauchen. Der anthropologische Ort ist für sie in genau dem Maße historisch, in dem er der Geschichte als Wissenschaft entgeht. Dieser Ort, den die Ahnen geschaffen haben (‚Lieber lebe ich an dem Ort, den die Ahnen geschaffen haben ...‘), dieser Ort, den die kürzlich Verstorbenen mit Zeichen erfüllen, die es zu bannen oder zu deuten gilt, dessen schützende Mächte in den regelmäßigen Abständen eines präzisen Ritualkalenders geweckt und reaktiviert werden müssen, dieser Ort ist das Gegenstück zu den ‚Orten der Erinnerung‘, von denen Pierre Nora ganz richtig meint, daß wir dort vor allem unser Anderssein erkennen, das Bild dessen, was wir nicht mehr sind. Der Bewohner des anthropologischen Ortes lebt in der Geschichte, er macht sie nicht.“⁶³ Nicht zuletzt ist der „anthropologische Ort“ auch historisch, weil sich der durch die Ahnen geschaffene Ort im Laufe der Zeit verwandeln kann.⁶⁴

Der Zusammenhang zwischen dem Wirken des Klosters von Narek als ein Teil der Gesellschaft und seiner Umwelt, ist für die Praktiken der Selbstverortung von ausschlaggebender Bedeutung. Dieser Zusammenhang ist mit Sinn und Wissen beladen und durch bestimmte Denkstile geprägt, die in der Zirkulation der Kommunikation zwischen dem tätigen Raum des Klosters und seiner Umwelt erlebbar werden. Die Klosterschule als Bildungsstätte und als ein Ort der Sinnverarbeitung, spielt in diesem Zusammenhang insofern eine große

⁶³ AUGÉ (1994): Orte, S. 66f.

⁶⁴ AUGÉ (1994): Orte, S. 67.

Rolle, als sie in diese Zirkulation interveniert und vor dem Hintergrund des überlieferten Wissens auf die gesellschaftlichen Relationen und ihre Veränderungen (strategisch) Bezug nimmt. In diesem Sinne wird die Geschichte des Wirkens der Klosterschule von Narek und die Konzeptionierung des *Matean* sowie sein zweckmäßiger Gebrauch, innerhalb und außerhalb des klösterlichen Raums beobachtet. Die zentrale Frage lautet dabei: Welche Bedeutung hat die Konzeption des *Matean* in der Geschichte der Klosterschule von Narek, in der Problematik der kulturellen Selbstverortung sowie im Wandel der soziokulturellen Wirklichkeit?

Die Arbeit beginnt (Kapitel II) mit der Analyse der Konfiguration des historischen Feldes, der Formierung, Etablierung und Entfaltung der politischen und kirchlichen Machtpositionen. Hier geht es vor allem um die Präzisierung der sich bildenden, innerkulturellen Friktionsflächen sowie ihre transformativen Auswirkungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und auf die Kommunikationssituation. Als nächstes (Kapitel III) wird auf die Ausformung des Mönchtums und die klösterliche Lebensform, die durch die ansässigen Adelsdynastien unterstützt wurde, eingegangen. Die zentralen Fragen lauten hier, wie sich der monastische Ort konstituiert und welche Rolle die klösterliche Lebensform in der Gesellschaftsbildung spielt. Die Betonung liegt im Hinblick auf die monastische Lebensführung auf den Aspekten deren nonverbalen Produktion und Deutung der Sinnform der christlichen Zivilisation und ihrer Repräsentativität für den ganzen Gesellschaftskörper.

Vor diesem Hintergrund werden sodann die zwei Phasen des Wirkens der Schule von Narek betrachtet. In Anbetracht der Bildung von Klosterschulen – als gesellschaftlich anerkannte Deutungsinstanzen – geht es hier letztlich um institutionalisierte Sinnverarbeitung und Selbstbeschreibung durch Interventionen und Kontextualisierungen bestimmter (Problem-)Felder im Rückgriff auf die kulturelle Enzyklopädie, Wissensbestände, sanktionierte und tradierte Identitätskonstituierungen. In Anbetracht der sich verstärkenden Friktionen der polymorphen Weltauffassungen und des Wandels der Kultursemantik geschieht dies im Hinblick auf Sicherung der Identität und Denkstile sowie Durchsetzung und Ausdehnung des herkömmlichen Kulturraums. Das Wirken der Klosterschulen kann hier allgemein insofern als

identitäts- und kulturkatalytisch bezeichnet werden, als sie mittels der monastischen Lebensform und schulischen Exegese die *Fähigkeit* zur Identitäts- und Kulturkatalyse in der sich transformierenden Lebenswelt aufrechterhalten. Hier ist nun hervorzuheben, dass die Problematik der Selbstverortung und Kontinuität eng mit dieser Fähigkeit zusammenhängt. Zudem reduziert die institutionalisierte Exegese die zunehmende Mehrdeutigkeit des kultursemantischen Bedeutungsfeldes (Kapitel IV).

Im nächsten Schritt geht es um die Konzeptionierung des „Buchs der Klagelieder“ (Kapitel V), die in der zweiten Phase des Wirkens der Klosterschule erfolgt. Die Konzeptionierung des Buchs im Hinblick auf ihre Art und Weise der Intervention in die Problemfelder, wird dezidiert auf ihre Fähigkeit der Identitäts- und Kulturkatalyse, im Zusammenhang mit der Transformation des monastischen Milieus, zu analysieren sein. Hier wird außerdem nach einem möglichen Zusammenhang zwischen dieser Konzeptionierung und dem bevorstehenden Niedergang der armenischen Königreiche zu fragen sein.

Im letzten Abschnitt (Kapitel VI) wird das Wirken der Klosterschule von Narek im Zusammenhang mit der Transformation des armenischen Kulturraums aus der Perspektive der Problematik der Selbstverortung zusammenfassend dargelegt.

II. Formierung und Transformation des politischen und religiösen Feldes

1. Fundierung der politischen Ordnung

Der politische Wiederaufstieg der armenischen Fürstenhäuser seit dem frühen 10. Jahrhundert – insbesondere der Bagratunier (*Bagratunik'*) im zentralen Armenien, der Siunier auf dem Gebiet von Siunik (*Siwnik'*) im Nordosten und der Arzrunier (*Arccrunik'*) auf dem Gebiet von Waspurakan im Südosten von Armenien –⁶⁵ führt zu einer kulturellen Blütezeit im armenischen Hochland inmitten der arabischen und byzantinischen Welten. Diese politische Neuformierung seit dem Ende des 9. Jahrhunderts, die der Abschwächung der arabischen Herrschaft und Stärkung des byzantinischen Einflusses zu verdanken ist, bedeutet zugleich den allmählichen Wiederaufbau der Fürstenhäuser, die unter der arabischen Herrschaft erheblich geschwächt wurden.⁶⁶ Ausgebaut wurden vor allem Burganlagen, Kirchen und Klöster.

Die Souveränität und Sicherung der dynastischen Machtansprüche in einer neuen politischen Situation verlangte nach einer geschichtlichen Fundierung der dynastischen Kontinuität. An der Schwelle zum 10. Jahrhundert verfasst beispielsweise Thomas Arzruni im Auftrag des „Fürsten“ (*išxan*) Gregor-Derenik Arzruni (857-886/7) und seines Sohnes Gagik, des späteren Königs von Waspurakan (908-938), die „Geschichte des Hauses der Arzruniern“, die von einem anonymen Geschichtsschreiber fortgesetzt wird.⁶⁷ Der aus demselben Haus stammende Gelehrte geht der „Genealogie des Hauses der Arzrunier“ (*azgabanut'iwn tann Arcruneac'*)⁶⁸ nach und stellt dabei die Taten der Arzrunier in der Geschichte bis zur Gegenwart dar. Die Herrscher lassen auch eine neuartige Kreuzkirche auf der Insel Aghtamar in dem See Van bauen, die die ihnen von Gott verliehene Macht zum Herrschen repräsentiert.⁶⁹ Die Geschichtsschreibung stellt das soziale Gedächtnis der Dynastie der Arzrunier als „angestammte Herren“ (*bnik terk'*) von Waspurakan her, und

⁶⁵ Hierzu siehe MARTIN-HISARD (2000): Constantinople, S. 383-394; die geographischen Karten der Perioden von ca. 885 bis 1065 siehe GARSOÏAN (1997): Independent, S. 145; und von 611 bis 1066 MAHÉ (1994): Kirche, S. 494f.

⁶⁶ Siehe GARSOÏAN (1997): Independent, S. 143-185.

⁶⁷ *T'ovma Arccruni*; siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 180f.

⁶⁸ T'OVMA ARCCRUNI: *Geschichte*, S. 5 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 4).

⁶⁹ Siehe THIERRY (2002): Armenien, S. 147-153.

zwar im Hinblick auf ihr gegenwärtiges Anspruchsrecht zum Herrschen und Handeln. Die dynastischen Herrschaftsansprüche bestätigend, schafft das Werk somit eine Vergangenheit mit Blick auf die Gegenwartssituation und sichert die Identität des Herrscherhauses sowie ihre fortdauernde Legitimität zum Herrschen. Indes wird die Geschichte vor dem Hintergrund der Vorstellung von einer gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens, in dem das soziopolitische Leben sich entfaltet und des Weiteren zu entfalten hat, konzipiert. Im Anschluss an diese gesellschaftliche Ordnung des Zusammenlebens verdeutlicht die Geschichtsschreibung die Leitlinien der Lebensführung der Machtinhaber.

Die in ihrem Ursprung sakral wahrgenommene Macht mit Blick auf regierende, ordnende, sanktionierende Prinzipien beschränkt sich auf die Elite. Während die weltliche Oberschicht für stabile politische Verhältnisse und körperliche Unversehrtheit zuständig ist, kümmert sich die Kirche um das Heil der Seelen. Die Kirche garantiert zudem die Kontinuität des kirchlichen Lebens und die Einheit der ihr Zugehörigen, insbesondere unter Fremdherrschaften. Die Bischöfe selbst gehören zu den Fürstenfamilien, so dass ihre Diözesen zugleich die Gebiete der Fürstentümer umfassen. Die Gerichte und die Befugnis zur Rechtsprechung unterstehen auch dem Bischofsamt.⁷⁰ Es sind die Bischöfe und die Oberhäupter der Fürstenhäuser als Repräsentanten des Volkes, die in einer Synode das Oberhaupt der Kirche, den Katholikos wählen, der anschließend von den Bischöfen kollektiv geweiht wird.⁷¹

Die Praktik der Geschichtsschreibung ist hier selbst als ein verortendes und ordnendes Prinzip, und zwar im Hinblick auf die Gegenwartssituation, aufzufassen. Dies begründet, warum sie sich ausschließlich mit der

⁷⁰ Siehe MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 54 und 105f; MAHÉ (1994): Kirche, Anm. 203, S. 512: „Für die kirchlichen Gerichte gab es drei Instanzen: den Katholikos und seinen Rat, den Bischof und den Chorbischof“.

⁷¹ Von Bedeutung ist es auch, dass die fremden Machtinhaber im Unterschied zu den armenischen Herrschern nicht in die Wahl des Katholikos eingreifen. Das Amt des Katholikos, das die Legitimität der apostolischen Sendung innehatte, garantierte die religiöse Kontinuität und die nationale Einheit (MAHÉ 1994: Kirche, S. 507f). Der Katholikos war zudem kraft seiner durch die Gesamtkirche übertragenen Vollmacht für die „Kirchenlehre“ (*vardapetut'wn*) und die Bewahrung des rechten Glaubens verantwortlich. Die Autorität, den rechten Glauben auszulegen, hatten dabei nur die „Bischöfe“ (*episkoposk'*) und „Wardapeten“ (*vardapetk'*), weil sie alle den Titel *vardapet*, der den theologischen Gelehrtenstand innerhalb der Kirche bezeichnet, trugen. Dieser Titel unterschied zugleich den geistlichen Rang zwischen dem Bischof, der seine Diözese verwaltete, und dem „Priester“ (*k'ahana*) der Gemeinden (siehe MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 368-374).

Wirksamkeit der Elite in der Geschichte befasst. Die Geschichtsschreibung ist jedoch nur eine Art dieser verortenden und ordnenden Praktiken, die neben dem Kult oder der zielgerichteten und repräsentativen Lebensführung, wie die der monastischen, existiert. Für den Geschichtsschreiber Thomas gilt es, die Taten des Geschlechts der Arzrunier im Laufe der Geschichte im Hinblick auf die normativen Maßstäbe der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens aufzuzeichnen. Er geht deshalb im Vorwort seines Werks zuerst auf diese gesellschaftliche Ordnung ein und formuliert dann in diesem Zusammenhang sein konkretes Anliegen. Von besonderem Interesse ist hier das Verb *k'alak'avarel*, das bedeutet: ein Leben in bestimmter Art und Weise, und zwar gemäß einer offenbaren und erkannten Weltordnung zu führen. Das Verb wird gleich im Zusammenhang mit der „Praktik der Lebensführung“ (*gorcañut'iwn kenc'alavarut'yan*) des Menschen, den Gott nach seinem Bild und mit freiem Willen erschaffen und über seine Schöpfung als einen Verwalter gestellt hat, gebracht. Die Himmelskörper sind zu seinem Dienst und Nutzen erschaffen worden, damit er die Zeichen der Zeiten erkennen und dementsprechend sein Handeln und seine Lebensführung ordnen kann. Die geordnete Zeitrechnung verbirgt zudem die Erkenntnis der Vollendung der Zeiten gemäß der Weltordnung:

„Und die Menschen, die nach solcher [Welt-]Ordnung leben, sind kundige Pfleger des Wissens von dem gesellschaftlichen Zusammenleben [*xnamatark' k'alak'akan hanč'aragitut'iwnk'*] im Hinblick auf das erfundene Leben der Menschen in einem erhabenen Sinn: Sie waren würdige Männer, prunkvoll in ihrem hohen Ansehen, geehrt von Königen, erhoben und ruhmreich. Sie waren in solchen Dingen gut geübt und harrten trotzdem in deren Studium fleißig aus. Und sie ordneten die Zeit einer jeden Sache in Zahlen ein und setzten die Dauer der Zeit fest: Sie fassten die Vollendung der Zeiten als ein Ganzes in sieben Jahrhunderten zusammen.“⁷²

Zu solchen Menschen gehörten Moses, der des Wissens der Ägypter kundig war, so wie seine Zeitgenossen, die beiden weisen Chaldäer Berossos und

⁷² T'OVMA ARCRUNI: Geschichte, S. 2 (BROSSET 1979 I: Histoire S. 2): „[...] ew yaysosik *k'alak'avarealk' mardk' xnamatark' k'alak'akan hanč'aragitut'eanc', saks hnaragiwt kenac' mardkan i pēspēs imasts' ark' patuawork', čoxk' ew barjragahk', mecarealk' i t'agaworac', erewelik' ew ač'awētk', ork' yaysok'ik nerkrt'ealk' i soyn degerumn erkasirēin: Ew ziwrak'anč'iwr iri žamanak i nerk'oy t'uoc' drošēal' zk'aniōnut'iwnn kanovnec'in, hamahawak'eal i bovandakut'iwn lrman žamanakac' eōt'n hazarean daruc'n:*“

Abydene,⁷³ die die „Lebensführung“ der Geschlechter der Menschen in geordnete Zeitabfolge und die „unterschiedlichen Arten ihrer Handlungen“ (*zpēspēs yelanak gorcañut'ean*) in ihren Geschichtsbüchern schriftlich festhielten. Nach ihnen kamen auch andere Geschichtsschreiber, die die darauf folgenden Zeiten bis zur Gegenwart erforschten und aufschrieben: Welche Könige über die Welt herrschten und wie lange, welche von ihnen sich um das Wohlergehen des Landes und seine Wohlordnung gemäß ihrer Weisheit und Tugendhaftigkeit kümmerten, ob sie „Erbauer des Landes“ (*šinolk' ašxarhi*) waren oder nicht, „wie sie ordnungsgemäß regierten [*k'alak'avarec'in*], ob sie den Werken des Fleisches folgten oder bevorzugten der Seele die Würde zu geben; ob sie so tüchtig handelten [*k'alak'avarēin*], dass sie sich stets um das himmlische Leben bemühten oder sich zur Erde ziehen ließen.“⁷⁴ Das ordnungsgemäße Handeln (d.h.: *k'alak'avarel*) verbindet sich hier zugleich mit dem allgemeinen Wohl in sozialer als auch in politischer Hinsicht. Im Anschluss an diese Gedankenführungen will der Geschichtsschreiber untersuchen, in welcher Weise das Geschlecht der Arzrunier regierte, ob die Mitglieder ihrer Familie tüchtig waren und welche tugendhaften Werke sie in der Geschichte vollbrachten. Im ersten Fall geht es um die Art und Weise des Regierens und im zweiten Fall um die Tugendhaftigkeit. Um ein solches Leben führen zu können, muss man selbst des „Wissens von dem gesellschaftlichen Zusammenleben“ kundig sein.⁷⁵ Hierfür ist man auch auf die Gelehrten angewiesen.

⁷³ Siehe BROSSET (1979 I): Histoire, Anm. 5, S. 2.

⁷⁴ T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 3 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 2).

⁷⁵ T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 3 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 3f): „Und nun ich: Herr [*tēr*] der Arzrunier und Fürst [*išxan*] von Waspurakan, Gregor! Da das Anliegen deiner Bitte uns in schriftlicher Form vorliegt, nehmen wir den Auftrag deiner Anordnung aufgrund deines brennenden Verlangens an, die Genealogie [*azgabanut'iwn*] deiner Vorfahren und ihre Eigenheit in diese Bücher des Gedächtnisses [*i yišatakarans matenic'*] niederzulegen, ihre Anzahl nach jeweiliger Abstammungslinie bis zur unseren Zeit ordnend und ihren Umfang erfassend. Ich werde unverzüglich, ergeben Eurem Auftrag, beginnen, auch über die Vorkommnisse im Land der Armenier unter der Herrschaft der Araber zu berichten und werde nach meinem Vermögen von wenig Wichtigem zum Wichtigsten übergehen und wie es sich gehört, sie hier in dieser Geschichte [*patmut'iwn*] niederzulegen. Das Restliche über unser ansässiges Geschlecht [*zbnik teranc' tohmin*] der Arzrunier, über ihre Stellung und ihren Aufenthaltsort, werden wir aus Büchern der ersten und alten Geschichtsschreiber kurz und bündig hier in dieser Geschichte dartun, damit die Tapferkeiten ihrer Tugend nach Namen, Orten und Zeiten hervorgehoben und aufgezeigt werden können. Ich werde die Wichtigsten ihrer Bedeutung nach im geordneten Gang meiner Worte aufsuchen: Wer waren sie, und wann waren sie, und von wem stammten sie ab? An welchem Ort waren sie und weswegen dort? Wie

Es sind nun vor allem die Geschichtsschreiber, die die Zeichen der Zeit in Anlehnung an überlieferte Geschichtswerke und das Handeln der Menschen untersuchen und sie schriftlich festhalten. Sie gehören zu den kundigen Pflegern des „Wissens von dem gesellschaftlichen Zusammenleben“, eines Wissens, welches die politische und sittliche Lebensführung organisiert. Die *konzeptionelle* Geschichtsschreibung, das heißt die Geschichtsschreibung, die einen verortenden und ordnenden Charakter besitzt, dient somit der Konstitution von gesellschaftlicher Ordnung des Zusammenlebens und seines sozialen Gedächtnisses. Grundlegend ist in diesem Zusammenhang das Geschichtswerk des Moses Chorenazi, der für die mittelalterlichen Geschichtsschreiber als der „Vater der Geschichtsschreibung“ gilt.⁷⁶ Im dritten Kapitel des ersten Buchs wird der Geschichtsschreibung die folgende Bedeutung beigemessen:

„Wenn in Wahrheit nur diejenigen Könige des Lobes würdig sind, die durch Schrift und Geschichte die Ereignisse ihrer Zeit festlegen und ordnen, die Werke der Weisheit und jede Tat der Tapferkeit in Erzählungen und Geschichten niederschreiben ließen, so sind nach ihnen auch die Schreiber der Archivbücher, die sich in solcher Arbeit anstrebten, unserer lobenden Worte würdig. Dank ihrer können wir auch die von ihnen verfassten Reden lesen und, ich sage, uns Wissen gemäß der weltgesetzlichen Ordnung aneignen [*əst ašxarhōrēn kargac'*]

viele und was für welche waren sie? In welcher Weise führten sie ihr Leben [*k'alak'avarel*], und welche von ihnen traten als Oberhäupter [*pētk'*] auf? Auch über die Kriege und Siege, ob sie siegten oder besiegt wurden, werde ich berichten und die Hälfte über andere Dinge, ob sie mit Wohlwollen wollten, etwas Nützliches und Dienliches für ihre Seelen und für die der Freunde zu tun. [...] Über diese Dinge werde ich hier, in dieser Geschichte dir kundtun, dir, dem Gescheiten, von allen Wortliebenden [*banasirac'*; *banaser* im Sinne von: ‚schriftkundig‘], von all jenen, die für Christus einen erfolgreichen Krieg führten und sich als Sieger auf der Erde bis zum Himmel aufstellten.“

⁷⁶ *Movsēs Xorenac'i*; siehe THOMSON (1978): History, Introduction, S. 5. Sein Geschichtswerk benutzt auch Thomas als ein Standardwerk der armenischen Geschichtsschreibung; T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 58 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 51): „[...] wie wir in der gewichtigen Schriftkomposition [*grakargut'iwn*] des Moses lesen, des berühmten Wardapeten [*vardapet*] und Grammatikers [*k'rt'ot*] und des sicheren Gründers unserer Erleuchtung, wie er im zweiten Kapitel [*glux*] seiner Geschichtsschreibung [*patmagrut'iwn*] erzählt.“ Moses Chorenazi verfasst sein Geschichtswerk auf die Bitte des Fürsten Sahak Bagratuni hin. Hier geht es unter anderem um die Einordnung des Geschlechts der Bagratunier in die Geschichte Armeniens; siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch I, Kap. 1, S. 5-7 (THOMSON 1978: History, S. 65f); und Kap. 3, S. 11f (THOMSON 1978: History, S. 69f). Das Werk umfasst die Zeitspanne von Adam bis zum Ende der priesterlichen Dynastie der Gregoriden mit dem Tod des Oberhauptes der armenischen Kirche Sahak (387-[428]438) und der Auflösung des armenischen Königums der Dynastie der Arsachunier (428). In der letzten Periode der Regierungszeit der Arsachunier erlangt auch die armenische Kirche ihre Autokephalie und Freiheit gegenüber der byzantinischen Reichskirche (siehe GARSOĬAN 2000: Armenien, S. 1191-1194).

imastnanal] und die gesellschaftliche Ordnung [des Zusammenlebens] [*k'alak'akan karg / ordo civilis*] lernen, wenn wir derartige wissenschaftliche Abhandlungen oder Darstellungen, die die Chaldäer, Assyrer, Ägypter und Hellenen haben, lesen und untersuchen; somit streben wir wirklich nach der Weisheit jener Männer, die sich um solche bemüht hatten.“⁷⁷

Die „weltgesetzliche Ordnung“, die der „gesellschaftlichen Ordnung“ des Zusammenlebens zugrunde liegt – man kann diese Konzeption der Ordnung auch als Verfassung des (Ideal-)Staates verstehen – geht auf jenes Wissen zurück, das aus dem (göttlichen) Logos hervorgeht.⁷⁸ Die Bedeutung der Geschichtsschreibung liegt nun darin, dass sie Wissen über die Weltordnung schafft, und zugleich selbst diese Ordnung durch die Geschichte herstellt. Das Geschichtswerk begründet indes die Ursprünge der armenischen Nation in ihren „dynastischen Familien und Geschlechtern“ (*naxarakan azgk' ew tohmk'*) und entwirft dabei eine national-religiöse Ideologie des „Ethnos“ (*azg*) und der „Patria“ (*hayrenik'*).⁷⁹ Vor diesem Hintergrund fungiert das Werk, dessen Datierung nicht unumstritten ist,⁸⁰ als eine Fundierungsgeschichte. Der Charakter des Werks lässt aber die Vermutung zu, dass es *rückblickend*, aus einer gegenwärtigen Krisensituation hervorgehend, verfasst worden ist, da hier die Sehnsucht nach einer für immer verlorenen Epoche der Wohlordnung – als die Väter noch in Eintracht lebten und ihre Weisheit regierte –, deren

⁷⁷ MOVSES XORENAC'I: *Geschichte*, Buch I, Kap. 3, S. 10 (THOMSON 1978: History, S. 69). Der Titel des 3. Kapitels auf der Seite 9 lautet: „Über die widrige Haltung unserer ersten Könige und Fürsten zur Weisheit“ (THOMSON 1978: History, S. 68); zum nationalen Geschichtskonzept des Moses Chorenazi siehe ZEKIYAN (1987): Conception, S. 471-485.

⁷⁸ Diese Betrachtung geht vor allem auf griechische, und zwar stoische Welterfassung zurück und entsteht in Anlehnung an den spätjüdischen Hellenismus; siehe ZEKIYAN (1987): Conception, S. 472: „Dès les premières pages de l'Histoire de Xorenac'i il ressort deux idées fondamentales que l'on peut rattacher immédiatement au monde grec. La première c'est le բան [*ban*], le *logos*, la deuxième c'est le քաղաքական կարգ [*k'alak'akan karg*], l'ordre civil. Si la culture ou la culte du *ban* peut constituer le dénominateur commun d'idéologies diverses et même contraires – de la *polis* grecque à l'État hegelien –, c'est en revanche le *k'alak'akan karg* qui, dans notre cas, détermine la conception de la nature et de la fonction du *ban*. [...] Nous avons dit que conception de la «nation» chez Xorenac'i présente des analogies avec de l'idéologie hébraïque. In précisant davantage, nous dirons que ce lien se réfère en particulier à Philon d'Alexandrie, un des grands théoriciens de l'hébraïsme et, peut-être, le fondateur de l'idéologie diasporique [S. 475].“ AMIR (1983): Philon, S. 132-143 und 189-199.

⁷⁹ ZEKIYAN (1987): Conception, S. 475: „Nous avons dit que conception de la «nation» chez Xorenac'i présente des analogies avec de l'idéologie hébraïque. In précisant davantage, nous dirons que ce lien se réfère en particulier à Philon d'Alexandrie, un des grands théoriciens de l'hébraïsme et, peut-être, le fondateur de l'idéologie diasporique.“

⁸⁰ Die Datierung des Geschichtswerks ist nicht eindeutig, siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 177-179; THOMSON (1978): History, S. 59-61. Die Lebenszeit des Geschichtsschreibers ist nicht später als auf das 8. Jh. als der Zeitgenosse des letzten Sahak Bagratuni (752-770) zu datieren (siehe MAHÉ 2002: Bekehrung, Anm. 6, S. 107).

Beendigung selbstverschuldet ist, erweckt wird. Sobald diese Eintracht infolge der internen politischen Unstimmigkeiten zusammenbricht, bricht auch die politische Ordnung zusammen und löst sich das armenische Königreich auf.⁸¹ Die herrschende Dynastie der Arsachunier wird sodann durch den persischen König zum Sturz gebracht und das armenische Königreich aufgelöst (428), der Erbpatriarch der Kirche (Sahak I. Partew 387-[428]438) ins Exil geschickt. Mit dem Tod des Letzteren endet auch die dynastische Priesterschaft der Gregoriden.⁸² Das Werk markiert somit das Ende jener königlichen und priesterlichen Dynastien, die an der antiken Zivilisation Teil hatten und Träger der göttlichen Weisheit waren. Die letzten lebendigen Träger der Weisheit Gottes, die Patriarchen Sahak und Mesrop (438-439 *locum tenens*), sind verstorben, wie im vorletzten Kapitel berichtet wird.⁸³ Es bricht nun eine Zeit der Führungs- und Ratlosigkeit an, deshalb endet das Geschichtswerk mit einer Klage. Der Titel und der Anfang der Klage lauten wie folgt:

„Klage [*Olb*] über die Aufhebung des Königtums, das das armenische Geschlecht der Arsachunier innehatte, und der bischöflichen Oberherrschaft des Geschlechts des heiligen Gregor“ – „Ich erhebe meine Klage über dich, über das Land der Armenier, ich erhebe meine Klage über dich, über den Erhabensten unter allen nördlichen [Nationen], denn dein König und Priester, dein Ratgeber und Unterweiser ist weggenommen; der Frieden wurde gestört, die Unordnung [*ankargut'iw*n auch: ‚Chaos‘] tief eingewurzelt, der wahre Glaube [*ullap'añut'iw*n: ‚Orthodoxie‘] ist erschüttert, die Häresie [*č'arap'añut'iw*n: ‚Bosheit‘: Terminus technicus für Häresien] durch die Unwissenheit [*tgitut'iw*n] gesichert.“⁸⁴

Angesichts dieser Lage wird dann die Erfahrung des unwiederbringlichen Verlusts zum Ausdruck gebracht:

„[...] und wir sind zu beklagen, die wir der väterlichen Aufsicht beraubt sind [*or zrkealk'emk' i hayreni verakac'ut'enēn*]. [...] Jetzt treten die Kämpfe von innen und die Schrecken von

⁸¹ Siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*: Buch III, Kap. 63-65, S. 346-353 (THOMSON 1978: History, S. 339-345).

⁸² Zur Beendigung der priesterlichen Dynastie des Gregors des Erleuchters siehe GARSOĬAN (2001): Armenien, S. 1193f.

⁸³ Zur Datierung nach der Liste der Patriarchen und Katholikoi von Armenien siehe GARSOĬAN (2001): Armenien, S. 1222f und MAHĒ (1994): Kirche, S. 538f; siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 67, S. 355-358 (THOMSON 1978: History, S. 346-349).

⁸⁴ MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 68, S. 358, (THOMSON 1978: History, S. 350).

außen auf: Schrecken durch Heiden und Kämpfe durch Häretiker [*herjuacolk'* auch: ‚Spalter‘], und es gibt mitten unter uns keinen weisen Ratgeber [*xorhrdakan* auch: ‚Weiser‘], der uns einen Rat erteilen und uns auf den Kampf gegen sie vorbereitet hätte.“⁸⁵

Die politische Macht, die als „lebensnützlich“ (*kenc'alogut*) bezeichnet wird, weil sie die gesellschaftliche Ordnung garantiert sowie die geistliche Führung der Kirche, die die rechte Lehre bewahrt und lehrt, um die Menschen in die Gerechtigkeit zu führen, wurde aufgehoben. Die Zukunft erscheint deshalb angesichts der desolaten Gegenwart ungewiss und bedrohlich.⁸⁶ Das Klagekapitel geht insofern ganz aus der Konzeption des Geschichtswerks hervor, als von Anfang an auf die Begriffe „Unordnung“ (*ankargut'iwn*) und „Unwissenheit“ (*tgitut'iwn*), die zur Führungs- und Ratlosigkeit führen, abgehoben wird – diese sind in einem Mangel an Ordnung und Erkenntnis begründet. Durch den Verlust der *wegweisenden* Führung stürzt die gesellschaftliche Ordnung ins Verderben, weil keiner mehr seiner Ausführungsbestimmung angemessen handeln kann. Alle Mitglieder der Gesellschaft sind sittlich untauglich geworden und missbrauchen ihre Bestimmungen.⁸⁷

⁸⁵ Siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 68, S. 360 (THOMSON 1978: History, S. 351).

⁸⁶ Siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 68, S. 362f (THOMSON 1978: History, S. 352).

⁸⁷ Siehe MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 68, S. 363f (THOMSON 1978: History, S. 353f). Die Klage wird im Hinblick auf die aufkommende, unheilvolle Zukunft erhoben. Es werden somit viele unkundige Hirten in der Kirche und in der weltlichen Führung auftreten und alle werden fehlgehen: die „Wardapeten“ (*vardapetk'*), die Lehrer der Kirche, die „Mönche“ (*kronawork'*), „Kleriker“ (*vič'akawork'*), „Schüler“ (*ašakerk'*), „Laien“ (*žolovrdakank'*), „Soldaten“ (*zōrakank'*), „Adelige“ (*išxank'*), „Richter“ (*datawork'*), „Könige“ (*t'gawork'*), „Aufseher“ (*verakac'uk'*). Dieser desolate und beklagenswerte Zustand führt zudem zu einer Verhärtung der Natur (Kälte, Hagel, Erdbeben, Unfruchtbarkeit), darüber hinaus macht er die Fremdherrscher mit ihren „ungerechten“ Königen und „räuberischen“ Verwaltern erbarmungslos, die nur Zerstörungen und Leiden im Land verbreiten. Dies wird sogleich als Zeichen des Gotteszorns ausgelegt. (MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch III, Kap. 68, S. 365f; THOMSON 1978: History, S. 354): „[...] die Räuber kommen in Scharen und von allen Seiten; Plünderung der Häuser, Raub der Güter, Ketten für die führenden Menschen, Gefängnis für die angesehenen Personen, Verbannung der Adligen [*azatk'*] in die Fremde und unendliches Elend für das gemeine Volk [*řamikk'*], Einnahme der Städte und Zerstörung der Festungen, Vernichtung der Burgen und Verbrennen der Bauten, endlose Hungersnot und Krankheiten und Todesfälle in vielen Gestalten, der Gottesdienst ist vergessen und die Hölle in Erwartung. Möge Christus unser Gott uns und alle hiervor bewahren, die ihn in Wahrheit anbeten; ihm sei Ruhm von allen Geschöpfen! Amen.“ Über einen solchen desolaten Zustand berichtet Katholikos Johannes in seinem Geschichtswerk am Ende des 9. Jahrhunderts, YOVHANNES KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 32 (Erdbeben 70.000 Tote); Kap. 52 (Uneinigkeit zwischen den Fürsten und Ausbruch des Chaos durch räuberische Völker), Kap. 53 (Verschlechterung der Naturereignisse: Unfruchtbarkeit, Hunger, Krankheiten).

Das Werk markiert nun das Ende der politischen Geschichte Armeniens, wie am Ende des dritten Buchs dezidiert hervorgehoben wird: „Endgeschichte [/Vollendungsgeschichte] unseres Vaterlands“ (*Awartabanut'iwn meroc' hayreneac'*). Dieses Ende ist doppelsinnig: Auf der einen Seite wird hier ein geschichtliches Fundament für die national-religiöse Identität gelegt, auf der anderen Seite endet hier – nun gleichzeitig mit dem Abschluss der *religiös-nationalen Gründungszeit* – die Epoche der ersten Generation der dynastischen Gründer von religiöser und politischer Ordnung als sukzessive Weisheitsträger Gottes.⁸⁸ Die akute Frage, die sich im Zusammenhang mit der Beendigung der Gründerepoche stellt, hebt auf die Sicherung des Identitätskontinuums ab, das durch die griechisch-römischen und persisch-syrischen Kulturen bedroht war. Die Problematik bestand somit in der *Sicherung der Anschlussfähigkeit an* die von Gott erwählten Stifter als Bewahrer der national-religiösen Identität – eine Problematik, der man mit der Erschaffung einer eigenen alphabetisierten christlichen Schriftkultur und Institutionen der kontinuierlichen Textproduktion entgegnet.⁸⁹

Die Konzeption des Geschichtswerks trägt letztlich einen *kontrapräsentischen* Charakter, indem es den Bruch zwischen der vergangenen Zeit und der eigenen Gegenwart hervorhebt, die sich durch Orientierungslosigkeit und defizitäre Erfahrung politischer Seinsweise unter der (eventuell arabischen) Fremdherrschaft und Unterdrückung auszeichnet.⁹⁰ In dem Werk Moses Chorenazi steht die Gegenwart stets unter dem Vorzeichen der Klage, so dass Thomas Arzruni die Symptome seiner gegenwärtigen Zeit unter diesem Vorzeichen deuten kann. Diese negative Darstellung des Gegenwartszustands im Rückblick auf die „Zeit der Väter“ birgt zudem eine revolutionäre Botschaft in sich, die sich mit der Adelsdynastie der Bagratunier verbindet. Dabei

⁸⁸ Zur Doppelbedeutung des Endes der Geschichte siehe ZEKIYAN (1987): Conception, S. 478f.

⁸⁹ Zum Verhältnis zwischen Sprache und Identität sowie zur kulturellen Inkarnation durch Erschaffung einer Schriftkultur siehe ZEKIYAN (2002): Christianisierung, S. 189-198; DERS. (1997): Verhältnis, S. 277-297.

⁹⁰ Hierzu siehe ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 78-81. Diese Art des situativ bedingten, konzeptionellen Verfahrens wird von Assmann als „Beleg der kulturanthropologischen Universalie“ (a.a.O. S. 80) betrachtet.

fungieren die Einigkeit und die Widerstandsbewegung der Makkabäer im Alten Testament als Vorbild.⁹¹

Dieser revolutionäre Aspekt des Geschichtswerks von Chorenazi zeichnet die Geschichtsschreibung des Thomas Arzruni und Johannes Katholikos⁹² aus, und zwar in einer Zeit der politischen Formierungen der lokalen Herrschaften, die zugleich von internen politischen Rivalitäten und Zerwürfnissen begleitet wird. Hierüber wird bei Thomas gleich zu Beginn des dritten Teils seines Werks, der die Zeitspanne von 850 bis 910 umfasst, berichtet. Dementsprechend lautet der Titel des ersten Kapitels wie folgt: „Darüber, was dem ganzen Land der Armenier widerfuhr, und über den Zwiespalt der Fürsten, die aneinander keinen Gefallen fanden und gegeneinander ungehorsam waren.“ Hier wird die allgemeine politische Situation veranschaulicht und gleich die verheerenden Folgen der Uneinigkeit zwischen konkurrierenden Fürstenhäusern thematisiert. Solange sie mit ihren Rittern und Heeren „einig“ (*miaban*), „gleich gesinnt“ (*miaxorhud*) und „einträchtig“ (*hawasar*) waren, besaßen sie Kraft, obwohl sie insgeheim miteinander konkurrierten, sich der arabischen Unterdrückung zu widersetzen. Nachdem aber diese Einigkeit wegen der internen Intrigen aufgehoben wurde, verließ sie auch diese Kraft des Widerstands: Die Gnade Gottes enthub sich ihrer und sie hielten die „Ratschläge der Ratgeber“ (*xorhurdk' xorhrdakank'*), sich zu einigen und sich um die „Ordnung“ (*karg*) ihres Landes zu kümmern, für nichtig. Um allgemein die missliche Lage zu

⁹¹ Siehe THOMSON (1978): History, S. 19: „Of all the biblical writings, however, the books of Maccabees have left the greatest unacknowledged imprint on Moses' *History*. Here Moses follows a general trend among early Armenian historians who were struck by the parallels between the struggle of the Maccabees against the Seleucids and that of the Armenians against the Persians. In Moses there is only one such reference to the Maccabees: in III 68 Antiochus and Matathias are cited as an example of resistance to oppression. [...] But on numerous occasions Moses has taken his description of some event or circumstance from the Armenian text of the first two books of Maccabees.“ Hierzu siehe THOMSON 1975: Maccabees, S. 329-341. Diese Analogie im Hinblick auf den Widerstandsausruf, die bei Chorenazi hervortritt, stellt keine bloße literarstilistische Konstruktion dar, vielmehr erfolgt sie zweckmäßig aus der Situation der „Unterdrückung und Verelendung“. Das Geschichtswerk des Moses, das eine „orientierende Kraft“ besitzt und eine „revolutionäre Dynamik“ innehat, fungiert somit als eine Form der „kontrapräsentischen Mythomotorik“ und ist ein „Beleg einer kulturalanthropologischen Universalie“ im Sinn von Assmann. Assmann erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Geschichte der religiös motivierten Widerstandsbewegung der Makkabäer (2007⁶: Gedächtnis, S. 79f).

⁹² *Yovhannēs V. Draxanakerc'i* oder *Kat'olikos* (899-929); siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 181. Im dritten Teil seiner Geschichte, die mit der Sintflut beginnt, schildert er als Zeitgenosse die Ereignisse unter der Regierung drei Bagratunier Könige von 885-928; MAKSOUDIAN (1987): History, S. 7-20; zum Verzeichnis der Katholikoi ab 556 siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 538f.

kennzeichnen, greift der Geschichtsschreiber auf das Bild des zerteilten Körpers zurück, dessen Verkrüppelung die Integrität des Körper-Leibes, obwohl er am Leben ist, unkenntlich macht.⁹³ Die Lage verschlimmert sich des Weiteren dadurch, dass die Fremdherrscher den Beschluss fassen, die armenischen Fürstenhäuser durch „Hunger, Schwert und Gefangenschaft“ vom Christentum abzubringen, um sie sich gänzlich zu unterwerfen.⁹⁴ Dies betrachtet Thomas als Strafe Gottes über das zerrissene Land der Armenier und greift sogleich auf die Klage des Moses Chorenazi über das Land der Armenier zurück.⁹⁵

Der Geschichtsschreiber Johannes Katholikos lässt sich ebenfalls ganz vom Bewusstsein der Herstellung einer politischen Einheit leiten. Sein Geschichtswerk ist eine Art Ermahnung zur politischen Zentralisation unter dem Banner der Bagratunier. In diesem Zusammenhang ist das Kapitel 52 mit dem Titel: „Über die Aggression der fremden Nationen gegen unser Land und über die Uneinigkeit unserer Dynasten [*naxarark*] untereinander“, bezeichnend. Seine Amtszeit zeichnet sich durch aktive diplomatische Tätigkeiten aus, die sich in drei Richtungen entfalteten. Er bemüht sich um die Aufhebung der internen Auseinandersetzungen zwischen den einflussreichen Fürstenhäusern und fungiert dabei als Richter. Als Repräsentant des ganzen christlichen Volks der Armenier ist er auch ein religiös autorisierter Vermittler zwischen den arabischen Machthabern und armenischen Fürsten und spielte auch eine wichtige Rolle bei der gegenseitigen religiösen und politischen Annäherung zwischen Byzantinern und Armeniern.⁹⁶ Die Vorrede seines Werks gibt Aufschluss über das Motiv seines Unternehmens zu: Das Werk soll eine Art historisch begründete und nützliche Unterweisung angesichts der

⁹³ Siehe T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 122 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 107): „[...] zum Beispiel, wenn man alle Glieder des Leibes in Teile zerlegt, dann wird man nicht mehr die Gestalt des lebendigen Menschen und die Beschaffenheit seines Daseins sehen können; wenn aber ein einziges Glied verloren geht, so wird er in diesem Fall zum Krüppel und wird so am Leben bleiben. Ganz ähnlich zerfiel auch die Einigkeit des Landes in mehrere Teile und ein jeder war gegen seinen Freund und Bruder böse gesinnt.“

⁹⁴ Siehe T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 123ff (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 107ff); MAHÉ (1994): Kirche, S. 500f.

⁹⁵ Siehe T'OVMA ARCRUNI: *Geschichte*, S. 124 (BROSSET 1979 I: Histoire, S. 108).

⁹⁶ Siehe MAKSOUDIAN (1987): History, S. 14-20; MAHÉ (1994): Kirche, S. 507.

Umbruchssituation sein.⁹⁷ Die Krisenzeit wird somit in Anlehnung an die Geschichte reflektiert. Der Appell zur Einigkeit erfolgt dabei aus der höchsten Position des geistlichen Amtes, das die national-religiöse Einheit symbolisiert. Die Uneinigkeit zwischen den konkurrierenden Adelsdynastien der Bagratunier und Arzrunier, welche die arabischen Herrscher für ihre Pläne zu nutzen wussten, führt letztlich zur Katastrophe: Das unter den Bagratuniern vereinte Königreich bricht in verschiedene Teile auseinander. Die Armee der Bagratunier erleidet 909 gegen die Armeen von Arabern und Arzruniern eine Niederlage. König Smbat I. Bagratuni (890/91-914) wird gefangen genommen und erleidet 914 den Märtyrertod. Er wird enthauptet und sein Körper in der Stadt Dwin (*Dvin*) gekreuzigt.⁹⁸ Der militärische Zusammenbruch und die Spaltung des Königtums hatten langfristige Folgen: Man konnte sich der weiteren Zersplitterung des Landes in kleinere Königtümer und der Behauptung der arabischen Kolonien nicht mehr effektiv erwehren.⁹⁹ Der Kampf um Einfluss auf das armenische Hochland hatte somit zwischen Byzanz und Arabern begonnen. In der Nachrede wird wiederum ausdrücklich zu „Einigkeit“ (*miabanut' iwn*) der verfeindeten Fürstenhäuser mit ihren Landesbischöfen, die auf ihre Unabhängigkeit von den Bagratuniern bedacht

⁹⁷ YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Vorrede, S. V-IV (MAKSOUDIAN 1987: History, S. 63): „Sie [sc. die ersten Geschichtsschreiber] haben dann uns die aufeinander folgenden Begebenheiten der vergangenen Zeiten überliefert, damit wir es aus unserer Entfernung leicht haben, die Väter, die uns belehren, und die Ältesten, die uns erzählen, zu befragen. Und so bemühten sie sich, durch ihren Verstand, der sie im Überfluss bewohnte, etwas Nützliches für die Welt zu tun, was die Wünsche der Menschen und ihre Nöte erfüllte, sie bereiteten es vor und durch genaue Erkenntnis ihrer Gedanken stellten sie die Inschriften zusammen und verschrifteten die vergangene Geschichte, die ich stets für sehr ehrwürdig, begehrenswert und lebensnützlich halte. So habe auch ich über die Ordnung jener Dinge nachgegrübelt, über die mir bevorsteht zu sprechen, und zwar nicht um meiner Selbstgefälligkeit willen oder meinen Wünschen nach, vielmehr habe ich die andauernden Regungen jener Geister erkannt, die mich um Wissen baten“.

⁹⁸ Siehe YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 48 und 49, S. 291-302 (MAKSOUDIAN 1987: History, S.173-177). Um 908 wird Gagik Arzruni von den Arabern zum König (908-938) von Waspurakan im Süden gekrönt, und zwar als ein Opponent gegen Smbat I. Bagratuni (890/91-914), den „König der Könige“ (*Šahnšah*/Schahnschah) des ganzen Armeniens im Norden. Damit erreichte der arabische „Statthalter“ (*ostikan*) Jusuf die Zerspaltung des Königreichs der Bagratunier. ARAK'ELYAN (1976): *Geschichte*, S. 36f (auf Arm.); GARSOĪAN (1997): *Independent*, S. 149-158.

⁹⁹ GARSOĪAN (1997): *Independent*, S. 156f: „The splint of Armenia brought about by the creation of the Kingdom of Waspurakan was never to be repaired and added yet another element to the complicated pattern of Christian and Muslim principalities developing on the Armenian highlands.“ Die arabischen Kolonien gab es bereits in Armenien unter König Aschot I. Bagratuni (885-890); siehe THOPDSCHIAN (1904): *Zustände*, S. 155-123.

waren, aufgerufen. Das Werk des Katholikos soll dabei als ein „Spiegelbild“ der misslichen Lage dienen.¹⁰⁰

Die konzeptionelle Geschichtsschreibung verbindet sich somit mit der Auffassung der politischen Ideologie und der „gesellschaftlichen Ordnung“ des Zusammenlebens im Hinblick auf die Aufrechterhaltung des kulturellen Gedächtnisses in gegenwärtigen Handlungsräumen. Entsprechend rücken in die Mitte ihrer Beobachtung jene Handlungsräume, die direkt oder indirekt mit der etablierten gesellschaftlichen Ordnung zusammenhängen. Die schriftliche Historisierung der Vergangenheit im Hinblick auf die Gegenwart fungiert hier selbst als eine formative und normative Praktik¹⁰¹, die selbst aus der „gesellschaftlichen Ordnung“ des Zusammenlebens hervorgeht und sie legitimierend begründet. Sie schafft eine Basis der identitätskonstitutiven Selbstwahrnehmung und der Wahrheitsansprüche.

Der Diskurs der sukzessiven Geschichtsschreibung und Historisierung¹⁰² hat letztlich eine ordnende und stabilisierende Funktion, und zwar vor dem

¹⁰⁰ Siehe YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Epilog, S. 451-457 (MAKSODIAN 1987: History, S. 233-235): „Gottliebende fromme Könige, Fürsten, Hauptmänner und Befehlshaber des Landes der Armenier! Unsere Brüder und Apostel der Kirche, Herrlichkeiten Christi [d.h. Bischöfe]! Mit meinem Flehen reiche ich Euch dieses Vermächtnis der nützlichen Worte dar, damit ich Euch mit diesem als euer Spiegelbild [*c'uc'ol hayeli*] in aufrichtiger Gesinnung herausfordere und euer hochmütiges und unangebrachtes Gerede von mir vertreibe, damit ich von diesem mächtigen Gewitter und von den gewaltigen Wellen, die auf die Nation der Aschenasiter gekommen, angesammelt und gehäuft sind, verschont bleibe. In Angst und Schrecken zitterte mein Herz, da der Herr wegen unserer Gottlosigkeit mit seinen zornigen Augen wie Spieße auf uns geschaut hat; und weil bis jetzt die tiefe Flut der abgründigen Wellen anhält und sich nicht beruhigt hat, deshalb sah ich mich gezwungen, hierzu zu kommen und diese beunruhigende Geschichte zu verfassen.“

¹⁰¹ Im Sinne von ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 142: „*Normative Texte* antworten auf die Frage: ‚Was sollen wir tun?‘ Sie dienen der Urteilsbildung, Rechtsfindung und Entscheidung. Sie vermitteln Orientierungswissen, weisen den Weg zum rechten Handeln. [...] *Formative Texte* – z. B. Stammesmythen, Heldenlieder, Genealogien – antworten auf die Frage: ‚Wer sind wir?‘ Sie dienen der Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicherndes Wissen und motivieren gemeinschaftliches Handeln durch Erzählen gemeinsam bewohnter Geschichte.“

¹⁰² Der mittelalterliche Geschichtsschreiber Stephanos von Taron (*Step'anos Taronec'i*), der in der Zeitspanne von 960 bis 1040 (oder 1050) wirkte und ein dreiteiliges Geschichtswerk im Auftrag des Katholikos Sargis I. (972-1019) verfasste, verfolgt eine sukzessive Geschichtsschreibung (siehe INGLISIAN 1963: Literatur, S. 187). Er setzt im dritten Teil seine Geschichte Armeniens im Anschluss an die anderen armenischen Geschichtsschreiber fort; STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, Buch I, Kap. 1, S. 6f (GELZER/BURKAHRD 1907: Geschichte, S. 4): „Aber der erste unter unseren armenischen Geschichtsschreibern ist der tapfere Agatangelos, der über die Wunder, über die Leiden des heiligen Gregor [des Erleuchters, als erster Patriarch ca. 314] und über unsere Erkenntnis Gottes erzählt. Nach ihm kommt der große Moses [Chorenazi], der wie Eusebios als Vater der Rhetoren bezeichnet wird. Und dann Wardapet Elische, der die Geschichte über die Wardanier [*Vardanank'* d.h. die Soldaten des Heerführers Wardan (*Sparapet Vardan*), die in der Schlacht um 451 gegen die

Hintergrund der sich häufig verändernden politischen Situation und des unberechenbaren Ausbruchs der Gewalt. Er stellt vornehmlich eine durch die Geschichte fundierte Kontinuität der Selbst- und Weltauffassung her, indem die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche sinnhaft dokumentiert und in die eigene Geschichte transfiguriert werden. Letztlich verfahren die Geschichtsschreiber so, dass sie prinzipiell die von ihnen durchforschte Vergangenheit mit einer Zukunftsperspektive verbinden, indem sie Sinnkontexte aus der Vergangenheit erschließen und diesen Sinn in der Gegenwart situativ einsetzen und neu formulieren. Durch ihr Vorgehen schaffen sie zugleich eine *fundierende* und *legitimierende* Vergangenheit, die aus der gegenwärtigen Sicht erfassbar und in der gegenwärtigen Situation wiedererkennbar werden soll. Die Geschichte des eigenen Werdens eröffnet nun in der Geschichte eine nach innen gewandte Perspektive, ein *Immanenzmilieu* eigener geschichtlicher Identitätsbildung und eine eigene Sinnform und Fassung der Lebenswelt, in der sie das „väterliche und indigene [Welt-]Gesetz“ (*hayreni ew bnik awrēnk'*)¹⁰³ wiedererkennen und befolgen können. Unter dem Begriff „Gesetz“ (*awrēnk'*) versteht man dabei primär die christliche Religion¹⁰⁴ als das offenbarte Weltgesetz des Logos Gottes, das die „gesellschaftliche Ordnung“ des Zusammenlebens in einer politischen Ordnung gründet. Die Kirche spielt hier eine große Rolle, da sie die Manifestation der sakralen Weltordnung und Wahrheit durch die Inkarnation des Logos Gottes darstellt: Sie betrachtet sich als Trägerin der Wahrheit und als Besitzerin der sakralen Macht, in der sie die Einheit und die religiöse (Identitäts-)Kontinuität des Volks garantiert.

Perser als Märtyrer umkamen] und über die Leiden der heiligen Priester und ihr Märtyrertum erzählt; nach ihm die Geschichte von dem Redner Lazar Parpezi, dann Faustus, der der Buzand [*P'awstos Buzand*] genannt wird, dann die Geschichte von Herakleios [byzantinischer Kaiser 610-640], die von Bischof Sebeos verfasst wurde, dann die Geschichte von Lewond dem Presbyter [*Lewond Erec*'], die über die Erscheinung der Araber und ihre Gewalttätigkeiten in Armenien erzählt. Nach all diesem kommen die Geschichten von Schapuh [*Šapuh*] Bagratuni und der Katholikos der Armenier Herr Johannes über die letzten Tage, die Zeitgenossen der ersten Könige Aschot [I. 884-890] und Smbat [I. Märtyrer 890-913/14].“

¹⁰³ Den Ausdruck verwendet der Geschichtsschreiber Lazar Parpezi (*Lazar P'arpec'i* an der Schwelle des 5. Jh; siehe INGLISIAN 1963: Literatur, S. 162) im Zusammenhang mit armenischen Religionskriegen gegen die persischen Sassaniden, die die Armenier zum Mazdaismus bekehren wollten; zu diesen kriegesischen Auseinandersetzungen siehe GARSOĪAN (2001): Armenien, S. 1202-1204; siehe auch ZEKIYAN (2000): L'Armenia, S. 732-736.

¹⁰⁴ Siehe THOMSON (1975): Maccabees, S. 329-341.

Das Verb *k'alak'avarel* – in seiner substantivischen Form *k'alak'avarut'iwn* (*vita civilis et virtuosa*)¹⁰⁵ –, wobei *k'alak'* „Stadt“ und *varel* „pflügen“ oder „führen“, „verwalten“ bedeutet, hängt somit eng mit der „gesellschaftlichen Ordnung“ (*k'alak'akav karg / ordo civilis*) des Zusammenlebens zusammen. Es kann im Sinne von politisch tugendhaft „handeln“ oder „verwalten“, „regieren“ im Hinblick auf die Wohlordnung und das Wohlergehen des Landes und der Menschen, oder auch im Sinn der Erfüllung von Tugenden in der Lebensführung aufgefasst werden. Das Verb *k'alak'avarel* hebt nun eine bestimmte Art und Weise der Lebensführung oder Verhaltensweise hervor, die sich nicht nur an Werten orientiert, sondern auch Werte schafft. Es geht hier ausdrücklich um die Praktiken und Techniken der Lebensführung – und vor diesem Hintergrund spielen Erziehung und Bildung eine große Rolle.

Im Geschichtswerk des Johannes Katholikos wird das Wort *k'alak'avarel* gleichermaßen im Zusammenhang mit der Art und Weise der Lebensführung von Fürsten und Klerikern verwendet.¹⁰⁶ Stephanos von Taron, der in den 70er Jahren des 10. Jahrhunderts ein dreiteiliges Geschichtswerk verfasst,¹⁰⁷ gebraucht das Verb im Zusammenhang der Darstellung der monastischen Blüte.¹⁰⁸ In der Vorrede des Geschichtswerks von Uchtanes, das dieser um 987 auf Bitten seines Lehrers und Abtes des Klosters von Narek, Anania, hin verfasst,¹⁰⁹ wird mit dem Verb *k'alak'avarel* das Vorgehen des Schülers gemäß der Anordnung des Lehrers zum Ausdruck gebracht. Die konzeptionelle Fertigstellung des Werks geschieht unter Betreuung und Erteilung der

¹⁰⁵ Siehe NBHL II, S. 970f.

¹⁰⁶ YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 29, S. 179 (MAKSOUDIAN 1987: History, S. 129) „Aber Wasak [*Vasak*], der Prinz Sisakan [d.h. von Siunik/*Siwnik*] [...], sein Leben durch den gottnahen Weg und in frommer Ansehnlichkeit führend [*k'alak'avareal*], starb und wurde ins Grab seiner Väter gelegt. Und dann setzte nach ihm sein Bruder Aschot [*Ašot*] die Herrschaft [*išxanut'iwn*] fort. Er war sanftmütig und friedfertig, verantwortlich und gottesfürchtig, alles in allem verbrachte er seine Zeit mit dem Aufbau seines angestammten Landbesitztums [*tērut'iwn*].“ Und Kap. 66, S. 437 (MAKSOUDIAN 1987: History, S. 228): „So auch der selige Mann Gottes Solomon [Er ist ein Mönch], [...], wohnte bei uns in einer strengen [Lebens-]Führung [*vark*] und verhielt sich [*k'alak'avarēr*] in seinem Fleisch wie ein Körperloser in einer wunderbaren und tugendhaften Ordnung [*kargk*]“.

¹⁰⁷ Siehe Anm. 101.

¹⁰⁸ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 7, S. 176. (GELZER/BURCKARDT 1907: *Geschichte*, S. 129): „Wie könnten wir denn hier über die vielfältig geschmückte Tugendhaftigkeit der Eremiten [*miaynaworac*] in wenigen Worten sprechen, die in jener Zeit am Kreuz des gekreuzigten Christus teilhaftig wurden, ihr Leben in Hunger und in Durst und im täglichen Sterben voranführend [*k'alak'avarealk*]“.

¹⁰⁹ *Uxtanēs*; siehe INGLISIAN (1963): *Literatur*, S. 182f; T'AMRAZYAN (1986): *Anania*, S. 43 und 187 (auf Arm.).

Anweisungen des Lehrers, wie er angemessen verfahren soll.¹¹⁰ Der Schüler ist nun auf einen Lehrer, der die „Kunst“ der Geschichtsschreibung beherrscht und selbst eine dreiteilige Geschichte Armeniens bis zur gegenwärtigen Zeit verfasst hat, angewiesen. In diesem Lehrer-Schüler-Verhältnis lernt der Schüler die Kunst von *k'alak'avarel*, in diesem Fall im Bereich der Geschichtsschreibung, im Hinblick auf fachgerechte und kompetente Ausführung des Anliegens. Im Unterschied zu den anderen Geschichtswerken handelt es sich hier dezidiert um eine *Kirchengeschichte*. Der erste Teil des Werks soll sich der Vorrede nach mit der Geschichte der armenischen Könige und Patriarchen bis zur Gegenwart befassen, der zweite von der Trennung der georgischen Kirche von der armenischen berichten und der dritte soll das „Volk“ von „Zad“ (*Cad*)¹¹¹ sowie die Umstände dessen Wiedertaufe darlegen – der Ausdruck „Zad“ bezeichnet jene Gruppe der abtrünnigen Armenier, die sich zum orthodoxen Glauben der byzantinischen Reichskirche bekannten und dadurch ihre religiös-ethnische Zugehörigkeit aus Sicht der armenischen Kirche einbüßten.¹¹² Dabei soll der Verfasser, der allem Anschein nach selbst an diesem Unternehmen beteiligt war, das Vorgehen der Bischöfe, die von lokalen Fürsten gemäß dem Befehl des Königs Smbat (II. Bagratuni 977-989)¹¹³ unterstützt wurden, dokumentieren. Dass es sich hier dezidiert um eine kirchengeschichtliche Abhandlung handelt, bestätigen die thematischen

¹¹⁰ UXTANĒS: *Geschichte*, S. 13: „Unter deiner Aufsicht werde ich so vorgehen [*k'alak'avarin*], dass ich das von dir Angewiesene nicht einfach so, vielmehr mit innigem Eifer erfüllen werde [...]. Denn ich verlasse mich auf deine Erhabenheit, da du durch deine Weisheit und deine Wahrheit erkennende Intelligenz die Rohheit meiner Worte schätztest und sie für etwas sehr Gutes hältst. Darum besteht meine Zuversicht in der Überzeugung deiner Gedanken, dass du so urteilst. Denn so sagt einer von den heiligen Vätern: ‚Wenn der Lehrer [*vardapet*] überzeugt ist, dann sind die Schüler mutig, zu hoffen‘; nur dann kann der Lehrer Nutzen erzeugen, wenn der Schüler Eifer zeigt; wenn der Schüler sich die Kunst des Lehrers ersehnt, nur dann kann er das Studium wie einen Freund begrüßen.“ Die Übersetzung folgt hier dem korrigierten Zitat von T'AMRAZYAN (1986: Anania, S. 43, auf Arm.).

¹¹¹ Auch *Cat'* oder *Cayt'*, das als „Halbarmenier“, „abtrünniger Armenier“ interpretiert wird; siehe ausführlich GARSOĪAN (1999): *Integration* (XIII), S. 103ff; MAHÉ (1994): *Kirche*, S. 317; ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1988/89): *Arm. Chalcedonians*, S. 254-257.

¹¹² UXTANĒS: *Geschichte*, Vorrede, S. 14: „[...] gemäß meinem Vermögen werde ich auch alles ihrer Bedeutung nach nacheinander ordnen: Die Zahl der Könige und Patriarchen, die Trennung der Georgier von der Einheit [*miabanut'awn*] der Armenier, und dann die Taufe des Volks [*azg*], das *Cad* genannt wird: auch ihre Distrikte [*gawařk'*], ihre wichtigen Dörfer [*gelk'*], die Städte [*k'alak'k'*], ihre Burgen [*berd*] mit ihren Kantonen, die sich in jenem Land befinden [...], ihre Klöster [*vanōrayk'*] mit ihren Mönchen [*vanakank'*] ihrem Namen nach und die Wüsten [*anapatk'*] der Eremiten [*miaynawork'*], all jene, die entweder in Gruppen innerhalb der Mauern leben oder einzeln ohne Mauern“. Der Abschnitt bringt zugleich die soziale und physiognomische Struktur des Lebensraums zum Ausdruck.

¹¹³ Siehe T'AMRAZYAN (1986): *Anania*, S. 41f (auf Arm.).

Schwerpunkte des Werks.¹¹⁴ Hier zeichnet sich eine neue Tendenz ab, dezidiert *Kirchengeschichte* zu schreiben,¹¹⁵ vor allem wenn man dabei die Tatsache berücksichtigt, dass die Geschichtsschreiber Armeniens überwiegend Verfasser der Geschichte der großen Fürstenfamilien sind, unter deren Schutz sie seit dem Ende des 5. Jahrhunderts stehen.¹¹⁶

Die Praktiken der Lebensführung haben somit erst dann eine zivilisatorische Bedeutung – oder sie sind nur dann eine *vita civilis* und *virtuosa* (*k'alak'avarut'iwn*) –, wenn sie gemäß der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens geführt werden. Diese sinnkonstitutive Lebensführung erhält deshalb eine vorbildhafte, allgemeinnützliche und orientierende Bedeutung in der Gesellschaftsbildung. Die Begriffe *k'alak'avarut'iwn* und *k'alak'avarel*, die unterschiedliche operative Räume charakterisieren, bringen diese Räume in einen Zusammenhang mit der Verwirklichung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Diese operativen Räume bilden sich um die politisch-ökonomische Führung, um den Wissenschafts- und Bildungsbetrieb und um die zielgerichtete Tugenderfüllung, die sich alle durchaus überschneiden können. Die konzeptionelle Geschichtsschreibung ist selbst ein Beispiel hierfür.

Ein noch komplexeres System, in dem diese drei Räume verschränkt sind, stellen die klösterlichen Zentren mit ihren Schulen dar, die sich durch einen geregelten und wissenschaftsorganisierten Betrieb auszeichnen. Zu solchen Bildungsstätten gehört auch das Kloster von Narek, das um 935 gegründet wurde. Das Konzept des klösterlichen Lebens kann hier zugleich als eine Art *gesteigerte* „gesellschaftliche Ordnung“ des Zusammenlebens im Hinblick auf

¹¹⁴ Dass das Geschichtswerk des Uchtanes thematisch von dem Geschichtswerk des Anania von Narek abhängt und es sogar ergänzt, hat bereits T'AMRAZYAN (1986: Anania, S. 186-191, auf Arm.) festgestellt.

¹¹⁵ Diese Tendenz geht im Grunde aus der Tatsache hervor, dass die Legitimität der Kirche als Basis der inneren Zusammenhalts seitens der heterodoxen und schismatischen Strömungen in Frage gestellt wird. Dieser Aspekt wird in den folgenden Abschnitten ausführlich behandelt.

¹¹⁶ GARSOĪAN (2001): Armenien, S. 1187: „[...] nämlich der Mamikonier für die *Anonymen Geschichten* oder *Buzandaran*, die zu Unrecht einem Faustus von Byzanz (P'awstos Buzand) zugeschrieben wurden, und für Łazar P'arpec'i [Łazar von Pharpi]; danach der Bagratiden für Movsēs Xorenac'i [Moses Chorenazi] und einigen zufolge für Katholikos Johannes (Yovhannēs Drasxanakertc'i) und der Arcrunier für Thomas, ein Mitglied derselben Familie.“ Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch der Geschichtsschreiber Šapuh Bagratuni (*Šapuh Bagratuni*) aus dem 9. Jahrhundert, der im Auftrag des Fürsten David Bagratuni sein Werk abfasst. Das Geschichtswerk ist verschollen. Es gibt lediglich Zitate aus dem Werk, die bei den Historikern Johannes Katholikos und Uchtanes zu finden sind, siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 179.

ihren Heilsweg betrachtet werden. Die Klöster mit ihrer Lebensform und mit ihren Schulen fungieren deshalb als Orte der Pflege des „Wissens von dem gesellschaftlichen Zusammenleben“. Hier zentrieren sich die Praktiken der asketisch-monastischen Lebensführung, der Exegese und Verschriftlichung nach hermeneutischen Kriterien der kollektiven Nützlichkeit. In diesem Rahmen entsteht auch die Konzeption des „Buchs der Klagelieder“, das im Hinblick auf seine Intervention in die Gesellschaftsordnung und -bildung zu befragen sein wird. An dieser Stelle ist zudem hervorzuheben, dass Gregors *Matean* einen Ort des synchronen Geschehens in der historischen Zeit der Veränderungen konstituiert, um gegen die geschichtlichen Veränderungen Widerstand zu leisten. Dieser Ort wird mittels der Transponierung des Körpers in die Schriftdimension hergestellt. Die textimmanente Zeit stellt die Zeit der Ich-Agenzien in seiner körperlichen Präsenz in der Aktualität des Sprachgeschehens dar, und zwar in Anbetracht des eigenen Todes und in Beziehung zu Christus und zum Gericht Gottes. Das Werk bringt somit eine immanente Sphäre hervor, die die geschichtlichen Entwicklungen transzendiert. Trotz dieser Sphärenschaffung der Synchronizität hat diese Darstellung einen äußeren historischen Rahmen, der das Werk an den situativen Kontext seiner Entstehungszeit bindet. Hier geht es vor allem um die Verortung der Konzeptionierung des *Matean* in politische Entwicklungen, da sich die Vermutung nahe legt, dass seine Konzeption unter diesen Umständen eine bestimmte Aufgabe erfüllt. Dabei spielt die Tatsache eine Rolle, dass das 11. Jahrhundert die Zeitspanne ist, in der die armenischen Königtümer ihre politische Existenz auf dem armenischen Hochland endgültig einbüßen. Dies zeichnet sich schon am Anfang des Jahrhunderts ab, in der Zeit, in der das *Matean* verfasst wird.

Dieser Niedergang ist der Niedergang des *dritten* und letzten politischen Aufstiegs auf dem Gebiet des armenischen Hochlands und verbindet sich nicht zuletzt mit der Politik der byzantinischen Annexion des Ostens und der Invasion der neuen ordnenden Kräfte im Raum Kleinasien, und zwar die der türkischen Seldschuken. Dass es sich hier um die dritte Periode des politischen Aufstiegs – um die Vorstellung der dritten Epoche der politischen Erneuerung handelt –, bezeugt das dreiteilige Geschichtswerk des Stephanos von Taron.

Der dritte Teil seines Werks, das die Zeit von 885 bis 1004 umfasst, ordnet die Herrschaft der Bagratunier als dritte Periode der Wiederherstellung des armenischen Königreichs in die armenische Geschichte ein, und zwar in der Abfolge der königlichen Geschlechter: „Haykasunier“ in der Zeit von Adam bis zum König Trdat (Tridates 4. Jh.), „Arschakunier“ in der Zeit von Trdats Nachfolgern bis zur Thronbesteigung des Bagratunier Aschot I. als König 885.¹¹⁷ Diese sukzessive Ablösung der Königsgeschlechter verdeutlicht das Verhältnis der Kirche zur Dynastie der Bagratunier als einzige königswürdige Monarchen. Die Bagratunier zentralisierten ihre politische Macht in der Stadt Ani und machten sie 961 zur Hauptstadt ihres Königtums:¹¹⁸

„Und in demselben Jahr [sc. 961] wurde der König Aschot [sc. der Barmherzige 943-967, Erbauer der Kirchen und Klosterhospitalen für Kranke und Arme] wie seine gesalbten Väter zum König gesalbt, und saß auf dem Thron der ersten Könige der armenischen Nation; und es war eine große Freude im ganzen Haus der Armenier, weil sie sahen, dass der Thronstuhl des Königtums im Lande der Armenier gemäß den ersten Vätern erneuert wurde.“¹¹⁹

So berichtet ein anderer zeitnaher Geschichtsschreiber, der den Akt der Königsweihe als Wiederherstellung und Fortsetzung des armenischen Königthrons betrachtet.¹²⁰

¹¹⁷ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 2, S. 157 (GELZER/BURKAHRD 1907: *Geschichte*, S. 114f): „Nun, dass die drei Geschlechter in drei Zeiten in Armenien herrschten, ist allen bekannt, nämlich Haykasunier [*Haykazunik*'], Arschakunier [*Aršakunik*'] und Bagratunier [*Bagratunik*']. Aufgrund dessen haben wir den Inhalt der Geschichte in drei Abschnitte eingeteilt. Den ersten Abschnitt haben wir mit dem Ersterschaffenen [sc. Adam], ab dem wir die Zeit der finsternen Unwissenheit setzten, bis zur Herrschaft des Trdat und Erleuchtung des armenischen Landes begonnen; den zweiten ab derselben Erleuchtung der Armenier und der Herrschaft des Trdat bis zur dritten Erneuerung des armenischen Königtums durch Aschot Bagratuni. Dies geschah in den Jahren des Königs der Griechen Basileios [I.] aufgrund seiner Unterstützung im Jahr 336 der armenischen Ära, und im Jahr 888, gerechnet ab der Ankunft unseres Retters, Herrn und Gottes, und in der Zeit des Herrn Georg [III. 877-897] im zwölften Jahr seines Patriarchats.“

¹¹⁸ Siehe GARSOĪAN (1997): *Independent*, S. 164-166; MATT'ĒOS UṚHAYEC'I: *Chronologie* I, S. 3-4.

¹¹⁹ MATT'ĒOS UṚHAYEC'I: *Chronologie* I, S. 4.

¹²⁰ Allem Anschein nach handelt es sich bei diesem Geschichtsschreiber um Hakob Sanahnezi (gest. 1085), dessen Werk im ersten Teil (952-1051) und teilweise im zweiten Teil (1051-1101) des Geschichtswerks von Matthäus von Urha/Edessa (*Matt'ēos Uṛhayec'i* 12. Jh.) wiedergegeben wird. Zum Geschichtswerk des Matthäus siehe INGLISIAN (1963): *Literatur*, S. 191f; über den gelehrten Theologen Hakob Sanahnezi (gest. 1085) siehe ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): *Arm. Chalkedonier*, S. 23f (auf Russ.); DIES. (1980): *Problème*, S. 157ff.

¹²⁰ Sein Geschichtswerk schildert die Ereignisse von 1000 bis 1072; siehe INGLISIAN (1963): *Literatur*, S. 187f.

Gibt es nun Anzeichen für den bevorstehenden politischen Niedergang, und wie wird diese Situation wahrgenommen? Die allmähliche Einnahme der armenischen Territorien seitens Byzanz und ihre Integration in das byzantinische Reich, spricht für sich: Taron (*Tarōn*) war bereits um 966 von den Byzantinern annektiert; 999/1000 folgt die Annexion von Westarmenien: 1001 von Tayk (*Tayk'*) im Norden von Waspurakan und 1021 von Waspurakan selbst; die Hauptstadt Ani wurde um 1045 von den Byzantinern, die sich auf ein um 1021 verfasstes Testament beriefen, in dem Johannes Smbat Bagratuni (*Yovhannēs Smbat Bagratuni* 1020-1041) sein Königtum Byzanz übergab, besetzt und das Königtum der Bagratunier abgeschafft.¹²¹ Über diese Ereignisse und über die darauf folgenden verheerenden Einfälle turkmenischen Söldnerscharen dailamitischer Dynasten aus dem Gebiet des Nordirans und wenig später türkische Seldschuken¹²² in der Zeitspanne von 1001 bis 1072 berichtet das kurze Geschichtswerk des Aristakes Lastivertzi (gest. um 1080)¹²³. Sein Geschichtswerk beginnt mit einer Elegie über die Aufhebung der armenischen Königreiche und über die Zerstörung der Städte und Zerstreuung des einheimischen Volks, zuerst durch die strategisch geführte Umsiedlungspolitik der Byzantiner, dann massiv durch die Angriffe der Dailamiten mit ihren turkmenischen Söldnern und anschließend durch die Eroberung des Landes durch die türkischen Seldschuken.¹²⁴

Die Inkorporation der armenischen Gebiete ins byzantinische Reich geschah vor allem durch die Integration der ansässigen Fürstenhäuser ins

¹²¹ Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 518 und 528, S. 531: „Der Bagratide sandte [...] den Katholikos [Petros I. 1019-1058] nach Trapezunt, wo sich Basileios II. aufhielt, um ihm ein Testament auszuhändigen, in dem er ihm das Königreich von Ani vermachte. Hat der Katholikos den König [sc. Yovhannēs Smbat] zu diesem Testament gedrängt, das nach dem Geschichtsschreiber Aristakēs Lastivertc'i ‚den Grund für den Ruin Armeniens‘ legte?“ Die Hauptstadt der Bagratunier Ani fiel um 1045 in die Hände der Byzantiner durch die Mitwirkung einer probyzantinischen Partei am armenischen Königshof. Aristakes Lastivertzi, der die Ereignisse aus nächster Nähe schildert, spricht in diesem Zusammenhang vom Verrat des Katholikos Petros I., der die Schlüssel der Stadt, die ihm von König anvertraut wurden, dem Kaiser Konstantinos IX. übergab. In Kürze wurde er vom Kaiser gefangen gesetzt und nach Konstantinopel ins Exil geschickt (a.a.O. S. 533f). In der Schlacht von Manzikert 1071 verlor Byzanz endgültig seinen Einfluss auf das ganze Gebiet in Kleinasien; siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 533-536; GARSOÏAN (1997): Annexation, S. 190-193; GARSOÏAN (1999): Integration (XIII), S. 53-124.

¹²² Nach dem ersten Streifzug (Beginn: 10. März 1045) durch Waspurakan beginnt der zweite regelrechte und verheerende Einfall der Seldschuken am 9. März 1048; siehe FELIX (1981): Byzanz, S. 137-140.

¹²³ *Aristakēs Lastivertc'i*; siehe INGLISIAN (1963): Literatur, S. 187f.

¹²⁴ Siehe ARISTAKĒS LASTIVERTC'I: *Geschichte*, S. 1f.

Verwaltungssystem des Reichs, insbesondere ins militärische, wobei sie von ihren Territorien entfernt wurden.¹²⁵ So trat um 1021 der König von Waspurakan Senekerim-Johannes (*Senek'erim-Yovhannēs*) sein Königtum an Kaiser Basileios II. (976-1025) ab. Zuvor, als um 1000 die Byzantiner die armenische Provinz Tayk, die nördlich an Waspurakan angrenzte, besetzten, konnte das Königtum seine Besatzung mittels einer Vereinbarung mit dem Kaiser, der jede Kriegsführung gegen Waspurakan seitens der Nachbaremiraten verboten hatte, noch vermeiden. Byzanz war jedoch nicht darauf bedacht, das armenische Königtum gegen turkmenische Vorstöße aus den östlichen Emiraten am Anfang des Jahres 1016 zu unterstützen, woraufhin die armenische Adelsreiterei bei ihrem Zusammenstoß mit den Turkmenen um 1017 eine schwere Niederlage erlitt. Angesichts dieser Niederlage war nun der Weg für Byzanz, das armenische Königtum aus Sicherheitsgründen einzuverleiben, diplomatisch geebnet.¹²⁶ Die Arzrunier mit ihrer Gefolgschaft (ca. 14.000 ohne Frauen und Kinder) siedeln um 1021 in die Provinz von Sebasteia in Kappadokien um, und zwar im Tausch gegen ihre angestammten Gebiete.¹²⁷

Der Vormarsch der Byzantiner um die Jahrtausendwende nach Osten findet seinen Widerhall im *Memorial* von Gregors „Buch der Klagelieder“. Darin wird die Zeitspanne, in der das „Buch der Klagelieder“ angefertigt wird, als eine „Zwischenzeit des Friedens“ bezeichnet – höchstwahrscheinlich aufgrund der Friedensvereinbarung zwischen dem Kaiser und den Emiren der umliegenden Gebiete. Dies ist zugleich auch die Zeit, in der die „Feinde der Kirche“ durch den Einmarsch des Kaisers in die armenische Provinz Tayk niedergeschlagen wurden. Bei den „Feinden der Kirche“ handelt es sich im

¹²⁵ Zur Immigration siehe DEDEYAN (1975): L'immigration, S. 41-116; DAGRON (1976): Minorités, S. 208-216; GARSOÏAN (1999): Integration (XIII), S. 70-124.

¹²⁶ Siehe FELIX (1981): Byzanz, S. 136, S. 137: „Am 5. Januar 1017 erlitt die von *Dawit' Senek'erim* (Sohn des Königs *Senek'erim Yovhannēs*) und dem General *Šapuh* befehligte armenischen Adelsreiterei eine schwere Niederlage gegen die Eindringlinge. Unter diesem Eindruck scheint die armenische Seite Verhandlungen mit Byzanz über einen militärischen Beistand beabsichtigt zu haben, die aber, wie neuerdings wahrscheinlich gemacht wurde, dahingehend verliefen, daß *Dawit' Senek'rim* seine persönlichen Besitzungen in Waspurakan wohl Anfang 1019 an Byzanz abtrat und Gefolgsmann des Kaisers wurde.“ Auch VARDANYAN (1988): Annexion, S. 45 (auf Russ.).

¹²⁷ Siehe AKULIAN (1912): Einverleibung, S. 32-49; DÉDÉYAN (1975): L'immigration, S. 58-61, 64f; VARDANYAN (1988): Annexion, S. 44f (auf Russ.); GARSOÏAN (1997): Annexation, S. 189f.

gegebenen Fall um die häretischen Thondrakier,¹²⁸ die die Gegend, die Kaiser Basileios II. durchquerte, bewohnten. Die Häretiker wurden offensichtlich von der neuen byzantinischen Regionalverwaltung massiv bedrängt.¹²⁹ Der erste Abschnitt des Kolophons lautet indes:

„[*Əst holovman ...*] Die Zeit schreitet gemäß einem Zyklus fort, der durch die vollkommene, wundersam gleißende und strahlende Lichtträgerin, durch die die Tage zählende, die Finsternis vertreibende und die Augen mit Licht füllende Sonnenscheibe bestimmt wird. Dieses erschaffene Gestirn – als Begleiter auf unserem Weg des Aushauchens und der Wiedergeburt in die Ewigkeit – trägt die Anzahl von Jahren im Maß der Jahrhunderte zusammen, lässt sie zirkulieren und aufeinanderfolgen. Am Ende des neunten und zu Beginn der Krönung der Schwelle des zehnten Jubiläums nach dem Kalender unseres Geschlechts von Japhet,¹³⁰ sind drei Jahre vergangen, als der siegreiche und große Kaiser der Römer, Basileios [II.], in diese nordwestliche Gegend kam [d.h. nach Tayk], als er überall unzertrennliche Grenzen in breitem und großem Umfang zog und fest zusammengesetzte Grenzsteine aufstellte [...], um sich Territorien und Besitztümer anzueignen und sie aus den Gruppen der Länder einzuverleiben [lt.: in seinen Schoß zu nehmen]. Nun, in jener Zwischenzeit des Friedens, als die Feinde der Kirche ausgegrenzt und mit Füßen getreten wurden, erschuf ich dieses Werk“.¹³¹

Der Kolophon des Werks berichtet nun über den byzantinischen Einmarsch nach Osten in dem Stil der Geschichtsschreibung, in dem dieser Einmarsch als Einbruch in den eigenen Zeitablauf – „nach dem Kalender unseres Geschlechts von Japhet“ – und in die eigene Geschichte, die genealogisch nach Chorenazis

¹²⁸ Zu der Häresie von Thondrakiern siehe in der Arbeit: II. 4. Zu den Thondrakiern siehe auch LL: Introduction, S. 87-88.

¹²⁹ ARISTAKĒS LASTIVERTC’I: *Geschichte*, Kap. 1, S. 4f: „Er selbst [sc. Basileios II.] überquerte *Hark’* und *Manzikert* [Manazkert] und legte dort eine Befestigung an, drehte sich in Richtung *Bagrewand* und kam zu der Stadt *Uxt’ik’*, nahm viele Regionen, Festungen und Städte ein. Er stellte sie unter Verwalter, Richter und Aufseher, und er selbst machte sich friedlich auf dem Weg und kam bei seiner Stadt Konstantinopel an. Dies geschah im Jahr 450 [+551 = 1001] und das Land ruhte sich 14 Jahre lang aus.“ Auch STEP’ANOS TARONEC’I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 43, S. 275-278, S. 278 (GELZER/BURKHARDT 1907: *Geschichte*, S. 210): „Aber der König Basileios setzte sich in Bewegung und ging auf die Stadt *Uxt’eac’* und nahm durch seine eigene Hand alle Burgen und Festungen von *Tayk’* ein; er unterstellte sie seinen Verwaltern, nahm die restlichen Fürsten [*azatk’*] von *Tayk’* mit und brachte sie in das Land der Griechen und ließ sie dort wohnen.“ Der Geschichtsschreiber bezeugt hier deutlich die Immigrationspolitik der Byzantiner hinsichtlich der ansässigen Adeligen.

¹³⁰ Das neunte Jubiläum entspricht nach dem armenischen Kalender dem Jahr 450 (9x50), d.h. das Jahr 1001 (450+551), und entsprechend das zehnte Jubiläum dem armenischen Jahr 500 (10x50), d.h. dem Jahr 1002 (500+551). So hat Gregor sein *Matean* im Jahr 1002 verfertigt, seitdem drei Jahre vergangen sind, d.h. seit dem Jahr 999, als die byzantinische Annexion der armenischen Königreiche vom Westen durch Basileios II. begann; siehe MAHÉ (1994): *Kirche*, S. 528.

¹³¹ BK: *Memorial* 14-20 (LL: *Mémorial* 16-17).

„Geschichte Armeniens“ mit den Nachkommen von Japhet beginnt,¹³² eingeordnet wird. Das Eingangswort „Gemäß“ (*Əst*) konstatiert die göttliche (Heils-)Ordnung des zeitlichen Ablaufs der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung. In diesen zeitlichen Sinnhorizont sind die (Werde-)Geschichte der armenischen Nation und ihr Einzug in das ewige Leben einbezogen. Dabei zeigt die Sonne bei ihrem Aufgang jedes Mal die Position der Kirche nach Osten, von wo die Rettung Christi kommt.¹³³ Der Einmarsch des Kaisers nach Osten gewinnt ihre Bedeutung somit erst im Zusammenhang mit der Weltverwaltung gemäß der göttlichen Zeitordnung: Der Einmarsch des „Kaisers der Römer“ gehört zum Siegeszug des Königs Christus, des „Königs der Herrscher, der Kaiser auf der Erde“, wie es in der Rede über das Simandron (Klangholz) im *Matean* (BK 92 III), das den Sieg Christi mit seinem Klang kundtut, heißt.¹³⁴ Diese Rede steht im Zusammenhang mit der Erlaubnis des Kaisers, die Simandren in den armenischen Kirchen in der Stadt Sebasteia wieder zu schlagen, was zuvor vom orthodoxen Metropolit auf Grund der Gewalttätigkeiten zwischen ihm und dem armenischen Klerus untersagt wurde.¹³⁵

¹³² MOVSĒS XORENAC’I: *Geschichte*, Buch I, Kap. 5, S. 19 (THOMSON 1978: History, S. 74): „Japhet gebar Gomer, Gomer gebar T’iras, T’iras gebar T’orgom, T’orgom gebar Hayk [...]“. Diese sind die Urahnen der „Nation der Armenier“ (*azg hayoc*). Gregor von Narek bezeichnet die armenische Nation in seiner Geschichte des heiligen Kreuzes von Aparank’ als das nordische „Haus des T’orgom“ (*tun T’orgomay*) (*Triptychon*: Geschichte §7, S. 542); die Armenier begannen ihre Jahreszählung nach dem Ende des Kalenders von Andreas von Byzanz, der für den Ostertermin einen 200-jährigen Kalender von 352 bis 551 erstellte, d.h. ab dem Jahr 552 n. Chr.; siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 489; SERAYDARYAN (1995): Kalenderwissenschaft, S. 109f (auf Arm.).

¹³³ Die Erscheinung der Sonne von Osten deutet auf die Ankunft Christi hin; siehe BK 75 XII 251-253 (LL 75,12,19-20).

¹³⁴ BK 92 III 38-43 (LL 92,3,8-14): „Dieses [sc. Simandron] erhebt selbst den Schrei zur Bewaffnung deiner Heere, Herr Christus, König der Herrscher, der Kaiser auf der Erde, als das Zeichen der Freude für die Beendigung deines Kampfes, Jesus, in dem der unsichtbare [*imanali*] Pharao angebunden gefangen gesetzt wurde; dieser geschnitzte Holzbalken ist ein Schlagzeug, das unaufhörlich auf das Haupt des überheblichen Übeltäters schlägt. Durch dieses versammeln sich die Söhne des Zion zum Kampf gegen die Finsternis, die die Welt beherrscht hat.“

¹³⁵ STEP’ANOS TARONEC’I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 43, S. 275f (GELZER/BURKAHRD 1907: Geschichte, S. 210): „Und er [sc. Basileios] kam aus Richtung Melitene [...] und hielt sich vor den Priestern Sebasteia und befahl ihnen, in all ihren Werken des Glaubens mutig zu sein und beim Läuten der Stimme des Simandron, das der Metropolit verboten hatte, wie wir zuvor sagten [a.a.O. Buch III, Kap. 20].“ Und a.a.O. Buch III, Kap. 20, S. 201 (GELZER/BURKAHRD 1907: Geschichte, S. 148f): „Und die Hirten wie die Weiber und der Metropolit von Sebasteia begannen das Volk der Armenier wegen ihres Glaubens zu unterdrücken: Gewalttätig werdend, begannen sie die Priester wegen ihres Glaubens zu foltern, legten dabei die vorstehenden Priester der Stadt Sebasteia in Ketten und brachten sie zu der Tür des Königs [d.h. nach Konstantinopel]. Und im Gefängnis quälten sie den Ältesten von Presbytern *Gabriel* und töteten ihn, da er ein älterer Mann war und daher mit Weisheit erfüllt

In der Zeit nun, in der der Kaiser die Grenzen seiner Eroberung zieht und Grenzsteine errichtet, um seine eroberten Gebiete festzulegen, legen die gelehrten Mönche des Klosters von Narek, Gregor und sein Bruder Johannes den Grund zur Errichtung des *Matean* als ein einzigartiges Ich-Denkmal:

„Nun, in dieser Zeitspanne des Friedens, in dem die Feinde der Kirche ausgelöscht und niedergetreten wurden, erschuf ich dieses Werk und gründete, baute, ordnete, sammelte an, schrieb fest [*arjanac'uc'i*], fügte zusammen, vervielfältigte, stellte auf, legte dar die mehrteiligen Kapitel dieser Komposition [*druags drut'ean*], indem ich sie in einem, nach seinem Sachverhalt einheitlichen, wunderbaren Bauwerk [*i hrašakertut'iwn miagoy iri*], in diesem ertragreichen Buch, festhielt – ich, der religiöse Priester [*krawnawr k'ahanay*] Gregor, der bescheidenste der Poeten [*banahiwsac'*: lt. ‚Wortflechter‘], der geringste der Lehrmeister [*varžapetac'*], mit Hilfe meines ausgewählten Bruders, genannt *Jovhannēs*, des berühmten und ehrenvollen Mönchs des Klosters von Narek.“¹³⁶

Wenn das *Matean* als ein „Zippus“ (*arjan*), als ein Denkmal aufgefasst wird – BK 88 (II): „Und nun, nimm du diese gewebten Worte des kläglichen Seufzens an! / Und rieche den Wohlgeruch dieses Opfers des Wortes, des unblutigen Opfers, Du himmlischer König! / Und heilige mit deinem Segen den Laut dieses Buchs der Klagelieder / Und präge das Geschriebene zu einem ewigen Gedenkstein [*arjan: ‚Zippus‘*] / Als eine dir wohlgefällige Ehrung!“¹³⁷ –, stellt sich die Frage, was hier mit diesem Gedenkstein markiert wird – eine Frage, die noch zu beantworten sein wird. Hier ist lediglich hervorzuheben, dass die byzantinische Eroberung, die die Kulturwelten noch enger zusammenrücken lässt und für Konflikte sorgt, zugleich mit der Auflösung der internen kohäsiven Strukturen eigener Weltordnung verbunden wird, und zwar durch eine Politik der religiösen und politischen Dezentralisierung in den eroberten Gebieten.¹³⁸ Der Kolophon des *Matean* nimmt nun auf zwei einflussreiche

und fest im Glauben an Gott. Dies geschah im Jahr 435 [+ 551 = 986]. Andere, die von unbedeutenden Priestern waren, und zwei Bischöfe, Sion und Yovhannēs, aus Sebasteia und Larissa nahmen durch die Hand desselben Metropoliten das Bekenntnis der Synode von Chalkedon an und entfernten sich aus der Einheit der Armenier. Danach verbaten sie den Armeniern den Klang der Stundengebete in der Stadt Sebasteia, bis der König Basileios [I.] in den Orient kam, worüber wir an einer anderen Stelle sprechen werden.“

¹³⁶ BK: *Memorial* 14-21 (LL: *Mémorial* 16-22).

¹³⁷ BK 88 II 9-13 (LL 88,2,1-5).

¹³⁸ Die epochalen Züge der byzantinischen Dezentralisierungspolitik werden insbesondere in der Darlegung der Geschichte der armenischen Kirche bei MAHÉ (1994: Kirche, S. 501-538) sichtbar. Diesbezüglich siehe auch die kurze Übersicht MAHÉ 1994: Kirche, S. 474. Nach der

Entwicklungen Bezug: auf die Ausdehnung Byzanz' nach Osten, ausgehend von seiner zentralistischen Weltauffassung, und auf die sektiererische Bewegung der Thondrakier mit ihrer polarisierenden und subversiven Kraft¹³⁹. In welchem Zusammenhang die Konzeptualisierung des *Matean* mit diesen Entwicklungen steht, wird an entsprechender Stelle zu klären sein. Hier ist nur hervorzuheben: Das *Matean* wird als ein Tempel des individuellen Gebetsopfers errichtet.¹⁴⁰ Es bohrt sich in den sich transformierenden Zeitraum ein und konstituiert dort einen dauerhaften, mittels der Schrift monumentalisierten Bezugs-Ort zur Identitätsbildung und -sicherung. Diese literarische Errichtung der Ich-Agenzien bringt zugleich durch die Zeiten einen Synchronismus der Identitätsbildung hervor, welche den Wandel der Geschichte überstehen soll. Die Konzeption des *Matean* kann in diesem Zusammenhang als der synchrone Pol des diachronen Pols der Geschichtsschreibung betrachtet werden. Das Werk wurde auch kontinuierlich über die Jahrhunderte hinweg, manchmal zeitgleich in verschiedenen Orten, reproduziert.¹⁴¹ Überdies gilt: Die Konzeption des *Matean* ist eng mit der Maxime einer Lebensform verknüpft, die bereits im Geschichtswerk des Wardapeten Eliše (gegen Ende des 6. Jh.), das dem armenischen Glaubenskrieg gegen die mazdaischen Perser gewidmet ist, formuliert wird:¹⁴²

„Die fleischliche Natur derjenigen, deren Seelen in himmlischer Tugendhaftigkeit schwach geworden sind, befindet sich in sehr großer Furcht: Sie wird durch jeden Wind bewegt, wird

Eroberung der armenischen Königreiche und ihrer Auflösung verstärken sich um die Mitte des 11. Jh. die Bestrebungen, den armenischen Adel zur Konversion zum Chalkedonismus zu zwingen (a.a.O. S. 474). „Als die Einfälle der türkischen Seldschuken die byzantinischen Kaiser zunehmend in die Enge trieben, zögerten diese, insbesondere Konstantin X., nicht, den armenischen Adel zum Übertritt in die chalkedonische Kirche zu zwingen und den armenischen Katholikos zu einem Konstantinopel gegenüber befehlspflichtigen Metropoliten zu degradieren. Die aggressive Hartnäckigkeit, die Byzanz in seinem kirchlichen und politischen Vorgehen an den Tag legte, beraubte Armenien mit der Zerstreuung der armenischen Adelsdynastien schließlich seiner natürlichen Bollwerke, welche in den vorausgegangenen Jahrhunderten den unaufhörlichen militärischen Einfällen Widerstand geleistet hatten.“

¹³⁹ Trotz aller Maßnahmen hatte die Bewegung der Thondrakier über Jahrhunderte hinweg Bestand; MAHÉ (1994): Kirche, S. 528: „Noch Pawłos Tarōnac'i († 1123) und der Katholikos Nersēs Šnorhali (1166-1172) erwähnen die Thondrakier. Unter anderem Namen, aber mit den gleichen häretischen Anschauungen haben sie sich wahrscheinlich noch bis ins 18. und 19. Jh. gehalten.“

¹⁴⁰ So BK 1 I (LL ZEKIYAN I a, S. 157-158; LL 1,1).

¹⁴¹ Siehe die Beschreibungen der Handschriften in BK: Einleitung, S. 24-125 (auf Arm.).

¹⁴² *Vardapet Elišē*; Diese Verbindung beobachtet bereits ZEKIYAN (2002: L'Esperienza, darin: L'ecclesiologia di Elišē, preludio alla cosmoteoresi soterica di Narekatsi, S. 41-47).

von jedem Wort erregt und es schreckt sich vor jedem Ding. So einer verbringt sein Leben in Illusion und wird bei seinem Sterben dem unumkehrbaren Verderben ausgeliefert. Wie es auch einer in der Antike sagte: ‚Der erkannte Tod ist Unsterblichkeit, der nicht erkannte ist Tod.‘ Wer den Tod nicht kennt, fürchtet sich vor ihm, wer ihn aber kennt, fürchtet sich nicht vor ihm. Und all dies Übel dringt in den Intellekt des Menschen wegen seiner Unbildung [*anusumut’iwn*]. Der Blinde wird den Strahlen der Sonne entzogen, aber die Unwissenheit [*tgitut’iwn*] entzieht ihn dem vollkommenen Leben. Es ist besser, mit Augen blind zu sein, als blind mit dem Intellekt. Wie der Geist größer als das Fleisch ist, so ist auch die Einsicht des Intellekts größer als das Sehen des Fleisches.“¹⁴³

In seinem Geschichtswerk verarbeitet der gelehrte Mönch die Krisenzeit und entwirft dabei eine (*End*-)Vision der religiös-nationalen Einheit auf dem Weg des Sterbens in Christus vor dem Hintergrund der Erkenntnis des Todes Christi, die zum Leben führt.¹⁴⁴ Wenn die im Krieg Gefallenen und die Gefangenen durch ihre Hinrichtung den Märtyrertod erleiden, erleiden die Überlebenden durch ihre asketisch tugendhafte Lebensführung ebenso diesen Tod in Christus¹⁴⁵. Wenn er nun in seinem Werk die „Einheit des Bunds der Kirche“ (*miabanut’iwn uxtin ekelec’woy*; oder „Bund der Christenheit“: *uxt k’ristonēut’ean*) mit dem „Bund der Armenier“ (*uxt Hayoc’*) gleichsetzt, so ist diese Einheit letztlich nur vor dem Hintergrund des Todes Christi zu denken. Sein Werk begründet die Vorstellung der nationalen Einheit als sakralen „Bund“ (*uxt*) der Kirche, der das soziale Band der Gemeinschaftlichkeit stiftet.¹⁴⁶ Auf diesen Leitsatz: „Der erkannte Tod ist Unsterblichkeit, der nicht erkannte ist Tod“ – wird explizit in BK 55 (I-VI) zurückgegriffen, was das

¹⁴³ ELIŠĚ: *Krieg* II, S. 28 (THOMSON 1982: War, S. 68).

¹⁴⁴ ELIŠĚ: *Krieg* II, S. 82 (THOMSON 1982: War, S. 92): „Denn wenn wir auch wahrhaft unsterblich wären und es uns notwendig wäre, um der Liebe Christi willen zu sterben, wäre es gerechtfertigt; denn er selber war unsterblich und liebte uns so sehr, dass er den Tod auf sich nahm, damit wir durch seinen Tod von dem ewigen Tod gerettet werden. Und wenn er seine Unsterblichkeit nicht schonte, werden wir, die wir durch unseren Willen sterblich wurden, willentlich wegen seiner Liebe sterben, damit er uns in seine Unsterblichkeit aufnimmt: Wir werden wie Sterbliche sterben, damit er unseren Tod wie den Tod der Unsterblichen empfängt.“ Diese Passage kann als Kommentar der Maxime der tugendhaften Lebensführung gelten.

¹⁴⁵ Die Vision dieser Lebensart beschreibt er am Ende seines Werks. Die Frauen der im Krieg Gefallenen und Gefangenen und die Überlebenden des Kriegs leben in Gemeinschaften zurückgezogen vom Alltag in gleicher asketischer Weise ungeachtet ihrer sozialen Herkunft. Wenn ihre Männer den Märtyrertod im Glaubenskrieg erlitten, so erleiden ihre Frauen den gleichen Tod durch ihre asketische Lebensführung; siehe ELIŠĚ: *Krieg* VII, S. 400-408 (THOMSON 1982: War, S. 243-248).

¹⁴⁶ Zum Begriff *uxt* („Bund“) siehe ZEKIYAN (1982): ElišĚ, S. 192-195.

Matean zu einem *Viatikum*¹⁴⁷, einem (End-)Exerzitium des In-Christus-Sterbens und -Auferstehens macht.

Die typologische Logik legt hier nahe: Mit dem *Matean*, das die Christus-Achse unter der Maxime der Erkenntnis des Todes Christi aufrichtet, kommt jegliche (politische) Geschichte zu ihrem Ende. Diese ist schon (von Moses Chorenazi) geschrieben und typisiert, deren Endkapitel stets ein Klagekapitel über die für immer verlorene Zeit der Gründungsväter und des Niedergangs – als Abweichung von dem Heilsweg – ist. Das Endkapitel, das Gregor im Hinblick auf die Geschichte niederschreibt, stellt einen synchronen (End-)Anfang im Anschluss an „Tod und Leben“ Christi dar. Wie das Geschichtswerk des Chorenazi einen Bruch markiert, markiert das *Matean* das Ende der dritten Epoche der politischen Erneuerung. In Anbetracht dieses Bruchs formt sich Gregors *Matean* als ein Heilsweg und Monument der Identität, und fungiert als eine neue kulturelle (Identitäts-)Determinante. Die Konzeption des *Matean* schlägt im monumentalen Diskurs eine Brücke zwischen der Geschichtschreibung als Organisationsform des soziopolitischen Gedächtnisses und dem Heilsweg. Dies kommt bereits zu Beginn des Kolophons zum Ausdruck.

¹⁴⁷ Siehe die Übersetzung Anm. 480.

2. Transformation, Spannungsfelder, Grenzmarkierungen

Der Zeitraum des Wirkens der Klosterschule von Narek zeichnet sich durch Umbildung der konnektiven Strukturen des Zusammenlebens, unter dem Einfluss der polarisierenden Kräfte auf dem internen religiös-politischen Feld, aus. Die Problematik, die diesbezüglich entsteht, beruht vor allem auf der steigenden Komplexität dieses internen Feldes.

Diese Entwicklung ist der neuen Situation auf dem Gebiet Kleinasien, das unter der hegemonialen Macht von Byzanz stand, zuzuschreiben, nachdem die Byzantiner die arabische Vorherrschaft auf diesem Gebiet erfolgreich zurückgedrängt hatten. Auf diesem befreiten Gebiet kommen unterschiedliche ethnische Gruppen, Sprachgruppen und Kulturen – zum Teil infolge der Umsiedlungs- und Assimilationspolitik der Byzantiner, zum Teil infolge der demographischen Bewegungen – intensiv in Kontakt und beginnen, sich unter der Integrations- und Missionspolitik des byzantinischen Kaiserreichs zu transformieren.¹⁴⁸ Diese Politik in diesem neu erschaffenen kleinasiatischen Raum war für das Kaiserreich nicht neu.¹⁴⁹ Sie leitet sich primär aus der sakralisierten, monarchischen Herrschaftsideologie ab, in der nur eine einzige zentralistische, theopolitische Weltauffassung der orthodoxen Christenheit vertreten wurde.¹⁵⁰ Nicht minder ging es hier aus strategischen militärischen Überlegungen, um die Sicherung und Ausdehnung der Ostgrenzen des byzantinischen Reichs. Dabei verwendeten die Byzantiner vorwiegend die lokalen Ressourcen der Grenzprovinzen und bauten ihre Verwaltung strukturell

¹⁴⁸ Siehe LEFORT (2006): Population, S. 203-219; MARTIN-HISARD (2006): L'Anatolie, S. 397-442; ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier (auf Russ.); DIES. (1994): Kontaktzone (auf Russ.); DÉDÉYAN (1975): L'immigration, S. 41-117; DAGRON (1976): Minorités, S. 177-216; DERS. (1994): Pluralisme linguistique, S. 219-240.

¹⁴⁹ Siehe die grundlegende Untersuchung von DITTEN (1993: Verschiebungen) bezüglich der ethnischen Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jh.

¹⁵⁰ Hier gilt die zutreffende Beobachtung von ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 151: „Integrativ gesteigerte kulturelle Formationen, deren Integrationskraft nach innen ein Reich zusammenhält, pflegen auch nach außen eine ungewöhnliche Assimilationskraft zu entwickeln.“ Zur Problematik der Integration der Armenier im byzantinischen Kaiserreich siehe GARSOÏAN (1999): Integration (XIII), S. 53-124; zur Herrschaftsideologie und politischen Orthodoxie siehe BECK (1994²): Jahrtausend, S. 78-108.

aus, um die Sicherheit der Grenzen bestmöglich zu optimieren.¹⁵¹ In dieser neuen Situation, in der sich nicht nur die politischen Beziehungen zwischen armenischen Königreichen und Byzanz, sondern auch die kulturelle Interaktion intensiviert, treffen zwei Identitätsauffassungen und Wahrheitsansprüche aufeinander: die armenisch-ethnisch-religiöse und die byzantinisch-universalistische – letztere in Anlehnung an den universalistischen Wahrheitsanspruch des orthodoxen Glaubens. Diese politischen und kulturellen Interaktionen bringen unvermeidlich Konflikt beladene Friktionsflächen hervor. Von der Position ihres Wahrheitsanspruchs ausgehend, kategorisieren nun die beiden religiösen Ordnungen die Heterodoxie und bringen dabei jene Zwischenräume der hybriden Identitätsbildung hervor, die sowohl in der byzantinischen als auch in der armenischen Kultur, in unterschiedlich etablierten und sich unterschiedlich etablierenden Lebenswirklichkeiten und Weltauffassungen, nicht integriert werden konnten. Eine solche hybride Identität haben die armenischen Chalkedonier¹⁵², die sowohl in armenischen Territorien als auch in byzantinischen, bzw. von Byzanz eroberten Territorien ansässig sind.¹⁵³ Eine synkretistische Identität hat hingegen die sozialreligiöse Bewegung der Thondrakier, die ihre religiösen Ansichten aus verschiedenen Religionen gebildet hatten. Sie war in bestimmten Regionen des armenischen Hochlands ansässig und wurde sowohl seitens der armenischen als auch der byzantinischen Kirche als Häresie bekämpft. Trotz ihrer Verfolgung breitet sie

¹⁵¹ Siehe die englische Zusammenfassung der Untersuchung von ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980: Arm. Chalkedonier, S. 192-195, auf Russ.), die der Bedeutung der armenischen Chalkedonier an den Ostgrenzen des byzantinischen Reichs nachgeht.

¹⁵² Chalkedonier sind jene Christen, die die Glaubensbeschlüsse des Reichskonzils von Chalkedon (451) hinsichtlich der zwei Naturen Christi akzeptieren. Das Chalkedonense, das Glaubensbekenntnis des Konzils, an dem sich die Armenier wegen kriegerischer Auseinandersetzungen mit den Persern, die die Armenier zur Bekehrung zum Mazdaismus zwingen wollten, nicht beteiligen konnten, wurde seitens der armenischen Kirche erst auf der Synode von Dvin um 555, und zwar angesichts der Gefahr der häretischen, persischen Nestorianer offiziell verworfen; siehe hierzu MAHÉ (1994): Kirche, S. 477f.

¹⁵³ Die lokalen chalkedonischen Gemeinden entstehen mit der Teilung Armeniens zwischen Byzanz und Persien schon früh. Um 591 entsteht unter der Sanktion des Kaisers Maurikios ein armenisches Katholikosat auf dem Territorium des byzantinischen Armeniens als Gegengewicht zum Sitz des armenischen Katholikos in Dvin im persischen Teil Armeniens. Dies begünstigte die Verbreitung des chalkedonischen Glaubens unter den Armeniern und die Entstehung von chalkedonischen Gemeinden auf westlichen und nördlichen Territorien Armeniens. Obwohl das Schisma erst um 610/11 endete, existierten weiterhin die chalkedonischen Gemeinden in Provinzen Armeniens. Seit dem 7. Jh. konzentrieren sie sich im Nordwesten Armeniens (Provinz von Tayk); siehe ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 56f und 90f (auf Russ.); GARSOÏAN (1999): Schisme, S. 392, 397; DIES. (2004): Armenien, S. 1213-1215; MAHÉ (1994): Kirche, S. 478-481.

sich erfolgreich aus und tritt an der Schwelle zum 11. Jahrhundert auf dem religiösen Feld als eine ernsthafte Konkurrentin zur Kirche auf. Diese beiden Bewegungen, die polarisierende Kraft besitzen, stellen in erster Linie die tradierte sakralsymbolische Weltordnung in Frage und steigern dadurch zunehmend die Komplexität des internen religiösen Feldes.

Betrachtet man die Wahrnehmung dieser Problematik und die Art und Weise der Handlungen und Intervention in die Problemfelder, so stellt man fest, dass es sich hier umstandsbedingt um einen Prozess der *Re-Fundierung* der eigenen Seinsweise mit Blick auf die Transformation der traditionell etablierten sakralen Ordnung handelt, und zwar im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu der universalen Kirche, und zugleich zu einer national-religiös bestimmten Gemeinschaft sowie zu ihrem kulturellen Gedächtnis. Diese Re-Fundierung der in Frage gestellten Seinsweise, die mit der Kategorisierung der Heterodoxie und ihrer Isolierung einhergeht, stellt einen nach innen gewandten Prozess dar: Es geht hier um die Wiedergewinnung von kultureller Interiorität, das heißt um die Gewinnung einer kernbezogenen Geschlossenheit in ihrer symbolischen Kondensation und Grenzziehung. Hier wird auf die eigene (Werde-)Geschichte, auf die kollektiven, identitätskonstitutiven Symbole und auf das kollektive Wissen zurückgegriffen, um die Beobachtungsformen der Welt im Hinblick auf die Identitätsbildung und Kontinuität aufrechtzuerhalten und sie möglichst in die richtige Bahn zu lenken. Bei dieser Beobachtungsform handelt es sich um Denkstile und Praktiken, in denen die Welt – als kulturell erfahrene Lebenswelt (als Kulturraum) – und der Mensch – als kultureller Identitätsträger – in ihrer sinnhaften Wechselbeziehung und in ihrer gemeinsamen Geschichte qua Selbst- und Welterkenntnis beobachtbar und (wieder) begreifbar werden. Hier geht es dezidiert um die Kultivierung der Lebenswirklichkeit. In diesem Zusammenhang spielt die Abfassung des *Matean* eine große Rolle, wie dies später die Analyse seiner Konzeption zeigen wird. Von großer Bedeutung ist diesbezüglich die Praktik der Verschriftlichung, sofern sie Inhalte in Texte sinnhaft kondensiert, typisiert und zusammenbinden kann. Die Verschriftlichung steigert die Möglichkeit, sinnstiftende Kommunikation zustande zu bringen und dadurch die Zirkulation der Kommunikation innerhalb der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.

Mit Blick auf die Identitätsbildung ist vor allem die Denkform der Menschwerdung Gottes, die Christologie, von zentraler Bedeutung. Für die national-religiöse Identität der Armenier fungiert sie als ein distinguierendes Merkmal, zugleich als der Kernpunkt der anhaltenden Streitigkeiten zwischen den armenischen und byzantinischen Kirchen. Die Christologie, durch die auch die Art und Weise der Eucharistie bestimmt wird, zieht somit die Unterscheidungsgrenze zwischen beiden Identitäten – dies gilt auch für die als häretisch kategorisierten Bewegungen. Bezeichnend sind hier etwa die widerlegenden Schriften des Anania von Narek, gerichtet gegen die Häresie der Thondrakier und gegen die chaledonensische Kirchentradition.¹⁵⁴ In den konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen Chalkedoniern und Armeniern, infolge der dogmatisch-theologischen und rituell-liturgischen Abweichungen, treffen im Grunde zwei christliche Kulturen, die im Laufe ihrer Geschichte auch ideologisch unterschiedlich geprägt worden waren, aufeinander: die imperiale, griechisch byzantinische Orthodoxie mit ihrem sakral-politischen Universalitätsanspruch und die armenische Kirche mit ihrem sakralen Nationalbewusstsein.¹⁵⁵

Die Auffassung der national-religiösen Identität und das Geschichtsbewusstsein der Armenier bilden sich vom 5. bis 7. Jahrhundert unter der Herrschaft der byzantinischen und persischen Mächte, die das Land unter sich geteilt hatten.¹⁵⁶ Diese Entwicklung der national-religiösen Identität

¹⁵⁴ Über die beiden Schriften siehe in der Arbeit: IV. 1.

¹⁵⁵ Siehe VON IVÁNKA (1977): Rhomäerreich, S. 49-61; DÖLGER (1940): Familie der Könige, S. 397-420; BECK (1994²): Jahrtausend, S. 87-108; ZEKIYAN (2000): L'Armenia, S. 717-744; DERS. (1987): L'«idéologie», S. 471-485.

¹⁵⁶ Die kulturelle Entwicklung des christlichen Armeniens fand ihren Anfang in einem eigenen unabhängigen Großreich unter dem Einfluss der syrischen und kappadokischen Kirche im 4./5. Jh. Infolge der Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und Persien wurde das armenische Reich der Arsachunier in Groß-Armenien um 387 zwischen ihnen geteilt. Während die westlichen Provinzen Armeniens unter der byzantinischen Herrschaft einer starken Assimilierung unterlagen, bewahrte sich auf dem persischen Herrschaftsgebiet die Herrschaft der Arsachunier bis zum Jahr 428. Die Teilung entfernte die armenische Kirche in Persarmenien, die vorwiegend unter dem Einfluss des syrisch-persischen Christentums stand, noch mehr von der Reichskirche (siehe GARSOÏAN 2001: Armenien, S. 1191 und 1197; MAHÉ 1994: Kirche, S. 476). Unter wechselnden politischen Vorherrschaften, unter denen das Überleben des armenischen Elements zwischen den westlichen und östlichen Kulturwelten nachhaltig gefährdet wurde, formt sich nun im Laufe des 5. Jh. die national-religiöse Identität der Armenier. Seitdem und spätestens bis zum 7. Jh. entwickelte sich eine ausgeprägte Identitätsauffassung, die auf der Erschaffung einer eigenständigen Kultur in Beziehung zu den christlichen Kultur- und Bildungszentren von Konstantinopel und Alexandrien basierte. „Die

unterscheidet sich von einer imperialen Ideologie der Staats- und Religionspolitik, in der beispielsweise das römische Staatwesen mit dem auserwählten Gottesvolk als das einzig von Gott gewollte Reich gleichgesetzt wurde. Alle übrigen Völker mussten sich dieser einzig legitimen Gewalt in der Einheit des einzigen orthodoxen Glaubens unterwerfen.¹⁵⁷ Eine regional-sprachliche, national-religiöse Identität, wenn sie auch von der byzantinischen Kultur beeinflusst war, hatte daher wenig oder gar keinen Platz in einem solchen imperialen Staat, in dem sie mit dem Mechanismus der staatlichen Assimilationspolitik konfrontiert war.¹⁵⁸ Unter den Umständen des politischen Machtverlustes und der Bedrohung der Assimilierung im 5. Jahrhundert erweist sich die Schaffung einer eigenständigen kulturellen Einheit mittels der Erschaffung einer eigenen Schriftsprache, die die Herausbildung einer gelehrten Elite und damit die Bildung eines kulturellen Immanenzmilieus voraussetzte, als wirkungsvolle Abwehr gegen jegliche ideologisch assimilierende Gefahr von außen.¹⁵⁹

diesem Vorgang zugrunde liegende Idee ist die primäre Bestimmung einer ethnisch-nationalen Identität durch die Kultur“ (ZEKIYAN 1997: Verhältnis, S. 290).

¹⁵⁷ Diesen Umstand charakterisiert VON IVÁNKA (1977: Rhomäerreich, S. 56-59) wie folgt: „Universalität des Imperiums und Sakralität des auserwählten Volkes fließen in dem einen, von Konstantin beherrschten Reiche und Völke zusammen – und dadurch, dass er als Kaiser sich dem Christentum zugewandt hat, hat er diese Vereinigung der einstmals getrennten ‚Gewalten‘ [...] bewirkt. Dieses Ineinanderfließen der beiden Traditionen ist der Grundgedanke der eusebianischen Geschichtstheologie. [...] Denn es ist ganz klar, daß praktisch bei einer solchen Gleichsetzung der beiden Bereiche, des äußerlich-staatlichen und des innerlich-religiösen und persönlich-sittlichen, und bei ihrer gemeinsamen Unterstellung unter die Obsorge des einen, mit der Würde eines ‚Stellvertreters Gottes‘ ausgezeichneten Kaisers in Wirklichkeit und auf die Dauer der kirchliche Bereich zu einem Werkzeug des staatlichen, das Religiöse zu einem Machtmittel der Reichseinheit werden muß, wenn nicht ganz außerordentliche Persönlichkeiten sich der religiösen Berufung bewußt bleiben, die in ihrer kaiserlichen Herrscherstellung enthalten ist. Und auch für das ganze Volk ist es eine unglaubliche Versuchung zur Überbewertung seiner Eigenheit und zur Verabsolutierung seiner Sitten und seiner Lebensform, mit allem historisch Bedingten und individuell Zufälligen, das ihnen anhaftet, wenn es sich in seiner konkreten Volklichkeit als das ‚auserwählte Volk Gottes‘ betrachtet, das einzige von Gott gewollte Reich, dem sich alle übrigen Völker unterwerfen müßten, wenn sie auch zur ‚Gemeinschaft der Rechtgläubigen‘ gehören wollen. Eine solche Haltung muss das betreffende Volk in eine Isolierung den anderen christlichen Völkern gegenüber treiben, eine Isolierung, die selbst der wahren Rechtgläubigkeit empfindet“.

¹⁵⁸ Siehe ZEKIYAN (2002): Christianisierung, S. 193; DAGRON (1976): Minorités, S. 215; DERS. (1994): Pluralisme, S. 223.

¹⁵⁹ Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die folgende Beobachtung von VON IVÁNKA (1977: Rhomäerreich, S. 76) im Hinblick auf die westlichen (lateinisch-katholischen) und östlichen (byzantinisch-orthodoxen) staatsideologischen Assimilationskräfte auf dem Kulturboden der „alten Romania“: „An und für sich hätte Wulfila genauso der Initiator einer eigenen, nationalen und konfessionell abgesonderten Kirche und Literatur werden können, wie es etwa Mesrop und Sahak für die Armenier oder die ‚heiligen Übersetzer‘ von Nisibis für die syrisch-nestorianische Kirche gewesen ist.“ Siehe hierzu ZEKIYAN (2002): Christianisierung,

Aus dieser Mitte heraus bilden sich eine Selbstwahrnehmung und ein Bewusstsein, die es nicht erlauben, sich mit irgendwelcher, von außen aufgezwungenen, hegemonialen (sakral-)politischen Ordnung zu identifizieren, das heißt primär ein Bewusstsein der *Differenzierung* des Politischen von dem Kulturreligiösen, dessen Trägerin dezidiert die Kirche wird. Das Grundprinzip, das das Verhältnis zur herrschenden Macht regeln sollte, bestand lediglich in der Loyalität gegenüber einem Vertrag, der das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Souverän und den Untertanen formulierte, und zwar nach Maßgabe eigener lebenswichtiger und absolut unverzichtbarer Bedingungen.¹⁶⁰ Alle Versuche Byzanz' in der zweiten Hälfte des 6. bis zum Ende des 7. Jahrhunderts, die armenische Kirche seiner sakralpolitischen Ordnung unterzuordnen und in sie zu integrieren, blieben deshalb erfolglos. Wenn auch die theologischen Debatten zeitweilige Erfolge hinsichtlich der Einigung der beiden Kirchen erzielen konnten, waren sie jedoch von kurzer Dauer.¹⁶¹ Die dogmatischen Kontroversen, die ohnehin durch politisches Zielbestreben der Byzantiner bestimmt waren, nehmen ihr Ende erst dann, als das arabische Kalifat am Anfang des 8. Jahrhunderts den byzantinischen Einfluss über die armenische Kirche zurückgedrängt hatte. Das verträgliche Abkommen der armenischen Kirche mit dem Kalifat, das auf gegenseitiger Anerkennung basierte, gewährte den Armeniern zunächst religiöse Freiheit und Frieden, sofern die armenischen Fürsten sich dem arabischen Protektorat unterwerfen und Tribut zahlen würden. Der Katholikos der armenischen Kirche, nun eine

insbesondere der Abschnitt: „Die Bedeutung des Alphabetisierungsprozesses in Armenien und das Neue daran“, S. 193-194 (S. 194: „Dieses Neue besteht darin, dass Mesrops Werk zugleich *einen allgemeinen Plan für die ethno-kulturelle Rettung und das Überleben des Volks und der Nation enthält.*“), und der Abschnitt: „Die tiefste Charakterisierung der Idee Mesrops: ein allgemeiner Plan für das ethno-kulturelle Überleben des Volks“, S. 194-196.

¹⁶⁰ Siehe ZEKIYAN (1997): Verhältnis, S. 284; DERS. (2002): Christianisierung, S. 195; bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Vertrag von Navarsak um 485 mit den Persern als Folge des langjährigen Widerstands gegen die Perser seit der Schlacht von Awarayr um 451; siehe ZEKIYAN (2000): L'Armenia, S. 275; GARSOÏAN (2001): Armenien, S. 1202-1204.

¹⁶¹ Umstandssymptomatisch ist die Feststellung von MAHÉ (1994: Kirche, S. 478), dass die Union zwischen beiden Kirchen bis Ende des 7. Jh. nur dort zeitweise Bestand hatte, wo sie von den Kaisern mit Hilfe der byzantinischen Armee aufrechterhalten werden konnte. Gegenüber den wechselhaften Standpunkten der Byzantiner, und zwar „von Chalkedon [451] über das Henotikon zu Chalkedon [482] zurück und dann zum Monothelismus [Streit um die Art der Willensäußerung Christi 633-681]“ (ebd.) – konnten die Antichalkedonier auf ihr festes dogmatisches Fundament zurückgreifen. Nach der arabischen Eroberung Armeniens vertiefte sich des Weiteren das Glaubensschisma zwischen beiden Kirchen; siehe GARSOÏAN (2001): Armenien, S. 1198-1222.

vertraglich festgelegte und politisch anerkannte Figur, trat als offizieller Garant des Glaubens seines Volkes und der Glaubenstraditionen seiner Kirche auf. Unter diesen Umständen sagte die Kirche jeglicher Beziehung zu den Byzantinern als Zeichen der Anerkennung der politischen Autorität des Kalifats ab.¹⁶² Die Kirchenreform des Katholikos Johannes III. (717-728)¹⁶³, eingeleitet durch die Synode von *Dwin* (719), hatte die Herstellung der kirchlichen Homogenität zum Ziel, und zwar mittels der Vereinheitlichung der Liturgie und Riten sowie der Kodifikation der Kirchenkanones in dem Korpus „Buch der Kanones der Armenier“ (*Kanonagirk' Hayoc'*, 720)¹⁶⁴. Die Reform hob die Position der armenischen Kirche gegenüber den „schismatischen Chalkedoniern“ heraus, zugleich widerlegte sie die Häresien der Paulikianer, Ikonoklasten und Julianisten (Doketen).¹⁶⁵ Die Reform, die die kultischen Unterscheidungsgrenzen der eigenständigen Identitätsbildung im Rückgriff auf die Glaubenstradition distinguierte und sie allgemeinverbindlich zur Geltung brachte, führte dezidiert zur Entstehung einer ethnisch-nationalen Kirche.¹⁶⁶

¹⁶² Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 478-491; VAN ESBROECK (1994): Konziliengeschichte, S. 37: „Wenn man gegenüber Johannes Odznetsi Abstand nimmt, und betrachtet, wie die sechs chalkedonischen Katholikoi ihre Einheit mit Konstantinopel verstanden haben, muß man zugeben, daß die armenische Kirche viel stabiler gewesen ist, als das durch Odznetsis Verwerfung dieser sechs Katholikoi erscheint. Die dogmatischen Positionen des Sahak Dzoroporetsi [677-703] sind von denen des Odznetsi kaum zu unterscheiden. Die politischen Gründe scheinen hier die wichtigsten zu sein.“

¹⁶³ *Yovhannēs III. Ōdzneč'i (Imastasēr = „der Philosoph“, 717-728)*, siehe die Liste der Patriarchen und Katholikoi MAHÉ (1994): Kirche, S. 538.

¹⁶⁴ *Buch der Kanones* I (hg. 1964) und II (hg. 1971).

¹⁶⁵ Siehe MAHE (1994): Kirche, S. 493-498.

¹⁶⁶ GARSOĪAN (1999): Schisme, S. 398: „L'Église arménienne se repliait en quelque sorte sur elle-même. Mais la conjonction du rétrécissement de sa juridiction par le retranchement des zones frontalières à tendances centrifuges et de l'éloignement du péril byzantin, la disparition définitive des Sassanides, et le délai d'une installation permanente des Arabes dans le pays allaient créer une période de répit relatif qui lui permettrait d'élaborer les dernières touches nécessaires à l'affermissement et de son caractère et de son rôle d'Église nationale. Au début du siècle [VIII^e] suivant, la codification du catholicos Yovhannēs Ōjneč'i marquera enfin l'aboutissement de cette longue évolution [i.e. IV^e-VIII^e].“ Die national-religiöse Einheitsvorstellung ging dabei aus dem Glaubensfundament der apostolischen Errichtung der universalen Kirche Christi hervor, die zweiundsiebzig unterschiedliche Völker und Sprachen umfasst, und zwar als eine, in Christus vereinte Versammlung. Diese Auffassung legen die Texte über die Deutung der Institutionen der Kirche, die Katholikos Johannes dem Philosophen zugeschrieben werden, nahe – z.B. YOVHANNĒS AWJNEČ'I: *Abhandlungen*, S. 132: „[Die Kirche] wird auch als ‚katholisch‘ [*kat'olikē*] bezeichnet, da sie alle Völker an einem Versammlungsort [*žolovetel*] zum Gehorsam versammelt, die in der erleuchtenden Taufe erzeugt und aus dem reinigenden Geist als Erbschaft Gottes geboren wurden. Sie wird auch ‚apostolisch‘ gemäß der Anordnung des Glaubens bezeichnet, denn die Versammlung wird nicht einfach mit dem Namen ‚katholische Kirche‘ [*kat'olikē ekelec'i*] bezeichnet, sondern wenn sie sich mit den Aposteln zusammen durch die Einladung des Heiligen Geistes zum geistlichen Dienst versammelt haben, und dadurch als erstgeborene Bürger des Himmels

Der national-religiöse Anspruch auf eine selbstständige „ethnische Kirche“¹⁶⁷ und auf ihre Rechtgläubigkeit auf dem apostolischen Glaubensfundament wurde, wie bereits erwähnt, seitens der byzantinisch-griechischen Orthodoxie stets in Frage gestellt, die ihren religiösen Vorrang gegenüber allen anderen Kirchen betonte.¹⁶⁸ Diese Unterordnung war jedoch für die armenische Kirche unannehmbar – unter bestimmten politischen Umständen war man höchstens zu einer religiösen Toleranz bereit. Dies ist der Fall, als es an der Schwelle zum 10. Jahrhundert um die Befreiung der Armenier vom arabischen Kalifat ging. Das Verhältnis zwischen dem byzantinischen Kaiser Basileios I. (867-886) und dem armenischen König Aschot I. Bagratuni (884-890) als dem „geistlichen Sohn“ des Kaisers,¹⁶⁹ stützte sich auf die konfessionellen Toleranz, die aus der

eingeschrieben wurden.“ Und a.a.O., S. 136: „Sie stellt auch einen unsichtbaren Turm [*aštarak*] dar. Jener Hochturm [*ambartak*] wurde aber von Hochmütigen und Aufständischen errichtet, deshalb wurde es auch bald zerstört und durch die Trennung der Sprachen ihre böse Übereinkunft zunichte gemacht [vgl. Gen 11.1-9]. Hingegen brachte unser Herr die zerstreuten Völker aus dem Turm in eine geistige Übereinkunft und errichtete in seinem Leib einen mächtigen Turm mit fest zusammengesetzten Felsen als einen heiligen Tempel [*kat'olikē*] mit unerschütterlichem Fundament auf dem apostolischen Glauben; ihn konnten weder die satanischen Stürme noch die flutenden Regenströme der Gewalten zerstören; vielmehr stieg sein Mysterium empor und erreichte das oberste Gewölbe des Himmels. Wenn jener Turm, der durch den Titanen Bel [*Bel* d.h. Nimrod in Gen 10,8-9; siehe auch MOVSĒS XORENAC'I: *Geschichte*, Buch I, Kap. 7, S. 27-29; THOMSON 1978: *History*, S. 81] errichtet wurde, dieser hingegen durch das Mysterium des Logos Gottes, wenn jener Turm die Sprache in viele Teile spaltete und die böse Einigung für immer auseinander riss, brachte hingegen dieser Turm das Auseinandergerissene und Abgetrennte in Eins, vereinte alle in denselben Hauch des Geistes und machte sie in einer einzigen Hoffnung in der Berufung Christi einträchtig. Wenn bei jenem Turm die Sprache gemäß der zweiundsiebzig Urväter der Völker geteilt wurde, versammelten hingegen die zweiundsiebzig Apostel das ganze Universum und erzeugten durch die Geburt aus dem heiligen Taufbecken Söhne des Lichts und Tages.“

¹⁶⁷ Dieser Terminus, den ZEKIYAN (2002: *Christianisierung*, S. 189-198) im Zusammenhang der Koinzidenz und Wechselbeziehung von Religion, Sprache und nationaler Identität für das ethnokulturelle Bewusstsein verwendet, hebt zutreffend die Eigenart der armenischen Kirche hervor.

¹⁶⁸ DAGRON (1976): *Minorités*, S. 208: „Les chroniqueurs byzantins, même désireux de montrer l'unité du monde hérétique qui assaille Byzance, distinguent nettement «les Arméniens qui habitent l'Ibérie et la Mésopotamie, jusqu'aux thèmes de Lykandos, de Mélitène et aux pays voisins» et «les sectateurs de l'hérésie judaïque de Nestorius ainsi que de l'hérésie des acéphales (= jacobites)». Les condamnations synodales évitent l'amalgame; les écrits polémiques, si peu soucieux d'exactitude, ne rapprochent les Arméniens des Syriens que pour condamner la tendance aux Églises « nationales ». De leur côté, les auteurs arméniens ou syriens, s'ils ont bien le sentiment que, face à Byzance, les problèmes des deux communautés sont équivalents, ne les assimilent vraiment que là où ils sont effectivement assimilés: dans le champ clos d'Antioche ou à Constantinople: là, «Syriens et Arméniens» sont persécutés ensemble et menacés d'expulsion; là, «les Églises des Arméniens et des Syriens» échappent ensemble aux effets de la colère divine qui accable les Grecs.“

¹⁶⁹ YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 29, S. 177 (MAKSODIAN 1987: *History*, S. 129): „Aber auch der große Kaiser der Griechen Basileios schließt keinen geringen Vertrag des Friedens, der Freundschaft und Liebe, mit unserem König Aschot ab und machte ihn als geliebten Sohn bezeichnend zum Teilhaber an seiner Königsherrschaft.“ Der Katholikos

armenischen Synode von Schirakawan (*Širakavan*) im Jahr 862 hervorging. Diese Toleranz war allerdings durch den kaiserlichen Appell an volle Anerkennung der byzantinischen Orthodoxie bedingt.¹⁷⁰ Solange diese gegenseitige Toleranz bestand, herrschte ein harmonisches Verhältnis zwischen dem Kaiser und seinen „geistlichen Söhnen“. Die Beschlüsse der Synode von Schirakawan begründeten die Koexistenz der Chalkedonier und Nichtchalkedonier im Kaukasus unter der armenischen Herrschaft der Bagratunier und stärkten ihre Herrschaft auf diesen konfessionell unterschiedlich geprägten Gebieten.¹⁷¹ Der konfessionelle Modus Vivendi durfte jedoch nicht gestört, sollte vielmehr bewahrt werden.¹⁷²

Erst unter dem Pontifikat des Katholikos Anania I. (941/943-967) beginnt die armenische Kirche, ihre Position gezielt gegen die Verbreitung der

verwendet auch politische Termini für den armenischen König Smbat I. (890/1-914, der Sohn von Aschot I.), der den byzantinischen Titel „Archont der Archonten“ trug, a.a.O. Kap. 54, S. 346 (a.a.O. LIV, S. 194): „Welche Wörter soll ich hier über das Haupt unserer ganzen Ostbewohner Smbat Bagratuni einführen, der gewürdigt wurde, von euch dem Geiste nach [*hōgeworapes*] als euer Sohn, als euer Diener, genannt zu werden.“ Das Adverb *hōgeworapes* („geistlich“) entspricht dem Griechischen *pneumatikos* und verweist auf das in Byzanz übliche politische Verhältnis zu seinen bevorzugten Nachbarn; siehe DÖLGER (1940): Familie der Könige, S. 401, 402: „Im ganzen ergibt sich das Bild, daß an der Spitze der Oikumene der Vater der Fürsten- und Völkerfamilie, der βασιλεὺς Ῥωμαίων, thront. Ihm verwandtschaftlich am nächsten stehen unter den politischen selbständigen Fürsten einige christliche Herrscher in der Nachbarschaft des Reiches, wie die Armenier-, der Alanen- und der Bulgarenherrscher; sie sind (πνευματικά) τέκνα und dem Kaiser damit durch besondere Gehorsamkeit verbunden“. Siehe hierzu MARTIN-HISARD (2000): Constantinople, S. 420-427, 519; LILIE (2003): Byzanz, S. 274.

¹⁷⁰ Die Beschlüsse der Synode von Schirakawan siehe DORFMANN-LAZAREV (2004): Arméniens et Byzantins, S. 19-23; MAKSOUDIAN (1988/89): Council, S. 333-344; MAHÉ (1994): Kirche, S. 505: „Die Synode von Širakawan definierte somit eine Form von Glaubenstoleranz, bei der Chalkedon der Vorrang eingeräumt, im Grunde die Konversion der Antichalkedonier zu Chalkedon und nicht umgekehrt erwartet wurde. Dieses Missverhältnis zugunsten des chalkedonischen Glaubens war natürlich ein Spiegelbild des zwischen Armenien und Byzanz herrschenden politischen Ungleichgewichts, und das Bekenntnis zur Toleranz war unter diesen Voraussetzungen nicht überzeugend.“

¹⁷¹ Siehe MAKSOUDIAN (1988/89): Council, S. 340: „By holding a council at Širakawan in 862 Ašot I could consolidate the base of his power which was derived from the Christian population of Caucasia. Article 13 and 14 [S. 338] seem to be the conclusion of groundwork toward that purpose.“

¹⁷² Der Fall des bekannten Abts Maschtoz (*Maštoc' I. Eħwardec'i* als Katholikos 898-899), der sich im Anschluss an die Toleranzsynode von Schirakawan offen zum Chalkedonense bekannte und deswegen heftig vom Katholikos Georg II. (*Gēorg II. Gaṛnec'i* 878-898) getadelt und zur rechten Ordnung gerufen wurde, offenbart hier beispielhaft die kirchenpolitische Gesinnung des armenischen Königs Aschot I. und des Katholikos, die auf ein religiös konfessionelles Gleichgewicht bedacht waren. Der Abt wurde später zum Katholikos gewählt (hierzu siehe MAHÉ 1994: Kirche, S. 505f). Nach der Teilung des Königreichs der Bagratunier setzten die Nachfolger des Königs Aschot I., Smbat I. (890-914) und Aschot II. (914-929), die von Byzanz als Archonten der Archonten anerkannt waren, die religiöse Politik des Modus Vivendi in Übereinstimmung mit Katholikos Maschtoz I. (898-899) und seinem Nachfolger Johannes V. (899-929) fort.

chalkedonensischen Konfession unter der eigenen Bevölkerung, die zur Sezessionen innerhalb der Kirche führte, durchzusetzen.¹⁷³ Die chalkedonensische Position stärkt sich indes durch die byzantinische Annexion der rein armenischen Provinz Taron (*Tarōn*) 966, auf dessen Gebiet chalkedonensische Eparchien errichtet und die lokalen Fürsten in byzantinische Verwaltungshierarchie integriert werden.¹⁷⁴ Diese Kirchenpolitik der Positionsdurchsetzung wird dann vom Katholikos Chatschik I. (*Xač'ik I. Aršaruni* 972-991) fortgesetzt. Der Widerstand und die Offensive gegen die chalkedonensische Bewegung auf den armenischen Gebieten sind hier auf die offensichtliche Gefährdung der Position der Kirche und damit ihrer Kontrolle auf traditionellen religiösen Feldern zurückzuführen. Die instabile Lage verschaffte häufig den großen Fürstenhäusern die Gelegenheit, sich von der Herrschaft der Bagratunier politisch abzusondern, indem sie die chalkedonensische Konfession übernahmen. Die Problematik verschärft sich unter dem Pontifikat des Katholikos Chatschik I. – und zwar auf der einen Seite durch die Fortsetzung der Einverleibung der armenischen Provinzen seitens Byzanz, in denen lokale chalkedonensische Eparchien gegründet wurden, auf der anderen Seite durch das Bestreben der armenischen Kirche, die armenische Bevölkerung in Kleinasien und im Orient kirchlich zu betreuen, indem neue Bischöfe für diese geweiht werden.¹⁷⁵

Die relativ kleinen armenischen chalkedonensischen Eparchien hatten eine militärisch strategische Bedeutung für die byzantinische Annexionspolitik, da sie entlang den militärisch strategisch wichtigen Wegen gegründet wurden, die dann als Stützpunkte für die Bewegung der byzantinischen Armee nach Osten

¹⁷³ Siehe ausführlich in I. 5.

¹⁷⁴ Zur Annexion siehe GROUSSET (1984²): Histoire, S. 493f und Verschärfung der konfessionellen Auseinandersetzungen MAHÉ (1994): Kirche, S. 518f; zu chalkedonischen Eparchien in Taron, die Konstantinopel unterstanden, ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 92-95 (auf Russ.).

¹⁷⁵ Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 514f und 518-520. Die armenische Bevölkerung war infolge der Immigration in Kappadokien und in den neu eroberten byzantinischen Territorien zugewachsen (siehe hierzu DÉDÉYAN 1975: L'immigration, S. 96-100; DARGON 1976: Minorités, S. 207- 209; MARTIN-HISARD 2006: L'Anatolie, S. 420f; CHEYNET/DÉDÉYAN 2008: Arméniens associés à l'Empire, S. 310f). Der Geschichtsschreiber bezeugt zugleich die Verbreitung der armenischen Bevölkerung im Orient, STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 31, S. 258 (GELZER/BURCKHARDT 1907, S. 196): „Aber in den Tagen des Herrn Chatschik [I.], des Patriarchen der Armenier, verbreitete sich und dehnte sich unser Volk der Armenier in Richtung Westen aus, bis von ihm Bischöfe in Antiochien, Tarsus, Suldanay und in allen Provinzen um sie herum geweiht wurden.“

dienten.¹⁷⁶ Die byzantinische Diplomatie setzte indes möglichst auf friedliche, aber wenn nötig, auch auf gewaltsame Annexion der östlichen christlichen Königtümer. Die byzantinische Politik war jedoch diplomatisch genug, um sich aus den konfessionellen Streitigkeiten zwischen den armenischen und byzantinischen Kirchen herauszuhalten. Diese Toleranz und mitunter auch dieses Entgegenkommen, im Unterschied zur byzantinischen Geistlichkeit, waren von politischen Gründen motiviert, insbesondere dann, wenn es um militärische Zielbestrebungen ging.¹⁷⁷ Nicht minder spielte hier das Kontingent der armenischen Soldaten in der byzantinischen Armee, die auch höhere militärische Posten innehatten und von denen nur ein geringer Teil der chalkedonensischen Konfession gehörte, eine große Rolle.¹⁷⁸ Wegen dieser Zurückhaltung findet man bei den zeitgenössischen armenischen Geschichtsschreibern keine Kritik an der Annexionspolitik des Kaisers Basileios II. (976-1025).¹⁷⁹

Unabhängig von dieser Tatsache, stellt allgemein die Integration der armenischen Ethnie, wenn sie auch das chalkedonensische Bekenntnis übernahmen, in das byzantinische Reich – auch während und nach der byzantinischen Expansion und Einverleibung der armenischen Gebiete – ein wesentlich schwierigeres Unterfangen dar als es mit anderen Völkern der Fall war (vor allem mit den Bulgaren und Russen), die seit dem 9. Jahrhundert im

¹⁷⁶ ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 99f, S. 105.

¹⁷⁷ Dies kommt insbesondere im Fall der Verfolgung der armenischen Kirche seitens des griechischen Metropoliten der Stadt Sebasteia in Kappadokien zum Ausdruck. Der zeitgenössische armenische Geschichtsschreiber Stephanos von Taron schildert in 20. Kap. seiner *Weltgeschichte* (S. 201f; GELZER/BURCKHARDT 1907, S. 148f) den gewalttätigen konfessionellen Konflikt im Jahr 986, in dem ein armenischer Priester getötet wurde und zwei Bischöfe zur Konversion gezwungen wurden (siehe hierzu auch Anm. 134). Erst 1001 stellt der Kaiser Basileios II. bei seinem Vormarsch nach Osten die Glaubensfreiheit der Armenier wieder her. AKULIAN 1912: Einverleibung, S. 28: „Auf diese Weise gab der Kaiser den Beweis seiner Duldsamkeit in Glaubenssachen, wodurch er im voraus auch politisch die Stimmung der nichtorthodoxen Untertanen sowie der selbständigen Nachbarn für sich gewann.“

¹⁷⁸ Siehe GARSOÏAN (1999): Integration (XIII), S. 84. Zum armenischen Kontingent in der byzantinischen Armee und Administration in 9. und 12. Jh. siehe KAZHDAN (1984): Armenians, S. 439-450.

¹⁷⁹ Siehe die Analyse und Bewertung der armenischen Historiographie im 10. und 11. Jh. bezüglich des byzantinischen Vormarsches nach Osten bei ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 15-34; DIES. (1980): Problème, S. 157f.

Rahmen der byzantinischen Politik der Reichserweiterung missioniert wurden.¹⁸⁰

Diese Schwierigkeit ist primär auf jene im Laufe der Geschichte erschaffenen kulturgenerativen Fähigkeiten zurückzuführen, die die Geschichte überstehend, die national-religiöse Identität unter den unterschiedlichen politischen und kulturellen Fremdherrschaften katalysieren und kondensieren konnten. Von entscheidender Bedeutung ist hier vor allem die Fähigkeit, die eigene kulturelle Sinnform zu beobachten und allgemeinverbindlich zu reproduzieren, und zwar auf der einen Seite mittels angeeigneter Heuristik der eigensprachigen Sinnverarbeitung und Textformulierung, Geschichtsschreibung und Monumentalisierung, und auf der anderen Seite mittels der Ausformung des rituellen Systems, der dogmatischen Glaubenssymbole und kultischen Sakralordnung. Hierzu gehören zugleich die Techniken der zielgerichteten Lebensführung und des Zusammenlebens. In diesem Zusammenhang wird noch die große Bedeutung der exegetischen Klosterschulen und der klösterlichen Lebensform zu zeigen sein. Wenn nun auch diese national-religiöse Identität im Laufe des 10. Jahrhunderts vor allem auf den Friktionsflächen zwischen der byzantinischen und armenischen Welt zu transformieren beginnt und sich in zwei kulturkonfessionelle Identitäten spaltet – und sich dabei aufgrund der Unterschiede in den dogmatisch kanonisierten Glaubensinhalten und der liturgischen Ordnung distinguert –, so löst sich die neu ausgebildete kulturkonfessionelle Identität in der byzantinische Welt nicht einfach auf, sondern bildet aufgrund seiner ethnischen Eigenart eine selbstständige Kultur.

¹⁸⁰ Zur Politik der Christianisierung siehe DAGRON (1994): *Zeit des Wandels*, S. 336-338; BECK (1980): *Orth. Kirche*, S. 128-133.

3. Konfessionelle Asymmetrien

In diesem byzantinisch-armenischen Raum der interkulturellen Friktionen und ungleichen Machtverteilung, in dem zwei religiöse Ordnungen aufeinander treffen, werden Abweichungen, Heterodoxien und Heteronomien primär aus der Perspektive der konfessionellen Konformität wahrgenommen und definiert. Es wurde in diesem Zusammenhang bereits die hybride Identitätsbildung der armenischen Chalkedonier und die distinguierende Bedeutung der Christologie erwähnt. Nicht minder geht es hier um die Problematik der Identitätsintegrität und ihrer Begründung in den jeweiligen (Welt-)Ordnungen, um die Problematik der sozialen Bindung des Menschen im Zusammenhang mit seinem inneren und äußeren Verhalten und Handeln.

Die unterschiedlichen Christologien, das heißt die Denk- und Erkenntnisform der Wahrheit des Christusereignisses – als absoluter Bezugspunkt des christlichen Weltbegriffs und der sakramentalen Wirklichkeitsbildung – wird nun in religiösen Auseinandersetzungen innerhalb des armenischen Kulturraums zu einem Bezugspunkt der konfessionellen Asymmetrisierungen. Die zentrale Problematik, die sich hier anbahnt, bezieht sich somit auf die christliche Identitätsintegrität und religiöse Konformität in Anbetracht der unterschiedlichen christlichen Sakralordnungen. Die Thematisierung dieser Problematik hat dezidiert mit der Selbstwahrnehmung und Re-Fundierung der eigenen Seinsweise zu tun. An der Stelle ist bereits hervorzuheben, dass die Konzeption des *Matean* mit dieser Problematik eng zusammenhängt.

Im Hinblick auf die Ausdifferenzierung der christlichen Ordnungen, ist die Figur und das Denken des gelehrten Bischofs Chosrow (gest. ca. 965) interessant. Man kann ihn als einen Reformbischof bezeichnen, der im gleichen Raum wie der Abt des Klosters von Narek Anania (gest. ca. 992) wirkt. Er war aktiv in der Kirchenpolitik involviert und kannte sich gut mit der byzantinischen Kirchentradition aus, und versuchte auch, seine Diözese durch die Bildung des Klerus zu erneuern. Daher kommentierte er auch das Brevier und die Liturgie.¹⁸¹ In der Kirchenpolitik zeichnet sich sein Denken durch einen *Universalismus* aus, was ihn jedoch nicht daran hindert, die Vielfalt der

¹⁸¹ Siehe T'AMRAZIAN (1999): Schule, S. 43-51 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 34-39.

christlichen Kirchen nach ihren Sprachen und ihrer Glaubenstradition gemäß der Weltordnung Gottes anzuerkennen.¹⁸² Über die christlichen Konfessionen hinaus geht es ihm vor allem um die Behebung aller Fehler aus dem kirchlichen Leben, weshalb er ohne Unterschied alle christlichen Konfessionen wegen ihrer Fehler kritisiert.¹⁸³ Der Unterschied der kirchlichen Ordnungen muss nun insofern bewahrt werden, als dieser Unterschied ganz der göttlichen Weltordnung, in der die Völker nach ihren Sprachen, Schriften und ihrer Glaubensordnung getrennt sind, obwohl es nur einen Christus und eine Taufe gibt, entspricht.¹⁸⁴ Diese Ansicht äußert er in einer brieflichen Korrespondenz

¹⁸² XOSROV ANJEWAC'Ī: *Brevier*, S. 78f: „Und was bedeutet ‚katholisch‘ [kat'ulikē]? ‚Kosmisch‘ [tiezerakan]! Denn alle Kirchen der Orthodoxen [ullap'ařac'], die im Universum [tiezerk'] sind, sind eins: Es gibt einen einzigen Christus in allen Kirchen, die auf dem Grund des apostolischen Glaubens erbaut werden, weswegen auch wir sie ‚apostolisch‘ nennen. Wenn auch sie ihren Orten nach getrennt sind, sind sie jedoch nicht den Gemeinden [řolovrdoc', auch: ‚Völkern‘] nach getrennt. Denn vom Anfang bis zum Ende der Erde, wo auch immer der wahre Gläubige die Kirchen der Orthodoxen erreicht, ist das seine Kirche; und weder das Land noch die Fremdheit der Sprache schließt ihn von ihr aus, vielmehr empfängt sie ihn wie eine Mutter in ihrem Schoß in großer Liebe. Somit wird sie überall ‚kosmisch‘ wegen der Gläubigen des Kosmos genannt, vor denen sie ihre Türen öffnet und sie in ihrem Schoß aufnimmt. Und nun siehe, wie sie zum Anlass zu mehreren Gütern wird! Ich sage wieder: Das ist der Ort für die Himmelsbewohner zusammen mit dem himmlischen König; in ihr vermischen wir uns mit Heiligen, mit unseren Verwandten; das ist die Mutter aller Gläubigen, die auf der ganzen Erde sind. Von hier stammt die Vergebung unserer Sünden und der Sünden unserer Entschlafenen; hier bringen wir unsere Gaben und Opfer Gott dar; in ihr empfangen wir die Sohnschaft Gottes mittels der Wiedergeburt; in ihr essen wir das Mahl der Unsterblichkeit und Unverderblichkeit, mit dem wir uns mit Christus vereinen. Das ist die Leiter des Aufstiegs in den Himmel; und hier stillen wir unsere Sehnsucht, wenn wir die Kreuzigung Christi und sein Grab zu sehen streben. Denn dort, wo Christus geopfert wird, da ist die Kreuzigung; und dort, wo sein Körper ohne seine menschliche Seele gesehen wird, da ist sein Grab; und dort, wo unsere Sterblichkeit zum Leben wird, da glauben wir an die Lebendigkeit des Sohnes Gottes. Denn obgleich das Brot und der Kelch Symbol für den Tod ist, ist es jedoch lebendig und lebendig machend, da er selbst sagte: ‚Dies ist das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist‘ [vgl. Joh 6,31-51].“

¹⁸³ In der Rede des Bischofs, gerichtet an die Kleriker, geht es um die Richtigkeit des Kirchenlebens gemäß dem Evangelium. Diesbezüglich werden wie die Armenier auch Griechen, Syrer und Franken wegen ihres Fehlverhaltens kritisiert. Am Anfang der Rede wird z.B. auf die Richtigkeit der österlichen Feierlichkeiten, die sowohl die Armenier als auch die Griechen falsch durchführen, Bezug genommen (XOSROV ANJEWAC'Ī: *Über die Kleriker*, S. 38). Die Rede, die die Umstände der Kirche bezüglich der Simonie, Sorglosigkeit der Priester und der Gewohnheit, die Kirchen zu erben oder als Mitgift zu betrachten, thematisiert, wird mit folgenden Worten abgeschlossen (XOSROV ANJEWAC'Ī: *Über die Kleriker*, S. 45f): „Auch alle anderen Christen sind keineswegs ganz von diesen Tadeln frei, vielmehr handeln manche so und manche anders und sie alle weichen von der Wahrheit ab. Aber die Griechen irren sich viel mehr als die anderen, da sie wissentlich sündigen und sich wegen ihres Hochmuts gegen die Wahrheit stellen und sich Mühe geben, die apostolischen Worte zu widerlegen; dabei wissen sie, dass sie Unrecht haben, trotzdem versuchen sie, sich zu rechtfertigen.“

¹⁸⁴ XOSROV ANJEWAC'Ī: *Über die Kleriker*, S. 43: „Wenn jemand von anderen Christen [hier sc. Griechen, ansonsten Syrer und Franken] uns zurechtweist und darauf besteht, dass man es befolgen soll, sagen sie über sich selbst, dass sie im Glauben des Heiligen Gregor [des Erleuchters] stehen und sich als Verteidiger dessen verkünden. Aber wenn jemand darauf besteht, dass wir an unserem Gut festhalten sollen und uns nicht durch Leichtfertigkeit und

mit einem Priester, die im Zusammenhang mit der Problematik der Konversion entstanden ist. Im Hinblick auf diese Problematik ist er der Ansicht, dass niemand von den Konvertiten in eine andere christliche Ordnung und in eine andere Ethnie aufgrund seiner von Gott bestimmten national-religiösen Zugehörigkeit integriert werden kann.¹⁸⁵ Dieser Gedanke rekurriert auf der Tatsache, dass die armenischen Orthodoxen, also die armenischen Chalkedonier, die ihr alltägliches und kirchliches Leben in ihrer eigenen Sprache führten und eine kirchliche Literatur in eigener Sprache schufen, innerhalb der griechischen und georgischen Kirchen gerade deswegen für suspekt gehalten wurden, und zudem gedrängt wurden, die Liturgie in griechischer oder georgischer Sprache zu halten.¹⁸⁶ Dank der Bewahrung ihrer Sprache und Schrift konnten sie jedoch ihre kulturelle Eigenart bewahren und dadurch einen Raum zwischen den etablierten Kirchen gewinnen. Während sie von der armenischen Kirche als eine eigene abtrünnige Volksgruppe wegen ihrer konfessionellen Verfremdung ausgegrenzt wurden, wurden sie gleichzeitig außerhalb dieses Raums wegen ihrer ethnokulturellen Eigenart häufig der Häresie verdächtigt und ausgegrenzt, obwohl sie offiziell dem chalkedonensischen Glaubensbekenntnis angehörten.¹⁸⁷

Unordnung anderer irreführen lassen dürfen, entgegenen sie diesem umgekehrt, indem sie sagen: ‚Sind sie nicht auch Christen und Anbeter Gottes? Wo ihre Seelen sein dürfen – sagen sie –, dürfen dort auch unsere zusammen mit ihren sein.‘ Aber sie können jenes nicht begreifen, dass es nicht so sein kann! Umgekehrt: Sie entfernen sich von uns und werden keineswegs zu jenen [anderen] gezählt [...]. Man muss es so verstehen: Jene, die der fleischlichen Annehmlichkeiten wegen bereit sind, zu konvertieren, und wenn sie sich von uns entfernen und nicht zu den anderen Christen gezählt werden können, geschieht dies nur deswegen, weil Gott von dem Menschen den Glauben verlangt, den er vom Taufbecken erhalten hat. Obwohl es einen einzigen Christus, einen einzigen Herrn und eine einzige Taufe gibt, verlangt er trotzdem die Erhaltung der Ordnung [*karg*] gemäß der Definition der Sprache und Schrift. Denn wenn jemand die eine Tugendhaftigkeit gegen eine andere Tugendhaftigkeit und die eine Macht gegen eine andere Macht tauschen könnte, so hätte er es sich zum Anlass genommen, sich um irgendwelche Worte zu bemühen, damit die Menschen einsichtig davor Furcht hätten.“ Die Wendung „Glaube des Heiligen Gregor“ bezeichnet im Text in erster Linie die armenische Glaubenstradition, die auf die so genannte *Lehre des heiligen Gregors*, die in das Geschichtswerk des Agatangelos aus dem 5. Jh. (hg. und übers. THOMSON 1976: History) aufgenommen wurde und mit dem *Credo Gregors* endet, zurückgeht. Über Gregors Lehre und über die Entwicklung des armenischen Glaubenssymbols siehe WINKLER (2000): Entwicklungsgeschichte.

¹⁸⁵ Siehe Anm. 182.

¹⁸⁶ Siehe DAGRON (1993): Pluralisme, S. 228; ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 78-82 (auf Russ.).

¹⁸⁷ ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1988/89): Arm. Chalcedonians, S. 357: „Armeno-Chalcedonian communities, not only in the homeland, but also outside Armenia preserved their native language, literature and ethnic culture, and this cultural isolationism in turn provoked the open hostility of their Greek and Georgian co-religionists. Armenian Chalcedonians called

Die armenischen Chalkedonier etablieren sich seit dem 9. Jahrhundert insbesondere im Norden der armenischen Provinz Tayk/Tao (*Tayk'/T'ao*) unter dem Einfluss der Region *Tao-Klardžet'i* mit ihren armenischen und georgischen gemischten Bevölkerungsschichten, die stark durch das georgische Mönchtum geprägt wurden.¹⁸⁸ Von hier aus entfalteten die armenischen Chalkedonier mit Unterstützung der georgischen Mönche ihr Wirken in Richtung Tayk und Zentralarmenien. Sie schufen dabei ihre Literatur auch zu missionarischen und polemischen Zwecken gegen die armenische „Häresie“, indem sie griechische, syrische und georgische Quellen verwendeten und sie übersetzten. Obwohl sie unter dem Einfluss der Byzantiner und Georgier standen, behielten sie ihre kulturelle Eigenart bei.¹⁸⁹

themselves ‘Armenians’ up to the IX-Xth centuries, then, the influence of religious confession and intensive contacts with their co-religionists (despite the unwillingness and impossibility to merge with them) introduced such dual definitions Armenian Chalcedonians as ‘Armeno-Georgians’ or ‘Armeno-Greeks’ and even forced Armenian Chalcedonians to consider themselves as a separate ^{3/2} [azg] ‘clan, people’. Even so, no ethnic ‘self-name’ appeared to define the group as a whole. Perhaps only the term ‘Cat’s’ became a specific *ethnicon* to define Armenian Chalcedonians, but even the ‘Cat’s’ were called either ‘Semi-Greeks’ or ‘Georgian converts’.“ Diese Feststellung der Autorin auch in ihrer Monographie (1980: Arm. Chalkedonier, auf Russ.), in der sie vorwiegend die historiographischen Quellen aus dem 10. und 11. Jh. untersucht, bestätigt die Beobachtung des Bischofs Chosrow aus der Mitte des 10 Jh.; siehe hierzu die englische Zusammenfassung der Untersuchung, a.a.O. S. 193f.

¹⁸⁸ Siehe zum Gebiet dieser Provinz MARTIN-HISARD (1994): Georgien, S. 559-560; zur Entwicklung der monastischen Zentren a.a.O. S. 566-568; DORFMANN-LAZAREV (2004): Arméniens, S. 91-95.

¹⁸⁹ Siehe ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 76-86, 103f (auf Russ.), S. 78-81: „[S. 78] Aber wenn auch die konfessionsgleichen Gläubigen die armenischen Chalkedonier zuließen und sogar ermunterten, ihre Muttersprache als ein polemisches und missionarisches Mittel der Kommunikation mit ‚armenischen Häretikern‘ zu bewahren, verwarfen sie sie jedoch als eine Sprache des Gottesdienstes, außer in manchen Ausnahmefällen. Dies barg die Gefahr in sich, dass die armenischen Chalkedonier ihre ethnische Eigenart verlieren könnten.

Die Forderung, den Gottesdienst in griechischer oder georgischer Sprache zu halten, wurde auf all jenen Territorien geltend gemacht, die in der politischen Einflussphäre von Byzanz und Georgien standen, nachdrücklich insbesondere in Tayk und Klardžet'i, wo die georgischen Mönche mit armenischer, in konfessioneller Hinsicht ungleicher Bevölkerung umgeben waren. Tayk und Klardžet'i waren bis zum 8. Jh. armenische Gebiete, aber seit dem Ende des 8. Jh., als die georgischen Bagratiden zu Fürsten der Regionen wurden, verbreitet sich unter der ansässigen armenischen Bevölkerung der Chalkedonismus in georgischer Orientierung, und gleichzeitig beginnt dort, [S. 79] die georgische Ethnie einzudringen. Die georgischen Mönche finden in Klardžet'i und Tayk armenische Klöster, völlig zerstört nach arabischen Einfällen; und als im 8.-9. Jh. in dieser Region der Bau der georgischen Klöster beginnt, so wurden die ersten georgischen Klöster an der Stelle dieser zerstörten armenischen Aufenthaltsorte, die noch ihre armenischen Bezeichnungen [...] bewahrten, gegründet. Im 9.-10. Jh. entsteht in Klardžet'i ein ganzes System von Klöstern [...]. [S. 80] Georgier unterhielten einen engen Kontakt zu ihren konfessionellen Gleichgesinnten. Die chalkedonischen Gemeinden in Armenien, die Georgien regional benachbart waren, unterstanden dem georgischen Katholikos. Die armenische kirchliche Literatur wurde in Tayk und Klardžet'i in georgische Sprache übersetzt; die georgische Sprache beginnt [S. 81] nicht nur die gottesdienstliche, sondern auch

In der Westprovinz Taron, die 966 durch Byzanz annektiert wurde, standen die armenischen Chalkedonier, die die Mehrheit der armenischen Bevölkerung ausmachten, hingegen unter dem Einfluss der byzantinischen Orthodoxie.¹⁹⁰ Die armenischen Chalkedonier wurden aufgrund ihrer konfessionellen Zugehörigkeit seitens der armenischen Kirche, trotz ihrer gleichen ethnischen Zugehörigkeit, als eine abtrünnige Volksgruppe verworfen. Sie bezeichnete ihre Angehörige im abwertenden Sinne als *cat'* (oder *cayt'*), das heißt als „Halbarmenier“ oder „Halbgriechen“ und als „Georgier“ oder „Römer“ dem Glauben nach.¹⁹¹ Sie wurden als gefährliche Dissidenten betrachtet und verfolgt, sowie häufig zur Wiedertaufe gezwungen. Sie hatten auch ihre Siedlungsgebiete, Kirchen und Klöster, wie es Uchtanes in der Einleitung seines Geschichtswerks bezeugt, meist an den Ostgrenzen des byzantinischen Reichs und Südgrenzen Georgiens, das heißt in den West- und Nordprovinzen der Königtümer der armenischen Bagratunier und Arzrunier in Waspurakan.¹⁹²

die alltägliche Sprache der chalkedonischen Schicht der armenischen Bevölkerung in Koexistenz mit dem Armenischen im alltäglichen Umgang zu werden [...]. Dennoch blieb die armenische chalkedonische Bevölkerung (hauptsächlich in Tayk), wie in der uns interessierenden Periode [d.h. im 11. Jh.] so auch in viel späteren, hinsichtlich ihrer alltäglichen und kulturellen Lebensführung armenisch.“

¹⁹⁰ ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 103f (auf Russ.); DIES. (1980): Problème, S. 160; DIES. (1988/89): Arm. Chalcedonians, S. 346.

¹⁹¹ Das Kapitel „Charakteristische Linien der armenischen Chalkedonier“ der Untersuchung von ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980: Arm. Chalkedonier, S. 46-89, auf Russ.) analysiert die Wahrnehmungen der armenischen Chalkedonier durch Armenier, Byzantiner und Georgier. Zur armenischen Wahrnehmung ihrer Abtrünnigen siehe a.a.O. S. 58-74.

¹⁹² In der Einleitung seines Geschichtswerks spricht Uchtanes über die Wiedertaufe des Volks *cayt'*, die in ihren Dörfern, Städten und Klöstern lebten (UXTANĒS: *Geschichte*, Einleitung, S. 14); zur Wiedertaufe auch STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, Buch III, Kap. 7, S. 178. Zu Maßnahmen gegen armenische Chalkedonier siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 517; zu Siedlungsgebieten ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 90-104; DIES. (1980): Problème, S. 157-168 und die Karte der chalkedonischen Eparchien in Armenien im 11. Jh., S. 169. Zu allgemeinen geographischen Orten der Verbreitung der Kolonien der armenischen Chalkedonier GARSOĪAN (1999): *Integration*, XIII, S. 103-104: „Important though it was for the defense and administration of the empire, the Armenian elite formed but a minimal part of the rest of the Armenian population also converted to Chalcedonianism, from whom they were generally separated by geographical concentration and social status. Kazhdan [Alexander Kazhdan: *Armiane v sostave gosподstvujšč'ego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan 1975, auf Russ. / Armenier aus der herrschenden Klasse des byzantinischen Imperiums im XI.-XII. Jh.] lists a total of, at most, some thirty-eight families of certain or possible Armenian descent, including the Armeno-Iberians, among the Armenian magnates of the tenth to twelfth centuries, and, as has already been said, their tendency was to move westward away from their homes in the eastern borderlands of the empire toward the capital or the Balkans. The great majority of Armenian Chalcedonians did not belong to this aristocracy or follow its path. They were to be found in this period far from the centre of power: in Syria and Mesopotamia, in the western provinces of Armenia from southern Taron to northern Tayk'/Tao, with which they were primarily associated, and in Kłarjet'i, as well as in Cappadocia and eventually even at Caffa in the Crimea. They had existed from much earlier

Gefangen zwischen zwei Kulturen und von ihnen wegen ihrer national-religiösen Eigenart abgelehnt, entfalteten die armenischen Chalkedonier und ihre Eliten ihre Aktivitäten letztlich in den Sphären der byzantinischen Politik, die ohnehin die ethnische und linguistische Vielfalt der Minderheiten strategisch als Brücken zwischen den Kulturen und sicherheitspolitisch zur Sicherung der neuen Grenzen des Imperiums zu nutzen wusste¹⁹³ – insbesondere in den eroberten Gebieten, in denen aus strategischen Gründen chalkedonische Eparchien errichtet wurden. Bei der Eroberung des Ostens benutzte Basileios II. diese Eparchien als militärische Stützpunkte, wie dies die Bewegung seiner Armee nach Osten deutlich aufweist.¹⁹⁴

Die konfessionellen Unterschiede wurden nun allmählich durch ethnokulturelle Hintergründe bestimmt und prägten seit etwa der Mitte des 10. bis zum 11. Jahrhunderts die Stellung der chalkedonischen und nicht chalkedonischen Kirchen zueinander.¹⁹⁵ Die armenischen Chalkedonier, die sich wegen ihrer ethnokulturellen Eigenheit nicht in die orthodoxe Welt integrieren konnten und

times, but had usually not been differentiated from other Armenians by name until the tenth century. From the eleventh century on, however, they were increasingly known under the contemptuous name of *Cat'* or *Cayt'*, although they were also identified by a variety of designations, such as 'Iberians', 'Armeno-Iberians', 'Armeno-Greeks', or even 'Romans'."

¹⁹³ Die Fluchtbewegungen der Nachbarvölker ins byzantinische Reich und die byzantinische Politik der Zwangsumsiedlungen schufen eine Vielfalt unterschiedlicher ethnischer Minderheiten im Reich – insbesondere vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jh.; siehe DITTEN (1993): Verschiebungen; LEFORT (2006): Population, S. 203-219; über die Armenier in der byzantinischen herrschenden Schicht siehe KAZHDAN (1984): Armenians, S. 439-450; DAGRON (1976): Minorités, S. 215.

¹⁹⁴ ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Arm. Chalkedonier, S. 102f (auf Russ.) und die Zusammenfassung auf Russ./Eng., S. 192: „We have come to the conclusion that Byzantia not only was able to find the local forces by this or that reason amicable to the Empire, it has also given every conceivable support to the reinforcement and even creation of such forces and showed an outstanding flexibility at using them for expansion and consolidation on the annexed lands.“ DIES. (1980): Problème, S. 166: „Si l'on trace une ligne reliant un certain nombre des éparchies chalcédoniennes de Syrie du nord, Tarōn, Hark', Apahunik', Bagrewand et Basēn, et si en même temps on dessine l'itinéraire suivi par Basile II, la superposition pratiquement complète des deux lignes fait clairement ressortir le rôle des éparchies chalcédoniennes comme points d'appui de l'expansion byzantine vers l'est.“ Zur Route des Vormarschs siehe die Karte, a.a.O. S. 169.

¹⁹⁵ Die Wahrnehmung der christlich-ethnischen, nicht griechisch-orthodoxen Minderheiten in Byzanz stellt DAGRON (1976: Minorités, S. 214) fest: „Cette perception de l'hérésie comme un phénomène ethnique et sectaire remonte sans doute aux écrits contre les Pauliciens, mais elle se précise aux XI et XII siècles, en s'étendant à tout l'Empire [...]. Cette vision du monde byzantin, nouvelle ou renouvelée, donne naissance à une littérature polémique relativement originale: la théologie n'y gagne rien, mais une sorte d'ethnologie religieuse qui tient plus compte des rites que de la foi, des légendes que de l'histoire ; un genre «total» qui reprend inlassablement en sous-œuvre l'histoire religieuse de Byzance depuis le V^e siècle, pour faire apparaître une anti-histoire de l'hérésie qui est en fait celle des «ethnies» et qui s'arménite peu à peu comme l'Empire lui-même. Les invectives contre les Arméniens forment les règles et forment les auteurs de la polémique anti-latine.“

wegen ihrer konfessionellen Entfremdung von der armenischen Kirche verworfen wurden, adoptierten lediglich die imperiale Idee eines kosmopolitischen Staates, der sich in eine Religion unter einer einzigen legitimen Gewalt vereinte und sich an Stelle der Vielfalt der Nationen setzte.¹⁹⁶

¹⁹⁶ ARUTJUNOVA-FIDANJAN (1980): Problème, S. 159f: „Ils [sc. Arméniens chalcédoniens] apparaissaient comme le peuple le mieux adapté pour servir l'idée impériale d'un État cosmopolite, uni par la religion et non par des traits ethniques; ils furent de ce fait utilisés d'une manière parfaitement adaptée dans les différents secteurs de la vie politique, diplomatique et spirituelle de l'empire.“

4. Antihäretische Diskursorganisation

Das erste Korpus der Kirchenkanones der Synode von Šahapivan (24. Juni 444) legt in Anlehnung an das christliche Glaubensleben das Fundament für die Zuordnungsregeln der Gesellschaftsordnung.¹⁹⁷ Die Synode, die zudem einen Generationsbruch der ersten Wächter der Kirche markiert, sichert die „Ordnung der Kirche“¹⁹⁸ und definiert die kollektiven Grenzen der christlichen Identitäts- und Gesellschaftsbildung.¹⁹⁹ Diese Selbstverortung in einer prekären politischen Situation, in der die christliche Identität in ihrer Existenz bedroht war,²⁰⁰ stärkte die Position der Kirche politisch nach außen und gesellschaftlich nach innen. Die Synode schafft durch ihr kanonisches Korpus somit eine kanonische Verbindlichkeit der Werte und Normen im Hinblick auf eine prinzipiell sakrosankte Identitäts- und Gemeinschaftsbildung im Anschluss an eine ausdifferenzierte kirchliche Ordnung.²⁰¹

¹⁹⁷ Zur Synode von Schahapiwan siehe MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 14f, 41-43, 496f, 501-532.

¹⁹⁸ Die Überschrift des Vorworts der Kanones markiert bereits diesen Bruch, *Buch der Kanones* I 18, Vorwort, S. 423f: „Diese Kanones wurden in Eintracht der Ältesten Armeniens im siebten Jahr des Todes des heiligen Sahak festgelegt: Entscheidungen und Kanones der Ordnung [karg] der heiligen Kirche Gottes, die die Wardapeten [vadapetk'] Armeniens zum Zwecke der Ergänzung und Befestigung der Apostolischen und Nizänischen Kanones festlegten.“ Das Vorwort der Kanones unterliegt einer Interpolation durch den gelehrten Theologen Yovhannēs Mayragomec'i (gest. um 652), der die Kirchenkanones bearbeitet und erweitert (siehe MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 255f, 263-265, 500-510); GARSOĪAN (2001): Armenien, S. 1202: „Der Tod des letzten direkten Abkömmlings des Erleuchters [sc. Sahak I. Partew 387-428] aber warf unmittelbar das Problem auf, für die Tradition der erblichen Patriarchen-Nachfolger eine neue Lösung zu finden. Die Versammlung des Klerus und des Adels, die sich in Šahapivan am 24. Juni 444 nach dem Tod von Surmak [armenischer Patriarch, der an die Stelle des verbannten Erb-Patriarchen Sahak durch den persischen König eingesetzt wurde, siehe a.a.O. S. 1194] unter dem Vorwand, das Neue Jahr zu feiern, einfand, um keinen Verdacht am persischen Hof aufkommen zu lassen, scheint versucht zu haben, ein Wahlsystem festzulegen, und so endete das innere Schisma.“

¹⁹⁹ Zur christlichen Gesellschaftsbildung siehe ausführlich den ersten Teil der Monographie von MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 41-245.

²⁰⁰ Die Bedrohung entstand aus der persisch-sassanidischen Herrschaft, die den christlichen Armeniern die Bekehrung zum Mazdaismus aufzwingen wollten; zu den politischen Umständen siehe GARSOĪAN (2001): Armenien, S. 1202f.

²⁰¹ Hier wird von der folgenden Feststellung von ASSMANN (2007⁶: Gedächtnis, S. 127) ausgegangen: „Das Ereignis, das die gesamte Bedeutungsgeschichte des Kanonbegriffs strukturiert, ist das Vordringen der Kategorie Identität. Hier jedenfalls liegt der Schlüssel für das Problem der Motivationsstruktur. Denn die Heiligung einer bestimmten Tradition läuft immer auf die Heiligung einer bestimmten Gemeinschaft heraus. Aus dem neutralen Orientierungsinstrument Kanon wird dann eine Überlebensstrategie kultureller Identität. [...] Wir bestimmen Kanon daher als Prinzip einer kollektiven Identitätsbildung und -stabilisierung, die zugleich Basis individueller Identität ist, als Medium einer Individuation durch Vergesellschaftung, Selbstverwirklichung durch Einfügung in ‚das normative Bewusstsein einer ganzen Bevölkerung‘ (Habermas). Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass das kanonische Korpus eine Kompetenzbasis bildet, die es ermöglicht, rechtliche Kohärenz und Kontinuität herzustellen.²⁰² Der kanonische Diskurs der sakrosankten Richtlinien, der Unterscheidungskriterien zur Verfügung stellt, füllt hierbei die Lücke, die durch den Tod jener „gesetzgebende Führer“ entstanden war, die durch ihre Lebensweise die Tradition der rechten Ordnung aufrechterhielten.²⁰³ Hier

kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertsystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut. ‚Kanon‘ ist das Prinzip einer neuen Form kultureller Kohärenz.“

²⁰² So z.B. *Buch der Kanones* I 18 §18, S. 460f: „Wenn ein Wardapet irgendwo einen Schüler [*ašakert*] oder einen Laien [*žofovrjakan*] oder einen Priester [*k'ahana*] anathematisiert [*nzoveal ic'ē*] oder exkommuniziert [*banadreal*] oder gemäß dem Wort des Lehrsatzes überführt [*kapeal baniw vardapetut'ean*], darf sich kein [anderer] Wardapet oder Bischof oder Ältere [*erec'*: ‚Priester‘] von anderen Orten erlauben, den Verfluchten [*anicealn*] zu segnen und den gemäß dem Wort [des Lehrsatzes] Überführten loszulösen [*lucanel*]. Im Falle dessen, dass er im Glauben und in der Liebe zur geistlichen Richtschnur wiederkehrt, so soll ein friedfertiger Wardapet, der ihn in Gutwilligkeit unterwiesen hat, ihn durch sein Gutachten [*barexawsut'iwn arasc'ē*] zum Gehorsam unter seinem einheimischen Wardapeten bringen. Weil der Herr für alle einer ist, und es gibt nur einen Glauben und eine Taufe gibt [vgl. Eph 4,5], weil die Gebote für alle eins sind und wir in einer einzigen Hoffnung [auf die Auferstehung (vgl. 1 Pet 1,3; 2 Mkk 7,14)] warten, ist es notwendig, dieselbe Einigkeit [*miabanut'iwn*] in allen Kirchen beizubehalten: Die Segenswürdigen in Einigkeit segnen und die Unwürdigen in Einigkeit entmündigen [*ə in alle*] und bestrafen [*patuhasel*]. Denn aus der Einigkeit aller geschieht die Verkündigung stimmig und vertrauenswürdig für alle gemäß der Rede des Herrn: ‚Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch einigt und einander liebt‘ [Joh 13,35].“

²⁰³ Die Präambel der Kanones stellt der erste Verfasser des „Buchs der Kanones“ die Lage wie folgt dar (*Buch der Kanones* I 18, Präambel, S. 425-426.427-428): „Nachdem von denjenigen Wardapeten [*vardapetk'*], von jenen gerechten Vätern und wahren gesetzgebenden Führern [*ōrēnsdir aiañordk'*] – insbesondere der heilige Großpriester [*k'ahanayapet*] Sahak [I. Part'ew 387-438], der Katholikos der Armenier, und der Geist erfüllte, Geist tragende und rechtschaffene Wardapet Mesrop [*Mesrovb*: Erschaffer des armenischen Alphabets], der das Land der Armenier durch seine Lehre [*vardapetut'eamb*] erleuchtet hatte – von dieser Erde [in den Himmel] gewechselt hatten, wurden die Ordnungen [*kargk'*] und Satzungen [*ōrēnk'*] der heiligen Kirche verfälscht und zerrüttet, wie der Großpriester Sahak in einer Vision vorhergesehen hatte, oder wie vor ihm der heilige Gregor. Es nahm die Zahl jener zu, die abscheuliche Werke vollbrachten, es gab auch viele, die ihnen folgten und sich [Ordnungen und Satzungen] widersetzen: ‚Weil die Liebe abnahm, vermehrte sich die Gesetzlosigkeit [vgl. Mt 24,12]‘. Und es gab keinen, der das Unkraut jäten und schädlichen Nessel beseitigen könnte, denn das Unkraut hatte tiefe Wurzel geschlagen und verbreitete sich Tag für Tag. Und so vermehrten sich zunehmend die Häresien [*mchnē*] und die anderen Übel: Menschen, die ihre Gattinnen verstoßen, Unzüchtige, Diebe, Herrische, abartige Übeltäter in allen Arten im Land der Armenier, im Hause des Torgom [*T'orgom*]; und so entstand Trauer und Betrübnis. Waren einst die Wardapeten, Bischöfe, Priester, die als Diener Christi und Kinder der heiligen Kirche die Weihe der Heiligkeit hatten, von Eifersucht erfüllt, gingen dagegen jetzt manche aus dem Bund der Priester nicht gemäß dem gerechten Weg der Heiligkeit. Insbesondere, weil in jener Zeit die Herrschaft und die Macht nicht in Händen des Geschlechts der Mamikoneaner war, da sie umgerannt, übernommen und der Hoheit des persischen Königreichs unterworfen worden waren; [...] Und es versammelten sich vierzig Bischöfe, zahlreiche Priester und Diakone und eifrige Diener [Gottes, d.h. Mönche] und gleichzeitig mit dem Bund [*uxt*] der heiligen Kirche alle Fürsten [...], die [...] einstimmig sagten: ‚Die eingesetzte Ordnung des heiligen Gregor [*Part'ew*, der Erleuchter, ca. 314], Nerses [I. *Part'ew* 353-360, 369-373], Sahak [I. *Part'ew*]

findet nun eine Art substituierender Transformation statt, indem die normative Anwesenheit der „gesetzgebenden Führer“ durch die Verschriftlichung der von ihnen festgelegten Richtlinien in ihrer Abwesenheit legitimiert ersetzt wird. Die Schrift stellt ein anderes Kommunikationsmedium bereit und sichert dadurch den Kommunikationsstrom der normativen und richtungsweisenden Sinnproduktion. Das Schließen der Lücke durch die Abfassung der kanonischen Texte und die Herstellung einer Schaltstelle, die den Anschluss an die normierte Tradition ermöglicht, hebt das Machtvakuum auf, das die Zirkulation der ordnenden und orientierenden, sakralpolitischen Macht verhindert. Der Kanonisierungsvorgang führt somit zu einer Kondensation der sakrosankten Richtlinien, kanalisiert erneut und ermöglicht zugleich die Zirkulation der politischen Macht, und zwar aus der rechten Ordnung der Kirche heraus, indem diese an Strukturen der konnektiven Sinnproduktion gebunden werden.²⁰⁴ Dieser Kondensationsprozess des kanonischen Korpus, in dem die politische Ebene mit der religiösen zusammengebunden wird, was im Grunde auf die Organisation und Kontinuität der christlichen Identitäts- und Gesellschaftsbildung zielt, wirkt strikt katalytisch, indem Heterodoxie von Orthodoxie, das rechte von dem unrechten Handeln und Verhalten nach festgelegten Wertekriterien ausdifferenziert und kategorisiert wird.²⁰⁵ Der Vorgang der Sicherung des Traditionsflusses und damit der Identitätsbildung, und zwar durch die Einheit stiftenden, dogmatisch festgelegten Glaubenssymbole und durch den kanonischen Korpus, stellt die Einschließungs- und Ausschließungs-Regeln auf und bringt damit eine

und Maschtoz [*Mesrop Maštoc* ' 438-439 *locum tenens*] sollt ihr wieder festlegen und auch das Gute nach eurem Willen, und wir werden willentlich und mit Wohlwollen dies tun. Denn die Ordnung der Kirche schwächte sich ab und die Menschen fielen in Gesetzlosigkeit. Nun setzt Gesetze, die Gott wohlgefällig sind und die Kirche erneut errichten, ein und wir werden uns von ihnen leiten lassen und sie aufrechterhalten; und wenn jemand die Ordnung der Gesetze nicht befolgen wird, sei es ein Bischof oder ein Priester, ein Freier [*azat*] oder ein Bauer [*šinakan*], wird er bestraft und soll Strafe zahlen.“ Die vollständige französische Übers. siehe MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 501-503.

²⁰⁴ Wie die Präambel der Kanones von Schahapiwan nahe legt (*Buch der Kanones* I 18, Präambel, S. 424-429, insbesondere S. 428), geht die weltliche Gerichtsbarkeit in die kirchliche Strukturen über; KARST (1906): Grundriß, S. 321-324, S. 323: „Kirchlich kanonisches Recht gewinnt [...] die Vorherrschaft an den fast durchweg geistlichen oder durch von der geistlichen Behörde präsierten Gerichten; der Klerus wird zum fast alleinigen Pfleger und Träger des Rechtes und der Gesetzeskunde.“

²⁰⁵ Der Kanonisierungsvorgang als „Reflexivwerden der Traditionen“ und als ein Kondensationsprozess, siehe HAHN (1998): Schrift, 333ff.

immanente *Schwelle* des Übergangs im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu einer sakralen Gemeinschaft und zu einer Gesellschaftsbildung hervor. Diese Schwelle, die die Möglichkeit zur Ausdifferenzierung (außen/innen, fremd/eigen) und damit der Grenzziehung und Ordnungs-Herstellung aufrechterhält, an der auch Einschließungs- und Ausschließungs-Regeln ihre Wirksamkeit entfalten, wird kontinuierlich überwacht und zugleich diskursiv fortgeführt. Dies wird deutlich an der Entstehung des „Buchs der Kanones“ (*Kanonagirk'*) im Anschluss an die kanonischen Korpora der armenischen Kirche ab dem 5. Jahrhundert²⁰⁶, den synodalen Entscheidungen, der kontinuierlichen Sammlung wichtiger Dokumente im „Buch der Briefe“ (*Girk' t'lt'oc'*)²⁰⁷ sowie der fortlaufenden Produktion abwehrender und distinguierender Literatur²⁰⁸. Die erste Bearbeitung und Erweiterung der Kirchenkanones im 7. Jahrhundert folgt nun im Kontext einer erneuten Positionsbestimmung und -gewinnung der armenischen Kirche im Hinblick auf ihre Apostolizität und Orthodoxie gegenüber der chaledonensischen Glaubensauffassung der byzantinischen Reichskirche. Die chaledonensische Orthodoxie lieferte hierbei den kaukasischen Kirchen, die traditionell mit der armenischen Kirche eine Gemeinschaft bildeten, einen legitimen Grund zu ihrer Abspaltung von der armenischen Kirche.²⁰⁹ Die Kodifikation des „Buchs der Kanones“ mit 24 kanonischen Texten folgt erst im folgenden Jahrhundert im Rahmen des Reformprogramms der armenischen Kirche. Im 10. Jahrhundert war das „Buch der Kanones“ bereits mit 40 kanonischen Texten und im darauf folgenden Jahrhundert mit 57 Texten in Gebrauch.²¹⁰ Der

²⁰⁶ MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 497: „Le synode de Šahapivan fut à la fois la première, mais aussi la plus novatrice des assemblées législatives de l'Église arménienne. C'est à partir de ce fondement au ton révolutionnaire, que la législation canonique locale va poursuivre son développement entre la seconde moitié du V^e siècle et le début du VIII^e siècle. Cette période marque incontestablement l'âge d'or du droit canonique arménien.“

²⁰⁷ Buch der Briefe (hg. 1901).

²⁰⁸ So z.B. die Produktion antichaledonischer Literatur; siehe VAN ESBROECK (1998): Jahrtausend, S. 146-184.

²⁰⁹ Zum innerarmenischen Schisma und den Beziehungen zu den anderen kaukasischen Kirchen siehe ZEKIYAN (1982): Rupture, S. 155-174; MAHÉ (1994): Kirche, S. 479f; GARSOIAN (2001): Armenien, S. 1215-1219. Zur Bearbeitung und Entstehung des kanonischen Korpus des *Yowhannēs Mayragomec'i* siehe MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 258-268; „Le Corpus de Yowhannēs Mayragomec'i“, S. 533-562, „Les canons composés par Yowhannēs Mayragomec'i“, S. 562-623.

²¹⁰ Zur Redaktion des 10. Jh. siehe *Buch der Kanones* II: Einleitung, S. XV-XXV, des 11. Jh., S. XXVI-XXX; MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 34f.

Kanonisierungsvorgang, der auf die Identität und Vergesellschaftung abhebt, zeichnet sich durch eine allgemeinverbindliche normative Rahmensetzung aus, die die alternativen Weltauffassungen zumeist als „Häresien“ ausgrenzt, Abweichungen und Entfremdungen distinguiert und kategorisiert.

Die „Häresie“ (*herjuac*), die der kanonische Diskurs sichtbar macht, verfälscht die Glaubenslehre der Kirche und zerstört die Einigkeit der Kirchengemeinschaft.²¹¹ Die Kanones von Schahapiwan kategorisieren eine solche Verfälschung als eine schwerwiegende Übeltat – als „Abscheulichkeit“ (*mclnēut'iwn*). Ein solcher Übeltäter ist ein „Häretiker“ (*herjuacol*), ein „Abscheulicher“ (*mclnē*), der sich in „Fehlerhaftigkeit“ (*aland*) und „Unreinheit“ (*plcut'iwn*) befindet. Der „Übeltäter“ (*č'aragorc*), der in „Unreinheit“ gefallen ist, ist ein „Unreiner“ (*plcagorc*), der „verdammt“ (*nzoveal elic'i*), „aus der heiligen Kirche ausgeschlossen“ (*ekelec'woy srboy i bac' kac'c'ē*), sozial isoliert und bestraft werden soll, solange bis der Delinquent seine Reinheit durch die Buße wiederherstellt. Nach Feststellung der Häresie werden die Delinquenten dem Gericht, das aus dem „Erzbischof“ (*glxawor episkopos*), den „Großfürsten“ (*mecamec išxank'*) und „Oberrichtern“ (*awag datawork'*) zusammengesetzt ist, ausgeliefert. Sie sollen „gemäß der Strafregele“ (*əst ōrini patuhasin*) getadelt werden.²¹² Die Todesstrafe war für die Häretiker nicht vorgesehen, allerdings Verstümmelungen. Wenn Kleriker in Häresie verfielen, wurden sie zuerst exkommuniziert, sodann an der Stirn mit

²¹¹ So beispielsweise die Definition des Basilius von Caesarea im Hinblick auf die Kirchenspaltung (*Buch der Kanones* I 16 §1, S. 334f): „[Nicht] zu allen Ausgeschlossenen [*artak'sealk'*] aus der Kirche sagt man ‚Häretiker‘ [*herjuacol*'], aber nur die eine Hälfte von ihnen nennt man ‚Häretiker‘ [*herjuacol*'] und die andere nur ‚Schismatiker‘ [*bažanol*'] und eine andere ‚Parasynagoge‘ [*ařanjin žolovarar*]. Deshalb sagt man zu jenen ‚Ketzer‘ [*alandawork'*], auch: ‚Sektierer‘], die gänzlich vom rechten [*ulil*] Glauben abgefallen sind [*i bac' orošealk en*]. Aber ‚Schismatiker‘ sagt man zu jenen, die aus irgendwelchen Gründen in der Kirche oder wegen Streitigkeiten unter sich ihre Versammlungen getrennt halten, da sie nicht denselben Priestern oder Bischöfen wegen der Einheit der Gemeinde gehorchen konnten. Sie sind voll mit Fehlern, stellen sich aber gleichgültig in den Dienst Gottes und wollten sich niemals dem Kanon der Kirche unterwerfen; vielmehr geben sie ihren Personen selbst die Ehre der Priesterschaft und Weihe und zogen viele von der Gemeinde hinter sich her. Das sind diejenigen, die ihre Versammlungen abgesondert halten.“ Die „Ketzer“ (*alandawork'*) unterscheiden sich nun von „Schismatikern“ dadurch, dass sie vielfältige „Fehler“ (Sg. *arat*, auch: ‚Makel‘, ‚Fleck‘, siehe NBHL I, S. 538) in den rechten Glauben an Christus einführen. Zu solchen gehören vor allem die gnostischen Bewegungen der Manichäer, Valentinianer, Markioniten usw. (a.a.O. S. 335).

²¹² Siehe *Buch der Kanones* I 18 §19,20, S. 460-466. Ausführlich MARDIROSSIAN (2004): *Canons*, S. 188-214. Zu den Begriffen *mclnēut'iwn*, *mclnē* und *aland* siehe a.a.O. S. 188-192; 207-214.

dem „Fuchssiegel“ (*aluesadrošm*) gebrandmarkt und an einen „Ort der Askese“ zum Zwecke der Buße verbannt. Falls sie weiterhin in ihrer Häresie beharrten, wurden sie verstümmelt und ins „Lepraheim“ (*godenoc'*) gebracht. Die Laien, die mit ihren ganzen Familien in Häresie verfielen, wurden hingegen gleich mit dem Fuchszeichen gebrandmarkt, verstümmelt und ins Lepraheim zum Zwecke der Buße gebracht. Die Kinder, die nicht von Häresie betroffen waren, wurden von den Eltern getrennt und der Kirche übergeben, damit sie im wahren Glauben erzogen werden.²¹³

Im Anschluss an die Kanones von Schahapiwan bezüglich des Umgangs mit den Häretikern, verbieten die Kanones des Johannes Odznezi jeglichen Umgang mit den von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossenen Häretikern. Außerdem wird ausdrücklich untersagt, sich in die Wohngebiete der „bösen Sekte der Unreinen“ (*čaraland mclnēic'*), der Paulikianer²¹⁴, zu begeben, mit ihnen Kontakt zu haben und sich dadurch strafbar zu machen. Die ausgeschlossenen Häretiker sollen indes solange unter Strafe stehen, bis sie sich zum „gesunden Glauben“ bekehren. „Wenn sie aber erneut der gleichen [Häresie] verfallen, ordnen wir an, solche als Pestkranke [*žand axts*] von den Gliedern der Kirche Christi ganz abzuschneiden [*hatanel*] und hinauszuerwerfen [*artak's ankenul*].“²¹⁵

Die Impulse der Bewegung der Paulikianer, die sich allmählich militarisierte und deshalb um 872 von Kaiser Basileios I. zerschlagen wurde, setzt sich allem

²¹³ *Buch der Kanones* I 18 §19, S. 461f. „Wenn jemand der Häresie [*mclnēut'iwn*: lt. Abscheulichkeit] verfällt, sei es ein Priester oder ein Diakon oder jemand von den Mönchen, soll seine Priesterweihe aufgelöst und seine Stirn mit dem Fuchssiegel gebrandmarkt werden und dann soll man ihn an den Ort der Askese [d.h.: Kloster] zur Buße liefern [*i telis čgnaworac' yapašxarut'ean tac'en*]. Wenn er aber sich wieder darin befindet, so soll man seine beiden Sehnen abschneiden und ihn ins Lepraheim bringen; denn: ‚Der Mensch war im Ansehen, aber verstand es nicht [Ps 49(48),13.21].‘ Das gleiche gilt auch für den Mönch. Wenn aber Männer mit ihren Frauen und Söhnen der Fehlerhaftigkeit [*aland*] befunden werden, so soll man den Männern und den Frauen und den Kindern, die von der Sache wussten, die Sehnen abschneiden, ihre Stirn mit dem Fuchssiegel brandmarken, und sie dann ins Lepraheim zur Buße bringen. Und jene Kinder, die nicht von dieser Unreinheit wussten, sollen aufgenommen und der Obhut der heiligen Diener Gottes anvertraut werden, damit sie sie erziehen und ihnen den wahren Glauben und die Furcht Gottes lehren.“

²¹⁴ Militante Sekte, die sich im 7. Jh. in Kleinasien verbreitete und ihre Wirksamkeit bis in das 10. Jh. entfaltete; siehe GARSOIAN (1967): Paulician Heresy; DIES. (1971): Byzantine heresy, S. 85-113; LEMERLE (1973): L'histoire des Pauliciens; DAGRON (1994): Kirche und Staat, S. 240-244; MAHÉ (1994): Kirche, S. 496f. Zur Geographie der Häresie HUXLEY (1984): Geography, S. 81-95.

²¹⁵ *Buch der Kanones* I 24 §32, 4-11, S. 535; MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 449ff.

Anschein nach in der Bewegung der „Thondrakier“ (*t'ondrakec'ik'*) fort.²¹⁶ Unter dem Pontifikat des armenischen Katholikos Johannes IV. Owayezi²¹⁷ (833-855) tritt ein Häretiker namens *Smbat* aus dem Ort Zarehawan als Anführer der Thondrakier auf, der sich als Christus bezeichnet.²¹⁸ Er gerät bald mit lokalen Herrschern in Konflikt und flüchtet deshalb in die Stadt „Thondrak“ (*T'ondrak*) der armenischen Provinz *Apahunik'*, die in der Zeit unter der Herrschaft des Kayasitenemirs *Abū'l-Ward* stand. Dort entfaltet er weiterhin seine Aktivitäten und organisiert eine kirchenfeindliche Bewegung, die nach dem Ortsnamen „Thondrakier“ bezeichnet wird.²¹⁹ Die Bewegung wird jedoch durch eine Strafexpedition des lokalen Amirs (840) weitgehend blutig niedergeschlagen, da sie in Konflikt mit den Christen Unruhe stiftete. Erst gegen Mitte des 10. Jahrhunderts taucht der Name „Thondrakier“ in armenischen Quellen wieder auf. Aus dieser Zeit stammt die wissenschaftliche Abhandlung des Anania von Narek, in der die Lehre der Thondrakier untersucht und als Häresie widerlegt wird.²²⁰ Seine Abhandlung, die er auf Bitten des Katholikos Anania I. hin im Rahmen der Kirchenpolitik verfasst, stellt ein Wissen zur Verfügung, das die Heterodoxie von der Orthodoxie unterscheiden lässt. Seine Abhandlung steigert dadurch die Kompetenz auf den kirchenpolitischen Handlungsfeldern. So basiert beispielsweise der Sendbrief des Gregor von Narek an den Abt des Klosters von *Kčaw*²²¹ und an dessen Mönche (verfasst nach 990), die der Lehre der Thondrakier in vielerlei Hinsicht zustimmen,²²² auf Ananias Widerlegung. Im Anschluss an das von Anania bereitgestellte Wissen werden im Sendbrief vierzehn Kriterien für die

²¹⁶ Zur Verbindung zwischen beiden Häresien siehe NERSESSIAN (1987): Movement, S. 47-54.

²¹⁷ *Yovhannēs IV. Owayec'i*, Datierung nach MAHÉ (1994): Kirche, S. 539.

²¹⁸ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte*, III 3, S. 160: „Smbat, der erste von den Thondrakiern aus dem Dorf Zarehawan im Kanton *Calkotn*, der sich ganz der christlichen Ordnung widersetzte.“

²¹⁹ Siehe NERSESSIAN (1987): Movement, S. 37-40; MAHÉ (1994): Kirche, S. 524f.

²²⁰ Aus dieser Abhandlung ist nur ein einziges Fragment überliefert. Das Fragment über die Kirche ist in der Kompilation des Gelehrten *Yovhannēs Erznkac'i* (1230-1293) überliefert; siehe ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, hg. Yovsēp'ean, in: Ararat 1914, S. 919-924 (LL: Sur l'Église, S. 783-786).

²²¹ Befindet sich südwestlich vom Kloster von Narek; zur Karte siehe THIERRY (1989): Monuments, S. 392 und zum Kloster, a.a.O. S. 419f.

²²² GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 498-502 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 125-130; LL: Lettre, S. 787-792). Gregor erwähnt in seinem Schreiben auch die Hinrichtung des gottlosen Smbat durch den Emir, den er als einen „tapferen Mann, der zu Recht ein Zepter des Zorns in den Händen Jesu Christi wurde“ bezeichnete (siehe *Brief*, S. 498; TER MKRTTSCHIAN, S. 131; LL: Lettre, S. 787 und ebd. Anm. 5).

Unterscheidung der thondrakischen Lehre von der Lehre der Kirche aufgestellt. Diese Unterscheidungskriterien als Anklagepunkte gegen die Thondrakier machen deutlich, dass deren Lebensform der Ordnung der Kirche und der apostolischen Tradition fremd ist²²³ – insbesondere, weil sie den äußeren Kult der Kirche und ihre Sakramente ablehnen und damit den christlichen Glauben verfälschen.²²⁴ Deshalb wurde bereits in der Untersuchung des Anania die Lehre der Thondrakier als „abscheuliche Häresie“ (*mclnēut' iwn*: lt. „Abscheulichkeit“) klassifiziert.²²⁵ Die im Sendbrief formulierten Unterscheidungskriterien für Orthodoxie und Heterodoxie lassen zudem zu, sich eine Vorstellung von dem Inhalt der Abhandlung zu machen.

Mit dem Ausmaß der Verbreitung der thondrakischen Sekte unter den Klerikern und Fürsten sowie über ihre Unruhe stiftenden Wirksamkeit aufgrund ihrer radikalen Kirchenfeindlichkeit zu Beginn des 11. Jahrhunderts befassen sich zwei Kapitel des Geschichtswerks von Aristakes Lastivertzi.²²⁶ Die Progressivität der Bewegung bestand allem Anschein nach in ihrer dualistischen Spiritualität, die das Materielle streng vom Geistigen trennte, und in ihrer neuartigen synkretistischen Lehre, die in Verbindung mit islamischen-asketischen Sekten stand.²²⁷ Gregor Magistros (990-1058), der von Kaiser IX. Monomachos ernannte Statthalter über Mesopotamien (1042-1055), der von 1051 bis 1054 eine Verfolgungskampagne gegen die Häretiker führte, hebt in diesem Zusammenhang beispielsweise ausdrücklich den synkretistischen Charakter der Sekte hervor: „So hat diese Sekte nicht nur aus einer oder zwei

²²³ Die Anklagepunkte siehe GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 499f (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 131f; LL: Lettre, S. 788f).

²²⁴ Außerdem wurde die Person Christi als ein von Gott inspirierter Sterblicher aufgefasst. Daher konnten die Führer der Sekte sich selbst als „Christus“ bezeichnen (so Punkt 14). Den äußeren Kult ablehnend, erkannten die Thondrakier nur einen verinnerlichten, geistigen Kult an, in dem Gott gemäß der Hauptbotschaft Christi „Gott ist Liebe“ individuell verehrt wurde; zur Rekonstruktion der Lehre siehe NERSESSIAN (1987): Movement, S. 55-71; MAHÉ (1994): Kirche, S. 525; LL: Introduction, S. 31-33.

²²⁵ Siehe GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 499f (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 131f; LL: Lettre, S. 788f).

²²⁶ Siehe ARISTAKÈS LASTIVERTCI: *Geschichte*, Kap. 22: „Über die böse Häresie der Thondrakier, die in der Provinz von *Hark'* auftrat und viele verwirrten“, S. 95-100 und Kap. 23: „Darüber, wie sich an den Grenzen des *Mananali* das Feuer des Irrtums entfachte“, S. 101-108; MAHÉ (1994): Kirche, S. 526f; zu den Zentren der Thondrakier siehe die Karte bei NERSESSIAN (1987): Movement, S. 98.

²²⁷ DADOYAN (1997): Fatimid, S. 57-59, S. 59: „Ivanow [1953: The Truth-Worshippers of Kurdistan] defended the view that the Paulician/Tonrakian elements that eventually embraced Islam, carried their faith with them and participated in the development of new synergetic sects in the remote mountainous areas of eastern Asia Minor.“

oder drei Quellen, sondern aus allem Boshaften [...] sich zu einer Häresie zusammengebraut.“²²⁸ Seine Maßnahmen gegen die Sekte, die sich auf die Zerstörung ihrer Ortschaften und Besitztümer sowie auf Zwangstaufen beschränkten und die Todesstrafe vermieden, gaben ihr in den folgenden Jahrhunderten die Chance zum Fortbestehen.²²⁹ Die Häresie besaß durch ihre progressive Lebensweise und Weltauffassung – wodurch sie eine echte Alternative zur Kirche darstellte – eine ernst zu nehmende subversive Kraft.

Der antihäretische Diskurs organisiert sich somit in Anlehnung an das kanonische Korpus, an Kontrollmechanismen und an das Wissen der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens, und produziert damit Wegweisende und identitätskonstitutive Unterscheidungskriterien. Er erzeugt dabei durch die Tendenz, das Unkontrollierbare kontrollierbar zu machen, eine gesteigerte normative Heteronomie, die jegliche Autonomie unzulässig macht.

²²⁸ TER MKRTTSCHIAN (1893): Brief, S. 147.

²²⁹ Siehe NERSESSIAN (1987): Movement, S. 63-65; zur Verfolgung auch MAHÉ (1994): Kirche, S. 527f.

5. Positionsbestimmung der Kirchenpolitik

Die Kirchenpolitik wird weitgehend von der Problematik der religiösen Identitätstransformation und der Abnahme der Bindung an die Kirche bestimmt. Sie gefährdeten primär ihre sakramentale Monokratie – ihre absolute Mittlerrolle zwischen Gott und dem Menschen und schränkte entsprechend das Spektrum ihrer Macht ein. Begriff sich die Kirche als die einzig legitime Repräsentantin der Glaubenswahrheit und der national-religiösen Ganzheit, so trat sie auf dem religiösen und sozialen Feld als Bewahrerin der national-religiösen Homogenität auf. Die Kirche bemühte sich in ihrem traditionellen Wirkraum möglichst effektiv diese Problematik zu bewältigen.

Im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen mit den Chalkedoniern und mit dem Kampf gegen die Thondrakier um die Glaubenswahrheit muss hier ein wichtiger Aspekt unterstrichen werden. Die kanonisch und dogmatisch gesicherte Glaubenswahrheit impliziert eine Spannung, und zwar zwischen den dogmatisch festen Glaubensformeln und der (individuellen) Dynamik der „Suche nach Christus“ sowie des „Gewahrwerdens des Wirkens Christi“. Diese Dynamik fungiert als Triebfeder der eigenen Inspiration und Interpretation sowie der mystischen Schau: des unmittelbaren Erlebens und Empfindens des Göttlichen. Die Bewegung der Thondrakier geriet nicht minder deswegen mit der Kirche in Konflikt, da sie eine Lebensdynamik nach eigener Inspiration und Interpretation der heiligen Schriften entwickelte, in der auch das individuelle Erleben eine große Rolle spielte.²³⁰ Hier ist sogleich hervorzuheben, dass die zwei Aspekte – die individuelle „Suche nach Christus“ und das „Gewahrwerden des Wirkens Christi“ – der Konzeption des „Buchs der Klagelieder“ zugrundeliegen. Wie sie in der Konzeption des Buchs umgesetzt werden, wird noch zu sehen sein.

Die Transformation des traditionellen Wirkraums der Kirche zwingt nun diese, sich aufs Neue in diesem von ihr durchdrungenen und kontrollierten Lebensraum zu positionieren und zu etablieren. Dieser Prozess manifestiert die Friktionsflächen, die Unterschiede der Identitäten in ihrer asymmetrischen Einordnung. Dies bringt nun einen situativen Kontext hervor, der über das 10. Jahrhundert hinaus nicht an Aktualität verliert.

²³⁰ Siehe NERSESSIAN (1987): Movement, S. 55-71; MAHÉ (1994): Kirche, S. 525.

Die kirchenpolitische Diskursorganisation und die die Identitätseinheit fundierenden Konzepte werden hier im Zusammenhang mit dieser kontextuellen Komplexität betrachtet. Das Wirken der Kirche in diesem Kontext, unabhängig von politischen Unstimmigkeiten und Konflikte zwischen den armenischen Königreichen, zielt auf die Herstellung der national-religiöser Einheit und damit auf die Problematik der Integration. In diesem Zusammenhang fungiert die Kirche aufgrund ihrer monozentrischen Weltrauffassung als Bewahrerin der national-religiösen Identität. Das Kloster von Narek ist zwei Gelehrten generationen lang an kirchenpolitischen Aktivitäten beteiligt, und zwar in Gestalt der beiden Mönche Anania von Narek und seines Schülers Gregor von Narek. Die Buchkonzeption des Letzteren wird im Zusammenhang mit der Problematik der Integration zu betrachten sein.

Bereits zu Beginn der Konfrontationen mit heterodoxen Strömungen stellte für die Kirche nachdrücklich die Frage nach der Schaffung eines religiös-politischen Machtzentrums. Die Zentralisierung der politischen Macht verband die Kirche vorrangig mit der Monarchie der Bagratunier als legitime Nachfolger der armenischen Könige. Die Verlegung des Sitzes des Katholikos von Waspurakan ins Königreich der Bagratunier (948) ist hier als ein Anzeichen für dieses Bestreben der Kirche aufzufassen. Immerhin wirkten hier zwei einflussreiche, kirchenpolitisch bedeutsame Klosterzentren mit ihren Schulen und gelehrten Theologen: „Kamrdschadzor“ (*Kamrġajor*) und „Horomos“ (*Hořomos*).

Überdies erschließt sich das Bestreben der Kirche aus vier Berichten des Katholikos Anania I. (941/943-967), des ehemaligen Abts des Klosters von Warag (*Varagavank*)²³¹ in Waspurakan: Die Thematik der Berichte, die rückblickend verfasst werden, verweist symptomatisch auf den situativen Kontext und kreist dabei um die Unternehmungen, deren Ziel die Stärkung der hierarchischen Autorität der Kirche und, damit zusammenhängend, die Wiederherstellung der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft war. Während der erste Bericht (958) die Beendigung der Sezession der Kirchenprovinzen vom kaukasischen Albanien (*Ałwank*) und Siunik, die sich am Glaubensbekenntnis

²³¹ Siehe THIERRY (1989): Monuments, S. 132-136.

von Chalkedon orientierten,²³² thematisiert, geht es in drei anderen Berichten um die internen Auseinandersetzungen über den Vorrang und um die Vollmacht des Katholikos – dies allem Anschein nach motiviert durch Bestrebungen dieser Sezession.²³³ Gleich zu Beginn des ersten Berichts, in dem die Umstände der Aufhebung des Schismas dargestellt werden, wird auf die aktuelle Situation Bezug genommen:

„Als mir die Herde des Herrn, die mit seinem unschuldigen Blut gekauft wurde, zu führen anvertraut wurde, war ich sogleich überwältigt und erschrocken und geriet in eine große Furcht. Denn ich nahm die Revolte, die in der Kirche Gottes ausgebrochen war, ihrer Sache nach wahr: Ich fand manche von den Bischöfen und manche von den Fürsten, von den Provinzherren in Revolte, und andere bunt gemischte Gruppen der Christen, die in Mischehen mit den Chalkedoniern lebten. Denn es gab kein Dach über den Ehepaaren, unter dem kein Armenier und kein Georgier [Ethnikon für die armenischen Chalkedonier] miteinander lebten, weswegen sich auch die Kinder der Familie in einem Zwiespalt befanden“.²³⁴

Diese Textpassage belegt die Emanzipation der Bevölkerung im praktischen Alltagsleben von den dogmatischen Zwängen der konfessionellen Zugehörigkeit. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang das Schreiben des armenischen Königs von Waspurakan Chatschik Gagik (*Xač'ik Gagik*, 908-938) um 930 an den byzantinischen Patriarchen. In seinem Schreiben geht er zuerst auf jene christologischen Streitpunkte ein, die die beiden Kirchen trennen. In Anlehnung an die Kirchenväter versucht er dabei die Position der Antichalkedonier zu verdeutlichen.²³⁵ Zum Schluss formuliert der Verfasser sein Anliegen. Er möchte keineswegs eine schriftliche Auseinandersetzung um die Richtigkeit der christologischen Position der armenischen Kirche führen. Er lege nur die Entwicklung der dogmatischen Einsichten dar, um letztlich einen Ausweg für die Überwindung des gegenwärtigen Zwiespalts zwischen Christen zu finden. Die Einheit der Christen verbindet er unter Berufung auf Paulus mit der Verwirklichung des „Neuen Menschen“, zu dem sie aus dem Taufbecken berufen wurden (vgl. Gal 3,27-28; Col 3,9-10). Dann könne sich die neue Gemeinschaft, die *neue soziale Realität* gemäß dem Willen Christi etablieren,

²³² Siehe TĒR MKRTČ'ĒAN (hg. 1897): *Berichte*, Einführung, S. 92 (auf Arm.).

²³³ Zu den näheren Hintergründen siehe MAHÉ (1994): *Kirche*, S. 514ff.

²³⁴ ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 129f.

²³⁵ Siehe *Buch der Briefe*, S. 295-301.

der zu seinem Vater betete, damit seine Anhänger in ihm und in seinem Vater eins und vollendet seien, wie er in seinem Vater, und sein Vater in ihm eins und vollendet sind (vgl. Joh 17,11.20-23). Entsprechend möchte der Verfasser, dass alle Gläubigen zusammen mit jenen ersten Anhängern Christi in Christus eins und vollendet seien.²³⁶

Der theologisch aufgeklärte Laie stellt nun das Ziel der Verwirklichung des *evangelischen* Ideals des „Neuen Menschen“ und der Etablierung der neuen Wirklichkeit über die dogmatisch erstarrten Formeln. Man sieht hierbei deutlich, dass seine Vision konkret aus der sozialen Frage des Zusammenlebens und Zusammenwachsens, aus der Pragmatik des konfessionell emanzipierten Alltagslebens der „bunt gemischten Gruppen der Christen“, hervorgeht. Im Grunde veranschaulicht das Schreiben die *Unvollkommenheit* des christlichen Menschen und damit die *Unvollkommenheit* der christlichen Gesellschaften. Dies bedeutet folglich, dass die Dogmatik ohne Entwicklung der christlichen Gesellschaft eine Identitätsstarrheit und dadurch einen Zwiespalt herbeiführt. Wie später zu sehen sein wird, spielt diese Problematik des Zusammenlebens und des Zusammenwachsens in eine Gemeinschaft eine große Rolle bei der Konzeptionierung des „Buchs der Klagelieder“. Es genügt hier nur darauf hinzuweisen, dass sich das Buch explizit an „alle mannigfaltigen Versammlungen der Christenheit in der ganzen Welt“²³⁷ richtet.

Das Zusammenleben der „bunt gemischten Gruppen der Christen“ an dieser evangelischen Vision zu orientieren, scheitert an der Politik der Einflussnahme. Die konfessionelle Toleranz begünstigt die Verbreitung von prochalkedonischen Einsichten. „Sie wurde verstärkt durch die jetzt wieder mehr in Erscheinung tretenden armenischen Altchalkedonier im Byzantinischen Reich wie in Armenien, die im 7. und 8. Jh. von den armenischen Patriarchen unterdrückt worden waren. Dieser Aufschwung der Chalkedonier versetzte die konservativen Kräfte der armenischen Kirche in Alarmbereitschaft.“²³⁸ Die chalkedonensische Orientierung führt letztlich zur Sezession der Kirchenprovinzen und gefährdet die Einheit der Kirche. Die

²³⁶ Siehe *Buch der Briefe*, S. 301.

²³⁷ BK 3 II 47, S. 255 (LL ZEKIYAN III b, S. 171, LL 3,2,1)

²³⁸ MAHÉ (1994), Kirche, S. 513

Radikalisierung der Position der armenischen Kirche ist hier auf diese Entwicklung zurückzuführen. Die chalkedonensische Orientierung wird auf höherer Kirchenebene als „Häresie“ bezeichnet. Das durch Katholikos berufene Gremium der Gelehrten sollte nun Maßnahmen beraten, um die Ausbreitung der „Häresie der Chalkedonier“ (*aland K'alkedonakanac'*), die „das Land der Armenier wie ein Krebsgeschwür zernagt und alle unsere Länder umfasst hat“, ²³⁹ einzudämmen und die „Revolte“ der Kirchenprovinzen von Siunik und Albanien aufzuheben. ²⁴⁰ Was hier geschieht, bezieht sich auf Wiederherstellung und Bewahrung der national-religiösen Homogenität mittels Stärkung der internen Kontrollmechanismen und Sanktionen. Zugleich wird die politische Macht der Bagratunier im Hinblick auf die Verhängung von Sanktionen gegen die Chalkedonier in Anspruch genommen. Die Politik in Übereinstimmung mit der Kirche wird aktiv, da die Bagratunier in Zentralarmenien ihren Einfluss auf die angrenzenden, auf ihre Unabhängigkeit bedachten Fürstenhäuser von Siunik und Albanien nicht verlieren wollten. So verbietet der König Abas Bagratuni innerhalb seines Königreichs die Heirat mit Chalkedoniern und unterstützt den Katholikos bei seinen Unternehmungen, die Schismatiker zum Gehorsam zu bringen und die gesellschaftliche Ordnung des Zusammenlebens wiederherzustellen. ²⁴¹ Den Thronfolger, den frommen „Fürsten der Fürsten der Armenier“ (*išxan išxanac' Hayoc'*) Aschot III. Bagratuni (952/3-977), der die Kirchenpolitik seines Vaters fortsetzte und den der Katholikos in seinem Bericht als „Krone des ruhmreichen Heiligen Stuhls des [Gregor] Erleuchters“ ²⁴² bezeichnet, salbt dieser im Unterschied zu seinen

²³⁹ ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 132f: „Zuerst wollten wir die verbreitete Sekte des Chalkedons [*aland K'alkedoni*], die unser Land der Armenier [*ašxarh Hayoc'*] wie ein Krebsgeschwür zernagt und alle unsere Länder umfasst hat, entfernen“.

²⁴⁰ Siehe ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 131.

²⁴¹ ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 132f: „Und wir haben uns darüber beim König der Armenier [sc. Abas I. Bagratuni, 928/9-952/3] beschwert, damit er entweder sie durch seinen königlichen Befehl gemäß dem Willen Gottes bündigt und bekehren lässt und mit uns in unseren Worten übereinstimmt oder bringt er uns alle um. [...] In der gleichen Stunde erließ er einen mahnenden königlichen Befehl, damit keiner mehr wagt, mit den Diophysiten [*erkabnakk'*, d.h. die ‚Chalkedonier‘] zu heiraten, und er bedrohte sie mit dem Strafurteil der Enthauptung wie bei Wegelagerei [...]. Und durch die Barmherzigkeit Gottes und gemäß dem Willen des machtvollen Königs wurden zeitweilig alle verkehrten Satzungen, die im Land des glückseligen Königs Abas waren, dank ihm und der Gebete der Heiligen aufgehoben.“

²⁴² Siehe ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 140.

Vorgängern 961 zum König.²⁴³ Die Kirche betrachtete die Dynastie der Bagratunier als die einzige legitime Nachfolgerin des armenischen Königthrons, und damit als legitime Herrschaftsträgerin im Hinblick auf die Bewahrung der national-religiösen Einheit.²⁴⁴

Das Programm der Konsolidierung der Kirche wird auch im Geschichtswerk des Stephanos von Taron im Zusammenhang mit der Entfaltung des Mönchtums und der Entstehung von Klosterzentren und -schulen thematisiert:

„Zu jener Zeit hatte den Stuhl des Patriarchen Ter Anania [I. Katholikos] inne [...]. In dieser Zeit strahlte und blühte die monastische Ordnung [*krōnaworakan karg*] im Land der Armenier. [...] Zuerst wurde der Bund [*uxt*] von Kamrdschadzor in der Provinz Arscharunik gebaut [...]. In der Provinz Schirak wurde dann das Kloster, genannt Horomos gebaut. [...] So wurde auch in dieser Zeit [das Kloster von] Narek in der Provinz Rschtunik in gleicher Ordnung [d.h. nach der Ordnung der monastischen Regeln des Basilius von Caesarea] gebaut, mit ihren zahlreichen und glänzenden Sängern der Stundengebete und erfahrenen Grammatikern [*grakan gitolk'*].“²⁴⁵

Gleich danach werden die Eremiten und Wanderasketen erwähnt, die in Armut wie Bettler leben (*i kerpi alk'ati*) und durch die ihnen zuteil gewordene Gnade Wunder wirken und Kranke heilen.²⁴⁶ In den Klosterschulen etabliert sich dabei der Gelehrtenstand der Wardapeten:

„Es gab auch Wardapeten, geübt in der Gelehrsamkeit des Herrn und Lehrer der Wahrheit: Basilios der Greise, tüchtig im Reden und tapfer beim Verkünden der Gesetze des Herrn; und von den verheirateten Priestern Gregor, gewandt im Reden und wortgewaltig hinsichtlich der Gebote des Herrn; und Stephanos, der Schüler von Basilios, der der Geistige genannt wurde, von apostolischer Gnade in Worten und Werken; und neben ihm Mowses, sehr berühmt wegen seines Wissens und seiner Tugendhaftigkeit [...]. Und Dawit in der Bettlergestalt und der schlichte Gelehrte [*gitmakan*] [...], Petros, der sichere Ausleger der Heiligen Schrift und Anania, der große Philosoph, der Mönch aus dem Kloster von Narek. Dieser hat auch die Schrift gegen die Sekte [*aland*] der Thondrakier und anderen Häresien [*herjuack'*] verfasst.

²⁴³ Über die Königsweihe und Krönung von Aschot III. bezeugt der Geschichtsschreiber des 12. Jh. MATT'ĒOS URHAYEC'I: Chronologie I, Kap. 6, S. 4.

²⁴⁴ Siehe in der Arbeit: III. 1.

²⁴⁵ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III, Kap. 7, S. 173f (GELZER/BURCKHARDT 1907: *Geschichte*, S. 126).

²⁴⁶ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III, Kap. 7, S. 176f (GELZER/BURCKHARDT 1907: *Geschichte*, S. 129f).

Wir haben manche von ihnen in ihrem hohen Alter noch in unserer Kindheit mit unseren Augen gesehen und die süße Speise ihrer Worte genossen.

Diese alle, nachdem sie auf Anordnung des Herrn Anania [I. Katholikos] hin die Angelegenheit beraten, geprüft und durch die heiligen Schriften erwogen hatten, ordneten an, diejenigen, die nach dem chalkedonensischen Ritus getauft waren, erneut zu taufen.“²⁴⁷

Anschließend folgt kurz und knapp die theologische Begründung für die Wiedertaufe:

„Denn die Chalkedonier leugnen, dass Gott im eigenen Leib am Kreuz und im Tod gewesen ist; sie lehren auch zwei Naturen mit zwei Willen und Wirkvermögen in Christus,²⁴⁸ und sie sagen, dass nur die menschliche [Natur] und nicht die Gottes unsertwillen die Leiden ertrug und starb, sondern es war nur der Tod des Menschen, so dass sie sich in den Tod des Menschen hinein taufen lassen. Aber wir bekennen den wahren Gott-Logos vereinigt mit dem Fleisch, und dieser Gott selbst erlitt die Schmerzen [lt.: ‚kam zu Leiden‘: *ekeal i č'arč'arans*], der unseretwegen gekreuzigt wurde; denn so geschieht unsere Taufe in Gott und in den Tod des Herrn und nicht bloß des Menschen, damit wir uns nicht die Verfluchung des Jeremia auferlegen: ‚Verflucht sei der Mann, der seine Hoffnung auf Menschen setzt‘ [Jer 17,5].“²⁴⁹

Diese Textabschnitte belegen die Organisation der Aktivitäten der Kirche gegen die Häresie der Thondrakier und gegen die Bewegung der Chalkedonier. Der Duktus des letzten Abschnitts verweist auf die genaue Positionsbestimmung der Kirche. Hier wird das Wissen im Anschluss an einen soteriologisch bestimmten Wahrheitsanspruch mit dem Ziel, die rechte Ordnung wieder herzustellen, verknüpft. Diese gesellschaftliche Ordnungsherstellung führt unabdingbar zu Einschränkungen und Ausschlüssen. Bevor die Einschließungs- und Ausschließungs-Regeln greifen können, bedarf es allerdings der wissenschaftlichen Definition, Klassifizierung und Verwerfung des „Übels“ und der Sanktionen gegen den „häretischen Übeltäter“, damit das verdeckte „Übel“ möglichst sichtbar und kontrollierbar gemacht und seine Auswirkungen beseitigt werden können. Der antihäretische Diskurs kann jedoch nur das „Übel“ nach Kriterien seiner

²⁴⁷ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III, Kap. 7, S. 178 (GELZER/BURCKHARDT 1907: *Geschichte*, S. 131).

²⁴⁸ Zur Monotheletenstreit siehe BECK (1980): *Orth. Geschichte*, S. 54-62; BEYSCHLAG (1991): *Dogmengeschichte* II 1, S. 185-192.

²⁴⁹ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III, Kap. 7, S. 178f (GELZER/BURCKHARDT 1907: *Geschichte*, S. 131).

Beobachtungsperspektive als Häresie erfassen. Was hingegen unbeobachtbar und deswegen *unbestimmbar* bleibt, erzeugt Latenz, die sich der Kontrolle entzieht und als Wirkungsstätte des unkalkulierbaren Eigensinns und als Quelle der Subversion fungiert. Dies bewirkt eine Haltung, die jederzeit und überall mit Ausbruch des latent Häretischen rechnet. Die Auswirkung dieser Erwartungshaltung wird insbesondere bei der Ausbreitung des Gedankenguts der Thondrakier und ihrer Bekämpfung innerhalb der Kirche beobachtbar. Der Geschichtsschreiber Aristakes Lastivertzi beginnt beispielsweise sein Bericht über die Ausbreitung der Häresie der Thondrakier in einer Provinz wie folgt: „Ein gewisser gemeiner Mönch mit dem Namen *Kuncik* wohnte in der Nähe der Burgstadt *Širin* [...]. Dieser, der ins Greisenalter kam, hatte in sich den Sauerteig der Gottlosigkeit, weil er ein Schüler von einem hundsgemeinen Mönch gewesen war, welcher behauptete, er stamme aus Albanien [Kaukasus].“²⁵⁰ Die Häresie bleibt somit solange verborgen, bis sie eines Tages offenkundig wird. Dem Mönch gelang dort nicht nur eine Gemeinschaft zu gründen, sondern gewann auch den lokalen Adel für die thondrakische Lehre: Zuerst eine Fürstin, die große Ländereien besaß, durch sie dann zwei Schwestern aus derselben Adelsfamilie, die ebenfalls Ländereien besaßen. Ihnen schließt sich ein frommer Fürst an, der sich früher um die Armen kümmerte und auf seiner erblichen Domäne ein großes Kloster gebaut hatte, wohin er sich jedes Mal in der Fastenzeit zurückzog. „Er, der er sein Haus verließ, wurde entehrt, vergaß seinen Bund mit Gott, entfernte sich von asketischen Vorschriften. Der Ort, der einst ein Versammlungsort der Mönche war, den er selbst durch großes Vermögen und mit großer Mühe gebaut hatte, wo einst Scharen der Psalmsänger und Gruppen der Diener Gottes mit ihren wohl gestimmten Stimmen der Gesänge zusammen mit oberen Heerscharen in einer Stimme Gott priesen, ist heute menschenleer, stumm.“²⁵¹ Allem Anschein nach handelt es sich hierbei um ein regionales Leitkloster, da der Abt des Klosters dem Geschichtsschreiber nach ein sehr bekannter Asket war.²⁵² Die Ausbreitung der Häresie führt letztlich zur Auflösung des renommierten

²⁵⁰ ARISTAKĒS LASTIVERTCI: *Geschichte*, Kap. 23, S. 101

²⁵¹ A.a.O. Kap. 23, S. 103.

²⁵² A.a.O. Kap. 23, S. 102.

Klosters – und damit zusammenhängend, einer zwischen diesem Kloster und seiner Umwelt etablierten Sozialstruktur.

Das Gedankengut der Thondrakier erzeugte letztlich innerhalb der Kirche eine Atmosphäre des Misstrauens und Verdachts und führte zu einer „antihäretischen Psychose“²⁵³, deren Folge die vorschnellen Beschuldigungen und unbegründeten Verdächtigungen waren. Das prominente Opfer in dieser Situation ist beispielsweise Anania von Narek, der am Ende seines Lebens der Häresie der Thondrakier beschuldigt, exkommuniziert und verbannt wurde.²⁵⁴ Ähnlich wurde der Bischof *Yakobos* aus der Provinz *Hark'* wegen seiner strengen asketischen Lebensführung der Häresie der Thondrakier beschuldigt und seines Amts enthoben. Was Aristakes Lastivertzi allerdings im Zusammenhang mit der Ausbreitung der Häresie der Thondrakier in seiner Geschichte über den abtrünnigen Bischof berichtet, spricht allerdings eher dafür, dass er unschuldig war.²⁵⁵

²⁵³ So bezeichnet MAHÉ (1994: Kirche, S. 527) den Zustand der Kirche am Ende des 10. Jh.

²⁵⁴ Ausführlich siehe in der Arbeit: V. 2. (ARISTAKĒS LASTIVERTC'I: *Geschichte*, Kap. 22, S. 95-100); siehe hierzu auch MAHÉ (1994): Kirche, S. 526f.

²⁵⁵ Siehe ARISTAKĒS LASTIVERTC'I: *Geschichte*, Kap. 22, S. 95-100); siehe hierzu auch MAHÉ (1994): Kirche, S. 526f.

III. Gründung des monastischen Orts

1. Ausformung des Mönchtums

Die Berichte über die Blüte des Mönchtums legen nahe, dass diese anfänglich aus dem Fürstentum von Siunik ausging.²⁵⁶ Der gelehrte Mönch Maschtoz (*Maštoc' Elvardec'i*), der zunächst als Eremit auf der Insel Sewan wohnte, gründet im Jahr 874 mit Hilfe der lokalen Herrscher eine Klostergemeinschaft nach den Regeln des Basilius von Caesarea.²⁵⁷ Des Weiteren begünstigt die Wiederherstellung des Königreichs der Bagratunier seit 885, welches einen relativen Frieden mit sich bringt, die Gründung von Klostergemeinschaften und den Bau von Klosteranlagen. Unter der arabischen Herrschaft waren zuvor viele Klöster infolge der Christenverfolgung zerstört worden oder zerfielen, da die Klostergemeinschaften aufgrund sozialökonomischer Kollapse infolge hoher Steuern aufgelöst worden waren. Die armenischen Adelshäuser, die durch ihren Widerstand gegen das arabische Kalifat geschwächt waren, waren nicht mehr imstande, sie zu unterstützen und zu beschützen.²⁵⁸

²⁵⁶ Das Fürstentum Siunik führte seit 914 ein fast völlig unabhängiges Dasein, mit dem Metropolitensitz im Kloster Tatew. Über die Gründung der Klöster und die Mönche in Siunik berichtet der Bischof von Siunik Stephanos Orbelean in seinem Geschichtswerk „Geschichte des Hauses Siunik“ aus dem 14. Jh. (siehe INGLISIAN 1963: Literatur, S. 207f). Er verfasst die Geschichte der lokalen Fürstenfamilien, aus denen er selbst stammt, aus zwei Gründen: erstens, damit die tugendhaften Taten der Vorfahren nicht in Vergessenheit geraten und zweitens, damit das Erbe und die Grenzen der Kirchen gesichert werden und nicht wie früher oftmals Anlass zum Streit geben (siehe STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 1, S. 4). Er benutzt dabei unterschiedliche Inschriften und Urkunden von Fürsten, Königen und hochrangigen Klerikern von Siunik, die in Kloster- und Kirchenarchiven aufbewahrt wurden (a.a.O. S. 5). Nach diesen Urkunden, die er auch in Auswahl in sein Werk aufnimmt, stellt er die Chronologie und die Entstehungsgeschichte der einzelnen Kirchen und Klöster mit ihren Dörfern und Erdstücken wieder her.

²⁵⁷ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III, Kap. 3, S. 160 (GELZER/BURCKARDT 1907: *Geschichte*, S. 117): „In seiner Jugend verbrachte er [sc. Maschtoz] sein Leben in der Wüste in Askese und aß nur Kräuter. Nachdem er die Insel Sewan im See Geghama zu seiner Wohnung gemacht hatte, baute er auf ihr eine Kirche, die Apostelkirche genannt wurde. Dort versammelten und vereinten sich viele Brüder gemäß den vom heiligen Basilius gesetzten Regeln, vereint in gleicher Lebensweise und Gesinnung im Hause Gottes [*miakrōnk' i tan Astucoy eleal*]; sie bekamen viele heilige Schriften, damit die Augen ihrer Seelen zum Sehen und schattenfreien Gehen auf dem Weg des Herrn erleuchtet werden.“ Siehe auch STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 126f.

²⁵⁸ Der Geschichtsschreiber des 8. Jh. Lewond (Leontius) schildert die Ereignisse von 632-789 in Armenien unter der arabischen Herrschaft (siehe INGLISIAN 1963: Literatur, S. 177). Wie aus seiner Darstellung hervorgeht, versuchten die Araber mit allen Mitteln die Adelsfamilien und deren militärische Macht zu vernichten, um das Land ihrer Herrschaft vollkommen gefügig zu machen (siehe LEWOND: *Geschichte*, Kap. 34, S. 137-152). Die übermäßig hohe Besteuerung führte zu einer schweren wirtschaftlichen Lage. Die Zerstörung von Kirchen und

Der fortschreitende Aufbau des Landes, der in der Regierungszeit von Smbat I. Bagratuni (890/91-914) beginnt, ist dem ökonomischen Aufschwung zu verdanken, der vornehmlich auf die Blüte des Transithandels zurückzuführen ist. Der zeitgenössische Geschichtsschreiber Johannes Katholikos spricht in diesem Zusammenhang von einer erneuten Inbesitznahme eines befreiten Landes, das rasch aufzuleben beginnt.²⁵⁹ Während der Aneignung ihrer „väterlichen“ Besitztümer beginnen die Adelshäuser, die sich auf ihrem Landbesitz befindenden Klosteranlagen zu erneuern und sie mit neuen Kirchen auszustatten. Die überlieferten Inschriften und Urkunden lassen hierbei die Tätigkeit der Fürstenfamilien verfolgen. So baut beispielsweise die Großfürstin Mariam, die an der Gründung des Klosters von Sewan persönlich beteiligt war, eine Kirche am Ort „Schoghuag“ (*Šohuag*) wieder auf und gründet dort ein „Kloster“ (*krōnaworanoc*) mit zahlreichen Priestern, die um das Seelenheil ihres verstorbenen Mannes Wasak beten sollen. Sie schenkt dem Kloster Dörfer als klösterliches Erbeigentum, die sie zuvor von Arabern gekauft und von Hofsteuern befreit hatte.²⁶⁰ Ähnlich verhält sich ihr älterer Sohn Gregor Supan, indem er eine Kirche zum Gedenken an seine Seele baut²⁶¹ und die Priester der Kirche von höfischen Steuern befreit, für sie Löhne anordnet und der Kirche Länder, Nutztiere und Dörfer als „Seelengabe“ (*hogec'atur*) für sein Heil schenkt. Zum gleichen Zweck baut er auch eine andere Kirche im Kloster

Klöstern gehörte zum Alltag (siehe Kap. 35, S. 121f); zur Deportation der armenischen Adeligen siehe auch YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 25, S. 150-159 (MAKSOUDIAN 1987: History, S. 119-122).

²⁵⁹ YOVHANNĒS KAT'OLIKOS: *Geschichte*, Kap. 40, S. 250f (MAKSOUDIAN 1987: History, S. 158): „In diesen Tagen besuchte der Herr das Land der Armenier und beschützte es und führte alle guten Werke darin zum Gelingen, so dass ein jeder in seiner eigenen Erbschaft lebte. Sie nahmen das Land in Besitz und legten Gärten, Olivenplantagen und Weingärten an, sie bestellten die Äcker, entfernten die Disteln und ernteten hundertfach Früchte; und in der Zeit der Ernte überfüllten sich die Getreidespeicher, füllten sich die Weingruben durch die Weinlese; die Berge kleiden sich mit Freude, da sich die Weiden auf ihnen für Kühe und Schafe vergrößerten. Und unsere führenden Fürsten konnten sich in Sicherheit von vorherigen Zerstörungen erholen und begannen, Kirchen mit dicken Mauern aus großen, mit Kalk befestigten Steinen, in Klöstern, Dörfern und auf Feldern zu bauen. Die meisten Kirchen aber bauten der Fürst [*išxan*] Gregor aus dem Geschlecht der Hayk und seine Brüder Sahak und Wasak [die Söhne von Wasak Gabur und Mariam, die Tochter des Bagratunier Königs Aschot I. 855-890], die über jene Gebiete als ihr väterliches Besitztum [*hayrenakan sephakanot'iwn*] herrschten, die um den See Geghama [*Gelma*] lagen.“ Siehe auch STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 128f; zur Genealogie siehe GROUSSET (1984²): *Histoire*, S. 643; STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 125f.

²⁶⁰ Siehe STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 127.

²⁶¹ STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 126: „Für mich, Supan, habe ich einen geistigen Gedächtnisort [*yišatakaran*] in Christus [...] gegründet [...]“

von Makenozk auf. Der *Sparapet* („Heerführer“) Armeniens Schapuh Bagratuni (*Šapuh Bagratuni*), der Bruder der Großfürstin Mariam und der Sohn des armenischen Königs Aschot I., baut – seiner Schwester, der Großfürstin Mariam nacheifernd – eine Kirche und gründet ein Kloster (*tun krōnaworac*: „Haus der Mönche“), damit er am großen Tag des Gerichts von Christus Erbarmen erfährt. In all diesen Fällen werden die Kleriker von den Fürsten beauftragt, für ihr Seelenheil immerwährend zu Gott zu beten.²⁶² Hier geht es vor allem um die sakrale Sicherung des sozialen Gedächtnisses der Großfamilien und um die sakrale Legitimität ihrer Macht.

Die urkundlichen Berichte über die Gründung von Klöstern ermöglichen überdies Einblicke in den Vorgang der Organisation des Mönchtums. So wurde das Kloster von „Chotakeraz“ (*Xotakerac*: „Kräuteresser“) an einem Ort gegründet, wo bereits zahlreiche Kolonien von Eremiten existierten. Sie lebten zuvor gemeinsam in der Nähe eines Dorfs, in dem sie ihre Kirche hatten. Nachdem aber das Land durch fremde Eroberer zerstört worden war, zerstreuten sie sich in den umliegenden Schluchten und Bergen und lebten dort als Einsiedler, solange bis ihr ursprünglicher Wohnort durch den Fürsten von Siunik Aschot (gest. 898) wieder erbaut wurde.²⁶³ Die durch das Erdbeben zerstörte Klosterkirche ließ die Frau des inzwischen verstorbenen Fürsten im

²⁶² Die Inschriften siehe STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 36, S. 129-133.

²⁶³ STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 43, S. 171f. „Früher als jetzt, vor langer Zeit lebten Menschen, die nur Kräuter aßen und Körper kasteiende Kleider trugen, am Fuß der Schlucht Waik (*Vayk*) an der Grenze der Burg Hrased in der Nähe des Dorfs Artasamugh [*Artasamul*] [...]. Es gab eine sehr große Menge, die sich von [gewöhnlichen] Kleidern und von fleischlicher Nahrung entfernt hatte. Sie lebten zerstreut auf felsigen Steinen und in tiefen Schluchten und übten sich in beständigem Gebet. Sie versammelten sich nur an Sonntagen und aßen zusammen das himmlische Opfer, und dieses war nur der Genuss von Brot und Wein. Die anderen Tagen verbrachten manche von ihnen in Felsöffnungen, manche in sehr engen Zellen oder stillschweigend unter freiem Himmel, und begnügten sich nur mit sehr wenigem Vorrat von Nusskernen und Kräutern. Manche von ihnen bauten kleine Kammern [*matuř*] in engen Schluchten an einer süßen Wasserquelle, die jetzt Uro-kar [*Uřoy k'ar*] benannt wird und lebten darin, wo sich auch ihre Gräber, an denen viele Heilungen geschehen, befinden, und manche bauten in der anderen breiteren Schlucht ihre Bleibe [*xoran*] und lebten dort, die Hin Wank [*Hin Vank*: „Alte Einsiedelei“] benannt wird, und die anderen waren überall hier und da zerstreut. Ihr ursprünglicher Wohnort und die Kirche befanden sich aber in der Nähe des Dorfs Artasamugh an einem gebührlchen Ort, wo sie das fürchterliche und wunderbare Gotteszeichen des Kreuzes, das das Kreuz der Chotakeraz genannt wird, bewahrt hatten. Wegen der Zerstörung des Landes zerstreuten sich aber ihre Mönche [*krōnawork*] und so blieb dieser Ort zerstört und unbewohnt bis zu den Tagen des Herrn Aschot, des Fürsten von Siunik. Als ihn der große Bischof von Siunik Ter Johannes [*Ter Yovhannēs*] von dieser Lage in Kenntnis gesetzt hatte, befahl er, wieder die Kirche und das Kloster aufzubauen und die Mönche wieder dort zu versammeln; auch gab er ihnen das Dorf Artasamugh als Erbeigentum der Kirche, was auch so geschah.“

Jahr 910 wieder aufbauen, und zwar für das Seelenheil ihrer ganzen Familie.²⁶⁴ Ähnlich gründete im Jahr 936 der Großfürst von Siunik Smbat mit dem Einverständnis seines Bischofs ein Kloster mit einer Kirche in der Schlucht „Eghegk“ (*Elegk'*), nachdem ihm dort während der Jagd zahlreiche „Asketen“ (*čgnawork'*), die sich von Kräutern ernährten, begegnet waren. Seine Frau Sophia (*Sop'ia*) kaufte dann für das Kloster ein Dorf mit eigenen Feldern und Gärten als klösterliches Erbeigentum. Im gleichen Jahr ließ Sophia in der Einsiedelei „Gndevank“ (*Gndēvank'*) eine Kirche bauen, um dort Mönche zu beherbergen.²⁶⁵

Die Klöster, deren Erbdomänen sich auf den Gebieten der Fürstenfamilien befanden, waren eng mit den Familien der Stifter verbunden. Dies verdeutlicht beispielsweise die Gründung des Klosters Norawank (*Noravank'*) im Jahr 936. Das Kloster gründete ein adeliger Mönchspriester namens Stephanos, dessen Vater selbst zum Mönch geworden war und seinen Sohn seit seiner Kindheit ins Kloster zum Studium geschickt hatte. Stephanos ließ später eine Kirche mit Hilfe eines wahrscheinlich ihm verwandten Fürsten Hrahat bauen und gründete dort ein Kloster (*tun krōnaworac'*: „Haus der Mönche“) sowie „Leprahäuser“

²⁶⁴ STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 43, S. 172f: „Seit langem gab es das Kloster [*vank'*] von Chotakeraz [*Xotakerac'*: ‚Kräuteresser‘]. Aber weil seit langem der Bund der Religiösen [*uxt kronaworac'*] aufgelöst war und die Propitiatorien [*k'awarank'*] längst darin zerstört waren, baute mein Herr, der selige Aschot sich Mühe gebend die heiligen Kirchen darin und schmückte all diese Bauten zugleich mit Ständen der Religiösen wieder neu. Als aber mein Herr Aschot von hier aus seinem Leib genommen wurde und zu seinen Vätern überging, weiteten unsere Söhne die Grenzen der heiligen Bunde, in denen ihre Väter [das heilige Mahl] aßen, aus und schlossen das Dorf Artasamuch in sie ein – für uns, für den seligen Aschot und für mich, Schuschān, für die Fürstin von Siunik, zum Andenken unserer Seelen [*hogeac' arjan*] und zur Erinnerung [*yišatak*] an uns, und zum lang Leben unserer Söhne. Als nun die Kirchen durch ein Erdbeben von Grund aus zerstört wurden, baute ich wieder die heiligen Kirchen der Religiösen mit vielen Bauten im Namen der heiligen und ewigen Jungfrau, Mariam der Gottesgebälerin, auf, weil ich am Leben meines Herrn Aschot durch das Andenken an dessen Wechsel zu Christus teilhaftig werden wollte, und für Rettung meines Herrn, des seligen Aschot, des Fürsten von Siunik und für Rettung meiner sündigen Seele und unserer Söhne [...]. Und ich stellte diese Bedingung im heiligen Kloster [*kronaworanoc'*] mit ihren fünf Kirchen, die ich baute, auf: Die eine Kirche, die den Namen Gottesgebälerin trägt, soll für mich und für meinen Herrn Aschot bestimmt sein; in ihr sollen im Jahr dreimal vierzigstägige Fürbitten für unsere sündigen Seelen verrichtet werden, damit wir vielleicht Erbarmen vor dem schrecklichen Gericht Christi finden. Die anderen vier Kirchen sind für das lange Leben unserer Söhne und für ihre Seelenrettung und für den Gebrauch der Mönche bestimmt. Nun keiner darf es wagen, sich meinem Urteil und meiner Abmachung zu widersetzen und sie aufzuheben; wenn nicht, dann soll ein solcher Anteil am Verräter Judas haben und sich für unsere Sünden am Tag des schrecklichen Gerichts Christi verantworten.“ Zur Anordnung, dreimal im Jahr vierzig Tage lang Fürbitten für die Vergebung der Sünden der Toten und Lebenden zu verrichten, siehe *Buch der Kanones* II 27, S. 41f und S. 320f.

²⁶⁵ STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 49, S. 190.

(*godatunk'*) – er selbst wurde zum Abt der „Brüderschaft“ (*elbayranoc'*). Nach seinem Tod (970) ging sein Amt über an den Vater Hrahat und nach ihm an den Neffen von Stephanos, der ein Schüler des „Heiligen Vaters“ war.²⁶⁶ Dieses Beispiel zeigt eine starke Integration des Klosters in den Verband vornehmer Familien. Ähnliche verwandtschaftliche Beziehungen bestehen auch im Kloster von Narek: Die leiblichen Brüder Johannes und Gregor von Narek waren mütterlicherseits Neffen des Abts des Klosters von Narek Anania.²⁶⁷

Die Errichtung von Klosterkirchen und die Anstellungen von eigenen Priestern durch die Stifter, mit deren Hilfe sie sich das Kontinuum des liturgischen Lebens hinsichtlich ihres Seelenheils und Wohlergehens sichert, spielt eine wichtige Rolle. Denn dieser Vorgang strukturierte nicht nur den monastischen Lebensraum, sondern schuf auch eine soziale Ordnung. Die erbaute Kirche bildet nun das Zentrum des liturgischen Lebens der Bruderschaft, deren Mitglieder entweder in der Klostergemeinschaft oder als Einsiedler im Umkreis des Klosters lebten. Die Organisation der gemeinschaftlichen Lebensform der Mönche geht nun organisch aus der Konsolidierung der fürstlichen Häuser und der dynastisch organisierten Kirche hervor. Diese Intervention in die Lebensbereiche der zerstreut lebenden anachoretischen Mönche und ihre starke Rückbindung an gesellschaftliche Verhältnisse hatte die Entstehung einer sozial stabileren Form des Mönchtums zur Folge. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, dass die zahlreichen Gründungen von monastischen Gemeinschaften nur bedingt auf die Verfolgung der armenischen Mönche in den konfessionell chalkedonisch geprägten Territorien zurückzuführen sind, wie spätere Geschichtsschreiber annehmen.²⁶⁸ Die Gründungen verdanken sich unter anderem einem politischen und sozioökonomischen Aufstieg, der zur erneuten sozialen Organisation des Mönchtums in den Kommunikationsstrukturen der Kirche führt.

²⁶⁶ Siehe STEP'ANOS ÖRBĒLEAN: *Geschichte*, Kap. 46, S. 179f. Ob der Vater Hrahat der erwähnte Fürst Hrahat ist, ist hier nicht auszumachen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Fürst später ins Kloster eingetreten ist.

²⁶⁷ Siehe LL: *Introduction*, S. 34f.

²⁶⁸ Die mittelalterlichen Historiographen *Samuēl Anec'i* (12. Jh.), *Vardan Arewelc'i* (13. Jh.) und *Kirakos Ganjakec'i* (13. Jh.) führen die Gründung der zahlreichen Klöster auf die Vertreibung der armenischen Mönche aus Byzanz nach Armenien zurück; zu den Gründungen der armenischen Klöster siehe auch MAKSOUDIAN (1990/91): *Monasteries*, S. 203-214.

Die renommierten Klöster, in denen sich profilierte Lehr- und Gelehrtenstände bilden, begannen, sich mehr und mehr sowohl am sozialen als auch am politischen Leben zu beteiligen. Die Entstehung und Entwicklung der monastischen Schulen zu Bildungszentren ist hier ebenfalls auf die stabile, nach den monastischen Regeln des Basilios von Caesarea organisierte gemeinschaftliche Lebensform der Klöster zurückzuführen, in denen der schulische Betrieb programmatisch vorgeschrieben ist.²⁶⁹ Die ekklesiologische Begründung der sozialen Gemeinschaftsform der monastischen Lebensführung nach der Idee des „Leibes Christi“ und nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinde²⁷⁰, schuf einen Wirkraum, in dem man bestrebt war, eine Lebensführung nach dem Evangelium Christi zu verwirklichen. Der Anfang einer solchen Lebensführung als Nachfolge Christi, besteht in der Gleichförmigkeit mit Christus,²⁷¹ und zwar in einer Gemeinschaft, deren Bestreben die erkennbare Verwirklichung des „Leibes Christi“ ist. Dementsprechend verfügt diese regelgebundene Lebensführung – als eine spezifische Art *vita virtuosa et civilis* (*k'alak'avarut'iwn*) –, über drei konzeptionelle Schwerpunkte: ein ekklesiologisch begründetes Zusammenleben (Regel 7 und 31)²⁷², die Paideia-Konzeption (Regel 7)²⁷³ und

²⁶⁹ Siehe BASILIUS: Regole 13 §202, S. 74 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 52f).

²⁷⁰ BASILIUS: Regole 7, S. 56-61 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 40-43), 7 §152, S. 57f (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 41): „Wenn wir alle, die wir in einer Hoffnung der Berufung stehen, ein Leib sind und Christus zum Haupt haben, aber nur dann, wenn wir untereinander als Glieder in die Einheit [*miabanut'iwn*] zu einem Leib durch den Heiligen Geist zusammengefügt werden. Wollte sich sonst ein jeder unter uns das einsame Leben wählen und nicht nach dem Wohlgefallen Gottes dem gemeinsamen Wohl der Ökonomie dienen, sondern seiner Neigung der Eigenwilligkeit folgen; wie können wir dann zerrissen und getrennt die Glieder untereinander in der Harmonie, im Dienst und Gehorsam unserem Haupt, das Christus ist, am Leben erhalten.“ Das Konzept seines monastischen Gemeinschaftslebens stellt eher eine Form der idealen christlichen Gemeinschaft und Gesellschaft wie die der Urgemeinde dar. Daher vermeidet es Basilios, in seinen Regeln den Begriff „Mönch“ zu verwenden. Stattdessen ist von „Streitern der Frömmigkeit“ zu lesen (BASILIUS: Regole, Prolog 4 §41, S. 15; ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 11); hierzu siehe KOSCHORKE (1991): Spuren, S. 55f.

²⁷¹ BASILIUS: Regole 5 §130, S. 50 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 35): „So entsteht in uns die Achtsamkeit [*zgušut'iwn*] nach dem Evangelium Christi, mit dem wir Gott gefallen wollen, nur durch die Trennung von weltlichen Sorgen und Vertreibung aller Zerstreuungen“ – und nur eine solche „achtsame Lebensführung“ (*zgušakan kenc'al*) nach dem Evangelium Christi führt zur Gleichförmigkeit mit Christus (siehe Regole 8 §174, S. 65; ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 46). Die wahrscheinlich sehr alte Glosse „achtsam“ (*zgušakan*) im Ausdruck *zgušakan kenc'al* (Prologo 5 §1, S. 1) steht für das Griechische ἀκeticός (siehe ULUHOGIAN 1993: Regole, Anm. 1, S. 1), so dass unter der „achtsamen Lebensführung“ die asketische verstanden wird. Der Beginn des Prologs lautet (BASILIUS: Regole, Prologo 5 §1, S. 1): „Die achtsame Lebensführung hat nur ein einziges Ziel: die Rettung der Seelen [...]“.

²⁷² Siehe BASILIUS: Regole 7, S. 56-61 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 40-43) und 31, S. 108-112 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 77-80).

einen geordneten liturgischen Lebenszyklus (Regel 33)²⁷⁴. Dadurch formiert sie den übergeordneten Sinnhorizont der Kirche und dessen Inhalt. Durch diese Sinnerzeugung der gesamten gesellschaftlich sakralen Ordnung wird die klösterliche Gemeinschaft zum festen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung. Das Konzept des monastischen Zusammenlebens nach der Regel des Basilius von Caesarea kann als eine *Steigerung* der Verwirklichung der Idee der Kirche – als erkennbar werdender „Leib Christi“ in den sozialen Strukturen der Kirche – aufgefasst werden.²⁷⁵ Daher verwirft der Kirchenkanon ausdrücklich jene, die die monastische Gemeinschaft, das Kloster als von der Kirche Unterschiedliches betrachten wollen.²⁷⁶ Die Begründung der Einheit der monastischen und kirchlichen Gemeinschaften beruht hier auf der inneren Kohärenz des Kults: In der Kirche gibt es nur ein einziges Mysterium der Opferung Christi, einen einzigen Glauben auf dem apostolischen Fundament und eine einzige Taufe.²⁷⁷ Die unterschiedlichen Formen des kirchlichen Lebens verhalten sich zueinander lediglich wie die Glieder des Leibes (Christi). In dieser organischen Einheit dient letztlich der „Bund der Mönche“ (*uxt mankanc*), der als ein „Pfeiler der Beständigkeit der Wahrheit“ die „geistigen Gebote“ (*hrahang hogework*) erfüllt und sie pflegt, der Erbauung

²⁷³ In der Regel 7 wird resümierend der Raum der monastischen Lebensführung wie folgt zum Ausdruck gebracht (BASILIUS: Regole 7 §160-161, S. 60f; ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 43): „Nun, ein Kampfplatz der Askese und des Fortschreitens, der Gottgefälligkeit und beständigen Übung und des Nachsinnens über die Gebote des Herrn ist das Zusammenleben der Brüder; dies hat zum Ziel die Herrlichkeit Gottes gemäß dem Gebot unseres Herrn Jesus Christus, der sagt: ‚So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist‘ [Mt 5,16], und beobachtet das Beispiel, über das in der Apostelgeschichte erzählt wird, worüber geschrieben ist: ‚Alle Gläubigen waren zusammen und hatten alles gemeinsam‘ [Apg 2,44]. Und wiederum: ‚Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele und niemand nannte das, was er besaß, sein eigen, vielmehr sie hatten alles gemeinsam‘ [Apg 4,32].“

²⁷⁴ Siehe BASILIUS: Regole 33, S. 113-118 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 81-84).

²⁷⁵ Die koinobitische Form des Mönchtums nach Auffassung des Basilius ist als „Versichtbarung des Leib-Christi-Gedankens in den sozialen Strukturen der Kirche“ zu begreifen; siehe KOSCHORKE (1991): Spuren, S. 347.

²⁷⁶ *Buch der Kanones* I 17 §36-39, unter der Überschrift: „Erneut der heilige Sahak: Bezüglich der Bestimmung der Ordnung des Bunds [*uxt*] und der Trennung der Klöster [*vank*]“, S. 386-396. Der Kanon, der dem Patriarchen Sahak Partew (4. Jh.) zugeschrieben wird, nimmt eher Bezug auf die Auseinandersetzungen des 7. Jh. (siehe hierzu MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 582-588); *Buch der Kanones* I 17 §39, S. 395f: „Nun sollen diejenigen sich schämen, die in ihrer Einfältigkeit und Uneinsichtigkeit wagen, die Kirche als etwas anderes als die Klöster zu bezeichnen, da die untrennbare Einheit der Glieder der Kirche, der Gläubigen in Christus offensichtlich wurde: ‚Denn wir sind untereinander Glieder‘ [Eph 4,25], errichtet durch den Glauben in der Liebe Gottes.“

²⁷⁷ Siehe *Buch der Kanones* I 17 §37, S. 391f.

der Kirche. Daher sollen die Priester und Laien die Wardapeten und Mönche ehren und hochschätzen, und sich nicht scheuen, sie in den Klöstern zu besuchen, um bei ihnen Rat zu suchen.

„Aus diesem Grund trägt auch [der ‚Bund der Mönche‘: *uxt mankanc*] genau den Namen ‚Herberge‘ [*vank*], da sie [sc. die Mönche] ohne Murren allen das geben, was ihnen nützlich ist; sie zu besuchen, bringt nicht nur den Fremden Nutzen, mehr noch den Dörfern, in denen sie errichtet wurden, denn sie haben die Pflicht, Kranke zu pflegen und Trauernde zu trösten. Und während die Priester in ihrer Ehe befangen sind und sich oftmals mit Landbau beschäftigen, und bedacht sind, ihren Frauen zu gefallen, wie das apostolische Wort bewahrheitet [vgl. 1 Kor 7,32-33]²⁷⁸, stehen hingegen die in Klöstern Lebenden durch ihre Keuschheit im Ansehen, die immerwährend gegen die Glut der Leidenschaften, derer Brand die Natur [des Menschen] reizt, kämpfen; sie erfüllen auch ungehindert die Ordnung des Offiziums und bitten in aller Wachsamkeit Tag und Nacht um den Frieden für die ganze Welt, um die Erbauung der Dörfer, um die Gesundheit. Deswegen sind sie frei von allen Steuerforderungen der Fürsten, haben ihre Grenzen und Erdstücke, und erben die höchste Ehre im Bund der heiligen Kirche [*yuxti srboy ekelec* ‚woy‘].“²⁷⁹

Der Kanon räumt hier nun der monastischen Gemeinschaft innerhalb der Kirche eine hohe Stellung ein und verdeutlicht dabei ihre nützliche Funktion im Hinblick auf ihre Tätigkeit innerhalb der Gemeindestrukturen. Wenn es nun einen Unterschied zwischen kirchlichen und monastischen Gemeinschaften, die in einem einzigen Sinnhorizont des Mysteriums der Kirche vereint sind, gibt, so existiert er vor allem „gemäß der graduellen Machtbefugnisse“ (*əst aštičani išxanut’ean*).²⁸⁰

Die klösterliche Gemeinschaft bringt somit durch ihre geordnete Lebensform und spezifische Wirkweise die ideale Form der Kirche zum Ausdruck und reproduziert und aktualisiert dabei sozial bindende Sinninhalte sowie das soziale Gedächtnis. Aus dem Immanenzmilieu ihres Wirkens heraus kann ihre gemeinschaftliche Lebensform hier als ein „Kommentar“ der kollektiven Sinnform und der kollektiven Heilserkenntnis, zugleich als ihre repräsentative

²⁷⁸ Siehe die Schriftstelle im Zusammenhang mit BASILIUS: Regole 5 §131, S. 50 (ULUHOĞIAN 1993: Regole, S. 35f). Bei der Erfüllung des Ziels der monastischen Lebensführung, die in der Erfüllung der evangelischen Gebote Gottes besteht, wird von dem Mönch höchste Aufmerksamkeit und Sammlung des Geistes verlangt (siehe a.a.O. §133-134, S. 51; a.a.O. S. 36).

²⁷⁹ *Buch der Kanones* I 17 §38, S. 394f.

²⁸⁰ Siehe *Buch der Kanones* I 17 §39, S. 396.

„Symbolisierung“ für die ganze Gesellschaft, aufgefasst werden. Das Kloster in seiner Wirksamkeit verhält sich nun zu seiner Umwelt mittels Hervorbringung und Reproduktion von Sinnzusammenhängen, die die unterschiedlichen Gestalt- und Ausdrucksformen der Gesellschaft in der Ganzheit (des Leibes) zusammenschließt. Aus dieser Perspektive betrachtet, erhält die klösterliche Gemeinschaft in ihrer Praxis den sakralen Sinnhorizont der sozialen Konnektivität und des sozialen Gedächtnisses aufrecht. Die regelgebundene und koinobitische Lebensform des Mönchtums bringt stabile soziale Gemeinschaften hervor, die in die gesellschaftlichen Verhältnisse integriert werden. Vor diesem Hintergrund wirkt die Umsetzung des monastischen Konzepts des Basilius von Caesarea in der Epoche des 10. Jahrhunderts für die Kirche integrativ.²⁸¹

²⁸¹ STEP'ANOS TARONEC'I: *Weltgeschichte* III Kap. 7, S. 173f (GELZER/BURCKARDT 1907: *Geschichte*, S. 126f): „In dieser Zeit strahlte und blühte die monastische Ordnung [*krōnaworakan karg*] im Land der Armenier. Und in vielen Orten wurden Bruderschaften [*elbayranoc'k*] errichtet, und dort versammelten sich Koinobiter [*miabanakeac'k*] in der Liebe zu Christus. Zuerst der Bund [*uxt*] von Kamrdschadzor in der Provinz Arscharunik, dessen Vorsteher [*aṛājnord*] Vater Johannes war, der aus dem Westen, aus der Provinz der Egrisi von der Sekte der Chalkedonier, die [Christus als] Menschen anbeten, vertrieben wurde, der auch die Feuerwaffe, das Zeichen des Herrn mit sich brachte. [...] Und so kam er und ließ sich am erwähnten Ort Kamrdschadzor nieder und hielt sich an die kanonische Ordnung [*kanon kargi*] nach der Regelsatzung [*sahmanadrut'iwn*] des heiligen Basilius, des großen Patriarchen auf dem apostolischen Fundament: „Sie hatten alles gemeinsam“ [Apg 2,44]; dort versammelten sich 300 asketische Männer. [...] So auch in derselben Zeit wurde [das Kloster von] Narek in der Provinz Rschtunik in gleicher Ordnung [*kargaworut'iwn*] errichtet, mit seinen zahlreichen und glänzenden Sängern des Offiziums und erfahrenen Grammatikern [*grakan gitolk*]“. Im 7. und 8. Kapitel seines Geschichtswerks dokumentiert Stephanos von Taron genau die Entfaltung des koinobitischen Mönchtums. Hier werden unterschiedliche Bezeichnungen für die koinobitischen Klöster verwendet: *elbayranoc'* („Bruderschaft“), *uxt* („Bund“), *vank'* („Wohnung“ oder „Bleibe“), *kronaworanoc'* (ἀσκητήριον) im Sinne: „Wohnort der Religiösen“; und für die Mönche: *miabanakeac'* („Koinobiter“), *elbayr* („Bruder“), *kronawor* („Religiöser“). Diese Termini für die koinobitischen Klöster verweisen auf zwei monastische Traditionen, die syrische und die griechische, die das armenische Mönchtum mit seinen Lebensformen beeinflussten. Die Bezeichnungen „Vorsteher“, „Obere“, „Bruder“, „Bruderschaft“ und „Asketerion“ leiten sich aus dem monastischen Konzept des Basilius von Caesarea ab (über „Vorsteher“ und „Bruder“ siehe z.B. BASILIUS: *Regole* 21, 22, 23, S. 95-98; ULUHOIAN 1993: *Regole*, S. 68-70; über „Oberer“ *Regel* 26, S. 101-102; ULUHOIAN 1993: *Regole*, S. 72f; über „Bruderschaft“ und „Wohnort der Religiösen“ *Regel* 31, S. 108-112; ULUHOIAN 1993: *Regole*, S. 77-80). Die Begriffe „Bund“ (*ucht*) und „Bleibe“ (*vank'* ankđ „Bleibe“ (nd“ (80nd „Wohnort der Religiösen“ *Regel* 31, S. 108-11 *ucht* („Bund“), der aus dem Persischen entlehnt und ins Armenische aufgenommen wurde, entspricht dem yrischen *qyāmā* und bezeichnet die Gemeinschaft derjenigen, die gelobt haben, im Bund mit Gott in totaler Enthaltsamkeit zu leben; siehe LAFONTAINE 1979: *Aphraate* VI 4, S. 6 (APHRAATE: VI 4, S. 8): „Propter haec, fratres, omnis homo votum-ferens [*ayr uxtavor*] et sanctus qui diligit solitarium-vitam [*mianjnut'iwn*] et [si vult] mulier fidelis sicut ipse habitare cum eo, sic melius erit ei aperte mulierem capere quam uri ad concupiscentiam.“ (Das syrische Original der 23 Demonstrationen wurde schon sehr früh, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 5. Jh, unter dem Namen des Bischofs Jakob von Nisibis ins Armenische übersetzt.) Diese

2. Entwurf der monastischen Lebensform und des monastischen Wirkraums

Im Folgenden wird auf die Struktur bildenden Praktiken der monastischen Lebensführung, die den monastischen Ort in Abgrenzung von seiner Umwelt konstituieren, eingegangen. Dies wird es ermöglichen, den Modus Operandi des „Buchs der Klagelieder“ aus dem Zusammenhang dieser Strukturbildung zu erfassen, und zwar im Hinblick auf seine Intervention in den tätigen Raum der Gesellschaftsbildung und in Bezug auf die Bewältigung der (Bezugs-)Probleme dieses tätigen Raums.

Die konzeptionelle Strukturierung des klösterlichen Lebens gemäß den Praktiken der monastischen Lebensführung, bringt vor allem die erforderlichen Zusammenhänge für das zielgerichtete Gelingen des gemeinschaftlichen

Gruppe der Männer und Frauen stellt nun einen bestimmten Stand in der Kirche dar, deren Mitglieder Gelübde abgelegt hatten, jungfräulich in der Askese zu leben (siehe APHRAATE VI 6, S. 12; LAFONTAINE 1979, S. 8). Man stellt bereits in den Kanones von Schahapiwan (444) Spuren des persisch-syrischen Gemeindemodells fest. Der 9. Artikel der Kanones erwähnt neben den Bischöfen, Priestern und Diakonen den Stand *uxt abelayc'* („Bund der Büsser“) (siehe *Buch der Kanones* I 19 §9, S. 441-442). Der Artikel 15, in dem es um die offizielle Aufnahme in den „Mönchsstand“ (*habelayutun*) geht, nimmt genau auf diese Gruppe Bezug und schreibt dem Mönch eine gemeinschaftliche Lebensform vor (siehe *Buch der Kanones* I 19 §15, S. 450-454; hierzu MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 129-133); *Buch der Kanones* I 19 §15, S. 450f. „Wenn jemand im Glauben beharrt und zum Eremiten [*miaynakeac'*] wird, seine Jungfräulichkeit und Reinheit beibehalten hat und das ewige Leben erlangen möchte, soll er mit Gefährten, Aufrichtigen und Koinobitern [*miabanakeac'*] leben, damit sie einander durch die Liebe Christi gewinnen können [hier werden folgende Schriftstellen zitiert: Spr 18,19; vgl. Ps 67,7; Mt 18,19.20; Joh 13,35; Mt 5,16]. Man darf es nicht zur Gewohnheit machen, allein zu leben, denn wie kann man allein die Ordnung und die Bedingungen des Glaubenslebens erkennen, oder seines Vergehens bewusst werden, wie kann man Gehorsam gegenüber seinem Freund oder Liebe zu ihm erweisen? So sind auch die wilden Tiere auf den Bergen, wenn keiner ihnen nahe kommt, friedlich. Hingegen stellte der vollkommene und wahre Glaube folgendes dar: Gehorsamkeit gegenüber dem Freund, Liebe zueinander und zu Christus, ein gutes Beispiel und Vorbild für die Menschen sein. Denn wenn wir einander gewinnen und uns nach den guten Werken nacheifern, sehen sie es und verherrlichen Gott im Himmel [vgl. Mt 5,16].“ Betrachtet man diese Begründung im Zusammenhang mit der 3. und der 7. zentralen monastischen Regel des Basilius, in denen die gemeinschaftliche Lebensführung der Mönche begründet und das Leben in der Einsamkeit verworfen wird, so stellt man auch Gemeinsamkeiten zwischen diesen Texten fest; BASILIUS: Regole 3, S. 48 (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 33): „Über die Liebe zu dem Gefährten.“ Regel 7, S. 56 (ULUHOGLIAN 1993: Regole S. 40): „Da dein Wort uns überzeugt hat, dass es gefährlich ist, mit denjenigen zu leben, die die Gebote des Herrn verachten, möchten wir deiner Belehrung würdig sein, ob es für diejenigen, die sich von ihnen entfernt haben, richtig ist, allein zu leben oder mit gleichgesinnten Brüdern zusammen, die das gleiche Ziel der Frömmigkeit anstreben.“ In der 3. Regel geht es um die Erfüllung des doppelten Liebesgebots, was die wahren Schüler Christi offenbart (nach Joh 13,35). In der 7. Regel entspricht der erste und zweite Grund für die Ablehnung des einsamen Lebens der Argumentation des Artikels: Zuerst verstößt die einsame Lebensführung gegen das Doppelgebot der Liebe; zweitens es ist auch schwer im einsamen Leben eigene Fehler zu erkennen, weil es keinen zurechtweisenden Bruder gibt.

Zusammenlebens hervor, lokalisiert es substanziell in einem sichtbaren Ort, gibt ihm dabei eine Form und verleiht ihm Dauerhaftigkeit. Die Zielsetzung ist hierbei grundlegend für die Entstehung jener *autologischen* Konzeptionen, die das Gestaltwerden des eigenen Zusammenlebens thematisieren und deuten – Konzeptionen, die abhängig von der Bildung und Veränderung des historischen Kontexts, bestimmte mediale Formen annehmen und bestimmte Orte und Faktoren sichtbar machen. Im Hinblick auf diese Konzeptionen wird später explizit auf die Denkstile der Klosterschule von Narek eingegangen, die sich insbesondere mit Grenzübergängen oder Schwellen der Identitätsintegrität verbinden. Diese Grenzen und Schwellen definieren sich konkret im Anschluss an die konnektive Struktur der Kultgemeinschaft als eine sakrale Erkenntnisgemeinschaft. Es ist hier der Kult, der durch die sinnhafte Aktualisierung der sakralen Konnektivität, den Integritäts-Raum der Gemeinschaft aufzeichnet und ihre Sinnform, in der die Welt beobachtbar wird, reproduziert.

In diesem Zusammenhang spielt das Kloster eine große Rolle. Als Teil der mittelalterlichen Gesellschaft grenzt sich die klösterliche Gemeinschaft mit ihrer regelgebundenen Lebensform, mit den Praktiken der Weltentsagung und Selbstbeobachtung streng von seiner Umwelt ab, um ungehindert das Ideal der christlichen Gemeinschaft als sichtbar gewordener „Leib Christi“ verwirklichen zu können.²⁸² Diese Lebensführung reproduziert eine Sinnform der christlichen Idealgemeinschaft, die die klösterliche Lebensform in die gesellschaftlichen Verhältnisse einbezieht, und zwar als einen *übergeordneten* Ort der gesellschaftlichen *Selbstbeobachtung* und *-beschreibung* im Hinblick auf die Verwaltung und den Vollzug des christlichen Lebens und der *Repräsentativität* für die ganze Ökonomie (aus der Erwartungsperspektive des eschatologischen Heilsversprechens und Gottes Gerichts). Deshalb steht das Kloster trotz seiner Abgrenzung von der Umwelt in einer engen wechselseitigen Beziehung zu den außerklösterlichen Bereichen. Die monastische Lebensführung in der klösterlichen Ordnung stellt für diese

²⁸² So verlangen die monastischen Regeln die vollkommene Entsagung von der Welt und von den weltlichen Dingen, um ein gottgefälliges Leben nach dem Vorbild Christi führen zu können; siehe BASILIUS: Regole 5-6, S. 50-56 und 8-9, S. 61-67 (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 35-39 und 43-48).

Bereiche eine intensive, gesteigerte Lebensform des Glaubenslebens dar, die den „Mönch“ als ihre Inhaltsform hervorbringt.

Der Prozess der Selbstbeschreibung der eigenen Seinsweise rückt insofern in den Interessenfokus, als er eine Beobachtungs- und Ausdrucksform der Praktiken, die die soziokulturelle (Lebens-)Wirklichkeit durchformen und ihre Sinnform reproduzieren, darstellt. Diese Praktiken werden in der Regel mit der Problematik der kollektiven und individuellen Identitätsintegrität und mit dem kulturellen Begriff des Menschen konfrontiert. Von wichtiger Bedeutung sind hier die sich durch diese Praktiken etablierenden Interdependenzen zwischen dem Kulturträger, der die Potenz besitzt, in unterschiedlichen Zusammenhängen zwischen seiner Umwelt und sich selbst Beziehungen herzustellen und sich selbst so zu begreifen, und den sozialen Systemen der sakral-symbolischen und politischen Ordnung. Diese Differenzierung ermöglicht es, die Strategien der Selbstverortungs- und Selbstbeschreibungsprozesse im Zusammenhang mit der Transformation der soziosymbolischen Wirklichkeit präziser zu erfassen. Hinsichtlich der klösterlichen Lebensführung und -form geht es hier um das soziale System Kloster und um die in ihm wirkenden Menschen als Mönche, die in ihrem nach den monastischen Regeln organisierten Zusammenleben eine (Kloster-)Gemeinschaft bilden. Der monastische Ort konstituiert sich somit mittels der Relationen: auf der einen Seite die Relation zwischen dem sozialen System Kloster und dem Mönch, auf der anderen Seite die Relation innerhalb der Mönchsgemeinschaft zwischen einzelnen Menschen. Die Konstituierung des monastischen Orts ermöglicht es, einen Raum der Durchformung der Wirklichkeit in wechselseitiger Ko-Evolution hervorzubringen. Die klösterliche Lebensform sichert im Hinblick auf die ko-evolutive Wirklichkeitsbildung die Reproduktion der dazu notwendigen Interdependenz. Diese Wirklichkeitsbildung, die sich durch die fortschreitende und sichtbare Gestaltwerdung des „Leibes Christi“ mittels des Fortschritts jedes einzelnen Gemeinschaftsglieds abzeichnet, verbindet sich bei der Zielsetzung der monastischen Lebensführung mit zwei zentralen Praktiken: der Paideia-Konzeption, in der die Beichtpflicht eine zentrale Rolle spielt, und der kultischen (Sinn-)Ordnung.

Die Paideia-Konzeption: Die Paideia-Konzeption stützt sich auf drei grundlegende und miteinander zusammenhängende Aspekte: das belehrende Wort, die Tugendübung und die Beichtpflicht, die den Menschen durch die Bildung seiner inneren Verhaltensanlagen den Weg zur Gleichförmigkeit mit Christus führen sollen. Sie liegt umfassend dem monastischen Konzept des Basilius von Caesarea zugrunde.²⁸³ Der Prolog der Regel hebt gleich zu Beginn diesen zentralen Aspekt hervor: Durch die Abgrenzung von der Umwelt werden zuerst Bedingungen für die zur „frommen Lebensführung“ (*vark' barepaštut'ean*) Entschlossenen geschaffen, damit sie ungestört das „lernen [usanel] können, was sie für ihre Rettung“ brauchen.²⁸⁴ Dieses Lernen ist dabei nur in einem gemeinsamen Zusammenleben im Dienst für das „gemeinsame Wohl der [Heils-]Ökonomie“ (*hasarakac' awgut tntesut'ean*) möglich.²⁸⁵ In einer solchen Lebensführung sollen zudem die Gaben des Heiligen Geistes im gegenseitigen „Austausch“ (*p'oxatrut'iwn*) zum Gemeingut werden. Die Zirkulation der Gaben und die gegenseitige Teilhabe an ihnen bestimmt somit weitgehend das gemeinschaftliche Leben.²⁸⁶ Diese Kommunikation weist in der Paideia-Konzeption primär eine interaktive Struktur der (Lehr-)Unterweisung auf.²⁸⁷ Sie orientiert sich dabei an den Kriterien des „Nützlichen“ im Hinblick auf das Heilsnotwendige:

²⁸³ Siehe KOSCHORKE (1991): Spuren, Kap. VI, S. 158-202.

²⁸⁴ Siehe BASILIUS: Regole, Prologo 4 §20, 7 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 5).

²⁸⁵ BASILIUS: Regole 7 §152, S. 58 (ULUHOIAN 1993: Regole S. 41).

²⁸⁶ BASILIUS: Regole 7 §153-155, S. 58-59 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 41): „Außerdem vermag einer nicht, alle geistlichen Gaben zu empfangen, da die Gaben des Geistes im gemeinschaftlichen [*halordakan*] Leben nach der Würde des Glaubens geschenkt werden; daher soll die einzelne Gabe eines jeden für die Gleichgesinnten [*miakronk'*] gemeinsam [*hasarak*] werden. [...] Denn es ist notwendig, dass einem die in der gemeinschaftlichen Lebensführung [*halordakan vark'*] verliehene Wirksamkeit des Heiligen Geistes zugleich auf alle übergeht. Wer aber alleine für sich lebt, wenn er auch über eine Gabe verfügen würde, macht er sie unnützlich [*anpitan*], da er sie nicht verwendet und sie in sich vergräbt [...]. Denn in der Lebensführung mehrerer genießt auch jeder einzelne [die Gabe der anderen], indem er [seine eigene] im Austausch [gegen andere] vervielfältigt und die der anderen als seine anhäuft.“ Bezüglich des bedeutsamen Adjektivs *halordakan* im Text: Das Adjektiv bildet sich aus dem Wort *halord*, das folgende Bedeutungen hat: *particeps*, *consors*, *socius*; die substantivische Form ist *halordut'iwn* in der Bedeutung: *Communicatio*, *communio*, *participatio*, *societas*; siehe NBHL II, S. 9.

²⁸⁷ Die monastischen Regeln des Basilius von Caesarea sind unter dem Titel *Girk' harc'manc'* („Buch der Fragen“) auf Armenisch überliefert. Die Vorschriften beginnen mit folgender Überschrift: „Die Fragen der Asketen. Die Antworten des Heiligen Basilius.“ Dementsprechend wird der Text der Regel in zwei Teile gegliedert: Anfrage und Antwort. Damit stellt die Konzeptionierung der Regel eine Art Unterweisung zwischen dem „Lehrenden“ und den „Schülern“ dar. Der Lehrende ist zudem derjenige, der das belehrende Wort verwaltet. Das wird am Ende des zweiten Prologs deutlich: „Nun betet, damit ich die

„Das fruchtlose Wort, das miteinander geredet wird, ist ein leeres Unternehmen, das nichts bringt. Daher gebührt es sich, allein das zu reden, was nützlich [*pitanac'u*] für die Erbauung der Seelen ist, und zugleich soll das Nützliche [*pitanac'u*] durch eine Wohlordnung [*barekargut'eamb*] und in passender Zeit durch solche Personen geredet werden, denen zu reden gestattet wurde.“²⁸⁸

Dies gilt nicht nur für die Rede, sondern auch für jegliches Tun und Verhalten innerhalb des monastischen Raums. Durch die Unterscheidung zwischen den Parametern „nützlich“ und „unnütz“ führt der Prolog der Regeln eine generelle Ordnung der anschlussfähigen Kommunikation ein. Das Nützliche im Hinblick auf die kompetente Rede fungiert zudem als hermeneutische Grundkategorie, deren Ziel es ist, das Heilsnotwendige auszulegen und darin zu unterweisen.²⁸⁹ Es geht hier dezidiert um die „Ökonomie des Worts“ (*ntesut'iwn bani*)²⁹⁰ nach dem hermeneutischen Kriterium des Nützlichen. Die Verwaltung des Worts geht aus dem beständigen Studium der Heiligen Schriften, Lehrsätze und Vätertexte hervor und systematisiert sich zur „Lehrunterweisung“ (*vardapetut'iwn*). So verlangt die Regel von denjenigen, denen die „Führung“ (*arajnordut'iwn*) und „Sorge“ (*xnamk'*) für viele anvertraut ist, alles zu wissen und beständig im Studium zu beharren, damit sie den Willen Gottes lehren können und einem jeden das „Nützliche“ (*awgut*) und „Brauchbare“ (*part*) zeigen.²⁹¹ Die „Ökonomie des Worts“ wird somit zu einer „Präfektur“ (*verakac'ut'iwn*) der Lehrenden als Seelenärzte.²⁹² Die interaktive Struktur der

Verwaltung des Worts [*ntesut'iwn bani*] tadellos erfülle, und die Lehrunterweisung [*vardapetut'iwn*] für euch fruchtbar werde.“ (BASILIUS: Regole, Prologo 4 §44, S. 16; ULUHOOGIAN 1993: Regole, S. 11).

²⁸⁸ BASILIUS: Regole, Prologo 5 §13, S. 5 (ULUHOOGIAN 1993: Regole, S. 3f).

²⁸⁹ Der Nutzen war bereits in der frühchristlichen Philologie eine hermeneutische Grundkategorie, die das Ziel der Auslegung der Hl. Schrift im Hinblick auf das Heil ausmachte; siehe NEUSCHÄFER (1987): Origenes als Philologe, S. 254ff. Das ist dem Kappadozier Basilius von Caesarea wohl bekannt, dem die alexandrinische Tradition der Schriftauslegung vertraut war.

²⁹⁰ Siehe Anm. 278.

²⁹¹ Siehe BASILIUS: Regole 345 §832, S. 292 (ULUHOOGIAN 1993: Regole, S. 209f).

²⁹² Dies kommt treffend in der Regel 26 zum Ausdruck, in der nach der Gesinnung des Präfekten (*verakac'u*) oder Führers (*arajnord*) in Bezug auf die Sorge um die Brüder gefragt wird (BASILIUS: Regole 26 §289, S. 101; ULUHOOGIAN 1993: Regole, S. 72): „Wer vielen Verwundeten dient und die Wunden eines jeden vom Eiter reinigt, indem er einem jeden gemäß den Leiden seiner Krankheit hilft, hat keinen Anlass zur Überheblichkeit in seinem Dienst, vielmehr zur Demut, zum Kampf und zum Ringen. So und darüber hinaus muss derjenige, dem die Schwachheit [*tkarut'iwn*] der Bruderschaft zu heilen anvertraut wurde, als ein Diener aller, der für sie Rechenschaft ablegen muss, bedachtsam und eifrig sein.“ Ähnlich

spezifizierten Kommunikation, die im monastischen Raum unter Anwesenden stattfindet, erzeugt kontinuierlich die konnektive Sinnordnung des Zusammenlebens, sichert dadurch die Kohäsion des Zusammenlebens und verdeutlicht die Kriterien des sinnhaften Anschlusses an dieses Zusammenleben.

Die andere wichtige Funktion dieser Kommunikation bezieht sich im monastischen Kontext auf das Gelingen der tugendhaften Lebensführung nach den evangelischen Geboten Christi. Die Problematik, die aus diesem Zusammenhang hervorgeht, bezieht sich auf die Inkonsistenz des Menschen in Gedanken, Worten und Werken, die während der Tugendübung regelmäßig nach Kriterien der evangelischen Gebote geprüft werden soll. Sich nach den Kriterien der inspirierten Schriften zu vervollkommen, bedeutet hier, dass diese Kriterien nicht mehr Pflicht sind, sondern zeichenhafter Ausdruck des *freien* Verhaltens des Vollkommenen, der Christus nachfolgt. Dies bedeutet wiederum: Von dem Heiligen Geist gelenkt zu werden, der den Menschen in seinem „Denken“ (*mitk'*), „Reden“ (*ban*) und „Handeln“ (*gorc*) zur Erkenntnis der Wahrheit führt.²⁹³ Es geht hier primär um die *Koinzidenz* zwischen diesem Lenken durch den Heiligen Geist und dem Verhalten des Menschen im Hinblick auf sein Denken, Reden und Handeln. In diesem Zusammenhang wird nun von einer Vorstellung des Menschen ausgegangen, in der der Mensch als ein *noch Werdender* gemäß der Gestalt der Vollkommenheit Christi, begriffen wird. Auf dieser Auffassung basieren jene Anthropopraktiken, welche die im Menschen wesenhaft angelegten geistigen „Keime“ des Guten pflegen und zum Entfalten bringen sollen. Wenn man sie ungepflegt lässt, so bringt der Mensch wie ein brachliegender „Acker“ bittere Früchte der Bosheit hervor.²⁹⁴

BASILIIUS: Regole 41 §391, S. 134 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 96). Zu Verwendung der medizinischen Semantik bei Basilios im Hinblick auf die seelischen Laster siehe BAUDRY (1976): Saint Basile, S. 158-160, S. 160: „Ce terme d'origine précisément médicale, dont on a signalé récemment la fréquence et l'importance dans les Ascétiques est évidemment utilisé par Basile dans un sens moral.“

²⁹³ Siehe BASILIIUS: Regole 45, §417, S. 143 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 102f).

²⁹⁴ BASILIIUS: Regole 275, §727-728, S. 255f (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 183): „Und dies tritt aus Sorglosigkeit ein, indem die natürlichen Keime des Guten [*zbnakan bareac'n sermans*] ohne Pflege [*mšakut'iw'n*] gelassen werden, wie es gesagt wird: ‚Wie ein Acker ist ein unverständiger Mensch und wie ein Weinberg ein uneinsichtiger Mensch. Wenn du ihn verlässt, wird er brachliegen, voller Unkraut werden und veröden‘ [Spr 24, 30]. Denn eine solche wegen der Sorglosigkeit brachliegende und verödete Seele bringt unentbehrlich Dornen

Das Gleichnis des Ackerbebauens unterstreicht hier zutreffend den Prozess der *Kultivierung* des Menschen.

Auf die Entfaltung der geistigen Anlagen des Menschen, und zwar im Hinblick auf die Fähigkeit, Gott zu lieben, wird konkret in der zweiten Regel des Basilios eingegangen. Es geht hier um die *Erfüllbarkeit* des höchsten, evangelischen Doppelgebots der Liebe, das die Thematik der ersten und dritten Regel darstellt. Dass diese drei zusammenhängenden Regeln vorangestellt werden, zeigt bereits ihre grundlegende Bedeutung für den konzeptionellen Entwurf der monastischen Lebensführung. In diesen zentralen Fragen wird nun auf eine innere, ursächliche Aktivitätsform Bezug genommen, die als ein generalisierter Bezugspunkt für das tugendhafte (Eigen-)Leben fungiert:

Regel 2: „Die Liebe zu Gott kann nicht gelehrt werden. Denn wir haben weder von einem anderen gelernt, uns über das Licht zu freuen und das Leben zu schätzen, noch hat jemand uns gelehrt, die Eltern oder Ernährer zu lieben. So nun und noch viel weniger lässt sich das göttliche Verlangen von außen her lernen; vielmehr sage ich, dass in uns, gleich bei der Schöpfung des lebenden Menschen, ein keimhafter Logos [*sermnakan ban*]²⁹⁵ eingepflanzt wurde, der in sich selbst die Ursache trägt, sich das Lieben anzueignen. Ihn [sc. diesen Keim] nahm die Schule [*vardapetaran*] der Gebote Gottes auf, um ihn, der in die Erde gesät wurde [*zerkir ... bnaworec'aw*], mit Sorgfalt zu pflegen und zu ernähren und zur Vollkommenheit der Gnaden Gottes zu führen. Deswegen haben wir uns eures Eifers als eine notwendige Vorbedingung angenommen und bemühen uns, ihn an Gott richtend und eure Gebete für uns annehmend, die verborgene Glut [*ǰermut'iwn*] des göttlichen Verlangens in euch gemäß der euch gegebenen Kraft des Geistes zu entfachen. Man muss nur wissen, obwohl es sich hier nur um eine einzige Tugend [*ulhut'iwn*: lt. ‚Richtigkeit‘] handelt, umfasst sie durch ihre Kraft alle Gebote: ‚Denn wer mich liebt – sagt der Herr –, wird meine Gebote halten‘ [Joh 14,23].“²⁹⁶

Aus dieser Einbeziehung der anthropologischen Disposition in die „Schule der göttlichen Gebote“, die darauf zielt, ein bestimmtes Verhalten zu entfalten, geht die praktische und empirische Ausrichtung der monastischen Paideia-Konzeption hervor. Es kommt beim Lernen der tugendhaften Lebensführung

und Disteln hervor und erleidet das, was gesagt wurde: ‚Ich erwartete, dass er Trauben brächte, er aber brachte Dornen‘ [Jes 5,4].“

²⁹⁵ Siehe PG 31 908C: *logos spermatikos*. Der Begriff *logos spermatikos* (Heraklit) entspricht dem stoischen *logos endiathetos* und verweist auf ein immanentes Prinzip zur Befähigung einer tugendhaften Lebensführung.

²⁹⁶ BASILIUS: Regole 2 §104-105, S. 41f (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 28f).

entscheidend auf den richtigen Gebrauch dieser von Gott verliehenen Keimkräfte an, die zur Erfüllung der Gebote Gottes gegeben sind.²⁹⁷ Die Forderung, die evangelischen Gebote, die von einem einzigen Gebot der Liebe abhängen, zu erfüllen, ist deshalb nicht etwas Unnatürliches, sondern eine naturgemäße Entwicklung: „Da wir jetzt das Gebot, Gott zu lieben, empfangen haben, besitzen wir auch die Kraft zum Lieben [*siroy n zawrut' iwn*], die sofort bei unserer ersten Bildung [*kazmut' iwn*] in uns gelegt wurde; und dafür gibt es keinen Beweis von außen, sondern jeder kann das von sich selbst und in sich selbst lernen [*usanel*]²⁹⁸ – und: „So können wir aus eigenem Willen aufrichtig handeln, was auch von Natur aus in uns im Inneren [*i nerk's*] seinen Ursprung hat, aber diejenigen, die in ihrer Denktätigkeit [*xorhrdacut' iwn*] boshaft sind, werden verderben.“²⁹⁹

Das bedeutet vor allem, dass die Tätigkeit des Denkens in seiner Willensäußerung in einem direkten Verhältnis zu dem im Menschen keimhaft persistenten Logos steht. Daher verlangt die fünfte Regel die Achtsamkeit des Denkens und verbietet jegliche Zerstreuung der Gedanken, denn ohne Sammlung des Geistes können weder irgendein Gebot noch das der Gottes- und Nächstenliebe erfüllt werden. Deshalb muss jederzeit aufmerksam über das Herz gewacht werden, damit es nicht aufhört, ständig an Gott zu denken – es muss in sich „heilige Gedanken an Gott“ tragen. Denn nur so kann die Liebe zu Gott wachsen, die zu den Werken nach den Geboten des Herrn drängt. Wächst die Liebe durch ständige „Besinnung“ (*mtacut' iwn*) und durch ständiges „Memorieren“ (*yišmunk'*) Gottes,³⁰⁰ so lautet die Diagnose bezüglich der Nachlässigkeit bei der Erfüllung der Gebote: „Nun, wenn die Werke die Genauigkeit der Gebote vernachlässigen, so ist es offensichtlich, dass das

²⁹⁷ Siehe BASILIUS: Regole 2 §106, S. 42 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 29) und 2 §107, S. 42f (ULUHOIAN 1993: Regole S. 29): „Bezüglich dieser Kräfte, wenn wir sie richtig [*ulil*] und gebührend gebrauchen, so werden wir unseren Alltag mit Tugenden und guten Verdiensten erfüllen; aber wenn ihre Wirksamkeit verdorben wird, bringen wir Boshaftigkeit hervor. Und das ist die Definition des Bösen: Eine ungesetzmäßige Lebensführung [*vark'*] im Unrecht außerhalb der Gebote Gottes, die uns Gott für das Gute gegeben hat; so wie [die Definition] der von Gott geforderten Tugendhaftigkeit [*ařak' inut' iwn*]: ihre Führung nach den Geboten des Herrn infolge einer guten Eintracht.“

²⁹⁸ BASILIUS: Regole 2 §108, S. 43 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 30).

²⁹⁹ BASILIUS: Regole 2 §112, S. 44 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 31).

³⁰⁰ Siehe BASILIUS: Regole 5 §134, S. 51 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 36).

Memorieren Gottes geschwächt ist.“³⁰¹ Es handelt sich bei der Liebe zu Gott um Gewährwerden der Beziehung der Seele zu Gott, daher gibt es nichts Schlimmeres, als wenn es der Seele an Liebe mangelt, was zur „Entfremdung“ (*awtaranal*) und „Trennung“ (*i bac' dañal*) von Gott führt.³⁰² Die Entsagung der irdischen Güter, die in der achten Regel thematisiert wird, ist nun unerlässlich, da das Verlangen nach diesen Gütern die „Denkbewegung“ (*mitk'*) gefangen nimmt: Sie lässt sich nicht mehr zu den versprochenen himmlischen Gütern bewegen und wird „unbeweglich“ (*anšarž gol*). Das Entsagen erzieht den Willen in seinem Wollen, was zur Voraussetzung für die Erfüllung der Gebote wird, die zur Gleichförmigkeit mit Christus führen wird. Daher kann sich nur die „Lebensführung“ (*vark'*) gemäß dem „Evangelium Christi“ umformen.³⁰³ Die Forderung, ein Leben nach dem Evangelium zu führen, geht nun aus der *Möglichkeit* der Erfüllbarkeit der Gebote Christi hervor, die den Menschen vervollkommnet. Die „Schule der Gebote Gottes“ zielt somit genau auf die Entfaltung der im Menschen verborgenen Keimkräfte zum „Maß der Reife der Vollendung Christi“ (*i č'ap' hasaki katar mann K'ristosi*, vgl. Eph 4,7).³⁰⁴ Diese kurze Ausführung legt nahe, dass der Mensch durch Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis im Rahmen der „Schule der göttlichen Gebote“ zum „Kontext“ seines eigenen Handelns wird – und damit zum individualisierten Ort des Geschehens. Letztlich geht es hier um eine kulturgeschichtliche (Auto-)Biographie des Menschen.

Das belehrende Wort zum Heil leitet sich hier aus der Praxis ab und führt zur Praxis hin. Das gemeinsam zu erreichende Ziel ist ohne Belehrung, ohne geistliche Exerzitien, ohne das Entfachen der verborgenen „Glut“ des Verlangens nach Gott, nicht möglich. Die Tätigkeit der „Schule der Gebote Gottes“, die sich auf die Bildung der Anlagen des Menschen bezieht, produziert die Sinnform der monastischen Lebensführung – und damit des Werdens des Menschen und zugleich der Gemeinschaft, in der diese zusammenleben. Solange dieses Werden zum „Neuen Menschen“, wie dieser der Christus selbst ist, im Gange ist, gibt es einen Sinn- und

³⁰¹ BASILIUS: Regole 5 §138, S. 53 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 37).

³⁰² Siehe BASILIUS: Regole 2 §112, S. 44 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 31).

³⁰³ Siehe BASILIUS: Regole 8 §172-174, S. 64f (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 45f).

³⁰⁴ Siehe BASILIUS: Regole, Prologo 4 §42 S. 15 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 11).

Erwartungshorizont, der durch die monastische Lebensform und Lebensführung reproduziert wird.

Ging es in der zweiten Regel um die Liebe zu Gott in vertikaler Beziehung, so tritt sie in der dritten Regel auf die horizontale Ebene im Hinblick auf die Fähigkeit zur sozialen Interaktion zwischen dem Ich und dem Nächsten:

Regel 3: „Die vorherige Rede hat uns gezeigt, dass das Gesetz [d.h.: die Schule der Gebote Gottes] die vorhandenen Keime [*sermanken goyac 'ut 'iwn*], die in uns als Kräfte angelegt sind, pflegt und nährt. Da uns aber geboten wurde, den Nächsten wie uns selbst zu lieben, wollen wir nun darüber lehren, ob wir dafür auch das Vermögen von Gott erhalten haben. Wer weiß wohl nicht, dass der Mensch ein gesittetes [*əntani*] und soziales [*halord*] Lebewesen ist und kein Einzelner und Wilder? Denn getrennt zu sein entspricht nicht so sehr unserer Natur wie jenes, dass wir miteinander kommunizieren [*halordel*] und einander bedürfen [*pitoyanal*] und unseres Gleichen lieben. Nun, wie der Herr uns im Voraus die Keime [*sermank'*] dafür gegeben hat, wird er dementsprechend Früchte verlangen, indem er sagen wird: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt‘ [Joh 13,34].“³⁰⁵

Die physische Anwesenheit der Zusammenlebenden innerhalb des monastischen Raums wird hier zur Voraussetzung für die interaktive Kommunikation, in der die unterschiedlichen Gaben und das Verhalten jedes Einzelnen in einem gemeinsamen Sinn- und Erwartungshorizont mitteilbar und beobachtbar werden. Dank der interaktiven Kommunikation bildet sich nun im Medium der Liebe eine Gemeinschaft der Zusammenlebenden, welche das gleiche Ziel verfolgen. In dieser tätigen Gemeinschaft, in der die Gaben Gottes Gemeingut werden, ergänzen sich die Anwesenden durch den Austausch ihrer Gaben und jeder trägt – auf dem Weg der Nachfolge Christi im gemeinsamen Werden zum vollkommenen „Leib Christi“ – die Verantwortung für die Schwachheit des anderen je nach Kompetenz, die dem Einzelnen zukommt.

Die Beichtpflicht: Die Problematik der Integration und Identitätsintegrität der monastischen Gemeinschaftsbildung nach dem Maß der Vollkommenheit des „Leibes Christi“, verbindet sich primär mit der Steigerung der Fähigkeit zur Selbstkontrolle durch Selbstbeobachtung. Dies bedeutet zugleich, dass diese zu realisierende Identitätsintegrität den Sinnhorizont der monastischen Lebensform bestimmt, solange bis sich die klösterliche Gemeinschaft im

³⁰⁵ BASILIUS: Regole 3 §123-124, S. 48 (ULUHOIGIAN 1993: Regole, S. 33f).

Bildungsprozess zum vollkommenen „Leib Christi“ befindet, solange ihre Gemeinschaftsglieder sich im Werden zur Gestalt Christi befinden.

Die interaktiv strukturierte Beichte, die nach der Unterscheidung „gesund/krank“ operiert und das Bußleben organisiert, ist therapeutisch ausgerichtet³⁰⁶ und zeichnet sich demzufolge durch eine therapeutische Heilssemantik ab:

Regel 22 („Darüber, dass man in jeder Zeit die Geheimnisse des Herzens dem Vorsteher enthüllen muss“): „Es ist notwendig, dass ein jeder, der sich [der Klosterordnung] untergeordnet hat, keinen Gedanken in seiner Seele vor ihm verborgen hält, und kein Wort, ohne es zu prüfen, spricht, wenn er auch einen würdigen Fortschritt macht und in einem Leben gemäß der Anordnung unseres Herrn Jesus Christus beharrt; vielmehr soll er die Geheimnisse seines Herzens jenen vertrauensvollen Brüdern enthüllen, die in Güte und Mitleid den Erkrankten pflegen können. Denn so werden wir in dem, was des Lobens würdig ist, bestätigt, aber das, was ungeprüft ist, sollen wir der nutzbringenden Medizin übergeben; durch solche Übung [*čgnut' iwn*] werden wir in kleinen Schritten zur Vollkommenheit gelangen.“³⁰⁷

Letztlich trägt die professionalisierte Beichtpflicht einen *katalytischen* Charakter, indem sie nach den Wertekriterien der tugendhaften Lebensführung differenzierend und distinguierend wirkt. Sie macht die latenten Verhaltensheteronomien innerhalb des Klostersystems beobachtbar und ordnet dabei das Tun der Mönche ganz in die konnektive Struktur und Zielsetzung des Klosters ein. Sie sorgt dadurch für die Stabilität der interaktiven Strukturen der Kommunikation sowie für die Aufrechterhaltung der Interdependenz innerhalb des Klostersystems im Hinblick auf die ko-evolutive Entwicklung der monastischen Lebensform.

Das Beichtsystem zeichnet sich somit durch eine (re-)integrative und strukturgenerative Fähigkeit ab, und zwar mittels der festgelegten Bestrafungs- und Bußbestimmungen im Hinblick auf die Heilung des „Erkrankten“ und dessen Wiedereingliederung in die monastische Gemeinschaft. Der Prozess dieses Wiedereintritts stimmt dabei mit dem Prozess der durch die Beichte vollzogenen Selbstbeobachtung überein. In diesem Zusammenhang treten auch

³⁰⁶ Zur Begründung der Beichtinstitution siehe HOLL (1898): *Enthusiasmus*, S. 261ff, 267, 308; KOSCHORKE (1991): *Spuren*, 182-207.

³⁰⁷ BASILIUS: *Regole* 22, §275-277, S. 97 (ULUHOGIAN 1993: *Regole*, S. 69); ähnlich die Regel 23, 24, 54, 252, 296.

die Regeln des Einschließens und Ausschließens in Kraft, die die Wiedereingliederung des Delinquenten als Pönitenten in die Heilsgemeinschaft des Klosters sanktionieren. Dies zeigt sich zuerst und eindeutig bei der Ausgrenzung des Pönitenten aus der Eucharistiegemeinschaft, in der die sakrale Einheit der Zusammenlebenden erlebt wird. So sind am Ende der monastischen Regeln elf Kanones überliefert, die die Strafen für die Delinquenten, ihre Trennung von der Gemeinschaft und die Dauer der Buße einordnen.³⁰⁸ Das Ziel der Beichtpflicht beschränkt sich nun nicht nur auf die Wiedereingliederung des Delinquenten als Pönitenten in die (Heils-)Gemeinschaft: Sie zielt durch ihre operative Intervention in die Dimension der inneren und äußeren Aktivitäten des Menschen dezidiert auf die Bildung des Menschen auf seinem Weg in der Nachfolge Christi.

Bei der Wiedereingliederung des Pönitenten in die Gemeinschaft werden zugleich ihre distinguierenden Grenzen, die streng überwacht werden, sichtbar. Dies zeigt sich beispielsweise auch in der Prüfung des Verhaltens des Mönchs, der das Kloster verlassen und eine Reise unternommen hat. Nach der Rückkehr ins Kloster wird zunächst geprüft, was er getan hat, mit welchen Personen er sich getroffen, was er mit ihnen geredet hat, und welche „Gedanken in seiner Seele“ dabei entstanden sind, ob er etwas gegen Gottes Gebote getan hat, oder er seinen Leidenschaften nachgegangen ist. Nach dieser Untersuchung der Werke, Worte und Gedanken wird er darin bestätigt, was er richtig getan hat, für die Fehler hingegen getadelt, damit er sich verbessert.³⁰⁹ Wenn sich aber jemand strikt weigert, die heilsame Unterweisung anzunehmen, wodurch er mit seiner Krankheit die Gemeinschaft gefährdet, so wird dieser als ein ganz unbrauchbar gewordenes Glied vom gesunden Leib abgeschnitten und entfernt, wie dies die Ärzte tun würden.³¹⁰ Die distinguierenden Grenzen der Trennung ziehen sich somit durch die inneren und äußeren Aktivitäten des Mönchs, damit zwischen dem Schädlichen und Nützlichen unterschieden werden kann,

³⁰⁸ Siehe BASILIUS: Regole, Kanones, S. 301-302 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 217f; *Buch der Kanones* I 16 §41-52, S. 355-358; MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 622f). Dies ist auch der Fall in der kirchlichen Gemeindedisziplin, die jedoch für den Wiedereintritt des Pönitenten in den Gottesdienst der Gemeinschaft ein gestuftes Bußverfahren vorsieht. Siehe auch *Buch der Kanones* I,16 §38, S. 353f.

³⁰⁹ Siehe BASILIUS: Regole 35 §372, S. 128 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 92).

³¹⁰ Siehe BASILIUS: Regole 24 §280, S. 98 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 70).

was die Sicherheit garantiert, dass keiner durch sein Handeln und Verhalten die Gemeinschaft gefährdet.

Die kultische (Sinn-)Ordnung: Die Reproduktion der konnektiven Struktur und die Aktualisierung der Form ihrer typisierten Sinnordnung verbinden sich mit dem System der Stundengebete. Durch die rituelle Wiederholung, Vergegenwärtigung und Erinnerung der Heilsereignisse in einem geordneten Ablauf im Anschluss an die Heiligen Schrift, wird die Zeitdimension der klösterlichen Lebensführung in eine Arbeits- und Gebetszeit sinnhaft segmentiert.³¹¹ Neben der Paideia-Konzeption ist die Ordnung des Stundengebets das grundlegende Kommunikationssystem, in dem sinnhafte Interdependenzverhältnisse innerhalb des monastischen Orts hergestellt werden. Diese dienen wiederum im Hinblick auf die Zielsetzung der monastischen Lebensführung, der Steigerung der Fähigkeit zur Selbstkontrolle und Achtsamkeit gemäß der evangelischen Anordnung: „Betet ohne Unterlass [1 Thess 5,17]“ und „Tag und Nacht bei der Arbeit [2 Thess 3,8]“³¹². Bei Anbruch des Tages, in der ersten Stunde, soll sich die „erste Bewegung der Seele und des Denkens“ ganz zu Gott hinwenden, so dass der Tag zuerst mit dem „Nachsinnen“ (*mtacut'iwn*) über Gott beginnt. In der dritten Stunde versammelt sich wiederum die ganze „Bruderschaft“ (*elbayrut'iwn*), um an den Empfang der Gaben des Heiligen Geistes durch die Apostel zu erinnern und Gott anzubeten, damit sie von dem Heiligen Geist auf ihrem Weg geführt und belehrt werden, was nützlich ist. In der sechsten Stunde beten die Mönche, damit sie vor den Angriffen und Verführungen des Mittagsdämons bewahrt werden. In der neunten Stunde findet wieder eine Gebetsversammlung statt. Und bevor der Tag zu Ende geht, wird der ganze Tagesablauf einer Prüfung unterzogen: Zunächst bedankt man sich für das von Gott gegebene Gute, dann besinnt man sich der freiwilligen und unfreiwilligen Fehler in Worten, Werken oder im Herzen und bekennt sie reumütig und bittet um das Erbarmen Gottes mit dem Sünder. Anschließend folgen die nächtlichen und morgendlichen

³¹¹ In Regel 33 werden die sieben festen Gebetszeiten, in denen an die Wohltaten Gottes erinnert wird, eingeführt; siehe BASILIUS: Regole 33, S. 113-118 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 83f).

³¹² Siehe BASILIUS: Regole 33 §333, S. 115 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 83).

Gebetsstunden der Wachsamkeit und Lobrede.³¹³ Am Schluss unterstreicht die Regel: „Diejenigen, die in der Frömmigkeit leben wollen, dürfen keine einzige Stunde, die zur Ehre Gottes und Christi festgelegt wurde, vernachlässigen.“³¹⁴ Die Organisation der monastischen gemeinschaftlichen Lebensführung als eine totale Ökonomie des Leibes stützt sich somit auf die Paideia-Konzeption und die liturgische Ordnung, die die innerklösterliche Kommunikation und damit die Geschlossenheit des Klosters sichern. Von entscheidender Bedeutung ist hier die Einführung der Beichtpflicht, die mittels der Unterscheidung nützlich/unnützlich und heilsam/unheilsam die sozialen Interdependenzverhältnisse mit Bezug auf das Ziel des klösterlichen Zusammenlebens erhält. Trotz der Geschlossenheit der innerklösterlichen Kommunikation geht die Bedeutung der monastischen Lebensform durch ihre produzierte Sinnform insofern über ihre Grenzen hinaus, als sie als eine *Steigerung* der christlichen Lebensführung und Identitätsintegrität innerhalb der Kirche zu begreifen ist. Die klösterliche Lebensführung, in der sich der kollektive Sinnhorizont des sakralen Bands der christlichen Gemeinschaftlichkeit erkennbar manifestiert, hat deshalb einen *repräsentativen* Charakter. In diesem Zusammenhang kann der konstituierte Ort des Klosters mit seiner konnektiven Struktur als ein „anthropologischer Ort“³¹⁵ bezeichnet werden, da dieser Ort zu einem Raum der ko-evolutiven Prozesse der Identitätsintegrität wird.

Die Organisation des Klosters von Narek nach den monastischen Regeln des Basilios von Caesarea und die klösterliche Lebensform zeigen die charakteristischen Linien dieses Konzepts der monastischen Lebensführung. Das bedeutet, dass sich die Organisation des klösterlichen Lebens mit drei wichtigen Aspekten verknüpft: der Paideia-Konzeption, der individuellen Beichtpflicht und der kultischen Ordnung. Die tugendhafte Lebensführung gewinnt ihre Bedeutung durch die Definition der Zeit am Ort des Klosters: Diese Zeit ist die Zeit der Bekehrung und Buße.³¹⁶ So wird auch in einer

³¹³ Siehe BASILIUS: Regole: 33 §335-340, S. 116-118 (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 83f).

³¹⁴ BASILIUS: Regole 33 §340, S. 117f (ULUHOIAN 1993: Regole, S. 84).

³¹⁵ Zum Ausdruck siehe in der Arbeit: I.

³¹⁶ Im Prolog der monastischen Regeln wird gleich die Zeit bestimmt (BASILIUS: Regole, Prologo 4 §23, S. 8; ULUHOIAN 1993: Regole, S. 6): „Diese Zeit ist die Zeit der immerwährenden Buße, jene der Vergeltung. Jetzt ist die Zeit der Tat, jene wiederum der

Homilie des Abts Anania von Narek die irdische Lebenszeit als eine Zeit der Buße definiert:

„Wie ein über seinen Sohn erzürnter Vater erzürnte sich Gott über den ersten Menschen und schickte ihn hierher, damit er Buße tut; dann aber versprach er uns durch seinen eingeborenen Sohn, unsere erste Würde wiederherzustellen. Nun wenn jemand dieses Leben für keinen Ort der Buße [*apašxaranoc*] und für keine Gaststätte [*aspnjakanoc*] hält, und sich nicht durch Anstrengung, durch Askese und Tugendhaftigkeit mit Gott versöhnt, wenn er nicht sein Fleisch durch dessen Säuberung und Gerechtigkeit unterdrückt, um seinen Schöpfer mit sich zu versöhnen, kann er nicht das, was Gott uns versprach, erhalten.“³¹⁷

Dies ist auch die Thematik seiner wichtigen Homilie über die Tränen der Reue. In diesem Zusammenhang ist bereits an dieser Stelle hervorzuheben, dass es die Homilien des Anania von Narek sind, die die spezifischen Merkmale der Lebensführung seines Klosters zum Ausdruck bringen. Die „Gnade der Tränen“ wird somit als „Zeichen der Liebe zu Christus“ und des „Verlangens nach seinem Himmelreich“ gedeutet und gleich als erstes wird auf die Salbung Jesu durch die Sünderin im Lukasevangelium Bezug genommen: „[...] wie auch unser Herr im Hinblick auf die Dirne, die an seinen heiligen Füßen Tränen vergoss [vgl. Lk 7,38], sagte: ‚Deine Sünden sind dir vergeben‘ [Lk 7,48], denn sie hat mich viel geliebt [vgl. Lk 7,47].“³¹⁸ Die Tränen zeigen die „Willensentschlossenheit des Herzens“ (*jožarut'iwn srtin*). Wenn jemand von ganzem Herzen Reue über seine Sünden empfindet und um Vergebung seiner Sünden bittet, tut er dies mit Tränen, die die Gebrochenheit seines Herzens kundtun:

„So auch du, wenn du Gott mit Tränen anflehst, so offenbarst du die Willensentschlossenheit deines Herzens und lässt Gott zu deinem Flehen heruntersteigen. Wenn du an dir selbst zu arbeiten beginnst [*Yoržam zink'n k'ez i gorc aħnes*] und dich mit Eifer bemühen wirst, dann wird dich die Gnade lehren, wie du vorgehen sollst. Zum Beispiel wenn jemand von irgendeinem eine Kunst lernt, und diese Kunst für eine Zeitlang praktiziert [*i gorc arkanel*], dann versteht er von der Kunst mehr, als er sie anfangs von seinem Meister gelernt hatte; so

Vergeltung. Jetzt ist die Zeit der Geduld, jene des Trostes. Jetzt ist Gott denen Helfer, die sich vom schlechten Weg zu Gott bekehren; jene Zeit wird aber furchtbar und gleichgültig sein, in der die Werke, Worte und Gedanken des Menschen geprüft werden.“

³¹⁷ ANANIA VON NAREK: *Kurze Rede*, Ms. Nr. 2680, 368a.

³¹⁸ Siehe ANANIA VON NAREK: *Tränen* 9, S. 197.

machte auch du dich ans Werk des Betens mit Tränen und du wirst diese Kunst lernen und dabei von der Gnade selbst darin unterwiesen werden; denn der heilige Basilius sagt bezüglich der Frage über die Liebe: Wir haben weder von irgendjemandem gelernt, uns über das Licht zu freuen, noch auf unser Leben bedacht zu sein, auch die Liebe der Mütter zu ihren Kindern, was ähnlich bei den wilden Tieren zu sehen ist, denn sie lieben von Natur aus ihre Nachkommen. So hat auch Gott gleich in uns seine Liebe als ein angeborenes Verhalten [*bnacin bark*] eingepflanzt [vgl. Regel 2].³¹⁹ Deshalb müssen wir nur im Praktizieren [*i gorc arkanel*] ausharren, um die Liebe, die zu Gott führt, zu finden – nämlich durch die Tränen, die nach Gott verlangen und unaufhörlich in seiner Liebe verweilen wollen.“³²⁰

Dieser Text bringt die monastische Lebensführung nach dem Konzept des Basilius von Caesarea auf den Punkt und hebt zugleich eindrucksvoll den Individualitätsaspekt in der *vita religiosa* hervor, die dezidiert durch das *individuelle Wollen* bestimmt wird. Der Fokus wird dabei auf eine Lebensform, die durch Bußfertigkeit bestimmt ist, gelegt:

„Halte nicht die Gabe der Reue für gering! Vielmehr: Bemühe dich um diese mit großem Eifer, bitte Gott solange, bis du sie empfängst! Denn als der Herr sagte: ‚Das Reich Gottes ist im Inneren bei euch‘ [vgl. Lk 17,21], das ist über die Tränen gesagt worden, die von dort heraustreten und die Seele von Sünden säubern, und Gott zur Barmherzigkeit bewegen.“³²¹

Es handelt sich hier somit um eine ganz entscheidende geistliche Aktivität, die ins Zentrum der klösterlichen Lebensführung gerückt ist: Sie setzt jene motivierenden Impulse frei, die die Dynamik des religiösen Lebens und damit die religiöse Kommunikation aufrechterhalten. In diesem Zusammenhang spielt die Demut eine große Rolle, da sie die Kontinuität der monastischen Lebensführung sichert und dabei den Fortschritt im geistigen Tun voraussetzt. Man muss sich zunächst der erzieherisch ausgerichteten Ordnung des Klosters unterwerfen. „Demut ist, wenn keine andere Tugend körperlicher Art unter den Mönchen getan wird, außer nach jener Vorschrift [*sahman*] und Ordnung [*karg*], die im Kloster [*vank'*] gesetzt ist“, zu leben, um in der Liebe Gottes wachsen zu können:

³¹⁹ BASILIUS: Regole 2 §104-108, S. 41f (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 28f). Das übersetzte Zitat siehe in der Arbeit: III 2.

³²⁰ Siehe ANANIA VON NAREK: *Tränen* 9, S. 198.

³²¹ ANANIA VON NAREK: *Tränen* 11, S. 241.

„Nun, wenn die Religiösen [*krawnawork'*], die Mönche [*miabanakeac'k'*], weit genug mit ihrem unveränderlichen Willen auf der Leiter einer solchen Demut hinaufgestiegen sind, dann wird durch die Gnade Gottes in ihren Seelen, die mit der Furcht Gottes gepflegt wurden, die Süße der Liebe Christi erwachsen [...]. Danach wird die Seele nicht mehr von der Fremdheit der fremden Gedanken gequält; vielmehr werden sich die der Seele eigenen Teile von selbst aus eigenem freiem Willen bewegen [*bnaworakan masunk' yogoyñ ař jink'ean šaržin naxayawžar kamawk'*], um das zu tun, was Gott wohlgefällig ist. Sie wird Gott sehen und ihn nicht aus Furcht vor dem Feuer [des Gerichts] lieben, und den Verdienst der Tugendhaftigkeit hat sie nicht um der menschlichen Ehren willen. Vielmehr wird die Seele durch sich selbst das Verlangen nach Christus erzeugen [*iwrovi bxē hogin ztenč'ans K'ristos*] und sie wird dies mit Vergnügen aus ihrer vollkommenen Demut heraus tun, die von Gott herrührt. Und so wird ihr eine Freude im wunderbaren Jubel zuteil, so dass sie nicht mehr mit ihrem untertänigen Willen aus Furcht, sondern mit zuvorkommenden Willen aus der Liebe im Dienst Gottes [*i paštawnn astucoy*] bleibt.“³²²

Was hier dargestellt wird, verweist auf die Verbindung zwischen der *individuellen* Entfaltung der inneren Anlagen des Menschen und der klösterlichen Ordnung. Dabei geht es um eine inwendige Wandlung des „unsichtbaren“ Verhaltens, die das „sichtbare“, „äußere“ Verhalten des Menschen verändert.³²³ Es geht hier letztlich um die Werdung des geistlichen Menschen aus den im Menschen angelegten Keimen Gottes. Hier wird sogleich deutlich, dass die soziale Integration mit der Identitätsintegrität zusammenhängt.

Diese Art monastischer Lebensführung individualisiert das geistliche Tun jedes in der Gemeinschaft lebenden Einzelnen – „Wenn du beginnst an dir *selbst* zu arbeiten [...]“³²⁴ – und steigert zugleich die interaktive Struktur der Kommunikation. Die geistlichen Exerzitien mit ihren poetischen, bildlichen,

³²² Zitate aus der Homilie des Anania über die Demut bei T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 237 (nach Ms. Nr. 2556) (auf Arm.).

³²³ ANANIA VON NAREK: *Tränen* 10, S. 219: „So auch du, wenn du dich bemühst und die Gnade des Betens empfangst, schaffe dann in dir eine langmütige und geduldige Seele, damit deine Worte dein äußeres Verhalten [*vark'*] bezeugen! Wenn du demütig redest, jedoch dein Verhalten überheblich und hochmütig ist, hast du davon keinen Nutzen. Und so wie du dein sichtbares Verhalten [*ereweli vark'*] durch Fasten und Gebete, Mühe und Entsagung, begradigst, so begradige auch dein unsichtbares Verhalten [*anerewoyt' vark'*], so dass es sanftmütig, demütig, liebend, versöhnlich und gnädig ist!“ Die Unterscheidung zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren Verhalten geht auf Röm 7,22f und 2 Kor 4,16 zurück.

³²⁴ Die Übersetzung siehe in der Arbeit: III. 2.

zur Betrachtung einführenden Darstellungen³²⁵ dienen hier den geistigen Erlebnisevokationen und der Erweckung der keimhaft geistigen Fähigkeiten. Diese Exerzitien verbreiten sich außerhalb des Klosters zum Zweck der individuellen Frömmigkeitsübung vor allem für die weltlichen Kleriker.³²⁶ Wichtig war in diesem Zusammenhang die Verfeinerung und Verinnerlichung der persönlichen Buße in Anlehnung an die klösterliche Bußspiritualität, die den Fortschritt im geistlichen Leben voraussetzte. Die Konzeption des „Buchs der Klagelieder“ geht, wie noch zu zeigen sein wird, aus der monastischen Bußspiritualität hervor, und ist für den öffentlichen Gebrauch bestimmt. Paradigmatisch ist im Zusammenhang mit dieser weitgehenden Individualisierung die Salbung Jesu durch die Sünderin im Lukasevangelium. Auf dieses Motiv wird auch im „Buch der Klagelieder“ zurückgegriffen, um die innige Beziehung zwischen Christ und Christus durch den Akt des Küssens der Füße Christi, durch die Benetzung mit Tränen und durch die Salbung mit dem Öl darzulegen. In dieser Beziehungsform wird sein Buch der Gebete kommunikativ konfiguriert. Die Bibelstelle wird des Weiteren im Hinblick auf das Sakrament der Eucharistie typologisiert: Die Tränen des Bußfertigen erlauben, sich Christus, dem Sakrament der Eucharistie, zu nähern, das Küssen des Bußfertigen versinnbildlicht die eucharistische Teilhabe an Christus, die Salbung die eucharistische Vereinigung mit ihm.³²⁷ Dies entspricht hier

³²⁵ Zur Poesie der Exerzitien siehe T'AMRAZIAN (1986): Anania, S. 244-253 und zur Theorie der poetischen Kunst a.a.O. S. 253-275 (auf Arm.); LL: Introduction: „Poésie et méditation: de l'apologue au lyrisme“, S. 64-69.

³²⁶ So verfasst Anania eine kleine Sammlung von unterweisenden Exerzitien im Auftrag eines mit ihm aus seiner Studienzeit befreundeten Bischofs; ausführlich dazu T'AMRAZIAN (1986): Anania, S. 214-216 (auf Arm.).

³²⁷ BK 32 IV 80-87 (LL ZEKIYAN XXXII c, S. 314, LL 32,4,4-10): „Nimm den Tau der Tränen des kläglichen Weinens meiner wollüstigen Augen / Auf deinen makellosen Füßen der Menschwerdung, Christus, / Und dem Sinnbild der Haare der sündigen Frau gleich [vgl. Lk 7,38] / Meine Bekehrung zu dir und das Bekenntnis meines Glaubens an! / Und mit dem Kuss meiner Lippen werde ich an deinem Leben teilhaben und die Rettung auskosten / Mich ganz mit dir in einem Atemhauch unzertrennlich vereinen, / Und werde gleich von dir, du Wohltäter, dieselbe Güte durch dein Erbarmen empfangen, / Indem du mir deine großen Gaben als Unterpfand für meinen kleinen Glauben gewährest.“ Thematische Fortsetzung in BK 33 I und II (LL ZEKIYAN XXXIII a, S. 317f; LL 33,1 und 2, S. 390-392); mit Blick auf Lk 7,38 siehe auch BK 18 V 44-53 (LL ZEKIYAN XVIII b, S. 232; LL 18,5,1-8) sowie BK 78 I 1-4 (LL 78,1,1-4): „Und nun, ich werfe mein irdenes Gesicht meiner Existenz auf den Boden nieder, / Ich beuge mich auf Knien nach unten und umarme den Boden, / Und küsse deine lebendig machenden Füße, dich, den Wohltäter der Barmherzigkeit, / Und bringe diese meine Bittgesuche deiner Erhabenheit dar“. Seine Bittgesuche geschehen in Anbetracht der Passion Christi, an deren Wirkung er mittels der Eucharistie teilhaben kann, wie es BK 53 III 43-71 (LL 53,3,1-30) nahe legt.

gleichermaßen dem geregelten Bußverfahren der Kirche.³²⁸ Das Verhältnis des sich in Reuetränen zu Christus Bekehrenden liegt der Konzeption des „Buchs der Klagelieder“ als Sinnform zugrunde. So wird in der Beziehung zwischen Christ und Christus der Ort des Christen als ein bedeutsamer Ort der immerwährenden Bekehrung durch Buße bestimmt. Christus nimmt alle barmherzig an diesen Ort, der durch seine Gegenwart hervorgerufen wird, um sie mit seinem Vater zu versöhnen und sie in den Himmel aufzunehmen.

Der Stand des Mönchs am Ort des Klosters, dessen ganzes Leben eine einzige Buße darstellen soll,³²⁹ sichert nun repräsentativ den Ort des Christen im heilsgemeinschaftlichen Verhältnis zwischen Christ und Christus. Sein Stand in der mittelalterlichen Gesellschaft weist damit auf jene bedeutsam gewordene Bibelstelle zurück, die alle ohne Unterschied betrifft. Das Kloster ist nun ein Wirkraum, aus dem Sozialität, Egalität und Solidarität hervorgeht.

³²⁸ Die Passage Lk 7,36-50 gehört zu den Lesungstexten, die am Gründonnerstag im Zusammenhang der Buße gelesen werden; siehe CONYBEARE (1905): *Rituale, Rites of Maundy Thursday*, S. 204.

³²⁹ Die Initiation der Mönche beginnt nach dem Ritus der Mönchsweihe (CONYBEARE 1905: *Rituale*, S. 140-157) vor den Türen der Kirche; a.a.O. S. 140: „The laying of hands on those who in the full measure of age and maturity of years have been deemed worthy of the religious life, and are united Christ by participation in his image. They lead the person dedicated to the door of the church, as it were a reasonable whole burnt-offering, through a divine mystery“. An dieser Stelle soll der Initiand dem Weltlichen und all seinen Bindungen daran absagen, damit er Christus nachfolgen und an dessen Kreuz Anteil haben kann, ebd.: „In so far as they are Christians they have crucified their bodies as touching wants and desires“. Bevor der Initiand in die Kirche eingeführt wird, wird er von seinen weltlichen Gewändern befreit und das Haar auf dem Haupt kreuzförmig abgeschnitten, und dann wird er in die Kirche vor den Altar geführt (a.a.O. S. 143). A.a.O. S. 150: „And they all robe themselves at eventide in the church, and present themselves before the holy altar, pure of blemish and cleanly washed. And they bring out the raiment, and the priests sign it with the cross, piece by piece: one of them the cloak of goat's hair, another the girdle, another the cowl, another the humeral, another the sandals; so sharing in the divine grace.“ Am Ende wird der Initiand mit Mönchskleidern angekleidet, die seinen neuen Stand symbolisieren (a.a.O. S. 156).

3. Monastische Deutungsformen der Lebenswelt

Die Literaturproduktion der Schule von Narek, aus der nur die Schriften zweier Autoren – Anania und Gregor von Narek – überliefert sind,³³⁰ können in zwei Kategorien unterteilt werden: Schriften, die aus der monastischen Paideia-Konzeption hervorgehen, und Schriften, die kirchenpolitisch motiviert sind und dementsprechend einen kirchenpolitischen Charakter haben. Dies ist besonders an den überlieferten Schriften des Anania von Narek, mit dem Beinamen „Philosoph“ deutlich. Anania ist ein vielseitiger Autor. Von ihm stammen Homilien (*xratk'*), verfasst zum Zweck der geistlichen Exerzitien, exegetisch-philosophische Abhandlungen, Schriften zur Widerlegung der Sekte der Thondrakier und der Chalkedonier sowie eine Kirchengeschichte.³³¹ So wird beispielsweise in der Widerlegung der Sekte der Thondrakier der Begriff der „Kirche“³³² dezidiert aus grammatisch-philosophischer Perspektive analysiert.³³³

Obwohl diese Schriften sich ihrer Gattung nach unterscheiden, zeichnen sie sich jedoch allgemein durch ihren autologischen, das heißt selbstbeschreibenden Charakter aus. Während in ersteren die Lebensform und die Identitätsintegrität des eigenen Klosters in Abgrenzung von seiner Umwelt thematisiert werden, so wird in den politisch motivierten Schriften eine eigene ethnisch-konfessionelle Identitätsintegrität in Abgrenzung von anderen Identitäten thematisiert. Diese Literaturproduktion hat überdies einen gemeinsamen Bezugsrahmen in der Sinnform Christ/Christus, die sich innerhalb der göttlichen Weltordnung durch spezifische Denkschemata gemäß der eigenen Sprache, Nationalität und Glaubensweise, wie dies Chosrow Andzewazi betont,³³⁴ abzeichnet. Diese Sinnform (re-)produziert und

³³⁰ Der Geschichtsschreiber *Step'anaos Taronec'i* (Weltgeschichte III 7, S. 174 und 178) berichtet im Zusammenhang mit der Gründung der Schule von Narek von zwei gelehrten Theologen, von dem „Exegeten Petros“ und „Gelehrten Dawit“. Unter Leitung dieser gelehrten Theologen erlangt die Schule von Narek schnell ihre Bekanntheit und zählte zu den wichtigsten monastischen Wissenschafts- und Bildungszentren des Landes. LL: Introduction, S. 44f: „Élu abbé de la communauté, Anania, aide de Petros, fit bientôt de Narekavank' l'une des plus célèbres académies monastiques de son temps, un véritable «Port-Royal» de la renaissance arménienne.“

³³¹ Zu diesen literarischen Gattungen siehe ausführlich die Monographie von T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 54-192 (auf Arm.) und LL: Introduction, S. 39-69.

³³² ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 919-924; LL: Sur l'Église, S. 783-786. Zur Analyse der Textpassage siehe T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 56-74 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 54-56.

³³³ Neben den philosophischen Schriften des spätantiken armenischen Philosophen *Dawit'* werden hier Sentenzen einiger antiker Philosophen, die bis dahin in der armenischen Theologie keine Verwendung gefunden hatten, berücksichtigt. Dies stellt eine Innovation in der Theologie des 10. Jh. dar; siehe T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 160f (auf Arm.); LL: Introduction, S. 52f.

³³⁴ Siehe Anm. 182.

aktualisiert vor allem die sakral-symbolische Kommunikation des Kults. In diese Sinnform sind Identität und Zugehörigkeit der Einzelnen einbezogen. In ihr wird auch der Standort des Einzelnen gemäß der göttlichen Weltordnung sichtbar. In diesem Zusammenhang repräsentiert das sakrale Gebäude der Kirche, in dem die göttliche Dreifaltigkeit sakramental präsent ist,³³⁵ konkret physiognomisch diesen (Stand-)Ort der Beziehungsaufnahme. Die sinnförmige Konfiguration Christ/Christus hat hier somit nicht nur eine zuweisende Funktion innerhalb der göttlichen Weltordnung, sondern fungiert auch als ein Element des sozialen Anschließens an die sakralsymbolische Ordnung der Kirche und als ein Element der Gemeinschaftsbildung und Zugehörigkeitsherstellung. In der Konzeption des „Buchs der Klagelieder“ sind diese beiden Aspekte der Literaturproduktion der Schule von Narek von ausschlaggebender Bedeutung.

Gregor von Narek, der zur zweiten Generation der Schule gehört, entwickelt neue Formen von religiösen Hymnen, die an großen kirchlichen Festtagen gesungen wurden. Diese Oratorien hatten drei feste Bestandteile: die hymnische Anrufung oder das Kerygma (genannt *ganj*: „Schatz“), die „Oden“ (*tal*), die eine bestimmte Metrik aufweisen und gesungen wurden, und die „Exhortatio“ oder die „Paränese“ (*yordorak* oder *p'ox*).³³⁶ Diese Erneuerung der religiösen Kommunikation war eine wichtige Entwicklung der liturgischen Form der Kommemoration. Gregor verfasst zudem eine Reihe von panegyrischen Schriften, die sowohl den Heiligen als auch den sakramentalen Symbolen der Kirche gewidmet sind.³³⁷ Zu seinen Schriften zählt auch ein im Jahr 977 verfasster Kommentar zum Hohelied, dessen Epilog neben dem Abfassungsdatum des Werks auch den Verfasser des Kommentars „Gregor, der Priester aus Narek“ nennt – somit wäre dieser Kommentar das früheste Werk von Gregor.³³⁸ Der Prolog, in dem auf die Korrespondenz zwischen dem Kommentator

³³⁵ Zur sakramentalen Auffassung des Kirchengebäudes siehe LL 75,1-13: *Éloge de l'Église: temple spirituel et matériel à la fois* (BK 75 I-XIII).

³³⁶ Siehe K'YOŠKERYAN (1982): Hymnen S. 21ff (auf Arm.); MAHÉ (1982): *Poète*, S. 464-467; LL: Introduction, S. 44-51.

³³⁷ Siehe LL: Introduction S. 78ff.

³³⁸ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied*, Kolophon, S. 535 (MISTRIH 1968/69: *Cantico*, S. 260; THOMSON 1983: *Song of Song*, S. 495). Dem Epilog des Kommentars nach ist der Verfasser der „Priester“ Gregor von Narek (siehe Epilog, S. 6, ebd. Anm. 6). Es ist eher der geistliche Stand des Kommentators als der Stil des Kommentars, der die Autorschaft des Mönchs (*vanakan*) Gregor von Narek in Zweifel zieht (zum literarischen Stil, der gegen die Verfasserschaft des Gregor von Narek spricht, siehe K'IPAREAN 1961: Kommentar, S. 1-10). Der Epilog des *Matean* belegt eindeutig dagegen, dass Gregor ein Mönch im Priesterstand (*krawnawr k'ahana*) „religiöser Priester“ (BK: *Memorial* 18; *Mémorial* LL 20) ist. Es könnte sich bei diesem „Priester“ Gregor aber auch um einen

und dem Auftraggeber, einem lokalen Prinzen, Bezug genommen wird, thematisiert die Verbindlichkeit der angemessenen Schriftauslegung in ihrer pädagogisch-moralischen Zielsetzung.³³⁹ Der Kommentator lobt deshalb seinen Auftraggeber, weil er durch seinen Auftrag, die „unangemessene Untersuchung“ (*vayrapar k'nnut'iwn*) dieser Schrift vermeidet und sich dadurch von ihrer verkehrten Auslegung durch Unwissende entfernt.³⁴⁰ Die Angemessenheit der Schriftauslegung garantiert hier vor allem die richtige Anwendung des exegetischen Wissens im Rahmen des Lehrbetriebs.³⁴¹ Letztlich geht es hier um die Herstellung des richtigen Sinnzusammenhangs im Hinblick auf die fundierende Weltauffassung und -ordnung.

verheirateten Gelehrten der Schule von Narek handeln, der im Dorf Narek, in dem sich das Kloster von Narek befand, tätig war. Dass die verheirateten Priester neben monastischen Lehrmeistern in Klöstern wissenschaftlich tätig waren, berichtet *Step'anos Taronec'i* in seiner Geschichte (III 7, S. 178). Er erwähnt dabei einen von ihnen, der ebenfalls den Namen Gregor trägt: „[...] und Gregor, der Priester unter den Verheirateten [*k'ahana amusnac'eloc*], beredsam und tüchtig beim Lehren der Gebote“. So unterscheidet auch Katholikos Anania I. in seinem Bericht ausdrücklich zwischen den gelehrten „Mönchen“ (*vanakan*) als „gelehrte Lehrmeister“ (*gitnawor varadapetk'*) und den „gelehrten Priestern“ (*gitnakan k'ahana*) (Anania I. Mokac'i: *Berichte* I, S. 134). Allem Anschein nach handelt es sich beim Autor des Kommentars um einen gelehrten „Priester“ mit dem Namen Gregor aus dem Kloster von Narek. Da aber die Verfasserschaft nicht endgültig bestimmt werden kann, wird hier der Kommentar unter dem Pseudonym Gregor von Narek aufgeführt.

³³⁹ Die Exegese knüpft an die Schritte der grammatischen Analyse an. Grammatik wurde anhand der *Ars grammatica* des Dionysius Thrax und seiner armenischen Scholien (hg. ADONTZ 1970²) und der Rhetorik anhand der *Progymnasmata* des Theon von Alexandrien (PATILLON/BOLOGNESI 1997: *Progymnasmata*) oder des *Buchs der Chrien* des Movsēs Xorenac'i (BAUMGARTNER 1886: Über das Buch „die Chrie“) gelehrt. Der abschließende literarkritische Schritt, der auf die Nützlichkeit der auszulegenden Schrift abhob, hatte eine pädagogisch-ethische Zielsetzung. Zu diesem Schritt *datumn k'erdac'ac* (*krisis poiematon*: „Beurteilung“ oder „Bewertung der Literatur“) siehe *Comm.DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 79-82.

³⁴⁰ Siehe (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied*, S. 457 (MISTRIH 1967: *Cantico*, S. 481). Die Abfassung des Kommentars wird erneut im Epilog begründet. So haben viele Menschen den tieferen Sinn der Worte des Hohelieds aufgrund ihrer Unwissenheit missverstanden, deshalb (a.a.O. S. 535; MISTRIH 1968/69: *Cantico*, S. 260; THOMSON 1983: *Song of Song*, S. 495f): „Besorgt um eine solche Angelegenheit wendete sich der König zweimal an mich, und ich wagte nicht, mich gegen ihn zu widersetzen, da ich gleich erkannte, dass seine Anordnung gottgefällig ist. Deswegen habe ich gemäß seiner Anordnung das Hohelied kommentiert.“

³⁴¹ Der Lehrbetrieb knüpft an die sieben freien Künste an und unterscheidet sich von dem System des Okzidents (*trivium*: Grammatik, Rhetorik, Logik, und *quadrivium*: Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie), obwohl es bereits im 7. Jh. den Gelehrten bekannt war. Im armenischen Lehrsystem stehen Grammatik und Rhetorik an erster Stelle, dann folgt die Logik als ein wichtiger Teil der Philosophie. Die Philosophie wird indes in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie geteilt, anschließend folgt die Theologie (siehe MAHÉ 1987: *Quadrivium*, S. 173f). Die Logik wurde nach Aristoteles' *Organon* und dem Kommentar des armenischen Philosophen *Dawit'* gelehrt (siehe MANANDEAN 1928: *Schule*, S. 18, auf Arm.; TERIAN 1982: *School*, S. 178). Der Philosoph *Dawit'* (*David der Unbesiegte*) war ein Schüler von Olimpiodoros dem Jüngeren von Alexandrien in der ersten Hälfte des 5. Jh. und ein von Aristoteles beeinflusster Neuplatoniker. Sein philosophisches Werk „Definitionen der Philosophie“ war für die Entwicklung des armenischen philosophisch-theologischen Denkens grundlegend. Durch eine systematische Zusammenfassung der wissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit schuf er ein Denksystem der Wissenschaften, das positiv zur Formierung der Fachwissenschaften im Mittelalter wirkte. Die Logik als ein dialektisches Verfahren war nach ihm bereits ein Teil der Philosophie und zugleich ihr Werkzeug. Seine Werke wurden auch von späteren islamischen Gelehrten rezipiert und übersetzt (siehe KENDALL/THOMSON

Die Rahmensetzung der Exegese und die Zielsetzung des Studiums werden greifbar in einer Schrift des Anania von Narek, in der es um die Deutung von Zahlen geht. Die exegetische Unternehmung, die sich mit einem bis dahin nicht beachteten Gegenstand befasst, wird gleich zu Beginn der Abhandlung begründet. So ist die Auslegung der Zahlen, die tiefere Bedeutungsschichten beinhalten, erst im Rahmen der Heiligen Schriften von größerem Nutzen.³⁴² Die Exegese richtet sich hier ganz nach dem übergeordneten Rahmen des Studiums, das zugleich Tugendhaftigkeit impliziert und als Ziel das Ähnlichwerden des Menschen mit Gott nach seiner Möglichkeit und nach seinen Kräften, hat.³⁴³ Dieser Zusammenhang wird aus der Deutung der Zahlen *Drei* und *Vier* ersichtlich, die zugleich die Systematik der klösterlichen Tugendlehre zum Ausdruck bringt.

1983: David, S. XI-XXI; AREWŠATYAN 1999: Dawit', Einleitung, S. 8f, auf Arm.; INGLISIAN 1963: Literatur, S. 170f).

³⁴² ANANIA VON NAREK: *Zahlen*, S. 354a: „Ich habe mich hier kurz der Deutung der Zahlen befleißigt, da sie von vielen unberücksichtigt gelassen werden. Nicht weil sie unfassbar oder schwer durchschaubar wären, vielmehr vernachlässigt man sie, weil man die Nützlichkeit ihrer Theorie für unbedeutend hält. Und nun soll hier keiner denken, dass dieses eine zufällige Erfindung meiner Gedanken sei, eine unbedachte Unternehmung ohne Zeugnis der heiligen Schriften. Vielmehr haben wir den Grund für eine solche Deutung im Alten und Neuen Testament. In den [Zahlen] sind somit höhere göttliche Sinne verborgen, und zwar so überragende, dass diejenigen, die unter den heidnischen Philosophen am weisesten waren, dachten, dass die Zahl das materielle Sein begründet, bis hin zu manchen, die sagten, dass die Welt aus der Zahl entstanden ist.“

³⁴³ Diese Bestimmung geht auf Plato zurück, die bereits von den frühchristlichen Vätern übernommen wurde; siehe ROLOFF (1970): Gottähnlichkeit, S. 307-310. Das Ziel, Gott ähnlich zu werden, soweit es der Natur des Menschen möglich ist, kann allein im Christentum durch Erfüllung der Gebote der Evangelien erreicht werden, wie dies Basilius von Caesarea behauptet (siehe *Sur l'origine de l'Homme*, Sch 160, 14-29, S. 210f). Dies ist auch die programmatische Zielsetzung seines monastischen Konzepts. Der armenische Philosoph Dawit' bestimmt genauso die Philosophie nach ihrem „Subjekt“ (*ent'aka*) und „Ziel“ (*katarumn*) als Ähnlichwerdung mit Gott, und zwar in Anlehnung an Plato; KENDALL/THOMSON 1983: David, S. 41: „Its subject is all things which exist, and its purpose is to know them – that is to say, to have knowledge [*gitut'iw*n] of them and through them to become similar to God.“ Und a.a.O. S. 43: „And for a definition of philosophy based on both subject and purpose, we must say that with regard to its subject, philosophy is knowledge [*gitut'iw*n] of divine and human things, and with regard to its purpose philosophy is becoming similar to God as far as it is humanly possible. And it is based on both when we say that philosophy is knowledge of divine and human things and becoming similar to God as far as it is humanly possible.“ Im Kapitel 10 (a.a.O. S. 78-91) geht es ausdrücklich um die Darlegung der platonischen Definition der Philosophie als „Ähnlichwerden mit Gott gemäß der Möglichkeit der Menschen [*nmanut'iw*n *astucoy* *əst karohut'ean mardkan*]“ (a.a.O. S. 78). Die Heiligen haben bereits dieses Ziel erreicht, wie es ausdrücklich im „Buch der Klagelieder“ heißt (BK 71 I 13-15; LL 71,1,13-15): „Sie sind ganz in Unversehrtheit und in leuchtender Gerechtigkeit, / Und wie viel es dem Menschen Gott [ähnlich zu werden] möglich ist, so viel sind sie Gott ähnlich geworden [*Ew ork'an mart' ē zmadn astucoy' astucoy nmanec'uc'anel*]“. Der engelgleiche Heilige (BK 71 I 7; LL 71,1,7) ist für Gregor das erstrebenswerte Idealbild des Mönchs. So lautet es auch im Initiationsritual der Mönche aus dem 9. Jh. (CONYBEARE (1905): *Rituale*, S. 141): „[...] crowing them with the crowns of they divine life, and going before them along the narrow ways, by which the holy fathers entered, and obtained the place of their repose, and won the angelic life which is eternal“; und S. 155: „He will lead a life of angelic virtue through the divinely engendered wisdom [...]“.

Es gibt vier Tugenden (Einsicht, Kühnheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit), die die Seele zur Vollkommenheit führen. Sie verbinden sich mit den dreifachen Potenzen der Seele: der „Vernunft“, dem „Zornmut“ und der „Begierde“, und zwar so, dass die Tugenden ihre Potenzen im Hinblick auf die Erfüllung des ureigenen Ziels des Menschen, nämlich dem Ähnlichwerden mit Gott, entfalten:

„Die vier Zahlen definieren auch die Tugenden, durch die sich der Mensch gemäß Gott vervollkommen kann: Drei von ihnen sind naturgemäß [*bnakan*] und eine rezeptiv [*stac'akan*]. So ist die Natur der Seele dreiteilig und ihr vierter Teil, der rezeptiv ist, ist die Gerechtigkeit, die sich dazu ordnet. Sie bewirken alle zusammen die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott [*bac'akataren zmadn ast nmanut'ean Astcoy*]. Und das sind die Teile der Seele: Vernunft [*ban*], Zornmut [*c'asumn*] und Begierde [*c'ankut'iwn*]. Dabei brauchen sie eine Erzieherin [*dastiarak*], welche die Gerechtigkeit ist, mit der die Teile der Seele sich schmückend, zur Vollendung gelangen.“³⁴⁴

In einer anderen Schrift aus der Schule von Narek, die der tugendhaften Lebensführung gewidmet ist und höchstwahrscheinlich aus der Feder des Anania stammt,³⁴⁵ erfährt man über das Zusammenwirken der vier Tugenden: „Einsicht“ (*xohakanut'iwn* oder *xohemut'iwn*) schmückt die Vernunft, „Kühnheit“ (*ariut'iwn*) den „Zornmut“, „Besonnenheit“ (*oljaxohut'iwn*) die Begierde, „Gerechtigkeit“ (*ardarut'iwn*), die die einsichtsvolle Vernunft auszuüben beginnt, ordnet das hierarchische Zusammenwirken der drei Potenzen der Seele und führt letztlich zur *Harmonie* und Integrität der seelischen Konstitution. Die Einsicht, die zwischen dem Guten und Bösen unterscheidet, wählt das erstrebenswerte Gute aus. Das ausgewählte und begehrensweite Gute wird dann mit kühner Entschlossenheit vollbracht. Die Besonnenheit trachtet dabei einzig nach dem „Entfachen“ (*borbok'el*)

³⁴⁴ ANANIA VON NAREK: *Zahlen*, S. 356a. Bezüglich der vier Tugenden auch KENDALL/THOMSON (1983): David, S. 89: „It is essential to realise that although the soul is made up of three parts – reason [*ban*], passion [*c'asumn*] and desire [*c'ankut'iwn*] – it also has four virtues – courage [*ariut'iwn*], justice [*ardarut'iwn*], wisdom [*xohakanut'iwn*] and prudence [*oljaxohut'iwn*]. And this is right because each part of the soul must be adorned with its own virtue. Thus the rational part is adorned with wisdom; the passionate part with courage; and the desiring part with prudence. For not only should each part be adorned separately with its own virtue, there should also be preserved among them harmony [*jarmarumn*] and good order [*barekargut'iwn*: 'Wohlordnung'], and it is precisely with this aim that justice pervades them all, so that not only in one but in all the parts harmony and good order may be maintained.“

³⁴⁵ Die Rede „Unterweisung über den rechten Glauben und über das aufrichtige Tugendleben“ ist in der Reihe der Schriften des Gregor von Narek in der Ausgabe von Venedig (1840, S. 483-533) erschienen. Die Herausgeber sind jedoch nicht ganz sicher, was die Autorschaft betrifft. Hier liegt es nahe, dass diese Unterweisung eher zu den Homilien des Anania von Narek zu rechnen ist, da die Unterweisung und seine *Deutung der Zahlen* an manchen Stellen ähnliche Denkmuster aufweisen.

der Liebe zu Gott, damit die anderen Potenzen der Seele „mit der Wärme der Liebe“ (*siroyñ jermut'eamb*) erfüllt, in ihrer Tätigkeit gestärkt werden.³⁴⁶ Wiederum ist es hier die „Gerechtigkeit“, die alle Teile der Seele in ihren natürlichen Bewegungen zielgerichtet auf die Erfüllung der Gebote Gottes hin ordnet.³⁴⁷ Diese Bildung der seelischen Kräfte durch die „Gerechtigkeit“ als „Erzieherin“, verbindet sich damit eng mit der Askese und mit dem Studium. Die Fortsetzung der zitierten Passage aus der Deutung der Zahlen bringt dies eindeutig zum Ausdruck:

„Denn strebsam zu sein, sich im Studium beständig um die Tiefen der Erkenntnis [*i nerhuns imastic*] zu bemühen, schmückt den vernünftigen Teil [*banakan mas*] der Seele. Wie einst jemand sagte, dass die Brust Christi die Erkenntnis [*gitut'iwn*] Gottes sei, und derjenige, der sich an sie lehne [vgl. Joh 13,25], werde von Gott reden.³⁴⁸ Dreifach ist auch gemäß der Überlieferung das Werk der Stammväter, durch das uns ihre dreifachen Eigenheiten, die auf die Ordnung unserer Natur hinweisen, offenbart werden. Wie Philo [von Alexandrien] sagt, ‚Abraham‘ stelle die Substanz und den Gegenstand [*ent'aka* des Studiums] dar, ‚Isaak‘ die Schule des Studiums [*krt'aran varžic*] und ‚Jakob‘ das Ziel der Erkenntnis [*katarumn imastic*]. So ist es unmöglich, ohne Strebsamkeit in den Tiefen [der Erkenntnis] zu wandern, und die Strebsamkeit entsteht nicht ohne die Natur [*bnut'iwn* des Menschen]. Denn der Mensch, durch die Übungen [*varžk*] fortschreitend, schmückt vollkommen seine vernünftige Natur [*banakan bnut'iwn*] mit diesen Zahlen; und der Fortschritt rückt uns nach und nach an den näheren Gegenstand [des Studiums], der das Erlernen des Sterbens [*krt'ut'iwn mahu*] darstellt, was auch eine Freude in die Seele gebiert und ‚Isaak‘ heißt. Diese in uns entstandene Freude treibt uns ihrerseits anmutig dem fernen Gegenstand [des Studiums] näher zu, der das Ähnlichwerden mit Gott darstellt.³⁴⁹ Und so Gott ansichtig geworden, wird der Name ‚Jakob‘ mit dem ‚Israel‘ ersetzt.

³⁴⁶ Siehe ANANIA VON NAREK: *Tugendleben* §22, S. 690f.

³⁴⁷ ANANIA VON NAREK: *Tugendleben* §27, S. 692: „Es gibt auch einen anderen Teil der vernünftigen Seele, die als Gerechtigkeit bezeichnet wird. Sie ist sowohl ein Verwalter als auch ein Zurechtweisender und ein Richter der anderen Teile. Denn durch ihre Betätigung weist die Vernunft alle zurecht, indem sie jeden in seiner eigentümlichen Bewegung unverfehlt aufrechterhält. Folglich ist die Vernunft [*banakan*] einsichtsvoll [*xohakan*], der Zorn mutig [*ariakan*] und das Begehren besonnen [*olžaxohakan*]. Demnach kann nichts gegen den Willen Gottes stehen und verhindern, dass der Mensch seine Gebote erfüllt; dabei hat er auch uns dazu die Kraft gegeben und verlangt dementsprechend, sie zu erfüllen. Denn die Vernunft besinnt sich auf das Richtige und Nützliche, und die Gerechtigkeit verteilt es unter den untergeordneten [Potenzen], damit sie es ohne Störung vollbringen.“

³⁴⁸ Anania zitiert hier EUAGRIUS PONTIKUS; siehe NBHL I, S. 326.

³⁴⁹ Die Definition des nahen und fernen Ziels des Studiums geht auf den Philosophen *Dawit'* zurück; KENDALL/THOMSON 1983: David, S. 53: „[...] And since it has a concrete existence it has a subject and a purpose, for every art and every science has a subject and a purpose; and, what is more, they have two of each – a near subject and a far subject, a near purpose and a far purpose. [...] Its near purpose is contemplation of death [*zxokumn mahu*], that is, the extinction of the passions [*axtk*], and its far purpose, through extinguishing the passions, is to become similar to God as far as it is humanly possible [*nmanil astusoy ast karolut'ean mardkan*].“ Ähnlich a.a.O. Kap. 6, S. 57ff; durch die Abtötung der Laster und Läuterung der Seele hebt man sich zur Schau Gottes empor und beginnt

[...] Wie die von Vernunft geleitete [*banakanabar*] Seele ohne ihre Anstrengung in drei Teilen von Gott erschaffen ist, so ist der vierte ein Erwerb unserer Anstrengung als eine von unserer Seele ersehnte Geburt. Denn durch inständige Sehnsucht empfängt man den ‚Jakob‘, der eine Art Tugend ist, damit der Mutterleib unserer dreiteiligen Seele nicht unempfänglich bleibt, sondern volle Sprosse in doppelter Sechszahl treibt, denn drei mal vier oder vier mal drei bringen die gleiche Zahl hervor.“³⁵⁰

Im monastischen Kontext sind nun das Studium und die Tugendlehre eng in einem Zusammenhang eingebettet, der dezidiert auf die Schau Gottes als Akt des Erkennens abhebt. Fungiert die tugendhafte Lebensführung als Voraussetzung der Erkenntnis, die den Menschen zur Ähnlichkeit Gottes verwandelt, so kommt es hier entscheidend auf das Praktizieren an. Daher: Die Theologie, die im Rahmen der monastischen Schule ohne Werke der Tugend getrieben wird, bringt im Hinblick auf die Bildung, und zwar begriffen als Verwandlung des Menschen, wenig Nutzen. Dieser Zusammenhang wird wie folgt zum Ausdruck gebracht:

„Wenn wir mit dem prophetischen Geist Theologie betreiben, durch priesterliche Werke uns vollenden, dann werden wir mit königlicher Herrschaft gekrönt; wir werden uns über die Laster erheben und über die Sünde und über den Tod herrschen, indem wir uns, unsere Sünden bekennd, bekehren und wie ein blutroter Karfunkel, der auch als Funke [*kayc*] bezeichnet wird,³⁵¹ funkeln.“³⁵²

Diese Passage hebt nicht nur die zentrale Bedeutung der Buße als einen Prozess der Feuerläuterung³⁵³ hervor, sondern lässt zugleich den Zusammenhang zwischen diesem Läuterungsprozess und dem Fortschreiten im beständigen Studium erkennen. Diese – man kann nun sagen – *gnoseologisch* bestimmte Lebensführung wird durch die monastische Lebensform gesichert. In einer solchen Lebensführung geht es nicht minder um *Selbsterkenntnis*. Wer nun nicht den Weg der Tugend geht und sich durch die „Rohheit des Denkens“ irreführen lässt – BK 20 (IV): „Ich bin mit meinem anrühigen Lebenswandel in meinem rohen Denken [*i mits vayrenis*] irregegangen, /

dadurch zu theologisieren (a.a.O. S. 67f): „For after he has extinguished the passions and purified his soul, the philosopher directs himself towards theory and begins to reflect upon God.“

³⁵⁰ ANANIA VON NAREK: *Zahlen*, S. 356a-356b (357a).

³⁵¹ Siehe NBHL II, S. 752.

³⁵² ANANIA VON NAREK: *Zahlen*, S. 357b.

³⁵³ Christus als „verzehrendes Feuer“ BK 16 II 29f.35 (LL ZEKIYAN XVI b, S. 223; LL 16,2,1f.7): „Aber du, Herr, du bist ein Wohltäter in allem, / Du bist das Licht in der Finsternis, ein Hort des Segens, / Barmherzig, gütig, voll mit Menschenliebe, mächtig / [...] / Feuer, das das Gesträuch meiner Sünden verzehrt [*Hurcaxiç' xřws melac*]“. Siehe auch BK 77 III 60 (LL 77,3,26): „Du, der du ein verzehrendes Feuer bist [vgl. Heb 12,29; Dtn 4,24 und 9,3]“.

Ich wagte mich, gottlose Worte über meine Lippen zu bringen, / Ich hing süchtig an beschämenden Werken“³⁵⁴–, vermag nicht, sich selbst und seine Bestimmung zu erkennen – BK 46 (I): „Nun, ich, ein Verfehlender, für immer noch größerer Strafen würdig, / Stets unwillig, roher Natur [*vayrenabaroy*], / Der sich selbst, seiner Person todeswürdige Tadel erteilt, / [...] / Ich, der ich zu keiner Zeit vermochte, mich selbst zu erkennen, / Wer ich bin und in wessen Bild und weswegen ich erschaffen wurde.“³⁵⁵ Aus dieser Frageperspektive wird zuerst die Physiognomik des Menschen als der Mittelpunkt der Weltordnung Gottes betrachtet. Der Mensch, der teilhaftig am Logos Gottes erschaffen wurde, war ursprünglich mit dem Licht des Logos erfüllt und war deshalb in diesem Licht imstande, Gott zu schauen, dessen Schöpfung als sein Vaterland zu erkennen und sie im Guten zu verwalten:

„Du wurdest durch die Ehre der Vernunftgabe [*banakanut'iwn*] doppelt bereichert, / Damit du über Triumph dieses Gnadenanteils [*baremasnut'iwn*], die dir zugeteilt wurde, / Mit deiner Zunge ungehindert reden kannst, / Damit du durch die Erschaffung deiner Hand, gegliedert in ein bewegliches Astwerk der Finger³⁵⁶ / Die Ökonomie [der Schöpfung] wirksam verwalten kannst, / Als ein Teilhaber an der allem alles schenkenden Rechten Gottes [d.h. Logos Gottes], und wurdest durch deine Verwandtschaft [mit ihm] auch Gott genannt.“³⁵⁷

Die aufrechte Gestalt des menschlichen Körpers ist der Vernunftgabe und Fähigkeit des Schauens Gottes zu verdanken, des Ergründens und Verwaltens seiner Schöpfung. Wie ein kugelförmiger leuchtender Himmelskörper ist der Kopf des Menschen auf dem Körper wie eine „Leuchte“ auf dem senkrechten Träger fixiert.³⁵⁸ Die körperliche Konstitution des Menschen verkörpert dabei den kosmischen Zeitlauf in einer Art Sonnenuhr und festem Kalender und verweist auf die vollendete Zeit als immerwährende Gegenwart:

³⁵⁴ BK 20 IV 47-49 (LL ZEKIYAN XX b, 243; LL 20,4,8-10).

³⁵⁵ BK 46 I 1-3.8-9 (LL 46,1,1-3.8-9).

³⁵⁶ Die Stelle wird in LL 46,2,16, Anm. 665, S. 455 wie folgt gedeutet: „Gregor désigne successivement la tête, la parole et la main, c'est-à-dire les trois parties de la philosophie: théorique, dialectique or rhétorique, et pratique.“

³⁵⁷ BK 46 II 22-27 (LL 46,2,13-18). Nach Gen 1,26 hat Gott den Menschen nach seinem Bild und nach seiner Ähnlichkeit erschaffen, damit er über die „ganze Erde“ herrsche.

³⁵⁸ Siehe BK 46 II 10-21 (LL 46,2,1-12): „Wie eine Leuchte mit unzähligen Flammenzungen / Wurde die runde Form deines Kopfs auf dem Träger deines Körpers befestigt, / Damit du, ohne dich dieser beispielhaften Gabe zu entfremden, / Gott erschauen und die restlichen Dinge erkennen kannst [*imastasirel*].“ Zur runden Form des Kopfs, die die kreisförmige Bahn der Sterne versinnbildlicht siehe LL 46,2,10, Anm. 663, S. 454.

„Du bist aus drei mal hundert und zehn mal sechs Gliedmaßen zusammengesetzt, / In gleicher Weise und in angemessener Zahl vereinst du mit ihnen in dir / Auch die fünf regsamen Empfindungen der Sinne, / Damit diese sichtbare stoffliche Gestalt für deine Betrachtung, / Für die Schau deines Denkens nicht verborgen bleibt. / Manche von ihnen [sc. Gliedmaßen] sind fest und kräftig [sc. Knochen], / Die anderen klein, aber unentbehrlich [sc. Wirbel und Knöchel], / Die eine Hälfte von ihnen ist zäh und empfindsam [sc. Sehnen und Nerven], / Die andere zart und sehr edel [sc. Herz, Gehirn, Lungen],³⁵⁹ / Einige wiederum sind gering und erhaben. / Die [Sinn-]Deutungen [t'argmanut'iwkn'] dieser Erscheinungen sind allein in dir / Wie in einer unvergänglichen Steintafel, o du meine vergängliche Person [anjn]³⁶⁰, abgebildet, / Damit sie die Elemente der Zeiten / Und die ununterbrochene Abfolge der Tage bis zur Vollendung des Jahres, / Die wie mit einem Kanon in einer Skala angeordnet wurden, / Fehlerfrei und unveränderlich bewahrt werden.“³⁶¹

Die körperliche Konstitution des Menschen fungiert als ein „Kanon“ der Messung des Zeitflusses im Hinblick auf das Erkennen der Vollendung der Zeiten durch das Christusereignis. Die durch die Inkarnation Christi vollendete Zeit, führt zu höheren geistigen Sinnschichten der körperlichen Konstitution des Menschen: Die organische Ganzheit des Menschen versinnbildlicht typologisch die Kirche als „Leib Christi“, in dem alle versammelten Glieder, ob gering oder erhaben, durch das Band der Liebe eine organische Ganzheit bilden.³⁶² Wie nun der Körper der Kirche die Gestalt Christi zum Vorschein bringt, so ist der Mensch in seiner körperlichen Konstitution als eine „wunderbare Errichtung“ nach dem „Bild Gottes“ erschaffen³⁶³ – und man kann hier sagen: nach dem Bild des fleischgewordenen Logos Gottes in heilsgeschichtlicher Vorausschau. Ohne hier den Textabschnitt weiter zu interpretieren, wird deutlich, dass der Mensch aus der Frage nach seinem Ursprung und seiner Bedeutung zu einem *Kontext* der exegetisch-gnoseologischen Auslegung geworden ist.

³⁵⁹ Siehe LL 46,2,24-27, Anm. 668ff, 455.

³⁶⁰ Das Wort *anjn* bezeichnet die Person des sich selbst bewussten Menschen. Seine Person ist dabei durch die vernünftige Form der „Seele“ (*ogi*) bedingt ist.

³⁶¹ BK 46 II 28-43 (LL 46,2,19-34).

³⁶² Siehe BK 46 III 44-48 (LL 46,3,1-5).

³⁶³ BK 46 III 54-59 (LL 46,3,11-16): „Und nun, in dieser Art und durch deine in vieler Hinsicht unvergleichlich wunderbare Errichtung [*hrašakertut'iwkn*] / Bist du ein erschaffenes Bild Gottes, o meine geknechtete Seele [*ogi*], verworfen für immer! Wenn auch du deiner ersten [Gott-]Ähnlichkeit beraubt wurdest, / Indem du im Paradies des Lebens das Gebot übertreten hast, / So hast du den Hauch des Geistes wieder mit der Gnade des lichtvollen Taufbeckens empfangen / Und bist dem Bild [Gottes] ähnlich geworden.“

4. Zusammenfassung

Die Klöster mit ihren Schulen gehören, obwohl sie sich durch ihre Entsagung des Weltlichen von ihrer Umwelt strikt abgrenzen, zur Struktur der gesellschaftlichen Lebensführung und stehen durch ihre Lebensform in einer spezifischen Interdependenz zu ihrer Umwelt. Dieses Verhältnis kommt schlechthin aufgrund einer Auffassung der sakralen Gemeinschaftlichkeit und des sozialen Gedächtnisses zustande, deren symbolische Sinnordnung aus der Vorstellung der Ganzheit des „Leibes Christi“ hervorgeht. Es ist der Kult, der diese kollektive Sinnordnung, in der die innergesellschaftliche Konnektivität begründet wird, hervorbringt und sanktioniert. Die klösterliche Lebensführung, gebunden an die monastische Seinsordnung und an den Kult, manifestiert die Sinnform der sozialen Dimension des „Leibes Christi“. Dies geschieht vor allem, wie die praxisorientierten Homilien des Anania von Narek zeigen, durch die Erziehung und Bildung der inneren Anlagen der Menschen, welche diese befähigen, in einer (Solidar-)Gemeinschaft zusammenzuwachsen. Hier bringt sich der Mensch nach dem Vorbild Christi, gemäß seiner inneren Kraft, mit Hilfe des Heiligen Geistes selbst hervor und wenn sein Tun dem Tun des Heiligen Geistes gewissermaßen entspricht, dann besitzt er die Gabe des Heiligen Geistes, die er als Gemeingut zum Nutzen der Gemeinschaft verwenden soll. Die Freiheit seines Handelns geht dabei aus dieser Entsprechung hervor. Dieses Tun am konstituierten Handlungs-Ort des Klosters, das sich nach der Verwirklichung der christlichen Gesellschaft in Gestalt des „Leibes Christi“ nach dem Vorbild der Urgemeinde ausrichtet, konstituiert selbst wiederholt diesen bedeutsam gewordenen Ort des *Werdens* und Zusammenlebens und erhält zugleich die Fähigkeit der sinnhaften Strukturbildung und Identitätsintegration aufrecht. Dass der Mensch ein *Werdender* ist, mit dem auch die Entwicklung der idealen Gesellschaftsform, die sich nach dem Vorbild der Urgemeinde richtet, zusammenhängt, ist nun die grundlegende *Idee* der mittelalterlichen Zivilisation. Das Werden des einzelnen Menschen hängt hier zugleich mit dem gesellschaftlichen Werden der Menschen zusammen. Der klösterliche Handlungs-Ort, der den Sinnhorizont der sozialen Konnektivität und ihre Werte hervorbringt, *bewahrt* das *Immanenzmilieu* des gesellschaftlichen Werdens. Die monastische Lebensführung validiert die grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen im Erwartungshorizont des Heils und repräsentiert so die soziale Gestalt des „Leibes Christi“.

Das Kloster spielt somit eine zentrale Rolle im zivilisatorischen Prozess – und dies dezidiert aus der Perspektive der Aufrechterhaltung des *Werdens des Menschen zu dem neuen – Christus gleich geformten – Menschen als ein Heilsgeschehen*, und zwar in sozialen Strukturen. Hier ist zugleich zwischen der „mythischen Zeit“ als „Zeit des Werdens“, die ihre eigene (hier: ihre heilsgeschichtliche und typologische) Bedeutungsdimension besitzt, und der „historischen Zeit, die nichts anderes als die Fortdauer des Gewordenen ist“, zu unterscheiden.³⁶⁴ Durch diese Unterscheidung wird hier die „Motorik“³⁶⁵ der Kultur mit Blick auf die Art und Weise der Weltauffassung, der Idee des Menschen und der durchformten (Welt-)Wirklichkeit erkennbar.

Die exegetische Schule des Klosters ist insofern in die Mitte der Betrachtung gerückt, als sie ein Zentrum der Sinnverarbeitung und Sinnerzeugung darstellt, in dem die gemeinsamen, normativ verbindlichen Grenzen und identitätsformenden Inhalte im Rahmen der Transformation des historischen Kontexts, und zwar im Rückgriff auf die gesammelte Erfahrung und auf die gespeicherten Wissensbestände gedeutet, symbolisiert und allgemeinverbindlich zur Geltung gebracht werden.

³⁶⁴ Siehe hierzu ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 75 und ebd.: „Fundierende Geschichten nennen wir ‚Mythos‘. Diesen Begriff stellt man gewöhnlich der ‚Geschichte‘ gegenüber und verbindet mit dieser Gegenüberstellung zwei Oppositionen: Fiktion (Mythos) gegen Realität (Geschichte) und wertbesetzte Zweckhaftigkeit (Mythos) gegen zweckfreie Objektivität (Geschichte). Beide Begriffspaare stehen seit längerem zur Verabschiedung an. Falls es so etwas gibt wie Texte, in denen eine aseptische Vergangenheit von jeder rekonstruktiven Phantasie und jedem wertorientierten Interesse unberührt zur Darstellung kommt, dann sind sie für die Antike nicht zu erwarten und für die Zwecke dieser Studie uninteressant. Das, was hier als Formen erinnerter Vergangenheit untersucht werden soll, umfaßt ununterscheidbar Mythos und Geschichte. Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist.“

³⁶⁵ Zur „Mythomotorik“ siehe ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 78ff.

IV. Denkstile der Klosterschule von Narek: Reproduktion der kulturellen Sinnform

„Das Ausschließen von Fremden, sie Barbaren zu nennen, sie von den lokalen Versammlungen fernzuhalten, Heiratsbeziehungen mit ihnen zu verweigern und all die anderen Techniken der Ausschließung sind nichts als Strategien zur Verteidigung von Wissen mit prekärem Status. All das ist einfach, schwierig ist es hingegen, genügend Wissen und Erfahrung zu verfestigen, um eine lebensfähige Gemeinschaft aufrecht zu halten.“ (Douglas)³⁶⁶

1. Die Klosterschule als wissenschaftliche Deutungsinstanz

Über den monastischen Rahmen hinaus spielt die Klosterschule als eine *Deutungsinstanz* und eine *Legitimationsinstanz* – kraft angemessener Verfahren zur Auslegung der kollektiven Symbole und Typisierung ihrer Sinninhalte vor dem Hintergrund des gespeicherten Wissens – in der mittelalterlichen Gesellschaft eine zentrale Rolle. Dies ist zunächst so aufzufassen, dass die Heuristik, die sich in der langen exegetischen Tradition etabliert hat,³⁶⁷ selbst die Legitimität der Funktionalität der gesellschaftlich übergeordneten Kommunikation in Sinn Grenzen sichert. Letztlich geht es hier vor allem um die kognitiv ausgerichtete Sinnerzeugung und Wissenskondensierung. Bei der Sinnfrage handelt es sich allgemein um die Form – als die Gesamtheit aller miteinander zusammenhängender Formen –, in der die Welt (zunächst als das Andere) beobachtbar und, dadurch (Sinn-)Inhalte gewinnend, kommunizierbar wird. Wenn es nun überhaupt eine etablierte Ordnung der Zivilisation gibt, so verfügt sie in der Regel über eine kollektiv anerkannte und übergeordnete Sinnform mit Inhalten, welche in erster Linie der *Kult* – als ein gesellschaftlicher *Denkmodus* – kommunikativ produziert.³⁶⁸ Dies gilt auch für die

³⁶⁶ DOUGLAS (2003): Nostalgie, S. 164.

³⁶⁷ Diese Heuristik basiert seit dem 5. Jh. mit Beginn der Übersetzung der christlichen Literatur ins Armenische bis zum 11. Jh. auf der Entwicklung der so genannten Hellenistischen Schule; siehe die Monographien MANANDEAN (1928): Die Hellenistische Schule und die Stadien ihrer Entwicklung; MURADYAN (1971): Die hellenistische Schule und ihre Bedeutung für die Erschaffung der armenischen grammatikalischen Terminologie; INGLISIAN (1963): Literatur, S. 156-187; MAHÉ (1987): Quadrivium, S. 159-200; DERS. (1988): Traduction, S. 243-253; THOMSON (1982): Formation, S. 135-148; TERIAN (1982): School, S. 175-184.

³⁶⁸ Zur Bedeutung der Rituale in Gesellschaften siehe etwa den theoretischen Teil des Sammelbands BELLIGER/KRIEGER (2008⁴): Ritualtheorien.

Lebens-Formen, insbesondere für die monastische, da diese streng und zielgerichtet an eine (Sinn-)Form der repräsentativen Lebensführung gebunden ist. So gewinnt das Leben seinen Sinninhalt – es geht hier, genau genommen, um die Kultivierung der Lebensweise und damit zusammenhängend um die Durchformung der (Welt-)Wirklichkeit zur Kulturlandschaft. Da man sich aber schon in der Kulturlandschaft befindet, kommt es hier vor allem auf ihre angemessene Deutung im Hinblick auf die Kontinuität der Zivilisation an. Die Sinnformen, die in Ordnungen der gesellschaftsrelevanten Praktiken festgelegt sind, binden nun den Menschen qua seines Erlebens an die Kulturlandschaft.

Gegenstände der Auslegungen wurden vor allem die kollektiven Symbole der Konnektivität oder zentrale normative und sanktionierende Texte, die mit dem Kult, der sakramentalen Heilslehre und mit dem sakramentalen Gemeinschaftsverständnis zusammenhingen und einen Einfluss auf die kollektive Wahrnehmung und Orientierung hatten. Damit bezog sich das Auslegungsverfahren mit seinem Deutungsanspruch unter anderem auf die Inklusions- und Exklusions-Regeln der Gemeinschaft. Man untersuchte die Lehren und mit ihnen zusammenhängende Weltauffassungen, um ihre Rechtmäßigkeit überprüfen zu können. Es handelt sich hier um ein methodisches Verfahren der Unterscheidung und Kategorisierung, das das „Eigene“ vom „Fremden“ im Hinblick auf die Transformation und Entfremdung des Kulturraums konstatiert. Hier entstehen Friktionen zwischen diesen Prozessen und der etablierten Weltauffassung, wobei sie sich gegenseitig beeinflussen und so zum Handeln veranlassen. Es geht hier vor allem um die Definition von Orthodoxie und Heterodoxie sowie um Toleranz. Zu beachten ist hierbei, dass die Weltauffassung als das „gängige Kategorieninstrumentarium“ – und zwar für die Beobachtung der Welt, um sie in einer Sinnform zu erfassen – vorzustellen ist, „als eine Art Linsensystem, das die das Individuum vielfältig angreifenden Erfahrungen zu einem brauchbaren und erträglichen Bild zusammensetzt“³⁶⁹, das nicht statisch ist, sondern hochgradig dynamisch und in seine Bestandteile zerlegbar. In dieser Hinsicht spielt die exegetische Schule eine große Rolle.

Die Exegeten sollten – dem ersten Scholiasten der Grammatik des Dionysius Thrax nach – vollkommen die „Kunst des Worts“ (*banakan aruest*) als Kunst des Beurteilens und Abfassens der Schriften beherrschen. Sie teilt sich in vier

³⁶⁹ Zur „Weltauffassung“ siehe DOUGLAS (2004⁴): Ritual, S. 203f.

Schwerpunkte: Philosophie, „Medizin des Worts“ (*banakan bžškut'iwn*)³⁷⁰, Grammatik und Rhetorik. Diese Schwerpunkte sind aufeinander angewiesen und erforschen die Natur der Dinge.³⁷¹ Die Anwendung dieser Kenntnisse bei einer Textuntersuchung endet mit dem zweckorientierten Unterscheidungsverfahren³⁷² der „Beurteilung der Schriften“, das beabsichtigt, den Hörern das „Nützliche“ (*awgtakarn*) aufzuzeigen.³⁷³ Die Beurteilung der Texte ist das Endziel der grammatischen Textanalyse:

„Beurteilung der Schriften [*datumn k'erdacac*]“³⁷⁴: Der sechste Teil der Grammatik [*k'erdohut'iwn*] ist der Beurteilende [*datolakan*], es ist der wichtigste Teil von allen, obwohl er am Ende aufgestellt wurde. Denn es ist die Gewohnheit des Künstlers des Worts [*banakan aruestawori*], [...] zugleich der beste Teil von allen anderen, denn er löst die leeren Reden der Häretiker [*herjuacoloc*] auf, die ihre Fehler [*vripank*] unter dem Namen der Orthodoxie [*ullap'añut'iwn*] rechtfertigen wollen, und zeigt durch präzise Prüfung ihrer Urteile die fremdartige Mischung [*awtaroti xañuacn*] auf.“³⁷⁵

³⁷⁰ Im Prolegomenon zu seinem Kommentar zur Grammatik des Dionysius Thrax unterscheidet *Dawit'* der Philosoph die „theoretische“ (*gorcnakan*) und „praktische“ (*gorcnakan*) Kunst in drei ethische Kategorien: gut, böse und neutral im Hinblick auf das Nützliche im Leben des Menschen. Wenn nun das Handwerk des Zimmermanns oder des Schmieds gut ist, ist es z.B. böse, wenn man „todbringende Medikamente“ (*delk' mahaberk'*) produziert (siehe *Comm.DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 79f). Aus diesem Zusammenhang erschließt sich, dass, wenn die Medizin neben die Philosophie, Grammatik und Rhetorik gestellt wird, es hier allem Anschein nach um das „heilsame“ Wort im Unterschied zum „todbringenden“ Wort geht – in Analogie zu den praktischen Künsten. Zu der Stelle siehe auch ADONTZ (1970²): Préface, S. CXVIII.

³⁷¹ *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 82. Die armenischen Gelehrten des Mittelalters verwendeten hauptsächlich die ins Armenische übersetzte *Ars grammatica* des spätantiken Grammatikers Dionysius Thrax (180-145 v. Chr.) und deren armenische Scholien der so genannten Hellenistischen Schule als Lehrbücher in den Klosterschulen. Der Gelehrte *Yovhannēs Pluz Erznkac'i* (1230-1293), von dem auch eine Scholie zu Dionysius' Grammatik und eine Kompilation stammt, in der er die bis dahin existierenden Scholien der armenischen Gelehrten in seinen kritischen Untersuchungen zusammenfasst, berichtet über Scholiasten aus der Periode vom 5. bis ins 11. Jh. Sein Bericht veranschaulicht eine ganze grammatikalische Interpretationstradition, die sukzessiv auch über das 13. Jh. hinaus durchgeführt wurde. Diese grammatikalischen Abhandlungen und die in ihnen entwickelten exegetischen Methoden, die in den Klosterschulen im 10. und 11. Jh. verwendet wurden, lassen das Profil eines Exegeten und Philologen dieser Zeit hervortreten. Ferner ist in diesem Zusammenhang die Scholie von *Dawit'* des Philosophen (zweite Hälfte des 5. Jh.), der zentralen Figur bei der Formierung des armenisch-philosophischen Denkens, insbesondere im Mittelalter von Bedeutung. Seine Scholie diente als Vorlage für die ihm folgenden Scholiasten. Seine philosophischen Werke waren auch feste Bestandteile des Curriculums der mittelalterlichen Klosterschulen wie z.B. der Schule von Narek. Der gelehrte Fürst *Grigor Magistros* (990-1059), der auch Dionysius' Grammatik kommentierte, war ein leidenschaftlicher Forscher und Förderer *Dawit's* philosophischer Schriften in der von ihm gegründeten Klosterschule von Sanahin; siehe ADONTZ (1970²): Préface, Kap. III und IV, S. LXX-CLXVIII; TERIAN (1982): School, S. 175-186; INGLISIAN (1963): Literatur, S. 156

³⁷² Siehe hierzu die Erklärung ADONTZ (1970²): Préface, S. CXIX.

³⁷³ Siehe *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 81f.

³⁷⁴ *Ars DIONYSII*, S. 1f.

³⁷⁵ *Comm. Davidis Philosophi*, S. 86.

Die Orientierung an dem Kriterium des Nützlichen bestimmt pragmatisch das Auslegungsverfahren. Das Nützliche verbindet sich dabei eng mit der Anwendung der in der Tradition gebildeten „theoretischen“ (*tesakan*) und „praktischen“ (*gorcnakan*) Künste, die dem Wohl der Gemeinschaft sowie ihrem Fortbestehen dienen soll. Die Unterscheidung dieser Künste führt der Scholiast auf die Beschaffenheit der Natur des Menschen zurück, die aus der „vernünftigen“ (*banakan*) Seele und dem Körper als Mittel des praktischen Handelns besteht. Während die praktische Kunst, die auf die Handwerke abzielt, etwas Beständiges und Gemeinnütziges und -gebräuchliches hervorbringen soll, richtet sich die Tätigkeit der Vernunft auf die Hervorbringung der seelennützlichen „Schriften“ (*girk'*) oder der Musik nach den gleichen Kriterien der Beständigkeit und des öffentlichen Gebrauchs, die die Menschen zu einem tugendhaften Leben erziehen sollen.³⁷⁶ Entsprechend wird die Kunst in diesem Zusammenhang als ein „System“ definiert, das aus dem Studium im Hinblick auf das Nützliche im Leben hervorgegangen ist:

„Die Kunst ist ein System [*balkac'ut'iwn*], das beim Studium bezüglich irgendeines nützlichen Dinges im Leben hinterlassen wurde.“³⁷⁷

Bei der Erklärung dieser Definition vergleicht der Scholiast das „System“ metaphorisch mit einem gewebten Stoff, der aus mehreren zusammenhängenden Teilen gebildet wird:

„System ist das, was aus vielen Teilen gebildet und zusammengefügt wird, in der Art des Webens [*ast ařaki ostaynankut'ean*].“³⁷⁸

Das „System“, also die Kunst, hat sich ferner im Laufe der Zeit entwickelt und wurde weiter tradiert mit dem, was die anderen bei ihrer Praxis erfunden haben. Daher bedeutet „beim Studieren hinterlassen“ (*i t'olmanē naxakrt'ealn*) folgendes:

„Das, was von jemandem dank des Studiums erworben wurde, zusammen mit dem, was von anderen überliefert wurde, wird den nachfolgenden Generationen übergeben.“³⁷⁹

³⁷⁶ *Comm. Davidis Philosophi*, S. 79f.

³⁷⁷ *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 80. Die Definition erfolgt hier im Anschluss an die Stoiker, siehe ADONTZ (1970²): Préface, S. CXVI.

³⁷⁸ *Comm. Davidis Philosophi*, S. 80.

³⁷⁹ *Comm. Davidis Philosophi*, S. 81.

Das nützliche Wissen entsteht somit durch die Anwendung der Künste im Leben, wird im Laufe der Zeit weiterentwickelt und von Generation zu Generation weitergegeben.³⁸⁰ Aus diesem Zusammenhang erschließt sich das enge Verhältnis zwischen dem heuristischen Wissen³⁸¹ und dem hervorgebrachten kollektiven Wissen. Die *objektive* Auslegung als ein Legitimationsverfahren, die die „fremdartige Mischung“ absondert, verdankt sich diesem, pragmatisch geprüften und sukzessiv entwickelten, heuristischen System. Die Auslegung sichert nicht nur die anschlussfähige Kontinuität der Wissenserzeugung, sondern gleichzeitig auch Wegweisung. Die Aufgabe der „Grammatik“ (*k'erakanut'iwn*), die mit der „Literatur“ (*grakanut'iwn*) gleichgesetzt wird, wird deshalb beim Scholiasten Gregor Magistros aus dem 11. Jahrhundert durch ihre Funktion der „rechten Wegweisung“ bestimmt.³⁸² Das Wort *k'erakanut'iwn* („Grammatik“) leitet sich von *k'ereḷ* oder *k'ert'el* („einritzen“ oder „gravieren“)³⁸³ ab. Wie ein Zimmermann, der durch Einschnitzen das Holz vom verdorbenen, nutzlosen Holz befreit, so entfernt die „Grammatik“ das Nutzlose.³⁸⁴ Deswegen wird die Literatur auch Grammatik genannt, da sie Klarheit durch Absonderung des Unnützlichen („Verdorbenen“) schafft. So dient sie als Führerin auf dem Weg der wahren Tugenden:

³⁸⁰ Siehe *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 80f. Ähnlich in seiner Definition der Philosophie KENDALL/THOMSON (1983): David, S. 105: „Art is also composition [*balkac'ut'iwn*: ‚System‘], elaborated by experience, aimed at achieving something useful [*pitanac'u*] in life. Let us make this definition more specific: ‚Art is composition,‘ this means the totality in combination, for art is based on various types of knowledge acquired by different people. ‚Elaboration by experience‘ means that it is tested by much experience, for the [different] forms of the art are verified by numerous experiences and only then considered worthy of ascription to that art. ‚Aimed at something useful in life‘ is included to distinguish it from the arts which are futile and depraved, and who do not have a useful purpose in life. The futile arts are those like tightrope-walking and acrobatics which bring neither benefit nor harm to life. And the depraved arts are witchcraft and magic which not only bring no benefit to life but also harm it.“ Zur Unterscheidung zwischen guten, bösen und weder guten noch bösen Künsten siehe *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 79.

³⁸¹ Die Kompilation aus dem 13. Jh., in der die Übersetzung der Grammatik des Dionysius Thrax und ihre sechs armenischen Scholien aus dem 5. bis 11. Jh. überliefert sind, stellt selbst eine solche Entwicklung des heuristischen Wissens dar; siehe Anm 362.

³⁸² Etymologisch leitet sich das griechische Wort γραμματική von dem Wort γράμματα her (so wie lat. *littera* und *litteratura*) und meinte damit alles, was mit der Verschriftlichung zu tun hatte. Die armenischen Grammatiker legten das Wort *k'erakanut'iwn* („Grammatik“) als *grakanut'iwn* („Literatur“) aus und das Wort *gir* („Schrift“) leiteten sie wie die Griechen von dem Verb *k'ereḷ* („einritzen“ oder „gravieren“) ab; siehe ĪAHUKYAN (1954): Grammatik, S. 10, ebd. Anm. 1 (auf Arm.); ausführlich MURADYAN (1971): Schule, S. 168f (auf Arm.).

³⁸³ Siehe NBHL II, S. 1003.

³⁸⁴ Siehe *Comm. GREGORII MAGISTRI*, S. 224.

„Diese ‚Literatur‘ [*grakanut'awn*] wurde deswegen als ‚Grammatik‘ [*k'erakanut'awn*] bezeichnet, da sie hier aus der Vernunft [*i banakanē*] das Pure und Reine ohne jegliche Fehler und Mängel, wie das im Ofen geläuterte und im Feuer erlesene Gold, hervorbringt; sie wurde auch als ‚Grammatik‘ bezeichnet, da sie wie eine Säule [*arjan*] in der Art von Gedenksäulen [*maharjank'*] oder in Art eines Turmes [*aštarak*] oder irgendeines gravierten Orientierungszeichens [*npataks inč' ew drošuacs*] auf der Straße errichtet wird, damit der rechte Weg in den königlichen Palast erkannt und gegangen wird, ohne zu irren und von ihm abzukommen. Daher ist es notwendig, durch die Grammatik in alle Künste des tugendhaften Lebenswandels [*imastasirut'awn*]³⁸⁵ eingeleitet zu werden.“³⁸⁶

Die grammatische Auslegung basiert auf dem heuristischen Wissen und ist durch eine ethisch-pädagogische Pragmatik bestimmt. Aufgrund ihrer klaren Unterscheidung im Hinblick auf die Prüfung der Rechtmäßigkeit der eignen und fremden Weltauffassungen fungiert sie zugleich als ein wirkungsvolles Verfahren ihrer Legitimierung und damit der Anwendung ihrer Ansichten.

Die Schriften, die im Kontext der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 10. und 11. Jahrhunderts in der Klosterschule von Narek entstehen, basieren auf dem heuristischen Wissen. In diesen Schriften werden die zentralen Symbole der Gesellschaft im Rückgriff auf die identitätskonstitutiven Grenzen ausgelegt. Diese auslegende Literatur fungiert hier mit Bezug auf die konnektive (Selbst-)Verortung als „wegweisende Inschrift“ ganz im Sinne der Metaphorik des Scholiasten. Basiert die grammatische Auslegung auf dem heuristischen Wissen, so hängt ihre Pragmatik mit den unterscheidenden und konstitutiven Grenzen zusammen. Sie sind generell durch die rituell-symbolischen Einschreibungen, die eine Unterscheidung von Zugehörigkeit und Abgrenzung im soziosymbolischen Körper der Gemeinschaft herbeiführen, gezogen und verzeichnet.

Die autologischen, literarischen Konzeptionen der exegetischen Schule von Narek nehmen direkt Bezug auf die Problematik der konnektiven (Selbst-)Verortung im Rückgriff auf den Sinnhorizont der soziosymbolischen Ordnung. Sie entstehen im Diskurs mit jenen Lehren, die den allgemeingültigen sakramentalen Symbolismus und die allgemeingültige sakramentale Heilsordnung der Kirche mit ihrem materiellen Kult ablehnen. In diesem Zusammenhang stehen vorzugsweise die Widerlegungen des Anania von Narek, gerichtet gegen die Thondrakier und andere

³⁸⁵ Das Wort *imastasirut'awn* („Philosophie“) bezeichnet zugleich den tugendhaften Lebenswandel; siehe NBHL I, S. 848f.

³⁸⁶ Siehe *Comment* GREGORII MAGISTRI (hg. 1915/1970), S. 225. Diese Auffassung der Literatur als eine Art Inschrift ist kennzeichnend für diese Epoch. Sie ist auch bei Gregor von Narek zu finden.

ähnliche Häresien und gegen die Chalkedonier³⁸⁷, sowie die theologischen Reden des Gregor von Narek gegen die Thondrakier über die Kirche, das Diptychon über das Simandron und das heilige Myrrhenöl und der von ihm verfasste Glaubenskanon. Sie sind von ihm in der Komposition seines „Buchs der Klagelieder“ unter den Lobreden BK 75 (I-XIII), 92 (I-XI) und 93 (I-XXIV) sowie 34 (I-XIII) eingeordnet.³⁸⁸ Diese Reden sind auch im ältesten Inhaltsverzeichnis vom *Matean*, das über ein Jahrhundert später der Theologe Nerses von Lambron (1153-1198) für die von ihm bestellte Abschrift des Werks (um 1173) erstellte,³⁸⁹ unter den „berühmten Reden“ des Werks angeführt.

Gregors Rede über die Kirche (BK 75 I-XIII) ist dabei folgendermaßen gegliedert. Die Überschrift lautet: „Die apostolische Tradition der Kirche“. Die ganze Rede wird sodann in zwei Abschnitte geteilt: „Darin wiederum die Definition des Glaubens gemäß dem Nizänum“ und anschließend: „Lobrede auf die Heilige Kirche gegen die Manichäer.“³⁹⁰ Mit „Manichäern“ werden allgemein die gegen Ende des 10. und 11. Jahrhunderts wirksamen, dualistisch geprägten Häresien sowohl im byzantinischen als auch im armenischen Kulturraum bezeichnet.³⁹¹ Diese Bezeichnung im Untertitel des Nerses von Lambron hebt den Kontext dieser Schrift deutlich hervor. In der Rede über die Kirche geht es um den materiellen Kult, ähnlich wie in den anderen Reden BK 92 und BK 93.³⁹² Die Rede über die Kirche richtet sich direkt gegen alle, die den materiellen Kult strikt ablehnen.

Das Werk des Ananias gegen die Thondrakier wurde schnell, wie es aus den zeitgenössischen und späteren mittelalterlichen Quellen hervorgeht,³⁹³ zu einem

³⁸⁷ Siehe das Werk „*Wurzel des Glaubens*“ (*hawatarmat*) T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 117-177 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 56-59.

³⁸⁸ Die Reden in BK 75, 92 und 93, mit großer Wahrscheinlichkeit auch BK 34 sind gegen die Thondrakier und allem Anschein nach zwischen 999 und 1002 verfasst worden; siehe LL: Introduction, S. 87-96 und S. 169.

³⁸⁹ Siehe die Handschriftenbeschreibung in BK:Einleitung, S. 24-26 und das Inhaltsverzeichnis S. 158f.

³⁹⁰ NERSES VON LAMBRON: *Inhaltsverzeichnis*, Fcs. Ms. Nr. 1568: 1173, S. 5a, BK:Einleitung, S. 158f (Auf Arm.).

³⁹¹ Siehe in der Arbeit III 6.

³⁹² So der Anfang des siebten Abschnittes BK 75 VII, 105-108: „Wir bekennen mit dem rechten Glauben und mit der aufrichtigen Makellosigkeit, wir grüßen mit Küssen unserer Lippen diesen aufgebauten Tempel [*xoran*] der atemlosen [*anšnč'akan*] Steine [*arjank'*], das Bauwerk der Kirche des göttlichen Wohnorts“. In Bezug auf diese Stelle siehe LL 75.7.1-4, Anm. 1139, S. 627: „Le poète conteste ici directement l'opinion des Thondrakians, qui prétendent qu'on peut adorer Dieu partout, «en esprit et en vérité» (Jn 4,23), sans nul besoin de temple matériel.“

³⁹³ Gregor von Narek empfahl in seinem Sendbrief an das Kloster von *Kčaw*, das mit der Häresie der Thondrakier sympathisierte, das Werk von Anania gegen die Thondrakier zu studieren (zum Sendbrief

Standardwerk der Widerlegung der Häresien. Von dem Werk ist nur ein Fragment mit der Kompilation des Theologen *Yovhannēs Pluz Erznkac'i* (1230-1293) überliefert.³⁹⁴ Dass gerade dieses Fragment in die Kompilation aufgenommen wurde, verweist darauf, dass es sich hierbei um eine zentrale Stelle des Werks handelt, die sich gegen diejenigen richtet, die die sakramentale Dimension der materiellen Kirche ablehnten. Dieser Aspekt des Werks wird bereits von dem anderen gelehrten Nerses Šnorhali (*Šnorhali*: der Begnadete, 1102-1173) hervorgehoben, der sich wie folgt darüber äußert:

„Wir haben wiederum gehört, dass manche von den verirrtten Priestern die verdeckte Gemeinheit des verdamnten Thondrakier Smbat³⁹⁵ zum Schaden ihrer Hörer erneut fortsetzen, indem sie sagen: ‚Die Kirche ist nicht die von Menschen erbaute Kirche, sondern nur wir sind die Kirche, und deswegen ist das Ritualbuch Masctoz [*Maštoc' girk'*]³⁹⁶ und ihre Riten der Segnung des Kreuzes und der Kirche und alle anderen Dinge unannehmbar.‘ Nun haben bereits vor uns die Wardapeten um die so etwas und derartiges Redenden Sorge getragen und haben vieles von ihrer Lüge aufgehoben; wer aber die Schrift des seligen Wardapeten Anania von Narek gelesen hat, die sich gegen den verdamnten Smbat richtet, kann darin auf solche Fragen vollständige Antworten finden.“³⁹⁷

Das Fragment thematisiert vor dem Hintergrund der Zugehörigkeits- und Abgrenzungsproblematik und in Anlehnung an die theologische Wissenschaftstradition, die kosmoontologische Gründung der Kirche als des „Leibes Christi“ und als Versammlung der Gläubigen. Der Text als solcher ist insofern von Bedeutung, als er das mittelalterliche Kirchenverständnis in seiner Materialität im Rahmen der sakramentalen Heilslehre darlegt. Dieser exemplarische Textabschnitt

siehe in der Arbeit: II. 4). In seinem Brief an den syrischen Katholikos erwähnt Gregor Magistros (gest. 1059), der von Kaiser Konstantinos IX. Monomachos zum Statthalter über Mesopotamien ernannt worden war, im Zusammenhang der Verfolgung der Häresie der Thondrakier von 1051-1054 das Werk (Brief in: TER MKRTTSCHIAN 1893: Paulikianer, S. 141 und 147). Der Katholikos Nerses Šnorhali (1166-1172) erwähnt in seinem enzyklischen Brief auch das Werk des Anania und bezeichnet ihn als einen dreimal seligen Vardapeten, hierzu siehe YOVSEP'YAN (1914): *Über die Kirche*, Einleitung, S. 915 und 921f; T'AMRASYAN (1986): Anania, S. 56f (auf Arm.).

³⁹⁴ Hg. YOVSEP'YAN (1914): *Über die Kirche*, S. 921-924; siehe Einleitung, a.a.O. S. 921 (auf Arm.); die franz. Übersetzung siehe LL: Sur l'Église, S. 783-786; T'AMRAZYAN (1986): Anania, S. 56-74 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 54.

³⁹⁵ Siehe in der Arbeit: II. 4 .

³⁹⁶ Die Riten der armenischen Kirche fasst der Mönch *Maštoc' Elvardec'i* in einem Buch zusammen, das später seinen Namen *Maštoc'* trägt; siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 506.

³⁹⁷ Zitat bei YOVSEP'YAN (1914): *Über die Kirche*, Einleitung, S. 921 (auf Arm.). Die franz. Übersetzung siehe LL: Introduction, Anm. 209, S. 54.

wird bei der Herausarbeitung der exegetischen Verfahrensweise der Klosterschule von Narek herangezogen.³⁹⁸

In seinem anderen, in 15 Kapiteln abgefassten Werk „Wurzel des Glaubens“, das gegen die Chalkedonier gerichtet ist und Anania persönlich um 980 (oder 987) dem Katholikos Chatschik I. übergeben hatte, behandelt der Autor neben den Glaubensfragen zugleich die rituelle Ordnung und den sakramentalen Symbolismus der armenischen Kirche. Der Duktus der Argumentation seiner Refutation stützt sich einerseits auf die grammatikalisch-philosophische, also dialektische Analyse, andererseits auf die sakramentale Heilslehre und Spiritualität.³⁹⁹ Seine Refutation dient ferner als Grundlage für die Abfassung weiterer Widerlegungen der Chalkedonier im Rahmen späterer Klosterschulen.⁴⁰⁰

Diese Abhandlungen, in denen die zentralen sakralen Symbole der mittelalterlichen Gesellschaft im Hinblick auf die Aktualisierung und Aufrechterhaltung der zentralen Sinnzusammenhänge ausgelegt und gedeutet werden, wurden in Auseinandersetzung mit den heterodoxen Bewegungen abgefasst. Unter dieser Prämisse kann man feststellen, dass sich die Wirksamkeit der exegetischen Schule im Grunde mit der konnektiven Verortung der Gesellschaftsglieder in der soziosymbolischen (Heils-)Ordnung befasst. Die Tätigkeiten des Auslegens und Kommentierens sowie Symbolisierens der Bedeutungsfelder im Hinblick auf die Sinnaktualisierung in bestimmten Textformen sind dabei die Hauptaufgaben der professionellen Theologen, was sich an der Literaturproduktion der Klosterschule von Narek zeigt.

Ohne Zweifel stand die Erforschung der Heiligen Schrift im Zentrum der Schule von Narek. Die umfassende Bedeutung der Heiligen Schrift und die Schriftexegese hebt unter anderem der gelehrte Bischof Chosrow Andzewazi gleich zu Beginn seiner Ermahnungsrede in seinem Kommentar zum Brevier hervor. Er betont darin die außerordentliche Bedeutung der „Lektüre“ (*ənt'erc'umn*) und der „Lesung“ (*vercanut'iwn*) der Heiligen Schriften. Mit dem aus der Grammatik entlehnten Terminus *vercanut'iwn* („Lesung“)⁴⁰¹ meint wohl der Kommentator eine Lesung, in

³⁹⁸ Siehe in der Arbeit: IV. 2.

³⁹⁹ T'AMRAZIAN (1986): Anania, S. 134f, 154f und 162ff (auf Arm.).

⁴⁰⁰ Siehe T'AMRAZIAN (1986): Anania, S. 175f (auf Arm.).

⁴⁰¹ Die Lesung war der erste Schritt der Grammatik *Comm. DAVIDIS PHILOSOPHI*, S. 86 (auch *Comm. GREGORII MAGISTRI*, S. 229): „Die Lesung [*vercanut'iwn*] wurde als erste Stufe oder als die Tür des Eingangs zur Stadt der Weisheit vorangestellt.“ Und die „Lesung“ (*vercanut'iwn*) bedeutet, a.a.O. S. 85: „Der Geist erkennt wieder die vergessenen Bedeutungen [*imastk'*]“. Zum Terminus siehe MURADYAN (1971): Schule, S. 173f (auf Arm.).

der der Schriftsinn durch den „gereinigten Intellekt“ erfasst und artikuliert wird. Für Chosrow stellen damit die Heiligen Schriften eine unerschöpfliche Quelle der Erkenntnis dar.⁴⁰² Die Tugendhaftigkeit, gesetzliche Satzungen, Glaubenssätze und die rituellen Ordnungen gehen aus den Heiligen Schriften hervor. Diese „Wohlordnung“ (*barekargut'awn*), die der christlichen Ökonomie zugrunde liegt, basiert auf der *angemessenen* Auslegung der Schrift. In diesem Zusammenhang rückt der Aspekt der „Grundlegung“ (*hastatut'awn*) dieser Ordnung insofern in die Mitte der Betrachtung, als es sich hier um konstitutives Wissen über die Weltauffassung der eigenen Lebenswelt als Erfahrungsraum handelt. So verfügt diese gedeutete Lebenswelt in ihrer sakralen Ordnung über einen umfassenden Sinn-Rahmen, der vor allem im interrituellen System zum Ausdruck gebracht wird. Das Wissen dieses bestimmenden Rahmens verfestigt sich nun in allgemeingültigen dogmatischen Texten und rituellen Handlungsordnungen. Die gespeicherten Wissensbestände der Gemeinschaft werden nunmehr zu einem entscheidenden Faktor bezüglich der Angemessenheit der (Selbst-)Deutung und Identitätskonstitution. So konnte man beispielsweise das Fremde sowie die Entfremdung in gesellschaftlichen Verhältnissen, die Heteronomien in ihren Denk- und sozialen Lebensformen wahrnehmen und beschreiben.

Die Auslegungsmethoden und die Auslegung der Heiligen Schrift in Anlehnung an die gespeicherten Wissensbestände spielen somit eine große Rolle. Der Kommentar zum Hohelied des (Ps.-) Gregor von Narek ist die einzige Überlieferung aus der Schule von Narek, die direkt auf die Heiligen Schriften zurückgreift. Dem Hohelied wurde eine große Bedeutung beigemessen, da es, aus der heilsgeschichtlichen

⁴⁰² XOSROV ANJEWAC'I: *Brevier*, S. 64: „Die Liebe zu Gott entsteht im Menschen durch die Schriften. Die Liebe zu Gebeten und Tränen, Fasten und Barmherzigkeit, Demut und Liebe, erwächst in der Gesinnung des Menschen durch die Schriften. Der Grund für Tapferkeit und Geduld, Zuversicht und Ehrfurcht, und alle Wohltätigkeiten sind für uns die Schriften, wenn sie durch den gereinigten Intellekt gelesen werden [*vercanel*]. So ist auch der Grund für Gesetze [*orenk'*] und Satzungen [*sahmank'*] und die ganze Wohlordnung [*barekargut'awn*] und ihre Grundlegung [*hastatut'awn*] in der Welt [*yašxari*] die Schriften. Außerdem werden die Segnung des Myrons, des Kreuzes und der Kirche, die priesterliche Weihe und königliche Salbung, die Verteilung des Opfers Christi durch die Heiligen Schriften unter uns vollzogen. So wird auch von uns durch die Schriften über die christlichen Glaubenssätze und die christliche Taufe, über die gesetzmäßige Ehe, den Tod und das Leben, über die Erkenntnis des jenseitigen Lebens, die Auskunft des Himmelreichs und die Gotteserkenntnis, über den Anfang und das Ende erfahren. Und es gibt keine geistliche Unternehmung und Wohlordnung, die ohne die Schriften geschehen könnte. Weswegen auch *Yovhan* [sc. Johannes Chrysostomus] sagte: ‚Weil wir von dem Geist verlassen wurden, sollen wir uns durch die Schriften anleiten lassen‘; wie der Herr sagte: ‚Erforscht die Schriften, denn ihrmeint, in ihnen ewiges Leben zu haben!‘ [vgl. Joh 5,30]. Und nun, wir wollen die Heiligen Schriften durch unsere Lesung [*vercanut'awn*] verehren.“

Auslegungsperspektive betrachtet, das mystische Verhältnis Christi zur Kirche zum Ausdruck bringt.⁴⁰³ Das Hohelied allegorisiert, wie es im Prolog des Kommentars lautet, die Kirche, das Kreuz und den Altar mit dem Leib und Blut des Herrn, das heilige Taufbecken und das Salböl, das Alte und Neue Testament, die Apostel, Propheten und Lehrer, Priester und Mönche, Jungfrauen und Märtyrer, christliche Könige und das ganze, in der Kirche eingepflanzte, unversehrte Volk.⁴⁰⁴ Diese Betrachtungsperspektive geht hierbei aus der grundlegenden Sinnform des heilsgeschichtlichen Ereignisses der Menschwerdung Gottes hervor.

Die Kommentierung der sakralen Symbole und Texte sowie die Typisierung ihrer Inhalte schaffen nun eine Art „Enzyklopädie“ der intertextuellen Sinninhalte zur möglichen Herstellung von weiteren sinnhaften Verweiszusammenhängen unter aktuellen Anforderungen und Umständen. Im Grunde handeln die Exegeten, insbesondere wenn der Gegenstand der Auslegung das kultische Symbolsystem ist, nicht anders, als dass sie die Kontinuität der kulturbedingten „Enzyklopädie“ mittels Exegese sichern. Es ist hier vor allem die kultische Symbolik, die die semantischen Felder der kulturellen „Enzyklopädie“ im Zusammenhang des kultischen Geschehens absteckt und stabilisiert.

In diesem Zusammenhang sind vor allem die liturgischen Hymnendichtungen des Gregor von Narek zu erwähnen. Durch Typologisierung und Allegorisierung der biblischen Ereignisse kondensieren sie die religiösen symbolischen Bedeutungen und Sinninhalte und typisieren sie im Zusammenhang mit wichtigen kirchenkalendarischen Ereignissen, um Kirchenfeste und Heiligenfeiern zu erneuern.

⁴⁰³ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied*, Prolog, S. 458 (MISTRIH 1967: *Cantico*, S. 18f): „Nun es gebührt sich zuerst zu sagen, was im Hohelied ausgelegt wird, damit wir seine unfassbare Erhabenheit lernen können. Das Hohelied stellt eine ‚Lobpreisung der Lobpreisungen‘ dar, so wie wir die Gewohnheit haben, das Zelt [*xoran*] der Heiligkeit, wo sich der heilige Altar [*selan*] befindet, als das ‚Heiligtum des Heiligtums‘ zu bezeichnen, wie dies auch der Apostel sagt [Heb 9,12.24]. Das heißt: Wenn die Kirche heilig ist, so ist das heilige Zelt doppelt heilig und noch mehr heilig. Ähnlich überragt dieses [Lied] alle Lieder und Lobpreisungen; wie das Neue Testament mehr als alle anderen Schriften als heilig und würdevoll bezeichnet wird, so auch dieses [Lied] als alle jene alten [Lieder]. Deswegen weiß man, dass dieses [Lied] im Tempel mit lauter Stimme, in Harmonie und im prophetischen Geist mehr als die Psalmen Davids gesungen wurde; denn das Mysterium, das in jenen fürchterlichen Worten verborgen ist, ist unaussprechlich. Und kein Fleisch kann dies erkennen, außer dass jemand gemäß dem Geist des Paulus geartet sei, der in den dritten Himmel aufstieg und unaussprechliche Worte, die kein Mensch sprechen kann, hörte, da unser Gehör nicht ertragen kann, diese Mysterien Gottes zu hören, wie auch unsere Augen diese Schau Gottes nicht ertragen kann.“ Auf dieses Motiv greift auch Gregor von Narek in seiner Lobrede auf das Zeichen des Kreuzes in seinem Triptychon zurück (hg. 2003, §2, S. 556); zur religiösen Dichtung siehe LL: Introduction, S. 70f.

⁴⁰⁴ Siehe (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied*, Prolog, S. 459 (MISTRIH 1967: *Cantico*, S. 20).

Diese Produktion der Texte – hauptsächlich durch Typologisierung – organisiert und speichert die zentralen semantischen Felder der religiösen Ordnung. In diesem Rahmen ist bereits die Entstehung einer „kulturellen Enzyklopädie“ zu beobachten. Die Hymnen wurden in so genannte *Ganjaran* („Schatzkammer“) aufgenommen und zusammengestellt – und diese „Schatzkammer“ stellt eine Art „Enzyklopädie“ für den Zyklus des Kirchenkalenders dar.⁴⁰⁵

Ist der Kult als eine Sinnform der Weltbeobachtung und Weltauffassung im Zusammenhang mit dem eigenem Dasein zu begreifen, so bezieht sich die kultische Exegese dezidiert auf diese Sinnform und diese Sinninhalte, die aus diesem Zusammenhang kognitiv hervorgehen. Die Exegese entfaltet sich zudem, wie die Schriften der Schule von Narek es deutlich machen, in einer Dynamik des „Verflüssigens“ und „Verdichtens“: Kommentieren – Symbolisieren und umgekehrt.⁴⁰⁶ Dies beschreibt auch das Verhältnis zwischen Kult und kultischer Exegese, die als eine Pflegerin der liturgisch-rituellen Symbolik und des ihr impliziten Wissens fungiert. Während nun die Kommentare in pragmatischen Zusammenhängen neue semantische Felder erzeugen, typisieren die symbolischen Darstellungen die erzeugten Sinninhalte im Hinblick auf ihre angemessene Verwendung. Aus dieser Dynamik geht auch ein pädagogisches Prinzip des Lehrens hervor, das auf einen ausgeglichenen Fortschritt bei der Untersuchung der Schriften bedacht ist:

„Das, was sie [sc. die Lehrer: *vardapetk*] in ihren heiligen Herzen, wie in einem Behälter, angesammelt haben, reichen sie den Menschen so dar, dass sie weder das Unfassbare durch übermäßigen Tiefgang verdecken noch die Sinne [*xorhurdk*] Gottes durch übermäßige Offenlegung leichtsinnig machen. Vielmehr soll man das Wissen der Schrift [*gitut'iwn Groc*] durch einen mittleren Weg im Studium vermitteln, damit diejenigen, die sie [sc. die Heiligen Schrift] studieren wollen, sie nicht wegen ihrer einfachen Fassbarkeit als etwas leicht zu Findendes verachten oder sie

⁴⁰⁵ Zur literarischen Gattung der Hymnen siehe K'YOŠKERYAN (1981): *Hymnen*, Einleitung S. 9 und 20f (auf Arm.). Die überlieferten Hymnen beziehen sich insgesamt auf 18 kirchliche Feiern (a.a.O. S. 39); MAHÉ (1982): *Poète liturgique*, S. 464-467.

⁴⁰⁶ Das Verfahren des Symbolisierens – Deutens ist in diesem Zusammenhang äquivalent zu den zwei Arten des Denkens; im Anschluss an DOUGLAS 2003: *Nostalgie*, S. 158-177: analog/analytisch oder mytho-poetisch/rational-instrumental. Das analoge Denken basiert im Unterschied zum analytischen Denken auf Parallelismen, Asymmetrien, Wiederholungen, Typologien und Parataxen. Im Rahmen des analogen Denkens erreicht man abhängig von der Art der soziosymbolischen Organisation einen hohen Grad der Codierung der semantischen Felder. In diesem Rahmen wird gerade die Ketteninteraktion von Symbolisieren – Deuten – usw. interessant.

nicht wegen ihrer Unbegreiflichkeit die Hoffnung auf ihren Fund verlieren; vielmehr sollen durch geringe Mühe die Worte der Schriften in das Gedächtnis des Herzens aufzunehmen sein.“⁴⁰⁷

Die Schriften der Schule von Narek werden hier unter Berücksichtigung des dynamischen Prozesses des Kommentierens und Symbolisierens betrachtet. Dementsprechend wird zunächst auf das Fragment aus Ananias Refutation, dann auf den Kommentar des Hohelieds sowie anschließend auf die liturgischen Hymnen des Gregor von Narek eingegangen.

⁴⁰⁷ (Ps.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 501.

2. Theologisch-politische Exegese und Symbolisierung: Anania von Narek

Im überlieferten Fragment aus Ananias Abhandlung gegen die Häresie der Thondrakier werden die kosmoontologische Totalität der universalen Kirche und ihre soziale Manifestation sichtbar gemacht. Diese Darlegung ist zudem ein charakteristisches Beispiel für ein exegetisches Legitimationsverfahren und politisches Symbolisieren eines sakralen Gemeinschaftsbands in Abgrenzung von andersartigen Weltauffassungen. Bei dieser Abhandlung handelt es sich um eine Schrift, deren Abfassung maßgeblich kirchenpolitisch motiviert ist. Die Schrift steckt den definitorischen Rahmen ab, um eine umfassende Zugehörigkeit zum internen Geschehen der Kirche zu markieren.

Gleich zu Beginn des Textabschnitts werden die zwei Seinsweisen der Kirche, und zwar die „intelligible“ (*imanali*) und die „sinnliche“ (*zgalì*), die in einer einzigen Bedeutungsdimension koinzidieren, hervorgehoben. Das Wort „Kirche“ (*ekelec'i*) wird daraufhin im Hinblick auf seine allgemeinen und spezifischen Bedeutungen etymologisch gedeutet. Das Verfahren erfolgt in drei Schritten: nach der Form der Sache oder des „Sachverhalts“ (*ir*), nach der „Kunst“ (*aruest*), das heißt nach der Art der Handlungsdurchführung, und nach der „Stimme“ (*jayn*), das heißt nach der Art des Lautklangs.⁴⁰⁸ In diesem Zusammenhang wird auch die Methode der systematischen Veränderung des Flexionsmorphems im Wortkörper angewandt, mittels der semantisch zusammenhängenden Felder erzeugt werden können.

Die Bedeutungsgenerierung nach diesen etymologischen Methoden ist von entscheidender Bedeutung: Es werden sinnhafte Verweiszusammenhänge hergestellt, indem die neu generierten semantischen Felder an die vorausgehenden Felder, und zwar vor dem Hintergrund des übergreifenden Eigen- und Fremdwissens, *sinnhaft* angeschlossen werden, um den identitätskonstitutiven Rahmen wiedereinzusetzen und auszudehnen. Diese Vorgehensweise beschränkt und festigt die semantischen Felder in Verweiszusammenhängen, was ein *kulturelles Immanenzmilieu* hervorbringt und aufrechterhält. Außerdem ermöglicht dies in Abgrenzung von der

⁴⁰⁸ Der grammatische Schritt des Etymologisierens stellt den vierten und schwersten Teil der grammatischen Analyse dar. Anania bezieht sich hier allem Anschein nach auf den Scholiasten *Step'anos Siwnec'i* (8. Jh.; siehe INGLISIAN 1963: Literatur, S. 175), der sich bei seiner Erklärung des Etymologisierens und der Namensbezeichnung auf Aristoteles und Philo bezieht (*Comm. STEPHANI SIUNIENSIS*, S. 188f): „Die Arten des Etymologisierens sind drei: nach der Sache, Kunst, Stimme; das Beispiel für das erstere ist das ‚Gefäß‘ [Form], und für das zweite der ‚Holzfäller‘ [Handlung] und [für das dritte] der ‚Spatz‘ [Lautklang].“

Umwelt und abhängig vom historischen Kontext eine differenzierte (Selbst-)Beschreibung und bedingt die Kontinuität der immanenten Sinnverarbeitung. In diesem Zusammenhang bezieht sich der *interne* Modus Operandi als ein Schritt der Exegese zugleich allgemein auf die Exegese. Dementsprechend ist Ananias Exegese darauf ausgerichtet, die Bedeutungsdimension der Kirche zu erschließen.

Die in der Auslegung erzeugte Semantik beruht auf einer sakralen Leib-Auffassung der Kirche und bringt ihre Ganzheit zum Ausdruck. Die soziale Manifestation dieser für die Gemeinschaftlichkeit konstitutiven Leib-Auffassung, die sakral gesichert und politisch geschützt wurde, erfährt hier eine kosmoontologische Begründung. Die sakrale und politische Macht leitet sich diesbezüglich aus dem sakralisierten Prinzip der Konnektivität ab, welche eine Gemeinschaftsauffassung hervorbringt und den sozialen Körper mit seinen Gliedern sichtbar macht. Die Darlegung der Bedeutung der Kirche geschieht in diesem Zusammenhang unter der bezeichnenden, einsetzenden, zuordnenden und orientierenden Wirkkraft des sakralisierten Prinzips der Konnektivität, die aus dem Geist Gottes hervorgeht.

Das Textfragment beginnt mit der exegetischen Methode der lautbildlichen Umformung der Vokalmorpheme im auszulegenden Wort *ekelec'i* („Kirche“).⁴⁰⁹ In diesem Zusammenhang beabsichtigt der Exeget, die Bedeutungsdimension der Bezeichnung *ekelec'i* („Kirche“) im Hinblick auf ihre universelle Seinsweise auszuloten.⁴¹⁰ Es geht hier wesentlich um eine extensionale Definition der

⁴⁰⁹ Der Exeget betrachtet nun zuerst das Nomen *ekelec'i* („Kirche“) als ein Kompositum. Die Etymologisierung wird hier auf der Lautebene (*əiejayni*: „gemäß dem Phonem“) des Wortes durchgeführt, so dass der Wortkörper gemäß seiner Artikulation teilbar wird. Dabei tauscht Anania gemäß der Regel im Wortkörper das Vokalmorphem *e* gegen *i*, um die im Wort impliziten Bedeutungen herauszulesen. Er orientiert sich dabei allem Anschein nach an dem griechischen Wort *ekklēsia* (ausgesprochen: *ekklēsia*) und teilt das armenische Wort *ekelēc'i*, wobei er darin die Vokale *e* mit *i* vertauscht, so dass *ek-e-l-i/c'-i* entsteht. Hier ergeben sich zwei Aoristwurzeln *ek-* („kam“) und *(l=)lic'-* („ausgefüllt“ oder „voll gemacht“), die Konsonanten *l* und *l* sind genauso nach dem Prinzip des Umtauschs des Flexionsmorphems ersetzbar, da sie zur *l-l-n* Konsonantengruppe gehören; siehe *Comm. HAMAMI ORIENTALIS*, S. 264.

⁴¹⁰ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 921f (LL: Sur l'Église, S. 783): „Und die Bezeichnung [der Kirche] geschieht in drei Weisen: nach Sachverhalt, Kunst, Stimme. Wie alle anderen Namen auf diese Weise entstehen, so entsteht auch der Name ‚Kirche‘ [*ekelec'i*]. Dem ersten Teil, dem Sachverhalt, eignet die folgende Erkenntnis: Durch Anhäufung der Gekommenen entsteht eine einzige Ansammlung, die wegen dieser Zusammenkunft den Namen ‚Kirche‘ trägt. In Bezug auf seine Etymologie wird ferner folgendes ersichtlich: ‚gekommen‘ [*ekeal*], ‚ausgefüllt‘ [*lc'eal*], ‚vollgemacht‘ [*akaljeal*]; dementsprechend kommt der Name [der Kirche] nach diesem Sachverhalt zustande, nämlich wenn die Existenzen sie [sc. die Kirche] ausfüllen und sie vervollständigen [*boloreal*], weswegen sie als ‚umfassende Kirche‘ bezeichnet wird. Und da ihr Name gemäß der umfassenden Zusammenkunft definiert wird – ob diese Masse oder diese Summe aus unbeweglichen Elementen, ob aus unvernünftigen oder vernünftigen Wesen besteht, aus intelligiblen, die die Engel sind, und aus sinnlich wahrnehmbaren, die die Menschen sind, – schließt diese Bezeichnung sowohl das

kosmoontologischen Bedeutungsdimension des Begriffs der Kirche. Sie „ist“ (*ē*) dank ihrer Kraft, das heißt sie hat ihre Kraft in diesem „Sein“ (*ē*) und ist in dieser spezifischen Seins-Form eins und einheitlich, da es nur ein einziges Mysterium der Opferung Christi im Universum und eine einzige Taufe in der Kirche gibt.⁴¹¹ Die kosmoontologische Bedeutungsdimension der Kirche wird damit in einer aus dem sakramentalen Christusereignis hervorgehenden und deshalb Einheit stiftenden Sinnform beobachtet.

Um in diesem Zusammenhang die Ganzheit und Vitalität der Kirche hervorzuheben und zu verdeutlichen, verwendet Anania ein homonymes Bild aus der Medizin, das Blutadersystem des menschlichen Organismus.⁴¹² Die „Kenner der Kunst der Medizin“ (*aruwstagetk' bžiškk'*) bezeichnen die Haupt- oder Mutterader im Organismus des Menschen als „katholische“ Ader. In dieser Hauptader versammelt sich das ganze Blut und fließt aus ihr durch die im ganzen Körper verteilten Blutadern zu den Gliedern des Körpers und schenkt ihnen Lebendigkeit und Gesundheit. Ähnlich versorgt die von Gott gegründete „katholische Kirche“ als Haupt und Mutter die „geistigen Glieder der intelligiblen Kirche“.⁴¹³ Sie ist die Kammer und Quelle aller geistigen Schätze, der Weisheit und Erkenntnis, welche aus ihr zu denjenigen fließen, „die sich in dieser katholischen Kirche, die nach dem Bild

Allgemeine als auch das Individuelle ein [...]. Nun wird das Wort ‚Kirche‘ als ‚Zusammenkunft‘ übersetzt, wie wir gemäß dem Phonem des Worts sagten.“

⁴¹¹ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 922 (LL: Sur l'Église, S. 784): „Nun wurde die Bezeichnung der Kirche gemäß dem Sinn des Worts als ‚Versammlung‘ übersetzt, wie dies aus dem Sinn des Worts hervorgeht. Und ihr Eigenname ‚Zion‘, unsere Mutter [d.h. der Kirche], der hier als ein allgemeiner Namen lautet, hat zwei Arten: Dieselbe wird spezifisch [als Mutter] und gemäß ihrer Orthodoxie dank dem Glauben an Christus [*jatkabar*] als ‚katholisch‘ [*kat'ulikē*], das heißt ‚umfassend‘ [*bolorak*], bezeichnet. Sie erstreckt sich absolut durch das ganze Universum, in gleicher Art, in einer Gestalt, und wird als eine einzige ‚katholische Kirche‘ [*mi kat'ulikē ekelc'i*] bezeichnet. Und da sie ist [*ē*] und benannt werden kann, obwohl sie auch mit ihrem sinnlich wahrnehmbaren Namen [*anun*] in Pluralität gesehen wird, ist sie durch ihren Namen dennoch singulär und durch ihre Kraft einzig infolge des einen Mysteriums der Opferung, das in gleicher Weise in allen Kirchen des Universums geopfert wird; einzig ist in ihr auch die Kraft des Taufbeckens für die eine einzige Taufe der Erleuchtung in den Gaben des Hl. Geistes.“

⁴¹² Hier bezieht sich Anania allem Anschein nach auf die antiken medizinischen Schriften der griechischen Autoren; siehe T'AMRAZAN (1986): Anania, S. 68-70 (auf Arm.).

⁴¹³ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 922 (LL: Sur l'Église, S. 784): „Die Bezeichnung ‚katholisch‘ hat auch eine andere Art von Bedeutung [*zorut'iwn*: Macht]. Die Kenner der Kunst der Medizin verwenden die gleiche Bezeichnung homonym für die Benennung einer einzigen Blutader und bestimmen sie als Mutter und Haupt über alle anderen Blutadern. Denn von ihr, so wird gesagt, verteilt sich der Fluss des Bluts durch seine natürliche Bewegung durch alle Adern und gibt dem ganzen Körper Gesundheit. Denn wie sie durch denselben Namen als ‚Haupt‘ und ‚Mutter‘ der Gesundheit fungiert und wie sie benannt wird und wie sie allen Gliedern des Körpers Lebendigkeit gibt, so ist auch diese katholische ersterschaffene Kirche, die durch den Schöpfer aller bestimmt wurde, der Erstling, die Mutter und das Haupt der geistigen Glieder der vernünftigen [*banawor*] Kirche.“

des Menschen sinnlich [*zgali*] und intelligibel [*imanali*] ist, versammelt haben und mit ihr durch das Band des Geistes im geistigen und göttlichen Mysteriumsvollzug vereint sind. [...] Außerdem sind die Adern der Verteilung der Gaben des Heiligen Geistes, die sie [sc. die Kirche] durchlaufen, deshalb sichtbar, weil in ihnen vom Himmel unsagbare göttliche Lichtstrahlen und Funken der aufgehenden intelligiblen Sonne der Gerechtigkeit herabströmen.“⁴¹⁴ Das konnektive Prinzip der Einigung ist der Heilige Geist, der den Gnadentropf als Infusion in die Ader des Organismus der Kirche legt und sie zusammen mit ihren Gliedern am Leben hält. Hier wird die sakrale Sinnform des Gemeinschaftsverständnisses der Gesellschaft deutlich, denn das konnektive Prinzip der Gemeinschaftlichkeit ist selbst sakralen Ursprungs und heiligend.

In der Kirche quillt nun die geistige „Milch“ (*kat'n*)⁴¹⁵ des Heiligen Geistes immerwährend aus ihren „zwei Brüsten“, aus dem Alten und Neuen Testament als geistige Nahrung für die Seelen. Drei sind in ihr die Gnadenflüsse des Heiligen Geistes, die die Apostel, Propheten und Lehrer in der Kirche einsetzen. „Es ist nicht so, als ob nur ein einziger Tropfen aus einem Gefäß herausspritzen würde; vielmehr ist sie [die Kirche] mit mehreren Partikeln der Gnade des Geistes gefüllt und von ihnen überflutet – als Reinheit aus dem Taufbecken und Beständigkeit aus dem viereckigen Altar, auf dem das Lamm Gottes, als ob es an dem Kreuz thronen würde, als Schlachtopfer geopfert wird, aus dem Ströme [*kaylakk'*] wie aus einer Gießkanne mit geistigen Blutadern fließen und den Gliedern des Körpers der Kirche Lebendigkeit verleihen.“⁴¹⁶ Anania zeichnet hier zugleich ein zentrales Bild der sakramentalen Betrachtung. Das „Gefäß“, das mit allen Gnadengaben des Heiligen Geistes erfüllt ist, stellt das Realsymbol des „Leibes Christi“ dar, und zwar als die intelligible und sinnliche Kirche. Aus der durchbohrten Seite des Gekreuzigten fließt das lebendig machende Wasser der Taufe und strömt das eucharistische Blut heraus.⁴¹⁷ Dieses sakramental vollzogene Ereignis ist in der universellen Kirche ein kosmisches Ereignis.

⁴¹⁴ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 923 (LL: Sur l'Église, S. 784).

⁴¹⁵ Das Wort *kat'n* „Milch“ leitet sich auch von dem Wort *kat'* („Tropfen“) ab.

⁴¹⁶ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 923 (LL: Sur l'Église, S. 785).

⁴¹⁷ Ähnlich betrachtet Gregor von Narek die symbolische Realpräsenz des „Leibes Christi“ im Zusammenhang mit dem sakramentalen Geschehen bei Eucharistie und Taufe, siehe LL 93,10,16-19 (BK 93 X 220-225).

Durch das Bild des lebendigen Organismus des Menschen wird die *kohäsive* und *zentralisierende* Funktion des vitalen Organismus der Kirche in der Gesellschaft sichtbar gemacht. Bringt nun der Exeget auf der einen Seite das sakrale Band der Gemeinschaftlichkeit kraft des kollektiven Symbols der Kirche unter Rückgriff auf die Totalität und Homogenität des funktionsfähigen Körpers zum Ausdruck, so rückt er auf der anderen Seite das Verhältnis und die Beziehung des einzelnen Glieds zum Körper und zu den anderen Gliedern ins Blickfeld. Gerade an dieser Stelle der Bindung überlagern sich die Werte des gesellschaftlichen Lebens und damit seine Inklusions- und Exklusions-Regeln, das heißt auch seine Exkommunikations- und Rekonziliations-Regeln.

Ihre „Existenz“ (*goyac 'ut 'iwn*) verdankt die Kirche – als „Haus des Herrn“, „Tempel des Herrn“ und „Kirche Christi“ – ihrer spezifischen Tätigkeit des Versammelns der „zerstreuten, entfremdeten Nationen“, die sie aus dem „Mutterleib des heiligen Taufbeckens“ erneut gebiert und „verkirchlicht“ (*ekelec 'uc 'anel*).⁴¹⁸ So versammelt sie die Menschen in sich zur Kirche und macht sie zu Söhnen und Töchtern Gottes als erstgeborene Himmelsbewohner. Daher „wird [sie] auch als die zu sich hin Rufende [*koč 'aran*]⁴¹⁹ bezeichnet, weil sie kubisch gewölbförmig als Symbol des himmlischen Jerusalems aufgestellt ist, als wenn sie mit ihrer Stimme uns, die vernünftigen Lebewesen menschlichen Geschlechts, zu sich ruft, gleich einer Königin, die mit der Krone, mit dem Zeichen des Kreuzes, geschmückt ist.“⁴²⁰ „Gemäß diesem Tun“ (*əst gorcoyn*) leitet sich auch die Bezeichnung dieser Zusammenkunft „Kirche“ ab, „wie Jesus beim Retten und Salomon beim Frieden schaffen und die Kirche beim Versammeln“.⁴²¹

Anschließend wird die Materialität der Kirche nach dem Sinnbild des Menschen gedeutet. Der Mensch als „Vernunftwesen“ (*banawor*) hat den „Bestand“ (*balkac 'ut 'iwn*) seines körperlichen „Daseins“ (*lineliut 'iwn*) aus der Mischung von den vier Elementen. Wenn Christus in den vier Elementen existent ist, dann wird der Mensch als „Kirche“ bezeichnet.⁴²² „In der gleichen Weise sollst du die Art [der

⁴¹⁸ Siehe ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 923f (LL: Sur l'Église, S. 785).

⁴¹⁹ Siehe LL: Sur l'Église, Anm. 7, S. 786: „*Koč 'aran*, du verbe *koč 'el* «appeler»: c'est la fonction de la simandre, célébrée par Gregor (LL 92).“

⁴²⁰ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 924 (LL: Sur l'Église, S. 785).

⁴²¹ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 924 (LL: Sur l'Église, S. 785).

⁴²² Ähnlich BK 65 II 57f (LL 65,2,20f): „Dein Gefäß [sc. das Kreuz], das ich verehere, soll sich mit dem Sensorium [*zgayaran*] meines Herzens verbinden, / Damit der Lichtstrahl deines vierflügeligen

Kirche] begreifen: Aus den stofflichen Elementen gemischt und durch die wirksame Hand des Schöpfers gebildet, und an Stelle der Vernunft [*ban*] und des Intellekts [*mitk*] besitzt sie die wirksame Kraft des allherrschenden Gottes.“⁴²³ Der Bau der Kirche wird somit sakramental aufgefasst: Die Kirche ist aus materiellen Stoffen errichtet und erhält dabei ihre Lebendigkeit kraft ihrer sakramentalen Einsetzung, und zwar mittels des Heiligen Salböls⁴²⁴.

Für Anania dient nun die Betrachtung der organischen Einheit des Menschen als Bezugspunkt und Ausdrucksmittel für das sinnhafte Symbolisieren der Ganzheit, der Homogenität und der Vitalität der Kirche Christi und dadurch des Prinzips der Konnektivität und Zugehörigkeit innerhalb des sozialen Gebildes der Gesellschaft. Diese Symbolisierung verortet ihrerseits den Menschen integrativ in der sozialen und politischen Ordnung der sakralen Gemeinschaft der Gesellschaft.

Mit seiner Widerlegung wendet sich Anania ausdrücklich gegen jene Häresien, die die Sakramente der Kirche in ihrer Bedeutungsdimension verwerfen, was zugleich die Gemeinschaftsauffassung und die Sinnform der etablierten gesellschaftlich-sakralen Ordnung gefährdet. Diese Verwerfung betrifft nicht nur die Bedeutungsordnung des religiösen Symbolismus, sondern auch die kultische Exegese selbst, deren Ziel es war, den höheren Sinn der religiösen Symbole in Anlehnung an die gespeicherte Semantik auszulegen und sie wieder allgemeinverbindlich, im Hinblick auf die sozialen Beziehungsformen, zu typisieren.

Durch seine Exegese macht Anania letztlich die einheitliche Sinnform der symbolisch-physiognomischen Manifestation der Kirche mit ihren Sinninhalten sichtbar. Gegenüber diesem Bild der organischen Ganzheit und Einheit der Kirche in ihrer sakramentalen Dimension, steht nun die reale Zerrissenheit des religiösen Felds und der politischen Landschaft durch ihre Abspaltung in mehrere Königreiche. Die Kirche als Garantin der religiös-ethnischen Einheit und Homogenität, trotz der politischen Dezentralität, betrachtet grundsätzlich jede Bewegung, die diese Einheit und Homogenität gemäß der göttlichen Weltordnung in Frage stellt, als subversiv

Kreuzes in den vier Elementen meiner Existenz wirksam wird.“ Siehe in diesem Zusammenhang 1. Kor 6,19.

⁴²³ ANANIA VON NAREK: *Über die Kirche*, S. 924 (LL: *Sur l'Église*, S. 786). Zu dieser Analogie siehe auch bei Gregor in seiner Lobrede auf die Kirche (BK 75 XIII 271f; LL 75,13,16f).

⁴²⁴ Siehe BK 93 V (LL 93,5) über das Salböl.

und bekämpft sie strikt.⁴²⁵ Aus ihrer kultischen Beobachtungsperspektive der Ganzheitlichkeit und Homogenität war die Kirche dementsprechend bestrebt, alle separierenden Kräfte und disparaten Erscheinungen als Heterodoxien zu beseitigen. Im Rahmen der kirchenpolitischen Maßnahmen gegen die Häretiker beginnt die Kirche beispielsweise, diejenigen, die sich von der armenischen Kirche abgewandt hatten, wieder zu taufen, um sie wieder in die Kirche einzugliedern.⁴²⁶

Wenn auch die kultische Exegese mit der religiös(-klösterlichen) Praxis in der gemeinsam generierten Sinnform der Kirche zusammenhängt, besteht hier dennoch die Möglichkeit, dass die Exegese zur Abweichungen führen kann – dies insofern, als die individuelle Erfahrung in der monastisch-asketischen Lebensführung dem Erleben der gesellschaftlich etablierten Sinnform der Kirche widersprechen kann. Hierbei ist zu bedenken, dass die klösterliche Lebensform, als ein Teil des gesellschaftlichen Zusammenlebens, ihren Bestand darin insofern hat, als sie durch ihre zielgerichtete Lebensform die kollektive Sinnform der Gesellschaft kommentiert und reproduziert.⁴²⁷

Mit der Erfahrung der religiösen Praxis ist primär die *Authentizität* des im Praktizieren auftretenden Erlebens gemeint und nicht die *Nachahmung* von Verhaltens-Typologien, die aus der monastischen Lebensordnung hervorgehen und beim Abt Anania die Vorstufe in der Demutsübung darstellen.⁴²⁸ Manche Mönche befinden sich auf der Stufe der unerfahrenen Schüler und manche auf der Stufe der erfahrenen asketischen Lehrer und Exegeten wie Anania, der „eigener Inspiration folgt und eigener Interpretation mächtig ist“, deshalb sind solche „ebenso gefährlich wie das Erstarken lokaler und autochthoner Tradition, die eine zentrale Herrschaft zersplittert“⁴²⁹. So wurde Anania am Ende seines Lebens aufgrund seiner Spiritualität der Häresie der Thondrakier verdächtigt und verfolgt.

⁴²⁵ Zutreffend ist hier die Beobachtung von ASSMANN/ASSMANN (1987): Kanon, S. 21: „Der Ganzheit und Geschlossenheit eines Textes oder Wertordnung entspricht idealiter die Ganzheit und die Geschlossenheit einer Gruppe oder Sozialordnung. Das Ausscheren aus dieser Einheit oder Ordnung wird als subversiv betrachtet. Die Instanz des Individuums, das eigener Inspiration folgt und eigener Interpretation mächtig ist, erscheint in dieser Perspektive als ebenso gefährlich wie das Erstarken lokaler und autochthoner Tradition, die eine zentrale Herrschaft zersplittert. Funktion des Kanons ist immer auch die soziale Integration, und was diesem Ziel entgegenstrebt, wird als gefährlich verfolgt.“

⁴²⁶ Siehe in der Arbeit: II. 5.

⁴²⁷ Siehe in der Arbeit: III. 2.

⁴²⁸ Siehe in der Arbeit III. 2.

⁴²⁹ Siehe Zitat Anm. 416.

Die Widerlegung des Anania war für Gregor von Narek hinsichtlich seiner Abhandlungen gegen die Thondrakier grundlegend und richtungsweisend. Seine antihäretisch ausgerichtete Rede über die Kirche (BK 75 I-XIII) und sein Diptychon über das Simandron (BK 92 I-XI) und heilige Salböl (BK 93 I-XXIV) entstehen im Wirkkreis des Werks seines Lehrers.

3. Kontinuität des Wissens: Kommentar zum Hohelied

Die Kommentierung des Hohelieds schließt sich maßgeblich an die bereits existierenden Kommentare der Kirchenväter an, so dass die Auslegung der Schrift mit der patristischen Auslegung des Hohelieds verflochten ist.⁴³⁰ Damit wird die Exegese im Rahmen eines Wissens geführt, das die „unangemessene Untersuchung“ (*vayrapar k'nnut'iwn*) der Schrift vermeidet. Dabei wird die angemessene von der unangemessenen Wissensgenerierung dadurch unterschieden, ob sie zum Fluss der Kontinuität des gespeicherten kollektiven Wissens beiträgt oder nicht.

Die Auffassung der Wissenskontinuität bringt die Auslegung der folgenden Stelle zum Ausdruck: „Die Harmonie deiner Hüften [*barjk'*] ähnelt einem geflochtenen Geschmeide, ein Werk der Hände des Künstlers [Cant 7,1].“⁴³¹ Der Abschnitt der Auslegung lautet wie folgt:

„Wie die Füße durch die Schuhe gegen die Bisse [der Schlange] bestärkt wurden, so erhöhte sich [*batjac'aw*] auch der zur Erde niedergebeugte Kopf wegen seines Falls aus der Höhe Edens durch das Gestell [*barj*] wie ein geflochtenes Geschmeide, denn das Denken [*imast*] des Menschen befindet sich im Gehirn des Kopfes. Nun ist es bekannt, dass wie das Kissen [*barj*] ein Träger und Ruheplatz für den Kopf ist, ähnlich das Wissen der Schrift [*Groc' gitut'iwn*] und die Erkenntnis der Gebote Gottes Träger und Ruheplatz für den Kopf und die Gedanken [*imastk'*] sind, die im Gehirn sind, weil nur in ihnen alle Regungen des Intellekts mit ihren stürmischen Wellengängen, sich wie am Kissen anlehnend, Ruhe finden; sie lassen ihn dabei nicht erfolglos ins Gewitter der unnötigen Untersuchungen treiben. Deswegen wurde gesagt: ‚Die Harmonie deiner Hüften ähnelt einem geflochtenen Geschmeide, ein Werk der Hände des Künstlers‘. Denn, wie das geflochtene Geschmeide in sich vielfältige und unterschiedlich schöne Perlen sammelt, so enthält auch das geflochtene Wissen der Schrift die prophetischen Gesetze, Apostel, Lehrer, die Scharen der Märtyrer, Eremiten und Asketen sowie die evangelischen Vorschriften und Botschaften des Evangeliums, das wie ein unter den Schädel gelegtes Gestell [*barj*] ihn nicht auf die Erde stürzen lässt. In der Art, wie sich der Kopf ohne das Kissen [*barj*] auf dem Boden befindet, ist die falsche Lehre des irreführenden Wissens der Häretiker, die nicht die Sinne der heiligen Schriften zusammensetzen konnten, die Ökonomie [der Fleischwerdung] Christi in zwei Naturen trennten und in vielen anderen unterschiedlichen Sinnen die Worte der Schrift verstanden, wie Arius, Makedonius und der unreine Nestorius, der Verderber und Verfälscher der Welt,⁴³² und auch die anderen Häretiker. Sie erfanden

⁴³⁰ Er stützt sich dabei auf die armenischen und griechischen Väter; siehe MISTRIH (1967): Cantico, S. 472f; THOMSON (1983): Song of Songs, S. 454ff; LL: Introduction, S. 71.

⁴³¹ (Ps.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* § 7, S. 513 (MISTRIH 1968/69: Cantico VII 7,1 C, S. 232).

⁴³² Diese zählen zu den klassischen Häretikern der Alten Kirche, die auf den Konzilien im 4. und 5. Jh. verurteilt wurden.

auch irreführende Sinne und lehrten viele andere über die Lebensführung und das Essen, über alle anderen Wesen der Welt, alle Geschöpfe des Himmels und der Erde, Engel und Menschen, über erneute Ankunft, schreckliches Gericht und ewige Gehenna. Es gibt auch jetzt viele, die solche Irrlehren lehren. Und das geschieht aus zwei Gründen: Erstens, weil sie die Schrift nicht untersuchen, sondern bei ihrer Suche nach dem Wissen ihre Weisheit für genügend erachten, ähnlich wie die ersten Weisen, die sich durch ihre Weisheit nicht von der Verehrung der Götzen trennten und durch ihre Weisheit Gott erkennen konnten, wie auch der Apostel anmahnt [vgl. 1 Kor 1,21]. Wenn sie aber gewillt wären, die Geschöpfe durch ihre Weisheit zu erforschen, hätten sie auch den Schöpfer finden und die unstete, ohnmächtige und veränderliche Natur der Geschöpfe erkennen können; [hätten sie erkennen können,] dass sie einen Schöpfer haben, weswegen Gott ihnen auch die Vorzüglichkeit der Weisheit gegeben hatte. Und der zweite Grund ist: Da die Menschen sich wegen ihrer Sünden von den Flügeln des [Heiligen] Geistes entfernten, drang der unreine Geist in ihr Inneres und lehrte seine Inhalte und nahm die von dem Heiligen Geist leer Gewordenen in sich gefangen.“⁴³³

Wie der Text darlegt, spielt das Geschmeide als zusammengesetztes Kunstwerk eine zentrale Rolle. Es veranschaulicht die kettenartige Wissensgenerierung, die durch Sinnverweiszusammenhänge der verfestigten semantischen Felder eingeschränkt wird und sich vom verkehrten Wissen abgrenzt. Das „Wissen der Schrift“ ergibt sich hiermit aus der Gesamtheit der Verflechtung aller rechtmäßigen Lehren, die *heilsgeschichtlich* bedingt sind – das heißt sie beruht auf der Sinnform des Ereignisses der Menschwerdung Gottes als erlösenden Heilsakt,⁴³⁴ der von den „Propheten“ vorgesehen, von „Aposteln“ verkündet, durch die „Lehrer“ gelehrt, von den „Märtyrern“ bezeugt und von „Asketen“ verteidigt wurde. Die „Schrift“ zu untersuchen, bedeutet dementsprechend, die *ganzen* Wissensbestände aus der Betrachtungsperspektive des Heilsakts der Menschwerdung Gottes und der daraus hervorgehenden Heilsökonomie zu untersuchen, die die Generierung des Wissens perspektiviert und einschränkt. Die Sinnform der Erfassung des Christuseignisses fungiert dabei als ein katalytischer Faktor der Differenzierung und Klassifizierung der Bedeutungsschichten und dient zugleich den Lehrpositionen in christologisch bestimmten konfessionellen Auseinandersetzungen.

Diejenigen, die das *fundierende* Wissen der Kirche nicht beachten, erzeugen bei ihrer Auslegung der Heiligen Schriften verkehrte und irreführende Sinninhalte. Das in

⁴³³ (Ps.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §7, S. 513f (MISTRIH 1968/69: Cantico VII 7,1 C, S. 232f).

⁴³⁴ Gemeint ist die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in einer Einheit: Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, der „vollkommene Mensch sowie vollkommener Gott, um uns vollkommen zu verändern“; siehe (Ps.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 501 (MISTRIH 1968/69: Cantico V 5,14 A, S. 216) und §8, S. 531 (MISTRIH 1968/69: Cantico VIII 8,12 B, S. 256).

unterschiedlichen Formen verfestigte und gespeicherte Kollektivwissen stellt die Angemessenheit der Sinnauslegung sicher, was mit dem Studium der überlieferten Literatur und der Beherrschung der heuristischen Auslegungsmethoden einhergeht. Dieses Studium findet in der Klosterschulen statt, in denen die gespeicherten Wissensbestände in Archiven und Bibliotheken systematisch und kontrolliert untersucht werden.

Die Auslegung der Textstelle aus dem Hohelied nennt zwei Gründe für die Entstehung von Irrlehren. Die Häretiker untersuchen die „Schrift“ außerhalb des kontinuierlich überlieferten Wissens – und zwar nach ihrer eigenen Weisheit, ähnlich wie die heidnischen Philosophen, die durch ihre Weisheit nicht imstande waren, Gott zu erkennen. Der zweite Grund bezieht sich auf die Inspirations- und Erleuchtungslehre: Der Geist, der einzig den Tiefensinn und die Ratschlüsse Gottes kennt, teilt deren Bedeutungen nur dem erleuchteten Exegeten mit. Der Exeget – jetzt als *Hermeneut* des Geistes –,⁴³⁵ bereitet wiederum das, was er erkannt hat, in einer den Menschen zugänglichen Form vor. Der Hermeneut – jetzt als *Pädagoge* –, soll das Erkannte in auslegenden Worten so „wiederkäuen“ und in „zerkleinerten Portionen“ zubereiten, dass die Bedeutung und Wirkung des Erkannten nicht verloren geht.⁴³⁶ Es zeichnet sich hier zugleich das Bild eines religiösen *Gelehrten* als Exeget, Hermeneut und Pädagoge ab.

⁴³⁵ So ruft beispielsweise Gregor von Narek am Anfang von BK 34 II (LL 34,2) den Heiligen Geist um Hilfe an, damit er befähigt wird, mit seinem Intellekt die lebendig machenden Sinne der inspirierten Testamente zu erfassen und auszulegen, damit er das nützliche Wort zur „Vollendung der Erbauung der katholischen Kirche“ (*i lrut'iwn šinut'ean kat'otikē ekelec'woy*) verkünden und lehren kann. BK 34 II 27-30 (LL 34,2,30-34): „Entzünde in mir wieder das aufgehende Licht der schattenlosen und wunderbaren Erkenntnis deiner Gottheit, Mächtiger, damit ich würdig handeln und als ein gutes Vorbild die Gott liebenden Hörer lehren kann.“

⁴³⁶ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 500f (MISTRIH 1968/69: Cantico V 5,13 A, S. 215f): „Seine Wangen sind wie ein Balsambeet, das Würzkräuter sprossen lässt; seine Lippen Lilien, tiefend von flüssiger Myrrhe“ (Cant 5,13) – Diese [Würzkräuter] verweisen auf jene Worte der klein zerkauten Lehre der Lehrer [*vardapetut'ean bans vardapetac'*], der Führer der Kirche, die sie [mit ihren] Wangen durch das unermüdliche Kauen mit wohlriechendem Öl immerwährend zubereiten, und [mit diesen Worten] den Intellekt und die Gedanken der Menschen würzen. Das, was sie in ihrem heiligen Herzen wie in einem Behälter versammelt haben, verbreiten sie vor den Menschen weder das Unfassbare in seiner Tiefe verbergend noch die Ratschlüsse Gottes leichtsinnig machend, vielmehr vermitteln sie das Wissen der Schrift im mittleren Maß, damit es nicht durch seine leichtere Fassbarkeit als etwas leicht Erfindbares verachtet wird, und damit durch seine Unfassbarkeit nicht jene, die die Schrift studieren wollen, ihre Hoffnung auf den Fund [des Wissens] verlieren; vielmehr sollen sie mit weniger Mühe die Worte der Schrift in der Gedächtniskammer ihres Herzens sammeln. Wie ein Großvieh die Nahrung grast und sie wiederkäut, so auch die Lehrer [*vardapetk'*] das, was sie in ihren Herzen angespornt haben, in ihrem Denken wiederkäuen und die Worte des heiligen Geistes hervorbringen; und [diese] hervorgebrachten und zerkauten [Worte] zerkleinern sie wiederum durch Bewegung [ihrer] unermüdlichen Wangen ähnlich den Zubereitern des Balsams und geben aus [ihrem] Mund das Licht der Heiligen Schriften in den Intellekt der Menschen ein.“

So untersucht der Exeget zunächst mit seinem Intellekt die „unerforschlichen Tiefen der Erkenntnis der Gnadengaben“ (*ank'nneli xors gitut'ean šnorhac*)⁴³⁷, um sie zu erfassen und zu durchdringen. Da die Erkenntnis Gottes unendlich ist, genügt dem Exegeten die erlangte Erkenntnis nicht, vielmehr strebt er noch mehr danach, indem er durch das Erkannte die ganze Fülle der Erkenntnis ahnt, wie der Lichtstrahl auf seinen Ursprung in der Sonne verweist. Dieser Ursprung ist unendlich und unerreichbar: „Denn beim Schauen der wahren Sonne habe ich in ihrem Licht gesehen, wie weit ich von der Erkenntnis entfernt bin.“⁴³⁸ Das Tasten mit dem Intellekt nach dem verborgenen Tiefensinn und das Kosten der Lichtstrahlen der göttlichen Erkenntnissonne erzeugen ein inneres Begehren nach noch mehr Erkenntnis, zugleich wird dem Forscher aber die unendliche und unerreichbare Tiefe der ganzen Erkenntnis Gottes bewusst. Der nach Erkenntnis Strebende, der die von Gott inspirierten Schriften untersucht, gleicht einem durch das heftige Begehren nach der Erkenntnis Gottes „Berauschten“.⁴³⁹ Der Erkennende – als Exeget, Hermeneut und Pädagoge –, der die verborgenen geistigen Sinne der Schrift erschlossen hat, vermengt sie mit dem der Kirche inhärenten Wissen zur wohlschmeckenden Mahlzeit für die Menschen als Glieder des Leibes der Kirche:

„Bis das Licht in den Tag hinein bricht und die Schatten beseitigt [Cant 4,6].“⁴⁴⁰ – Wer ist der Tag und das Licht, wenn nicht der Heilige Geist und Christus selbst, der den Schatten aus dem Intellekt vertreibt, gemäß diesem: ‚Bei dir ist, Herr, die Quelle des Lebens, und durch das Licht deines Angesichts sehen wir das Licht‘ [Ps 36(35),10]. Durch ihn werden auch die Intellekte und Herzen, die in der Mitte der Brüste sind, erleuchtet, die, in denen sich die Milch mittels der lebendigen Geistigkeit ansammelt und reift, den anderen als Nahrung geben. Dies erklärt auch in Kürze der Apostel: Das ganze Individuum [*anjn*] stellt die Kirche dar, in der die Gnadengaben wie die Glieder des Körpers sind; er zählt sie einzeln auf und bezeichnet sie als Auge, Lippe, Zahn, Wange, Hals und Bauch [mit Anspielung auf 1 Kor 12, 12-28]. Die Propheten sind als Auge aufzufassen, die diese Gnadengaben

⁴³⁷ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 497 (MISTRIH 1968/69: Cantico V 5,6 A, S. 210).

⁴³⁸ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 497 (MISTRIH 1968/69: Cantico V 5,6 A, S. 210).

⁴³⁹ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §5, S. 497 (MISTRIH 1968/69: Cantico V 5,6 A, S. 210f): „Denn wie ein Berauschter, wie viel er auch zu trinken vermag, dürstet es ihn immer noch nach mehr, so auch jeder, der mit seinem Intellekt den von Gott inspirierten Schriften beiwohnt, über sie nachsinnt und sie einstudiert, wie viel er auch zu lernen vermag, begehrt er immer mehr und mehr nach dem Studium; denn er weiß, dass er nicht die Fülle der Erkenntnis der Heiligen Schriften erreichen kann: Daher schmerzt dieses entbrannte Begehren des Intellekts die Seelen, da er durch das wenig Erlangte den unfassbaren Rest begreift, und wird durch das Begehren, diesen zu erkennen, wie von Schmerzen befallen; diese Schmerzen und Sorgen öffnen jedoch den Weg zum Fund der Gesundheit.“

⁴⁴⁰ Zu den Angaben zu diesem Vers siehe THOMSON (1983): *Song of Songs*, S. 470.

voraussahen, wie auch Salomon selbst und die ihm ähnlichen. Der Hals, auf dem sich der Kopf errichtet befindet und alle lebendigen [Glieder] von oben bis nach unten mit all ihren Sinnen zusammenbindend umfasst [...], ist der große Paulus und die ihm ähnlichen, auf denen Christus steht und von dort der Kirche Lebendigkeit verleiht. Und der Bauch ist wie unser heiliger [Gregor der] Erleuchter⁴⁴¹ und Johannes [Chrysostomus] und die ihnen ähnlichen, von denen der Herr bezeugt: ‚[Wer an mich glaubt,] aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen‘ [Joh 7,38], das heißt, Gnadengaben des Geistes. Gleichmaßen die Zähne mit den geröteten Lippen, die das aus dem Bauch Beförderte, [nämlich] die Worte der Schrift, wiederkäuend zerkleinern und das in ihnen Verborgene offen legen und den Menschen Wissen geben und die anderen geringen Glieder im Körper der Kirche erleuchten, durch das sich der Mensch vervollkommnet und zur Braut Christi werde.“⁴⁴²

Dieses Wissen um den anatomischen Bau des „Leibes Christi“ ist die geistige Nahrung, mit der die Glieder des Leibes ernährt und am Leben erhalten werden. Diese heilsame Nahrung ist im kontinuierlichen Zubereitungsprozess, da die Kirchenlehrer das Wissen „wiederkäuen“. Der „Bauch“ ist auch der funktionale Ort, an dem durch das dialektische Verfahren des Exegetisierens das Nützliche von dem Unnützlichen, das dem Organismus schadet, getrennt und entfernt wird.

Diejenigen nun, die sich von den „Brüsten der Kirche“, welche die lebendige Erkenntnis der Schrift spenden, entfernen und nicht mehr zu ihnen zurückkehren wollen, sterben *außerhalb* der Kirche in der Entfremdung einen „unsterblichen Tod“.⁴⁴³ Der Kommentator nimmt hier allem Anschein nach Bezug auf die Sekte der Thondrakier, die ihre Gottesdienste außerhalb der Kirche auf freien Plätzen und Märkten feiern.⁴⁴⁴ Sie sind außerhalb der Kirche dem Satan überliefert, der als

⁴⁴¹ Die erfolgreiche Christianisierung des Königreichs Groß-Armeniens erfolgte durch den Gregor den Erleuchter im 4. Jahrhundert ausgehend von Kappadokien; siehe GARSOÏAN (2001): Armenien, S. 1190; MAHÉ (2002): Bekehrung, S. 105.

⁴⁴² (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §4, S. 484. (MISTRIH 1967: Cantico IV 4,6 A, S. 525).

⁴⁴³ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §6, S. 509 (MISTRIH 1968/69: Cantico VI 6,8 A, S. 227): „Nun diejenigen, die sich von der Milch der Mutter und ihrer Nahrung entfernen, den Tod erleiden, ähnlich auch diejenigen, die sich von der Kirche und von ihren Brüsten und von der geistlichen Nahrung der Schrift, die die Brüste der Kirche sind, entfernt haben, sich ihr entfremden und sie nicht betreten wollen, um sich sehnsüchtig durch die Schrift ernähren zu lassen; deshalb können sie nicht mehr am Leben bleiben, vielmehr sterben sie den unsterblichen Tod.“

⁴⁴⁴ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §6, S. 510 (MISTRIH 1968/69: Cantico VI 6,8 A, S. 228). „Auch die Gebete, die in der Kirche, vor ihrem Altar, wo die Heilige Dreifaltigkeit wohnt, verrichtet werden sollten, verehren sie sie auf den schmutzigen Märkten und Plätzen und an unheiligen Orten und geben damit die Ehre der Kirche den Märkten und Straßen, weswegen sie, gemäß diesem Vergehen, Strafe und kein Erbarmen empfangen werden, sie, die die Kirche vernachlässigen und außerhalb ihrer Verehrung darbringen.“

„Fuchs“ bezeichnet wird.⁴⁴⁵ Die vom Satan verführten und irreleiteten Häretiker, die sich der Wahrheit der Kirche widersetzen, wurden deshalb mit dem „Fuchssiegel“ (*ahuesadrošm*) – wie die Kanones der Kirche vorsehen – gebrandmarkt.⁴⁴⁶ Dieses Zeichen markierte den der Kirche entfremdeten Außenstehenden innerhalb der sakralen Gemeinschaft, der zum Zwecke der Buße an abgegrenzten Orten, meist in Leprahäusern, isoliert wurde.⁴⁴⁷

Letztlich fungiert das gespeicherte Wissen, das dem intelligiblen und physiognomischen Leib der Kirche implizit ist und das kontinuierlich in unterschiedlichen Kommunikationssituationen und Praktiken verwendet und generiert wird, als limitierend. Wenn die „Kette“ der zusammenhängenden Wissensgenerierung die zeitliche Ausdehnung der kognitiven Wissenskondensation veranschaulicht, so hebt die „Leib-Körper-Auffassung“ als Ausdrucksform der Gemeinschaftswirklichkeit den kulturspezifischen Raum der Einschreibung dieses Wissens hervor. Diese beiden Aspekte stehen in einem Interdependenzverhältnis: Das spezifische Wissen, das die Erkenntnis des „Leibes“ beinhaltet, wird durch dessen wiederholtes *Erfassen* und *Anwenden*, abhängig von historischen Umständen der Transformation der Gesellschaft, wieder zur Erkenntnis, die den kulturspezifischen Raum in seinen distinguierenden Grenzen erkennbar macht. Die Schulen entwickeln in diesem Zusammenhang Denkstile, Handlungs- und Vorgehensweisen sowie Kompetenzen.

„Wir nun, die wir über die Erkenntnis verfügen [*i gitut'ean emk'*] und an Christus glauben und auf seine Ankunft warten, wissen aufs Genaueste, dass wir vor ihm gemäß dieser [Erkenntnis] für alles zur Rechenschaft gezogen werden, genauso für jedes Individuum, jeden Gedanken, jedes Wort und jedes Werk.“⁴⁴⁸ Aus dieser Erkenntnis wachsen nun die Verantwortung und Sorge für „alles“, das heißt für die „Erbauung der ganzen Ökonomie“ (*šiniut'iw n ašxari*), so als ob man für das eigene „Haus“ (*tun*) und für jeden Menschen in diesem Haus im Hinblick auf die Rettung

⁴⁴⁵ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §2, S. 476 (MISTRIH 1967: Cantico II 2,15, S. 512): „Mit dem Namen ‚Fuchs‘ bezeichnet er [sc. Salomon] den ‚Satan‘ und mit ‚Gärten‘ die ‚Kirchen‘, die die Personen der Gläubigen sind, die die Apostel aus dem Maul des Fuchses, der sich der Wahrheit widersetzt, wegrissen und sie so vom Tod zum Leben brachten.“

⁴⁴⁶ Siehe *Buch der Kanones* I 18 §19, S. 462; MARDIROSSIAN (2004): Canons, S. 237: „L’origine de cette sanction doit certainement être recherchée dans la polémique patristique des II^e et III^e siècles contre les gnostiques, polémique qui, en se fondant essentiellement sur les Écritures, présente le renard comme symbole de l’hérésie.“

⁴⁴⁷ Siehe *Buch der Kanones* I §18.19, S. 462.

⁴⁴⁸ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §8, S. 530 (MISTRIH 1968/69: Cantico VIII 8,11 B, S. 255).

seiner Seele Sorge trägt. So handelten bereits die heidnischen Könige, obwohl sie in Unwissenheit waren.⁴⁴⁹ Diese aus der Erkenntnis hervorgehende Verantwortung angesichts des Gerichts Gottes, wirkt in die „Ordnung der Christenheit“ hinein, und hebt auf die christliche Solidarhaftung, je nach ständischer Machtbefugnis, ab:

„Diejenigen, die über große oder kleine Gaben, Volksmengen oder Habgüter verfügen, werden darüber vor dem himmlischen Salomon [d.h. Christus] Rechenschaft ablegen müssen, seien sie geistliche oder weltliche Führer: Bischöfe oder Priester, Könige oder Fürsten wie auch die anderen Diensthabenden, ob geistliche und weltliche. Auch Laie und Soldat werden über ihre Frauen, Söhne und Untertanen Rechenschaft ablegen müssen. Denn diejenigen unter ihnen, die nur ihren eigenen Nutzen: Dienstleistung, Begünstigung, Gehorsamkeit, Steuerabnahmen und Gewinne oder ähnliche Leistungen suchen und sich dabei nicht eifrig und aufrichtig um ihre seelischen und körperlichen Bedürfnisse kümmern, werden von Christus bestraft werden; wenn jemand irgendeinen sündhaften Fehler sieht, so soll er ihn durch Liebe und Tränen heilen und das Heilmittel, wie für seine eigene Person, voller Mitleid darreichen, und nicht gebieterisch in anmaßender Gesinnung, aufgeblasen durch eigene Verfügungsgewalt, die er innehat, ob geistlich oder weltlich, in seinem Haus oder im Haus seiner Diener. [...] Man soll auch Sorge für die Gefährten, Diener, Brüder wie um sich selbst tragen und sie reine und gütige Lebensführung und Demut lehren, unermüdlich im Gebet und sorgfältig beim Fasten zu sein, ins Haus Gottes zu gehen; auch lehren, die Kranken und Gefangenen zu besuchen, auch gastfreundlich beim Empfang und Entlassen der Gäste zu sein, die Kirchen mit Schenkungen, Opfern und Diensten zu ehren, die Feste des Herrn und die Gedenktage der Heiligen mit wachsamem Lobpreisungen, Lichtfackeln und Geschenken zu feiern, die Priester als Diener Gottes und Führer des Volkes Christi zu ehren; und sie sollen ihren Königen und Herren nicht scheinheilig, vielmehr mit aufrichtiger Herzensgesinnung dienen; auch beauftragte Gott, der als ‚Salomon‘ [d.h. Friede] bezeichnet wurde, die geistlichen und weltlichen Führer, die anderen, die andere Stände in der Ordnung der Christenheit haben – die hier nicht aufgezählt werden können –, jeden einzelnen von ihnen gebührend und sanftmütig zu lehren.“⁴⁵⁰

Zugleich wird die Verfügungsmacht der führenden Schicht in einen kausalen Zusammenhang gebracht und so ihre Herrschaft funktional begründet:

„Denn sie herrschen deshalb über uns, da die geistlichen Führer für uns gegen den Satan kämpfen und die weltlichen Führer verpflichtet sind, für uns Blut zu vergießen und gegen unsere Feinde Krieg zu führen, und uns von Feinden, wenn auch mit ihrem ganzen Vermögen oder mit ihrem Tod, zu befreien. Sie sollen unermüdlich dem Recht nach unparteiisch, wie Diener Gottes, Urteile fällen und das Haus jedes Mannes für sein eigenes halten. Wie auch der große König Trdat, als er noch im

⁴⁴⁹ Siehe (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §8, S. 529f (MISTRIH 1968/69: Cantico VIII 8,11 B, S. 254).

⁴⁵⁰ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §8, S. 528f (MISTRIH 1968/69: Cantico VIII 8,11 B, S. 253f).

Götzendienst war, an sein Land schrieb: ‚Wie der Hausherr [tanutēr],⁴⁵¹ der für sein Haus [tun] Sorge trägt, so kümmern auch wir uns um das Land der Armenier [Hayoc' ašxarh]'.⁴⁵²

Das Wissen der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens verknüpft sich eng mit der sakralen Weltauffassung. So verteidigen die Armenier im Widerstandskrieg gegen die Perser ihr „Wissen des Heils“ (*gitut' iwn p'rkut' ean*),⁴⁵³ und davon geht auch der Kommentator aus, wenn er in seinem Text auf dieses Ereignis Bezug nimmt. Dabei ist dieses „Wissen des Heils“ zugleich das fundierende Wissen der Gemeinschaftlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung des „Lands der Armenier“ – auch „Bund der Armenier“ (*uxt Hayoc'*)⁴⁵⁴ genannt. Die Kräfte, die diese Ordnung des Zusammenlebens beeinträchtigen, gefährden nun das „Wissen des Heils“ und damit seine Kontinuität, weswegen die Kirche an die politischen Mächte appelliert und von ihnen die „Aufhebung des Aufruhrs in der Kirche und ihre Einigung in derselben Ordnung und in demselben Brauch [*kron* auch: ‚Religion‘] und Glauben des heiligen [Gregor des] Erleuchters“, fordert, „damit wir bis in Ewigkeit auch so sein können, wie unsere Väter!“⁴⁵⁵

Die Ordnung des Zusammenlebens, die die Lebensweise in einer Sinnform und in einem Erwartungshorizont definiert und orientiert, verfügt über ein im Laufe der Geschichte *kondensiertes Wissen des Fundierens* und *Praktizierens*. Die historischen Kontextbildungen zwingen die Gesellschaft gewissermaßen, insbesondere in Krisenzeiten oder fremdherrschaftlicher Unterwerfung, auf dieses Wissen zurückzugreifen, es strategisch anzuwenden und so dem geschichtlichen Wandel der gesellschaftlichen Beziehungen langfristig zu begegnen. Der Fluss der

⁴⁵¹ Zum Zusammenhang zwischen der Familienstruktur und der sozialen Gliederung siehe MAHE (2000): Norme Écrite, S. 689 : „Le droit arménien traditionnel repose sur deux principes qui conditionnent étroitement le statut des personnes, la possession et la transmission des biens : la grande famille (*gerdastan*) patriarcal et le système des classes.

La première de ces institutions, qui s'impose à toutes les couches de la société, a traversé les âges et persisté presque jusqu'à nos jours. Elle a profondément marqué le vocabulaire arménien de la parenté, qui est à la fois des plus archaïques et des plus complexes [...]. Le principe est extrêmement simple : tous les descendants mâles d'un même ancêtre vivent dans la même maison avec leurs épouses, leurs enfants, leurs sœurs ou leurs filles non mariées. Le chef de la famille est généralement le plus âgé ou, s'il est invalide diminué, le fils aîné, puis ses frères par ordre d'âge. C'est lui qui dispose des biens et des revenus, qui appartiennent collectivement à l'ensemble de la maison. Il n'en est pas le propriétaire, mais seulement le gardien responsable (*tēr* ou *tanutēr*), qui décide de toutes les dépenses ou transactions éventuelles. Il répartit les tâches entre les autres hommes de la famille.“

⁴⁵² (Ps.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* §8, S. 529 (MISTRIH 1968/69: Cantico VIII 8,11 B, S. 254).

⁴⁵³ Zum Ausdruck „connaissance-savoir“ siehe ZEKIYAN (1997): Observations, S. 115.

⁴⁵⁴ Siehe ZEKIYAN (1982): Elišē, S. 193f; DERS.(1997): Observations, S. 115ff.

⁴⁵⁵ ANANIA MOKAC'I: *Berichte* I, S. 134.

Kommunikation, der bei der spezifischen Anwendung dieses Wissens entsteht – und in diesem Fall sind es die Klöster mit ihren Schulen, die die Kommunikation hervorbringen –, bringt nicht nur einen internen Wirkungsbereich (ein tätiges Immanenzmilieu) der Erzeugung einer kulturspezifischen Sinnform hervor, sondern erhält durch die wiederholten Operationen Kommentieren/Symbolisieren/usw. diesen dynamischen Raum, auch durch das Produzieren von neuen Ausdrucksmedien, aufrecht. Hierzu zählen die spezifischen Lebensweisen, insbesondere die monastisch-asketische, wie bereits angemerkt wurde.⁴⁵⁶ Im Rahmen der Auslegung des Hohelieds wird das Wissen dezidiert in einen kognitiven Zusammenhang gebracht, und zwar im Hinblick auf die Normierung der gesellschaftlichen Beziehungen und Aufrechterhaltung der Ordnung des Zusammenlebens in seiner sozial funktionalen Gliederung. Aus diesem Zusammenhang geht auch die konzeptionelle Hohelied-Auslegung hervor.

⁴⁵⁶ Siehe in der Arbeit: III. 4.

4. Wirkungsbereich der religiös-kultischen Poesie: Gregor von Narek

Im Zentrum sollen hier nun die liturgischen Hymnen des Gregor von Narek stehen. Die Komposition dieser Hymnen erfolgt im Zusammenhang mit der Erneuerung der wichtigsten Feste des Kirchenkalenders,⁴⁵⁷ die die kollektiven Schlüsselereignisse im Sinnhorizont der Kirche vergegenwärtigen. Diese religiösen Hymnengesänge, die durch Bearbeitung der älteren liturgischen Form der „Verkündigung“ (*k'aroz*) entstehen, stellen mit ihrem poetischen Charakter eine neue Gattung in der kirchlichen Festfeier dar, die sich in der liturgischen Praxis erfolgreich durchsetzte.⁴⁵⁸ Diese liturgische Erneuerung kann als Reorganisation der zeremoniellen Kommunikation durch eine erneute Typisierung der Sinnbildung aufgefasst werden. Die religiöse Poesie macht vor allem die religiöse Zeitdimension sinnhaft sichtbar, die eine ausschlaggebende Bedeutung für die Organisation der Kommemoration hat. Diese Zeitdimension bringt beispielsweise der Beginn einer Hymnenpassage über die Kirche zum Ausdruck:

„Der Himmel auf der Erde und die Erde im Himmel, / Abstieg herunter und Aufstieg hinauf, / Ein neuer Himmel, ein Himmel erfüllt mit dem ätherischen Licht, [*Erkin nor, erkin loys arp'iazard*]: / Die obere Botschaft breitet sich auf der Erde aus.“⁴⁵⁹

Diese neue Wirklichkeit entsteht durch das gegenseitige Durchdringen zweier Sphären an einem Koinzidenzpunkt, von dem aus sich das göttliche Licht strahlend und die neue „Botschaft“ auf der Erde ausbreitet. Dieser „Ort“ (*tel*), an dem sich diese Sphären koinzidieren, ist auf der Erde die Kirche⁴⁶⁰ – BK 75 (XI): „Diese [sc. die Kirche] ist selbst der Himmel des Himmels auf der Erde, die in strahlender Lichtgestalt verklärt wird.“⁴⁶¹ Der „Himmel des Himmels auf der Erde“ stellt zudem den heiligen Bezirk der sakramentalen Gegenwart Christi mit allen

⁴⁵⁷ Siehe K'YOŠKERYAN (1981): Hymnen, S. 29 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 47, S. 78.

⁴⁵⁸ Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 532; LL: Introduction, S. 47-51.

⁴⁵⁹ GREGOR VON NAREK: *Hymnen* 16.1-4 (LL: Introduction, S. 49: „Ciel nouveau, ciel radieux, tout orné de splendeur“. COWE 2006: Interpenetration, S. 23: „New heaven, heaven adorned with rays of light“.)

⁴⁶⁰ So auch XOSROV ANJEWAC'I: *Brevier*, S. 79: „Diese [sc. die Kirche] ist der Ort [*tel*] der Himmelsbewohner mit dem himmlischen König, [...] unserer heiligen Verwandten, in dem wir uns mit ihnen vermischen; diese ist die Mutter aller Gläubigen, die auf der ganzen Erde sind.“

⁴⁶¹ BK 75 XI 228 (LL 75,11,9f).

Himmelsbewohnern auf dem Altar der Kirche dar.⁴⁶² Thronend auf dem Altar, verteilt Christus sein lebendig machendes Fleisch und Blut der Rettung und Unsterblichkeit:

„Der Altar der strahlenden Sonne, der Träger des wohlriechenden Opfers, / Wird in dir, heiliges Zion, Mutter Kirche, aufgestellt und befestigt, / Um den die auf der Erde lebenden Gruppen / Und die Scharen der erhabenen Cherubim zusammen jauchzen.“⁴⁶³

Das Geschehen am Altartisch ist dabei ein einziges kosmisches Ereignis, obwohl der „Leib Christi“ auf vielen Altären der Kirche dargebracht wird.⁴⁶⁴ Dieser geheiligte „Ort“, der den geweihten Raum der Kirche umfasst und sinnlich zum Ausdruck bringt, ist der Versammlungsort des Volks Gottes – der Bezugsort des Lobpreises Gottes und Bittgesuche zu ihm: „Wir alle, in der heiligen, katholischen, apostolischen Kirche versammelt, / Singen wir alle in ihr, mit Lobpreisungen in Chorälen [...]“.⁴⁶⁵ Die Tonalität der Hymnen formt dabei die Stimme des Chors in einem Ausdrucksmedium der Zuwendung.⁴⁶⁶ Die Hymnen verbinden hierbei in

⁴⁶² THOMSON (1994): Architectural symbolism, S. 104 und S. 108: „*Khoran* [*xoran*: tent] occurs several hundred times of the Armenian bible, rendering σκηνη and is one of the key terms used in Armenian architectural symbolism. [...] For the basic meaning of the term *khoran* naturally leads to its use for ‘tabernacle’, ‘sanctuary’, and complex over the altar [...]“

⁴⁶³ GREGOR VON NAREK: *Hymnen* 27.77f und 20.25-28: „Auf ihm [sc. Altar] thront der König der Könige, / Das unbegrenzte Wort, dem der Himmel nicht genügen kann; / Verteilt er sein lebendig machendes Fleisch der Rettung, / Sein heiliges unversehrtes Blut der Unsterblichkeit. / Die himmlischen Heerscharren haben dich umkreist, / Sie verdecken ihre Gesichter in Angst und in Schrecken, / Sie singen Glorien mit ihrer melodischen Stimme, / Dem Schöpfer, der durch sein Wort alles ins Dasein rief.“

⁴⁶⁴ BK 47 II 37-43 (LL 47,2,30-36): „Er wird immerwährend dargebracht, bleibt jedoch vollständig in seiner Fülle: / Beständig geopfert im Opferhaus auf unzähligen Altären vollkommen ohne Ende, / Ganz in jedem und wahrhaftig in allem, / Mit seinem Wesen im Himmel und seiner Wirklichkeit auf der Erde, / Unbeschädigt in seinem Menschsein und ohne Mangel an seiner Gottheit, / Zerkleinert wird er in einzelnen Brocken verteilt, / Damit er das Ganze zu demselben Leib unter einem Haupt versammle.“

⁴⁶⁵ GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 27,1-6: „Wir alle, in der heiligen, katholischen, apostolischen Kirche versammelt, / Singen alle in ihr, mit Lobpreisungen in Chorälen [*yognaxmbean p'ařabanut'eamb*], wir, die irdischen Sänger, / In Scharen im Hauch des Geists [*I hoys hogēlenās*], wundersam / Teilhaftig am Gesang der glitzernden Lichtwesen; / Wir segnen den in dich Angekommenen: / Die über alles heilige Dreifaltigkeit, wir ersuchen dich! [a.a.O. 27,32-39]: „Unsagbares Zelt [*xoran*] mit wunderbar hellem Leuchten, / Heilige Kirche, du bist heute inmitten des Universums gegründet, / Wie die hochgewölbte Arche [*tapanak*], / Die des Urvaters Noah, der durch den Befehl des Schöpfers / Ihren Grund aus unverderblichem Holz legte; / Er errichtete die Arche für die Rettung der Scharen der vielfältigen Tiere, / Um das Leben der auf ihn Vertrauenden / Von heftig strömenden Fluten des Wassers zu retten.“ Ähnlich a.a.O. 25,8-9 (Kehrverse im Oratorium über die Kirche): „Jetzt nimm das Flehen dieser Gebete, vermengt mit dem Weihrauch / Aus dieser geweihten Kammer, aus dieser heiligen Kirche [*yark nuireal, surb ekelec'i*], wir ersuchen dich!“

⁴⁶⁶ GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 26,134-137: „Mit Anrufung unserer Stimme, mit Tränen unserer Bittsendungen / Bitten wir dich, Herr aller, heilige Dreifaltigkeit, / Schöpfer aller, der ganzen

ihrem Ausdrucksmedium die ständische Ordnung der sozialen Wirklichkeit, die auch die Entschlafenen umfasst, mit dem erzeugten Sinnhorizont des zeremoniellen Geschehens: Sie verleihen dieser Wirklichkeit stellvertretend Stimme – die Stimme der Supplikationen der Choräle aus der „geweihten Kammer“ der Kirche. Diese Verbindung ergibt sich aus der Struktur der Oratorien, die grundsätzlich aus drei Teilen besteht: Der kerygmatische Teil („Kerygma“: *k'aroz*) wird auch als „Schatz“ (*ganj*) bezeichnet, weil er aus heilsgeschichtlicher Perspektive präexistent in Gott verborgen war. So beginnen die meisten hymnischen Anrufungen in der Regel mit dem Wort „Schatz“.⁴⁶⁷ Diese „Schätze“ gehören der Kirche, die typologisch in Verweiszusammenhängen gedeutet werden. Nach der ersten Strophe wiederholen sich regelmäßig die Bittsendungen, die sinngemäß mit der Textur des Hymnus verflochten werden.⁴⁶⁸ Am Schluss der Verkündigung werden dabei die Stände der Gesellschaft in Bittsendungen stellvertretend miteinbezogen. Diese Form ist charakteristisch für alle Hymnen. Als Beispiel wird hier der Abschnitt aus dem Hymnus über die Ankunft des Heiligen Geistes angeführt:

„Nimm deine Erwählten an und gib ihnen Kraft bei ihrem Eifern nach deinen Geboten! / Unseren Hohepriester und Aufseher im Dienst deiner Ehre der Heiligkeit: / Unserem Patriarchen, Herrn [N.N.], / Dem Bischof, der das Recht spricht und an dir teilhat, / Den Lehrmeistern im Lehren [*Pētk' varžic' krt'ut'ean*], die dich verehren: / Diese Menge in Gruppen und Ständen, die in deinem Namen hier versammelt sind; / Unserem frommen König mit seinen Nachkommen, / Mit seinen Truppen und Truppenführern im Dienst deiner Gottheit, / Mit seiner Reiterei und Infanterie, / Bauern und Bürgern, / Mönchen und Geweihten, / Bettlern und Armen in allen Menschenaltern. / Du bist es, der du uns alle

Seienden aus dem Nichts, / Erschaffer unserer Natur in neuer Lebendigkeit in einer neuen Einheit vom Körperlichen und Unkörperlichen, vom Fleisch und Geist in deiner Gestalt und Form.“

⁴⁶⁷ So lauten beispielsweise ihre Anfangsverse gewidmet der Geburt und Taufe Christi GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 22.1-2: „Unvergänglicher Schatz, verborgene Immensität, / Ein fürchterliches, unfassbares Mysterium ist auf der Erde offenbart“; über die Ankunft des Hl. Geistes a.a.O. 24.1-2: „Schatz des Lichts, teilhaftig der Herrlichkeit des Sohnes, / Unsagbare Macht“; über die Kirche a.a.O. 25.1: „Ersehnter Schatz der immensen Güte, erschienen, jedoch verborgen“; über die Verklärung Christi a.a.O. 28.1: „Unsagbarer und unaussprechlicher Schatz, / Unfassbare, einheitliche Heilige Dreifaltigkeit“; über das Hl. Kreuz a.a.O. 30.1-2: „Unergründlicher Schatz, verborgene Immensität, / Mächtig, Schrecklich, immer gütig“; über die Apostel a.a.O. 31.1-2: „Schatz der Herrlichkeit des Mysteriums des von sich selbst aufgegangenen Lichts / Erschienen am Anfang, jedoch verborgen beim Vater in Ewigkeit“.

⁴⁶⁸ Z.B. im Hymnus über die Himmelfahrt der Hl. Gottesgebälerin GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 29.1-10: „Unvergänglicher Schatz, verborgen in Heiligkeit, / Wundersam erhaben und unberührt, geschmückt mit Reinheit: / Geweihte Frau in ewiger Jungfräulichkeit, heilige Gottesgebälerin Maria, / Gott tragender Tempel und Gott bewohntes Zelt, himmlische Errichtung, geschmückt mit dem Licht, / In der die heilige Dreifaltigkeit ruht und verherrlicht wird: / Mit lobredlichem Weihelied, in dreifachen Heiligpreisungen, / Mit lauter Stimme, in einheitlicher Festordnung, / Besingen wir dich, die Gesegnete aller Frauen – / Nimm jetzt unsere Bittsendungen an / Und bringe sie deinem Sohn und unserem Gott dar! Wir bitten dich.“

weidest und erhöhst, Herr, Geber im Überfluss, / Der du alles Notwendige für die Rettung in Fülle jener schenkst, die dich darum ersuchen; / Nimm nun jetzt diese unsere Anbetung an, von uns dich Bekennenden! / Nimm sie zu deinem Wohlgefallen an, wir bitten Dich! / Um dich zu sehen, schauen alle sehenden Augen auf dich, Wohltäter: / Du Stütze der Hoffnung der Rettung, Führer ins Leben, ins himmlische Licht; / Sanftmütiger Hüter des Lebens, Frieden der Toten, / Fürsorger und vertrauenswürdiger Begleiter, / Ort der Wonne und Gemach des Jauchzens, / Du, Unermesslicher, der du alles umfasst: / Du sollst die von uns zu dir Abgeschiedenen wieder mit dir versöhnen und in deine Gemeinschaft aufnehmen: / Durch den Beweis ihres Glaubens mit deiner gütigen Befürwortung, Gesegneter in Ewigkeit! / Nun gedenke du jetzt aller Entschlafene und erbarme dich ihrer, / In ihrer Hoffnung der Auferstehung, wir bitten dich! / – Um uns noch mehr Ansporn zur Liebe und zu Werken der Güte zu schenken, bitten wir dich! / Um die Einigung unseres Fleisches in einem einzigen Pfad der Erwählung in der Liebe des Geistes bitten wir dich!“⁴⁶⁹

Die Struktur der Fürbitte konkretisiert hier die Form der Organisation der sozialen Praxis und des sozialen Gedächtnisses. Das soziale Gedächtnis verbindet sich mit dem lebendigen Gedächtnis Gottes als Voraussetzung für die Auferstehung. Das lebendige Gedächtnis Gottes in Verbindung mit der Auferstehung – das lebendig machende Gedächtnis Gottes, fungiert hiermit als Sinnform des sozialen Gedächtnisses der mittelalterlichen Gesellschaft.

Die abschließende Bittsendung wird häufig den aus der Kirche Verbannten gewidmet, wie es z.B. in einem anderen der Kirche gewidmeten Oratorium heißt:

„Um noch mehr Ansporn zu Liebe und zu Werken der Güte uns zu schenken, bitten wir dich! Um die Wiedervereinigung mit den durch dich [sc. Kirche] Vertriebenen [*meržealk*'], / Durch die Vermittlung des in dir Thronenden [sc. Christus] bitten wir dich!“⁴⁷⁰

Nach dieser Passage folgt gewöhnlich die Interzession zuerst der Gottesgebälerin und dann anderer Heiligen. Zum zweiten Teil der Hymnen gehört die „Ode“ (*tał*), in der das Ereignis gefeiert wird. Der dritte Teil stellt eine Art paränetische Anrufung (*yordorak*: „Exhortation“ oder *meledi*: „Melodie“), häufig in poetischer Allegorik, dar. Diese drei Teile der Hymnen wurden in je unterschiedlichen Tonalitäten und Stimmlagen gesungen.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 24.82-97.

⁴⁷⁰ GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 25.115-118; ähnlich 22.91-92.

⁴⁷¹ Ausführlich siehe K'YOŠKERYAN (1981): *Hymnen*, Einleitung, S. 24-40 (auf Arm.); LL: Introduction, S. 47-51.

In den Hymnen sind somit gesellschaftlich übergeordnete Sinninhalte vor dem Hintergrund der etablierten sakralen Weltauffassung im Zusammenhang der Sozialstruktur kondensiert und typisiert. Diese Sinninhalte der sakralen Symbolik werden bei der Ausführung im Festgeschehen reproduziert und erlebbar gemacht. Sie steigern dadurch die sakrale Kommunikation der Sinnbildung und stärken durch ihre Wirksamkeit zudem die Kohäsionskraft des religiösen Symbolsystems und – davon abhängig – die gesellschaftliche Einheit „in einem einzigen Pfad der Erwählung in der Liebe des Geistes“. Die Hymnen markieren dabei den Rahmen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und ihrem Gedächtnis, und zwar in der Zeitdimension einer neuen (Welt-)Wirklichkeit, welche aus dem Christusereignis (Abstieg [↓] Geburt [→] Tod [↓] Auferstehung [↑] Aufstieg)⁴⁷² hervorgeht. Der Gesellschaftskörper, unabhängig von seiner ständisch-hierarchischen Ordnung, ist nun in diese Zeitdimension des Werdens und in das lebendige Gedächtnis Gottes einbezogen. Die Hymnen vertreten nicht nur mit ihren Lobpreisungen und Kommemorationen die ganze Gesellschaft, sondern garantieren die „lebenswichtigen“ Verbindung zwischen der Gesellschaft und dem Gedächtnis Gottes. In diesem Zusammenhang zeigt sich zugleich das Prinzip der Solidarität, das folgendermaßen formuliert werden kann: Das, was das soziale Leibganze zu einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft zusammenbindet, zusammenhält und zum Ausdruck bringt, bewirkt auch die Auffassung der Solidarität. Nach diesem Prinzip gilt auch für alle die gleiche Aufrichtigkeit der Buße und die gleiche Solidarität mit dem Nächsten, mit Ausgeschlossenen, Armen und Bettlern. Die Erwähnung der gesellschaftlichen Stände in den Bittsendungen der Hymnen geschieht nun entsprechend der Solidarität in der Gemeinschaftlichkeit. Ist die monastische Gemeinschaft der Ort, in dem die Hymnen zelebriert werden, so tritt sie für das gesellschaftliche Leibganze repräsentativ ein. Diese liturgische Erneuerung als kreative Umformung des liturgischen Ausdrucksmediums spielt im Hinblick auf die Verfestigung des Denkstils und der Sinnform der Weltbeobachtung eine wichtige Rolle.

⁴⁷² So GREGOR VON NAREK: *Hymnen*, 22.34-42: „Gelobte, erhabener Juwel, Heilige Gottesgebärerin, / Du hast das Wort Gottes in deinem Leib getragen, / Das Wort, das eher als die Ewigkeit war, / Unserer Natur eigen nahm es Fleisch an und erlitt für uns, / Ertrug das Kreuz, / Wurde unversehrt ins neue Grab gelegt, / Am dritten Tag auferstanden mit dem wundersamen Lichtstrahl / Uns, die Neugeborenen aus dem heiligen Taufbecken, geschmückt; / Jetzt, trete für uns bei Christus, dem König ein, / Damit er uns zu Hilfe eilt, wir bitten dich!“ Diese Thematik wird in verschiedenen Variationen und Bittsendungen ausgeführt.

5. Zusammenfassung

Die Klosterschule bringt als legitime Deutungsinstanz zunächst einen Wirkungsbereich der Schriftlichkeit und Sinnverarbeitung hervor, in dem in Anlehnung an gespeicherte Wissensbestände die eigene kollektive Sinnform und sakrale Weltauffassung zweckmäßig reproduziert werden. Dieser tätige Bereich der intertextuellen Anschlussherstellung bringt, abhängig von den zu bewältigenden Problemfeldern, eine Kette von zusammenhängenden Kommunikationen hervor, die bestimmte Sinnformen der gesellschaftlichen Seinsweise und -ordnung aktualisieren und - diese reproduzierend und durchsetzend – aufrechterhalten. Zudem werden diese Sinnformen in Symbolsystemen typisiert und schriftlich für die Dauer festgehalten. Diese Symbole fungieren bei der Herstellung des kollektiven Sinnhorizonts der Ordnungsherstellung vor allem durch das rituelle System qua Sinnerleben als Verknüpfungselemente zwischen den Menschen und der soziosymbolischen Ordnung. Dieser Vorgang, der einen selbstverortenden und -beschreibenden Charakter trägt, wird zu einem zentralen Faktor der Identitätskonstitution und -integrität, insbesondere in einer Situation, in der sich die Friktionen zwischen den byzantinischen, arabischen und armenischen Kulturen und politischen Systemen intensiviert. Neben diesen von außen wirkenden Kräften stellt sich die Problematik interner Bewegungen, die die Legitimität der etablierten sakralen und politischen Ordnung radikal in Frage stellen. Vor dem Hintergrund dieser externen und internen Friktionen geht es primär um die Aufrechterhaltung der generativen Denkmodi der eigenen Weltauffassung und dadurch um die Aufrechterhaltung der Logik eigener Praktiken, um des eigenen kulturellen Gedächtnisses und kognitiven Wissens. Diese Entwicklung trägt zugleich einen re-fundierenden Charakter.

Die gemeinschaftliche Seinsweise der Gesellschaftsbildung als der Bund der Christenheit erfährt ihre Begründung in der Auffassung des „Leibes Christi“. Die monastische gemeinschaftliche Lebensform ist bestrebt, diese ideale gemeinschaftliche Seinsweise repräsentativ zu realisieren. So verdeutlicht diese Lebensführung die Sinn Grenzen des „Leibes Christi“ als Symbol der Ganzheit der christlichen Ordnung, was zugleich eine kirchenpolitische Bedeutung hat. Dies ist das Anliegen von Anania von Narek, der die sakramentale Totalität der Kirche durch die Leibganzheit des menschlichen Organismus zum Ausdruck bringt. Wie das

Fließen des Bluts durch die Adern dem Organismus und seinen Gliedern Lebendigkeit spendet, so spendet auch der Gnadenfluss der Kirche und all ihren Gliedern die Lebendigkeit Christi. Ananias exegetische Offenlegung der unsichtbaren und sichtbaren Formen der Kirche in zusammenhängenden Sinnschichten, stellt dabei eine Art „Dependenzgrammatik“ für die sozialen Beziehungen her: Die Erscheinungsform der Kirche in ihrer organischen Ganzheit geht auf den Konnex von einzelnen Gliedern zurück, wobei dieser Konnex von der der Kirche inhärenten Funktion abhängt. Dieser Konnex stiftet soziale Zugehörigkeit, Geschlossenheit und Identität, da die sakrale Ordnung und die Sozialordnung koinzidieren. Das Integrationsbestreben der Kirchenpolitik verbindet sich deshalb mit der Vorstellung der sakralen und sozialen Einheit.

Der Kommentar zum Hohelied, der sich den Kommentaren der Kirchenväter anschließt, hebt auf die Kontinuität des dieser Leibganzheit impliziten „Wissens des Heils“ ab. Er entsteht innerhalb des heilssemantischen Beziehungshorizonts der Kirche, innerhalb der die Texte – als Speicherorte der Heilssemantik – über die Zeit hinweg „präsent, wirksam und anschlussfähig bleiben“⁴⁷³. Im Rückgriff auf diesen Beziehungshorizont, den der Kommentar zugleich sichtbar macht, wird zwischen der richtigen und falschen Auslegung der Schrift, zwischen der richtigen und falschen Wissensgenerierung unterschieden. Dieses im Laufe der Geschichte kondensierte „Wissen des Heils“, dessen Kontinuum seit der Grundlegung der eigenen armenischen Schriftlichkeit infolge der Erschaffung der Buchstaben (404) durch die Texte intertextuell gesichert wird, besitzt eine identitätskonstitutive Kraft. Es handelt sich hierbei nicht minder um das Bestreben, einer unkontrollierbaren Kontingenz der Wissensgenerierung entgegenzuwirken.

Die religiöse Poesie und Musik der Klosterschule von Narek, die sich mit der Erneuerung der Kirchenfeste verbinden, zielen vornehmlich auf die Erneuerung der bindenden Erlebnisstrukturen ab. Hier werden durch die hochgradige Sinntypisierung in neuen Ausdrucksformen des Kults, Kanäle der religiösen Kommunikation erschaffen. Sie ermöglichen, die ganze soziale Ordnung in eine einzige mit Bedeutung beladene Stimmlage zu transponieren und sie dadurch in ihre Sinnzirkulation und Kommemoration einzubeziehen. So machen die Oratorien den

⁴⁷³ ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 101: „Textuelle Kohärenz bedeutet die Herstellung eines Beziehungshorizonts über diesen der Schriftlichkeit inhärenten Bruch hinweg, eines Horizonts, innerhalb dessen Texte über die Jahrtausende hinweg präsent, wirksam und anschlussfähig bleiben.“

sakralen Zeitraum des heilsgeschichtlichen Prozesses erlebbar und lassen jeden Einzelnen unabhängig von seinem Stand an diesem Prozess teilhaben.

An dieser Stelle können drei zentrale kulturimmanente und miteinander zusammenhängende Wirkungsbereiche, die die Sinnform der gesellschaftlichen Ordnungsbildung repräsentativ reproduzieren und diese als Sinnhorizont der Zivilisation erkennbar einsetzen, hervorgehoben werden: Der Kult und die Exegese mit dem Schwerpunkt Kultexegese und monastische Lebensführung.

V. Konzeption des *Matean* und seine repräsentative Funktion in der Gesellschaft

1. Problematik der Homogenität

Wie die Konzeptionierung des *Matean* mit den Veränderungen der Kräfteverhältnisse des sozialen Felds zusammenhängt, erschließt sich daraus, in welcher Weise diese Veränderungen problematisiert werden und in welcher Weise das Problemfeld zum Interventionskontext wird.

Zu beachten sind hier vor allem der Konflikt zwischen drei Positionen: zwischen der armenischen Kirche als Garant der national religiösen Identität und ihrer Kontinuität und den armenischen Chalkedoniern und den Thondrakiern. Die Durchsetzung der Interessen verdeutlicht nicht nur die Grenzen zwischen Weltordnungen und -auffassungen und erzeugt dadurch Friktionsflächen, sondern bringt auch gleichzeitig Zwischenräume der Undeutlichkeit und auch Mehrdeutigkeit zwischen kulturellen Grenzen als unstete Heimat der diffus gewordenen Identitäten hervor. Inwieweit die Konzeptionierung des *Matean* im Zusammenhang mit diesen Räumen steht, wird noch zu zeigen sein. Mit Blick auf die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Problemfelder rückt hier das klösterliche Milieu, aus dem das *Matean* hervorgeht, insofern in die Mitte der Betrachtung, als es unter dem Einfluss des Gedankenguts von Thondrakiern zu transformieren beginnt. Diese Transformation hat eine direkte Auswirkung auf die sozialkonstitutiven Beziehungen zwischen dem klösterlichen Milieu und seiner Umwelt. Die Konzeptionierung des *Matean* wird jedenfalls aus dieser Perspektive zu betrachten sein. Hier kann zudem das Wirken des Anania von Narek mit dem seines Schülers Gregor von Narek verglichen werden, und zwar im Hinblick auf die eventuelle Feststellung des Unterschieds zwischen den situativ bedingten Vorgehensweisen. Wer hier was zum Kontext seines Handelns macht, wird in diesem Zusammenhang eine große Rolle spielen.

Allgemein kann man hier feststellen, dass die konzeptionelle Verschriftlichung des *Matean* unter Umständen der *Abnahme* der integrativen Kohäsionskräfte des gesellschaftlichen Körpers stattfindet. Dieser Umstand ist auf die Friktionen zwischen den miteinander konkurrierenden Weltauffassungen, -ordnungen und Traditionen innerhalb des armenischen Kulturraums zurückzuführen. Diese Entwicklung, die zur Transformation der sozialen Interdependenzen und zur

Polymorphie dieses Kulturraums führt, steigert die Bedeutung der etablierten identitätskonstitutiven Symbole im Hinblick auf die Sanktionierung und Legitimierung der Lebensformen und Wirklichkeitsauffassungen.⁴⁷⁴ Diese Steigerung – als Wirkung der Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie im Zusammenhang mit der Wahrnehmung und Klassifikation von Entfremdungsprozessen – verschärft den Wahrheitsanspruch und die Kontrolle in der Gesellschaft, die dabei die gesellschaftlichen Spielräume einschränkt. Die Konflikte entstehen erwartungsgemäß dort, wo die Grenzen und distinguierenden Denkräume diffus werden.

Vor dem Hintergrund des sich transformierenden Kulturraums geht es hier letztlich um die Problematik der Transformation der indigenen Identität und ihrer Kontinuität. Sie verbindet sich hierbei eng mit der Glaubens-, Denk- und Erkenntnisform des Christusereignisses – der Fleischwerdung Christi, die im Laufe der Zeit zum ethnokulturellen Spezifikum und so zum ethnokulturellen Unterscheidungsmerkmal wird. Eine solche Ethnie in ihrer durchgeformten kulturellen Eigenart, mit ihrer Geschichte in eigener Sprache und Zeitrechnung, verfügt über eine eigene gemeinsame Vorstellung von christlicher Weltordnung, von Leben und Tod, vom Eingehen in das lebendige Gedächtnis Gottes in der Erwartung der Auferstehung und der Unsterblichkeit⁴⁷⁵. Dieser durch Tod und Auferstehung Christi gedeutete Tod fungiert als Sinnhorizont der gesellschaftlichen Lebensform und Lebensführung sowie der Organisation des sozialen Gedächtnisses. Es ist das Christusdenken dieser Ethnie, das sie als einen „Fremdkörper“ in der byzantinischen imperialen Kosmologie – auch nach der Einverleibung der armenischen Königreiche in das byzantinische Reich – hervorhebt.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Siehe in der Arbeit: II 2-5.

⁴⁷⁵ Diese Erwartung bringt beispielsweise der folgende Abschnitt zum Ausdruck – BK 42 I 1-7 (LL 42,1,1-7): „Herr, Gott der Barmherzigkeit, der Rettung und des Erbarmens, / der Vergebung und der Erneuerung, der Heilung und des Wohlergehens, / Der Erleuchtung und der Lebendigkeit, / Der Auferstehung und der Unsterblichkeit! / Gedenke meiner, wenn du mich mit deinem Reich zu Besuch kommst! / Schrecklicher, Mächtiger, Wohltäter, Schöpfer aller, / Lebendiger, Gesegneter, absolute Vollkommenheit: / Du stehst dem Seufzen aller deiner Geschöpfe nahe!“

⁴⁷⁶ Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Schlussfolgerung von MAHÉ in seiner kurzen Geschichte der armenischen Kirche von 611 bis 1066 (1994: Kirche, S. 537f): „Was der hier behandelten Epoche ihren besonderen pathetischen Charakter verleiht, ist nicht nur das tragische Geschick Armeniens, nach und nach den Invasionen fremder Völker und religiösen Verfolgungen ausgeliefert zu sein, sondern auch die Unfähigkeit der christlichen Gesamtkirche, ethnische Eigentümlichkeiten zu akzeptieren und die Möglichkeit unterschiedlicher Formen der Auslegung und Erfahrung von Gottes Wort zuzulassen. ‚Ambigua gens‘, sagte schon Tacitus und drückte damit die Vorurteile aus, die die Mittelstellung der Armenier zwischen Rom und den Parthern bei seinen

Die Auflösung der eigenständigen politischen Machtstruktur und die Umsiedlung der politischen Elite aus ihren angestammten Gebieten zwecks ihrer Integration in die byzantinische politische Ordnung, verändern die indigene Topologie der Machtverteilung und dadurch die traditionelle Konfiguration der innergesellschaftlichen Kräfteverhältnisse.⁴⁷⁷ Unter diesen Umständen entfällt praktisch die politische Rahmenbedingung für das Wirken der gebildeten Elite in geschützten Räumen des Denkens, der Selbstdeutung und -auffassung. Dies gilt vor allem für die Konstellation und Wechselbeziehung zwischen den Klöstern mit ihren Schulen und der politischen und sozialen Ordnung.

Hier wirken religiöse und politische Macht zusammen, um die Zirkulation des identitäts- und gesellschaftskonstitutiven Denkens aufrecht zu erhalten – nach außen, um sich in der Dominanz der byzantinischen und arabischen Weltordnung durchzusetzen, nach innen, um die religiös-ethnische Ordnung eigener Zivilisation wieder zu fundieren und zu bewahren, um die destruktiven Entfremdungsprozesse möglichst eindämmen zu können. Entfällt nun in dieser Konstellation das politische Element, so bedarf es einer neuen Strategie und Organisation der Strukturen im Hinblick auf die Zirkulation der identitäts- und gesellschaftskonstitutiven Denkströme. Im Zusammenhang mit der Konzeptionierung des *Matean* ist hier sogleich die Frage zu stellen: Welche Rolle spielt hier die Verschriftlichung des *Matean* und welches strategische Ziel verfolgt sie hinsichtlich der gesellschaftlichen Entfremdungsprozesse und im Vorfeld des politischen Niedergangs?

Von grundlegender Bedeutung sind hier – und zwar im Hinblick auf kulturelle Selbstwahrnehmung – die Schulen als Orte der Institutionalisierung der Lese-, Deutungs- und Schreibpraktiken sowie der Aneignung und Organisation, Generierung, Speicherung und Vermittlung von Wissen. Die schulische Institutionalisierung bringt zudem eine gut gebildete Gelehrtenschicht hervor. Hier kommt dem geistlichen Stand von *vardapetk'*, den theologisch autorisierten Gelehrten im Mönchsstand, eine Schlüsselposition zu: Der Wardapet besitzt nicht nur die Vollmacht, Glaubenssätze auszulegen und ihre Richtigkeit zu überprüfen, sondern hat auch die Macht der Exkommunikation per Anathema und der Rekonziliation mittels der von ihm auferlegten Buße. Sowohl Anania als auch

Landsleuten hervorrief. Abgesehen von den ersten fünf christlichen Jahrhunderten, blieb Armenien ethnisch und religiös immer ein Fremdkörper an der Grenze der Welten.“

⁴⁷⁷ Siehe in der Arbeit: II. 1.

Gregor sind Wardapeten, sind auch *varžapetk'* („Lehrmeister“), die in der Klosterschule unterrichten.⁴⁷⁸ Die Wardapeten als ein privilegierter Stand treten nun als Bewahrer und Wächter der Kirchenlehre, Ethik und des religiösen Lebens auf. Ihr Privileg besteht letztlich darin, dass sie aufgrund ihres dogmatischen, kanonischen und ethischen Wissens das Vermögen besitzen, zwischen Wahrheit und Verfälschung zu unterscheiden. Dieses der Wahrheit gemäße Wissen trägt, da es ein Kontinuum aufweist,⁴⁷⁹ zugleich traditionskonformen und identitätskonstitutiven Charakter. Da nun die Schule auf das gespeicherte Wissen zurückgreift und es generiert, fungiert sie als eine Institution, die das Kontinuum des gesellschaftlichen Wissens sichert. Diesem Wissen, in dem nun die eigene Wirklichkeitsauffassung begründet wird, tritt nun ein Wissen gegenüber, das kein Kontinuum hat. Es entsteht durch neue soziale Milieubildungen und ist von ihrer Dynamik abhängig. Dies geschieht vor allem in den Städten.

Die Städte, die an den großen internationalen Handelswegen lagen und zu wichtigen Umschlagplätzen wurden, was die Lesefähigkeit und Mehrsprachigkeit unter Händlern und Handwerkern förderte,⁴⁸⁰ zeichnen sich nicht nur durch unterschiedliche Handwerker- und Händlerschichten, sondern auch durch ethnisch-religiöse Vielfalt ab.⁴⁸¹ In diesem Zusammenhang ist es recht konsequent zu denken, dass neben dem Warenfluss durch die Transitwege und neben der Warenzirkulation gleichzeitig ein Fluss und eine Zirkulation der unterschiedlichen Welt- und Wirklichkeitsauffassungen stattfinden. Das städtische Milieu wird somit zum Feld ihrer Kreuzungen, Überlagerungen und Friktionen, das die Aufnahme der

⁴⁷⁸ Im Kolophon des *Matean* erwähnt beispielsweise Gregor die zwei grundlegenden Aspekte seines geistlichen Stands: „[...] ich Gregor, der religiöser Priester [*krawnawor k'ahanay*], der bescheidenste der Poeten [*ban/a/hiwsac'*: ‚Wort/Weber‘] und der geringste der Lehrmeister [*varžapetac'*]“ (BK: *Memorial* 18-19; LL: *Mémorial* 20-21).

⁴⁷⁹ Siehe in der Arbeit: IV. 3.

⁴⁸⁰ Die Byzantiner haben diese Mehrsprachigkeit der armenischen Händler genutzt; so DAGRON (1976): *Minorités*, S. 215: „Les sources notent comme une supériorité des Syriens et des Arméniens leur connaissance des langues et leur participation à deux cultures: Les Arméniens trilingues d'Attaleia sont les intermédiaires du commerce avec les Arabes, déjà des Vénitiens de l'intérieur“.

⁴⁸¹ MANANDYAN (1965): *Trade*, insbesondere: Chapter V, 28. *The Renaissance of Commerce and the Bright Era of Armenian Cities in the IXth Xth and First Half of the XIth Centuries*, S. 143ff, z.B. S. 145: „According to the testimony of the XIth century Byzantine writer, Michael Attaliates, Arcn [die Stadt], founded near the abandoned and empty Theodosiopolis [= Karin-Erzurum], was a large unfortified city with a convenient location, and in it were exchanged goods brought from Persia, India and the rest of Asia. The famous Byzantine chronicler Georgius Cedrenus [11. oder 12. Jh.] also relates that ‘Arcn is an open and very rich city with a very large population. There lived local merchants and a large number of Syrians, Armenians and other peoples. Taking strength from their number they did not find it necessary to live within walls despite the proximity of Theodosiopolis, a large and strong city with inaccessible fortifications.’“

unterschiedlichen Gedanken begünstigt und den Synkretismus fördert. Diese Bildungen von neuen Wirklichkeitsauffassungen gedeihen so lange in unterschiedlichen sozialen Schichten der Bevölkerung, solange sie nicht offen die traditionell etablierte sakrale und soziale Ordnung in Frage stellen. Diese Steigerung der Komplexität des sozialen Milieus erschwert zunehmend die Kontrolle der Kirche auf dem sozialen Interaktionsfeld und die Abwehr gegen die als heterodox klassifizierten Denkströmungen. Diese Entwicklung bringt die Kirche dazu, ihre Position auf dem religiösen Feld zu stärken. Im Rahmen dieser Positionsbestimmung entstehen etwa die Abhandlungen des Anania von Narek, gerichtet gegen die Häresie der Thondrakier, und gegen den Chalkedonismus. Die wissenschaftlich-exegetische Darlegung der Sinnform der Kirche, im überlieferten Abschnitt der ersten uns nicht erhaltenen Abhandlung, geschieht gemäß der Zielsetzung der Abhandlung im Zusammenhang mit der Untersuchung der Bewegung der Thondrakier und ihrer Verwerfung als einer Häresie. Die Bewegung gewinnt mehr und mehr Anhänger in der Kirche, die die Kirche verlassen und ihre Einheit und Ganzheit gefährden.

Vermögen nun die von oben eingeleiteten Maßnahmen diese polarisierende Entwicklung zu verhindern? Kaum, denn während viele aus dem Adel mit dem Gedanken des byzantinischen imperialen Universalismus sympathisieren, sympathisieren viele aus der Unterschicht mit den Ideen der Thondrakier, und zwar wegen der Armut der Unterschicht. Die Armut und der Zustand der sozialen Ungerechtigkeit erfasst viele aus der Unterschicht aufgrund der Ausbildung neuer Wirtschaftsstrukturen, insbesondere in den sozial neu geschichteten Städten, die, bedingt durch die Blüte des Handels, Zentren handwerklicher Produktion und des Geld- und Gütertransfers geworden waren.⁴⁸² In den Städten etablierten sich deswegen vor allem die Schichten von Handwerkern und kleinen Händlern, die in städtischen Vierteln innerhalb der von außen abgegrenzten äußeren Stadtmauer mit ihren eigenen Märkten lebten, jedoch durch eine innere Mauer von der eigentlichen

⁴⁸² Eine wesentlich Rolle bei der Entwicklung des Handels in Städten spielte die Einführung des Geldsystems MANANDYAN (1965): Trade, S. 141: „In the X-XI centuries, as is clearly witnessed by Armenian inscriptions a shift was taking place from the obligations in kind of the peasants to a system of monetary payments (*commutatio*). From the account of Lastiverte'i, it is not difficult to see as well that this process of universal extension of a monetary economy was accompanied by unhealthy manifestations, brought about by the growing role of usurious capital and the brutal exploitation of the lower classes of the population.“

Stadt mit ihrer Festung getrennt waren, die wiederum von Märkten umgeben war.⁴⁸³ Der kurze Vermerk des Hoheliedkommentators, dass sich die Menschen „auf den Straßen und Märkten“ (*i gr̄ehs ew i hraparaks*) versammeln – das sind offensichtlich die Anhänger der Thondrakier –, um Gott an profanen Orten zu verehren,⁴⁸⁴ legt die Vermutung nahe, dass sich dies an den Stadträndern, in Vierteln der einfachen städtischen Bevölkerung abspielte.

Es fehlt hier auch keineswegs an der Kritik an der Kirche bezüglich der sozialen Missstände und der erbrechtlichen Gewohnheiten innerhalb der Kirche. Der Klerus ist korumpiert: Die Bischöfe, die von miteinander konkurrierenden Adelshäusern gleichzeitig für einen Ort gegen die Ordnung der Kirche aufgestellt werden, um ihre Erbreichtümer zu sichern, kümmern sich mehr um diese Reichtümer als um die Aufsicht und Betreuung ihrer Herde – so der Bericht des Reformbischofs Chosrow über die Zustände innerhalb der Kirche: Die Gier nach Geld habe sie überwältigt und ihre Rechtsurteile verfälscht. Sie hätten den Weg der Wahrheit verlassen und führten das „einfache Volk“ (*ramik žolovurd*) nicht zur Gerechtigkeit Gottes, sondern verführten es durch ihre ungebührliche Lebensführung. Die Folge sei, dass das Volk „fahrlässig“ (*heštac'eal*) werde und deshalb leicht ins Verderben falle, dabei die Wahrheit für etwas schwer Fassbares halte und deshalb lieber darauf verzichte.⁴⁸⁵ Hier werden sogleich die verbreitete Simonie und das Eigentumsrecht an Kirchen thematisiert. So ist die Erlösung des Menschen nicht durch Silber oder Gold geschehen, sondern einzig durch das Blut Christi, deshalb darf man auch nicht die Kirchen, die die Versammlung des Volkes Gottes symbolisieren, als Erbeigentum betrachten oder sie zum Gegenstand des Handels oder der Mitgift machen, oder auch einen bevorzugten Priester gegen Geld zum Dienst in der Kirche anstellen. Wenn die Kirchen verkauft oder als Mitgift mit den Töchtern weitergereicht werden, so müssen sich diese Personen der Tatsache besinnen, dass sie gleich Christus mitverkaufen; ein solcher Priester ist zugleich ein Christusverkäufer. Wenn die Priester

⁴⁸³ Nach dem Muster der persischen und mittelasiatischen Städte bestanden die meisten armenischen Städte aus *rabad* („Vorstadt“), *šahristan* („eigentliche Stadt“) und *kuhenduz* („Zitadelle“), siehe MANANDYAN (1965): Trade, S. 148f.

⁴⁸⁴ (PS.-) GREGOR VON NAREK: *Hohelied* § 6, S. 510 (MISTRIH [1968/69]: Cantico II, S. 226).

⁴⁸⁵ Siehe XOSROV ANJEWAC'I: *Über die Kleriker*, S. 42f; Ähnlich in seinem *Brevierkommentar*, S. 70f. Hier erhebt sich der Vorwurf zunächst gegen die zunehmende Vernachlässigung des Kirchenvolks im Hinblick auf Unterweisung und Erbauung; die Kleriker beschäftigen sich eher mit Viehzucht und Ackerbau und sind auf eigenes materielles Wohlergehen bedacht. Sogleich werden die Bischöfe kritisiert, die häufig sogar gegen Geld wissentlich ungebildete Priester weihen.“

exkommuniziert werden, sollen sie die Kirche verlassen, auch wenn sie oder ihre Vorfahren sie aufgebaut haben, denn das „Heiligtum gebührt einem Heiligen“. Die Kirchen gehören vielmehr jenen Priestern, die wegen ihrer wahren Sorge für die Seelen durch das Kirchenvolk gewählt werden. Zudem darf kein Priester Knechte haben, geschweige sie verkaufen; denn wie können die Glieder des „Leibes Christi“ gegen Silber verkauft oder als Mitgift der Töchter betrachtet werden. Die Knechte sollen hingegen wie Brüder geliebt werden. Sogleich wird die Simonie mit Bezug auf die Vergebung der Sünden kritisiert:⁴⁸⁶ Christus hat umsonst die Sünden der Welt vergeben und keiner besitzt die Macht über den Heiligen Geist, um ihn jemandem zu geben, geschweige denn zu verkaufen.⁴⁸⁷

Von Priestern wird nicht mehr der geheiligte Sonntag eingehalten, und zwar als ein Tag, an dem sich die Menschen von körperlicher Arbeit erholen und sich der Buße widmen sollen, damit sie der Teilhabe an Blut und Fleisch Christi würdig werden. Ungeachtet dieses Umstands wird der Handel weiterhin auf den Märkten betrieben, so dass an diesem Tag der Mensch noch mehr zu Lügen, Schimpfen, Schwören, zu Trunkenheit und Hurerei, zu Mord, zum Anschauen von Theaterstücken und Tänzern, zu häretischen Irrtümern, zu Belustigung und Unzucht verführt wird, was alles als sündhaftes Treiben begriffen wird. Und der „Priester“ (*k'ahanay*), der an diesem Tag die Gemeinde in die Kirche führen und sie durch das Bekenntnis der Sünden auf Teilhabe an Blut und Fleisch Christi vorbereiten müsste, sich darüber hinaus um die Armen und Fremden kümmern und die Gefangenen besuchen müsste, führt stattdessen seine Gemeinde durch die Straßen der Handelsmärkte zu den Läden und gibt ihnen Anlass zu sündigen. Diese Sorglosigkeit aufgrund der Trägheit der geistlichen Hirten führt nun dazu, dass die Herde Gottes zerschlagen wird. „Daher wird der Priester wie ein Laie aus dem Volk, und der Lehrer wie ein Lehrling, und noch schlimmer.“⁴⁸⁸

Über Armut, über fehlende Solidarität der oberen Schichten mit Armen, Bettlern, Witwen sowie über Korruption der Richter, die die Rechte der Schutzlosen vernachlässigen, und zunehmenden Zinswucher in Städten, der die Menschen in die Armut führt, an denen auch die Kleriker sich beteiligten, wird dieses Mal vom

⁴⁸⁶ Ähnlich XOSROV ANJEWAC'I: *Brevierkommentar*, S. 71.

⁴⁸⁷ Siehe XOSROV ANJEWAC'I: *Über die Kleriker*, S. 39f.

⁴⁸⁸ Siehe XOSROV ANJEWAC'I: *Über die Kleriker*, S. 44f.

Geschichtsschreiber *Aristakēs Lastivertc'i* berichtet.⁴⁸⁹ Die theologisch-ethische Begründung der Solidarität verbindet sich hier zugleich mit der Möglichkeit der Teilhabe aller am kollektiven Austausch der für alle bestimmten Heilsgüter. Geschieht nun die Vermittlung und Verteilung dieser Güter ungleichmäßig im Hinblick auf irgendwelche Vorteile, so verliert dieses religiös-ethische Wertesystem seine Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit. Unter diesen Umständen vermag jene religiöse (Heils-)Botschaft ihre symbolische Wirksamkeit durchzusetzen, die den Bedürfnissen der Einzelnen oder der Gruppen im Hinblick auf ihre Teilhabe am sozialen und symbolischen Gütertausch genügend entgegenkommt oder sie zumindest ideologisch kompensiert. So findet die religiöse Botschaft der Thondrakier, die eine Lebensform nach dem Vorbild der christlichen Urgemeinde verkündet, ihre Gefolgschaft hauptsächlich unter niederen und armen Schichten von Bauern in Dörfern und von Händlern und Handwerkern in Städten, sowie unter Mönchen, deren Lebensführung ein Beispiel der evangelischen Armut darstellen soll. Die Letzteren sind deshalb nicht weniger begeistert von Lehren und Gemeinschaftsform der Thondrakier. Der Erfolg ihrer Botschaft besteht unter anderem darin, dass sie nicht nur sozialkritisch und radikal kirchenfeindlich ist, sondern es ihr gelingt, sich strikt von der Kirche abzugrenzen und ihre Lebensform dank ihrer eigenen vitalen Bindestrukturen und sozialen Kommunikationsformen zu

⁴⁸⁹ ARISTAKĒS LASTIVERTC'I: *Geschichte*, Kap. 12: „Über die erbarmungslose Massaker der Stadt Arcn“, S. 53f: „Nachdem aber die Sextianer und Pyrrhonianer [Antike Skeptiker: Sextus Empirikus und Pyrron von Elis; d.h.: Ungläubige] in die Kirche eintraten, veränderte sich das Gesetz der Gerechtigkeit in die Ungerechtigkeit, und wurde die Silberliebe vorzüglicher als die Liebe zu Gott, und der Mammon als Christus. In dieser Zeit wandelte sich die ganze Bescheidenheit der Ordnung [karg] um und wurde zu einer Unordnung. Ihre Fürsten [iṣḫank'] wurden zu Komplizen der Dieben, zu Rachesüchtigen und zu Dienern des Silbers; ihre Richter [datawork'] waren korrumpierbar und beugten gegen Bestechungsgeld das Recht [irawunk']: Sie hielten nicht Gericht über Waisen und waren nicht auf Rechte der Witwen bedacht. Man machte Gesetze für Wucher und Zinsen und erhob dadurch die Getreideabgaben, die die Erde verschmutzten und ihren Mutterleib, der die Frucht in seiner rechten Zeit zur Ernährung der Menschen erzeugt, unfruchtbar machten. Wer seinen Freund betrug, hielt sich stolz für einen Weisen, und wer einen ausraubte, sagte: ‚Ich bin mächtig‘. Die Großbesitzer [mecatunk'] nahmen die Häuser der Armen [alk'at] in ihrer Nachbarschaft weg und eigneten sich die Grenzen ihrer Felder an, ohne das durch die Hand des Moses geschriebene Gebot Gottes zu hören: ‚Verflucht sei, wer die Grenze seines Nächsten verrückt!‘ [Dt 27,17]“ In Kap. 23 wird dann resümiert (S. 57): „Dies ist der Anteil der rechtlosen [aniraw] Städte, die man durch das Blut der Fremden baut und sie vom Schweiß der Bettler [tnank: lt. ‚Obdachlose‘] zum Blühen bringt, durch Wucherzinsen und durch das Unrecht ihre Häuser befestigt. Und da sie in ihrer Gesinnung unbarmherzig gegenüber Armen [alk'at] und Bettlern sind, ersehnen sie nur den Genuss und die Süße der Freude, und dabei halten sie sich nicht von schmutzigen Taten fern, sondern sind nur von Begierden berauscht, die sie gefangen genommen haben. Und was soll nun mit ihnen geschehen, wenn der Zorn des Herrn auf sie kommt? Sie werden klein werden und vergehen, wie die Kerze durch das Feuer, sei es ein König [t'agawor] oder ein Fürst [iṣḫan], wie es uns unsere Darstellung zu erkennen gibt.“

begründen. Hier ist kaum zu erwarten, dass die Maßnahmen gegen eine solche Formierung Erfolg haben kann, es sei denn, sie werden blutig niedergeschlagen oder gewaltsam vertrieben.⁴⁹⁰

Die zunehmende Komplexität des sozialen Milieus und die zunehmende soziale Diskrepanz zwischen gesellschaftlichen Schichten, in denen sich auch unterschiedliche Denkströmungen zu verbreiten beginnen, schwächen somit nachhaltig den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Dies führt zur Infragestellung des Wahrheitsanspruchs und damit der allgemeinen Verbindlichkeit der kanonischen Normativität der religiösen Ordnung, was zugleich den Druck in der Gesellschaft erhöht und die gesellschaftsimmanenten Spielräume verengt. Der Bericht des Geschichtsschreibers *Aristakēs Lastivertc'i* belegt indessen die unhaltbare Verbreitung der Häresie der Thondrakier, wenn er über Ausschreitungen auf den Gebieten erzählt, deren Herrscherfamilie sich zusammen mit ihrer Bevölkerung durch häretische Mönche zur Häresie bekehren. Das Kloster, das die Familie einst auf ihren Gebieten gebaut hatte, wird bald aufgelöst.⁴⁹¹ Dies bedeutet unabdingbar: Auflösung aller sozialen Strukturen zwischen dem Kloster und seiner Umwelt. Wenn nun auch die Kirche mittels der gelehrten Untersuchungen Heterodoxien widerlegt und sich von ihnen abgrenzt, vermag sie dennoch keineswegs, ihre Wirkung in unteren Gesellschaftsschichten ganz einzudämmen.

Resümierend kann man für diese Zeitspanne feststellen, dass die Kirche, die selbst dynastisch organisiert ist und deren Hierarchien zu den oberen Schichten gehören, nicht imstande ist, Strategien zu entwickeln, um die sozialen Bewegungen, die letztlich beginnen, ihre emanzipatorische Dynamik und Vitalität selbst direkt aus religiösen Textquellen, Traditionen und Praktiken zu schöpfen,⁴⁹² in das kirchliche Leben, und zwar in Form einer an der evangelischen Armut orientierten Frömmigkeitsbewegung zu integrieren und sich durch Wohltätigkeit und Armenfürsorge um sie zu kümmern. Das bedeutet vor allem, dass die Elite nicht mehr das Bewusstsein der Solidarität und der Repräsentanz für das Ganze besitzt, um die Ränder durch Wohltätigkeit und Armutsfürsorge zusammenhalten zu können.

⁴⁹⁰ Siehe in der Arbeit: II. 5.

⁴⁹¹ Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 527 (in Anlehnung an Berichte des Historiographen ARISTAKĒS LASTIVERTC'I: Geschichte, Kap. 23, S. 100-108).

⁴⁹² Siehe im Hinblick auf den Synkretismus in der Arbeit: II. 4.

Welche Rolle in dieser Hinsicht die Konzeptionierung des *Matean* spielt, wird noch genauer zu beleuchten sein.

Das *Matean* entsteht im Rahmen der intensiven Bestrebungen der Kirche, die Homogenität des religiösen Felds durch Durchsetzung ihrer kanonischen Normativität als das einzig legitime „heiligende Prinzip“ aufrecht zu erhalten.⁴⁹³ In der Praxis der Kirche fungiert die kanonische Normativität vor allem distinktiv, was zugleich Grenzen und Diskontinuitäten im Wirkraum der Kirche sichtbar macht. In Anbetracht der legitim etablierten Ordnung manifestieren sich diese Diskontinuitäten als ihre heterodoxen Alterationen. Die Kluft, die sich aufgrund des oppositionellen Widerstands auftut, steigert nun den Zwang der Kontrolle in gesellschaftlichen Verhältnissen. Das religiöse Feld wird somit streng überwacht, was die autonomen Handlungsräume zunehmend verengt.

Die Bestrebung, die kulturelle Homogenität durch die strengen Grenzziehungen zu bewahren, steigert nun die Überwachung der Einzelnen und Gruppen in der Gesellschaft, was zu vorschnellen Verdächtigungen und Ächtungen führt. Hier eröffnet sich sogleich das interne Konfliktfeld, das aus der Dissonanz zwischen der Institution mit ihren Normen, durch welche interdependente Verhältnisse geschaffen werden, und – man kann sagen – der Autonomie der Gnadenwirkung, die diese Normen und Interdependenzen unter Umständen in Frage stellen kann, hervorgeht. Die institutionelle Überwachung lässt keinen Raum für diese Autonomie; sie beschlagnahmt mit Anspruch auf die Heiligung gewissermaßen diesen freien Wirkraum, um die möglichen, unberechenbaren und unkontrollierbaren Impulse zu unterbinden oder sie zu steuern. Die Folge ist, dass der institutionelle Anspruch auf Heiligung beginnt, die freien Wirkräume des Geistes zu verdrängen. Auf diesem Weg tritt eine allmählich sichtbar werdende Diskrepanz hervor, und zwar konkret zwischen der von Oben verbindlich wirkenden, identitätskonstitutiven religiösen Normen und Werten in Anlehnung an die legitimierende (Wissens-)Tradition und der gegenwartsbezogenen Selbstbeobachtung mit Blick auf die „Gestaltnahme Christi“

⁴⁹³ Die kanonische Normativität fungiert als ein „heiligendes Prinzip“ ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 116: „Wir sprechen [...] vom heiligenden Prinzip und verstehen darunter Kanon im Sinne einer alles bindenden Einheitsformel. [...] Die Kirche ist zum erstenmal mit dem Anspruch alles bindender und zugleich kanonischer, d.h. auf Wahrheit gegründeter, undisputabler Autorität aufgetreten und hat durch die Verpflichtung auf ihren Kanon eine monozentrische Kultur hervorgebracht. Kennzeichnend für eine solche Kultur ist ihre Gesamtorientierung, die Macht einer die verschiedenen Codes kultureller kommunikativer Praxis überformenden und bildenden Einheitsformel, die keinen Raum läßt für selbstständiges Denken und autonome Diskurse.“

des Menschen als das Ziel der monastischen Paideia-Konzeption: Die Beobachtungsperspektive der kanonischen Normativität gerät somit mit der Beobachtungsperspektive der monastischen Paideia-Konzeption, das heißt den Praktiken und Techniken, in denen zugleich Raum für die freie Wirkung des Geistes und Selbsterfahrung (Erleuchtung) geschaffen wird, in Konflikt. Der ideale Ort dieses Geschehens ist die klösterliche Gemeinschaft, in der die Idee von „Gestaltnahme Christi“ verwirklicht wird.⁴⁹⁴ Das selbständige Handeln in diesem Raum setzt gewissermaßen die institutionelle Autorität der kanonischen Normativität außer Kraft, die insbesondere dort Zwang auszuüben und verdrängend und hemmend zu wirken beginnt, wo das durch ein erwachtes und zielgerichtetes Wollen aufrecht zu erhaltende *Werden* des Menschen (und zwar zur Christus ähnlichen Gestalt) sich den institutionellen Vorrechten und Kontrollen entzieht; sie widersetzt sich der selbstständigen und gegenwartsbezogenen Geistestätigkeit. Dieses Wollen-Werden als Wirkung des Geistes im Hinblick auf die Ausbildung und Entfaltung der inneren Keimkräfte des Menschen, bringt der folgende Abschnitt aus den Exerzitien des Anania von Narek zum Ausdruck:

„Wenn du beginnst, selbst an dir zu arbeiten, und dich mit Eifer um deine Person [*anj*] bemüht, dann wird dich die Gnade darin unterweisen, wie du vorgehen sollst. Zum Beispiel wenn jemand von irgendeinem eine Kunst lernt, und diese Kunst für eine Weile praktiziert, dann versteht er im Laufe der Zeit mehr von der Kunst, als er sie anfangs von seinem Lehrer gelernt hatte; so auch du, mach dich ans Werk des Betens mit Tränen, und du wirst diese Kunst lernen und dabei selbst von der Gnade gelehrt. Denn so sagt der heilige Basilius bezüglich der Frage nach der Liebe: Sich über das Licht zu freuen, für das Leben Sorge zu tragen, lernt man von keinem, und auch nicht die Liebe der Mütter zu ihren Kindern, was auch selbst bei wilden Tieren zu beobachten ist, denn sie lieben von Natur aus ihre Nachkommen. Und so hat Gott sofort [bei unserer Erschaffung] seine Liebe in uns als eine angeborene Anlage [*bnacin bark'* als Disposition des ‚Logos spermatikos‘: *sermnakan ban*] eingepflanzt.⁴⁹⁵ Deshalb müssen wir nur im Praktizieren [*i gorc arkanel*] ausharren, damit wir die Liebe zu Gott, nämlich durch die Tränen, die nach Gott verlangen, finden und unaufhörlich in der Liebe bleiben.“⁴⁹⁶

Hier ist dem erfahrenen und wegweisenden Exerzitienmeister bewusst, dass er sich nicht der Art und Weise der unterweisenden „Gnade“ bemächtigen kann; er kann nur

⁴⁹⁴ Siehe in der Arbeit: III. 2.

⁴⁹⁵ Siehe die Regel in der Arbeit: III. 2; BASILIUS: Regole 2: Über die Liebe zu Gott, §104-108, S. 41f.

⁴⁹⁶ Siehe ANANIA VON NAREK: *Tränen* 9, S. 198.

den selbstständig Praktizierenden aufgrund eigener Erfahrung anleiten. Diese selbstständige Tätigkeit entzieht sich der gesellschaftlichen Kontrolle, was nicht nur höchst verdächtig erscheint, sondern auch wegen ihrer Unberechenbarkeit Gefahr birgt. Die voreilige Ächtung des Anania von Narek⁴⁹⁷ geschieht nicht dadurch, dass er die dogmatischen Glaubenssätze der Kirche verfälscht und ihre Sakramente verleugnet, vielmehr dadurch, dass sich sein autonomes *Wollen-Werden* der gesellschaftlichen Kontrolle und ihren Zwängen entzieht und ihn dadurch höchst verdächtig macht. Die gesteigerte Bewachung der Institution, die sich auf die Wissenstradition im Hinblick auf die Kontinuität der Identität stützt, misstraut nun allem, was im Bezug auf Gegenwart unberechenbar und unkontrollierbar erscheint, das heißt zugleich: man hütet sich vor den Milieus, in denen den Charismen und Charismatikern Wirkräume gewährt werden. Es herrscht die Angst vor dem Ausbruch dieses unberechenbaren, sich jeglicher Kontrolle entziehenden Impulses, der beispielsweise das Kloster von Kĉaw in Form der Inspirationslehren der Thondrakier erfasst. Man vermag in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen den Inspirationslehren des Klosters von Narek und denen der Thondrakier auszumachen.

Der rhetorische Duktus der „Bekenntnisschrift“ des Anania von Narek⁴⁹⁸ hebt hier beispielsweise auf diesen inneren Konflikt ab, der aus den Spannungen zwischen den Städten und den abgelegenen Klöstern besteht – die Bewohner der Städte wollen nicht „die Beständigkeit jener, die ihre Natur von Lastern befreit haben [azatabaroyk’], in ihrer anmutigen Lauterkeit sehen [...]. So schreiben sie das, was ihnen gemäß ihrem Lebensumstand zuteil geworden ist, denjenigen zu, die eine unsterbliche Lebensführung haben. Sie fürchten sich wegen ihrer Gott widerlichen Lebensführung, mit der sie sich ganz verschmolzen haben.“⁴⁹⁹ Das Wort *azatabaroy* kennzeichnet genau das Ziel der monastischen Lebensführung. Es besteht aus den Worten *azat* („frei“) und *bark*⁵⁰⁰ (innere „Disposition“, genau wie der Ausdruck im eingeführten Abschnitt aus den Exerzitien *bnacin bark*: „angeborene Anlage“). Diese Potenz soll sich nun durch die Wirkung der Gnade Gottes, wenn man ein Leben nach den Geboten des Evangeliums führt, entfalten und den Menschen „zum

⁴⁹⁷ Mehr hierüber

⁴⁹⁸ Siehe ausführlich zur „Bekenntnisschrift“ in V. 2.

⁴⁹⁹ ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 232.

⁵⁰⁰ Siehe NBHL I, S. 469.

Altersmaß der Fülle Christi“ verwirklichen, damit überhaupt eine von Lastern freie „Lebensführung“ (*vark'*) möglich wird.⁵⁰¹

Die Konzeptionierung des „Buchs der Klagelieder“ fällt nun in einer Zeitspanne, in der sich die Homogenität der Lebensform und Weltauffassung verflüchtigt. Die Alterationen der Weltauffassung eröffnet in der Heilsmetaphysik das Tor des Unheils: War der Tod – im Sinne des Entschwindens aus dem lebendigen Gedächtnis Gottes – erfolgreich überwältigt, so schleicht er durch das disparate Andere in die Sakralordnung ein und sorgt für die Verbreitung des Unheils. Was hier gefährdet wird, betrifft vor allem die etablierten konnektiven Kräfte und Sinnordnungen der symbolisch generalisierten Kommunikationsstruktur. Unter diesen Umständen schwächen sich die Funktionen der dominanten kulturimmanenten „Synapsen“ zwischen der Lebenswelt und den Menschen ab – Funktionen, die nicht nur die kognitive Entwicklung innerhalb der Lebenswelt sinnhaft organisieren und dadurch Erfahrungen psychosozial kanalisieren, sondern auch Kohäsion erzeugen.⁵⁰² Die kulturelle Homogenität und Kohäsion kann in diesem Zusammenhang als Zusammenwirken dieser „Synapsen“ aufgefasst werden. An dieser Stelle ist nur hervorzuheben, dass die Konzeptionierung des *Matean* auf eine grundlegende kulturelle (Ur-)Arbeit abhebt, was primär als eine Hermeneutik des Todes, die sich eng mit dem Sterben in Christus und Eingehen ins lebendige Gedächtnis Gottes verbindet, beschrieben und bezeichnet werden kann. So trägt die Todeshermeneutik des *Matean* einen das Leben fundierenden und gedächtnisstiftenden Charakter. Richtungsweisend ist in diesem Zusammenhang die folgende Stelle aus dem *Matean*:

„Wie es irgendein profaner Philosoph [sc. Hermes Trismegistos] / Zu recht hielt, den Tod wegen der Unkenntnis seines Grundes als ein Übel zu bezeichnen,⁵⁰³ / So bezeuge ich dies auch mit meinen

⁵⁰¹ BASILIUS: Regole, Prologo 4 §42, S. 15 (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 11): „Wenn der Mann Gottes vollkommen sein muss, wie es geschrieben steht und die vorherige Rede gezeigt hat, ist es für alle notwendig, alle Gebote Gottes bis zum Altersmaß der Fülle Christi [vgl. Eph 4,13] zu vollbringen“.

⁵⁰² Diese Verbindung hebt beispielsweise TURNER im Hinblick auf den *modus operandi* der dominanten Ritualsymbole hervor, wenn er in diesem Zusammenhang von „orectic and normative poles“ spricht; TURNER (1972): Forest, S. 54: „At one pole cluster a set of referents of a grossly physiological character, relating to general human experience of an emotional kind. At the other pole cluster a set of referents to moral norms and principles governing the social structure.“

⁵⁰³ HERMÈS: *Définitiones* X, 6, S. 400 (MAHÉ 1982: Hermès, S. 401): *Mah imac'eal unmahut'iwn ē, oē' imac'ealn' mah*: („Der erkannte Tod ist Unsterblichkeit, der nicht erkannte Tod ist Tod.“). Hier bezieht sich Gregor eindeutig auf das Geschichtswerk des Wardapeten Elische (siehe hierzu LL 55,4, Anm. 839, S. 510f; auch MAHÉ 1982: Hermès: Hermès Trismégiste et Elišē Wardapet, S. 336-341), der den Krieg der Armenier gegen die Perser darstellt; ELIŠĖ: *Krieg* II, S. 28 (THOMSON 1982: War,

Worten: / Denn wir sterben wie die unbesonnene Herde der Tiere, entsetzen wir jedoch uns nicht! / Wir vergehen, fürchten wir jedoch uns nicht! / Wir werden begraben, demütigen wir jedoch uns nicht! / Wir werden [aus dem Leben] fortgejagt, beängstigen wir jedoch uns nicht! / Wir verderben, tun wir jedoch keine Reue! / Wir verebben, kommen wir jedoch nicht zur Vernunft! / Wir schwinden, nehmen wir jedoch uns nicht in Acht! / Wir scheiden aus, sind wir jedoch nicht wachsam! / Wir werden Gefangen genommen, nehmen wir dies jedoch nicht wahr!“⁵⁰⁴

Die Gefährdung der kulturellen Todeshermeneutik in ihrer Erkenntnisbasis und in ihrer gedächtnisstiftenden Funktion lässt eine Gefährdung der ganzen Gesellschaft voraussagen, weshalb auch das *Matean* – von einer apokalyptisch-prophetischen Position aus – die Aufgabe des Wächters einnimmt, der den Schwellenübergang zum Leben sichert.⁵⁰⁵ In Anbetracht dieser hermeneutischen Arbeit aus dem monastischen Milieu wird hier auf nähere Umstände des Werdegangs des *Matean* eingegangen; beobachtet wird hier eine Fundierungskonzeption, und zwar vor dem Hintergrund

II, S. 68): „Wie es auch einer in der Antike sagte: ‚Der erkannte Tod ist Unsterblichkeit, der nicht erkannte ist Tod.‘ Wer den Tod nicht kennt, fürchtet sich vor ihm, wer ihn aber kennt, fürchtet sich vor ihm nicht.“ Die ganze Argumentation des Geschichtswerks, ausgehend vom zweiten Kapitel, in dem die Oberhäupter der Kirche auf die briefliche Bekehrungsforderung zum Zoroastrismus antworten, gründet auf der Erkenntnis des ‚Leben/Tod-in-Christus/Leben-in-Christus‘ – ELIŠE: *Krieg* II, S. 82 (THOMSON 1982: War, II, S. 92f): „Wenn wir auch unsterblich wären und es für uns nötig wäre, für die Liebe zu Christus zu sterben, wäre es für uns angemessen, da er selber unsterblich war und uns so unermesslich geliebt hat, dass er den Tod auf sich nahm, damit wir auch durch seinen Tod von dem ewiglichen Tod zum Leben gerettet werden. Und wenn er seine Unsterblichkeit nicht geschont hat, so werden wir, die wir willentlich zu den Sterblichen wurden, auch willentlich wegen seiner Liebe sterben, damit er mit seinem Willen uns in seine Unsterblichkeit aufnimmt: Lass uns wie Sterbliche sterben, damit er unseren Tod wie von Unsterblichen empfängt!“

⁵⁰⁴ BK 55 IV (LL 55,4 und ebd. Anm. 839, S. 510; die Thematik wird in BK 55 V [LL 55,5] fortgesetzt): „Aber wenn Hiob sagt, dass der Tod des Menschen Wonne [*hangist*] ist [vgl. Hiob 3,17.21-22], / Würde ich dies auch zusammen mit dem Heiligen bezeugen, / Wenn ich nicht die Last der Arbeit meiner tödlichen Werke auf mich aufgeladen hätte, / Insbesondere, da die Hinterhalte verborgen und der Hinterhältige unsichtbar sind: / Der Inhalt meiner Zeit ist nichtig, / Die Vergangenheit unbekannt, die Zukunft fragwürdig, / Ich ungeduldig und mein Wesen zwieträftig [*t'erahwat*], / Die Füße wacklig und die Gedanken gespenstisch, / Die Leidenschaften [*kirk*] nötigend und die Gemütslagen [*bark*] zügellos, / Das Fleisch mit Sünde durchtränkt und der Wille zum Weltlichen geneigt, / Die Aufsässigkeit angeboren und das Gemüt gegensätzlich, / Die Behausung aus der Erde und die Regen gewaltig, / Die Nöte [*karik*] unzählbar und die Widerfähnisse [*patahark*] ataharkbar und die Widerfähnisse [durchtränkt und der Wille zum Weltlichen geneigt, / Die Aufsässigkeit angeboren und das Gemüt gegensätzlich, / Die Behausung aus der Erde und die Regeyimarut'iw] und in kindischen Spielereien, / In der Mühe um die Nichtigkeit und im Genuss der Selbsttäuschung; / Die Speicher mit Nichts gefüllt und die Lager mit den Winden, / Die Abbilder aus Schatten und die Gestalte lächerlich. / Als dann das Gebot ankam und mich traf, / Gemäß dem Wort des Paulus, / Fand es mich unvorbereitet: / Die Gerechtigkeit wies meine Sünden zurecht und sie wurden lebendig, / Und ich starb für das Leben und wurde zur Verderbnis lebendig [vgl. Röm 7,9-11]“.

⁵⁰⁵ Die erste Rede hat den folgenden Titel: „Rede aus den Tiefen des Herzens zu Gott“ (BK 1 I, 1-2; LL ZEKIYAN I a, S. 157; LL 1,1-2). Die anderen 92 Reden tragen dann den immer gleichen Titel wie folgt: „Fortsetzung und Ergänzung im wiederholten Klagelaut von demselben Wächter [*hskol*] zu gleichen Gesuchen des flehentlichen Worts: Rede aus den Tiefen des Herzens zu Gott.“

soziokultureller Transformationsprozesse, die mit strategischen Transformationen der Gründungsformen von Identität einhergehen.

2. Transformation des monastischen Milieus. Entstehungssituation des *Matean*

Die Klassifizierung der Heteronomien und Widerlegung ihrer Lehren und Weltauffassungen konnte die Grenzen der Geschlossenheit der Kirche und zugleich die identitätskonstitutive Zugehörigkeit zu ihr verdeutlichen. Die Häresie zu bekämpfen und die Problematik der konfessionellen Heteronomie tatsächlich zu lösen, war hingegen sehr schwer. Die Verbreitung der Häresie seitens der Thondrakier und die Durchdringung der Ideale ihrer Lebensform und Lehren vor allem im monastischen Milieu, erzeugen vor allem diffuse Bedingungen, die zu Unstimmigkeiten führen und eine Atmosphäre des Misstrauens hervorrufen und mancherorts für Unruhe und für voreilige Ächtungen sorgen. In diesem Zusammenhang stehen zwei Dokumente, die in einem bestimmten Verhältnis zur Konzeptionierung des *Matean* stehen. Bei dem ersten handelt es sich um eine Beweisführung der Rechtgläubigkeit im Fall der Beschuldigung der Häresie und bei dem anderen um einen ermahnenden Sendbrief, in dem den Adressaten mit Exkommunikation gedroht wird. Die beiden Dokumente entfalten dabei ihre Wirksamkeiten aus dem juristischen Korpus. Hierbei geht es nun weniger um die Frage der berechtigten oder unberechtigten Beschuldigungen, sondern um Eruiierung der sich bildenden Kräfteverhältnisse und, damit zusammenhängend, um das Inkrafttreten von normativen Faktoren, die Bezugsrahmen im Hinblick auf die Kontinuität und Identitätsintegrität festlegen.

Der Verfasser des ersten Dokuments ist Anania von Narek, der am Ende seines Lebens (ca. 990) der Häresie der Thondrakier beschuldigt wird, was gleich einen Grund zu Annahme liefert, dass das ganze Kloster in den Schatten des Verdachts gestellt wurde. Seines Amtes enthoben und in das Kloster von *Kčaw* verbannt, war er somit gezwungen, offiziell seine Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen. Gemäß der Vorschrift fasst er öffentlich eine sich selbst rechtfertigende Schrift ab – eine so genannte „Bekenntnisschrift“ (*gir xostovanut'ean*)⁵⁰⁶, in der er nicht nur den rechten

⁵⁰⁶ Die offizielle Form der „Bekenntnisschrift“ leitet sich aus drei Dokumenten ab, die in drei verschiedenen Orten zu finden sind: Im *Buch der Kanones* unter dem Titel „Bekenntnis der Synode von Antiochia“ (*Buch der Kanones* II, 33, S. 65-72; redaktionellen Bearbeitung im 10. Jh., siehe *Buch der Kanones* II, Einleitung, S. XLVII); im *Buch der Briefe* unter dem Titel „Erneut von Bischof Abdišo wegen der Verdammung aller Häretiker, die gegen die Orthodoxen sind“ (*Buch der Briefe*, S. 68f); im Florileg „Siegel des Glaubens“ (*Knik' hawatoy*) aus dem 7. Jh. unter dem anonymen Titel „Kommentar zur Kundgabe und Verwerfung der Häresien“. In all diesen Dokumenten geht es um den rechten Glauben und die Verdammung der Häretiker.

Glauben darzulegen, sondern sich zuerst von der Häresie loszusprechen hatte und sie mit den Anathemen zu belegen hatte.⁵⁰⁷ Bei dieser Schrift, mit der man sich an die höchste kirchliche Instanz (an das Oberhaupt der Kirche) wendet, handelt es sich faktisch, wie es charakteristisch der Anfang der „Bekenntnisschrift“ des Anania von Narek nahe legt, um eine öffentliche Proklamation der antihäretischen Gesinnung unter Berufung auf die rechten Glaubenssätze.⁵⁰⁸

Die „Bekenntnisschrift“ des Anania spiegelt unter anderem die Spannung zwischen den Klöstern und den außerklösterlichen klerikalen Instanzen wider, da hier der angeklagte Verfasser auf die Gründe seiner Ächtung Bezug nimmt. Außerdem rückt seine Figur in die Mitte einer Affäre. Kaum ist der Fall des Abts Anania geklärt⁵⁰⁹ und kaum hat er den Tod gefunden, so beginnen die Mönche des Klosters von *Kčaw* unter Einfluss der Lehren der Thondrakier, die Angemessenheit seiner Widerlegung der Häresie in Frage zu stellen und dabei offen mit der Häresie zu sympathisieren. In diesem Zusammenhang verfasst Gregor von Narek einen offiziellen Sendbrief an den Abt des Klosters und an seine Mönche, in dem er ihnen alle qua seiner Machtbefugnis mit Exkommunikation droht, falls sie sich nicht zur Umkehr entschließen und die Häresie ablegen. Die Abfassung dieses Sendbriefs kennzeichnet den Anfang seiner kirchenpolitischen Tätigkeit, zugleich die zweite Phase der Wirksamkeit der Klosterschule von Narek nach dem Tod des Abts und Leiters der Schule Anania von Narek. Außerdem besteht hier, zwischen der „Bekenntnisschrift“ des Anania und dem „Buch der Klagelieder“, eine formale und strukturelle Analogie, der nachzugehen sein wird.

⁵⁰⁷ LL: Lettre, Anm. 21, S. 791: „Suivant la procédure antihérétique habituelle en Arménie à cette époque, n'importe quel docteur (*vardapet*), d'un certain renom, en cas de soupçon, d'exiger du suspect un libelle de confession (*gir xostovanut'ean*), comportant une profession de la vraie foi et une condamnation de tous les hérétiques, et en particulier de ceux qui professent les erreurs qui lui sont reprochées. S'il accepte d'obéir à cette injonction, l'accusation n'a pas de suite; au contraire, s'il se dérobe, un anathème est lancé par l'accusateur initial est nul, sauf celui-ci (ni même le catholicos ou les évêques) n'a plus le pouvoir de la lever. Il faut, pour cela, que le coupable confesse son erreur et accepte de faire pénitence. Toutefois dans les conceptions du temps, il y bien des chances que la providence le rattrape et le punisse avant qu'il n'ait pu accomplir cette démarche ou, à la rigueur, aussitôt après [...]. Cela dépend de la sainteté personnelle ou de la dignité institutionnelle de celui qui a lancé l'anathème. C'est la même procédure qui fut employée, bien à tort, par catholicos Xač'ik, contre Anania Narekac'i, qui accepte d'écrire un libelle de confession“.

⁵⁰⁸ ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 224: „Damit meine Worte der Wahrheit erkannt werden, damit alles möglichst gut bezüglich der Zuverlässigkeit meines Glaubens geurteilt und gewusst werden kann, so gebe ich ihn hier laut für alle Hörer kund durch meine Beweisführung und meine eigenhändige Schrift, insbesondere für dich [sc. Katholikos Xač'ik I.], der du in deinem Recht unrecht hast, den ich einst kannte und jetzt gar nicht mehr.“

⁵⁰⁹ Nach seinem Tod wurde Anania im Kloster von Narek beigesetzt, was für seine schnelle Rehabilitation bereits zu seinen Lebenszeiten spricht.

Die zwei Dokumente, die „Bekenntnisschrift“ des Anania und der Sendbrief des Gregor, rücken die allgemeine missliche Lage ins Licht, zugleich veranschaulichen sie das offizielle Verfahren gegen die Delinquenten. In einer Zeit der Verwirrung vermag man im Hinblick auf die tugendhafte Lebensführung nicht mehr zwischen dem Untadeligen und dem Tadelswürdigen zu unterscheiden. Das ist der Vorwurf des verbannten Abts, der sich als Opfer einer Verleumdung sieht,⁵¹⁰ gegen den Stadtklerus.⁵¹¹ Allgemein hält er fest:

„So auch machen die Mäuler der Verleumder, die nicht zu schließen sind, die unschuldigen Personen zum Verbannten, indem sie die Welt durch ihren dreisten Angriff und durch Öffnen ihrer vom Wort Gottes entfernten Munde mit Seelen geißelnden und todbringenden Reden fluten.“⁵¹²

Die öffentliche Bekanntmachung des rechten Glaubens belegt die Diskrepanz zwischen Städten und den Klöstern mit ihren Dörfern und ländlichen Besitztümern. Die allgemeine Stimmung des Misstrauens aufgrund der umlaufenden Gerüchte spiegelt sich auch im Sendbrief des Gregor von Narek. Sein Schreiben basiert auf mündlichen Berichten der zuverlässigen Zeugen, wie er selber zu Beginn vermerkt. Die mündlichen Gerüchte verzerren die Umstände, sorgen für Verwirrung und Missmut – so der Verfasser des Sendbriefs:

„Ehrwürdiger Vater, das, was ich hier schreibe, hat nicht den Anschein eines unglaubwürdigen Gerüchts mit einer bösen Nachricht, als wenn diejenigen, die dies gehört haben, nicht ganz zuverlässig gewesen wären und dies ihrer schlechten Gesinnung wegen gesagt hätten; der Sachverhalt hat aber für mich keinen Schein der Widerrede. Denn ich vernahm, dass unter euch der nicht erwähnenswerten, widerwärtigen Scheußlichkeit der Häresie jener verdammten Thondrakier wohlwollend gedacht wird – und ich, ich bin fassungslos, erstaunt angesichts einer solchen unangebrachten Sache, die für Gott verwerflich ist, da von euch gesagt wird, insbesondere von diesem euren Gelehrten namens *Mušel*:

⁵¹⁰ Diesen Umstand hebt Anania gleich am Anfang seiner Schrift hervor (ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 224f; hierzu siehe auch T'AMRAZYAN (1986): Anania von Narek, S. 53 (auf. Arm.); LL: Introduction, S. 88.

⁵¹¹ ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 232: „Wenn es ein falscher Vorfall ist, danke ich in diesem Fall auch Gott [...]. Auch wenn es die irrsinnige Erfindung von Nichtsehern des Lichtes und von nichtigen Personen ist, das Ergebnis der unklugen Gedanken, der Neid der Hassenden, die Spucke der Anbeter des Bauchs und der Diener der Vergnügungslust – ein Irrtum, der nach dem Willen der städtischen Dirnen [*k'alak'i alič'ac'*] entstanden ist, die die Standhaftigkeit der ihrer Natur nach Freien [*azatabaroyk'*] in ihrer anmutigen Lauterkeit standhaft sehen wollen. So schreiben sie das, was ihnen gemäß ihrem Lebensumstand zuteil geworden ist, denjenigen zu, vor denen sie sich wegen ihrer unsterblichen und wegen ihrer Gott widerlichen Lebensführung, mit der sie sich verschmolzen haben, fürchten.“

⁵¹² ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 232f.

‚Wir haben von einem von uns gesandten Briefboten erfahren, dass jene [sc. Thondrakier] nicht dem Bekenntnis der apostolischen Tradition fremd sind’. Und deswegen wünscht ihr euch, ersehnt mit großem Verlangen, dem zu gleichen, was ihnen zuteil geworden ist, und euer Blut aufgrund eurer Liebe [mit dem Blut] der Getöteten durch das Schwert des rachevollen heidnischen Emirs *Aplvard* [*Abū’l-Ward* vor 840] zu vermischen, der wahrlich zu einem Stab des Zorns in der Hand Jesu Christi wurde. Ihr beklagt: ‚In welcher Schrift ist es einem Christen angeordnet, jemanden zu verdammen?’ Und ihr sagt, dass die beachtenswerte ‚Schrift der Widerlegung’ [d.h.: die Bekenntnisschrift] unseres seligen Herrn Anania nur ein eitles Geschwätz ist, unangebracht, eine nicht Gott gemäße Rede. Wenn nun solches von euch veranlasst, ich erlaube mir zu sagen, gebilligt wurde, und ich schone mich nicht, zu schreiben, dass ihr daran Geschmack gefunden habt, dann erfüllt sich unter euch die Prophezeiung der Schrift: ‚Ihre ausgewählten Speisen sind ekelhaft geworden’ [Ha 1,16]. Es gibt vieles, was Gottes ist, und vieles, was Apostolisches ist, wird von ihnen verleugnet, was auch die göttliche Ordnung zunichte macht“.⁵¹³

Gleich an dieser Stelle werden vom Verfasser 14 Anklagepunkte gegen die Lehre der Thondrakier in Anlehnung an die diese Häresie widerlegende Abhandlung des Anania von Narek eingeführt.⁵¹⁴ Am Ende des Schreibens beauftragt der Verfasser den Abt und seine Mönche, die „weisheitsvollen Schriften“ des großen Wardapeten Anania genau zu studieren und wieder zu kopieren.⁵¹⁵

Der Sendbrief vermerkt deutlich den verworrenen Umstand und den dadurch entstandenen Konflikt zwischen beiden Klöstern. Es ist offensichtlich, dass die klösterliche Gemeinschaft die Lehre der Thondrakier aufgenommen hat und sich mit ihnen und ihrer Geschichte in Wohlwollen genau auseinandersetzt. Viel wichtiger ist jedoch in diesem Zusammenhang, obwohl vieles im Dunklen bleibt, dass im monastischen Milieu eine gewisse latente Aufbruchsstimmung herrschte, die unter Umständen offen hervortrat. Man erwartete dabei ein deutliches Signal seitens der Schule von Narek als einer renommierten Wissensinstanz, um sich in eigener Akzeptanz der Lehren der Thondrakier zu bekräftigen. Die Angelegenheit der Ächtung des Anania bleibt im Dunklen. Man könnte im Zusammenhang mit seiner Ächtung die Vermutung anstellen, dass er sich, ausgehend von seiner geistlichen

⁵¹³ GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 498 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 130; LL: Lettre, S. 787).

⁵¹⁴ GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 500 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 132; LL: Lettre, S. 790) „Nun diese [sc. die Offenlegung der Häresie und ihre Widerlegung] machte sich unser Oheim und Wardapet als Verteidiger Gottes durch seine aufwendige Untersuchung zur Aufgabe; und danach hat er als ein weiser Vorkämpfer die fabelhafte Blasphemie der gottlosen Thondrakier niedergerissen, sonst hätten wir den Namen der Unreinen nur aus Gerüchten und dürftigen Berichten anderer erfahren.“

⁵¹⁵ GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 502 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 135; LL: Lettre, S. 792).

Verantwortung, bemüht hatte, die Mönche, die der Lehre der Thondrakier zugeneigt waren, von ihren Einsichten abzubringen – und zwar durch theologische Debatten und Überzeugungsarbeit, ohne gleich rechtliche Maßnahmen gegen sie treffen zu wollen. Dabei geriet er selbst wegen seiner erzieherischen Nachsicht und Spiritualität, in der er die Brüder für die Kirche wiederzugewinnen versuchte, in Verdacht. Musste er unter Bedingungen der Verwahrung seine antihäretische Gesinnung bekunden, so verhärtete sich gleich die Position der der Lehre der Thondrakier zugeneigten Mönche, die ihn als eine geistige Persönlichkeit in Frage stellen: Seine strikte antihäretische Gesinnung gehe aus Hass hervor und nicht aus der Liebe Gottes, deswegen sei sein Verhalten nicht gemäß der Liebe Gottes und daher unangebracht.

Als ein renommierter Wardapet und Nachfolger seines ungerechtfertigt geächteten und wenig später rehabilitierten Lehrers Anania beginnt Gregor, sich mit der Problematik der Verbreitung der Häresie zu befassen. Beim Vorfall des Klosters von *Kčaw* handelte er entschieden und drohte qua seines geistlichen Amtes der ganzen klösterlichen Gemeinschaft mit endgültigem Anathema, falls sie nicht seiner Aufforderung Folge leisten und sich öffentlich von der Häresie lossagen, sie verdammen und dies schriftlich bestätigen würden.⁵¹⁶ Konkret forderte er dabei den Ausschluss des Gelehrten *Mušel*, den er als Quelle der Verwirrung betrachtete, da er Verkehrtes lehrte und die Autorität des Anania in Frage stellte, weil er bei seinen Verdammungen nicht schriftgemäß gehandelt habe.⁵¹⁷ Die Vorschriften der Kirchenkanones, die hier greifen, erlauben indes eine Vorstellung von dem Verfahren gegen die Ausgeschlossenen oder Ausgewiesenen. Die Kanones gewähren zunächst einem Wardapeten das Recht auf „Anathema“ (*nzovk'*), „Exkommunikation“ (*banadrnk'*) und „Entmündigen“ (*kapel baniw*).⁵¹⁸ Erklärt er

⁵¹⁶ GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 501 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 134; LL: Lettre, S. 791f) „Und nun, falls ihr sie nicht schriftlich mehrfach verdammt und mehrere Anathemen gegen ihren Ahnherrn Smbat, gegen ihre Toten, gegen ihre Religion der Zauberei, gegen ihre Glaubenslehre abfasst, und falls ihr in guter Gestalt wiederum Unrat schreibt und so noch mehr eurer Verleugnung zustimmt, und falls ihr nicht meinen Brief zur Kenntnis nehmt, durch den ihr schuldlos werden und den Fallstrick der Verführung von euch entfernen könntet, so sollt ihr wissen und erkennen, dass ich euretwegen, um des Guten und Friedens, um der Liebe willen, euch schrieb und dadurch Sorge trug, dass diese Festung eures Zufluchtsorts von ihren eigenen Hütern nicht verraten wird.“

⁵¹⁷ In diesem Zusammenhang fragt Gregor zunächst: „Wo ist nun sein Wissen, wenn er sagt, in welchen Schriften ist es angeordnet, jemanden zu verdammen?“ und führt dann gleich Bibelstellen an, die das Gegenteil beweisen; siehe GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 502 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 134; LL: Lettre, S. 792).

⁵¹⁸ Zu diesen Terminen siehe MARDIROSSIAN (2004): *Canons*, S. 423 und ebed. Anm. 591.

jemanden, ob Laien oder Geistlichen, für schuldig, enthebt er ihn seines Amtes und schließt ihn aus der Gemeinschaft aus, so darf kein anderer Wardapet, Bischof oder Ältester ihn rehabilitieren. Der Ausgewiesene verfügt über keine Macht, sich selbst in seinen ursprünglichen sozialen Stand zu setzen, so dass er praktisch überall, wohin er kommen mag, ein Geächteter bleibt. Es gibt jedoch zwei Möglichkeiten zur Rehabilitation: Ein anderer Wardapet kann die Angelegenheit im Hinblick auf ihre Rechtmäßigkeit wieder prüfen. Wenn nun die Gründe des Ausschlusses als unzureichend befunden werden, dann tritt er als ein Fürsprecher für den Straffälligen auf, um ihn mit dem für ihn zuständigen Wardapeten mit Blick auf die Wiederherstellung des Friedens zu versöhnen. Wenn aber die Schuld sich bestätigt, so wird dem Straffälligen Buße verordnet. Im Hinblick auf die Rehabilitation eines der Häresie Beschuldigten, verlangt man eine schriftliche Absage der Häresie, ihre Verdammung und Bestätigung der Rechtgläubigkeit. In beiden Fällen spielen die Prüfung der Angelegenheit und die Vermittlung des geeigneten Fürsprechers, der ein Gutachten über den Zustand des Betroffenen anfertigt, eine zentrale Rolle.⁵¹⁹ Durch dieses Verfahren verhindert man die Willkür und sichert die Allgemeingültigkeit der

⁵¹⁹ So *Buch der Kanones* I 4 §5, S. 119f: „Bezüglich derer, die von ihrem Stand [*karg*] und von der Gebetsgemeinschaft entfernt wurden, da sie sich im Irrtum befinden, seien sie irgendwelche Laien [*žolovrdakan*] oder irgendwelche vom Stand des geistlichen Bediensteten, [*gilt*,] wenn jemand von ihnen, wohin sie auch gehen mögen, sich selbst in den [ursprünglichen] Stand setzte, darf dies nicht angenommen werden! Und wenn jemand von einem anderen Wardapeten exkommuniziert [*banadreal ic'ē*] oder ausgewiesen [*meržēal*] wird, darf sich ihm kein anderer Wardapet nähern und ihn in seinen [ursprünglichen] Stand setzen, außer wenn man ihn einer gewissenhaften Prüfung unterzieht, ob er aufgrund der [unbarmherzigen] Strenge oder aufgrund des Zorns oder bösen Neides abgelehnt wurde. Einem solchen soll man Gnade erweisen und ihn mit dem Wort der Lehre heilen und ihn dann mit dem ersten Wardapeten versöhnen. Wenn aber jemand wegen seiner Sünden oder bösen Taten aus der Kirche entfernt wurde, soll man ihn mit Arzneien der Buße [*delawk' apašxarut'ean*] heilen.“ *Buch der Kanones* I 18 §18, S. 460: „Wenn ein Wardapet irgendwo einen Schüler [*ašakert*] oder einen Laien [*žolovrdakan*] oder einen Priester [*k'ahana*] verflucht [*nzoveal ic'ē*] oder exkommuniziert [*banadreal*] oder gemäß dem Lehrsatz der Kirche entmündigt [*kapeal baniw vardapetut'ean*], darf sich kein [anderer] Wardapet oder Bischof oder Ältester [*erec'*: ‚Priester‘] von anderen Orten erlauben, den Verfluchten [*anicealn*] zu segnen und den Entmündigten freizusprechen [*lucanel*]. Falls er mit seinem Glauben in der Liebe zur geistlichen Richtschnur zurückkehrt, dann soll ein Wardapet als ein Fürsprecher für eine Zurechtweisung um des Friedens und des Guten willen auftreten, um ihn dem ursprünglichen Wardapeten unterzuordnen.“ Auch *Buch der Kanones* II 36 §270 S. 179 (eine Kompilation des 10. Jh. unter dem Pseudonym des Basilios von Caesarea; siehe *Buch der Kanones* II, Einleitung, S. LXX): „Kein Bischof darf einen exkommunizierten [*banadreal*] oder entweihten [*luceal*] Wardapeten, Religiösen [*krawnawor*] oder Priester segnen, sondern sie sollen durch ein Gutachten weiterempfohlen werden [*barexawsut' iwn miñnordel*], falls sie das Wort der Wahrheit [*bani č'šmartut'ean*] befolgen, damit der Friede wiederhergestellt wird.“ Dieser Kanon hebt wiederum das Verfahren der Reintegration des Delinquenten hervor und bestimmt zugleich die Zeitdauer der Buße, die im Falle der Wiederholung des Vergehens erneut in Kraft tritt.

Lehre der Kirche.⁵²⁰ Der endgültige Ausschluss aus der Gemeinschaft mittels Exkommunikation erfolgt im Fall der Weigerung, sich reumütig zu bekehren. Die Verordnung hinsichtlich der der Häresie Beschuldigten lautet in diesem Zusammenhang wie folgt:

Kanon 18 §19: „Wenn jemand in der Häresie [*mclnēut'iwñ*] befunden wird, sei es ein Priester oder ein Diakon oder jemand von den Mönchen, soll seine Priesterweihe aufgelöst und seine Stirn mit dem Fuchssiegel [*ahuesadrošm*] gebrandmarkt werden und dann soll man ihn an den Ort der Askese [d.h.: Kloster] zur Buße liefern [*i telis čgnaworac' yapašxarut'ean tac'en*]. Wenn er sich aber erneut darin befindet, so soll man seine beiden Sehnen abschneiden und ihn ins Lepraheim [*godenoc'*] liefern; denn: ‚Der Mensch war im Ansehen, aber verstand es nicht [Ps 49(48),13.21].‘ Das gleiche gilt auch für den Mönch. Wenn aber Männer mit ihren Frauen und Söhnen in der Häresie [*aland*] befunden werden, so soll man den Männern und Frauen und Kindern, die von der Sache wussten, die Sehnen abschneiden, ihre Stirn mit dem Fuchssiegel brandmarken, und dann ins Lepraheim zur Buße liefern. Und jene Kinder, die nicht von dieser Unreinheit wussten, sollen genommen und in die Hände der heiligen Dienstinhaber Gottes gegeben werden, damit sie sie ernähren und sie den wahren Glauben und die Furcht Gottes lehren.“⁵²¹

Die Absonderung bedeutet in diesem Zusammenhang Ausschluss und Isolation aus der sakralen Gemeinschaft und damit aus sozialen Beziehungen des alltäglichen Lebens. Die Strafmaßnahmen traten in Kraft, woraufhin der endgültige Ort der Buße, und zwar für die Kleriker das Kloster und für die Laien die Lepraheime, bestimmt wurde:

Kanon 24 §32: „Wenn es jemanden gibt, der sich ihnen [sc. den Paulikianern: den Vorgängern der Thondrakier] anschließt, soll man sie solange foltern und sie mit schweren Strafen überhäufen, bis sie zu sich kommen und gesund im Glauben werden. Wenn sie sich aber erneut in gleicher [Häresie] befinden, ordnen wir an, dass solche als Pestkranke [*žand axts*] von den Gliedern der Kirche Christi

⁵²⁰ Das Verfahren wird theologisch begründet, *Buch der Kanones* I 18 §18, S. 460: „Denn ‚Ein ist der Herr aller, ein Glaube, eine Taufe‘ [Eph 4,5] und die Gebote sind für uns alle eins [1 Joh 3,23] und wir haben nur eine einzige Hoffnung [vgl. Röm 8,24], so dass wir die gleiche Einheit in allen Kirchen bewahren sollen: Die Würdigen des Segens in einheitlicher Übereinstimmung segnen und die Unwürdigen in einheitlicher Übereinstimmung [*miaban*] entmündigen [*ə entmünd*] und bestrafen [*patuhasel*]. Denn aufgrund der einheitlichen Übereinstimmung wird auch die Lehrverkündigung stimmig und vertraut für alle, wie die Worte des Herrn bezeugen: ‚Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch vereinigt und einander liebt [Joh 13,35]‘.“

⁵²¹ *Buch der Kanones* I 18 §19, S. 461.

[*yandamoc' ekelec'woy K'ristosi*] ganz abgetrennt [*hatanel*] und hinausgeworfen werden sollen [*artak's ankenul*].⁵²²

Die Rehabilitation war jedoch jederzeit durch Buße und Prüfung der Rechtgläubigkeit durch übereinstimmende Gutachten möglich.

Im Unterschied zu denen, die der Häresie verdächtigt wurden, treten bei Häretikern gleich die Strafmaßnahmen in Kraft, die die zuständige kirchliche Instanz einleitet. Ihre Verbannung dauert wiederum solange, bis sie Buße getan und sich von ihrer Häresie abgewandt haben. Für die sich Bekehrenden ist auch die zweite Taufe vorgesehen. Bevor sie aber zur Taufe zugelassen werden, nehmen sie den Stand des Büßers an, um ihre schlechte Gesinnung zu verwandeln und im rechten Glauben unterwiesen zu werden. Anschließend folgte die Taufe. Ihre Integration in die Gemeinschaft wurde jedoch unter Aufsicht gestellt, um ihr Verhalten im Hinblick auf die Besserung zu beobachten.⁵²³

Vor dem Hintergrund dieser rechtlichen Lage spielte auch der Fall des Bischofs der Provinz von Hark' *Yakobos*. Er führte ein strenges asketisches Leben und verlangte auch von seinen Priestern, tugendhaft zu leben. So ließ er beispielsweise nur diejenigen Priester zur Eucharistie zu, die persönlich ihre Sünden bekannten und dafür Buße getan hatten. Seine Lebensführung und seine daraus hervorgehenden Ansprüche gegenüber anderen machten ihn äußerst verdächtig, Häretiker zu sein. Der zeitgenössische Historiograph *Aristakēs Lastivertc'i*, der diesem Vorfall ein Kapitel widmet, berichtet von zwei lokalen Synoden, die durch die Äbte und Priester

⁵²² *Buch der Kanones* I 24 §32, 4-11, S. 535 unter Berufung auf *Buch der Kanones* I 18 §19, S. 461 anlässlich der Häresie der Paulikianer, der Vorgänger der Thondrakier; siehe hierzu MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 449f.

⁵²³ So *Grigor Magistros* (990-1058), der die Häresie der Thondrakier vielerorts vertreten fand und in den Jahren von 1051 bis 1054 gegen sie kraft des Sondererlasses des Kaisers (Konstantinos IX. Monomachos) vorging: er ließ die bekehrten Thondrakier wieder taufen (siehe MAHÉ 1994: Kirche, S. 527f). So verordnen auch die *Kanones* 34 §19 (*Buch der Kanones* II, S. 76; hier wird konkret Bezug auf die Paulikianer, auf die Vorgänger der Thondrakier, genommen) und 37 §1 und §2 (*Buch der Kanones* II, S. 182-183), die erst im 10. Jh. in das kirchliche Buch der *Kanones* aufgenommen wurden, die Wiedertaufe jener Häretiker, die die göttlichen Personen der Dreifaltigkeit verleugnen. A.a.O. 37 §1, S. 182: „Wenn sie sich reumütig bekehren und die einheitliche heilige Trinität mit uns bekennen und nach dem orthodoxen Glauben den Vater ohne einen Anfang, den Sohn ohne einen Anfang, den Heiligen Geist ohne einen Anfang anbeten, und wenn sie sich von ihren früheren Gewohnheiten entfernen, so werden wir sie zuerst in den Stand der Büßer aufnehmen, dann werden sie durch die Wiedertaufe aus dem heiligen Taufbecken von uns annehmbar sein.“ Und a.a.O. 37 §2, S. 183: „Wenn sich nun jemand von ihnen bekehrt und sich von ihrer Häresie [*aland*] lossagt und sie mit Anathemen [*nzovk'*] belegt, so soll er zuerst über den apostolischen Glauben der Kirche [so in der Zeit der Buße, nach §1, S. 182] belehrt und dann in der heiligen katholischen Kirche getauft werden. Sie sollen jedoch ihren Status [*astičan*] nicht schnell erhalten, solange sie geprüft werden, wie dies der Apostel empfiehlt [vgl. Eph 5,10-11].“

des Orts einberufen wurden, um die gegen ihn von seinen Priestern erhobenen Beschwerden zu überprüfen und ihn für sein Verhalten zur Rechenschaft zu ziehen. Die ansässigen Adeligen, die wegen seiner Frömmigkeit Achtung für ihn hegen, weigern sich jedoch, ihn der Inquisition auszuliefern. Nur durch eine List gelingt es dem Klerus, ihn zu inhaftieren, woraufhin er seines Amtes enthoben und an der Stirn mit dem „Zeichen des Fuchses“ gebrandmarkt und anschließend ins Gefängnis geworfen wird, um dort wegen seiner Vergehen Buße zu tun.⁵²⁴ Im darauf folgenden Kapitel wird dann über die Zerstörung der Kirchen und kultischen Gegenstände durch die Thondrakier erzählt, und zwar in Gegenden, wo sich die Adeligen mit ihren Untertanen unter Einfluss eines Mönchspredigers den Thondrakiern anschlossen.⁵²⁵ Die Zerstörung erstreckt sich nun auf die Nachbarorte und führt zu Zusammenstößen mit Bewohnern dieser Orte, woraufhin die Wohnorte der Häretiker zerstört, viele von ihnen gefangen genommen und gebrandmarkt werden.⁵²⁶ Die der Verbreitung der Thondrakier gewidmeten Texte des Historiographen geben genau den situativen Kontext der Vorgänge wieder. Im Zusammenhang mit der Bekämpfung der Häretiker wurde keine Todesstrafe für sie vorgesehen, vielmehr wurden sie ausgeschlossen, bestraft, verstümmelt und in Leprahäuser eingesperrt. Das einzige Mittel, den Folgen des Anathema und der Exkommunikation zu entgehen, waren letztlich die Unterwerfung und die Buße.⁵²⁷

Im Fall des Klosters von *Kčaw* soll Gregor gemäß den Rechtsvorschriften offiziell der Angelegenheit nachgehen und sie immer wieder mit Hilfe von anderen Wardapeten sie bis zu ihrer Beendigung prüfen. Der Umstand ist schwerwiegend, denn es handelt sich hier um die Exkommunikation und Auflösung des ganzen Klosters; das Kloster muss sich nun dieser Prüfung stellen und sie bestehen, „[...] damit keinesfalls diese Festung eures Zufluchtsorts [sc. das Kloster] von ihren

⁵²⁴ Der Historiograph zitiert daraufhin die Worte des Katholikos, der die Strafmaßnahmen angeordnet hatte: ARISTAKĒS LASTIVERTC’I: *Geschichte*, Kap. 22, S. 100: „Derjenige, der den Glauben des heiligen Erleuchters verlässt und in die Herde der gottlosen Thondrakier [*t’ondrakec’ik*], der Ungeheuer im Menschenantlitz, eintritt und sich ihnen anschließt, wird eines solchen Rechtsurteils [*dat ew irawunk*] gewürdigt.“ Und er ordnete an, den armseligen Menschen ins Gefängnis zu werfen, denn er hegte die Erwartung, dass er vielleicht Reue zeigen und versprechen würde, sich von dieser schmutzigen Häresie [*aland*] zu entfernen, da er sich sehr seiner verlorenen Seele erbarmte.“

⁵²⁵ Siehe II. 5 in der Arbeit.

⁵²⁶ ARISTAKĒS LASTIVERTC’I: *Geschichte*, Kap. 23, S. 101-108.

⁵²⁷ Siehe MAHÉ (1994): Kirche, S. 510.

eigenen Hüttern verraten wird“⁵²⁸. Der erste erforderliche Schritt besteht nun in der schriftlichen Absage der Häresie, ihrer Verdammung und in der Formulierung des rechten Glaubensbekenntnisses in Form eines Dokumentes. Dieses Dokument sanktioniert wieder den Einschluss der Abtrünnigen in die Gemeinschaft der Kirche. Am Schluss seines Sendbriefs begründet Gregor diesen Aspekt im Hinblick auf den Vollzug der Liturgie und die eucharistische Gemeinschaft:

Sendbrief: „[...] So auch die häretische Bösartigkeit mit Anathemen zu belegen, wurde uns seit der Synode von Nizäa überliefert und wir haben es gelernt, beim Gesang des Glaubensbekenntnisses [in der Liturgie], das nach dem Evangelium gesungen wird, es [am Ende] zu wiederholen. [...] Wenn wir gemäß der Vorschrift jemanden, der geringfügig fehlerhaft ist [*or i masnē uni t'erut' iwn*], verfluchen müssen,⁵²⁹ wie viel mehr gilt dies für die Gruppen von Häretikern in allerlei Hinsicht, die sich ganz von Christus getrennt, sich mit dem Satan verbunden und mit ihm eng vereint haben.“⁵³⁰

Interessanterweise wird das Glaubensbekenntnis mit einem dazugehörigen Anathema als ein struktureller Bestandteil der Liturgie in die inhaltliche Struktur des *Matean* aufgenommen.⁵³¹ Das anschließende Anathema wird dort wie folgt formuliert:

„Wir widerlegen [*herk'el*] solche [sc. diejenigen, die die Seinsweise der Dreifaltigkeit entstellen] wie die scheußlichen Dämonen und ungeheuerlichen Widersacher unter uns und steinigen sie mit Schleudern der Worte des Glaubens [vgl. Dt 17,2-5] und quälen sie nach Außen [*i bac' halacemk'*], indem wir sie und ihres gleichen mit Anathemata [*nzovk'*] belegen und den Eingang des Lebens [*zkenac'n mut*], den Narthex unserer Kirche [*ekelec'akans gawt'i*] vor ihnen zuschließen. Daher lobpreisen wir die Dreifaltigkeit in gleicher Herrlichkeit und in einheitlicher Gleichheit,⁵³² durch unsere Heiligpreisung in einhelliger Stimme und im gleichmäßigen Einklang, segnen und loben sie im

⁵²⁸ Siehe GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 501 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 134; LL: Lettre S. 792)

⁵²⁹ Zuvor spricht Gregor über die Anathemata der Chalkedonier und des Nestorius durch Cyrill von Alexandrien (GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 502; TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 135; LL: Lettre, S. 792), so dass hier die Stellung des Gregor gegenüber den Chalkedoniern deutlich wird.

⁵³⁰ Siehe GREGOR VON NAREK: *Brief*, S. 502 (TER MKRTTSCHIAN 1893: Brief, S. 135; LL: Lettre, S. 792); Gregor bezieht sich hier auf die Kategorisierung der Häretiker der Kirche. Er unterscheidet entsprechend zwischen Schismatikern (so die Chalkedonier) und Häretikern (so die Thondrakier). Die Kategorisierung geht auf die Kanones von Basilius von Caesarea zurück, *Buch der Kanones* I 19 §1, S. 334 und §2, S. 335f.

⁵³¹ BK 34 III-VIII (LL 34,3-8). Im Inhaltverzeichnis der ältesten Handschrift (Nr. 1568, aus dem Jahr 1173), die NERSES VON LAMBRON herstellte, trägt BK 34 den folgenden Titel: „Supplikation an den Heiligen Geist bei einer Redeaufführung [*handēs bani*]. Darin die Zustimmung [*hamajaynut' iwn*] des nizänischen Glaubensbekenntnisses.“ (NERSES VON LAMBRON: *Inhaltsverzeichnis* in: Fcs. Ms. Nr. 1568, Jahr: 1173, S. 5a; BK: Einleitung, S. 158).

⁵³² LP 34, Anm. 3, S. 217: „Formule récitée à la suite du Credo dans la Liturgie arménienne et attribuée à saint Grégoire l'Illuminateur.“ Ähnlich LL 34,1, Anm. 518, S. 400.

Himmel und auf Erden, unter Versammlungen der Erstgeborenen [d.h. Getauften] und in Generationen der Vernunftwesen auf Erden.“⁵³³

Werden die Häretiker durch das Anathema von der Kirche ausgestoßen, so wird ihnen dennoch der Zugang zur Heilsgemeinschaft gewährt, und zwar durch aufrichtige Buße und Anerkennung der sakral-symbolischen Ordnung der Kirche. Das Glaubensbekenntnis mit seinem Anathema trägt hier einen lokalisierenden Charakter, es sanktioniert einen Übergang, erzeugt zugleich Schwellen und legt durch Grenzziehung Kräfteverhältnisse fest, die Handlungen Richtung geben. Die „Regel des Glaubens“ (BK 34 I-XIII) verleiht somit dem *Matean* einen öffentlich formalen Charakter, das heißt man kann faktisch den rechten Glauben, ohne ihn schriftlich abfassen zu müssen, bekunden.

Sowohl die „Bekenntnisschrift“ des Anania von Narek als auch die „Regel des Glaubens“ im *Matean* beziehen sich auf diesen Übergang und weisen Analogien auf. Proklamiert öffentlich die „Bekenntnisschrift“ den rechten Glauben an die Dreifaltigkeit, so wird dies auch gleich zu Beginn der Rede getan:

„So weihe ich diese in Schrift gesetzten Worte meiner Kundgabe [*grabanakan yandimaut' iwn*]⁵³⁴ den zahlreichen Versammlungen der Nationen, und diese Niederschrift [*t'argmanut' iwns*] den Völkern: Diese meine versöhnenden Supplikationen, die deine Herrlichkeit fortwährend in Worte fassen.“⁵³⁵

In der „Bekenntnisschrift“ wird vor dem Hintergrund der Erscheinung der Häresie der Thondrakier die Kirchengeschichte in drei Epochen geteilt. Während die ersten Häretiker in der Zeit der Apostel und die anderen in der Zeit der heiligen Kirchenväter erschienen, so sind die letzteren in der Gegenwart die Thondrakier. So gibt es Häretiker in allen Zeiten, die durch ihre Irrtümer gegen den rechten Glauben, gegen die Wahrheit der Kirche waren und sich außerhalb ihrer universellen Lehre stellen. Im Anschluss an diese Darlegung beginnen die Anathemata der neuen und der klassischen Häretiker der Kirche.⁵³⁶ Danach folgt die Formulierung des rechten

⁵³³ BK 34 IX 107-116 (LL 34,9,1-13).

⁵³⁴ Das Wort *yandimaut' iwn* (NBHL II, S. 325f) kann sowohl „Ermahnung“, „Unterweisung“ als auch „Demonstration“, „Bekanntmachung“, „Kundgabe“ „Deklaration“ bedeuten. Hier ist der unterweisende Aspekt in der Verwendung des Worts inbegriffen.

⁵³⁵ BK 34 I 3-6 (LL 34,1,5-8).

⁵³⁶ ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 226f.

Glaubensbekenntnisses mit folgender Einleitung, die mit dem Abschnitt des Anathemas in BK 34 (IX) in einem direkten semantischen Zusammenhang steht:

„Und nun, da die Gottlosen und die Feinde Gottes, die von Anfang an bis zur Vollendung der Zeiten durch ihre Lüge gegen die Wahrheit in Erscheinung getreten sind, wollen wir sie mit Worten der Wahrheit Gottes steinigen [vgl. Dt 17,2-5], und den unbeweglichen Felsen des Glaubens, des festen Fundaments der Kirche, durch das Bekenntnis des makellosen Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist hervorbringen. Diejenigen, die das wahre Bekenntnis der Apostel und ihrer Nachfolger, der heiligen Väter, Bischöfe, Lehrer, nicht annehmen, haben wir bereits mit aller Kraft des Herzens bereitwillig mit Anathemata belegt. Und wir sind weder eines Wortes der Häretiker teilhaftig geworden, noch hatten wir einen Anteil an ihrem schmutzigen Bekenntnis [*oč' kc'ord uruk' elak' bani, kam halord plcadawan heretikosac'n*]. Vielmehr haben wir uns von ihnen entfernt und uns nah den heiligen und orthodoxen Männern Gottes befunden, und nahmen sie als ein Beispiel, als einen Wegweiser, als ein festes Mauerwerk, einen befestigten Zufluchtsort, als eine Fackel des Glaubens, mit der wir erleuchtet nicht den Weg der Verfinsterten gehen. Vielmehr wollen wir, über hindernisvolle und felsige Schluchten und sumpfige Gewässer hinweg, den leichten und geraden Pfad, die königliche Straße gehen und die aus Felsensteinen errichteten Kammern des in die Höhe ragenden Tempels [*tačar*], umringt mit den Türmen, erreichen, und seine mit Gold versehenen Türen öffnend [*bac'eal zdruns*], mit unserem [Glaubens-]Bekenntnis und mit unseren Lobpreisungen vor dem Herrn, vor unserem Schöpfer ins Innere hineintreten [*mtc'uk' i nerk's*] und ihn verehren; denn er ist unser Gott, der Herr, und wir sind sein Volk und seine Herde. Und nun: Seid ihr dieses Zutritts [*mtic'*] der Gerechten [in den Tempel] würdig und sprecht mit ihnen zusammen, dann gebt es mit lauter Stimme kund [*verajayneal*]! [Es folgt das Glaubensbekenntnis]“⁵³⁷

Die beiden Texte zitieren die gleiche Bibelstelle (Dt 17,2-5) im Hinblick auf die Verwerfung der Häretiker. Das rechte Glaubensbekenntnis sanktioniert den „Eingang“ (*mutk'*) in den heiligen Tempel der Kirche und gewährt nur denjenigen den Eintritt ins Heiligtum, die es bekennen. Die Hervorhebung des materiellen Aspekts der Kirche richtet sich wiederum gegen die Ablehnung des materiellen Kults. Diese Thematik wird an einer anderen Stelle im *Matean* aufgegriffen: BK 75 (I-XIII) ist eine relativ lange Lobrede auf die Kirche, die im ältesten Inhaltsverzeichnis des *Matean* wie folgt vorgestellt wird: „Die apostolische Tradition der Kirche: Darin wiederum die Regel des Glaubens nach Nizänum [BK 75 IV-VI]; Lobrede auf die Heilige Kirche gegen die Manichäer [BK 75 VII-XII].“⁵³⁸ Figuriert

⁵³⁷ ANANIA VON NAREK: *Bekenntnisschrift*, S. 228.

⁵³⁸ NERSES VON LAMBRON: *Inhaltsverzeichnis*, Fcs. Ms. Nr. 1568: 1173, S. 5a; BK: Einleitung, S. 158f (auf Arm.).

BK 75 den materiellen Tempel der Kirche, so wird hier nicht nur eine Topologie vom Außen und Innen hergestellt, sondern auch gleich der Eingang nach Innen markiert. Das Glaubensbekenntnis in BK 75 (IV-VI) sanktioniert zugleich den Eingang ins Heiligtum, wie es gleich zu Beginn der Lobrede hervorgehoben wird:

„Denn wie ich einst mit meiner häretischen Bösartigkeit [*herjuacakanin č'arap'añut'eamb*],⁵³⁹ durch Fallstricke der lügnerischen Täuschung des Arglistigen entfremdet, nach Außen verbannt wurde [*hatuaceali bac' herk'ec'a*] und aus dem Paradies herausging [vgl. Gen 3], so werde ich mich nun, wahrlich vereint mit der Gabe der Gnade durch diesen rechten und makellosen Glauben [lt.: ‚durch die rechte Makellosigkeit‘] dieses Mal erneut mit ihrer Hilfe erheben; siehe, ich werde durch den Flug ihres lichtereren Flügels im Himmel ankommen.“⁵⁴⁰

Der Schlussabschnitt setzt wiederum die normativen Kriterien für den Eintritt ins Heiligtum. Wenn jemand den sakralen Bau der Kirche nicht als ein durch die heiligen Apostel gegründete „Institution“ (*himnarkut'iwn*), als die „Tür des Himmels“ (*duñ erknic'*), die „Stadt des lebendigen Gottes“, die mit dem heiligen Zeichen Christi gekrönte „Mutter der Lebendigen“ in ihrer unsagbaren Heiligkeit, als einen mit der Gnade Gottes erfüllten Ort, in dem das Mysterium des Herrn vollzogen wird, bekennt, sondern diesen Bau durch seine fleischliche Gesinnung entwürdigt und seine „Hand der Boshaftigkeit“ gegen das „Königreich Gottes“ hebt,⁵⁴¹ so wird er aus der Kirche ganz entfernt:

„Jemanden, der sie [sc. Kirche] nicht als solche bekennt, entfernt [*meržē*] der allherrschende Vater den vor seinem Angesicht durch sein Wort [*Ban*: ‚Logos‘], das ihm wesensgleich ist, und nimmt von ihm die Gabe der Gnade des Geistes weg, der mit ihm seine Herrlichkeit teilt, und schließt vor ihm die Tür dieser Hochzeitskammer, die zum Leben führt. Wir aber bezeugen das, was wir geschrieben haben, und glauben an das, was wir hier für uns selbst festgehalten haben – im Namen und zur Herrlichkeit der allherrschenden Dreifaltigkeit und einer einzigen Gottheit in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.“ Dann folgt gleich der Schlussvermerk: „Jene [Rede] stellte meinen Glauben an die Dreifaltigkeit dar

⁵³⁹ Ob dieses ‚Ich‘ Gregor selbst ist und ob er, wie die Stelle nahe legt, der Häresie beschuldigt wurde und sich wie sein Lehrer Anania durch seine Kundgabe des rechten Glaubens rehabilitieren sollte, wird später geklärt.

⁵⁴⁰ BK 75 I 5-10 (LL 75,1,8-13). Die Typologie ist hier evident: Adam war der erste Häretiker, der aus dem Paradies ausgewiesen wurde. Als er am Sterben lag, wird ihm versprochen – wie es in der Schrift „Buße unseres Urvaters Adam“ (*Penitence of Adam*, §41(13)-42(13), S. 13) –, dass Christus ihn mit dem Öl des lebendigen Baums salben und von Toten erwecken wird, wenn die Zeit der Ankunft Christi kommt.

⁵⁴¹ Siehe BK 75 XIII 263-273 (LL 75,13,1-19).

[d.h.: BK 34 III-IX und BK 75 IV-VI] und diese stellt die Verehrung meiner in Herrlichkeit strahlenden Mutter dar, die ich hier bekannt habe [d.h.: BK 75 VII-XIII].“⁵⁴²

Die Texte BK 34 und BK 75 so wie das im *Matean* aufgenommene Diptychon über das Simandron (BK 92 I-XI) und das heilige Salböl (BK 93 I-XXIV) – haben offensichtlich ihren Kontext im Milieu der Konfrontationen mit häretischen Lehren und fungieren normativ distinguierend.⁵⁴³ Alle diese Reden gehören zur sakralen Sinnform des Kults, und bei den letzten drei Texten handelt es sich um Kultexegese.⁵⁴⁴ Die Kultexegese, die sich an kultischen Vorschriften orientiert,

⁵⁴² BK 75 XIII 274-282 (LL 75,13,20-30).

⁵⁴³ Siehe hierzu LL: Introduction, S. 87-96: „Le diptyque antithondrakien: la simandron et le sainte chrême“. Das heilige Salböl ist das sakramental materielle Medium der Gegenwart der Gnade des Heiligen Geistes, der durch Christus nach seiner Auferstehung an die Apostel und dann an alle Christen weitergegeben wurde. Es symbolisiert den Zusammenhalt und die Kontinuität des kirchlichen Lebens, die Vollmacht und die Einheit der Kirche. Man braucht es für die liturgische Weihe des Kreuzes und für die Verwaltung der Sakramente. Das Simandron (Klangholz) als das Symbol des Kreuzes, das unmittelbar vor der Liturgie geschlagen wird, verkündet mit seinem Klang den Sieg Christi über das Böse und über den Tod im Universum und ruft zugleich die Menschen vom Todesschlaf der Sünde wach; siehe den Beginn BK 92 I 1-8 (LL 92,1,1-10).

⁵⁴⁴ Dies ist bereits durch die Formulierung der Titel der Texte des Diptychons zum Ausdruck gebracht: „Anlässlich des lobenswerten Holzes der Glückseligkeit, der Mysterienfeier des Simandron: Flehen abgefasst in Form einer Dechiffrierung [... *alač'ans edeal and kerparans t'argmanut'eann*]“ (BK 92; LL 92); und „Gebet über das strahlheilige Öl von Myron in Form einer Dechiffrierung [*Alawt'k' t'argmanawren* ...]“ (BK 93; LL 93). Der Terminus *t'argmanut'iwn* (auch in der Bedeutung: „Übersetzung“) bezeichnet die Gattung der Gebetsschriften. Die Wendung *meknapēs t'argmanel* („auslegend übertragen“) bringt den exegetischen Prozess des Auslegens im Hinblick auf die hermeneutischen Sinnübertragungen in sprachlichen Formen zum Ausdruck, wie dieses zu Beginn der Rede über das Myrrhenöl lautet BK 93 II 10-11 (LL 93,2,1-2): „So wird hier dieser unentbehrliche Schatz [*ganj*], dieser unveränderliche Reichtum, von uns, Jesus Christus, himmlischer König, auslegend übertragen [*meknapēs t'argmanel*], auf dessen Ankunft in großem Zittern die unsterblichen, fürchterliches Feuer hauchenden Mächte warten, der Du allein allumfassend gänzlich unerschöpflich, bist und warst, der Du das Unsrige wahrlich gänzlich aufnimmst, damit Du es von deiner Fülle erfüllst; gesegnet und gelobt, ewiglich immer durch das unerforschliche Erbarmen wegen unserer Rettung uns offenbart: in Herrlichkeit und zum Lob der Wohltätigkeit deiner unsagbaren und Furcht erregenden Hoheit. Du bist der anfängliche Geber unserer Salbung der Gnade, dieses großen Mysteriums des wundersamen Schmückens [vgl. 1 Joh 2,27], denn dein Licht ist uns offenbart worden, dein unerreichbarer Strahl, dein grenzenloser Lichtaufgang; du bist die Sonne, die sich über alle ohne Missgunst verbreitet, der Stern, der das Maß des Universums bestimmt, die Leuchte für die Füße und Licht für den Pfad [vgl. Ps 119,105]. Dadurch [sc. das Licht] kommen in der Schau [meines Intellekts] seine Bedeutungen [*imastk'*; d.h.: des heilige Salböls] in diesen wohlgeordneten Worten zum Vorschein [... *orov i c'oyc's imastic' ekeal tesut'eamb banis ays yarmarut'ean*] [...]“. Durch das Licht des göttlichen Logos, der Fleisch wurde, erfasst der erleuchtete Intellekt die Bedeutung des sakramentalen Symbols von Salböl und überträgt sie ins Wort. Siehe dazu HERMÈS: *Définitiones* V, 1, S. 372 (MAHÉ 1982: Hermès, S. 373): *Ban mtac' arbaneak ē. zi zor kamin mitk'n' zayn ew bann t'argmanē: Mitk' zamenayn tesianen, isk ač'k' zamenayn marmankans*: („Das Wort ist der Traband des Intellekts, denn das Wort überträgt [oder: „übersetzt“: *t'argmanē*] das, was der Intellekt will. Der Intellekt sieht alles [Intelligible], während die Augen alles Materielle sehen.“). Hier wird die hermeneutische Funktion des Worts, das das mit Intellekt Erkannte erfasst und es in die Sprache „übersetzt“, zum Ausdruck gebracht. In diesem Sinne sind auch die Kategorien von Gregors Reden über das Simandron (BK 92) und das heilige Salböl (BK 93) als *t'argmanut'iwn* („Übertragung“ oder „Übersetzung“) bezeichnet: Der ausgelegte Sinn wird in dichterische Sprachformen übertragen.

gehört zur Pflege des rituellen Systems und seiner Praktiken. Sie kondensiert und typisiert die sakralsymbolischen Bedeutungen der rituellen Praxis und schränkt dadurch das heilssemantische Feld ein. Ein wichtiger Aspekt der Kultexegese besteht in der Prägung von Erlebnisstrukturen im Hinblick auf die Herstellung von sinnhaften Bindungen zwischen der sakralsymbolischen Ordnung und den Dispositionen des Menschen. Die Kultexegese pflegt und sichert somit die Sinnform des Kults.

Die Entwicklungen zeigen nun konkret, wie die milieugebundenen Friktionsflächen Kräfteverhältnisse erzeugen und dabei zusammenhängende Machtmechanismen der gesellschaftlichen Ordnung (kanonisches Recht, kultische Vorschriften, Kultexegese) in Bewegung setzen. Sie aktualisieren zugleich durch ihr katalytisches Eingreifen nicht nur den sozial distinguierenden Bezugsrahmen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern auch sichern die Form der gesellschaftlichen Kohäsion. Der formale Modus der Konzeptionierung des *Matean*, der nun von diesen drei Bereichen hervorgeht, erwirkt eine solche Katalyse. Als ein Wardapet verfügt der Verfasser des *Matean* über entsprechende geistliche Vollmacht, um seinem Werk mittels der Formulierung des Glaubensbekenntnisses (BK 34) einen formalen Charakter zu verleihen. Das Glaubensbekenntnis ist in der Konzeptionierung des *Matean* sinnhaft mit dem *Tempel-Gedanken* verbunden – mit dem Gedanken der Ganzheit der Kirchengemeinschaft in Christus, in dem sie sich mit Gott vereinigt hat. Diesen Gedanken verkörpert der materielle Tempel der Kirche als sakramentale Repräsentation des Wohnorts des dreieinigen Gottes und der Vereinigung mit ihm – deswegen:

„Wir bekennen mit dem rechten Glauben und mit der aufrichtigen Makellosigkeit, wir grüßen mit Küssen unserer Lippen diesen aufgebauten Tempel [*xoran*] der atemlosen [*anšnč'akan*] Steine [*arjank*'], das Bauwerk der Kirche des göttlichen Wohnorts“.⁵⁴⁵

Die Konzeptionierung des *Matean* basiert auf dem Tempel-Gedanken: In den Tempel Gottes einzutreten, bedeutet sodann, sich mit Gott in Christus zu vereinigen, im lebendigen Gedächtnis Gottes bis zur Auferstehung aufgehoben zu sein. In der Konzeptionierung des *Matean* hat das Glaubensbekenntnis die gleiche funktionale Bedeutung wie in der „Bekenntnisschrift“. Aus dem Tempel-Gedanken geht auch

⁵⁴⁵ BK 75 VII, 105-108 (LL 75.7.1-4).

hervor, dass das Buch an die ganze Gesellschaft, an die ganze Menschheit adressiert wird:

„Und da diese Weisung des neu dargelegten Buchs der Klagen / Für das ganze, die Erde bewohnende Geschlecht der Vernunftwesen gesungen wird, / So umfasst sie die Laster, die in ihrer Erscheinungsform in allen vorkommen – / Als eine große kundige Teilnehmerin an Nöten aller: / [Sie wird gesungen] für alle mannigfaltigen Versammlungen der Christenheit in der ganzen Welt, / [Lebensrhythmus:] Für jene, die in die erste Periode ihres Lebens / Und für jene, die in die zweite Periode ihres Reifealters eintreten, / Zugleich für jene, die am Ende ihrer Tage die Schwäche des Alterns empfangen, / [Ethische Fokussierung:] Für Schuldige [*paratawork*'] und Gerechte [*ardark*'], / Für die sich anmaßenden Hochmütigen, / Und für die sich selbst tadelnden Frevler, / Für Wohltäter und Übeltäter, / Feige oder Mutige [...].“⁵⁴⁶

Das Werk kann insofern sowohl an Sünder, die ihre Sünden bereuen, als auch an Gerechte, die wissen müssen, dass sie Sünder sind, adressiert werden, als es hier einzig nur um die Verwirklichung des Tempel-Gedankens geht, und zwar durch die Wandlung, die durch die Fleischwerdung Christi bewirkt ist. In diesem Zusammenhang will das *Matean* den ganzen Gesellschaftskörper an dieser Tempelbildung teilhaben lassen:

„Für Knechte [*struk*] und Unterworfenen [*nerk'oy ankeal*], / Ritter [*sepuh*] und Landherrscher, Menschen aus dem mittleren Stand und noble Prinzen [*payazat*], / Ländliche [*šinakan*] und Adelsgeschlechter [*tohmakan*], / Männer und Frauen, / Befehlshaber und Gehorchende, / Gehobene und Niedere, / Vornehme und Gemeine, / Edlen und Würdelose [*ramik*], / Reiterei und Fußtruppe, / Bürger [*k'alak'akank*'] und Bauern [*geljukk*'], / Für Einsiedler, die mit den Himmelsbewohnern sprechen, / Diakone, geweiht dem Herrn in Besonnenheit, / Priester, die Erlesenen in Reinheit, / Bischöfe, die Aufseher, bekleidet mit Frömmigkeit, / Patriarchen, die heiligen und geweihten Wächter.“⁵⁴⁷

Anschließend hebt der Autor die zweckmäßige Fertigstellung seines Werks hervor:

„Für manche jener habe ich Bittgesuche und Flehen, für andere Unterweisungen zum Guten [*xrat bareac*'], / In Form von Gebeten mit diesem Buch [*matean*] bereitgestellt. / Mit Kraft deines Geistes

⁵⁴⁶ BK 3 II 47-59 (LL ZEKIYAN III b, S. 170; LL 3,2,1-13)

⁵⁴⁷ BK 3 II 59-76 (LL ZEKIYAN III b, S. 170f; LL 3,2,13-31)

unternahm ich es, / Und schrieb darin meine vielfältigen Gesuche / Und alle ihre Bitten auf, / Damit sie mit diesem [Buch] vor deiner großen Barmherzigkeit stets auftreten können.“⁵⁴⁸

Der äußere Anlass zur Abfassung des *Matean* war hier wohl der Vorfall im Kloster von *Kčaw*: Durch das *Matean* soll hier der richtige Weg der monastischen Gemeinschaft aufgezeigt werden, denn unter Einfluss der fremdartigen Lehren und Spiritualität ist sie vom richtigen Weg abgekommen.

⁵⁴⁸ BK 3 II 76-82 (LL ZEKIYAN III b, S. 171; LL 3,2,32-36).

3. Allgemeine Bemerkungen zum *Matean*

Vor dem Hintergrund der Transformation der gesellschaftlichen Homogenität und Identitätsintegrität fungiert die Konzeption des *Matean* als Kristallisationspunkt der Ganzheitsrepräsentation: „Ich trage in mir das Ganze der Erde, / Und bin ein dem Gebet geweihter Abgesandter der ganzen Welt.“⁵⁴⁹ Das *Matean* schafft eine Mitte, die die gesellschaftlichen Schichten auf der Ebene der Egalität (die Liebe Christi durchdringt den ganzen Gesellschaftskörper) zusammenbindet. Auf dieser Verbindungsebene, auf der die gesellschaftliche Peripherien und Zentren in eins zusammenfallen, ereignet sich die gegenseitige Solidarhaftung, die Stellvertretung – durch die Liebe zur Mitwelt, bildet sich die Gemeinschaft, was den zentralen Aspekt des *Matean* ausmacht.⁵⁵⁰

Die *individuelle* Entfaltung dieser Kraft geht hierbei aus den Motivationsstrukturen der monastischen Paideia-Konzeption hervor: *Erwarten-Wollen-Werden*. Diese orektischen Strukturen werden im *Matean* in einen bestimmten Bedeutungs-Sinn- und Beziehungs-Handelns-Zusammenhang eingebettet und dieser in Form einer Lesung zum Zweck des Exerzierens gesetzt. Die Verschriftlichung des *Matean* schafft nun einen Raum für die individuelle und eigenständige Geistestätigkeit, und zwar im Rahmen des formalen Diskurses des Buchs. Die Errichtung dieses Wirkraums bahnt sich dabei in zwei Richtungen: Die Verschriftlichung kondensiert und typisiert sinnhafte Erlebnisstrukturen des Exerzierens und sichert dadurch den Sinnhorizont des wahren Glaubenslebens gegen dessen Entstellung unter dem Einfluss der andersartigen Weltauffassungen. Diese Kondensation konstatiert ihrerseits in Abgrenzung gegen andersartige Vorstellungen, den Weg des Geisteslebens vor allem in monastischen Kreisen, die sich dem massiven Verdacht der Häresie ausgesetzt haben. Die die eigene Position bestimmende Funktion des Buchs, heben bereits die eröffnenden Worte des Buchs hervor: „Das Buch der Klagelieder [*Matean olbergut'ean*], verfasst vom Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek / Auf Bitten der monastischen Väter und der Menge der Eremiten hin.“⁵⁵¹

⁵⁴⁹ BK 72 I 21-25 (LL 72,1,21-25).

⁵⁵⁰ Den Aspekt der Solidarität mit dem Sünder siehe LP: Introduction S. 42: „Ce qui frappe en premier lieu le lecteur attentif, c'est le sens aigu que Grégoire a du péché et de la solidarité de tous les hommes dans le péché. [...] Cette conception de Grégoire, si juste théologiquement, et ressentie par lui d'une manière si intense, fait que ces prières sont à la fois personnelles et universelles [...]“

⁵⁵¹ BK: *Darlegung*, S. 245 (LL ZEKIYAN: Componimenti, S. 156; LL:Seuil, S. 205).

Das Memorial des Buchs belegt ausdrücklich die Beteiligung von Gregors älterem Bruder an der Fertigstellung des Buchs, an dem sie drei Jahre lang arbeiten. Das sind nun Indizien für eine zielgerichtete Arbeit, die die Werkstatt des Klosters mit ihren Mitarbeitern drei Jahre lang in Anspruch nimmt.

Die Bestrebung, den konstitutiven Wirkraum des individuell-kollektiven Werdens, das als ein zivilisatorischer Prozess aufzufassen ist, aufrecht zu erhalten, ist hier auf das Faktum der Instabilität der monastischen Gemeinschaften zurückzuführen. Deren Auflösung im Extremfall gefährdet nun ernsthaft jene gesellschaftlichen Immanenzmilieus, in denen die Denkauffassung des „Leibes Christi“ sozial erkennbar inkorporiert wird. Dieses Territorium und diese Inkorporation des Zusammenlebens kommen beispielsweise in Kolophon des Buchs zum Ausdruck:

„[...] ich, der monastische Priester [*krawnawr k'ahanay*] Gregor, der bescheidenste der Poeten [*banahiwsac'*: ‚Wortflechter‘], der geringste der Lehrermeister, mit Hilfe meines erlesenen Bruders, genannt Johannes, des berühmten und ehrenvollen Mönchs des Klosters von Narek – wir, wie ein einziger vernünftiger Leib [*marmin banakan*] aus zwei Personen in einer einzigen Gestalt durch unsere Lebensführung aufgerichtet; nicht nur verwandt, sondern auch eins in einem einzigen Hauch [des Geistes]; in unserem einen einzigen Glaubensleben in derselben Ehre, in derselben Gesinnung: vier Augen, die auf einen einzigen und den selben Weg des Mysteriums schauen.“⁵⁵²

Was hier im Hinblick auf zwei Personen gedacht wird, gilt sogleich für die ganze monastische Gemeinschaft und auch überhaupt für das Gemeinschaftsverständnis sowie für die Kirche: Die Teilhabe am Logos Gottes stiftet die Gemeinschaft, die Union der von ihm erfüllten Menschen, als sichtbarer Träger des „vernünftigen Leibes“ und damit den Wirkraum des Logos Gottes.⁵⁵³ Auf dem „Weg des Mysteriums“ gelangt diese Gemeinschaft mittels Tätigkeit jedes einzelnen Glieds zur Vollkommenheit des „Leibes Christi“. Die Auflösung der klösterlichen Gemeinschaften hat sodann die Aufhebung der Territorialität der Denkauffassung vom „Leib Christi“ zur Folge – der Denkauffassung eines lebendigen Leib-

⁵⁵² BK: *Memorial* 18-24 (LL: *Mémorial* 20-26).

⁵⁵³ So z.B. der Kolophon der panegyrischen Trilogie, in dem Gregor sich an den Auftraggeber, der ein Bischof ist, wendet und dabei seinen leiblichen Bruder Johannes erwähnt, *Trilogie*, S. 581: „Und so soll sich auch deine Seele [sc. die des Bischofs] mit unseren [sc. Gregor und Johannes] durch die Vermittlung der Wesenheit des Logos [*mijnordaw ēut'ean bani*] in einen feurigen Schmelztiegel der Erwählung [*i mi k'ray feurigen S*] vereinen: in unserer Erscheinung ungeteilt und in der Gesinnungen unseres Herzen ungetrennt [*anoriš srtic's šnč'ov*], in Einsicht unveränderlich und mit Willen unzertrennlich zusammen verankert, mit unseren Gedankenräten gefestigt und gegründet in Jesus Christus, unserem Herrn“.

Organismus-Ganzen der kollektiven Identifikation (Darstellung bei Anania von Narek). Hier findet somit eine *Deterritorialisierung* der sozialen Lebensformen vor allem unter dem Einfluss der Weltanschauung der Thondrakier statt. Dieser Prozess wird sodann als Entfremdung wahrgenommen, und zwar als *Herausfallen* aus dem Wirkraum des Logos Gottes, das heißt aus der Kirche und aus ihrem Gedächtnis. Das *Matean* erschließt den Raum des Wirkens Christi, den Raum der Partizipation am Kreuzesgeschehen, am Tod Christi und an seiner Auferstehung. Es weiht jeden *anagogisch* in den Weg dieser Partizipation ein. In seinem Schriftmedium gründet das *Matean* somit den Ort dieser Einweihung – den Ort der Bildung von Ich-Leib-Identität des „Neuen Menschen“ qua Wirkung der Auferstehung.

Im Zusammenhang mit der Ich-Konstitution des *Matean* spielt deshalb die Leib-Körper-Dimension eine zentrale Rolle. Der Körper ist das „fleischliche Tabernakel“ (*marmnelēn talawar*) der Seele, diesem Leib wohnt der Geist Gottes mit seiner Gnade inne.⁵⁵⁴ Dieser Leib ist zugleich der zukünftige Auferstehungsleib, woraus die Vorstellung der Identitätsintegrität, der Ganzheit des „Neuen Menschen“ entspringt. Seine Ganzheit symbolisiert die Ganzheit des gesellschaftlichen Körpers als Kirche Gottes, wie diese Anania von Narek im Hinblick auf die Auffassung der universalen Kirche zum Ausdruck bringt. Der Körper als Verkörperung der kulturellen Sinnordnungen gehört nicht nur zur Kulturlandschaft, sondern sichert ihre Sinnform: Der kultisch gesalbte und versiegelte Körper, der im versiegelten Grab bis zum Tag der Auferstehung aufbewahrt wird,⁵⁵⁵ erhält den kulturellen Sinn- und Erwartungshorizont aufrecht, indem er als Konstituens der Auferstehung den Anbruch des zukünftigen Ereignisses in die Gegenwart andeutet und so das Gedenken des Verstorbenen sichert.

Der Verlust dieses durch das Christusergebnis sinnhaft erschaffenen Leib-Territoriums, das mittels des sakralen Baus der Kirche physiognomisch konkretisiert

⁵⁵⁴ BK 5 V 87-90 (LL ZEKIYAN V c, S. 182; LL 5,5,27-30): „Ich gab keinen Ruheplatz deinem Geist in meinem fleischlichen Tabernakel [*talawar*], / Ich mischte nicht den Anteil der Gnade, die du mir schenkest, mit der Natur meines Hauches: / Mit meinen Händen lud ich selbst zu mir das Verderben ein [...], um meine lebendige Seele zu töten.“ Der Leib als „Tabernakel“ und als „Bewahrer“ der Seele ist hier von wesentlicher Bedeutung: Er ist nicht der Kerker für die Seele, vielmehr der Bewahrer der Seele, ähnlich BK 84 II 37f (LL 84,2,37f): „Ich empfange dich Tag und Nacht in meinem von dir errichteten Tabernakel, / Mit dem Bewahrer meiner Seele, die darin ist.“ BK 19 I 18-20 (LL ZEKIYAN XIX a, 237; LL 19,1,18-20): „Das verfallene Bauwerk meines Körpers als das Zelt [*xoran*] deines Ruhens, / Den meine Seele bewahrt, bitte ich dich, Wohltäter, / Reinige ihn [sc. Körper] dir zum Wohnen!“

⁵⁵⁵ Siehe SCHMIDT (1994): Begräbnisrituale, S. 254 und 281ff.

wird, kann nun eine soziale Heimatlosigkeit bewirken, kann einen Nicht-Ort hervorbringen, das heißt man befindet sich in flüchtigen Zwischenräumen der sozialen Ordnungen und wird deswegen selbst zu einem Nichtigen in der Bedeutungslosigkeit oder zu einem rastlosen Flüchtling oder stigmatisierten Entfremdeten. Wie sich das „Buch der Klagelieder“ mit diesem Nichtigen solidarisiert, wird noch zu sehen sein. An dieser Stelle ist nur hervorzuheben, dass im Anbetracht des Todes der Körper dieses Nichtigen als werkimmanenter Kontext in die Wortdimension des Buchs transponiert wird und dort eine Art semantisch-syntaktische „Mumifizierung“ erfährt:

„Als ein Andenken an den unumkehrbaren Lebensweg, / An meine Schulden auf dieser Erde hinterlasse ich dieses Testament [*ktak*]⁵⁵⁶, / Damit diejenigen, die es lesen, / Mit meinen Worten stets Gott anrufen können. / Es soll als Richtschnur des annehmbaren Bekenntnisses / Immerwährend mit seiner Klagestimme, vor deinem Angesicht, Allherrscher, bestehen bleiben! / Diese Schrift [*gir*] anstelle meines Körpers [*marmin*] und dieses Wort [*ban*: Sinnebene der Schrift] anstelle meiner Seele [*hogi*] / Sollen stets dich, Grenzlosen, ersuchen, / Wie von einem unverweslichen Supplikanten sollst du dieses Flehen in meiner Stimme [*jayn*] empfangen, / Barmherziger und Menschenliebender, in Ewigkeit gesegnet!“⁵⁵⁷

Auf diesen Aspekt der Transponierung des Menschen in die unveränderliche Schrift- und Wortdimension und dadurch in eine Sinnform, wird noch näher einzugehen sein. Diese Art von Sublimation, die sich auf die Verortung des Menschen in der sakralen Ordnung der Welt durch die Konfiguration von Kräfteverhältnissen zwischen Kräften des Menschen und ihn bildenden sakralen Kräften abhebt, ist des Weiteren im Zusammenhang mit der Veränderung der Lebenswelt zu betrachten, woraus man die Bedeutung der Konzeption dieses Buchs erschließen kann. In Anbetracht dieser Konfiguration ist es methodisch angebracht, die Konzeptionierung des Buchs aus drei Perspektiven zu betrachten: 1. Der Mensch mit seinen Potenzen und Affekten; 2. die symbolische Ordnung, die sich auf die sakramentale Dimension der Kirche bezieht und mit der Struktur des Buchs zusammenfällt; 3. Verwendung der Schrift und Sinnorganisation durch Verknüpfung dieser beiden Aspekte. Vor diesem

⁵⁵⁶ So bereits BK 9 I 2 (LL ZEKIYAN IX a, S. 193; LL 9,1,2, und ebd. Anm. 162, S. 254: „Le *Matean* est qualifié ici de «testament», c’est-à-dire de témoignage sur ce que son auteur fut en cette vie et ce qu’il entend laisser de lui après sa mort.“); „Testament [*ktak*] der Supplikationen dieses Buchs der Klagelieder“; ähnlich BK 87 I 2 (LL 87,1,2): „Testament [*ktak*] dieser Klagelieder“.

⁵⁵⁷ BK 54 V 73-80 (LL 54, 5).

Hintergrund ist hier zugleich der maßgebende Charakter des Buchs hervorzuheben: Es setzt unterweisend, geradezu kanonisch die Art und Weise des Sünden- und Glaubensbekenntnisses fest und verleiht ihm dadurch einen *katechetischen* Charakter. Wird durch den Akt des Bekenntnisses die Tür des Tempels der Kirche geöffnet, so fließt die Gnade aus dem heiligen Altar zu dem Büßenden herab und nimmt ihn wieder in die Kindschaft Gottes. Diese Bewegung wird nun durch die Topologie des Buchs, die sich an der sakralen Architektur orientiert,⁵⁵⁸ erfahrbar gebracht.

⁵⁵⁸ Zur sakralen Architektur LL:Introduction, S. 168-174; MAHÉ (2006): *Ecclésiologie*, S. 225.

3.1 Thematische Verortung im monastischen Milieu

Die thematische Verortung wird zeigen, dass das Werk aus dem praxisorientierten Leben des Klosters hervorgeht und sich an die monastische Auffassung der Buße anschließt. Die Präambel des Werks hebt gleich den thematischen Schwerpunkt des „Buch der Klagelieder“ hervor:

„Darlegung⁵⁵⁹ / Unermüdlicher Bittgesuche und nützlicher Worte zur Buße, / Seelennützlicher Unterweisungen, / Selbstanklagen, / Regeln des reumütigen Lebens, / Willentlicher Beipflichtungen, / Offenbarung der unsichtbaren Gedanken, / Bekenntnisse der Sünden, / Aufdecken der Geheimnisse, / Bekanntgabe der Verheimlichungen, / Offenen Tadels [*yandimanut'iwn*]⁵⁶⁰ der verborgenen Machenschaften, / Mächtiger Salben für unheilsame Wunden, / Wirkungsvoller Arzneien [*delk*] für unsichtbare Leiden, / Heilmittel [*hnaraworut'iwnk*] für vielfältige Ängste vor Gefahren, / Für alle Arten von Sorgen; / Anlässe zu Tränen, Gründe zu Gebeten. / Das Buch der Klagelieder [*Matean olbergut'ean*], verfasst vom Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek / Auf Bitten der monastischen Väter und der Menge der Eremiten hin.“⁵⁶¹

Das nützlich unterweisende Wort (dies bringt das Wort *xrat* zum Ausdruck) soll die Seelen zur Umkehr und bereitwilligen Reue im Tugendleben führen. Die „Regeln des bußfertigen Lebens“ folgen hier einem Ablauf: bereitwillige Offenlegung der verborgenen (Gedanken-)Sünden vor Gott, Selbsttadel und öffentliche Selbstanklage, die therapeutische Prozedur der Buße, die mit Einnahme der Sünden tilgenden Lebensmedizin, das heißt Teilhabe an Blut und Leib Christi, beendet wird.

Nur einem erfahrenen Seelsorger, der etwas von Heilmitteln für die kranken Seelen versteht und die Kunst des heilenden Unterweisens beherrscht, wird die Leitung der Buße zur Heilung anvertraut. Das therapeutische Verständnis der Buße und damit die zusammenhängende medizinische Semantik gehen hierbei ursprünglich auf Origenes zurück und wurden von Basilius von Caesarea in die klösterliche Bußpraxis

⁵⁵⁹ Zu der anderen Übersetzungsmöglichkeit des Worts *Drut'iwnk* siehe LL: Seuil, Anm. 1, S. 206.

⁵⁶⁰ Das Wort hat nach NBHL II, S. 325f zwei Bedeutungen: „Verurteilung“ „Missbilligung“ „Tadel“ („réprobation“ wie in LL: Seuil, S. 205) oder „Demonstration“, „Manifestation“, „Untersuchung“, „Deklaration“ gegenüber dem Gericht oder jemandem durch „Gegenüberstellung“ überführen. Die beiden Bedeutungen sind hier ineinander verschränkt, da Gregor die offengelegten Gedanken und Taten als Machenschaften unter das Urteil Gottes stellt und sich selbst daran für schuldig erklärt.

⁵⁶¹ BK: *Darlegung*, S. 245 (LL ZEKIYAN:Componimenti, S. 156; LL: Seuil, S. 205). Fast ähnlich wiederholt Gregor die Präambel in BK 88 III.

aufgenommen.⁵⁶² Das unterweisende „Wort“ des Seelenarztes operiert wie ein schneidendes Instrument und wirkt wie eine „bittere Arznei“, die die Seelen heilt.⁵⁶³ Etwas von der Heilkunst der Seelen zu verstehen, bedeutet, die Anzeichen der verborgenen Krankheiten der Seele, ihre symptomatische Pathogenese, angemessen zu deuten zu wissen, damit dem Kranken das richtige Arzneimittel verschrieben werden kann. So sind die „Krankheiten der Seele“ (*axtk' ogwoc'*) nicht jedem bekannt und weniger dem „Erkrankten“ (*axtac' elumn*), so dass nur die „Kundigen“ (*gitunk'*) die „verborgenen Leiden“ (*t'ak'uc'eal c'awoc'n*) zu erkennen vermögen.⁵⁶⁴ Die medizinisch therapeutische Pragmatik im *Matean* wurzelt in dieser Tradition. Gregor selber war ein Mönch, der nach den Regeln des Basilius lebte. Nun wird ihm als einem erfahrenen Seelenarzt die Darreichung der „Arznei der Buße“ (*apašxarut'ean deł*)⁵⁶⁵ von „monastischen Vätern“, in Gestalt des unterweisenden Worts des *Matean*, anvertraut.⁵⁶⁶

Der Seelenarzt konzipiert sein *Matean* in Form der Gebetsreden, „Rede[n] [*xosk'*] aus den Tiefen des Herzens zu Gott“, die in erster Person Singular als Bittgesuche abgefasst werden. Leitet er mit dieser Überschrift seine erste Rede ein,⁵⁶⁷ so ergänzt er sie und verwendet er sie als Überschrift für seine weiteren Reden: „Fortsetzung und Ergänzung im wiederholten Klagelaut von demselben Wächter zu den gleichen Gesuchen des flehentlichen Worts: Rede aus den Tiefen des Herzens zu Gott.“⁵⁶⁸ Die

⁵⁶² Siehe FRANK (1981): Mönchsregeln, LR 28, S. 145 und Anm. 72, S. 382 (BASILIUS:Regole 24, §280, S. 98; ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 70).

⁵⁶³ BASILIUS: Regole 44 §403, S. 138 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 99): „Und wie wir dort zur Heilung des Körpers [*marmnoy bžskut'awn*] bereit sind, uns schneiden, brennen lassen und die bitteren Arzneien [*delk'*] einnehmen, so gebührt es sich auch, dass wir hier zur Heilung der Seelen [*ogwoc'n bžskut'awn*] das schneidende und verurteilende Wort [*yandimolakan ban*] und die Arznei des bitteren Tadels annehmen.“; siehe auch BASILIUS: Regole 22, S. 98 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 69) und 26, S. 101 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 72f).

⁵⁶⁴ BASILIUS:Regole 78 §460, S. 159 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 114): „Nicht alle Laster der Seele sind allen bekannt, nicht einmal denjenigen selbst, die daran leiden. Wie die Kundigen bei dem Körper gewisse Anzeichen [*nšan*] für die verborgenen Leiden [*t'ak'uc'eal c'awoc'n*] haben, die der Kenntnis des Erkrankten [*hiwandin*] entgehen, so ist es auch bei den Seelen. Auch wenn [der Sünder] sein Laster, an dem er sündigt, nicht kennt, muss er trotz allem dem Herrn vertrauen, der ihm und jenen, die mit ihm umgehen, versichert, dass der böse Mensch aus dem bösen Schatz seines Herzens das Böse hervorbringt.“ Ganz ähnlich in der Regel 330 §806, S. 283 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 203): „Wenn jemand sagt: ‚Mein Gewissen weist mich nicht zurecht.‘ Dies betrifft auch die körperlichen Krankheiten [*marmnakan axts*], da es viele Krankheiten gibt, die die Kranken [*hivandk'*] nicht fühlen; sie vertrauen jedoch mehr dem [beobachteten] Zeichen [*nšanak*] der Ärzte als ihrer eigenen Gefühllosigkeit. So verhält es sich auch bei Krankheiten der Seelen [*yogwoc'n axts*], das heißt bei ihren Sünden [*melanac'n*], man muss dennoch denen vertrauen, die sie besser erkennen können.“

⁵⁶⁵ Siehe BK 10 II 27 (LL ZEKIYAN X b, S. 198; LL 10,2,16).

⁵⁶⁶ Siehe BK: *Darlegung*, S. 245 (LL ZEKIYAN:Componimenti, S. 156; LL:Seuil, S. 205).

⁵⁶⁷ BK 1 I, 1-2 (LL ZEKIYAN I a, S. 157; LL 1,1-2).

⁵⁶⁸ Hierzu sieh Anm. 7.

Wiederholung fungiert hier als das Prinzip der geistlichen Bußexerzitien: Innwerden und Erleben des geschriebenen Wortlauts, das zur inneren Reue und Umkehr anleitet. Die vom Heiligen Geist inspirierten Reden des *Matean* sollen die Leiden der Seelen und Körper heilen.⁵⁶⁹ Durch das *Matean* wird nun die „Arznei der Buße“, die zur Unsterblichkeit führt,⁵⁷⁰ ausgehändigt.⁵⁷¹

Die Erteilung des nützlichen und heilsamen Worts des *Matean* erfolgt hier aus der therapeutisch bestimmten monastischen Bußpraxis und der klösterlichen Paideia-Konzeption, die im Zentrum der monastisch-asketischen Lebensführung standen. Bezeichnend für die praktische Zielsetzung von Gregors Werk sind in diesem Zusammenhang auch die „Unterweisungen“ (*xratk'*) des Anania von Narek, die zu

⁵⁶⁹ BK 3 V (LL ZEKIYAN d, S. 174; LL 3,4,5): „Mache diesen Kanon der in diesem Buch festgelegten Klagen, / Die ich in deinem Namen, Erhöhter, zu schreiben begann, / Zur Arznei des Lebens, / Als ein Heilmittel gegen seelische und körperliche Leiden deiner Geschöpfe! / Was hier ich begonnen habe, das sollst du vollenden! / Dein Geist soll sich mit diesen [Klagen] vermischen, / Der Odem der Lebenskraft deiner Erhabenheit soll sich mit ihnen, / Mit dieser Dichtung, die von dir mir eingehaucht wurde, vereinen! / Denn du gibst die Kraft in die verzagten Herzen / Und empfängst dafür den Lob von allen. / Amen.“

⁵⁷⁰ BK 10 II, 23-28 (LL ZEKIYAN X b, S. 198; LL 10,2,12-15): „Zu Beginn der Gesuche dieser Klagelieder [oder: ‚der Tragödie‘: *olbergut'ean*], / Werde ich das Gebäude des Glaubens errichten, / Denn einer von meinen Urväter [sc. Henoch], gerüstet mit diesem [sc. Glauben], / Wurde sofort in den Zustand der himmlischen Unsterblichkeit entrückt, / Nachdem er die Arznei der Buße, das Viatikum der Reue, empfangen hatte, / Er, der bereits hier das Lebenspfand der Unverderblichkeit hatte.“ Nach Heb 11,5 wurde Henoch wegen seines Glaubens von Gott in den Himmel entrückt, da er davor das „Zeugnis“ hatte, dass „er Gott wohl gefallen habe“. Dieses Zeugnis seines Wohlgefallens ist die Buße nach Sir 44,16: „Henoch gefiel dem Herrn und wurde hinweg genommen, um für die Welt ein Beispiel der Buße zu sein.“

⁵⁷¹ BK 28 VI 106-121 (LL ZEKIYAN XXVIII d, S. 289; LL 28,6,1-15): „Nun, erbarme dich über diejenigen, die das Wort der Bittsendungen [*baniw malt'anac'*] dieses Buchs lesen werden, / Erbarme dich über sie um deines Kreuzes und deiner Leiden willen, / Um des Todes deines Sohnes willen, Vater der Barmherzigkeit! / Auch über jene, der zuerst diese Stimme der Klagelieder [oder: ‚Tragödie‘], dieser Tränen erzeugenden Melodie dir sandte, / Der diese Arznei der Rettung des Lebens [*del p'rkut'ean kenac'*] für uns fertig stellte! / Möge er um deines Namens willen, du Mächtiger, geheilt werden! / Er, der uns den Pfad zum Ausgang, den Weg des [Sünden-]Bekenntnisses / Durch diese für uns angemessene Anordnung zeigte, / Möge er von seinen Schulden gereinigt werden! / Er, der uns die Flügel des Hochmuts, / Gemäß demselben Kanon, dem Gebot des Lebens, zu Boden zu zwingen lehrte, / Möge er von den bösen Banden der Schäden des Todes erlöst werden, / Vor am Anfang und am Ende und dazwischen auftretenden Schäden bewahrt werden, / Indem er die Wohltätigkeit der Dreieinigkeit erfährt, / Und in der Lichtgestalt erneuert wird! / Mit ihm wollen wir auch [in die himmlischen Bücher] eingeschrieben werden und durch ihn die Glückseligkeit finden.“ Wie diese Fürbitte zeigt, hat Gregor ein Vorbild für die Konzeptionierung seiner Klagelieder. Man tendiert hier dazu ein Verhältnis zwischen Gregor und seinem Lehrer Anania von Narek zu sehen (siehe hierzu T'AMRAZIAN 1999: Schule von Narek, S. 94, auf Arm.; LL: Introduction, S. 99f und Anm. 431, S. 360). Es wird jedoch vom Verfasser die Meinung vertreten, dass es sich allem Anschein nach um die Person des einflussreichen Theologen *Yovhannēs Mayragomec'i* (7. Jh.), der die literarische Gattung *Olb* („Klage“) prägte, handelt. Über diesen Theologen wird im weiteren Lauf des Textes gehandelt; BK 66 I 1-4 (LL 66,1,1-4): „Wenn nun jemand, der diese Arznei [*del*] der Bittsendungen / Dieses wohlgeordneten Buchs annehmen und mit ihm dich flehen will, / Wenn es ein Darbringender von den Sündern sein sollte, / Soll ich auch mit ihm durch meine Worte an diesem beteiligt werden!“

individuellen geistlichen Exerzitien anleiten.⁵⁷² Die monastische Buße und ihre Ausführungsform beschränkt sich nicht lediglich auf das zeitlich begrenzte, offizielle kirchliche Bußverfahren, vielmehr stellt sie eine Art der inneren Haltung inständiger Reuedemut dar, die die Liebe zu Gott entfachen soll. Ist im Menschen die Liebe zu Gott erwacht, so kann ihn nichts auf dem Weg zu Gott aufhalten. Auf diesem Weg wacht und beobachtet der Mönch freiwillig sich selbst und bekennt sein inneres Erleben, seine geheimen Gedanken und Regungen dem Seelenarzt, damit dieser ihn zur inneren Haltung im Hinblick auf die Schau Gottes erziehen kann. Das individuelle „Bekenntnis“ (*xostovanut' iwn*) steht daher im Vordergrund der klösterlichen Buße mit dem Zweck, den Fortschritt in der monastischen Lebensverwirklichung zu gewährleisten und zur Rettung der Seelen zu führen: „Die wachsame Lebensführung hat nur eine Absicht: die Rettung der Seelen“⁵⁷³, das heißt: „wir sollen von demjenigen, der unsere Seele fordert, nicht unvorbereitet [*anpatrastk'*] in unseren guten Werken aufgefunden und deswegen von der Freude des Bräutigams ausgeschlossen werden.“⁵⁷⁴ Die Regel – „Über die Offenlegung der Geheimnisse [*galtnis*] des Herzens vor dem Oberen“ – verlangte deswegen von jedem Mönch, weder die „Gedanken in der Seele geheim zu halten“ (*zanjinn mtacut' iwn t'ak'uc'anel*) noch ein Wort ohne Prüfung zu lassen, vielmehr die „Verheimlichungen“ (*cackealk'*) im Herzen zu entblößen, damit der „Erkrankte“ (*hiwandac' eal*) durch die „nützliche Medizin“ (*awgtakar bžškut' iwin*) gepflegt werden könne.⁵⁷⁵

Die Genesung der von Lastern heimgesuchten „Seele“ (*ogi*) setzt eine bestimmte Betrachtung voraus: Die Erkrankten sollen zunächst ihre frühere Lebensführung verachten und sie hassen lernen, damit die Zuneigung der Affekte aus ihrer Erinnerung weggelöscht wird. Als nächstes sollen sie sich des drohenden ewigen Gerichts und der ewigen Qualen besinnen und sie fürchten lernen. So sollen sie erkennen, dass die jetzige „Zeit der Buße eine Zeit der Tränen ist“ (*artasueloy žamanak čanač'el zžamanak apašxarut' ean*; vgl. Ps 6,7). Dabei muss die „Seele“ ihr

⁵⁷² Siehe T'AMRAZYAN (1999): Schule von Narek, S. 94-105 (auf Arm.); DERS. (2006): Vie de Grégoire, S. 39-40; MAHE (1994): Kirche, S. 523; LL: Introduction S. 69 und 99.

⁵⁷³ Der Prolog beginnt gleich mit diesen Worten, die unmittelbar das Ziel des monastischen Gemeinschaftslebens hervorheben; siehe BASILIUS: Regole, Prologo 5 §1, S. 1 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 1).

⁵⁷⁴ BASILIUS: Regole, Prologo 4 § 22, S. 8 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 6).

⁵⁷⁵ Siehe BASILIUS: Regole 22 §275-276, S. 97 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 69) in der Arbeit: III. 2.

Vertrauen fest auf Christus setzen und überzeugt sein, dass die Reinigung von den Sünden „mittels des Blutes Christi“ (*vasn areann K'ristosi*), gemäß seiner unendlichen Barmherzigkeit und gemäß der Fülle der Güte Gottes, geschieht.⁵⁷⁶

Diesbezüglich formuliert ohnehin der Prolog der monastischen Regeln das monastische Leben als eine Lebensführung in beständiger Buße.⁵⁷⁷

Das *Matean* stützt sich auf diesem Grundsatz und hebt die außerordentliche Wichtigkeit der Bußfertigkeit, des freiwilligen Sündenbekenntnisses der geheimen Gedanken und der Bußleistung in diesem Leben, in der Erwartung auf das Heil angesichts des bevorstehenden Tags des Gerichts, hervor, an dem alle in den himmlischen Büchern aufgeschriebenen menschlichen Werke offengelegt werden.⁵⁷⁸

Die Vergebung der Sünden und die Heilung bestehen nun im persönlichen Bekenntnis durch die aufrichtige innere Umkehr und Reue, die erst die öffentliche Buße voraussetzen.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Siehe BASILIUS:Regole135 § 318-319, S. 180f (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 79f).

⁵⁷⁷ BASILIUS: Regole, Prologo 4 §23, S. 8 (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 6): „Diese Zeit ist die Zeit der beständigen Buße, jene ist die der Vergeltung, diese der Tate, jene der Löhne, diese der Geduld, jene des Trostes. Jetzt ist Gott den von dem schlechten Weg Umkehrenden [*darjeloc'n*] ein Helfer, in jener Zeit wird er aber schrecklich sein, ein die Menschen Verachtender und ein Prüfer ihrer Taten, Worte und Gedanken. Jetzt genießen wir seinen Langmut, dann werden wir sein gerechtes Gericht [*ardaradatut'iwn*] erkennen, wenn wir auferstehen werden: Die einen zu ewigen Qualen, aber die Gerechten zum ewigen Leben, wie es ein jeder nach seinen Taten empfangen wird.“

⁵⁷⁸ LL 79, Plan du poème, S. 202: Description terrible de la fin du monde et du jugement; stellt man den Abschnitt BK 79 IV 86-107 (LL 79,2,32-35 und 4,17-38) neben den Abschnitt aus dem Prolog zu den monastischen Regeln des Basilius (BASILIUS: Regole, Prologo 4 §21-24, S. 7f; (ULUHOGIAN 1993: Regole, S. 5f), so wird das den beiden Abschnitten zugrunde liegende gemeinsame Gedankengut ersichtlich. So BK 79 IV: „Wenn die wunderbaren Bücher [*dprut'iwnk'*] der Erstaunen geöffnet werden, / In denen die Arten der jetzigen Lebensführung [*vark'*] aller, / Die Werke unserer menschlichen Natur verborgen sind, / Weswegen sie für die Existenz jedes Seins erschaffen sind, / Wird sich jeder Leib vollkommen mit seiner Einschreibung zeigen, / Und werden die unsagbaren Tiefen, die die Sinne hienieden versiegelt hatten, / Vor unseren Augen Gestalt nehmen. / Hier, wo jetzt die Nützlichkeit der Klagen [*otbk'*] und Tränen den Himmel erobern, / Dort sind sie unzeitige Nichtigkeit, sie werden verachtet übersehen. / Wenn von hier die Seufzer der Wehen [*hařač'munk' hecut'ean*] nicht dorthin im Voraus empor gesendet werden, / Kann niemand dort Gnade [*olormut'iwnk'*] erfahren, / Es sei denn, dass hier richtig gesät wurde [vgl. 2 Kor 9,6-7].“; Die Maxime für Rettung der Seelen lautet in BK 50 I 1-5 (LL 50,1,1-5) wie folgt: „[...] wie es ohne den Christus Gottes keine Rettung für die Seelen gibt, / So wie ohne das Sehvermögen der Augen keine Freude am Licht, / Oder ohne den Glanz der Morgenröte keine Wonne der Sonne, / So gibt es auch ohne Bekenntnis der Verheimlichungen [*xostovanut'iwn cackut'ic'*] / Und ohne Selbstanklage [*stgtanac'anjin*] keine Versöhnung [*k'awut'iwn*].“ Bezüglich der geheimen Gedanken heißt es (BK 45 I 4-8; LL 48,1,4-8): „Bekenne [*xostovaqn ler*] dem wohlthätigen Gott deine Gedanken als Taten, / Deine Ratschlüsse als Vollbrachtes, / Das Unsichtbare als das Sichtbare, / Das Verborgene deines Herzens als Reden in lauter Stimme, / Deine Begehrlichkeiten als genossene Sünden.“

⁵⁷⁹ LL: Introduction, S. 120: „Sans aucun doute, la démarche de Gregor dans le *Matean* ressemble a la première confession intérieure, qui est plus qu'un simple examen de conscience, un véritable travail de deuil et de contrition; mais elle conduit naturellement à la seconde confession, à l'aveu verbal des péchés, dans les formes requises par l'Eglise arménienne de son temps.“

Die Konzeptionierung des *Matean*, die aus der Praxis der monastischen Lebensführung hervorgeht, steht allem Anschein nach in einem engen literarischen Zusammenhang mit der ethisch-moralischen Redesammlung „Unterweisung in Sittlichkeit“ (*Xrat varuc'*) des einflussreichen Theologen und Kirchenreformers *Yovhannēs Mayragomec'i* aus dem 7. Jahrhundert.⁵⁸⁰ Die Verfassung seiner *Ethica* resultiert aus der monastischen Gesinnung und stützt sich dementsprechend auf Ideale der monastischen Tugendhaftigkeit. In seine *Ethica* stellt er nun umfassend die Grundlinien des ethisch-moralischen Lebens, und zwar für die „Führer der Kirchen“ (*aṛaḡnordac' ekelec'woy*) zusammen, damit sie unter gegebenen Umständen ihre Gemeinden kundig in Wachsamkeit unterweisen, zur Vorsicht ermahnen und in Gottesfurcht leiten können. Hier geht es insbesondere um die richtige Art und Weise der Bußleistung, denn:

„Sie zeigt sowohl die Schäden der Sünden als auch die Umstände ihrer Heilung sowie die schreckliche Verheerung der Qualen auf; sie lässt sowohl die Umstände des Sündenbekenntnisses als auch der Reue der Buße erkennen, appelliert an rasche Spendengaben und an Festigkeit beim Fasten; sie lehrt die Erhabenen Demut und Gehorsam die Niederen; sie wendet sich an Priester bezüglich der fleißigen Ermahnung zur Wachsamkeit der Gebotserfüllung der Laien [...]; sie zeigt all die vielfältigen Strähnen der Unrechtmäßigkeiten auf und tadelt sie und belehrt über die Unterscheidung im Leben der Tugendhaftigkeit nach dem Wohlgefallen des Willens Gottes, über all das Wesentliche, über die bösen Laster und über die Heilung der Wunden der Sünde, die die Seele des Büßenden sucht und anstrebt. Er wird das Heilmittel der Arzneien der Genesung [*hnars deloc' bžškut'ean*] hier in dieser [sc. *Ethica*], die diese [Unterweisungen] sind, finden können.“⁵⁸¹

Diese Schrift spielte auch eine wesentliche Rolle bei der Verfassung der Kirchenkanones: Der gelehrte Theologe formulierte ihre Grundzüge in ein kirchenrechtliches Corpus um.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Die Schrift ist unter dem Namen von *Yovhannēs Mandakuni* (hg. 1860) überliefert, jedoch stammt sie von *Yovhannēs Mayragomec'i* (geb. 570/575); siehe hierzu TER-MKRTTSCHIAN (1913): *Yovhan*, S. 84-113 (auf Arm.); MARDIROSSIAN (2004): *Canons*, S. 255f und 260f. Die dt. Übersetzung der Reden unter dem Namen von YOVHANNĒS MANDAKUNI siehe WEBER (dt. hg. 1927): *Reden*, S. 50-247. Die Stärkung der Position des Mönchtums in der armenischen Kirche und seine verstärkte Einbeziehung in die Kirchenhierarchie, mit dem zugleich die Bedeutung des Stands der Wardapeten, der gelehrten Mönchspriester, in der Kirche zunahm, geht auf ihn zurück.

⁵⁸¹ YOVHANNĒS MAYRAGOMEC'I: *Vorwort*, S. 122 (hg. 1913).

⁵⁸² Über die Verallgemeinerung der Klöster und „Monastisierung“ der Kirchenämter MARDIROSSIAN (2004): *Canons*, S. 356-374, S. 356: „En Occident, les moines ne seront presque jamais prêtres. Il existera bien quelques chanoines réguliers au sein de collectivités de prêtres à l'époque de saint Martin, mais dès l'époque mérovingienne, toutes les communautés régulières seront exclusivement composées de moines. L'Église voulue par Yovhannēs Mayragomec'i était totalement à l'opposé de

Die Leitthematik seiner Reden ist die Buße und die aufrichtige Bußfertigkeit der sündhaften Gesinnung, die zu verbotenen Taten führt. Entsprechend stehen zu Beginn seiner Redesammlung zwei Reden über Buße, die die rechte Art und Weise der Bußleistung und des Sündenbekenntnisses darlegen: „Über das Sündenbekenntnis und über das Gebetsflehen“ (*Vasn xostovanut'ean ew palatanac'*) und „Unterweisung über die Buße“ (*Vasn Xratu apašxarut'ean*).⁵⁸³ Diese Reden sind stark durch die medizinisch-therapeutische Semantik, im Unterschied z.B. zu ethisch-moralischen Reden des Anania von Narek, geprägt. Das Vorwort der *Ethica* hebt bereits diesen charakteristischen Aspekt im Bezug auf das monastische Erziehungsideal hervor. Indes rechtfertigt er die Verfassung seiner *Ethica* durch die Verpflichtung bei der Berufung des Wardapeten zu einem „Arzt der Seelen“, dem die Verwaltung des unterweisenden Lehrwortes in der Heilung der Seelen anvertraut ist.⁵⁸⁴

ce modèle. L'ensemble du clergé devait rejoindre les maisons religieuses (*vank'*). Dans le même temps, le monde religieux devait accroître son influence au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. Une telle évolution passait par l'accroissement du pouvoir des *vardapet*.“ *Yovhannēs Mayragomec'i* bearbeitete auch die erste Gruppe, die 21 Kirchenkanones des armenischen „Buchs der Kanones“ (MARDIROSSIAN 2004: Canons, S. 264). Seine moralisch-ethische Redesammlung (*Xrat varuc'*) steht mit ihnen in enger Verbindung (Ebenda, S. 262f und 539).

⁵⁸³ In der Ausgabe der Quelle von 1860 (S. 13 und 21) weichen die Titel der Reden von den im Vorwort eingeführten Titeln (hg. 1913, S. 119) ab. WEBER (dt. 1927, S. 50 und 58), der die Ausgabe der Quelle von 1860 bei seiner Übersetzung verwendet, übersetzt sie folgendermaßen: „Unterweisungen über das Bekenntnis eines sündhaften Lebens“ und „Brief über die Buße“. Im Vorwort (hg. 1913, S. 119) werden die Reden kurz inhaltlich beschrieben: „„Über das Sündenbekenntnis und über die flehentlichen Gebete“ [*Vasn xostovanut'ean ew palatanac'*]; und auch wie es sich gebührt, mit größeren Klagen [*olbawk'*] und Tränen, die die Barmherzigkeit Gottes über uns aufgehen lassen, Gott anzuflehen, währenddessen der Sünder Reue zeigt und von seinen schmutzigen Sünden abkehrt; und über den bösen Feind, wie er alles tut, um die Reue zu verhindern; sie erzählt auch über die schrecklichen Plagen der Qualen und über das unvergängliche Leben in der Glückseligkeit. Dann: „Unterweisung über die Buße“ [*Vasn Xratu apašxarut'ean*]; und: Welche Arzneien der Genesung [*deloc' bžškut'ean*] für die Wunden der Sünden oder welches Weinen, Seufzern und Ächzen dafür nötig sind; sie erzählt auch über die vielfältigen Bösartigkeiten der Sünden, wie sie durch unterschiedliche Tugenden getilgt werden können; sie gibt zu erkennen, wie die Sünder [in der Hölle] brannen werden und wie sich die Gerechten nach der Wonne des Paradieses ersehen.“

⁵⁸⁴ YOVHANNĒS MAYRAGOMEC'I: *Vorwort*, S. 118 (PS.-MANDAKUNI: *Vorwort*, S. 7): „Wenn alle, die mit ihren Verletzungen am Körper [*virawor marnov*] an Ärzte [*bžiškk'*] herantreten, zeigen sie ihnen ihre Wunden und erzählen ihnen ihre Leiden. Und die Kundigen der Medizin [*hanragēt bžškut'ean*] erfinden gemäß der Ursache des schmerzlichen Leidens und gemäß der Bösartigkeit der Wunde Arzneien [*delk*] für die Gliedmaße, an denen sich die Wunde befindet, und keiner bekommt die Arznei für das Ohr, wenn er eine Wunde auf dem Gesicht hat. Wenn so ein Sünder [*melawor*], der von Sünden befallen ist, zum Arzt der Seele [*bžišk hogwoyn*] geht und ihm als ein Verletzter seine Wunden der Sünden nicht zeigt, muss der Arzt selbst deren Bösartigkeit ihm zu erkennen geben, ihn über sie belehren und ihn deswegen tadeln, auch bei der Unterweisung in der Lehre Trost spenden [*mxit'arut'iwn katarel xrat banin vardapetut'ean*], damit er das für ihn schwer Hörbare durch das leichterträgliche Wort erduldet; so muss auch die Bösartigkeit der Wunde offen gelegt und die Wirkweisen der Arzneien erörtern werden.“ Dieser Abschnitt steht wiederum in einem Zusammenhang mit der Regel 296 (BASILIUS: *Regole* 296 §762, S. 267f; ULUHOGIAN 1993: *Regole*,

Dass der Wardapet als ein „Arzt der Seele“ die „Arznei der Buße“ dem Sünder, der aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, darreichen soll, schreibt auch der Kirchenkanon im kanonischen Korpus des *Mayragomec'i* vor.⁵⁸⁵ Die Zeitdauer der Buße ist hier nicht ausschlaggebend, vielmehr allein die innere und „aufrichtige Umkehr“ (*ulil darj*) und die Absage an das Böse.⁵⁸⁶ Diese Betrachtung gilt auch ganz für Gregor, nur wird es bei ihm noch mehr verfeinert: Das Tröpfchen der Träne und der kleinste Seufzer der reuenden Seele reichen vollkommen aus, um die Gnade Gottes, die die Sünden sofort vertilgt, wirksam zu machen.⁵⁸⁷ Das semantische und pragmatische Gepräge des Vorworts der *Ethica* und der Bußdarlegungen weisen darin eine nicht zu verkennende Analogie zu der thematischen Umsetzung des „Buchs der Klagelieder“ auf, was insbesondere die Zielsetzung im Hinblick auf die umfassende Programmatik der Paideia betrifft. Wenn man hier nur die ersten Reden über die Buße und Tränen der Reue in der *Ethica*⁵⁸⁸, im Vergleich zu der Rede „Seelennützliche Unterweisungen über die Tränen der Reue“ des Anania von Narek im Hinblick auf Gregors Klagelieder betrachtet, so zeigen sich stilistische und

S. 191). Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, wird hier die Regel eingeführt: „Das Bekenntnis der Sünden [*xostovanut'iwn hanc'anac'*] hat die gleiche Ähnlichkeit mit dem Aufzeigen der körperlicher Leiden [*c'uc'akc'ut'iwn marmnawor axtic'*]. Wie die Menschen ihre körperlichen Leiden nicht allen, und zu Recht nicht irgendwelchen offenbaren, sondern nur denen, die in deren Pflege [*xnamacut'ean*] und deren Heilung [*bžskut'ean*] erfahren sind, so darf auch das Bekenntnis der Sünden nur vor denen geschehen, die sie heilen [*bžskel*] können [...]“

⁵⁸⁵ *Buch der Kanones* I 4 §5, S. 120: „Wenn er aber wegen der Sünden und bösen Taten aus der Kirche ausgeschlossen wird, so sollen sie [sc. die Wardapeten] ihm mit Arzneien der Buße [*delawk'apašxarut'ean*] genesen [*bžskesc'en*]“. In Bezug auf die nizänischen Kanones MARDIROSSIAN (2004): *Canons*, S. 539: „Sur le fond, soulignons les similitudes – en particulier l’insistance sur la nécessité pour les coupables de pratiquer l’aumône – qui existent entre les ajouts opères par Mayragomec'i sur les sanctions ecclésiastiques dans NE1 [Canons de Nicée], NE11, NE12, NE13, NE15 et les huit sermons relatifs au péché et à la pénitence qui figurant dans les *Conseils moraux* [*Xrat varuc'*]“

⁵⁸⁶ (PS.-) MANDAKUNI: *Buße*, S. 28 (WEBER 1927: *Buße* §10, S. 66): „Denn wie die Wege zu Sünden vielfältig sind, so sind auch die Arzneien der Buße [*delk'apašxarut'ean*] verschieden, mit denen du alle deine Krankheiten heilen kannst; nicht durch die Anzahl von Jahren und durch irgendwelche Zeitdauer, sondern allein durch die aufrichtige Umkehr, indem du dich von Herzen vom Bösen entfernst, kannst du gerechtfertigt werden.“

⁵⁸⁷ BK 7 I 12-21 (LL ZEKIYAN VII a, S. 187f; LL 7,1,12-21): „Denn die eine kleine Träne, aus den Augen getropft, kann schon / Jene ganze Legion des Bösen, die Armee des Verleumders, zum Vernichten bringen, / Wie das Gewimmel der mehrfüßigen Kriecher, die in der verdorbenen Erde langsam krabbeln, / Wenn ihnen nur ein Tröpfchen Öl / Oder eine kleine Menge der tödlichen Arznei dargereicht wird, sterben; / Auch ein kleiner Seufzer aus der Seele, ein Ächzen des Herzens, / Wie der Hauch des Südwindes, gemischt mit der Wärme der Sonne, / Kann den harten Frost zum Schmelzen bringen: / Wie sie gemäß ihrer Ähnlichkeit leicht in uns geboren werden, / So sind sie auch leicht gemäß unserem Widerstand zu vertilgen.“ Die Tränen der Buße sind auch für den Autor der *Ethica* wichtig, (PS.-) MANDAKUNI: *Buße*, S. 21 (WEBER 1927: *Buße* §1, S. 58): „Die Wurzel der Heilkräuter [*deloc'*] der Ärzte heilen die Leiden des Körpers, das Fließen der Tränen der Buße heilen [*bžšken*] aber die Wunden der Seelen.“

⁵⁸⁸ (PS.-) MANDAKUNI: *Bekenntnis*, S. 13-20 (WEBER 1927: *Bekenntnis* §2-10, S. 50-58).

semantische Analogien zwischen Gregors Klageliedern und der Bußrede in der *Ethica*.

So fasst der Autor der *Ethica* seine Abhandlungen in erster Person Singular ab, wie es auch Gregor tut. Der Autor der *Ethica* prägt auch den literarischen Typus der „Klage“ (*olb*) nach dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten, im Hinblick auf die persönliche Buße und auf das persönliche Sündenbekenntnis, wie es die ersten zwei Reden und seine Dichtung (mit dem Titel: *Olbk'* „Klagen“ im Anschluss an seine Rede „Über den Trost der um die aus der Welt Geschiedenen Trauernden“), nahe legen.⁵⁸⁹ Das *Matean olbergut'ean* („Buch der Klagelieder [oder der Tragödie]“) ⁵⁹⁰ steht ähnlich fest in dieser biblischen Tradition: Wie die alttestamentlichen Propheten verfasst Gregor nun hier die neuen Klagen – die „Weisung [*patuēr*] des neu dargelegten Buchs der Klagen [*matean olboc*]“⁵⁹¹, entsprechend der neuen heilsgeschichtlichen Situation.⁵⁹² Ausschlaggebend ist in diesem Zusammenhang auch die *identische* Programmatik beider Konzeptionen im Hinblick auf die monastische Paideia in tugendhafter Lebensführung. Wenn auch die Anregung, ein solches Buch wie die Komposition der Klagelieder zu verfassen, auf Anania von Narek am Ende seines Lebens zurückzugehen mag,⁵⁹³ so ist ersichtlich, dass die Bußreden der *Ethica* für das *Matean* Vorbild waren. Vor diesem Hintergrund liegt die Annahme nahe, dass sich die Fürbitte in BK 28 (VI) auf den Autor der *Ethica* bezieht.

⁵⁸⁹ WEBER (1927): Bekenntnis §2, S. 50f (PS.- MANDAKUNI: *Bekenntnis*, S. 14): „Inständig bitte ich darum immerdar und mit heißer Sehnsucht fort und fort verlange ich nach diesen Klagen des Propheten [sc. Jeremias]. Mit seinen Worten möchte ich klagen, unter Tränen möchte ich unaufhörlich meine flehende Stimme in Innigkeit erheben und sprechen: [hier folgt das Zitat Jer 8,23].“ Im gleichen Sinn verwendet Gregor diese Stelle in BK 68 I 11-14 (LL 68,1,11-14). Der Titel nach Ausgabe 1860 lautet PS.- MANDAKUNI, S. 174: „Trostbrief über die aus der Welt Geschiedenen“ (WEBER 1927, S. 234); PS.- MANDAKUNI: *Klagen*, S. 182-184). Siehe franz. Übers. LL: Introduction, S. 115-117.

⁵⁹⁰ So wird das Buch in der kurzen Präambel benannt. Diese Bezeichnung auch in BK 2 II 48 (LL ZEKIYAN II b, S. 162; LL 2,2,7); BK 9 I 2 (LL ZEKIYAN IX a, S. 193; LL 9,1,2); BK 33 III 37 (LL ZEKIYAN XXXIII b, S. 318; LL 33,3,3); BK 53 II 31 (LL 53,2,10); BK 70 III 64 (LL 70,3,26); BK 83 I 11 (LL 83,1,11); BK 88 II 11 (LL 88,2,3). Es wird auch als *Matean olboc'* („Buch der Klagen“) bezeichnet, und zwar in BK 3 II 48 (LL ZEKIYAN III b, S. 170; LL 3,2,2) und BK 3 V 139 (LL ZEKIYAN III d, S. 174; LL 3,5,3). Das Wort *olbergut'awn*, überliefert in der armenischen Version der Grammatik des Dionysius Thrax in seiner klassischen Bedeutung (siehe z.B. DAWIT': *Arm. Scholie*, S. 89), wird hier im Sinn der Klagen der alttestamentlichen Propheten aufgefasst.

⁵⁹¹ BK 3 II 2 (LL ZEKIYAN III b, S. 170; LL 3,2,2).

⁵⁹² Siehe LL:Introduction S. 112. Dieses literarische Modell wird an der Stelle in BK 32 II 20-28 (LL ZEKIYAN XXXII a, S. 310f; LL 32,2,1-9) ersichtlich.

⁵⁹³ Siehe LL:Introduction, Anm. 378f, S. 99.

3.2 Realisierung der Konzeption: Inhalt und Aufbau

Die Texte des *Matean*, die poetisch zum Zweck individueller Exerzitien konzipiert worden sind,⁵⁹⁴ stellen für sich abgeschlossene Gebetsreden dar, in denen die eigene heilsgeschichtliche Situation im Sinnhorizont des Christusereignisses betrachtet wird. Das Gewährwerden der eigenen Situation mittels Selbstbeobachtung, bedeutet zugleich eine (Re-)Produktion der kommunikativen Sinnform im Hinblick auf die Bindung an die sakrale Weltordnung und Teilnahme am sakral beobachteten Weltprozess.

Die einzelnen Entwicklungsstationen der Exerzitien im Hinblick auf ihre beabsichtigten Wirkungen zu beobachten, verbindet sich mit Schwierigkeiten, da keine systematische Einleitung oder Erläuterung für die Leseübung vorhanden ist.⁵⁹⁵

Die einzelnen Gebetsreden, die durchgehend als *Ban* („Wort“) bezeichnet werden, werden in einer gleichen Stimmlage des Seufzens ausgeführt. Setzt die erste Gebetsrede den Stimmklang der Poesie in einer signifikanten Tonlage ein: „Die Stimme des Seufzens, der Ächzen der Klagen, der Schreie des Herzens“, so resoniert

⁵⁹⁴ BK 3 III (LL ZEKIYAN III c, 171; LL 3,3): „Mache die Herzen der Leser dieses [Buchs] rein: / Heile ihre Seelen, reinige sie von ihren Fehlern, / Vergib ihre Schuld, zerreiße die Bande ihrer Sünden! / Tränen sollen aus den Augen der mit diesem [Buch] Übenden strömen! / Erwecke in ihnen durch deine Gabe mit diesem [Buch] Wünsche zur Bußfertigkeit! / Gib auch mir, Herr, durch sie Wille zur Reue / Und durch meine Stimme soll ihnen mein versöhnlicher Odem gegeben werden! / Wenn durch mich mit diesem Buch ihnen Gesuche geschenkt werden, / So soll ihr Seufzen mit diesen Worten auch für mich wie Weihrauch emporsteigen! / Lass durch den Kuss, durch den dieses Klagelied gekostet wird, / Die Gnade deines Lichtes in uns eingehen und dort wohnen!.“ Wenn in diesem Abschnitt der Autor durch sein Buch Kontakt mit den Lesern aufnimmt, so geht es im darauf folgenden Abschnitt um die beabsichtigte Wirkung des Buchs – BK 3 IV, S. 258 (LL ZEKIYAN III c, S. 173f; LL 3,4): „Wenn die Todesgefahr der seelischen Leiden jemanden umzingelt, / So soll er durch dieses [Buch] Rettung und Hoffnung aufs Leben finden, / Indem er mit diesem [Buch] zu dir, Bewahrer des Lebens, beten wird! / Wenn jemand in seinem Herzen von den Qualen des Zweifels durchbohrt wird, / So soll er mit diesem [Buch] durch deine Süße gesund werden und leben! / Wenn sich jemand unverzeihliches Verderbens schuldig macht / Und in die Tiefe des Abgrunds fällt, / So soll er durch dieses Fangwerkzeug zum Licht herausgezogen werden und bei dir geborgen sein! / Wenn jemand, betäubt durch die Trugbilder, sich durch seine finsternen Taten schadet, / So soll er wieder durch dich, du alleinige Stütze, zu Kräften kommen und bei dir Zuflucht finden! / Wenn der Schutz der Hoffnung aus jemandes Seele getilgt wird, / So soll er durch diesen Vermittler deine Hand empfangen, / Damit er wieder auf dem gleichen Fundament befestigt wird! / Wenn jemand von Wachsamkeit seine Achtsamkeit verliert und betrübt wird, / So soll er durch dieses [Buch] die Erwartung hegen können, dass er zu dir, der du alle erneuerst, zurückkehrt! / Wenn jemand, vom Frost des dämonischen Fiebers geschüttelt, im Delirium liegt, / So soll er durch das Zeichen deines Kreuzes wieder erwachen, / Indem er dessen Mysterium in diesem [Buch] bekennen und verehren wird! / Wenn der plötzliche Wirbel der Gottlosigkeit des zerstörerischen Sturms [gemeint ist der Hagelsturm] / Die Glieder des Körpers, den Bau des Menschen im Meer der Welt zertrümmern wird, / So soll das Meer wieder ruhen, und er, er soll sich mit dem Lenker dieses Ruderflügels [d.h. mit seinem Buch] zu dir bewegen!“ Anschließend wird die Art und Weise der Bußübung autorisiert; siehe Anm 563.

⁵⁹⁵ Die Darlegung des Inhalts bezieht sich auf die Gliederung des Buchs in LL: Plan du Poème, S. 198-202.

sie diese Tonart anhaltend in allen anderen Texten des Buchs. Dieses Prinzip heben die Überschriften der Gebetstexte hervor: Wenn die Überschrift der ersten Gebetsrede lautet: „Rede aus der Tiefe des Herzens zu Gott“, so lauten alle anderen wie folgt: „Eine erneute Ergänzung im gleichen Klagelaut zu derselben Supplikation in flehentlichen Worten von demselben Wächter: Rede aus der Tiefe des Herzens zu Gott.“⁵⁹⁶ In der Dimension dieser Tonart verbinden sich die Gebetstexte des Buchs zu einer Einheit, das Buch selbst stellt eine Art Instrument dar, das die Melodie der Wehklagen aufbewahrt und jederzeit hervorbringen kann.

Das Ziel der Exerzitien kann hier soweit als eine Erweckung des Geistes aus seiner Lethargie auf dem Weg der Suche nach Christus und des Gewährwerdens seines Wirkens betrachtet werden. Nur ein erwachter Geist kann im Gebet und Flehen wachsam ausharren, beständig Gott anrufen. Die Anrufung gelingt dann, wenn das durch erwachte Einsicht wahrgenommene Elend schmerzhaft beweint und aus dieser Notlage heraus die Barmherzigkeit Gottes erfleht wird. Sie kann hierbei nicht ohne vertrauensvolle Hoffnung auf den, um der Rettung des Menschen willen, Fleisch gewordenen Christus, der für alle Menschen vor dem Vater eintritt,⁵⁹⁷ und nicht ohne innige Sehnsucht nach der Teilhabe an der Lebendigkeit Christi, geschehen. Diese Hoffnung, die durch den Glauben an Christus getragen wird, erwächst aus der ermatteten Seele und bringt sie zum Seufzen, damit sie erlöst wird. Die gelungene Anrufung bringt das Wort des Bittgebets als wohlgefällige Opfergabe des sehnsuchtsvollen und zerknirschten Herzens Gott dar. So bringt der „Wächter“ wie in der kultischen Opferung das Wort seines Bittgebets als ein Sühneopfer Gott dar:

„Die Stimme des Seufzens, der Ächzen der Klagen, der Schreie des Herzens / Lasse ich zu Dir, du Seher der Geheimnisse, emporsteigen, / Und bringe die Frucht [d.h. das ‚Wort‘] der Sehnsucht meines erschütterten Intellekts⁵⁹⁸ als ein Rauchopfer dir dar, / Indem ich sie auf das meine Person verzehrende Feuer der Trauer lege / Und mit dem Räuchergefäß meines Willens zu dir empor sende. / Nimm diesen Geruch mehr an und schaue gnädig auf mich, / Als das Opfer jener vollkommenen

⁵⁹⁶ Überschrift BK 2 II (LL ZEKIYAN II, S. 160; LL 2,2).

⁵⁹⁷ So z.B. BK 95 I 14-20 (LL 95,1,14-20): „Wenn du dich meiner angenommen hast, für mich zu sterben, / Gott und Herr aller, / Wie viel mehr bist du jetzt mit Wohlwollen erfüllt, / Mitleid mit meinen unheilvollen Leiden zu haben? / Du betest immerwährend für mich, für den Schuldigen, / Durch die Verwandtschaft deines Fleisches, das du von uns bekamst, / Zu deinem Vater, mit dem du in gleicher Ehre bist.“

⁵⁹⁸ Der Supplikant ist von der innigen Liebe zum Bräutigam ermattet, siehe BK 12 II 30f (LL ZEKIYAN XII a, S. 207; LL 12,2,18f).

Frucht, / Die dir mit dem emporsteigenden Rauch dargebracht wurde!⁵⁹⁹ / Nimm diese Zusammensetzung meiner kleinen Worte / Dir zum Wohlgefallen und nicht zum Ärgernis an! / Diese willentliche Gabe meines vernünftigen Opfers [*banakan zoh*], / Entbrannt durch die Kraft des Fettes, / Das in mir in Fülle ist, / Soll aus der Tiefe der Kammer meiner Herzensgesinnung [*i xoroc' asti zgayut'eanc' xorhrdakir senekis*] / Rasch zu dir aufsteigen.“⁶⁰⁰

Die „Stimme der Seufzens“, die sich aus der Tiefe des zerknirschten Herzens erhebt, erscheint wie der Wohlgeruch des zu opfernden Wortes, das die innige Sehnsucht des Intellekts gebiert. Alle Kräfte der Seele: Intellekt, Wille und Verlangen, wirken zusammen und bringen diese Wortopfergabe zustande.

Die Auffassung des *Matean* als Wortopfergabe visualisieren auch die vier Illuminationen in der ältesten Abschrift des *Matean*.⁶⁰¹ In der ersten Illumination wird Gregor als „der Philosoph“ (*P'ilisop'a*) mit dem schwarzen Mönchsgewand (dem Gewand des Arbeiters) abgebildet⁶⁰², in der zweiten als „der Wächter“ (*hskot*) auch mit dem schwarzen Mönchsgewand,⁶⁰³ in der dritten als „der Asket“ (*č'gnawor*) mit dem liturgischen Gewand⁶⁰⁴. Anschließend wird eine Szene der Christusproskynese dargestellt: Der vor dem thronenden Christus Niederkniende, der wiederum liturgisches Gewand trägt, befindet sich in einer blühenden Landschaft und neben ihm steht ein Baum, der Früchte trägt.⁶⁰⁵ Symbolisiert in dieser Darstellung die blühende Landschaft mit fruchttragendem Baum die Erneuerung der Schöpfung, so liegt es hier nahe, dass der auferstandene „Wächter“ abgebildet ist.

In der ersten Darstellung beginnt somit „der Philosoph“, der auf einer Schreibbank sitzt, das „Buch“ (*matean*) zu schreiben und das erste Wort, das er auf dem Pergament aufschreibt, lautet „Stimme“ (*Jayn*). In der zweiten Darstellung steht „der Wächter“ mit empor gehobenen Händen von Angesicht zu Angesicht dem aus dem Himmel erschienen „Christus-Richter“ gegenüber, der ihn segnet. Sein Gebet hat nun den Himmel geöffnet, aus dem Christus gnädig auf den „Wächter“ schaut. Im dritten Bild repräsentiert „der Asket“ als ein Liturg, das „Buch“ in seiner linken Hand, währenddessen hält er vor sich in seiner rechten Hand das Kreuz. Das Kreuz, das der

⁵⁹⁹ Der Autor folgt hier Jes 1,11-13.16-17 sowie Ps 50(LXX49), 8-10; Ps 51 (LXX 50), 18-19, die die aufrichtige Gesinnung im Vordergrund stellen.

⁶⁰⁰ BK 1 I, 1-15 (LL ZEKIYAN I a S. 157; LL 1,1-15).

⁶⁰¹ Ausführlich zu Illuminationen siehe ZAKARYAN (2006): Narek, S. 49-56.

⁶⁰² Siehe Anhang 2, Abb. 1.

⁶⁰³ Siehe Anhang 2, Abb. 2.

⁶⁰⁴ Siehe Anhang 2, Abb 3.

⁶⁰⁵ Siehe Anhang 2, Abb 4.

Asket repräsentiert, verweist auf die Weltentsagung nach der Taufe und auf die Nachfolge Christi gemäß Mt 16,24 als das Leitmotiv des asketisch-monastischen Lebens.⁶⁰⁶ Als ein Liturg bringt er nun das „Wort“ seines Buchs als ein wohlgefälliges Opfer Gott dar. Anschließend befindet sich „Gregor“ vor dem thronenden und ihn segnenden Christus, er ist niedergekniet vor seinen Füßen, dabei liegt sein Buch im Schoß Christi. Seine Wortopfergabe, seine Bittgesuche sind von diesem angenommen worden (BK 88 II).⁶⁰⁷

Gleich zu Beginn des *Matean* wird somit der Ort des inneren Kults gegründet. Jeder kann diesen kultischen Ort einnehmen und sein Wortopfer individuell darbringen, gesetzt dem Fall, dass der Opfernde imstande ist, die vollkommene Frucht der Opfergabe hervorzubringen. Das *Matean* befähigt letztlich jeden, auf angemessene Weise dieses Sühnopfer darzubringen und die Barmherzigkeit Gottes anzurufen, bis das Licht Christi in der Dunkelheit der Nacht aufgeht (BK 94 I):

„Mein Gott und mein König, / Meine Lebendigkeit und meine Stütze, / Meine Hoffnung und meine Zuversicht: / Jesus Christus, Gott aller! / Heiliger, der du in den Seelen der Heiligen ruhst: / Trost für die Trauernden und Sühneort für die Sünder [vgl. Röm 3,25]; / Du, der du sie alle erkanntest, bevor sie sich bildeten [vgl. Jer 1,5], / Sende die bewahrende Kraft deiner Hand / Und rette mich vor Furcht der Nacht und vor dem bösen Dämon, / Damit ich das Gedächtnis deines schrecklichen und heiligen Namens / Mit den Lippen meiner Seele, die von Sehnsucht meines Hauchs erfüllt sind, küssend / Für immer am Leben mit denen bewahrt werden kann, / Die von ganzem Herzen dich anrufen.“⁶⁰⁸

Der Strahl dieses Lichts und der Tau der Gnade beleben am Tag der Auferstehung die von der Sehnsucht nach Christus verzehrten Verstorbenen wieder (BK 95 III):

„Deine Gnadentaten sollen ankommen, du Wohlwollender, / Schenker des Lebens aller! / Dein Licht soll aufgehen, deine Rettung sich eilen, / Deine Hilfe antreffen, dein Zuspruch sich einfinden, / Der Tau deiner Barmherzigkeit vorausseilen, / Sich schnell niederschlagen und diesen meinen verdorrten Acker tränken: / Meine erbärmlich in den Abgrund des Todes gefallen Knochen! / Der himmlische

⁶⁰⁶ So in monastischen Regeln des Basilius von Caesarea; siehe zur Entsagung BASILIUS: Regole 8, S. 61-65 (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 43-46), zum Gelübde Regole 299, S. 269 (ULUHOGLIAN 1993: Regole, S. 192). Zu „Taufgelübde und Mönchsgelübde“ bei Basilius siehe KOSCHORKE (1991): Spuren, S. 120-124.

⁶⁰⁷ BK 88 II 9-15 (LL 88,2,1-7): „Und nun, nimm dieses Gewebe des Worts [*hiwsuac bani*] des kläglichen Seufzens an! / Rieche, du himmlischer König, diese Gabe des Worts, des unblutigen Opfers! / Läutere segnend die Schrift dieses Buchs der Klagelieder / Und präge das Geschriebene zu einer ewiglichen Inschrift / Als eine dir wohlgefällige Verehrung. / Sie soll vor dir immerdar bestehen bleiben / Und andauernd an deine Ohren erinnert werden!“

⁶⁰⁸ BK 94 I 21-26 (LL 94,1,21-26: Prière du soir, dans la paix du Seigneur).

Kelch deines lebendig machenden Blutes / Soll mein Ackerland am Tag des Lichts pfleglich benetzen,
/ Und es blühen und Früchte bringen lassen: / Mit deinem Blut, das immerwährend unerschöpflich als
Opfer / Zum Gedächtnis an das Leben und an die Rettung der Seelen der Entschlafenen dargebracht
wird; / So werde auch ich mich, dessen Seele mit ihrem Körper in der Sünde gestorben ist, / Dank dir,
Barmherziger, in dir stärken, / Und durch dich erneuern: / Abgelöst von der Sünde mit unsterblicher
Lebendigkeit, / In der Auferstehung der Gerechten, die von deinem Vater gesegnet sind.“⁶⁰⁹

Die Opferung des Gebetsworts am Ort der kultischen Darbringung geschieht nun in der Erwartung der Auferstehung in Anbetracht des eigenen Todes. In diesem Erwartungsraum nehmen die Texte des *Matean* ihre Gestalt in der Art eines sakralen Denkmals an. Dass sich die strukturelle Konzeptionierung des *Matean* an dem Kirchenbau der Epoche orientiert, dafür findet man einen deutlichen Hinweis im Kolophon:

„[Ich] erschuf [...] dieses Werk, indem ich es gründete, baute, ordnete, sammelte an, setzte fest [arjanac'uc'i], fügte zusammen, zog hoch, stellte auf und zum Vorschein brachte. Ich legte die mehrteiligen Kapitel dieser Komposition in diesem ertragreichen Buch [so'per] seinem Sachverhalt nach als ein einheitliches und wunderbares Bauwerk [hrašakertut'iwn] fest.“⁶¹⁰

Entsprechend der symbolischen Ordnung des Kirchenbaus teilt sich das *Matean* in drei Abschnitte: Der erste Abschnitt (BK 1-33) stellt den „Narthex“ (*gawit'*), der zweite (BK 34-75) den „Tempel“ (*tačar*) und der dritte (BK 76-95) den „Altarraum“ (*xoran*) dar.⁶¹¹ Diese Topographie stimmt überein mit dem Vollzug des Initiationsrituals der Taufe. Dem Kodex des 9.-10. Jahrhunderts nach wird der Initiand durch den Priester, in Anwesenheit des Bunds der Mönche, in den Narthex zur Tür der Kirche geführt.⁶¹² Nach der Ausführung der Riten vor der Taufe, zu denen die Absage an den Teufel und an seine Werke sowie das Bekenntnis des Glaubens gehören, wird die Tür der Kirche geöffnet und der Katechumene in die Kirche geführt.⁶¹³ Nach der Taufe und Salbung wird er zum Altar geführt, damit er sich vor dem Altar niederwirft und an der Eucharistie teilnimmt.⁶¹⁴ Einen ähnlichen

⁶⁰⁹ BK 95 III 32-38 (LL 95,3,1-7: Prière du matin pour fêter l'aube de la résurrection).

⁶¹⁰ BK: *Memorial* 15-18 (LL: *Mémorial*, S. 17-20).

⁶¹¹ Die Dreiteilung des Werks bezeugt auch eine sichere Abschrift aus dem Jahr 1369 (Jerewan Ms. Nr. 5883); siehe ausführlich LL: Introduction, L'architecture du sanctuaire, S. 168ff; MAHÉ (2007): *Ecclésiologie*, S. 225.

⁶¹² Siehe *Kanon der Taufe*, S. 187/188.

⁶¹³ Siehe *Kanon der Taufe*, S. 198/199.

⁶¹⁴ Siehe *Kanon der Taufe*, S. 228f/229f.

Ablauf hat das Bußritual, das die Taufe wiederherstellt. Der Pönitent wird zur Tür der Kirche geführt und dort durch Lesungen und Gebete auf die Buße vorbereitet.⁶¹⁵ Er wird dabei aufgefordert, dem Teufel und seinen Werken abzusagen und unmittelbar danach den Glauben an die Dreifaltigkeit zu bekennen. Dann treten sie alle in die Kirche ein, wo wiederum ausgesuchte Texte aus den heiligen Schriften und Gebete gelesen werden. Anschließend wird der Büsser aufgefordert, vor den heiligen Altar zu treten, damit seine Schuld in der Gegenwart der Dreifaltigkeit vergeben werden kann.⁶¹⁶

Diese kultische Topographie liegt nun der strukturellen Konzeption des *Matean* in der Weise zugrunde, dass diese Stationen als heilsgeschichtliche Situationen mit Bezug auf die Erfahrung des eigenen Daseins betrachtet werden. Im Grunde findet hier eine Selbstbeobachtung in einer Sinnform statt, in der das Dasein in bestimmter Weise in Erscheinung tritt. Durch diese Beobachtung wird hier ein anthropologischer Ort des Erlebens von Mangelhaftigkeit und deshalb eigener Nichtigkeit in Anbetracht des Christusereignisses fundiert, von dem aus das Verlangen nach Christus geweckt wird. Im ersten Abschnitt des *Matean* (BK 1-33) wird nun dieser anthropologische Ort zugleich als der Ort der leidvollen Ich-Genese konstituiert. Das in die Struktur des *Matean* eingebaute Glaubensbekenntnis (BK 34) eröffnet nun die Tür des Gnadenflusses aus dem Altar der Kirche.

Wird der anthropologische Ort des Notleidenden durch das Gewahrwerden der persönlichen heilsgeschichtlichen Situation sichtbar gemacht (BK 2 bis BK 9), so bietet er einen Ausweg aus dieser Notlage in BK 10 (I-IV). Die Ich-Genese des „Neuen Menschen“ verbindet sich mit dem Glaubensweg als Erkenntnisweg der Leiden Christi und der Kraft der Auferstehung, die dem Menschen „himmlische Freiheit“ schenkt (BK 10 I). Deshalb gilt: Wenn man auch in den Abgrund der Sünde gefallen und an der Schwelle des Todes angekommen ist, so hilft hier nur die Herzensdemut und Bußfertigkeit, die aus der Hoffnung des Glaubens hervorgeht. Andernfalls führt der uneinsichtige Selbstadel zur tödlichen Verzweiflung, die die Hoffnung auf Rettung durch Christus zunichte macht. Deshalb ist die radikale Buße genauso zerstörerisch wie die Sünde selbst (BK 10 I). Folglich gilt: Wenn jemand auch tödlich gesündigt hat, so erwächst die Rettung allein aus der Demut und aus

⁶¹⁵ Siehe CONYBEARY (1905): Rituale, S. 190-193.

⁶¹⁶ Siehe CONYBEARY (1905): Rituale, S. 193-199.

dem zuversichtlichen Glauben an die Gnadentat Christi, der jederzeit dem Sünder seine helfende Hand darreicht und ihm die Frucht der Rettung und Genesung gibt.⁶¹⁷

In Anbetracht dieser Erkenntnis will der Autor sein Werk als ein „Gebäude des Glaubens“ errichten (BK 10 II), weil Christus vom Menschen nur den Glauben verlangt (BK 10 III). Der Glaube, aus dem Liebe und Hoffnung hervorgehen, wird hier sogleich mit der Bußfertigkeit verbunden (BK 10 II).⁶¹⁸ Der Aufgewachte hat somit keine andere Möglichkeit, als den Weg des Glaubens zu gehen (BK 11 I):

„Und nun, ich, der Letztere von allen [Christus] Bekennenden, der ich jedes Guten entleert bin, / Wenn ich mit Gedanken meines Intellekts den Anfang meines Werdens / Durch die Hand meines Schöpfers aus dem Nichts betrachte, / So bin ich voller Zuversicht und glaube, / Dass Jesus Christus alles machen kann, was er will.“⁶¹⁹

Aus seiner Nichtigkeit heraus, hofft er demütig durch seinen Glauben an die Kraft Christi, durch Christus als ein neuer Mensch wieder erschaffen zu werden. Das sind nun Kräfte, die den Willen Christi wirken lassen und die im Menschen verborgene göttliche Keimkraft, die den göttlichen Funken gemäß seinem Willen zur Entfaltung bringen. Dieser göttliche Funke gehört wesentlich zum Menschen und erlischt zu keiner Zeit, wenn auch der Mensch in den Schlamm der Sünde herabsinkt. Deshalb ist er sein einziger Hoffnungsfunke aus der Notlage, der ihm zugleich Mut macht, entschlossen zu handeln.

Die unversehrte Verborgenheit des göttlichen Funkens im Menschen wird an dieser Stelle durch die Typologie der Wiedererrichtung des Tempels im Alten Testament veranschaulicht. Nehemia kehrt aus dem persischen Exil zurück, um das zerstreute Volk wieder zu vereinen. Dabei lässt er den Tempel wieder bauen und den Altar darin errichten (vgl. 2 Makk 1,18). Das Altarfeuer zum Brandopfer findet er jedoch in dickflüssiger Wasserform in einem Brunnen, in dem die Priester vor dem Exil das Altarfeuer heimlich in einer wasserfreien Stelle verborgen hatten. Dessen ungeachtet ordnet Nehemia den Priestern an, dieses dickflüssige Wasser über die Opfergaben zu gießen: Sobald die Sonne auf den Altar scheint, entzündet sich das Feuer auf dem Altar und verzehrt das Opfer (vgl. 2 Makk 1,20-29).

⁶¹⁷ „Für den, der Glauben hat, ist alles möglich [vgl. Mk 9,22]“, siehe BK 10 III, 33-54, S. 282f (LL ZEKIYAN X b, 199; LL 10,3,20-22, S. 262).

⁶¹⁸ Die Übersetzung von BK 10 II siehe Anm. 564.

⁶¹⁹ BK 11 I 1-4 (LL ZEKIYAN XI a, S. 200; LL 11,1,1-4).

Die Rauchopfergabe, die aus unterschiedlichen wohlriechenden Stoffen zusammengemischt wird (Ex 30,34-36), versinnbildlicht nun die Versammlung der sich selbst Demütigenden durch ihre Herzenszerknirschtheit, deren Herzensopfergabe Gott wohlgefälliger als all die Opfergaben des Tempels ist. Sie bilden selbst den Tempel und den Altar für das Wortopfer. Schaut Christus nun auf die Zerknirschtheit des gläubigen Herzens, lässt er durch seine Kraft diesen Funken zu einem reinigenden Brand entfachen (BK 11 II).⁶²⁰ Der Glaube wird hier als *Tugend* des demütigen Herzens erfasst, welche mit dem Wirken der Christuskraft zusammenhängt. Den Glauben zu bekennen, ist somit ein Ausdruck der Tugendhaftigkeit. Das offizielle Glaubensbekenntnis im *Matean* (BK 34) steht in diesem Zusammenhang. Der Glaube entfacht nun kraft Christus den Funken der Gnade im Menschen, welcher ihm trotz seines wiederholten Sündenfalls bestehen bleibt. Dies ermöglicht seine Bekehrung und Rechtfertigung, was bereits die Bekehrung und Rechtfertigung der biblischen Heiligen bezeugt (BK 11 III).⁶²¹ Wenn

⁶²⁰ BK 11 II (LL ZEKIYAN XI a, 201f; LL 11,2): „Denn: Gibt es jemals etwas Ansehnlicheres, / Als das von der Dunkelheit der finsternen Zwietracht befreite, / Von Gott unterstützte und bestärkte Herz des Sünders, / Der seinem Fleische nach freudig gedeiht, / Aber dem Geist nach seufzt [vgl. Röm 8,23]; / Wenn er auch von seinem höchsten Stand der Erhabenheit, in den er erhoben wurde, / In den abgrundtiefen Schlund, in die Grube des Verderbens unter seiner schweren Last, / Unter der Bürde der untilgbaren Sünden, die er immer wieder neu erfindet, stürzen wird, / Besitzt er trotz alldem eine Partikel des Lichtstrahls, teilhaftig der Rettung des Lebens: / Als den Funken des Lichts verwahrt im Intellekt und in der Seele, / Wie das ansehnliche und erstaunliche Feuer – dickflüssig, / Wundersam verdichtet gemäß dem Befehl des Erhabenen, / Schlummernd in innersten Böden der Brunnen [vgl. 2 Makk 1,18-36]. / Daher kann der Sünder, der zu Tode betrübt ist, / Der seine Zuversicht auf das Gute verloren, / Der seinen Mut der Gnade eingebüßt hat, / Von nun an wieder hoffen, / Die anfängliche Gnadengabe als den ersten Schmuck seiner Herrlichkeit wieder zu erhalten. / Dieses [Feuer] wird auch von Gott her gerüstet, damit es in ihm wirkt, / Was auch die Macht seines Gebers, der alles vermag, verkündet. / An diesem Weihrauch des Wohlgefallens hat Gott mehr Wohlgefallen / Als an allen anderen wohlriechenden Düften, / Auch an jener für den Dienst des Altars zerstoßenen Mischung [aus wohlriechenden Stoffen] [vgl. Ex 30,34-36], / Die die Gestalt der demütigen Seelen darstellt: / Ihre Erniedrigung durch Zerknirschung / Zu einer Einheit der gleichen Gestalt [vgl. Ps 51,19]. / Hierbei fragte auch der Retter aller manche der an ihren Augen Erkrankten: / „Glaubt ihr – sagte er –, dass ich dies für euch tun kann?“ [Mt 9,28], / Schenkte ihnen aber solange nicht das Licht der Augen, / Bis er nicht dafür das Pfand ihres Glaubens empfangen hatte; / Denn was erfüllt uns mehr mit Hoffnung als die Wiederbelebung / Der viertägigen Leiche in ihrer Leblosigkeit? / So sahen die Frauen, die mit ihrem Glauben aufgerüstet zu den Füßen des Schöpfers fielen, / Rasch die Herrlichkeit Gottes durch Lebendigkeit ihres Bruders [Joh 11,17-44].“

⁶²¹ BK 11 III 51-78 (LL ZEKIYAN 11 b, S. 202f; LL 11,3,1-27): „Dass die Gnade sonach von uns untrennbar ist, / Hierfür gibt es mächtige Zeugen“; angeführt werden Henoch (Gen 5,24), der der erste war, der die Sünden seines Urvaters (d.h. Adam) auf sich nahm und für alle Buße tuend den Tod überwand und in den Himmel aufstieg (vgl. Sir 44,16; Heb 11,5), Aaron (vgl. Ex 32,1-6), David (2 Sam 12,12; Sir 47,1), Petrus (vgl. Mt 26,75), Eliezer (Ex 18,4 hierzu LL 11,3,5 Anm. 211, S. 266: „Le fils cadet de Moïse: Éliazar signifie «Dieu est mon secours». Son père justifie son nom en disant: «le dieu de mon père a été mon secours et il m’a délivré du glaive de Pharaon»“), der verlorene Sohn (Lk 15,11-32), die Sünderin (Lk 7,37-50), der Zöllner (Lk 18,9-14), der Räuber am Kreuz (Lk 23,39-43) und letztlich Paulus (1 Kor 15,9; Gal 1,13-16). Hinzu kommt auch die Bekehrung von Salomon (BK 48; siehe hierzu LL 48,5 Anm. 709ff, S. 468) und von Manasse (siehe BK 51; vgl. 2 Chr 33,11-20).

es bereits in der Zeit des Alten Testaments die Möglichkeit zur Rechtfertigung durch Bekehrung gab, so sichert Christus jetzt für immer, unerschütterlich durch sich selbst – als ein Versöhner und als ein immerwährend lebendiger Fürsprecher vor Gott – die Rechtfertigung des Menschen (BK 11 IV).

Die Gebetsreden BK 10 (I-IV) und BK 11 (I-V) sind für das Verständnis der praktischen Konzeptionierung des Buchs grundlegend. Die angemessene Supplikation verlangt somit nach einem dafür geeigneten tugendhaften Habitus. Gemäß dieser praktischen Wegweisung wird in BK 12 (I-IV) der Anfang der Supplikationen gemacht.⁶²² Erwirbt der Exerzierende, der sich in seinem Glauben gestärkt inbrünstig nach Vereinigung mit Christus sehnt, da allein in seiner Hand „das Atem der Lebendigkeit“ der sündigen Seele liegt (BK 4),⁶²³ eine bußfertige Gesinnung, dann ist er bereit seufzend und klagend die Worte seiner Supplikation zu sprechen (BK 12 III).⁶²⁴ Klagend bittet der Supplikant die Heilige Dreifaltigkeit, die er als Quelle der unermesslichen Liebe und Barmherzigkeit bekennt, um Gnade. Die Dreifaltigkeit zeichnet sich eher durch ihre Barmherzigkeit als durch die Gaben aus, die sie den Menschen wegen ihrer Verdienste schenkt (BK 13 I-III). Diese Barmherzigkeit gegenüber dem Menschen offenbart die Menschwerdung Christi als Liebestat, die durch Gleichnisse vom verlorenen Schaf (BK 14 I-IV) und vom barmherzigen Samariter (BK 15 I-V) beispielhaft veranschaulicht wird.⁶²⁵ Vor diesem Hintergrund wird in den Gebetsreden BK 16-24 um die Genesung des Menschen gebeten, der sich von Christus entfernt und gegen seinen Willen durch die Härte seines Herzens gesündigt hat (BK 20 II).⁶²⁶ Christus soll jetzt nicht als Richter

⁶²² BK 12 I 1-5 (LL ZEKIYAN XII a, S. 206; LL 12,1,1-5): „Und nun, da ich mich für immer angesichts meiner anfänglichen Reue [es geht darum, was er in den vorigen Gebetsreden gesagt hat] / Durch die Worte der Hoffnungslosigkeit entmutigen ließ / Und deshalb mit dem Pfahl des Zweifels zu Tode geprügelt wurde, / So werde ich voller Zuversicht meine Gesinnung ändern und all meinen Mut jetzt hier zusammennehmen, um die Heilige Dreifaltigkeit anzuflehen, / Um sie zu meiner Hilfe, zur Hilfe des Sünders, zu rufen.“

⁶²³ BK 4 I 2 (LL ZEKIYAN IV a, S. 175; LL 4,1,2).

⁶²⁴ BK 12 III 41-45 (LL ZEKIYAN XII b, S. 207; LL 12, 3, 1-5): „Und nun, in größer Ehrfurcht, das Gesicht vor Scham zu Boden gesenkt, / Als ein Vermittler für meine verschlossenen Lippen, / Die wie ein Riegel die Bewegung meiner verzagten Zunge zu Recht versperren, / Werde ich die Melodie des flehentlichen Seufzens in der Tonlage / Des bitterlichen Ächzens erneut anstimmen, / Um in die Höhe zu schreien: / Nimm mit deiner Sanftmut, Herr, mächtiger Gott, meine Bittgesuche an, der ich voller Bitterkeit bin! / [...]“

⁶²⁵ Nach LL: *Plan du poème*, S. 199: 12. De la charité à l’amour trinitaire; 13. La sainte Trinité comme source d’amour divin dépassant la justice et accordant le pardon aux pécheurs; 14. L’amour de Dieu pour l’homme: < le bon Samaritain >; 15. L’amour de Dieu pour l’homme: < la brebis égarée >.

⁶²⁶ Dies wird bereits in BK 5 (V 61-63; LL ZEKIYAN V c, S. 181; LL 5,5,1-3) formuliert: „Und obwohl du mehrmals dich mir zu erkennen gabst, / Obwohl du mich mit deinen nach mir

auftreten und Gerechtigkeit üben, die zu Recht den Sünder zum Tod verurteilen würde. Er soll vielmehr als ein barmherziger Heiler, der nicht den Tod des Menschen will, die todbringenden Wunden des sich selbst tadelnden und bekehrenden Sünders heilen (BK 21-24).

Die Tragödie des Notleidenden besteht nun darin, dass er sich wegen seiner Sündhaftigkeit in einer Schwebelage zwischen Tod und Leben befindet (BK 18 VII):

„Bösartig dahinsiechend liege ich unter der Decke der Sünde auf meinem Krankenlager – / Eine lebendige Leiche und ein sprechender Toter: / O du Wohltäter, Sohn Gottes, / Der du an meiner Trübsal Anteil mit bestürzter kläglichem Stimme nimmst, / Stelle mit dem gesegneten Tau deiner Augen meine Lebendigkeit wieder her / So wie du einst den, den du so lieb hattest [sc. Lazarus], aus seiner odemlosen Sterblichkeit zum Leben erwecktest [vgl. Joh 11,33-44]! / Verzweifelt, wahrhaft in der Gruft der Sünde bin ich zutiefst betrübt, / Reiche deine Hand mir, Sohn des Erhabenen, Sonne ohne Schatten, / Und ziehe mich ans Licht zu deinen Strahlen hinaus!“⁶²⁷

Die Dramatik dieser Lage – der Untergang des Menschen auf dem unruhigen Meer der Welt – wird durch eine Szene des Schiffbruchs zum Ausdruck gebracht (BK 25 I-V):⁶²⁸ Das Schiff stellt den Körper mit der Seele dar (BK 25 I), der im stürmischen Weltmeer den zerstörerischen Wellen nicht widersteht und Schiffbruch mit tödlichem Ausgang erleidet (BK 25 II). Der Anblick dieses tödlichen Niedergangs erschüttert den Schiffsführer, der diese Tragödie im Meer der Welt mit seinen Tränen beweint. Er ist Christus, der den begrabenen Lazarus (vgl. Joh 11,34), der paradigmatisch die Menschheit darstellt, beweint (BK 25 III). Die Wiederbelebung des Lazarus weckt nun die inständige Sehnsucht nach leiblicher Auferstehung, nach der Wiederherstellung des zersetzten Körpers, des „Tabernakels“ (*tapanak*) der Seele (BK 25 IV). Die Rettung des Menschen, der sich nicht mehr aus seiner Bedrängnis zu befreien vermag, erwächst nur aus dem Willen Christi aufgrund seiner Liebe zu den Menschen – einer Liebe, die die Tür der Gnade öffnet. Der Wille und die Menschenliebe Christi, die sich am Kreuz offenbaren, sind nun die Lebenszuversicht

ausgestreckten Armen aufsuchtest, um mich zu dir hinzuziehen, / War ich aber unwillig, weswegen auch der Prophet Israel beschuldigt [vgl. Hosea 11,1-7].“ BK 21 IV 45 (LL ZEKIYAN XXI b, S. 250; LL 21,4,1): „Nun, ich bin den Weg des Verderbens in Richtung Finsternis gegangen“.

⁶²⁷ BK 18 VII (LL ZEKIYAN XVIII b, S. 233; LL 18,7).

⁶²⁸ LL: *Plan du poème*, S. 199: 25. Le naufrage de l'âme.

des Sünders (BK 25 V).⁶²⁹ Der Sünder, der in der Welt in einer Tragik der Schwebeliebt – BK 26 (I): „Weder ganz für die Welt tot / Noch ganz für Gott lebendig“⁶³⁰, daher – BK 26 (III): „Weder tot noch lebendig, / Begraben im scheußlichen Schlamm der Sünde“⁶³¹, lernt nun angesichts dieser Lebenszuversicht, seine Schuld bußfertig zu bekennen.⁶³²

Dieses Schuldbekenntnis entfaltet somit nur dann seine rechtfertigende und verwandelnde Kraft, wenn es freiwillig aus der zerknirschten Gesinnung im Vertrauen des Glaubens geschieht und nicht unter Zwang der äußeren Umstände.⁶³³

Dieses Schuldbekenntnis ist der Schlüssel der christlichen Heilsgeschichte: Hätten die Ureltern es abgelegt, so wären sie letztlich nicht dem Tod als Strafe für ihre Schuld verfallen (BK 27 III). Das ist auch das Schuldbekenntnis, das die Kraft besitzt, die Taufgnade wieder herzustellen (BK 27 V). Man kann in diesem Zusammenhang sagen, dass das Anliegen der Konzeption des *Matean* in der Unterweisung besteht, dieses Schuldbekenntnis auf richtiger Weise abzulegen. Nur das aufrichtige Schuldbekenntnis führt zur eucharistischen Teilhabe an Christus. Dieser Umstand wird in Abschnitt BK 28-33 reflektiert, und zwar nach dem Vorbild der Sünderin – die „Erstmutter der Büßer“ (*skzbnamayr apašawolac*)⁶³⁴ –, die an Christi Füße herantritt. Der Supplikant des *Matean* erniedrigt und verbündet sich nun mit der Sünderin, um aus diesem Stand heraus mit Tränen, anstelle des Salböls der Sünderin, seinen makellosen Glauben Christus darzubringen und um die Genesung seiner Seele zu flehen.⁶³⁵ Die Worte des *Matean*, die aus der Tiefe des sich im

⁶²⁹ Im Hinblick auf die Sehnsucht Gottes nach der Rettung des Menschen siehe auch BK 34 XII (LL 34,12); die Immensität der Menschenliebe Gottes offenbart sich durch die Menschwerdung Christi so BK 35 I (LL 35,1).

⁶³⁰ BK 26 I 11f (LL ZEKIYAN XXVI a, S. 271; LL 26,1,11-12).

⁶³¹ BK 26 III 75 (LL ZEKIYAN XXVI c, S. 275; LL 26,3,20).

⁶³² BK 27 II 11-14 (LL ZEKIYAN XXVII b, S. 276; LL 27,2,1-4): „Ich habe gegen deine wohlthätige Größe gesündigt, ich habe böswillig gesündigt, / Ich habe gegen den Strahl deiner Erscheinung gesündigt, ich habe finster gesündigt, / Ich habe gegen dein unermessliches Gnadenwerk gesündigt, ich habe wahrhaftig gesündigt, / Ich habe gegen den Sanftmut deiner erhabenen Liebe gesündigt“.

⁶³³ BK 27 ist in der ältesten und ersten Gliederung des *Matean* neben den anderen wichtigen Reden aufgenommen. Die Überschrift lautet (*Einleitung* BK, S. 158): „Wenn ‚Ich habe gesündigt‘ so wirkungsvoll ist, warum half es nicht Judas und Saul?“, und nach LL: *Plan du poème*, 27. Pouvoir libérateur des mots «J’ai péché» devant la sainte face du Christ.“

⁶³⁴ BK 6 II (LL ZEKIYAN VI b, S. 184; LL 6,2).

⁶³⁵ So bereits in BK 18 V (LL ZEKIYAN XVIII b, S. 232; LL 18,5): „Nicht mit dem Öl der Salbung trete ich, der Strafwürdige, zusammen mit der Sünderin / An deine das Leben spendenden Fersen der Füße heran, / Um dir durch mein Haar die Tränen meiner Augen darzubringen [vgl. Lk 7,38], / Sondern mit meinem makellosen Glauben durch das Strecken meiner Arme in die Höhe, / Durch mein getreues Bekenntnis, durch Verneigung meiner Seele; / Ich küsse die Erde mit meinen

Glauben bekehrenden und von Reue erfüllten Herzens hervor strömen, breiten ähnlich wie das wohlriechende Salböl den Wohlgeruch Christi bekennenden Herzens aus, einen Wohlgeruch, der das ganze Universum erfüllen soll (BK 33 I-II).⁶³⁶ Der Kuss auf die Fersen Christi versinnbildlicht dabei die eucharistische Vereinigung mit ihm (BK 32 IV).⁶³⁷ Bevor aber die eucharistische Teilhabe stattfinden kann, wird in BK 33 (V-VII) der Heilige Geist angerufen, damit er den Supplikanten reinigt und auf die Eucharistie vorbereitet. Mit BK 33 (I-VIII), mit dem der erste Teil des Werks abgeschlossen wird, wird ein direkter Zusammenhang mit dem Kult hergestellt. So kann jeder sich durch die Gebetsreden des *Matean* tatsächlich auf seine Teilnahme an kultischen Vorgängen, in denen die Eucharistie ein Bestandteil ist, vorbereiten. Dieser praktische Aspekt legt die Annahme nahe, dass das *Matean* auch in der Kirchenpraxis seine Verwendung fand. Hierfür spricht auch die Tatsache, dass Teile von BK 33 (I-VIII) bereits im 12. Jahrhundert offiziell in die Liturgie aufgenommen und im Rahmen des Liturgiekommentars ausgelegt wurden.⁶³⁸

Die demütige Gesinnung der Bußfertigkeit, die den Empfang der Gnaden befähigt, wird somit zum Wesen der tugendhaften Lebensführung, und dies wirkt sich unmittelbar auf die kirchliche Bußpraxis aus, die sich an der jeweiligen Schwere des Vergehens orientiert.⁶³⁹ Es stellt sich in diesem Zusammenhang jedoch nicht die

zusammengepressten Lippen, / Und, mein Seufzen mit dem Rinnsal meiner Tränen mischend, / Flehe ich dich an um Genesung meiner Seele.“

⁶³⁶ BK 33 I und II 12-15 (LL ZEKIYAN XXXIII a, S. 317f; LL 33,1 und 2,1-4): „[I] Nun, diesen Rhythmus meiner Worte der Verehrung / Geflochten aus Früchten meiner Seele bringe ich dir, dem gesegneten Gutmütigen, dar, / In gleicher Weise wie die Salbölträgerin, mit der ich mich vereine – / Vermische sie [sc. die Worte] mit dem wohlriechenden Bestand des Salböls der frommen Frau Maria [vgl. Joh 12,3], / Die sich mit jenen glückseligen Sünderinnen [vgl. Mt 26,7; Lk 7,36-50] gleichstellend / Von dir mit Würde ewiglich wunderbar empfangen wurde. / Bereite dir eine große Freude mit meinen geringen Worten / Und nimm sie würdig deines ungreifbaren und gelobten Hauptes, du Erhabener, auf, / Ohne sie gemäß dem Psalm zu verwerfen: ‚Das Öl des Sünders soll nicht meinen Scheitel, die Blätter meines Wipfels, salben!‘ [vgl. Ps 141,5] [II] Mache es vielmehr so, dass sich die Kraft dieses Dufts in doppelter Intensität ausweitet, / Der Duft des Bekenntnisses dieses Buchs, / Damit er von vielen empfunden werden kann: / Überall entströmend, sich ausbreitend und die Welt erfüllend wie ein Haus, / Ähnlich dem Beispiel derer, die hier erwähnt wurden [Mt 26,6-7; Lk 7,37; Joh 12,1-3]“.

⁶³⁷ BK 32 IV 80-87 (LL ZEKIYAN XXXII c, S. 314, LL 32,4,4-10).

⁶³⁸ Siehe NERSES VON LAMBROS: *Komm. Liturgie*, S. 9-16. Der Untertitel für die Auslegung von Gregors Gebeten lautet im Kommentar wie folgt (S. 9): „Auslegung der Gebete, mit denen der Priester den Hl. Geist anruft.“ Nachdem der Priester sich mit liturgischen Gewändern angekleidet hat, ruft er zu Beginn der eucharistischen Feier mit seinem Gebet (so BK 33 VI-VIII; LL ZEKIYAN XXXIII d, S. 321-325; LL 33,6-8) den Hl. Geist an, damit er mit dessen Hilfe Gott anbeten kann (Ebenda, S. 9-16); siehe auch XAČ'ATRYAN (1996): Gregor von Narek, S. 160f (auf Arm.); DROST-ABGARJAN (2006): Reception, S. 59.

⁶³⁹ Siehe MARDIROSSIAN (2004): Canons, darin: Le développement de la justice pénitentielle, S. 418-433.

Frage, ob Gregor im Begriff ist, die Form der kirchlichen Bußpraxis abzuschaffen, sondern es geht ihm um die Hervorhebung der grundlegenden Bedeutung der bußfertigen Gesinnung aus einer inneren Demutshaltung, wie sie im Kloster von Narek praktiziert wurde. Die Voranstellung der bußfertigen Gesinnung – als die unabdingbare Voraussetzung für die Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott – erweitert zugleich die Vorstellung der Grenzen und der Zugehörigkeit zur Kirche. Ausdrücklich alle Menschen, ob „gerecht“ oder „Sünder“, welchem Stand sie auch immer zugehören mögen, ob Kleriker oder Laien (so BK 3 II), sie alle gehören zur Kirche, zu Christus (BK 31 IV):

„Nun, du hast alle erschaffen und alle gehören dir, / Und du erbarmst dich aller, du einziger Gütiger, / Denn wenn sie auch sündigen, so gehören sie dir, da sie zu dir rechnen, / Und kennen deine Macht gemäß der Worte des Weisen [vgl. Weis 15,1-3].⁶⁴⁰ Ich, der ich ein Elender bin, schließe ich mich mit meinen Worten ihm an und bezeuge dies als ein Schuldiger / Und wage zu sagen: / Wer dich mit Lob anrufen wird, dich [sc. Christus] erkennend, dass du es bist, / Obwohl er siebenmal unter der doppelten Strafe steht [vgl. Lk 17,3-4], / Warum sollte er nicht, nach dieser Art erlernten Verhaltens, dir wieder angehören? / [...] / Daher ist mein Verstand unzureichend, um jemals exakt urteilen zu können, / Wer von den hier auf der Erde Geborenen voraussagen vermag, dich [sc. Christus] zu ererben, / Da nur du allein sie mit deinen Rechten zur Gerechtigkeit unparteiisch ermahnst: / Den Gottlosen machst du rein und die Sünderin bußfertig [vgl. Lk 7,36-50]. / Du bist ein Wohltäter gegenüber allen, du einziger König, / Du bist gesegnet in der Höhe und in allen Ewigkeiten.“⁶⁴¹

Dieser Textabschnitt verdeutlicht den umfassenden Rahmen des nützlichen Gebrauchs des *Matean*. Es unterweist alle, wie sie die Bekehrung und Anrufung Gottes auf richtige Art und Weise vollziehen können. Seine Zurückhaltung geschieht hier in Anbetracht der für den Verstand des Menschen unergründlichen Barmherzigkeit Gottes in Gestalt Christi.⁶⁴² Aufgrund dieses Erkenntnis kann er, der Wardapet, letztlich nicht den Menschen für immer unter Urteil stellen, die

⁶⁴⁰ Ähnlich BK 48 I 21-30 (LL 48,1,19-30).

⁶⁴¹ BK 31 IV 80-106 (LL ZEKIYAN XXXI c, S. 309; LL 31,4,21-26).

⁶⁴² BK 29 I 1-5 (LL ZEKIYAN XXIX a, S. 293; LL 29,1,1-5): „Und nun, du einzige Quelle des Guten, / Du, unergründliche Barmherzigkeit, erhöhter Sohn des einzigen Gottes, / Der du den ganzen Tag der Vergebung als Ort der Rettung aufzeigtest [vgl. Mt 18,22; Lk 17,4] / Und nicht als Ort des Todes und der Verdammung, / Du machtest den üblen Tag für mich zur großen Nachricht der Hoffnung.“ Ähnlich BK 30 I 1-6 (LL ZEKIYAN XXX a, S. 299; LL 30,1,1-6, siehe auch Anm. 450, S. 371): „Und nun: dein Wort soll sich hier, du Barmherziger, / Gott aller, Verzeihender und Gesegneter, / An jenem mehrmals verfehlten Sünder bewahrheiten, / Der am gleichen Tag bereute und sich bekehrte [vgl. Lk 17,3-4; Mt 18,22], / Wenn auch er sich bei seinem letzten Atemzug, / Oder auch inmitten seiner Bössartigkeit, sich zu ändern, entschließen würde.“

Schuldigen entmündigen und ihre endgültige Rechtfertigung, die einzig von Christus abhängt, vorwegnehmen; er gewährt vielmehr jedem Einzelnen ausnahmslos eine „Stimme“, und zwar die versöhnende Stimme des *Matean* (BK 31 I):

„Nun, rechne meiner Seele, die keine Hoffnung auf Rettung hat, / Diese zitternde Stimme, die Schluchzer meines klagenden Herzens als Gerechtigkeit an, / Sie mit jenen vorhin erwähnten Seligen verbindend und vereinend: / Dieses geringe Glaubensbekenntnis meiner Bittgesuche! / Damit ich auch zusammen mit ihnen leben und mich mit ihnen freuen kann, / Mich an deine Gnaden mehr als an meine Werke klammernd.“⁶⁴³

Im Tempel der Kirche: In BK 34 (I-XIII) verkündet der Supplikant des *Matean* öffentlich seinen Glauben an den dreifaltigen Gott (BK 34 III-IX) und bringt ihn Christus dar (BK 34 X), der durch seine fürsorgliche Sanftmut und gütige Menschenliebe nicht nur über die ganze Menschheit, sondern auch über alle himmlischen Wesen hinausragt (BK 34 XI). Er fleht, dass Gott sich ihm zuwendet und sich seiner erbarmt – Gott, der so sehr nach der Rettung der Menschen dürstete, dass er die himmlischen Wächter von Anfang an als versöhnende Hohepriester der Menschheit zur Seite stellte, damit sie beständig in ihrem Namen und mit ihnen Gott um Erbarmen anflehen (34 XII).⁶⁴⁴ Dass er diese flehentliche Anrufung erhörte und sich erbarmte, bezeugt die Erniedrigung und Menschwerdung Christi, der selbst zum Fürsprecher, Vermittler, zum beständigen und versöhnenden Opfer zum Leben für die Menschen wird (BK 34 XIII).

Mit dieser Christus dargebrachten Opfergabe in Gestalt des Glaubensbekenntnisses und in Anbetracht der Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes in Christusgestalt, beginnt der zweite Abschnitt des Werks (BK 34-74). Im Zentrum dieses Abschnitts geht es um das Herantreten an Christus im Tempel der Kirche und um die Teilhabe an der aus dem Kreuz strömenden und lebendig machenden Gnade. In BK 35 (I-IV) wird zunächst die unermessliche Güte Christi gegenüber den Menschen hervorgehoben, die sich ganz im Akt seiner Menschwerdung äußert. Ist Christus der Wegbereiter zu dem Menschen durch seine Gnadenwirkungen (BK 35 II), so soll sich der Supplikant ihnen demütig zuwenden und nicht übermütig sein wie die Ureltern, die von dem Satan betäubt und verstockt wurden (BK 35 III). So fleht der

⁶⁴³ BK 31 I 1-6 (LL ZEKIYAN XXX a, S. 298; LL 31,1).

⁶⁴⁴ So auch in der den Engeln als Fürsprechern der Menschheit gewidmeten Gebetsrede BK 81 I-III (LL 81,1-3).

Supplikant, der Christus entgegengeht, jedoch unter der Last der Welt irregegangen ist, den Gottessohn um Hilfe an (BK 35 IV).⁶⁴⁵

In den Gebetsreden BK 35-38 geht es nun um die Betrachtung der Auswirkung der Passion Christi: Durch seinen Langmut und seine Milde auf dem Passionsweg überwindet er den „Starrsinn“ des Menschen und die „Verstocktheit“ seines Herzens, die die Menschen hindern, an Christus heranzutreten.⁶⁴⁶ Das Zeichen für die Wirkung der Gnadentaten Christi auf dem Passionsweg (BK 36 II) sind die Tränen des zerknirschten Herzens.⁶⁴⁷ Die Übung der Betrachtung, die das Bewusstsein für die Gnadentaten Christi und Verstocktheit des Menschen verschärfen, führen zur Erkenntnis: Man zieht sich den tadelnden Blick Gottes zu, wenn man sich starrsinnig den Gnadentaten Christi verschließt. Dieser Blick ins Gewissen ruft Angstzustände hervor, die Zweifel an der Aussicht auf Rettung aufkommen lassen. Für den Bedrängten gibt es keinen anderen Zufluchtsort als Christus, der selbst durch seine Gnadentaten zum Fundament der Hoffnung geworden ist. Deswegen steht der Bedrängte als ein der Todesstrafe Schuldiger, mit leeren Händen, ohne Verdienste

⁶⁴⁵ BK 35 IV (LL 35,4): „Als ich dir entgegen kommen wollte, um dir zu folgen, / Gott aller, nach dem Beispiel des Petrus [vgl. Mt 14,28-31], / Bin ich von den Wellen meiner Sünden im Meer dieses Lebens verschlungen [vgl. BK 25: Seenot]: / Reiche mir deine rettende Rechte, eile zu meiner Hilfe, da ich schwanke! / Ich flehe dich an durch die Stimme der Kanaaniterin aus der Tiefe meines Herzens, / Ich, der ich wie ein hungernder und bittender Hund, im großen Elend bedrängt bin [vgl. Mt 15,21-28], / Gib mir Krumen des Brotes zu essen / Aus deinem reichlich gedeckten Tisch ab, damit ich leben kann! / Schaffe mir Rettung, dem Sohn der Bitterkeit, meinem fleischlichen Zelt, / Der du gekommen bist, um mich, den Verlorenen zu suchen und zu heilen! / Denn dein ist die Größe, der Sieg und die Kraft, / Und du bist die Vergebung und Genesung, die Erneuerung und Seligkeit, / Und dir gebührt die Herrlichkeit und die ewige Verehrung. Amen.“

⁶⁴⁶ So BK 35 II 42f (LL 35,2,8f): „Du bist es, der du die Verstocktheit unserer steinernen Herzen / In Existenz der fleischlichen Zartheit umwandelst [vgl. Ez 11,19-20; 36,26-27; 2 Kor 3,3], damit wir dein Wort empfangen können.“ BK 36 I (LL 36,1): „Und da sie sich unermesslich vermehrt haben, / Die Früchte deiner Gnaden, / Durch die Mühsal deiner Passion und freiwilligen Hingabe, / Übersteigen sie mit ihrer Anhäufung ständig / Die Flut meiner Schuld. / Du hast deine alles umfassende Handfläche, Schöpfer der Seelen aller Geschöpfe, / Am Werkzeug des Todes, am Zeichen des Kreuzes angeschlagen, / Damit du den ausgestreckten Arm meines Widerstands gegen deinen Willen entkräftest.“ BK 18 II (LL ZEKIYAN XVIII a, S. 231; LL 18, 2); BK 50 III 75f (LL 50,3,22f): „Nun, überwinde wieder meinen Starrsinn [*yamañut'iwn*] durch deine Sanftmut / Und eile dich, zu mir zu kommen, aufgrund deiner Menschenliebe!“

⁶⁴⁷ BK 37 II 26-41 (LL 37,2, 1-16): „Obwohl ich hier so schrieb [sc. über die Gnadentaten Christi], / Muss ich dennoch wieder dasselbe bezeugen: / Deine Vollkommenheit, du mein Schöpfer / Angesichts der unfertigen Rohheit meines irdenen Gefäßes, / Und meine Unwürdigkeit angesichts deiner Gnadentaten. / Aber durch das brennende Licht, durch die vorbehaltlose Überflutung / Deiner gelobten schöpferischen Kraft ist / Die Verstocktheit des Herzens vertrieben, die durch den Verleumder verursacht wurde. / Er ist es, der mit seiner Rede [mein Herz] versteinern und von hoffnungslosen Verlassenheit übermannen will, / Meine zwei Wasserquellen austrocknen und versiegen will, / Die der Pflanze in meinem sinnlichen Garten Eden zum Hervorquellen erschloss, / Damit sie es bewässernd zum Blühen bringen, / Damit sie dem mit lebendigen Bäumen bepflanzten Paradies in mir wohl tun. / Es soll ihm niemals gelingen, / Mich mit seinem häretischen Trug zu überlisten / Und meine Tränen auszutrocknen, / Um mich wieder aus der Wonne unseres ersten Zustands zu entfernen.“

vor Christus, er hat nichts als die Gnadentaten Christi, der keinen ausgestoßenen Seufzer außer Acht lässt, vorzuweisen, um damit Erbarmen zu erleben (BK 37 III).⁶⁴⁸ Im letzten Abschnitt der Gebetsrede bekennt der Supplikant bußfertig seine „Niederlage“, sein Scheitern aufgrund der Unbeständigkeit seiner Natur im Kampf gegen die Sünde, er fleht daher nur um die Barmherzigkeit Christi (BK 37 IV).⁶⁴⁹ Hier geht es letztlich um die Gewinnung der praktischen Erkenntnis: Das tadelnde Urteil Gottes fällt nicht so sehr nach der Menge der Sünden, vielmehr nach dem Widerstand des Menschen gegen die Auswirkung der Gnadentaten Christi, die das Werden des „Neuen Menschen“ verhindern. Hier zeichnet sich deutlich die Auffassung der Schuld ab, und zwar nicht als Folge der Normenverletzung, vielmehr als Folge der Abwendung von der Heilsökonomie des Christusgeschehens (BK 44 II).⁶⁵⁰ Deshalb ist es notwendig, sich in der Kirche das Gericht Gottes vor Augen zu führen und bußfertig die Sünden zu bekennen (BK 39 I-V). Im Abschnitt BK 39-44 wird nun Christus – als Zuflucht des Lebens (BK 40 I-III), als Quelle der Barmherzigkeit (BK 41 I-II), als Quelle der Lebendigkeit (BK 42 I-II), als Arzt (BK 43 I-II) – um Hilfe und Heilung angefleht. In BK 44 (I-III) wird dann die Bedeutung des Christusgeschehens als eine Gnadentat der Trinität für den Menschen reflektiert: Der Mensch lebt nun aus dieser Gnade der Opferung; er kann aber der Auswirkung

⁶⁴⁸ BK 37 III 64-71 (LL 37,3,15-22): „Ich flehe dich an, nimm von mir weg: / Durch dein Kreuz des Lichts den Strick meiner Gefährdung, / Durch die Trübsal deiner Agonie meine verzagte Trauer, / Durch die Krone aus Dornen den Stachel meiner Sünde, / Durch die Geißelung den Schlag meines Todes, / Durch die Erinnerung an die Ohrfeige die Kränkung meiner Schmach, / Durch das feindliche Anspucken meine verächtliche Schändlichkeit, Durch das Trinken der Galle die Bitterkeit meiner Seele!“

⁶⁴⁹ BK 37 IV (LL 37,4): „Siehe, das sind deine ganzen unermesslichen Gnadentaten, / Einziggeborener Sohn des einzigen Gottes, / Und diese meine Untaten, die ich hier erwähnt habe! / Ich rufe jetzt deinen gesegneten Namen an – / Mit lautem Schrei, mit Aufblehen jener Himmelswesen [d.h. als Fürsprecher des Erbarmens mit dem Menschen, so BK 34 XII und BK 81]: / Blicke auf mein Reuebekenntnis, auf meine beschämende Niederlage / Und hab Erbarmen mit dem Sohn des Verderbens, der des unvergänglichen Todes stirbt, / Damit angesichts meiner unzähligen Sünden, die ich abermals, / Mit neuem Zuwachs im Überfluss vermehre, / Die gute Nachricht deiner Barmherzigkeit verkündet wird, / Sich mit lauter, Furcht erregenden Stimme im Himmel und auf der Erde kundtuend. / Dein ist die Herrlichkeit mit dem Vater und deinem Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen!“ So auch BK 45 I (LL 45,1); BK 66 VII (LL 66,7).

⁶⁵⁰ BK 44 II (LL 44,2): „Aber wenn der gütige, himmlische und mächtige Vater den Einen aus seiner Wesenheit, / für mich, der ich wegen meiner Vergehen des Todes schuldig bin, hingab: / Seine einzige Geburt aus seinem unerforschlichen Schoß; / Er schonte nicht seinen Sohn, der in der gleicher Ehre wie du bist, den du auch so liebst, / Vielmehr gab er ihn willentlich den Leiden des Todes hin, / [...] / Und nun, warum betrübst du dich, meine Seele [vgl. Ps 41,6; 42,5], / Und machst die von Gott gegebene Möglichkeit, / Durch deinen in dir selbst verursachten Widerstand zunichte? / Oder: Warum beunruhigst du mich so, / Indem du meinen Verstand durch deine teuflische Hoffnungslosigkeit geißelst? / Setze deine Hoffnung auf Gott, bekenne ihn! Und er wird sich um dich kümmern [vgl. Ps 41,6.12].“

dieser Gnade entgegentreten, und zwar aufgrund seiner unvollkommenen Natur, die der Widerspenstigkeit der „selbständig wirkenden Neigungen“ (*ink'nagorc hakamitut'iwn*) unterliegt (BK 44 II). Man muss sich deshalb durch den Glauben und die Hoffnung festigen und die unsichtbaren Gedanken, geheimen Neigungen, verkehrten Regungen des Herzens offenlegen, seine Niederlage hinnehmen und Untugenden Gott bekennen, um geheilt zu werden (BK 45 I-IV). Der Fall des Menschen aus dem Gnadenstand der Taufe ähnelt dem Fall der Ureltern aus ihrem paradiesischen Gnadenstand (BK 46 I-IV)⁶⁵¹.

Im Abschnitt BK 45-53 geht es somit um die Wiederherstellung des Menschen im Gnadenstand der Taufe, und zwar durch die vollkommene Offenbarung der Gnade Gottes als Christusgeschehen, was im Alten Testament nur unvollständig wirksam war.

Wie der verlorene Sohn möchte er an den Vater herantreten und in Reuetränen seine Schuld bekennen und an der Opferung Christi teilhaben (BK 47 I-II). Die Vergehen, die bußfertige Bekehrung des Salomon und die Vergebung seiner Vergehen, erwecken vorbildlich die Hoffnung für jeden, der sich der Güte Gottes zuwendet (BK 48 I-VIII). Sich mit der Hoffnung erfüllend, betet nun der Supplikant um seine Erneuerung im Gnadenstand (BK 49 I-III). Ohne Christus und ohne Bekenntnis der Sünden, Selbstadel und Erniedrigung gibt es keine Vergebung. Auch Christus, der mit dem Menschen Mitleid hatte, erniedrigte sich selbst durch seine Menschwerdung, durch Annahme des schuldigen Fleisches von Adam, vor dem Vater. Nach dem Vorbild Christi, der alle Sünden der Menschheit auf sich nimmt, nimmt der Supplikant alle Sünden der Menschen auf der ganzen Erde als eigene auf sich, um sie mit seinen Sünden zusammen als eigene zu bekennen, zu beweinen und Buße zu tun (BK 50 I, III).⁶⁵² So tritt er hier als ein „Abgesandter“ auf, der geweiht

⁶⁵¹ BK 46 III 56-59 und 46 IV 60-68 (LL 46,3,13-16 und LL 46,4,1-2 und 8-9): „Obwohl du deiner ersten Ähnlichkeit beraubt wurdest, / Da du gegen das Gebot im Paradies des Lebens verstießt, / Hast du jedoch den Hauch des Geistes mit der Licht geschmückten Gnade des Taufbeckens empfangen / Und zugleich die Ähnlichkeit des Bildes. / [IV] Und nun, warum hast du die himmlische Herrlichkeit preisgegeben, / Wie einst der Ersterschaffene seinen Zustand im irdischen Garten Eden? / [...] / Warum hast du die Übertretung des alten Gebots des Richters wiederholt? / Warum wurdest du von der Frucht der Gaben entfernt, wie Adam von dem Baum des Lebens?“

⁶⁵² BK 50 I 21-29 und BK 50 III 54-79 (LL 50,1,20-28 und 50,1,3,7-26): „[I] Wenn jemand nicht den Fehltritt Adams sich selbst anrechnet, / Und nicht die Sünden aller für seine eigene hält, / Wie der selige König die Sünden seiner Väter [sc. David, Ps 106,6], / Wird er seine Gerechtigkeit einbüßen, / Wie jemand, der unsere Natur für lasterfrei hält; / Das Herz kann auch nicht vor Freude / Über die gute Nachricht der Hoffnung gemäß dem Schriftwort frohlocken [vgl. Röm 15,13], / Wenn es nicht von dem Apostel Christi lernt, / Ganz nach Gottes Willen betrübt zu sein [vgl. 2 Kor 7,10]. [III] Nun

ist, für die ganze Welt zu beten – BK 28 (II): „Ich trage in mir das Ganze der Erde, / Und bin ein dem Gebet geweihter Abgesandter der ganzen Welt.“⁶⁵³ Diesen Auftrag und die Verantwortung trägt vor allem der Mönch, der für dieses Ganze eintritt, deshalb wird ein jeder aus der monastischen Gemeinschaft aufgefordert, ihn zu erfüllen.⁶⁵⁴

In Anbetracht dieser auf sich geladenen schweren Schuldenlast sucht der Supplikant nicht bei Menschen Trost: weder bei seiner Familie noch bei den auf der Erde thronenden Fürsten, deren Macht vergänglich ist, noch bei Königen der Welt, die eher nach Möglichkeiten trachten, Menschen umzubringen als ihnen Leben zu ermöglichen; vielmehr findet er Trost allein bei Christus durch sein Kreuz – als das Evangelium des Lebens und die Hoffnung des Lebens, das den Tod besiegte, das Böse für immer vertrieb und die Sünde aufhob (BK 51 I-V). Christus allein ist die Quelle der Gnade, mit der er in der Kirche alle Menschen reichlich flutet und sich ihrer erbarmt (BK 52 I-III). Die durch Christus strömende Gnade, die am eucharistischen Christusgeschehen teilhaben lässt, setzt den Menschen wieder in den

ich, ich bin die genaue Nachbildung der ganzen [Geschlechter der] Erde, / Ich, der ich meine mit ihre Schuld mische, / Ich, der ich die Bitternis in mir durch ihre doppelt mehr, / Ich werde mit ihnen allen noch mehr seufzen, / [...]: / „Seht nun, ich habe gesündigt, / Denn ich habe unbedacht gehandelt, an dem du kein Wohlgefallen fandst, / Irregegangen, mich mehrfach verschuldigend.“ / Blicke auf mich, mit deiner Güte! / Wie einst auf Petrus, der überführt wurde, als er dich verleugnete [vgl. Mt 26,74f; Mk 14,71f], / Denn ich bin gänzlich eitel geworden. / Erleuchte mich du, Lichtstrahl der Barmherzigkeit, / Wohlwollen ganz und gar! / Damit ich, Herr, deinen Segen empfangend / Gerechtfertigt, zum Leben aufgerichtet, von Lasten befreit werde, / Die mich peinigen und nicht von dir erschaffen wurden. / Ich habe keinen Mut, / Meine schuldigen Arme nach dir auszustrecken, / Solange du mir nicht deine gesegnete Rechte nahest, / Um mich, den Verworfenen, wieder zu erneuern. / Nun, überwinde wieder meinen Starrsinn [*yamañut'iwn*] durch deine Sanftmut, / Mit deiner Menschenliebe zu mir eilend! / Und alles in allem mit allem vergib mir, / Die Übeltaten zu Beginn, mit denen in der Mitte und am Ende durch deine Kraft, / Christus König, Licht der Gerechten, dir ist das Unmögliche möglich.“ Die Teilung der Übeltaten entspricht den drei heilsgeschichtlichen Epochen: von der Paradiesgeschichte bis zur Sintflut, die Zeit des Alten Testaments, die Zeit des Neuen Testaments bis zum Ende der Zeiten. Siehe hierzu BK 79 IV 99-107 (LL 79,4,30-38, Anm. 993, S. 576).

⁶⁵³ BK 28 II 52f (LL ZEKIYAN XXVIII b, S. 286; LL 28,2,20f).

⁶⁵⁴ BK 72 I 1-9 und 19-25 (LL 72,1,1-9 und 19-25): „Seht aber, ich sage euch, ihr Kirchen der Mönche, / Auch Schüler der Klöster, / [...], / Nehmt dieses Vermächtnis des Bekenntnisses, / Zur Erbauung eurer Seelen auf, damit sie gerettet werden! / Erkennt durch diese die Niederlage eures Fleisches! / [...] / Auch ich, der ich euch diese Demütigung, / An deren Frucht ich Anteil habe, zum Essen gegeben habe, / Ich lege Zeugnis gegen mich selbst ab, bezichtige mich selbst freiwillig des Vergehens, / Tadle mich mehrfach selbst wegen der unheilbaren Sünden. / Ich habe sie angefangen von dem Urvater [sc. Adam] bis zu seiner letzten Nachkommenschaft / Freiwillig auf mich genommen, und hielt mich / Für diese ganzen Verbrechen für schuldig.“

Stand der Gottessohnschaft (BK 52 III).⁶⁵⁵ Auf das eucharistische Christusgeschehen wird unmittelbar in der nächsten Gebetsrede eingegangen (BK 53 I-V).

Die Deutung dieses Geschehens ist für die Identitätsbildung und Zugehörigkeit zu der sakralen Gemeinschaft grundlegend. Der Mensch kann am Christusgeschehen teilnehmen, weil Christus durch seine Inkarnation Mensch geworden ist und dadurch selbst an der menschlichen Natur teilhat. Indem er Mensch geworden ist, kann er freiwillig die Sünden der Menschen als ein Makelloser auf sich nehmen und an ihrer Stelle den Tod des Schuldigen erdulden. Der Tod Christi tilgt nun die Sünden der menschlichen Natur und belebt sie aus der göttlichen Gnade wieder. In der eucharistischen Opferung wiederholt sich der Tod Christi, um die Sünden der an dieser Opferung Teilnehmenden zu tilgen. So stirbt der Mensch durch seine Teilhabe am eucharistischen Christusgeschehen mit Christus und lebt wieder dank der Lebendigkeit Christi (BK 53 III).⁶⁵⁶ Durch die stellvertretende Selbstopferung Christi für den Menschen und durch die Teilhabe des Menschen am Christusgeschehen, wird

⁶⁵⁵ BK 52 III 53-62 (LL 52,3,23-32): „Und was fürchterlicher als alles andere zu sagen ist, das werde ich hier niederschreiben, / Als Erinnerung an deine große Wohltat: / Durch die Erwählung deiner Gnade können wir Gott werden, / Uns durch den Genuss deines Fleisches, Herr, mit dir, Schöpfer, vereinigen, / Uns mit deinem Licht des Lebens vermischen. / Diese glückselige Verheißung zu vollenden, / Vermochte jedoch das Gesetz gemäß dem Wort des Paulus nicht [vgl. Heb 7,18f]. / Aber du, du Rettung, du kamst mit dem Reichtum deines Vaters, / Vollendetest die Hoffnung und machtest sie dauerhaft, / Die in dir, du Versöhner, unversehrt aufbewahrt ist.“

⁶⁵⁶ BK 53 III (LL 53,3): „Ich glaube an dein Wort, du Mächtiger, deshalb kann ich bezeugen [vgl. 2 Kor 4,13]: / Höre die Stille meines Herzens, Herr Jesus, / In der die unermessliche Stimme der anhaltenden Schreie nach dir hallt! [sc. BK 1 I 1: ‚Die Stimme des Seufzens, das Ächzen der Klagen, der Schreie des Herzens‘] / Du, der du an unserem Fleisch und an unserer Gestalt teilhaftig wurdest [vgl. Heb 2,14], / Der du hohepriesterlich über das Gesetz erhaben [vgl. Heb 5,1-10; 7,15-28] das Joch des Gesetzes zerstörtest, / Du bringst anstelle der Tötung der Opfertiere dein gelobtes Fleisch als Opfergabe / Immerwährend unsterblich dar [vgl. Heb 9,11-14; 10,1-18] und schenkst uns gänzlich Vergebung, / Nicht nur jenen, die im geringen Maße sündigten, / Sondern auch jenen, deren Hoffnung auf ihre Rettung entschwunden ist. / Denn: Wie lange können die Glieder des Fleisches für die Sünde lebendig sein [vgl. Röm 7,23f], / Wenn sie auch in ihnen tausende Jahre verweilen mögen, / Wenn du dafür, Gott aller, mit eigenem Willen, bereitwillig, / Die Opferung auf dich nehmend, den Tod erduldest, um uns die Vergebung zu spenden [vgl. Gal 1,4; 2,20], / Denn du, du Quelle der Reinheit, bist nicht / Verpflichtet, den Tod des Schuldners Tag für Tag zu sterben, / Vielmehr stirbst du bereitwillig durch das Mitwirken deines Geistes / Zum Wohlgefallen deines Vaters und für unsere Versöhnung; / Wenn du wahrlich, unergründlicher Gott des Universums, / Mit meinem [Fleisch] für mich, wegen meiner Rettung, für mich eintrittst, / Wie wenn ich an deiner Wesenheit / Mit meinem Fleisch, das dich umfasst, teilhaftig mit ihr vereinigt wäre, / Und du, Wohltäter, der du in gleicher Weise wie ich geformt wurdest [vgl. Heb 2,14], / Übernimmst meine Schulden / Und erduldest als ein Unschuldiger den Tod / Als Strafe für meine, mich zum Tod verdammenden Fehler, / Wie ein Schuldiger an meiner Stelle, / Wie wenn ich mit meinem Willen mit dir ihn erduldet hätte. / Du stirbst mehrmals, bleibst dennoch am Leben, / Nicht durch die Hände der dich Leugnenden, sondern der dich mit ihren Glauben Bekennenden / Wirst du gottgemäß dargebracht und in unendlichen Partikel zerteilt.“ Siehe LL 53,3, Anm. 626, S. 440.

dem Menschen das „Ich-Selbst [*Es ink'n*]“ Christi geschenkt (BK 53 IV)⁶⁵⁷, und zwar im Sinn von Gal 2,20 („Ich bin mit Christus gekreuzigt und nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“), damit er Christus gleich geformt werden kann – BK 19 (I): „Du bist einzig für uns, uns ähnlich zum Fleisch geworden [*marmnac'ar*], / Damit du uns, für dich, dir ähnlich machst.“⁶⁵⁸

Die Selbstopferung Christi steht somit im direkten Zusammenhang mit der christlichen Identitätsbildung. Das eucharistisch dargebrachte Blut und Fleisch Christi sind nun die „Arznei des Lebens [*del kenac'*]“ für die unheilbaren Wunden der Sünde (BK 53 V). Das eucharistische Christusgeschehen, das auf der Inkarnation Christi basiert, wird zum Zentrum des christlichen Lebens. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was es bedeuten muss, von der Eucharistie ausgeschlossen zu sein.

Diesem Abschnitt (BK 45-53), der seinen Höhepunkt in der Betrachtung der Bedeutung des eucharistischen Christusgeschehens für die Heilung des Sünders erreicht, folgen eine Reihe von Gebetsreden (BK 54-59), die wiederum die Demut des Supplikanten und die Gnade Christi thematisieren. Die Demut des Supplikanten manifestiert sich darin, dass der, der Christus anfleht, sich selbst zurücknimmt, um der Wirkung der Gnade Christi Raum zu geben, und zwar in der Einsicht, dass Christus selbst aufgrund seiner Güte die Bekehrung des ihn Suchenden vorbereitet, selbst im stürmischen Meer der Welt den Weg zu sich ebnet und alle Leidtragenden ruft, zu ihm zu kommen, damit er sie von ihren Lasten befreit und ihnen Ruhe schenkt (BK 54 I-II). Aber die Gefahr, trotz der Läuterung der Taufe und Stärkung durch Eucharistie zum neuen Leben einen Rückfall zu erleiden, ist groß (BK 54 III); noch schlimmer ist es jedoch, wenn man in seinem Rückfall teilnahmslos erstarrt – ähnlich einem betäubten Ertrinkenden, der in Fluten des stürmischen Meeres, von Krämpfen geplagt, ertaubt und weder Hilfe- oder Weckrufe wahrnehmen noch sich in eine Richtung bewegen kann. Ein solcher vermag nicht, das Gute zu vernehmen, weshalb er leer ausgeht und am Tag des Gerichts von Christus getadelt wird (BK 54 IV) – falls er zuvor nicht durch Rütteln des „Wächters“ aus seinem Todesschlaf

⁶⁵⁷ In BK 53 (IV) nimmt Gregor Bezug auf die Bekehrung eines persischen Magierhäuptlings, der der Ansicht war, kein Mensch, wenn er auch große Reinheit besitzt, könne ohne Teilhabe an der Eucharistie wirklich zu Vollendung gelangen BK 53 IV 84-87 (LL 53,4,13-16): „Dann sagte er: ‚Du hast dich selbst für meinen Anteil an der Sünde doppelt hingegeben [d.h.: am Kreuz und auf dem Altartisch]‘, / Und setzte er dabei seine Hoffnung darauf: ‚Du wurdest wahrhaftig mein Ich-Selbst, / Nimmst meine Herbheit durch deine Würze weg, / Opferst deine [göttliche] Substanz als Masse der Hostie des Lebens und Lichts.“ Siehe LL 53,4, Anm. 804, S. 500.

⁶⁵⁸ BK 19 I 40f (LL ZEKIYAN XIX a, S. 236; LL 19,1,10-11).

aufgeweckt wird. Der Beter hinterlässt deshalb angesichts seines Todes sein *Matean* – das Buch der freiwilligen Bekenntnisse und des Gott wohlgefälligen Selbstopfers der Bußfertigkeit – als einen unvergänglichen „Wächter“ des rechten Weges (BK 54 V). Zu diesem Selbstopfer gehört auch die Vergebung der Schuld der Feinde und die Versöhnung mit ihnen im Bewusstsein eigener unermesslicher Sündhaftigkeit in der Erwartung, selbst der Vergebung Christi würdig zu werden.⁶⁵⁹ Das Bewusstsein der tieferen Erniedrigung erfolgt hier daraus, dass der Supplikant nicht die vollkommene Einsicht besitzt, alle Fallstricke der Sünde, die zum Tod führen, zu erblicken. Der unverständige Tod des Besinnungslosen ist das schlimmste, was einem widerfahren kann. Wenn das Gesetz (des Alten Testaments) die Sünde offenbart, indem es den Unverständigen seines Vergehens überführt und ihn zum Tode verurteilt, so tilgt Christus aufgrund seiner Gnade die Sünde und schenkt das Leben. Wenn aber die Weisheit abnimmt, hört man auf, nach dem Guten zu streben, verliert Christus, der das Leben gibt, aus dem geistigen Auge und geht irre. Deshalb wird, was ohne Christus getan wird, zum todbringenden Verhängnis. Einzig Christus kann die dem Tod geweihte Seele wiederbeleben (BK 55 I-VI). Aus diesem Grund gesteht der Supplikant das Irregehen seiner verfinsterten Seele, die bittere Früchte hervorgebracht hat, ein und bittet um Heilung (BK 56 I-II). In den anschließenden Gebetsreden (BK 57 I-III und BK 58 I-III) wird um die Gnade Christi ersucht. Die Erkenntnis der Betrachtung wird in BK 59 (I-II) festgehalten: Das Flehen der Sünder um die Gnade sind Christus gefälliger als die Bitten der Gerechten, da die ersteren das Maß ihrer Natur erkannt haben, die letzteren hingegen in Anbetracht ihrer guten Werke die Grenzen ihrer Natur vergessen.

Der Abschnitt BK 60-64 befasst sich mit den Psalmen und ausgewählten Stellen aus prophetischen Büchern. Hier knüpft sich die Betrachtung an folgenden Umstand: Wenn durch Psalmen die Sünder getadelt werden, wie kann dann der Sünder selbst durch sein Psalmodieren die anderen tadeln, wie es der Psalmist tut. Angesichts dieses Umstands beschließt der Supplikant des *Matean*, den ganzen Tadel des Sünders als Selbstanklage auf sich zu nehmen. Diese Selbstdemütigung stellt jedoch den richtigen Weg der Bekehrung dar aufgrund der makellosen Liebe zu Christus,

⁶⁵⁹ BK 55 II 15-19 (LL 55,2,1-5): „Und nun, welches dir wohlgefällige Flehen hier und jetzt, / Und welche dir angenehmen Düfte des Weihrauchs soll ich dir darbringen, / Christus, gelobter König des Himmels, / Als dass ich dich bit, die von mir Verdamnten zu segnen, / Von mir Entmündigten freizusprechen, die Verurteilten zu befreien“.

ähnlich der Sünderin, die an Christi Füße herantrat (BK 60 II). Dies bestätigt sogleich BK 61 (I-IV), wiederum in Anlehnung an die Psalmen und in Fortsetzung des Buchs des Propheten Jesaja (BK 62 I-IV). Gott will aufgrund seiner Güte und Menschenliebe nicht den Tod des Gottlosen, vielmehr seine Rettung durch das Kreuz Christi (BK 63 I-IV und BK 64 I-IV). Deswegen fleht der Supplikant zuversichtlich Christus an, damit er ihn aus der Gefangenschaft des Todes zum Leben befreit (BK 63 IV), damit er durch die Kraft des Kreuzesmysteriums, die die Härte des Herzens bricht und aus der Seele Tränen der Läuterung hervorquellen lässt, gerettet wird (BK 64 IV).

In der Gesinnung der Herzensdemut beginnt der Supplikant sodann das Gericht Gottes im Hinblick auf seinen eigenen Tod zu betrachten (BK 65-74). Die Selbstanklage und das bittere Beweinen eigener Nichtigkeit, die er in seinem Buch niedergeschrieben hat, sollen das Urteil des Gerichts Christi am letzten Tag vorwegnehmen; das Kreuz Christi soll ihn dabei versiegeln und seine Gnadenweihe der Taufe bis zu dem Tag der Erneuerung unversehrt bewahren (BK 65 II-III). Da der Supplikant seine Stimme und seine Worte in seinem Buch unvergänglich wie eine Inschriftentafel niedergelegt hat, ruft er nach seinem Tod gleichzeitig mit denjenigen Christus an, die mit seinem Buch Christus anflehen. Diese Stimme und Worte, die für alle Betenden gemeinsam werden, vertreten somit zugleich den Verfasser, der jetzt zu Gott redet und nach seinem Tod zum Reden gebracht werden soll (BK 66 I-II), damit er mit den anderen am Tag der Ankunft Christi dessen Barmherzigkeit erfahren kann (BK 66 VII). In BK 67 (I-IV) sichert der Supplikant sich vor der Anklage des Satans wegen seiner Übertretungen angesichts der Gnadentaten Christi ab, und zwar durch Selbstanklage (BK 67 II):

„Aber ich, ich habe die Wohltaten Gottes verlassen, / Der so viel Gutes für mich tat, / Und hing dem Bösen an, / Und blickte mit ihm in den Abgrund der Hölle. / Seht, ich bin nicht dieser Güter würdig, undankbar gegenüber diese Wohltaten, / [...]. Aber du, du bist selbst die Zuversicht, selbst die Rettung, / Die Vorsehung, auch die Vergebung“.⁶⁶⁰

Angesichts dieser Gefahr am Tag des Gerichts Gottes will der Supplikant, dass seine flehentlichen Klagelieder sich so lange fortsetzen und seine Tränen so lange fließen, bis der Retter selbst seine Feinde zugrunde richtet (BK 68 I-VI; BK 69 I-III). So ist

⁶⁶⁰ BK 67 II 30-34 und IV 67f (LL 67,2,1-4 und 4,1-2).

Christus die einzige Zuflucht für den Sünder, das Leben, die Genesung und der Arzt (BK 70 I-IV), auch für die Unstetigen im Guten im Unterschied der Heiligen (BK 71 I-V). In BK 72 (I-IV) stellt er sein Gebetbuch den Mönchen zur Verfügung, damit sie seinem Vorbild folgen. Anschließend folgt das Gebet über den Tag des eigenen Todes, in dem um die Vergebung der Sünden im letzten Augenblick gebeten wird; falls ihm aber dies nicht möglich sein wird, soll das *Matean* anstelle seiner durch andere, seine Bekehrung und seine Zuversicht auf Rettung kundtun (BK 73 I-IV). Die Gnade Christi ist insbesondere dort wirksam, wo die Verzweiflung, Gebrechlichkeit und Ausweglosigkeit unermesslich groß sind (BK 74 I-V).

Einzug in die Unsterblichkeit: Der dritte Teil des *Matean* (BK 75-95) wird durch eine Lobrede auf die Kirche eröffnet (BK 75 I-XIII). Der Supplikant, der die Heiligkeit der Kirche verehrt und den darin wohnenden dreifaltigen Gott bekennt, wendet sein Antlitz zum Altar. Die anschließende Gebetsrede (BK 76 I-III) betrachtet zunächst Christus als das Fundament des neuen Lebens, der die Übeltaten der Menschen in seiner unermesslichen Güte auf dem Kreuz vergilt und sie verändert.⁶⁶¹ Dies geschieht am Karfreitag, am furchterlichen Tag der Passion Christi, deren Anblick den Klagesingenden des *Matean* in Entsetzen versetzt, zugleich aber mit Freude erfüllt – mit Freude, da an diesem Tag durch den Kreuzesweg Christi seine Rettung bewirkt wird (BK 77 I-IV).⁶⁶² Nun wirft sich der Supplikant vor Christus auf die Knie und neigt sein Gesicht zur Erde als Zeichen seiner willentlichen Erniedrigung, um die lebendig machenden Füße Christi zu küssen und ihn um Erbarmen

⁶⁶¹ Der letzte Abschnitt BK 76 III (LL 76,3): „Und nun, dein sind diese [sc. Wohltaten], Herr der Barmherzigkeit, / Die nicht nur schriftlich bezeugt sind, sondern von dir verrichtet und vollbracht; / Du bist der Uranfang des Martyriums, der Erweis von Langmut, / Der du um meiner Rettung willen / In die vorderste Kampfbahn als ein mächtiger Kämpfer tratst, / Damit du die Härte der Tyrannei meines sich anmaßenden Fleisches / Durch Einüben in Leiden und Erlernen der Todesgefahr weich machst [vgl. Ez 11,19; 36,26], / Der du in deinem unschuldigen Fleisch / Die beschwerliche Bedrängnis der Strafe unserer Natur erfasst hast, / Um deine Barmherzigkeit gegenüber uns, / Sie in dir als eine Tatsache vorbildend, zu zeigen. / Du bist in Ewigkeit gesegnet. Amen.“

⁶⁶² BK 77 IV (LL 77,4): „O du Sanftmutiger, / Langmütiger Wohltäter in der Güte deiner Barmherzigkeit, / Du hast dies alles, du Herr aller, um meinetwillen, um des undankbaren und sündigen Dieners willen / Bereitwillig und mit bejahendem Wohlgefallen / Durch deine vollkommene Vereinigung mit dem Fleisch auf dich genommen; / Und du hast bis in die Schlafkammer unter der Grabplatte, / Ohne deine Fülle einbüßend, stets gänzlich der gleiche unergründliche Gott bleibend, / Die gleichen Schmähungen mit unaussprechliche Geduld getragen / Und bist mit dem unversehrten Fleisch und in der göttlichen Vollkommenheit / Durch deine eigene Kraft in der Erhabenheit des Lichts zum Leben auferstanden: / In deiner gesegneten Herrlichkeit, in deiner gelobten Güte. / Gelobt seiest du für immer für deine Barmherzigkeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit. / Amen.“

anzuflehen, damit er an der Auswirkung der Passion⁶⁶³ und an der Auferstehung Christi teilhaben kann (BK 78 I-III). Der Supplikant bittet Christus, dass er in seiner Gnadengemeinschaft bleibt (BK 78 III), ihn wieder erneuert, ihm einwohnt und sich mit seiner Seele für immer unzertrennlich vereint (BK 78 IV).⁶⁶⁴ Hier wird sodann der Anbruch des Gerichts Gottes ins Gedächtnis gerufen, und zwar im Hinblick auf die verkehrte Gesinnung des Menschen⁶⁶⁵ und auf das Sichtbarwerden aller menschlichen Taten, die in himmlischen Büchern aufgeschrieben wurden (BK 79 I-V). Nur das Seufzen und die Tränen der Bußfertigen, die hier und jetzt Buße tun, können die Strafen am Tag des Gerichts vorwegnehmen – an jenem Tag, an dem drei Zeugen als Ankläger gegen die Übertretungen der Menschen auftreten werden: die Arche des Noah gegen die ersten vorsintflutlichen Sünder gemäß der Gesetze, die in ihren Herzen eingeschrieben waren, das Alte Testament gegen Gotteslästerer gemäß dem Dekalog und das Kreuz gegen jene, die gegen das Blut Christi sündigten (BK 79 IV).⁶⁶⁶ Der Supplikant, der die Sünden der Generationen aller Epochen auf sich geladen hat (so BK 50 I-V), tut hier und jetzt Buße und bittet Christus, damit er ihm zu Hilfe eilt und ihn vor dem Höllengang bewahrt (BK 79 IV-V). In diesem Zusammenhang folgen Fürbitten (BK 80-83) gerichtet an die Gottesmutter (BK 80 I-

⁶⁶³ BK 78 I 7-18 (LL 78,1,7-18): „Es soll nicht der mühselige Verdienst deiner rettenden Passion für mich fruchtlos werden, / Gott, der du meinetwegen Mensch wurdest! / Es soll nicht der Tropfen des mit dem Blut vermischten Schweißes für mich zunichte werden [vgl. Lk 22,44], / Als du in jener Nacht verraten wurdest! / Es soll sich nicht die Gabe deines Lichtes für mich verfinstern, / Die du mir umsonst und nicht ohne mich, den Elenden, zu retten, schenkest! / Es soll nicht die Heilsbotschaft deiner Gnade für mich vergehen, / Die die Tropfen aus deiner Seite erneuert haben [vgl. Joh 19,34]! / Es sollen nicht die Früchte deiner Passion für mich nutzlos werden, / Die du mir wegen meiner Hungersnot gabst! / Es soll sich nicht der vertriebene Verleumder brüsten, / Indem er mich, den du für dich gewannst, für sich gefangen nimmt!“

⁶⁶⁴ BK 78 IV (LL 78,4): „Befehle Gütiger, Fürsorger, Gelobter, / Unauslöschliches Licht, durch deine unermessliche Macht, / Dass die Existenz meiner Natur / In den Gliedern meiner fleischlichen Wohnung neu errichtet wird! / Du sollst in ihr ruhen und dich von ihr nicht trennen, sie bewohnen und in ihr thronen, / Dich mit meiner sehnsüchtigen Seele wohlwollend vereinen, / Die Beschmutzung der Sünde von mir gänzlich entfernen, / Mich in Unversehrtheit aufrichten, / Du unsterblicher König, Herr Jesus Christus, der du allen Leben gibst! / Gesegnet in Ewigkeit. / Amen.“

⁶⁶⁵ BK 79 I (LL 79,1): „Gedenke meiner, Herr, Herr der Barmherzigkeit, / Wahrhaftiger Gott, der du Rechtschaffenheit liebst! / Blicke auf mich wieder, auf die immer fehlerhafte Gestalt meiner Natur! / Untersuche in mir wieder die überall durchdringende Verbreitung / Der Adern, durch die mein Blut fließt! / Tritt an mich wie ein Arzt heran, um nach mir zu schauen! / Denn ich bin ein Mensch, erstarrt mit meinem rohen Verstand in fehlerhaften Gedanken, / Das, was du selbst bezeugtest, du, der du das noch nicht Geschehene erschauet [vgl. Gen 8,21]; / Nur du, du bist ohne Anteil an der Finsternis der List! / Dann ist es mehr als rechtens, wenn ich mich zu den Sündern zähle, / Ich, der ich, mich der menschlichen Vergehen schuldig machend, erneut eine Niederlage erleide, / Ich, der ich aus der Erde mit dem sterblichen Fleisch erzeugt bin, / Als dass dein Wort als Lüge erscheint, / Denn du selbst wahrlich weißt: / Unser Ursprung ist böse und unsere Schlechtigkeit angeboren / Und unsere Gedanken werden sich in Ewigkeit nicht ändern, / Gemäß dem Gesagten des geisterfüllten Weisen [vgl. Ws 12,10].“

⁶⁶⁶ Siehe hierzu LL 79,4, Anm. 1243, S. 659.

II), an Engel (BK 81 I-III), an Apostel, Heilige und Märtyrer (BK 82 I-VII), anschließend die eigene Fürbitte für die Feinde und Freunde am letzten Tag (BK 83 I-VI).

Die letzten Gebetsreden (BK 84-95) bereiten den Weg in die Ewigkeit vor. So befiehlt der Supplikant, der sich mit dem zuversichtlichen Glauben bußfertig gerüstet hat, und dies in seinem Buch der Supplikationen schriftlich niedergelegt hat, seinen Körper mit seiner Seele in die Hände Christi, damit er an seinem letzten Tag durch das stürmische Meer sicher zum „Hafen des Friedens“ (d.h. Christus) ankommt und sich mit Christus vereint (BK 84 und BK 85 I-II). In BK 86 (I-II) tritt der Supplikant mit seinen Klagereden für alle Seelen ein, damit sie Gnade erfahren, insbesondere für diejenigen, die gänzlich die Hoffnung auf Rettung verloren haben, sowie für diejenigen, die ohne sich genügend auf den Tod vorzubereiten, ohne das Licht ihrer Öllampen, da sie wegen Mangels an Öl erlöschen waren (vgl. Mt 25,1-12), entschlafen sind (BK 86 I). Der Supplikant, der noch am Leben für die Sünde lebendig, und deshalb für Gott tot ist, solidarisiert sich mit allen in der Sünde Verstorbenen, und fleht Christus an, dass er, da er ja will, dass der Mensch gerettet werde, sie durch seine Kraft heile und sie am Tag der Auferstehung wieder lebendig mache (BK 86 II).⁶⁶⁷ In diesem Zusammenhang wird noch einmal ganz deutlich, dass es im Universum nur eine einzige wirkende und lebendig machende Kraft – und das ist die Kraft Christi – gibt, die in die Seele des Menschen, die in der Sünde gestorben ist, hineinwirkt und sie lebendig macht. Diese Kraft kann er in seinem Herzen durch den Glauben erfassen, der den Funken der Liebe in ihm entfacht.

Vor seinem Tod bittet der Supplikant in BK 87 (I-IV) Christus wieder, dass er seine Klagen erhört. Mit Tränen, gebrochener Seele und zerknirschem Herzen wirft er sich vor den lebendig machenden Füßen Christi nieder und bittet ihn, die Wortopfergabe seiner Gebete wohlwollend anzunehmen. Die Worte seines

⁶⁶⁷ BK 86 II (LL 86,2): „Und nun, von allen Seiten geschlagen und gänzlich verlassen, / Wie ein gebrechlicher Beschädigter wurde ich ausgestoßen, ging verloren, niedergerichtet, / Von vielen ins Verderben gezogen, bin ich vom Tod gefangen genommen worden, / Deshalb, beraubt meiner Gabe, / Richte ich meinen Blick dahin, woher die Barmherzigkeit kommt. / Mit schamrotem Gesicht bitte ich dich flehentlich, der ich alles von allem umfasse [so BK 50 I-V], / Für alle Toten, die für dich lebendig werden könnten, / Denn du kannst immer Heilmittel / Auch für die Verlorenen, die wie ich tot sind, verschaffen. / Für dich ist alles möglich, / Insbesondere wenn du nicht nur dafür die Macht hast, sondern es auch sehnsüchtig willst. / Nun, wenn sich diese beiden, lebenskräftigen und erneuernden Gnaden, / Das Vermögen und das Wollen, vereinigen, / Dann wird die Entmutigung der Hoffnungslosigkeit von den Geschlechtern der Sünder aufgehoben sein / Und wird das Licht deiner Verheißung ankommen, / Um die Seelen gemäß deiner Anordnung zu heilen, / Herr aller, in Ewigkeit gesegnet. Amen.“

Bekenntnisses sollen anstelle seiner selbst mit seiner Stimme immerwährend seine Bekehrung zu Christus bekunden, damit das Leben, die Gnade der Barmherzigkeit Christi in seiner Grabstätte, in der Schatzkammer seiner ausgetrockneten Gebeine so lange fort dauert, bis er am Tag der Erneuerung durch das Licht und den Tau des Frühlingstags Christi wieder sprosst, grün wird und erblüht (BK 88 I-III). Anschließend folgt ein kurzes Bekenntnis zu Christus dem Retter als Sohn Gottes (BK 89), dann wird um die Erlösung von dem Bösen durch das Kreuz Christi gebeten (BK 90 I-VI), damit der Beter in der Stunde der Nacht von den Angriffen des Bösen verschont bleibt (BK 91 I-V).

Hier folgen nun Gebetsreden, die den Triumph des ankommenden Christi über das Böse und den Tod hervorheben. Die Gebetsrede über das Simandron (BK 92 I-XI), dessen Klang die im Schlaf des Todes Betäubten wachruft, verkündet freudig den Sieg Christi über die Mächte der Finsternis sowie über den Tod und ruft die Menschen zur Versammlung in die Kirche angesichts der Ankunft Christi (BK 92 I-XI). Das heilige Salböl trägt sakramental das Licht der Gnaden Christi in der Kirche, in dem alle sich mit Christus vereinen (BK 93 I-XXIV). Das Zeichen des Kreuzes, das mit dem göttlichen Blut Christi benetzt und dadurch zum Werkzeug des Lebens erneuert wurde, soll Satan beschämen, seine Werke zunichte machen, die Finsternis und Trübung aufheben sowie den in der Nacht wachenden Supplikanten von nächtlichen Schrecken und von bösen Dämon befreien (BK 94 I-II). So soll die Sonne der Gerechtigkeit, der ersehnte Lichtstrahl Christi über die Finsternis triumphieren. Christus, der um des Beters willen Mensch geworden ist, soll sich dessen erbarmen und immerwährend zu seinem Vater für ihn beten; durch das Blut Christi sollen die Sünden vergeben werden, damit die Trauer sich zur Freude verwandelt; das rettende Licht soll rasch erscheinen, damit der Tau der Gnade auf Gebeine in der Grube niederschlägt und sie zum Sprießen bringt. Das Blut Christi, das zur Erinnerung an die Rettung der Seelen der Entschlafenen immerwährend dargebracht wird, soll den zu Erde gewordenen Körper des Beters wieder zum Blühen und Fruchtttragen bringen. Der Mensch erneuert sich in die unsterbliche Lebendigkeit Christi (BK 95 I-III).

Die Exerzitien des *Matean* zielen auf das persönliche Gewährwerden der Christus-Existenz, das den Anfang der Identitätsbildung des Exerzierenden darstellt. Dieser Zusammenhang ist vor dem Hintergrund des Dramas des Christus-Suchenden – BK

26 (I): „Weder ganz für die Welt tot / Noch ganz für Gott lebendig“⁶⁶⁸ – insofern existentieller Art, als es hier um das vollkommene Leben in Christus aus der Kraft der Auferstehung geht.

⁶⁶⁸ BK 26 I 11f (LL ZEKIYAN XXVI a, S. 271; LL 26,1,11-12).

4. *Matean*: Errichtung eines Erinnerungsraums

4.1 Genese der Ich-Leib-Identität

Die redende Ich-Figur tritt in der Schriftdimension des *Matean* in ihrer Körperpräsenz hervor und gründet darin einen festen *Ort* ihrer Beständigkeit, einen *Raum des Agierens* unabhängig von dem sich verändernden sozialen Raum. Die Zeit, die sich im *Matean* manifestiert, ist die der Genese der Ich-Leib-Identität, und der Raum, der sich darin auftut, ist der des Christuswirkens als Ursache ihrer Genese. Dieser werkimmanente Zeit-Raum des sinnhaften Werdens, entsteht ausschließlich am Ort des Körpers, so dass der Körper dessen wesentlicher Bestandteil wird. Der Raum des Christuswirkens stimmt hierbei mit dem sakramentalen Wirkraum des Kults überein. Die Form- und Sinngebung dieses Zeit-Raums in der Schriftdimension des *Matean*, zielt auf die Sichtbarmachung der Verbindung zwischen dem individuellen Werden, und zwar im Hinblick auf eine bestimmte Vorstellung von der Seinsweise der Lebenswelt und der kultischen Durchformung der sozialen Wirklichkeit. Die Frage, die hier im Mittelpunkt steht, bezieht sich daher auf die (Sinn-)Dimension des Körpers, die in die Schriftdimension des *Matean* transponiert wird. Diese Transponierung erzeugt eine Sinnform der Weltbeobachtung, deren Inhaltsform der Körper selbst wird. Die entscheidende Frage lautet: In welchen Zusammenhängen soll diese Entdeckung des Körpers ihre Auswirkungen haben? Hierbei wird zunächst die Leibdimension des Buchs kurz in den Blick genommen. Wie in der inhaltlichen Ausführung des Buchs gezeigt worden ist, tritt die literarische Ich-Form des *Matean* in der durch das Christusereignis bewirkten Dramatik der Menschwerdung aus der Perspektive der leibhaftigen Auferstehung beim Gericht in Erscheinung. Dementsprechend wird der Mensch in seiner leib-seelischen Konstitution selbst zum Schauplatz dieses individuellen Dramas der Entstehung des „Neuen Menschen“ im Hinblick auf seine zukünftige Identitätsintegrität.⁶⁶⁹ Die leib-

⁶⁶⁹ So gleich zu Beginn des Werks BK 1 II 27-62 (LL ZEKIYAN I b, S. 158f; LL 1,2,1-37): „Aber weil deine schreckliche Stimme des Gerichts der Vergeltung / In der Schlucht der Rache kraftvoll erschallt, / Erzeugt sie in mir wieder aufrührerische Kämpfe, / Die ich bereits jetzt an den Bewegungen meiner widersprüchlichen Regungen erkenne. / Sie erheben sich sichtbar in meiner Seele: / Die aufrührerischen Massen, / Die mit Schwertern bewaffnet aufeinander prallen, / Die Scharen der bösen Gedanken gegen die guten, / Die mich ganz dem Tod gemäß dem alten Bund ausliefern, / Als wenn noch nicht die Gnade zu mir gekommen wäre, / Ihr gehört der Sieg, wie es Paulus, der Erwählte aus dem apostolischen Stand, offenbart, / Nachdem er das Gesetz des Moses / Mit der Rettung Christi verglichen hatte [vgl. Gal 3,10-14; Röm 3,20-28; Kol 2,13-15]. / Denn wenn die Schrift kundtut: Nahe ist der Tag des Herrn / Im engen Tal von Joschafat [vgl. Joel 1,15; 2,1; 4,2; 4,14] / Und in der

seelische Konstitution des Menschen fungiert im *Matean* daher als *Kontext* der Gebetsreden und der Ich-Katalyse im anthropogonischen Drama des Werdens – BK 26 (I): „Weder ganz für die Welt tot / Noch ganz für Gott lebendig.“⁶⁷⁰ Die Transponierung des Körpers in die Schriftdimension des Buchs gründet nicht nur räumlich den Ort der Identitätskatalyse und bedingt dadurch das signifikante Sprechen aus diesem Ort heraus, sondern macht auch die *Geschichte* des werdenden, das heißt aufzuerstehenden Körpers im Buch sichtbar. Der Körper wird hier nicht von der Identitätskatalyse des Menschen getrennt betrachtet: Es geht hier vornehmlich um die Identitätskatalyse des ganzen Menschen. Dieser Betrachtung liegt eine bestimmte Beobachtungsform des Menschen zugrunde, die für das Verständnis der Relation zwischen seinem existentiellen Dasein und seiner sozialen Seinsweise ausschlaggebend ist.

Der Mensch hat seine Lebendigkeit aus der Lebendigkeit Christi, aus folgendem Grund – BK 4 (I): „In deiner Hand [sc. Christus] liegt der Atem der Lebendigkeit [*šunč' kendanut'ean*] meiner vielfach sündigen Seele [vgl. Gen 2,7], / [...]“⁶⁷¹ – und – BK 82 (VII): „In deiner Hand liegt der Odem des Lebens aller [*šunč' kendanakan*] [vgl. Hi 12,10]“.⁶⁷² Nach Gen 2,7 wird der Mensch aus dem Staub des Erdbodens erschaffen und durch das Einhauchen des Lebensodems in seine Nase lebendig gemacht, so dass er eine lebende Seele und ein lebender Körper wird. Der Atem des Lebens erweckt die Seele und den Leib des Menschen. Der Supplikant des *Matean* strebt daher nach der Gemeinschaft mit Christus, in der er Christus schauend an seiner Lebendigkeit teilnimmt:

„Und ich! Ich rufe nicht nur ihn an [vgl. Joel 2,32; Apg 2,21], / Sondern glaube vor allem an seine Größe [vgl. Röm 10,13], / Ich strebe nicht nach seinen Gaben, indem ich wiederholt ihm meine Flehen darbringe, / Vielmehr weil er wahrhaftig selbst die Lebendigkeit, / Die sichere Atmung des

Schlucht von Kidron [1 Kön 15,13; 2 Chr 29,16; 30,14] / – Als kleine Schauplätze für die kommende Gerechtigkeit, / Deren irdische Bilder fortwährend mir das darstellen, / Was in der Zukunft kommen wird –, / Dann ist jetzt wirklich das Reich des Fleisch gewordenen Gottes an mich herangetreten, / Und hat mich zu meinem Schaden für außerordentlich schuldig wegen der vielen Zinsen befunden [vgl. Mt 25,27; Lk 19,23], / [...] / Grauen, Grube und unvermeidbares Garn über mich! / Gemäß dem Wort des Propheten [vgl. Jes 24,17], die gemäß dem Sprücheerzähler / Mit großem Bedrängen vor meiner Tür stehen [vgl. Spr 1,27] / Und die ewige Schande über mich bereits hier feststellen. / Jetzt kannst nur du allein / Für mich die Frucht der Genesung, das Heilmittel des Lebens wunderbar erschaffen: / Für meine verängstigte Seele, die ganz in Verzweiflung erschüttert ist – du, Versöhner aller“.

⁶⁷⁰ BK 26 I 11f (LL ZEKIYAN XXVI a, S. 271; LL 26,1,11-12).

⁶⁷¹ BK 4 I 2 (LL ZEKIYAN IV a, S. 175; LL 4,1,2).

⁶⁷² BK 82 VII 155 (LL 82,7,17).

Odems ist, / Ohne den es weder Bewegung noch Gang gibt; / Denn es ist nicht so sehr das Seil der Hoffnung, mit der ich zu ihm gezogen werde, / Vielmehr ist es das Band der Liebe. / Nicht nach Gaben, vielmehr nach dem Geber sehne ich mich fortwährend, / Nicht die Herrlichkeit ist mir erstrebenswert, / Vielmehr suche ich mit meinen Küssen den Verherrlichten, / Nicht brenne ich immerfort durch den Wunsch, das Leben zu besitzen, / Vielmehr durch die Erinnerung an den Lebendigmachenden, / Nicht ächze ich durch das Begehrt, Freude zu haben, / Vielmehr schreie ich mit Verlangen meiner Nieren nach ihm, der sie vorbereitet hat, / Nicht bitte ich um Ruhe, / Vielmehr flehe ich um das Angesicht des Ruheschaffenden, / Nicht sehen ich nach der Hochzeitsfeier, / Vielmehr verzehrt mich das Verlangen nach dem Bräutigam. / Durch seine Kraft mit unerschütterlichem Vertrauen erfüllt, / Ich, obwohl ich die Last der Vergehen auf mich beladen habe – / Ich glaube ohne in meiner Hoffnung zu wanken, / Dass ich in deinen mächtigen Händen Zuflucht finden werde, / Dass mir nicht nur die Vergebung zugeteilt werden wird, / Sondern werde ich auch ihn selbst sehen: / Ich werde Barmherzigkeit und Güte erfahren, / Und das Himmelreich erben, / Obwohl ich zutiefst verwerflich bin.“⁶⁷³

Deshalb auch:

„Lass nicht zu, dass der sich anmaßende Aufständische [Satan] den Schmuck der Gnade, die du mir einhauchtest, / Von meinem von dir erschaffenen Gesicht [vgl. Gen 2,7] wegriß! / Lass nicht zu, dass die Sünde mich zu Fall bringt, über meinen sterblichen Körper herrscht, / Mich in sich gefangen nimmt! / O Christus, es gibt für mich keinen anderen König außer dir, der über meinen Odem [šunč'] herrscht“.⁶⁷⁴

Dem Beter ist dementsprechend bewusst, dass diese Gnadengabe nicht ihm gehört:

„Ich hab mich aufgebläht, überhoben, ich, der ich in kurzer Zeit / In die Erde in den Tod hinein absteigen werde, / Ich überhob mich, habe mir angemaßt, ich, der ich nicht mal selbst die Sicherheit / Für meine Atmung [turewañut' iwn šnč'oy] in meiner Hand habe.“⁶⁷⁵

Nach diesen Textstellen zu urteilen, stellt sich der Sachverhalt so dar, dass das Lebendigsein des Menschen, das durch die Respiration aufrechterhalten wird, allein auf die Kraft Christi zurückgeht. Dies versteht der Autor ganz im wörtlich-physiologischen Sinn und keineswegs im metaphorisch-poetischen⁶⁷⁶: Christus ist

⁶⁷³ BK 12 II (LL ZEKIYAN XII a, S. 206f; LL 12,2).

⁶⁷⁴ BK 49 I 4-8 (LL 49,1,4-8); ähnlich BK 58 I 1-5 (LL 58,1,1-5).

⁶⁷⁵ BK 20 IV 50-53 (LL ZEKIYAN XX b, S. 243; LL 20,4,11-14).

⁶⁷⁶ Die Bezugnahme auf den Blutstrom durch die Ader des Menschen BK 79 I: „Untersuche in mir wieder die überall durchdringende Verbreitung / Der Ader, durch die mein Blut fließt! / Trete an mich

der Grund und die Kraft der Respiration des Menschen. Die dem Menschen eingehauchte Gnade des Lebensodem wird durch die Menschwerdung Christi erneuert, aus der die Seele und der Körper ihre Lebendigkeit erhalten:

„Ich ließ weder deinen Geist in meinem fleischlichen Tabernakel ausruhen, / Noch habe ich die Partikel der Gnade, die du mir [und zwar durch die Taufe als Wiedererneuerung des Menschen] schenktest, mit der Natur meines Odems [šunč'] vermischt;⁶⁷⁷ / Durch meine Hand rufe ich selbst mein Verderben gemäß dem Sprüchereizähler herbei [Weis 1,16], / Um meine lebendige Seele zu töten.“⁶⁷⁸

Der Geist Christi erneuert den Lebensodem, zugleich macht er ihn für den Tag der Auferstehung wieder erkennbar:

„Wenn ich aus diesem Leben fortgehe, so soll deine Heiligkeit sich von mir nicht entfernen! / Es soll meine Ehre mich nicht, den Schuldigen, beim Umwickeln [meines Körpers mit Grabtüchern], verlassen! / Es soll nicht die Zuversicht auf Rettung von meiner Seele abreißen! / Es soll nicht dein Leben spendendes Zeichen [sc. das Kreuz], mit dem du meinen Odem [šunč'] signiertest, ausstrahlt werden! / Es sollen nicht die Striche des mächtigen Bluts, mit denen du mein Zelt [xoran: ‚Körper‘] angestrichen hast [vgl. Ex 12,7], vergehen, / Sondern in meinem Grab bei mir bleiben! / Wenn sich mein elendes Fleisch auflösen beginnt, so soll die Salbung deiner Gnade bei mir erhalten bleiben, / Damit ich mich dank ihnen mit dir, mit dem Bräutigam der Herrlichkeit, am Tag der Erneuerung treffen kann.“⁶⁷⁹

Der Sterbende ist mit inniger Sehnsucht nach Auferstehung erfüllt:

„Würde ich jemals die Erneuerung der Arche meines Körpers, die in mehrere Teile zerbrochen und versunken ist, betrachten? / Würde ich jemals das zerbröckelte Schiff meiner kläglichen Seele geheilt

wie ein Arzt heran, um nach mir zu schauen!“; fungiert hier nicht als eine literarische Metapher. Das Blut ist der Träger des Odems der Lebendigkeit.

⁶⁷⁷ BK 93 XXIII 506-514 (LL 93,23,10-21): „So das unvergleichliche Privileg deiner Schätze, Sohn des lebendigen Gottes, diese heilige Salbung auf unserer Stirn empfangend, signieren wir unser Gesicht mit deinem Blut und besiegeln die Natur unseres Odems [šunč'] mit deinem Geist. In der Gewissheit unseres Intellekts haben wir das Vertrauen, dass sich die Frucht dieses Öls für immer erneuert, glänzend mit vielen scheinenden Lichtstrahlen in die Höhe offenbaren, sich vielfältig, wundervoll überall ausbreiten und sein Licht des zukünftigen Lebens zu seiner Herrlichkeit schenken wird. Dieses Öl des Geistes auf meinem Gesicht, dieses glückselige und himmlische Licht soll durch das Zeichen deiner Gestalt leuchten!“ Siehe hierzu *Kanon der Taufe*, S. 222 und S. 271-273, S. 223: „Daraufhin salbt er [ihn] mit dem heiligen Öl. Zuerst die Stirn, wobei er sagt: Das wohlriechende Öl, ausgegossen [über dich] im Namen Christi, [ist] das Siegel himmlischer Gaben.“

⁶⁷⁸ BK 5 V 87-90 (LL ZEKIYAN V c, S. 182; LL 5,5,27-30).

⁶⁷⁹ BK 65 III 61-69 (LL 65,3,1-8).

sehen?⁶⁸⁰ / [...] / Würden jemals meine Gebeine wieder lebendig, / Von denen das Leben ausgetrocknet ist, gestärkt durch das Kommen meines lebendigen Odems [*šunč*] gemäß dem Wort des Ezechiel [vgl. Ez 37,1-14]?“⁶⁸¹

Diese neue physische Wiederherstellung geschieht am Tag der Auferstehung, nachdem man durch den Tod bei Christus aufgehoben worden ist:

„Du bist die sichere Tür zur Wonne, die du uns versprochen hast, / Du bist die begehrten Glückseligkeit! / Mein Verlangen verzehrt mich, / Die Lebendigkeit meines Odems zu verlassen, / Damit ich dich, den Lebendigen, finde. / Unveränderlicher Wille, / Gelobter! Du hast die Macht, mir, den Gefangenen zu vergeben. / Arznei des unfehlbaren Lebens! / Du bringst Wunder an gänzlich verdorbenen Toten [vgl. Joh 11,39.44]! / Schöpfer aller, wer vermag daran zu zweifeln! / Du lässt den durch das Feuer Verbrannten, den durch den Sturm Verwehten / Und den von Tieren Gefressenen / Plötzlich vollständig fleischlich mit all ihren Säften auferstehen [vgl. Ez 37,1-8].“⁶⁸²

Der Autor, der in seiner letzten Stunde das Viatikum der Reue empfangen hat,⁶⁸³ ersehnt den Tod, der ihn in den Tag der Auferstehung und Vereinigung mit Christus hinein sterben lässt. Wenn der Mensch leben möchte, so muss er die Ursache und den Grund des Todes erkennen, damit er nicht in das Verderben hinein (so BK 55 IV), sondern vielmehr durch das Viatikum der Reue in die Auferstehung hinein sterben kann, wie Hiob, der den erlösenden Tod ersehnt – BK 55 (V): „Aber wenn Hiob sagt, dass der Tod des Menschen Wonne ist [vgl. Hiob 3,17.21-22], / Würde ich dies auch zusammen mit dem Heiligen bezeugen, / Wenn ich nicht die Last der Arbeit meiner tödlichen Werke auf mich aufgeladen hätte“.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ In BK 25 geht es um den Schiffbruch des Menschen in der unruhigen Welt BK 25 I 6-10 (LL ZEKIYAN XXV b, S. 264; LL 25,1,6-10): „Es ist nämlich so, dass für mich der Gang dieser Lebensführung, / Ganz einem unruhigen Meer gleicht, / Auf dem meine Seele mit der Errichtung meines Körpers / Durch mehrere endlose Wellengänge / Wie ein Schiff in dieser Welt hin und her schwankt.“ Das Schiff hält den stürmischen Wellengängen nicht Stand, bricht auseinander und befindet sich im Todesgang (BK 25 II). Der „Schiffsführer“ (*nawulit*), d.h. die vernunftbegabte Seele, seufzt und weint heftig, weil sie ihren Untergang mit dem zerbrochenen Schiff (sc. dem Körper) vor sich sieht. Der „Kapitän“ (*nawapet*) des Schiffs – der „Arche meiner vernünftigen Existenz“ (*tapanak imanali goyut'eans*) –, d.h. Christus im Meer der Welt, weint in Trauer aus Mitleid mit ihr – so wie einst über Jerusalem (vgl. Lk 19,41), über Judas (vgl. Mt 26,24) und über den Tod des Lazarus (vgl. Joh 11,43-44), von denen letzterer aufgrund seiner Hoffnung auf die Kraft Christi aus dem Abgrund des Todes hinauskam (BK 25 III).

⁶⁸¹ BK 25 IV 77-79 (LL ZEKIYAN XXV c, 268; LL 25,4,16-17).

⁶⁸² BK 90 II 41-54 (LL 90,2,26-39).

⁶⁸³ In Bezug auf das Viatikum BK 10 II, 23-28 (LL ZEKIYAN X b, S. 198; LL 10,2,12-15); die Übersetzung siehe Anm. 564.

⁶⁸⁴ BK 55 V 61-63 (LL 55,5,1-3).

Im Glaubensleben geht es nun wesentlich um das Gewährwerden und Erleben der Christus-Existenz. Der Tod gehört somit der Geschichte und dem Gedächtnis des Körpers an, was zu einem bestimmenden Faktor für die Organisation des kulturellen Gedächtnisses wird. Die leibliche Konstitution des Menschen wird im *Matean* als der Wahrnehmungs-Ort jener „Stimme der Wehen“,⁶⁸⁵ welche sich aus dem sehnächtigen Verlangen nach Erlösung erhebt (BK 1 I), sichtbar. Zugleich manifestiert sie sich als der Gedächtnis-Ort der individuellen Ich-Katalyse in ihrer Werde-Geschichte bis zum Tag der Auferstehung.

Die „Stimme“ des *Matean*: „Die Stimme [Jayn] des Seufzens, der Ächzen der Klagen, der Schreie des Herzens“ (BK 1 I), gewinnt ihre Bedeutung vor dem Hintergrund von Röm 8,22-26. Sie erhebt in Geburtswehen das Seufzen des Menschen zusammen mit der Schöpfung, deren Schwachheit sich der Heilige Geist als ein Mitseufzender annimmt und sie vor dem Vater vertritt.⁶⁸⁶ Die religiöse „Poesie“ (*stelcabanut' iwn*) ist von diesem kosmischen Seufzen inspiriert, weshalb sich der Geist Christi mit dem Wort seiner Poesie vereinen und mit ihr wirken soll.⁶⁸⁷ Vernimmt das *Matean* diese leidvolle Stimme des kosmischen Werdens, an dem der

⁶⁸⁵ Z.B. BK 26 III (LL ZEKIYAN XXVI c, S. 271; LL 26,3): „Nun habe ich hier diesen bereits von mir gewebten Klagen einen anderen Teil hinzugefügt, / Die Frucht meiner Tränen dem gütigen Geber der Gnaden dargebracht; / Ich wollte die Tiefe meines Verderbens bemessen, konnte jedoch ihre Größe zu keiner Zeit erfassen, / Ich bemühte mich wieder erneut, sie zum Teil in Worte zu fassen: / Ich trieb die Flügel meines Intellekts voran, konnte jedoch nicht die Gegebenheit ergründen, / Und mein Gedächtnis erlitt wegen ihrer Unfassbarkeit eine Niederlage, und ich nahm den Becher des Ärgernisses in meine Hand / Und trank die Qual meiner Verzweiflungen, wie eine Kost des Todes; / Und jetzt beweine ich die Ansammlung meiner Vergehen mit kümmerlicher Stimme: / Ein unsichtbarer Feuerofen der Hitze lodert mit heftigem Entfachen in mir, ohne sich abzukühlen, / Ein unsichtbarer Schmelztiegel mit heftigem Brodeln, ohne still zu werden, / In Gift eingetauchte Pfeile habe ich in der Kammer der Tiefen meines Herzens, / Schmerzliche Stiche, die den Lauf der Ader in der Bildung meiner Leber tödlich verletzen, / Unaufhörliche Leiden schmerzen die Höhle meiner Eingeweide, die unbehandelbar sind, / Fieber hat die beiden Teilen meiner Nieren gepackt, gegen das die Arzneien kraftlos sind; / Unerträgliche Bitterkeit der Galle dringt in die Öffnung meiner Kehle, / Wehen der kraftlosen Stimme ertönen aus meiner röchelnden Luftröhre. / Das mehrteilige Wesen meiner Natur im gegenseitigen inneren Kampf, / Entmutigt, verängstigt, bestürzt, befindet sie sich gänzlich in Gefahr: / Sie sind treuebrüchige Geschwister, unversöhnlich in der Schlacht. / Weder tot noch lebendig, begraben im widerlichen Schlamm der Sünde, / Richte ich meinen Blick in der Angst vor deinem Strafurteil zu dir, dem Wohltäter, / Damit du mich, der ich meine Erwartung auf das Leben verloren habe, aus diesem Abgrund zu dem ersehnten Licht hinausbringst.“

⁶⁸⁶ BK 33 VI 98-102 (LL ZEKIYAN XXXIII d, S. 321f; LL 33,6,1-4): „Allumfassender, Wohltäter, Menschenliebender, Gott aller, / Schöpfer der Sichtbaren und Unsichtbaren, / Retter und Erbauer, Pfleger und Befrieder, mächtiger Geist des Vaters! / Wir bitten dich mit unseren ausgestreckten Armen, mit Schreien unserer Seufzer / Zugewandt dir, dem Schrecklichen.“ Und BK 33 VII 144-147 (LL ZEKIYAN XXXIII e, S. 323f; LL 33,7,4-7): „Wir ersuchen und flehen mit unseren Seufzern, erfüllt mit Tränen, / Von unserer ganzen Seele, dich, den verherrlichten Schöpfer, / Den unvergänglichen, ungewordenen und zeitlosen Geist des Mitfühlens, / Der du ein Fürsprecher unserer unsagbaren Seufzer bei deinem barmherzigen Vater bist [vgl. Röm 8,26]“.

⁶⁸⁷ Siehe zu BK 3 V (LL 3,5); Übersetzung Anm. 563.

Geist Christi mitwirkt, und lässt sie in seine poetische Wortdimension erschallen, so dringt sie in den Gesellschaftskörper unbefangen ein, frei von jeglichem gesellschaftlichen Zwang oder Vereinnahmung durch Machtstrukturen. Die „Stimme“ des *Matean* lässt somit der Stimme des kosmischen (Heils-)Geschehens als Geschehen der Auferstehung, individuell gewahr werden. Von dieser „Stimme“ sind auch die Engel ergriffen, die Gott um Erbarmen für die Menschheit, die dem unfruchtbaren Feigenbaum gleicht (Lk 13,6-9), bitten (BK 81 I).⁶⁸⁸

Die „Stimme“ des *Matean* steht somit für die Geburtswehen des „Neuen Menschen“ zusammen mit der ganzen Schöpfung. Die „Stimme“ des *Matean* artikuliert zugleich das sehnsüchtige Verlangen nach Erlösung, das ebenfalls einen universellen Charakter trägt. Im *Matean* begegnet dieses Verlangen dem durch das Kreuz offenbarten Gnadenwillen Christi und dessen Verlangen, die Rettung aller zu begehren.⁶⁸⁹ Die „Stimme“ des *Matean* bezeichnet somit zugleich den Gnadenwillen

⁶⁸⁸ BK 81 I (LL 81,1): „Mit Bittsendungen der Gottesgebälerin [BK 80], siehe, hier ist auch das Flehen der Gesuche / Der oberen, unsterblichen Engel in Lichtgestalt, / Die für mich, ohne zu schweigen, / Mit immerwährenden Bittgesuchen aus ihren reinen Mündern bekunden; / Nimm sie Gütiger an! / [...] / Sie verweilen an jenem fruchtlosen Feigenbaum, der drei Jahre lang ohne Ertrag blieb, / Er trägt die ganze Fortdauer der Zeit in sich: / Die Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft, / In unzähligen und langwierigen Jahren immerfort / Im Garten dieser Welt Wurzel schlagend, / Umgeben mit unbrauchbarem Laub, leer von Früchten [vgl. Lk 13,6-9], / Das ist das exakte Bild unserer elenden Menschheit [*mardkut'awn*]; / Sie sind Fürsprecher, Verteidiger sowie Fürsorger, / Die sich immerfort um uns bemühen, / Mit ihrem Mitleid an unseren Leiden teilhaftig; / Sie helfen uns bei unserer Anteilnahme an der Glückseligkeit, / Und mit ihrer ewiglichen Lebendigkeit beten sie für unsere Rettung, / Indem sie sprechen: ‚Lass nicht ab vom Werk deiner Hände‘ [Ps 138,8]. / Denn wahrlich, das ist auch unsere Flehen, / Das von dir, von dem Wohltäter, uns zu sprechen angeordnet wurde, / Denn sie wurden durch dein Wort erschaffen, / Und wir durch deine Hände. / Sie werden auch mit dir, mit dem Einziggeborenen, / Als furchtbare Zeugen zum Gericht der Vergeltung erscheinen, / Als Richter, die die Wahrheit über unsere Vergehen der Erdbewohner sprechen werden, / Mit Recht als Berichterstatter vor dem schrecklichen Gerichtshof, / Über ihre Fürsorge um uns; / Sie bemitleiden uns auch dort: / Singend mit ihrem Seufzen / Die Melodie der Stimme: ‚Hab Erbarmen, du hast sie erschaffen, lass sie nicht zugrunde gehen!‘“

⁶⁸⁹ BK 12 I und II (LL ZEKIYAN XII a, S. 206f; LL 12,1.2): „[I] Und nun, da ich vorhin für immer, / Durch meine Worte der Reue in Hoffnungslosigkeit geriet, / Und durch den Pfahl der Verzweiflung zu Tode gegebelt wurde, / Fasse ich, meiner Hoffnung wieder Gestalt verleihend, den Mut, dich anzuflehen, / Indem ich die Heilige Trinität zu Hilfe meiner, des Sünders, anrufen werde. / Denn Gott wieder zu segnen, / Und ihn, den Lebendigmachenden aller, zu bekennen, / Auch den fürchterlichen Namen des Wohltäters, der Gnaden schenkt, / In vertrauter Stimme anzurufen, / Macht mich, den Gestorbenen, sofort lebendig, / Gemäß der ehemals gesprochenen Worte des Propheten: / ‚Wer den Namen des Herrn anrufen wird, wird leben!‘ [Joel 3,5] [II] Aber ich, ich rufe nicht nur ihn an, / Mehr noch, ich glaube vor allem an seine Größe [vgl. Röm 10,13-14], / Nicht, dass ich vor ihm in meinen dargebrachten Flehen um seine Gaben erneut beharre, / Vielmehr um die wahrhaftige Lebhaftigkeit, / Und um den sicheren Atem des Hauchs, / Ohne die es keine Beweglichkeit und keinen Fortgang gibt, / Nicht, dass ich mit Bändern der Hoffnung bezwungen bin, / Vielmehr mit Fesseln der Liebe, / Nicht, dass ich mich nach Gaben sehne, vielmehr ewiglich nach dem Geber, / Nicht, dass mich nach Herrlichkeit dürstet, / Vielmehr will ich den Verherrlichten küssen, / Nicht, dass ich vor Verlangen nach dem Leben brenne, / Vielmehr auf das Andenken des Lebendigmachenden, / Nicht, dass ich in der Begierde auf Genuss ächze, / Vielmehr schreie ich hier leidvoll die Lust, aus meinen Nieren heraus, nach dem Schöpfer, / Nicht, dass ich um die Ruhe bitte, / Vielmehr suche ich das Angesicht

Christi. Dieses universelle Geschehen, an dem der Autor teilnimmt, ist nun zum inneren individuellen Geschehen der Ich-Figur des *Matean* geworden.

Durch die Hervorbringung der Ich-Figur verleiht der Autor des *Matean* diese von ihm vernommene „Stimme“ seinen Lesern, damit diese mit seinen, in seinem Gebetbuch festgelegten Worten, Christus anrufen können. Dies geschieht angesichts des Todes des Autors:

„Da der [Lebens-]Weg nicht umzukehren ist, hinterlasse ich dieses Testament [*ktak*; sc. sein *Matean*] / Als Andenken an meine Sünden auf dieser Erde für meine Leser, / Damit sie mit meinen Worten immerwährend Gott anrufen können. / Dieses [Testament] soll das Maß [*sahman*] des annehmbaren [Sünden-]Bekenntnisses setzen, / Als ein immerwährender Anrufender vor Dir, Allherrscher. / Diese Schrift [*gir*] anstelle meines Körpers [*marmin*] und dieses Wort [*ban*] anstelle meiner Seele [*hogi*] / Sollen stets Dich, Grenzlosen, ersuchen, / Wie von einem unvergänglichen Supplikanten [das unwandelbare ‚Ich‘ des *Matean*] soll dieses Flehen in meiner Stimme [*jayn*] von dir empfangen werden, / Barmherziger, Menschenliebender, gesegnet in Ewigkeit!“⁶⁹⁰

Das Dasein des Autors, das im Prozess der Verschriftlichung in die Wortdimension des Buchs transponiert wird, persistiert darin als ein „unvergänglicher Supplikant“. Dieser textimmanente „Supplikant“ fundiert für den sich in der Lesung Übenenden, den repräsentativen Stand des Büßenden. Die phatische Funktion der Texte wird im *Matean* dort erkennbar, wo die Adressaten als Leser im Zusammenhang mit den Wirkweisen der Gebetstexte erwähnt werden.⁶⁹¹ Die Kontaktaufnahme aus der Textimmanenz mit der textexternen Welt geschieht mittels Stellvertretung und gegenseitiger Solidarhaftung und wird durch das individuelle Tun des Autors ermöglicht.

des Ruhegebers, / Nicht, dass mich nach dem Fest der Hochzeit dürstet, / Vielmehr verzehrt mich der Durst nach dem Bräutigam“. Die folgenden Stellen sprechen ähnlich von dem Begehren Christi nach der Rettung des Menschen BK 32 V 112-116 und VI 117-125 (LL ZEKIYAN XXXII c und d, S. 315f; LL 32,5,15-19 und 32,6,1-9): „[V] Und es soll der Strahl der Morgenröte zum Frühling der Seele werden, / Für die, die auf dein Erscheinen mit ihrer Zuversicht warten. / Denn du bist ein Wohltäter aller, / Und alles ist für dich möglich, / Und dein Wille ist das Leben für alle und dein Begehren ist die Rettung aller [*zp'rkut'iwnn baljas*]. [VI] O alles schenkende Hand Jesu Christi, / Wende dich auch zu mir, mit deiner ausgestreckten heiligen Rechten der Gnadengabe über mich, / Und bewohne mich mit mir vereint und entferne dich nicht / Von meinem sehnsüchtigen Herzen, von meiner Kammer der Liebe! / Und dein unauslöschliches Siegelbild, / Der Partikel des erhabenen Lichts meiner christlichen rettenden Berufung, / Soll in mir erhalten bleiben und durch dich vermittelt, / In das ewige Buch mit dem Vermächtnis des Lebens, / Das dein Geist, du Schöpfer des Himmels, uns verheißen hat.“ BK 34 XII 155f (LL 34,12,1f): „Wende dich mir zu und erbarme dich meiner, der du so sehr nach mir dürstest und darbst, du, Gott, bedürftig meiner Rettung“.

⁶⁹⁰ BK 54 V (LL 54,5, S. 507).

⁶⁹¹ Siehe BK 3 II-V; BK 54 V; BK 72 I; BK 83 I-II; BK 86 I-II; BK 90 VI.

Die durch die Schrift gegen zeitliche und räumliche Veränderungen gesicherte Ich-Leib-Identität des büßenden „Supplikanten“ trägt einen repräsentativen Charakter: Er vertritt alle Menschen, denn er trägt das ganze Elend aller Menschen als sein eigenes in sich, der Menschen, die zu keiner Zeit (in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft) wie der Feigenbaum des Lukasevangeliums, Früchte zu bringen vermochten⁶⁹² – wobei den Menschen jedoch jederzeit die letzte Möglichkeit, dieses zu tun, gewährt wird (BK 81 I).

Das *Matean* lehrt, diese gottgefällige Frucht aus dem Glauben durch die Christuskraft zu bringen. In Anbetracht des eigenen Todes und in Erwartung des Tageslichts der Auferstehung⁶⁹³, hinterlässt er sein Vermächtnis als ein stets wachsaues und unvergängliches Schrift-Monument der sicheren Wegweisung (BK 54 V). Das Monument des werdenden „Neuen Menschen“, das durch das *Matean* mittels der Transponierung des leiblichen Daseins errichtet wird, konstituiert einen Ort der Koinzidenz und Koexistenz: Im Leseakt, in dem bestrebt wird, das Wort des *Matean* zum kontemplativen Erlebnis zu steigern, koinzidiert das Tun des (ausgeschiedenen) Urhebers des *Matean* – als Repräsentant der leidvollen „Werdung des Neuen Menschen“ – mit dem Tun des Lesers. Dieses Tun trägt einen identitätsbildenden Charakter, als ein gegenwärtiges Geschehen der Ich-Katalyse qua Begegnung mit dem literarischen Ich-Anderen. Der Aspekt der Identitätsstiftung des *Matean* hängt hier ausdrücklich mit der Gedächtnisstiftung des *Matean* eng zusammen.

Jeder ist somit berufen, Teilhaber und Urheber der „Stimme“ und des „Worts“ des *Matean*, gleichzeitig oder an Stelle aller anderen, vor ihm da gewesenen Urheber, zu werden. In dieser Weise lokalisieren und vergegenwärtigen die „Stimme“ und das

⁶⁹² BK 9 II (LL ZEKIYAN IX b, S. 194; LL 9,2): „Aber du, o du meine verwerfliche Person, / Vernunftbegabter Strauch und lebendiges Gebüsch, / Das nicht zu seiner rechten Zeit Früchte bringt, / Warum soll dir nicht die gleiche Strafe wie in jenem Gleichnis zuteil werden [vgl. Mk 11,12-14.20; Mt 21,18-20]? / Denn du hast das Ganze in dir, vollständig ohne Mangel, / Begonnen von dem ersten Menschen / Bis zum Ende seiner Nachkommen empfangen: / Die Erträge der Werke der Nichtigkeit und ihre neuen Erfindungen, / Die Gott, deinem Schöpfer, verhasst und widerlich sind.“ Gregor reflektiert hier seine eigene Lage und die jener Menschen, die in diesem Leben, in dem sie Zeit haben, gottgefällige Früchte zu bringen, dennoch fruchtlos bleiben. Wenn Christus den Feigenbaum wegen seiner Fruchtlosigkeit, da es nicht die Zeit der Feigen war, verdammt und dieser daraufhin verdorrt (vgl. Mt 21,18-20), was soll dann der Mensch erwarten, der nicht zur rechten Zeit Früchte bringt? In Bezug auf die Repräsentanz siehe auch BK 28 II 52f (LL 28,2,20f): „Ich trage in mir das Ganze der Erde, / Und bin ein dem Gebet geweihter Abgesandter [*patgamawor*] der ganzen Welt.“ Siehe auch BK 50 III 54ff (LL 50,3,1ff); BK 72 I 21-25, S. 534 (LL 72,1,21-25).

⁶⁹³ BK 95 I-III; LL: *Plan du poème*: 95. Prière du matin pour fêter l'aube de la résurrection, S. 773-775.

„Wort“ des *Matean* jeden, der sich – unabhängig von Zeit und Ort – der Lesung übt. Somit ist es das Ziel mittels der verschriftlichten Erlebnisstruktur eine Ich-Katalyse in Gang zu setzen, in der die Leser miteinander zu einer zusammenwirkenden Gemeinschaft wachsen. Das Üben durch die Lesung und das „Wiederkäuen“ bis zur kontemplativen Empfindung des Erlebnisses – dieses Exerzitium erhält damit eine außerordentlich aktuelle Bedeutung: In der Lesung werden ganze Kreise von Lesern, die die Erzeuger und Träger der „Stimme“ und des „Worts“ des Buchs wurden – und in diesem Buch ihr Viatikum empfangen –, als ständige Mitlesende zum Leben erweckt und solidarisch zusammengeschlossen. Durch seinen *lokalisierenden* und *vergegenwärtigenden* Modus Operandi ermöglicht das *Matean* somit ein Zusammen- und Mitwirken, das einen engen gesellschaftlichen Konnex über alle Zeiten und Räume hinweg hervorbringt, und dabei jeden Einzelnen als eine individuelle Identität in der Gemeinschaft und in deren sozialen Gedächtnis sinnhaft verortet.

Wo wird nun dieser dem Verfall ausgelieferte, aber in Zukunft auferstehende Körper, der bereits jetzt zum Tempel Christi werden soll (BK 19 I),⁶⁹⁴ entdeckt, und was markiert dieser Ort der Entdeckung? Nach BK 2 (I) wird dieser Ort als der unheilige Ort der Verwerfung und Nichtigkeit, der sich außerhalb der Stadtmauer als ein Ort der Entsorgung des gänzlich unbrauchbar Gewordenen befindet (nach Lev 14,33-45), sichtbar gemacht.⁶⁹⁵ Während das Gesetz (Lev 14,33-45), das diesen Ort der Verwerfung – der totalen Deterritorialisierung des unreinen Körpers als Abfall, weil er nicht mehr der Wohnort Gottes ist (nach BK 2 1) – schafft, entdeckt das *Matean*

⁶⁹⁴ BK 19 I 10-20 (LL ZEKIYAN XIX a, 237, LL 19,1,10-20): „Du bist allein unsertwillen ähnlich uns Fleisch geworden, / Damit du uns durch dich dir ähnlich machst, / Licht aller, Gütiger in allem, Mächtiger, Himmlischer! / Und jetzt! Ich ersuche dich, den Barmherzigen, errichte wieder Gottgemäbes durch dein wunderbares Wirken / Mein aufgelöstes, zerbrochenes Gefäß aus Erde! / Ich flehe dich, schmelze wieder / Dein [Eben-]Bild, das in mir durch die Sünde eingerostet ist, / In dem durch dein Wort angezündeten Tiegel ein! / Ich bitte dich, den Wohltäter, / Reinige die verfallene Errichtung meines Körpers, die meine Seele bewahrt, / Deinen Tempel [*xoran*] des Ruhens, damit du dir ihn wieder als Wohnung nehmen kannst [vgl. 1 Kor 6,19; 3,16]!“

⁶⁹⁵ In topologischer Hinsicht ist hier folgende Passage markant BK 2 I 26-41 (LL ZEKIYAN II a, S. 161; LL 2,1,26-41): „Ich bin eine verlassene Hütte, am Rande des Verfalls, / Ein Zufluchtsort, dessen Türen niedergerissenen wurden, / Ein redefähiger Bau, der wiederholt beschmutzt wurde, / Ein gepflegtes Erbe, das verwahrlost ist, / Ein vergessenes Haus, das von Gott errichtet wurde, / Gemäß dem einst geschriebenen Wort des Moses [vgl. Lev 14,43-45], David [vgl. Ps 78,62] und Jeremia [vgl. Jer 12,7-13]. / Ich bin eine vernunftbegabte Stätte, die vom Aussatz befallen ist, / Durch die Mahnung aufgefordert, abgekratzt zu werden, um durch das Gesetz wiederhergestellt zu werden. / Nachdem ich mit Lehm wegen deiner barmherzigen Sanftmut wieder verputzt wurde, / Wurde ich jedoch unwiederbringlich für unheilbar befunden, / Und wieder durch die Hände des Erbauers abgerissen, / Zu Recht als Abfall / Durch die Anordnung des Mächtigen an einen unreinen Ort [*i teli ansurb*] abgetragen [vgl. Lev 14,33-45]: / Widerlegt, verbannt in großer Abgeschiedenheit gänzlich erbarmungslos [vgl. Lev 13,46], / Vergraben böseartig in der Erde wie das Talent, / Das jenem Verdienstunwürdigen versagt wurde, wie dies das Evangelium zeigt [vgl. Mt 25,24].“

ihn als den Körper der ersehnten Auferstehung – als Tempel Gottes im Besitz der Gnade Christi (so BK 11 II und BK 19 I) und damit als Ort der Offenbarung der unermesslichen Liebe Christi zu den Menschen. Mit der Lokalisation des nichtigen Verworfenen wird zugleich der Aufführungsort der Gebetsreden distinktiert und der Typus des sich Bekehrenden als Offenbarer der Liebe Christi gezeigt, da Christus allein aus Gnade sein Leben erhält und ihn auf die Auferstehung hoffen lässt.

Die wegweisende Frage, die in Bezug auf die eigene Person gestellt wird lautet: „Und nun, was sollst du, meine zum Verderben verurteilte Person [*anj*] jetzt tun?“⁶⁹⁶ Diese Frage schließt zugleich den verworfenen Anderen mit ein. Der Beter des *Matean* solidarisiert sich mit dem Nächsten: Durch die Teilhabe an einem einzigen anthropogonischen Geschehen wird die Opfergabe der Reue dem Beter und seinem Nächsten im Medium des *Matean* gemeinsam. Daher schließt die individuelle Werdung der Ich-Leib-Identität des Beters die Werdung der Ich-Leib-Identität des Nächsten im Medium des *Matean* konstitutiv ein. Das Agieren des Beters als „Wächter“ (*hskol*) ähnelt dem der immerwährend wachsamten Cherubim, die in ihrer Feuergestalt und in ihrem Wesen ganz in der Liebe Gottes entflammt sind. Diese nehmen unermüdlich die Mühe auf sich, mit ihrer Wärme die erkalteten Herzen der Menschen zu wärmen, um jene „auf dem heiligen Altar des großen Mysteriums, / Der sich in unserem Zelt [*xoran*; d.h.: ‚Leib‘] befindet“, zum Entflammen zu bringen.⁶⁹⁷ Die Konstitution dieses Ortes der Verworfenheit und zugleich der totalen Hingabe, ermöglicht somit jedem Einzelnen, unabhängig von seinem sozialen Stand, an diesen Ort hinab zu steigen und sich der Verworfenheit des anderen anzunehmen, dessen Leiden, dessen Stimme und dessen Wort als Sühneopfer für diesen, anstelle seiner, Gott darzubringen. Der Typus des Verworfenen markiert auf der horizontalen Ebene zugleich die Randgebiete der Gesellschaft: Arme, Unwürdige, Schutzlose, Büßende an Isolationsorten, Kranke und verbannte Delinquenten in Leprahäusern und Gefängnissen. So entdeckt die Gesellschaft (BK 3 II) ihre leidenden und verstoßenen „Körperteile“ wieder und erfährt zugleich ihre eigene Entfremdung und Unvollkommenheit, ihre eigene immanente Brüchigkeit und Heteronomie sowie ihre Deterritorialisierung beispielsweise in häretischen Gruppenbildungen.

⁶⁹⁶ BK 8 I 1 (LL ZEKIYAN VIII a, S. 191; LL 8,1,1); der Weg der Rettung besteht im Sündenbekenntnis und in der bitterlichen Selbstanklage.

⁶⁹⁷ Siehe BK 81 II (LL 81,2).

In einem solchen Zustand ist die Gesellschaft aufgerufen, den durch das *Matean* gebahnten Weg der Tugend zu gehen. Was bedeutet nun, den Weg der Tugend als Genese der Ich-Leib-Identität im Hinblick auf die Gesellschaft zu gehen? Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die „Vita virtuosa“ (*k'alak'avarut'awn*) des Einzelnen – die individuelle Tugend – aus der Perspektive der Konzeption des *Matean* gleich eine sozialetische Dimension besitzt. Den *Mönchen* geht es dezidiert über die Gegebenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse hinaus, um die Entwicklung der Gesellschaft im Zusammenhang der Vorstellung von der *Ganzheitskonstitution des „Leibes Christi“* als Folge des Christuswirkens – und zwar qua Teilhabe jedes Einzelnen an diesem Geschehen, in dem seine Ich-Leib-Identität gebildet wird. Diese Vorstellung der bereits jetzt stattfindenden Ganzheitskonstitution als Mysterium der christlichen Gemeinschaftsbildung⁶⁹⁸, geschieht aus der Sicht des *Matean* im Offertorium der Reue⁶⁹⁹ aus dem Vertrauen des Glaubens in die Kraft Christi⁷⁰⁰. In der Ganzheitskonstitution des „Leibes Christi“ – als Mysterium der Bildung der Christusgemeinschaft – formt sich nun die Ich-Lieb-Identität jedes Einzelnen. Das *Matean* bereitet für jeden den Weg der Teilhabe am Mysterium der Ganzheitskonstitution des „Leibes Christi“, der zugleich Teilhabe an der Christus-Existenz und Aufnahme ins lebendige Gedächtnis Christi bedeutet.

Die Konzeption des *Matean* hat somit eine konnektive und integrative Funktion im Hinblick auf die Problematik der sozialen Selbstverortung und Gedächtnisstiftung. Die Ganzheitskonstitution des „Leibes Christi“ als Grundidee der Gemeinschaftsbildung offenbart hierbei das Ziel und den sozialen Sinn des Glaubenslebens. Dieser funktionale Aspekt gewinnt vor dem Hintergrund des kurzen Berichts des Historiographen *Aristakēs Lastivertc'i* an Kontur. Der Bericht wurde anlässlich der Verfolgung des Bischofs *Yakobos* der Provinz von *Hark'* im Zusammenhang mit der Verbreitung der Sekte der Thondrakier verfasst. Er fungiert als ein Symptom des situativen Kontexts. Der Bischof, der sich wegen seiner asketischen Lebensführung der Häresie der Thondrakier verdächtigt machte, wurde als ein Abtrünniger geächtet, mit dem Fuchszeichen gebrandmarkt und ins Gefängnis

⁶⁹⁸ Dies Siehe hierzu in der Arbeit V. 3.

⁶⁹⁹ Siehe vor allem BK 1 I (LL 1,1; LL ZEKIYAN I a, S. 157f) und BK 11 II (LL 11.2; LL ZEKIYAN XI a, S. 201). Dies geschieht bereits mystisch in der Taufe, siehe BK 93 III 45-59 (LL 93,31-21).

⁷⁰⁰ Siehe hierzu den Abschnitt BK 12 II unten im Text.

zum Zweck der Buße eingesperrt. Obwohl es dem Stigmatisierten gelang, aus seiner Gefangenschaft zu entkommen, konnte er jedoch in keiner sozialen Ordnung seinen Platz finden und sich in eine Gemeinschaft eingliedern. Er wurde weder von den Griechen, an die er sich zuerst in Konstantinopel wandte, noch von den Thondrakiern der Provinz von *Apahunik*, zu denen er sich allem Anschein nach begab, akzeptiert. Er suchte daraufhin seinesgleichen auf, die an abgeschnittenen Orten als Asketen leben, und ließ sich dort nieder. Schließlich lässt der Chronist den Bischof in einer Stadt, in der er am Ende seines Lebens ankommt, in schlechter Erinnerung sterben.⁷⁰¹ Man sieht, dass der Geächtete unter vollkommenen Identitätsverlust leidet und als ein doppelt Verdammt umherirrt. Er kann dabei in keine Weltordnung aufgenommen werden. Fand er während seiner Wanderung einen Platz unter den sozial belanglos gewordenen Gleichgesinnten, so verließ er sie jedoch wieder und zog weiter. Am Schluss legt der Chronist nahe, dass jeder, der diese Geschichte hört, ihn verdammen solle, da dieser die christliche Lebensordnung verlassen hat. Was nun dieser Bericht hervorhebt, verweist auf Zwischenräume des Identitäts- und Wertverlusts auf den Friktionsflächen der Weltanschauungen und -ordnungen. Das *Matean* interveniert in dieser Hinsicht in diese Zwischenräume der Gesellschaft und verleiht dem Unmündigen und Identitätslosen seine „Stimme“, um ihn wieder in den Prozess der Ganzheitskonstitution des „Leibes Christi“ einzubeziehen, das heißt sie sichtbar und identifizierbar zu machen.

Die Eigenständigkeit dieser „Stimme“, als Tonaufzeichnung der universellen „Werdung des Neuen Menschen“ zusammen mit der Schöpfung (vgl. Röm 8,22-26)⁷⁰² ist von großer Bedeutung. Bezeichnet diese leidvolle „Stimme“ die universelle „Werdung des Neuen Menschen“, so wirkt sie unabhängig von jeglichen institutionellen Zwängen, Kontrollen und jeglicher äußerer Gewalt, und dringt unmittelbar in den Raum der Lebenswelt ein, um von dieser Werdung kundzutun und alle im Narthex Gottes zu versammeln. Die individuelle Teilhabe an diesem universellen Geschehen bringt einen *souveränen* Raum des (Sinn-)Erlebnisses hervor. Dies garantiert eine sich *von unten* anbahnende *Souveränität* der individuellen und kollektiven Identitätskatalyse.

⁷⁰¹ Siehe ARISTAKĒS LASTIVERTC'I, Kap. 22, S. 100.

⁷⁰² Siehe in der Arbeit V. 5.1.

Die Konzeptionierung des *Matean* leitet sich aus der im Buch selbst gestellten Frage ab: „Und nun, was sollst du, meine zum Verderben verurteilte Person [*anj*] tun?“⁷⁰³ – eine Frage, die zugleich eine kollektive Bedeutung in einer Situation hat, in der sich die identitätsbildenden Kräfteverhältnisse transformieren. In diesem Fragezusammenhang bezieht sich die Katalyse der Ich-Identität auf die zusammenwachsende und zusammenwirkende Wir-Identität. Das heißt, hier geht es weniger um eine *äußerlich* allgemeine Gegenidentität⁷⁰⁴, die sich diskursiv durch distinguierende religiös-ethnische Identitätskonstituenzen auf den kulturpolitischen Friktionsflächen bildet; vielmehr will der Autor des *Matean* den *Ursprung* der identitätskonstitutiven Kräfteverhältnisse auf der Mikroebene der Identitätsbildung freilegen, bevor die Identität auf der Makroebene als Gegenidentität fungieren kann. Daher wird die Identität keineswegs statisch, vielmehr stets als eine dynamische Identitätskatalyse (bis zur vollkommenen Identitätsintegrität im kommenden Äon) begriffen. Nicht die starre Identitätszuschreibung und die Ideologisierung im Anschluss an die Tradition kann auf Dauer das wirkliche Zusammenwachsen der zusammenwirkenden Individuen zu einem *lebensfähigen* und *widerstandsfähigen* Organismus aufrechterhalten, sondern eher die kontinuierliche Wirksamkeit der identitätskonstitutiven Kräfteverhältnisse. Die Gefährlichkeit der Bewegung der Thondrakier besteht gerade darin, dass sie eine „vitale“ Identität haben, die insbesondere für Mönche attraktiver als die starre Identitätszuschreibung ist. Wenn die Kirchenpolitik auf die Tradition zurückgreift, um durch das Schaffen einer Gegenidentität die Heterodoxien zu bekämpfen, so steht bei der Konzeptionierung des *Matean* die Wahrnehmung und Betätigung der identitätskonstitutiven Kräfteverhältnisse im Mittelpunkt.

Den Ort des Auftretens dieser bildenden Kräfteverhältnisse, stellt vor allem die monastische Gemeinschaft dar. In diesem Milieu entsteht auch das *Matean*, und von da aus interveniert es in die sich wandelnde Kulturlandschaft. Durch das Schreiben sichert dabei der Autor des *Matean* das räumliche und zeitliche Kontinuum der Identitätsbildung. Der entscheidende Faktor der Konzeptionierung des *Matean* bezieht sich in Anbetracht der polymorphen Veränderungen des armenischen Kulturraums auf die *Befähigung* zur selbstständigen Erzeugung einer Sinnform der

⁷⁰³ BK 8 I 1 (LL ZEKIYAN VIII a, S. 191; LL 8,1,1).

⁷⁰⁴ Zur „Gegenidentität“ siehe ASSMANN (2007⁶): Gedächtnis, S. 154-160.

Selbstbeobachtung und – in Verbindung mit dieser Sinnform – der Selbstverortung qua kontinuierlicher Identitätskonstitution. Die Verschriftlichung ermöglicht hier die Aufrechterhaltung dieser sinngenerativen Fähigkeit, die man sich jederzeit aneignen kann.

In der Problematik der Selbstverortung – mitsamt Wahrheitsanspruch, Rechtmäßigkeit, Identitätskontinuum – im Anschluss an einen universalen sakralen Weltprozess, der durch das Christusereignis offenbart und mit der eigenen Werde-Geschichte sinnhaft verbunden wurde, spielt die Christologie eine ausschlaggebende Rolle. Nimmt man das Christusereignis in unterschiedlichen Denksystemen unterschiedlich wahr (etwa im armenischen, byzantinischen, georgischen, syrischen, arabischen Kulturraum und in den dort wirkenden Häresien), so katalysieren unterschiedliche, miteinander konkurrierende, ineinander fließende Denkströmungen und Weltordnungen. Demnach gefährden die einflussreiche synkretistische Häresie der Thondrakier und der armenische Chalkedonismus die Einheit stiftende Sinnform der sakralen Ordnung der armenischen Kirche sowie der politischen Herrschaft von innen heraus. Während die Thondrakier die kultische Wirklichkeit der sakral etablierten Weltordnung und ihre souveräne Kontinuität durch ihren dualistischen Spiritualismus radikal in Frage stellen und angreifen, erfolgt dies beim armenischen Chalkedonismus hingegen durch seinen kaiserlichen Kosmopolitismus.⁷⁰⁵ Die Problematik der Selbstverortung und des Identitätskontinuums in einer epochalen Weltordnung, die durch die byzantinische und arabische hegemoniale Weltauffassung geprägt ist, hebt vor allem auf die Dezentralisierung der identitätsbildenden Kräfte ab. Diese Dezentralisierung gefährdet die Souveränität der Kirche und der politischen Existenz, die sich auf die eigenständige Christologie stützt. In diesem Zusammenhang und angesichts der wachsenden inneren, durch die polymorphen Denkströmungen bewirkten Instabilität, verweist die Konzeptionierung des *Matean* darauf, dass man diese Gefahr wahrgenommen und ernst genommen hat. Das Gedankengut der Thondrakier war ins klösterliche Milieu eingedrungen und begann, die klösterlichen Gemeinschaften als wichtigen Bestandteil der Gesellschaft aufzulösen. Was dadurch gefährdet war, bezog sich auf ihre katalytische Funktion im Hinblick auf die (Re-)Produktion der christlichen Sinnform der Weltbeobachtung durch ihre spezifische Lebensform. Das *Matean* ersetzt *repräsentativ* die unsicher

⁷⁰⁵ Siehe in der Arbeit: II. 3.

gewordenen klösterlichen Gemeinschaften, indem es diese katalytische Funktion durch die Strukturen seines Buchs übernimmt und ihre Gebundenheit an einen festen Ort auflöst.

Der Zerfall der klösterlichen Gemeinschaften bedeutet nun den Schwund jener Resonanzkörper, in denen die Schwingungen der leidvollen Wehstimme des werdenden Menschen hörbar werden konnten. Dieser Körper – nun als der leidende und sterbende Körper des Supplikanten – transformiert sich jetzt in das Wortgefäß des *Matean* als ein aus Worten angefertigter Behälter, in dem die „Stimme“ des unvergänglichen Supplikanten lautlos ruht.⁷⁰⁶

Diese Transformation der Makroebene in die textuelle Mikroebene individualisiert die Wirkräume, was die Widerstandsfähigkeit gegen die identitätsfeindlichen Faktoren *flexibel* steigert.

⁷⁰⁶ Siehe BK 66 I (LL 66,1) im demselben Kapitel.

4.2 *Matean* als Mnemotop

Das repräsentative „Ich“ des *Matean* verweist auf einen *gemeinsamen* Ort der Identitätskatalyse vor dem Hintergrund des sterbenden Körpers als der Realität des Ortes. Durch die Transponierung des sterbenden Körpers in die Dimension der Schrift, durch seine Übersetzung in eine Lesart und in eine Sinnform der Weltauffassung aus dem Ort des Klosters werden seine unvergängliche Ich-Signatur und seine (Werde-)Geschichte hergestellt. Das Schreiben fungiert in diesem Zusammenhang als Prozess der symbolischen Typisierung – als eine Art Inschriftenherstellung im Hinblick auf Gedächtnissicherung. Dies geschieht vornehmlich in Verbindung mit der physischen Leibesform und deren Erlösung.

Die erste von vier Miniaturen in der ältesten Handschrift des *Matean* stellt Gregor beim Schreiben dar. Er sitzt auf einer Schreibbank und schreibt mit einem Stift auf dem ersten Blatt des *Matean*, auf dem das erste Wort *Jayn* („Stimme“) und der Buchstabe ‚h‘ des zweiten Worts *harač’anac’* („des Seufzens“) zu lesen ist. Ihm gegenüber auf dem Tisch liegt ein Schneidewerkzeug und auf dem Lesegeßtel ein Messer. Beim Schreiben transfiguriert er sich selbst in die Dimension der Schrift und des Worts, die sein sterbliches Dasein in der Daseinsweise des unveränderlichen Texts umfassen:

„Diese Schrift [*gir*] anstelle meines Körpers [*marmin*] und dieses Wort [*ban*: das, was die vernünftige Seele hervorbringt] anstelle meiner Seele [*hogi*] / Sollen stets Dich, Grenzlosen, ersuchen, / Wie von einem unvergänglichen Supplikanten soll dieses Flehen in meiner Stimme [*jayn*] von dir empfangen werden“.⁷⁰⁷

„Nun wenn jemand, der diese Arznei der Supplikationen / Dieses wohlgeordneten Buchs einnehmen wird, indem er mit ihm dich flehentlich anruft, / Wenn es ein Sünder ist, der sie dir darbringt, / Soll auch ich durch meine Worte mit ihm zusammen vereint sein! / Wenn es ein Gerechter ist, der mit diesen vielleicht Fortschritte erzielen würde, / Soll ich auch dadurch zusammen mit ihm dieselbe Gnade empfangen! / [...] / Aber für mich soll dieses Testament der Worte, / Eine eingravierte Tafel [*Arjan p’oragreal*, d.h.: ‚Inschrift‘], für immer gänzlich unversehrt, werden! / Sie soll anstelle meiner, der vergänglichen und sterblichen Person [*anj*] / Mit unaufhörlichen Ertönen meines seufzenden Weinens, / Immerwährend ohne zu schweigen laut schreien! / Mögen auch meine zertrennten Gebeine / Unter dem Erdmantel meines Grabes / Mit stiller Stimme diese [Worte] bekennen! / Mögen sie auch

⁷⁰⁷ BK 54 V 78-80 (LL 54,5,6-8).

meinem in der Erde aufgelösten Fleisch zuteil werden, / Damit es in unhörbaren Reden zu dir, dem Seher der Verborgenen, flehen kann!“⁷⁰⁸

Das „Fleisch“ verwandelt sich zum Textgewebe und die „zertrennten Gebeine“ werden mit dem Textgewebe der Reden überzogen und syntagmatisch zusammengehalten. Der Autor inkarniert sich in der Textur des Buchs und bildet mit dessen Wort eine unzertrennliche Einheit, um in der Dimension des Worts weiterzuleben. Da aber die Leiche das lautbildliche Sprechen *eigener* Reden nicht kann, benötigt sie das Reden und die Kommemoration des anderen, der ihn zum Mitreden bringt und koexistieren lässt. Die durchgeformte Schrift, die eigenständig zu wirken beginnt, bewahrt das Gedächtnis des Autors und tritt für ihn ein:

„Und nun, nimm du diese gewebten Worte des kläglichen Seufzens an! / Und rieche den Geruch dieses Opferwortes, des unblutigen Opfers, du himmlischer König! / Und heilige mit deinem Segen die Schrift [*taṛ*] dieses Buchs der Klagelieder / Und präge das Geschriebene [*greal*] zu einem ewigen Gedenkstein [*arjan*] / Als eine dir wohlgefällige Ehrerbietung. / [...] / Wie ein Lebendiger soll es über mich erzählen / Und meine Fehler bekennen. / Obwohl ich als ein Sterblicher den Tod empfangen werde, / Werde ich doch durch die Beständigkeit der Worte dieser Schrift [*soper*] / Ins Leben eingeschrieben werden!“⁷⁰⁹ [...] Diese Schrift [*gir*] mit meiner Stimme, wie ich, soll anstelle meiner schreien: / Die Verborgenen offenlegen, die Geheimnisse kundgeben.“⁷¹⁰

Das *Matean* wird zu einer realen „Gedenkstätte“ (*hišatakaran*), zu einem Denkmal für die Lebenden und Toten, die sich im Schriftmedium des Werks vereinen. Der Leib, der in der Erde zersetzt wird, und die Gebeine, die zertrennt werden, transformieren sich in der semantisch-syntagmatischen Dimension des Textgewebes. Wenn einmal das Grab auf der Erde zerstört werden sollte und die Gebeine auf der Erde *namenlos* zerstreut werden sollten, so sind sie im *Matean*, in seinem Syntagma und seiner Syntaktik, vollständig bewahrt und zum Kommemorieren gespeichert, so dass sie im Wortinlaut des *Matean* aus ihrer Unbekanntheit heraustreten.

„Während ich jetzt mit schönen Worten, / Mit kühner Stimme, hochmütig und den Hals hoch gereckt rede, / Werde ich doch als ein lebloser Leichnam auf dem Boden liegen: / Verstummt ohne Rede, / Mit gebundenen Händen, kraftlosen Gliedern, / Mit zusammengepressten Lippen, verschlossenen

⁷⁰⁸ BK 66 I 1-6 (LL 66,1,1-6) und 25-34 (LL 66,1,25-34).

⁷⁰⁹ BK 88 II 9-33 (LL 88,2,1-24).

⁷¹⁰ BK 88 III 1-2 (LL 88,3,1-2).

Augen, / Wie ein unbeweglicher Holzstamm, ein halb abgebrannter Baumstumpf, / Eine empfindungslose Statue [*arjan*], ein Bildnis ohne Worte, eine Substanz ohne Hauch, / In erbärmlicher Betrachtung, in elender Gestalt, / Im beklagenswerten Bildnis, im verdorbenen Antlitz, / Im beweinenwerten Abbild, mit verstummter Zunge, / Vertrocknet wie Gras, eingegangen wie eine Blume, / Die Anmut verflossen, verloschen wie eine Lampe, / Der Hals stumm, das Herz ausgedorrt, / Der Mund verschlossen, die Quelle ausgetrocknet, / Das Fleisch ermattet, der Bauch verwest, / Das Tabernakel [*talawar*] zerlegt, die Äste abgebrochen, die Gliedmaßen [*yawdk'*] zerlegt, / Wie ein gefälltter Baum, eine abgehackte Wurzel, ein verlassenes Haus, / Ein abgemähtes Feld, eine abgeschnittene Pflanze, / Ein unkenntlich gewordener Gefährte, ein vergessener Behälter, / Als eine beerdigte Ungestalt, verschmäht, verabscheut, / Ausgegraben als ein Hindernis, die Gebeine [*kmaxk'*] entweiht / Und als etwas Wertloses mit Füßen getreten, / Habe ich die Bittgebete der anderen, / Damit sie mit meiner gläubigen Stimme anstelle meiner, des Elenden, diese seufzenden Gesuche singen, / Und sie mit dem Tau ihrer Tränen vor dir, dem gütigen Wohltäter, / In die Höhe ausbreiten.“⁷¹¹

Der verweste Tote, dessen Gebeine entweiht und offen unter dem Himmel liegen, erwacht durch die Bittgesuche der anderen zum Leben, die Gott anstelle seiner mit seinen Worten und in seiner Stimme, in denen er seine Ganzheit bewahrt, ersuchen. Es sind diese Beter, die im Verlauf der Generationen stellvertretend füreinander eintreten:

„Sie besingen flehentlich die Umkehr zu dir, was ich segne, / Das Zeichen deines Kreuzes der Rettung, das ich verehere, / Die Wahrheit der Auferstehung, in der ich meinen Glauben habe [vgl. 1 Kor 15,1-20], / Die Offenbarung deiner Herrlichkeit, die ich verherrliche [vgl. Tit 2,13], / Den Schrecken deines Gerichts, den ich bekenne [vgl. Mt 7,23; 25,41], / Die Ermahnung deiner Worte, vor denen ich mich fürchte, / Deinen Heiligen Geist als den Begleiter, den ich anbeate, / Das Herrschaftszeichen deiner Salbung [Christus als Messias, d.h. als Gesalbter Gottes], das ich küsse, / Deine königliche Herrschaft, Herr Jesus, den ich ersuche. / Nun hat sie mich verlassen und sich von mir entfernt, sie wurde mir weggenommen und entzogen, sie ist aus mir entwichen und mir entronnen – / Die Verbindung mit der Lebendigkeit löste sich auf, an der ich auf meinem Lebensweg teilhatte, / Aber die Hoffnung, die du mir schenkest, / Wird dauerhaft und unauslöschlich in [diesem] Memorial [*yišatakaran*, auch: ‚Mnemotop‘] aufbewahrt bleiben.“⁷¹²

Das *Matean* fungiert als ein Behälter der Gebeine des toten Beters, und wird dadurch zu einem tragbaren Ossarium für all jene – bekannten oder unbekannten – Toten, für welche das „Wort“ und die „Stimme“ des *Matean* ihre eigene wurden. Dieses Buch

⁷¹¹ BK 73 III 32-57 (LL 73,3,1-26).

⁷¹² BK 73 III 58-70 (LL 73,3, 27-39; LL: *Plan du Poème*, 73: Prier dès maintenant pour le jour de sa mort).

wird zu einem Sterbeort, zu einer sowohl individuellen als auch kollektiven (Massen-)Grab, Gedenk- und Wartestätte in der zuversichtlichen Hoffnung auf den Aufgang des Lichts der Auferstehung.

Die Sinnform, in der der Leichnam beobachtet wird, geht aus dem Kult hervor. Das rituelle Salböl, das mit dem Tod Christi am Kreuz in einem Sinnzusammenhang steht, fungiert hier als Prinzip der Herstellung von Konnektivität: Im Tod Christi verbinden sich alle als eine Gemeinschaft miteinander. Diese Vorstellung geht aus der sakramentalen Kulthandlung der Salbung hervor. Der Tod Christi am Kreuz fungiert als der zentrale Bezugs- und Koinzidenzpunkt der konnektiven Sinnbildung. Das Bindende ist somit das rituelle Salböl, das den Gesalbten mit dem Tod Christi tötet, um ihm das Leben in Christus zu schenken, wie dies der Abschnitt BK 93 (XX) zum Ausdruck bringt. Hier wird das Wort *miwron* („Salböl“) gemäß seinem konsonantischen Lautbild mit dem lautähnlichen Wort *meṛay* (Aorist von *meṛanim*: „Ich sterbe“)⁷¹³ in eine konnotative Beziehung gebracht und gedeutet. Die Salbung tötet, bewirkt den Zustand des Todes (*meṛelut'iwn*: „Mortalität“) Christi, genauso wie der Mensch den Tod erleidet.⁷¹⁴ Wird nun der Mensch mit dem heiligen Öl gesalbt, so stirbt er für die Welt und wird zum Teilhaber am Mysterium des Kreuzes und am „unsterblichen Leben“ Christi.⁷¹⁵ Fließt durch die Ölsalbung die Gnade Gottes in den Menschen ein, so wird ihre Wirkung durch den Glauben entfacht:

„Denn, als wir uns im Schatten des Todes, verbannt und besiegt durch die erste Pflanze, die unseren Verlust bewirkte, befanden, so werden wir jetzt durch diese von dir [d.h.: Christus als der Baum des Lebens] stammenden Frucht [d.h.: das Öl], die durch unseren Glauben entzündet und zum Leuchten gebracht wird, wieder den gleichen weihervollen Wohlgeruch erlangen; so hast auch du uns mit dem Holz des Todes, zu dem du uns durch deine Befestigung brachtest und uns an ihm befestigtest, durch dieses Sakrament des großen Mysteriums mit dem Holz des Lebens vereint.“⁷¹⁶

Das Feuer der Gnade Gottes, das der Glaube im Menschen zum Entfachen bringt, verzehrt die Seele und das Fleisch und tötet sie mit dem Tod Christi als

⁷¹³ HÜBSCHMANN (1992⁴): Arm. Etymologie, S. 473.

⁷¹⁴ Siehe BK 93 XX (LL 93,20) und BK, Anm. 77, S. 1120.

⁷¹⁵ BK 93 XX 462-472 (LL 93,20 11-24): „Denn durch eine solche Salbung des Geistes werden wir von der nichtigen, todbringenden und widerlichen Wollust des Widersachers weggerissen und abgetrennt [...] und werden wieder an das unsagbare Mysterium deines Kreuzes, Christus, hoffnungsvoll gebunden: Indem wir in deinen Tod, du Lebendiger, hinein getauft werden, verbinden wir uns durch diesen mit deinem unsterblichen Leben: wahrlich vollkommen unzertrennlich von dir, in allem Gott vertrauend.“

⁷¹⁶ BK 93 II 39-44 (LL 93,2, 41-47).

gottwohlgefälliges Opfer in das Leben Christi hinein. Der Textabschnitt BK 93 (IV) stellt diesen Vorgang unter typologischer Bezugnahme auf das alttestamentliche Brandopfer dar.⁷¹⁷ Im Zentrum dieser opferprozessualen Interiorisierung steht der Mensch als Werdender in seinem Wesen. Die sinnhafte Bindung vollzieht sich durch das Medium des heiligen Öls als symbolische Manifestation der kultischen Kohärenz: Alles, was mit diesem Öl kultisch eingeweiht wird, bindet sich im Tod Christi zu seinem lebendigen Leib zusammen. Das heilige Öl vereint somit den Menschen mit dem Holz des Todes Christi als den Gesalbten Gottes und zugleich mit dem Leben Christi aus der Auferstehung. Diese Einheit bewahrt durch die rituelle Salbung auch der Leichnam in seiner Grabstätte (BK 65 II).⁷¹⁸

Im *Matean* zeigt sich der „Mensch“ als das zu beobachtende, zu deutende und wieder zu beschreibende „Territorium“, und zwar im Hinblick auf dessen erneute Identifizierung im Licht des Christusereignisses. Im Medium der Sprache ist er ein

⁷¹⁷ Der ganze Textabschnitt lautet BK 93 IV (LL 93,4): „Diese Masse der Materie [d.h. das Öl] stellt dein ruhmreiches Bild [*patker*] dar, du Schöpfer des Himmels; denn diejenigen [sc. die Jungfrauen], die das Öl für ihren Gewinn trugen, wurden von deiner Barmherzigkeit im Vorteil beschenkt; dieses Wort hast du auch dir zum Lob festgeschrieben: ‚Ich, der Herr, ich bin barmherzig‘ [vgl. Jer 3,12]; denn wie du, Gott, an dem Namen ‚Liebe‘ teilhast [1. Joh 4,8.16: ‚Gott ist Liebe‘], wenn du sie im gleichen Maße in diese [Materie des Öls] herablässt, so bildest du dich darin gemäß deiner Ökonomie, die für uns geschieht, ab. Diese harmonische Gestaltbildung [*dimakerput'iwn*] deiner erhabensten Größe versinnbildlicht dieses Fett der Fülle [*čarp parartut'ean*], verdichtet im erdstofflichen Wesen: Wie du dort, im Gesetz, anordnetest, diesen Teil beim Lebewesen nicht zu essen, vielmehr sondertest du diesen, als vollkommene Frucht [*ptul*] deiner Schöpfung, für dich ab [vgl. Lev 7,23], so reiche ich auch jetzt hier in gleicher Ähnlichkeit diese Gabe des Wohlgefallens, dieses dem Herrn darzubringende Vermögen [d.h. das Öl] dir, dem Sein Gottes, als eine dir gebührende Opfergabe dar. Sie bewohnt als Verwandte meine Seele, in der sie für dich, für den Schöpfer, aufbewahrt und dir geweiht ist, und begleitet meine Seele auf ihrem Weg zu dir. Denn hier wird weder der Lebenshauch im Blut als Sinnbild der Lebhaftigkeit meiner Seele noch irgendein Brandgeruch des Fettes als Sinnbild meines Vermögens in Fleischstücken Gott zum Verzehren dargereicht [vgl. Lev 7,26-31], sondern hier wird die Kost, diese Materie [d.h. das Öl] immerwährend und unauslöschlich [in meiner Seele] glühend und leuchtend, dir, dem thronenden Herrn im Reich des erhöhten Stands, geopfert.“ Aus diesem Textabschnitt erschließt sich sogleich die Bedeutung der Eingangsworte des *Matean* (BK 1 I) – dies mit Bezug auf die orationale Wortopfergabe in Analogie zu dem alttestamentlichen Brandopfer (BK 1 I, 3-15; LL ZEKIYAN I a S. 157; LL 1,3-15): „Dieses willentliche Geschenk [*nowēr*] meines vernünftigen Opfers [*banankan zoh*], / Das durch die Kraft des Fettes [*čarp*], / Das in mir in Fülle [*parartut'iwn*] ist, verbrannt wird, / Soll rasch zu dir aufsteigen.“

⁷¹⁸ BK 65 II 57f und III 61-78 (LL 65,2,20f und 2,1-8): „[II] Dein Gefäß [sc. das Kreuz], das ich verehere, soll sich mit dem Sensorium [*zgayaran*] meines Herzens verbinden, / Damit der Lichtstrahl deines vierflügeligen Kreuzes in den vier Elementen meiner Existenz wirksam wird, / [...]. [III] Wenn ich aus diesem Leben fortgehe, so soll deine Heiligkeit sich nicht von mir entfernen! / Es soll meine Ehre mich nicht, den Schuldigen, beim Umwickeln [meines Körpers mit Grabtüchern], verlassen! Es soll nicht die Zuversicht auf Rettung von meiner Seele abreißen! / Es soll nicht dein Leben spendendes Zeichen [sc. das Kreuz], mit dem du meinen Odem [*šunč*] signiertest, ausstrahlt werden! / Es sollen nicht die Striche des mächtigen Blutes, mit dem du mein Zelt [*xoran*: ‚Körper‘] angestrichen hast [vgl. Ex 12,7], vergehen, / Sondern in meinem Grab bei mir bleiben! / Wenn sich mein elendes Fleisch auflösen beginnt, so soll die Salbung deiner Gnade bei mir erhalten bleiben, / Damit ich mich dank ihnen mit dir, mit dem Bräutigam der Herrlichkeit, am Tag der Erneuerung treffen kann.“

Sprechender, der seine Willensäußerung angesichts seiner Unvollkommenheit kundtut, im Medium des Wissens ein sich in seinem Erleiden selbst Erkennender, im Medium der Zeit ein Werdender über seinen Tod hinaus. Der verwesende Körper mit seiner vergänglichen Seele transformiert sich in eine unvergängliche Schreibtafel und wird so zum Ort des Einschreibens der leidvollen Werdung und ihrer Artikulation. Hier findet eine sinnhafte Transformation des kultisch initiierten Körpers in ein Medium statt, in dem es ihn vor Verlust, Anonymität und Bedeutungslosigkeit – vor Vergessenheit bewahrt. In der wiederholten Lesetätigkeit, das heißt zugleich bei der Sinn- und Gedächtnisbildung, wird dieser in das Medium des Texts transponierte Körper aus dem Zustand seiner Zersetzung und Zerstreuung zum beständigen Gedenken wieder hervorgeholt und sicher gestellt, was zugleich bedeutet, dass sich der Sinn und das Gedächtnis am sterbenden (und auferstehenden) Körper materialisieren. Der Körper wird zum Träger des Sinns und Gedächtnisses. Das *Matean*, das den Menschen in einer aus dem Christusereignis hervorgehenden Sinnform beobachtet, fungiert in seinem Modus Operandi somit als ein Werkzeug der determinierenden und lokalisierenden Signifikation des Daseins im Hinblick auf dessen Identitätssicherung und im Zusammenhang mit seiner zukünftigen Identitätsintegrität (Auferstehung). Diese Topographisierung der Daseinsweise löst zugleich eine Rückkehrbewegung des entfremdet Umherirrenden, Verbannten oder Immigranten in das „Heimatland“ aus, um dort Ruhe zu finden: Sie führt sie zu ihrem Sterbeort (zu sich selbst) als den Ort der Wiedergeburt in die Andersheit der textuellen Existenz (als bekehrte Wartende auf das Morgenlicht der Auferstehung). Sie bewohnen mit allen anderen den durch das *Matean* errichteten Erinnerungsraum – hier wird ihrer gedacht.

Das *Matean* trägt nun einen Charakter der Inschrift und fungiert so als ein „Gedächtnisort“ (*yišatakaran*). Dies lässt sich auch aus dem Kolophon des *Matean* entnehmen, der folgenden Titel trägt: „Gedenkort [oder: ‚Mnemotop‘, ‚Memorial‘] der Komposition dieses Buchs“ (*Yišatakaran matenis drut'ean*– das Wort *Yišatakaran* setzt sich zusammen aus *yišatak-* ‚Gedenk-‘ oder ‚Gedächtnis-‘ und aus dem Lokalisationssuffix *-aran* ‚Ort‘ oder ‚Stelle‘).⁷¹⁹ Das Wort „Mnemotop“ (*Yišatakaran*) wird für die Bezeichnung verschiedener Speicherungsmedien gebraucht: Es kann als „Buch“, „Archiv“, Geschichtswerk (ähnlich *yišatakagrut'iwn*:

⁷¹⁹ LL: Mémorial, S. 778: „Mémorial de la composition de ce livre“.

„Gedenkschrift“),⁷²⁰ „Kolophon“ oder auch „Grabstätte“ mit ihren Gedenksteinen (Kreuzsteinen), Denkmal⁷²¹ bedeuten. Der Ausdruck *yišatakarank' matenic'* („Gedächtnisort der [oder: als] Bücher“) ist ein *Terminus technicus* für die Historiographen.⁷²² Diese Mnemotope erzeugen Gedächtnislinien, die das Vergangene durch die Gegenwart in die Zukunft leiten, und machen die Entstehungsgeschichte des eigenen Werdens sichtbar.⁷²³ Die Erzeugung der Mnemotope sowie der Gedächtnislinien bedingt die kulturelle Sinnform, was die folgenden Inschriften eines Kreuzsteines exemplarisch zum Ausdruck bringen:

„Im Jahr 439 [*NLT'* = 990] während der Herrschaft des *Vasak*, des Sohns vom König *Smpat*, wurde dieses Zeichen von *Grgorik* aufgestellt. Christus gedenke meiner!“ Rückseite: „Ich, *Grgorik* der Sohn des *Giorgiay*, erhielt mit großer Mühe durch göttliche Vorsehung diese Kolumne [*arjan*] und brachte sie in großer Hoffnung zu der Tür dieser Kirche; ich habe dieses Zeichen [*nšan*] des heiligen Kreuzes für die Fortdauer meiner Nachkommen aufgestellt, damit sie dieses [sc. Kreuzeszeichen] am Tag der schrecklichen Ankunft des Sohnes Gottes als eine Lampe des Lichts vor sich haben, damit sie die

⁷²⁰ Siehe bezüglich der Geschichtsschreibung als Ins-Gedächtnis-Einschreiben *Kolophone* (hg. 1988): Einführung, S. 6f (auf Arm.). Die Handschrift als Gedenkschrift, S. 7-8: „Das handschriftlich verfasste Buch stellt an sich ein Andenken dar. Der Empfänger ließ durch seine eigenen Mittel Handschriften zu seinem Gedenken und dem seiner Eltern, Verwandten und anderer verfassen und schenkte sie jemandem oder einem Ort zum Zwecke des Gedenkens.“ Der erste geschichtliche Teil Gregors *Trilogie* (S. 539) lautet dementsprechend: „Die Geschichte des Kreuzes von *Aparank'*“; Untertitel: „Gedenkschrift [*Yišatakagrut'iwn*] der Geschichte des allmächtigen Zeichens, des göttlichen Kreuzes, das unter dem himmlischen Vorzeichen des Allsehenden von den unteren Ortschaften des Lands der Nation der Griechen gebracht und am Grenzort des Kantons von *Mokk'*, in die Wohnanlage des heiligen Bunds [*uxt srbut'ean*: das Kloster], genannt *Aparank'*, niedergelegt wurde.“

⁷²¹ Siehe NBHL II, S. 359.

⁷²² Siehe *Kolophone* (hg. 1988): Einführung, S. 6f. So wie z.B. der Historiograph *T'ovma Arcruni* im 10. Jh. typischerweise formuliert; T'OVMA ARCRUNI: Geschichte, S. 3f: „Indem wir den Befehl deiner Anordnung [sc. *Gregor Arcruni*, der Fürst von Vaspurakan], die unter dem Zwang deines inständigen Verlangens erfolgte, die Genealogie [*azgabanut'iwn*] und Wesensart [*orpisut'iwn*] deiner Urväter in Gedenkbüchern [*yišatakarans matenic'*; oder ‚in Büchern des Gedenkens‘] niederzulegen, werde ich die Zahl nach jeder Abstammungslinie bis zu unserer Zeit ordnen und ihre Größe messen, und ich werde unverzüglich gemäß deinem Befehl beginnen, über die Ereignisse im Land der Armenier zu berichten, die von der Herrschaft der Araber verursacht wurden; ich werde dabei nach meinem Vermögen von den geringen zu den wichtigeren Ereignissen übergehen und das, was angemessen ist, in dieser Geschichte niederlegen. Der Rest wird hier kurz und knapp aus den Gedenkbüchern [*yišatakarank'*] und aus den alten Geschichtsschreibern [*patm/a/girk'*] über die Umstände und über das Befinden unserer einheimischen [*bnik*] Herren aus dem Geschlecht [*tohm*] der Arcrunier in der Geschichte dargelegt, damit ihre Tapferkeit und Tugendhaftigkeit nach Namen, Orten und Zeiten hervorgehoben und gezeigt werden. Ich werde hier die notwendigsten Sachverhalte ihrer Bedeutung nach [*zkareworagoynsn xorhrdoc'*] im geordneten Gang meiner Worte untersuchen: Wer waren jene? Und wann, von wem, wohin, warum, wie viel, was für welche und in welcher Art und Weise sie ihr Leben führten [*k'alak'avarel*] und welche von ihnen zu Fürstenhäuptern wurden.“

⁷²³ Hierzu gehört auch die Geschichtsschreibung, in der die Genealogien und Geschichten der großen Fürstenfamilien festgelegt werden; siehe hierzu Anm. 115.

Herrlichkeit Christi sehen können; ihr, wenn ihr diese Schrift [*grut'iwn*], die in diesen Fels eingehauen wurde, lesen werdet, gedenkt auch meiner, des Sünders in Vielem.“⁷²⁴

Die Inschriften auf den Kreuzsteinen als Verehrungsgegenstände haben ihre Bedeutung nur in der christlichen Sinnform des Welterfassens: Das symbolische Zeichen des Blütenkreuzes versinnbildlicht den Tod und zugleich die Auferstehung sowie die zweite Ankunft Christi. Diese Sinnform fungiert als der gemeinsame Bezugsrahmen für die Abfassung des *Matean* und ebenso für die Kultexegese.⁷²⁵

In der Konzeption des *Matean* zeigt sich die aus liturgischen Formen der Kommemoration ausgehende Logik der Epoche, die gleichsam im verbreiteten Kult des Kreuzes (in Gestalt von Kreuzsteinen) sowie in der Geschichtsschreibung verbreitet ist. Das *Matean* ragt in diesem Sinne in der Art eines Inschriftendenkmals, das für die Dauer aus Steinen errichtet wurde, empor.⁷²⁶ Der materielle Kult drückt somit die physiognomische Sinnform des sakralen Welterfassens aus. Bereits der Kolophon von Gregors Triptychon⁷²⁷ weist eine enge Verbindung zwischen der Verschriftlichung und Sicherung der sozialen Beziehungen durch kommemorative

⁷²⁴Arm. *Inschriften* III, Nr. 102, S. 41f und Tafel VIII, Aufnahmen 29 und 29a (Höhe des Kreuzsteines: 3,66 m; Breite: 90 cm). Die Inschrift auf der Rückseite wurde zu Beginn des 11. Jh. hinzugefügt. Die „Kreuzsteine“ (*Xač'k'ark'*) wurden als verbreitete kultische Gedenksteine, die meistens als Grabdenkmäler auch als Grenzpfiler, als Siegesdenkmäler oder als Denkmäler für besondere Ereignisse verwendet (siehe BRENTJES et alii hg. 1982: *Kunst des Mittelalters*, S. 80; ARAK'ELIAN 1984: *Denkmale*).

⁷²⁵ Wie die Inschriften des Gedenksteins die Namen in einem Sinnzusammenhang speichern, so ähnlich fungiert der Text als ein geformtes Gefäß der Speicherung von ausgelegten Bedeutungsschichten der kultischen Gegenstände. Das Diptychon über das Simandron und Hl. Salböl (BK 92 und 93), in dem dichterisch ihre Bedeutungsschichten in einem christozentrischen Sinnzusammenhang offen gelegt werden, oder auch die panegyrische Rede über den sakralen Bau der Kirche (BK 75) sind hier die besten Beispiele. Durch die Übertragung ihrer Bedeutungsschichten in die geschriebene Form der Dichtung stellt der Exeget ein „Memorial“ (*yišatakaran*) des Sinns der sakralen Gegenstände her, weshalb er sein Diptychon auch als „Inschrift“ (*arjanagrut'iwn*) bezeichnet. So z.B. BK 93 VI 105f (LL 93,6,10-12): „[...] damit dieser Gedenkort [*yišatakaran*] der Auslegung des Sinns durch meine Worte der Supplikation [*t'argmanawrēn banis mal'tanac'*] in schicklicher Harmonisierung durch die Flügelschwingungen deines Geistes seine Ordnung [*karg*] erhält.“ Die Kultexegese erscheint in diesem Zusammenhang als Inschrift des physiognomischen Ausdrucks des Kults, ähnlich wie beim kultischen Gegenstand des Kreuzsteins, wo sich die Inschrift mit dem Relief des Kreuzes in einer Sinnform verbindet.

⁷²⁶ So BK 88 II; auch BK: *Memorial* 14-20 (LL: *Mémorial* 16-17) „Nun, in dieser Zeitspanne des Friedens, in dem die Feinde der Kirche ausgelöscht und niedergetreten wurden, erschuf ich dieses Werk und gründete, baute, ordnete, sammelte an, schrieb fest [*arjanac'uc'i*], fügte zusammen, vervielfältigte, stellte auf, legte dar die mehrteiligen Kapitel dieser Komposition [*druags drut'ean*], indem ich sie in einem, nach seinem Sachverhalt einheitlichen, wunderbaren Bauwerk [*i hrašakertut'iwn miagoy iri*], in diesem ertragreichen Buch, festhielt.“

⁷²⁷ Der Titel des Kolophons (GREGOR VON NAREK: *Trilogie*, S. 581) lautet: „Gedenkschrift [*Yišatakagir*]: Antwort auf Euer vertrauliches Schreiben, des seligen und gnadenerfüllten Herrn *Step'anos*, adressiert an Sie, an den Wardapeten, die Quelle der Geistesgaben.“

Praxis auf. Die Abfassung des Triptychons fungiert zugleich wie eine Inschriftentafel als ein Mnemotop:

„Träger der Gnade des [höchsten] Seins und Empfänger seines Geistes, auserwählter und geistlicher Aufseher [*ayc'elu*: ‚Bischof‘]: Gemäß der wohlwollenden Bitte und dem frommen Willen eurer Seligkeit, und gemäß der Abschrift eures Briefs, habe ich diese lobeswürdige Geschichte und diese panegyrischen Reden gedichtet und aufgeschrieben. Ich schrieb sie auf und verfestigte [*hastateal*] sie in der Wohlgestalt dieses Buchs auf diesem weiß strahlenden und lichthellen Feld des Papiers, indem ich die Lippen meines Schreibstifts, den Redner ohne Hauch, den Tönenden ohne Stimme, den unermüdlichen Erzähler und unfehlbaren Prediger, durch seine Landschaft [*asparēz*] zu fahren antrieb. Und ich habe hier für euren würdigen Namen eurer Berufung, Herr *Step'anos*, für den Felsen und tüchtigen Aufseher [*ditapet*: ‚Bischof‘] von Mekk', eine Inschrift zum unauslöschlichen Gedächtnis gesetzt [*Ew arjanac'uc'i smin anjñ hišatak zanun*], damit du immerwährend, für unzählige Tage in diesem kurz geführten Buch [*matean*] und für tausende Jahre mittels meiner kurzen Darlegungskunst [*imast*]⁷²⁸ fortdauerst.⁷²⁹ Ich, Gregor, der Bescheidenste der Lehrmeister [*varžapetac'*] und der Geringste der Philologen [*ban/a/serac'*], der Sohn der Cousine von Anania [It. der Sohn der Tochter des Bruders des Vaters des Anania], des geistgeschmückten und im Denken geübten Philosophen [*mtavaržp'ilisop'a*], lobenswert und berühmt durch seinen Lebenswandel im reinen Glauben, ich habe deinen Kirchen dieses Geschenk [*nuēr*] der wünschenswerten Worte zum Guten gemacht, deren wohlschmeckende Frucht der Freude sie genießen sollen, damit sie sie kostend und schmeckend in der geistlichen Wonne des Gebets verweilen [*ptul vayelesc'es axorž berkranc' čašakmanb yameal ew harakayeal i hogewor hrčuanns alot'ic'*]. [...] So sollen sie sich auch an meinen unwürdigen Namen im Vorhof eures Herzens, in der Kammer der sehnsüchtigen Liebe [zu Gott] erinnern, immer neu unserer vor euerem gottbewohnten heiligen Altar, vor dem Tisch, auf dem der Schöpfer empfangen wird, gedenken: Meiner und meines älteren Bruders *Jovhannēs*, dessen ehrwürdiger Namen im gleichen Stand [wie ich], der ein Gelehrter [*gitnakan*] und ein genialer Philosoph [*inastasēr*], überragender in allem als ich, ist. Und in allem sollen unsere Personen [*anjink'*] mit dir zusammen sein: Und so soll sich auch deine Seele mit unseren durch die Vermittlung der Wesenheit des Logos [*miñnordaw ēut'ean bani*] in einem feurigen Schmelztiegel der Auserwählung [*i*

⁷²⁸ Das Wort *imast* hat mehrere Bedeutungen („Wortsinn; das, was mit dem Intellekt erfasst und erkannt werden kann; „Weisheit“ und „Wissenschaft“, „Kunst“ oder „Gedanke“; siehe NBHL I, S. 846f. In diesem Zusammenhang ist wohl die Kunst der Darlegung (des Bedeutungssinns) gemeint.

⁷²⁹ So ähnlich bereits bei *Movsēs Xorenac'i* im Antwortschreiben an seinen Auftraggeber, Sahak Bagratuni, zu Beginn seines Geschichtswerks, MOVSEŠ XORENAC'I: *Geschichte*, Buch I, Kap. 1, S. 6f (THOMSON 1978: History, S. 66): „So nehme ich mit Freude deine Bitte und werde sie erfüllen, indem ich dies [sc. ‚Verschriftlichung der Worte der Geschichte‘, *patkanawor arjanagrut'iwñ banic'*, S. 6] als ein unsterbliches Andenken [*yišatak*] für dich und für deine dir nachfolgenden Geschlechter aufschreibe. Denn du stammst aus einem tüchtigen Urgeschlecht und bist nicht nur durch deinen Rat und durch deine nützliche Klugheit erfolgreich, sondern auch durch deine vielfältigen, großen und lobeswürdigen Werke, an die wir in der Folgeordnung unserer Geschichte erinnern werden [*yišatakes'uk' i katrgi patmut'iwñs*], wenn wir die Genealogie vom Vater zu den Söhnen und dadurch das umfassende Geschlecht einordnen.“

mi k'ray əntrut'ean] vereinen: in unserer Erscheinung ungeteilt und in der Gesinnung unseres Herzen ungetrennt [*anoriš srtic's šnč'ov*], in der Einsicht unveränderlich und mit dem Willen unzertrennlich zusammen verankert, in unseren Gedanken gefestigt und gegründet in Jesus Christus, in unserem Herrn“.⁷³⁰

Das Triptychon ist eine „Gabe“ (*nuēr*) für den Bischof und für die Kirche, die anlässlich der Übertragung der Kreuzesreliquie am Karfreitag 983 im Klosterkomplex von *Aparank'* verfasst wurde.⁷³¹ Die Schrift, die dem Bischof übermittelt wird, fungiert hier als eine wertvolle Gabe der Transaktion, durch die die sozialen Wechselbeziehungen mittels gegenseitigen Gedenkens gesichert und bestätigt werden. Diese mit gegenseitigen Erwartungen verbundene Transaktion vollzieht sich maßgeblich vor dem Hintergrund der Praxis materieller Donationen an Kirchen, die das Gedächtnis der Namen der Schenkenden bezüglich ihres Seelenheils sichern sollen.⁷³² Die Transaktion zeichnet sich durch eine Verhaltensform aus, die sich aus der Logik der kommemorativen Praxis herleitet: Durch die Gabe verbinden sich die Namen mit dem Geschehen des liturgischen Gedenkens. Das Bewusstsein für gegenseitige Kommemoration und Gedächtnisgemeinschaft erwächst indes aus dem Gedanken der Verbundenheit in Christus als eine zusammenwirkende und zusammenwachsende Gemeinschaft sowie einer Wir-Identität, und zwar in der fortwährenden Läuterung im „feurigen Schmelztiegel der Auserwählung“⁷³³. Dieses Denken, das aus immanenten Lebensvorgängen des Organismus der Kirche hervorgeht und sich im Kolophon des Triptychons im Hinblick auf einen begrenzten kirchlichen Kreis beispielhaft niederschlägt, wirkt gleichermaßen in der Konzeptionierung des *Matean* im Hinblick auf die ganze Gesellschaft (BK 3 II). Im Kolophon des *Matean* wird dementsprechend allgemein auf die Leser, ohne diese zu

⁷³⁰ GREGOR VON NAREK: *Trilogie*, Kolophon, S. 581.

⁷³¹ GREGOR VON NAREK: *Trilogie*, S. 539-581. Die Trilogie soll dieses wichtige Ereignis in Form einer kurzen Geschichte als *Yišatakagrut'iwn* („Gedächtnisschreibung“: Hypomnema) mit abschließenden Lobreden feierlich festhalten.

⁷³² Siehe *Arm. Inschriften* II (hg. 1960), III (hg. 1967) und IV (hg. 1973).

⁷³³ Ein zentrales Motiv im „Buch der Klagelieder“, siehe BK 19 I 15-17 (LL ZEKIYAN XIX a, S. 236; LL 19,15-17): „Ich flehe dich, schmelze wieder / Dein [Eben-]Bild, das in mir durch die Sünde eingerostet ist, / In dem durch dein Wort angezündeten Tiegel ein!“ So auch BK 69 I 1-5 (LL 69,1-5): „Und nun, da ich durch die Hand deiner Majestät, / Des schöpferischen Künstlers, / Des Herrn und Gottes meiner Existenz, / Im Schmelztiegel der Auserwählung deiner eifrigen Liebe, / Immerwährend brenne und niemals geläutert werde, / Immerfort für eine Verbindung gemischt und doch nicht legiert, / Siehe, es ist vergeblich, du Silberschmied, mein Werkmeister, / Dass du dich für mich Mühe gibst und müde wirst“.

spezifizieren, Bezug genommen, damit sie, der Verfasser und sein Mitarbeiter, von diesen bedacht werden:

„Nun wir [Gregor und sein Bruder] bitten die von diesem reichhaltig und wohlschmeckend gedeckten Tisch Kostenden, dass ihr in euren aufrichtigen Bittgebeten und tadellosen Bittgesuchen, in der echten Liebe und in der frommen Gesinnung, unser gedenkt, durch die auch ihr in die Bücher des Lebens des oberen Skriptoriums eingeschrieben werdet.“⁷³⁴

Die Konzeption des *Matean* thematisiert somit weniger die sozialen Rollen in ihrer Ständeordnung (BK 3 II), um sie zu begründen, vielmehr geht es hier um die Fundierung eines Zentrums der Repräsentanz (der Einzelne steht für das Ganze), der wechselseitigen Beziehungsherstellung und der Bildung einer Gedächtnisgemeinschaft in einer sich fortwährend reproduzierenden, gemeinsamen Sinnform. In diesem Zusammenhang sind die späteren Kolophone der Kopisten von Interesse. Ein Kopist aus dem 13. Jahrhundert in Kilikien charakterisiert das *Matean* im Hinblick auf seine intendierte Wirkung wie folgt:

„Denn dies [sc. ‚das Buch, das zu Gott redet‘] ist die Tür [*duř*] und der Eingang [*mut*] in den Narthex [*gawit*] Gottes, das die in der Sünde versunkenen Menschen durch die Reue, durch die Tränen erzeugenden und flehentlichen Gebete des Heiligen Vaters *Gregor* erneuert und wie die Engel vergeistigt. Denn dies redet zu Gott, zugleich tadelt es die sündige Person [*anj*] und flieht zu allen Heiligen.“ Anschließend nimmt er Bezug auf seinen Auftraggeber: „Und unser heiliger Oberhirte [Patriarch], der sich diese nützlichen gottgegebenen Worte ersehnte, liebte es mehr als das Gold und die wertvollen Steine. Daher befahl er mir [sc. *Vasil Uřhayec’i*] [...], dies zum Genuss für seine ehrenwürdige Person, und zum Gedächtnis seiner friedseligen Seele zu kopieren. Und er erhielt diesen Schatz, der nicht geraubt werden kann, der durch die Gebete der Beter die Laster und den Schlamm von der Seele wäscht und läutert. Und nun flehe ich alle an, die dieses [Buch] lesen und mit ihm beten werden, in Gedanken eures Herzens unseres Patriarchen, des Herrn *Kostandin* [I. Katholikos], der dies erhielt, zu gedenken. Ich flehe sie auch an, seiner Eltern und Brüder, die in Christus entschlafen sind, und des ehrenwürdigen Sohns seines Bruders, *T’oros*, des seelenheiligen Priesters, und dessen Sohns, des jungen *Step’anos*, vor Gott zu gedenken, dass Gott ihnen ein langes Leben, Standhaftigkeit in allen schädlichen Gefahren gibt, damit auch eurer [...] gedacht wird.“⁷³⁵

⁷³⁴ BK: *Memorial* 25-28 (LL: *Mémorial*, 28-32).

⁷³⁵ *Kolophone* (hg. 1984), Ms. Nr. 4965 (Jerewan) Jahr: 1266/7, S. 338-339; Handschriftenbeschreibung siehe BK:Einleitung, S. 38f (auf Arm.).

Ein anderer Kolophon einer Abschrift des *Matean*, die aus der gleichen Epoche stammt, aber in einem Kloster an einem anderen Ort (*Siwnik'*, Kloster: *T'anan*) angefertigt wurde, verweist auf einen ähnlichen Aspekt auf. Hier wird Gregor als ein „Goldschmied“ (*oskēgorc*) und „Lehrherr der Läuterung“ (*mak'ruteanns č'artarapet*) bezeichnet, der den Menschen die „Erkenntnis des Eingangs [*mutk'*]“ in das Heiligtum Gottes mitteilt und sie nach dem Vorbild des „Urvaters des Glaubens“ (*nahapet hawatoy*, d.h. Henoch in Gen 5,4; BK 10 II) in den Himmel aufsteigen lässt:

„Obwohl er die Vollkommenheit eines jeden Menschen ersah, genügte sie seinem drängenden Verlangen jedoch nicht. Deswegen wirft er einen jeden wieder in den Feuerofen des Nachsinnens, damit er wieder geläutert wird [*i bovs imastic' ař i krkin mak'rut'ean*], und so lange, bis in allen Seelen das erste königliche Bild [*tip*] gänzlich ohne Schmutz wieder glänzt.“⁷³⁶

Nachdem die „Prinzessin“ (*ark'ayuhi*) *T'ačer* diese läuternde Kraft als „geistliche Arznei des Lebens“ (*hogewor del kenac'n*) in diesem Buch erkannt hatte, ließ sie eine Kopie anfertigen, damit sie es nach Hause nehmen konnte. Anschließend folgt die commemorative Kontaktaufnahme zwischen den beteiligten Kreisen um das *Matean*:

„Und nun, Mönche der Kirche [*mankunk' ekelec'woy*], wenn ihr euch dieser Schatzkammer [sc. dem *Matean*], die mit Gott redet, hingebt, um sie zu lesen und zu kopieren, so sollt ihr alle ganz in Gedanken eures Herzens [*srti mtok'*] die gesegnete Herrin *T'ačer* [Frau von *Hasan*] und den gesegneten Herrn *Hasan* [Fürst der Fürsten: *iřxan iřxanac'* in *Siwnik'*], *Papak'* [Bruder von *Hasan*] und *Ēač* [der Sohn von *Papak'*] segnen, damit der Herr sie vor allen Versuchungen bis zu ihrem hohen Alter bewahrt, damit wir und ihr durch ihre Gaben der Barmherzigkeit erfüllt werden.“⁷³⁷

Mit dem *Matean* beten sowohl Geistliche in unterschiedlichen hierarchischen Positionen als auch weltliche Personen aus der Adelsschicht. Diese zwei eingeführten Kolophone des *Matean* von den weiteren zahlreichen Kolophonen der Handschriften, die fast durch alle Jahrhunderte hindurch an unterschiedlichen Orten unter unterschiedlichen Umständen vermehrt wurden,⁷³⁸ zeigen deutlich die

⁷³⁶ *Kolophone* (hg. 1984), Ms. Nr. 5135 (Jerewan) Jahr: 1286, S. 596f; Handschriftenbeschreibung siehe BK:Einleitung, S. 39f (auf Arm.).

⁷³⁷ *Kolophone* (hg. 1984), Ms. Nr. 5135 (Jerewan), S. 597.

⁷³⁸ Man beachte hier nur die Chronologie und die Entstehungsorte der Handschriften (bekannt ab 1173 bis heute) in BK: Einleitung S. 24-157 (auf Arm.).

umfassende Ausdehnung des Wirkungskreises des *Matean*, und zwar unabhängig von geographischer und politischer Lage: Während in Kilikien das unabhängige armenische Königreich blüht, stehen die angestammten Gebiete der Armenier unter der Herrschaft der türkischen Seldschuken, nachdem diese seit Mitte des 11. Jahrhunderts Kleinasien eroberten.

VI. Konklusion: Das *Matean* als kulturelle Selbstverortung

Die Konzeption des „Buchs der Klagelieder“ stellt sich in den Kontext der Problematik der kulturellen Selbstverortung. Sie gehört mit ihrem Modus Operandi zu den Praktiken der kulturellen Selbstverortung, die die eigene Weltordnung im Zusammenhang mit ihren Beobachtungsformen deuten und begründen.

An diesem Punkt korreliert die Konzeption des Buchs zunächst mit der Geschichtsschreibung. Die beiden Konzeptionen, wenn sie sich auch in ihrer Form unterscheiden, ergänzen sich doch im Rahmen der kulturellen Selbstverortung. Beide beziehen sich auf das Wissen der „gesellschaftlichen Ordnung“ (*k'alak'akan karg*) des Zusammenlebens und heben auf die Stiftung eines sozialen Gedächtnisses der Gesellschaft ab. Diese Korrelation ist im Rahmen der kulturellen Selbstverortung beobachtbar.

Die Geschichtsschreibung und das Matean: Nach der christlichen Gesellschaftsordnung zu leben, bedeutet im 10./11. Jahrhundert ein tugendhaftes, gesellschaftliches Leben zu führen. In diesem Zusammenhang stehen die Begriffe *k'alak'avarut'iwn* und *k'alak'avarel* (im Sinne von *vita civilis et virtuosa*).⁷³⁹ Die tugendhafte, gesellschaftliche Lebensführung verbindet sich ihrerseits eng mit der Heilserkenntnis und dem Heilsweg. Der Heilsweg, der sich mit einer aus der Heilserkenntnis hervorgehenden Ethik verbindet, besteht dabei im Eingehen ins lebendige Gedächtnis Gottes durch Tugendhaftigkeit – dies gilt als Voraussetzung für die Auferstehung und Unsterblichkeit. Das ist vor allem in der liturgischen Gedenkkultur, in Inschriften zu beobachten und liegt zugleich der Konzeption des *Matean* zu Grunde. Die Verbindung zwischen dem lebendigen Gedächtnis Gottes und der Auferstehung spielt in der armenisch-mittelalterlichen Gesellschaft eine große Rolle, da ihr soziales Gedächtnis nach diesem Sinnprinzip organisiert ist.

Die Konzeption der Geschichtsschreibung fungiert als Medium, in dem die eigene „gesellschaftliche Ordnung“ des Zusammenlebens in Verbindung mit der religiös-politischen Herrschaft diachron beobachtet und sinnhaft begründet wird. Sie beobachtet die Vergangenheit mit dem Ziel, ein legitimierendes und identitätskonstitutives Fundament sowie Wissen für die „gesellschaftliche Ordnung“ des Zusammenlebens der Gegenwart zu schaffen. Die Geschichtsschreibung erzeugt dabei eine gemeinsame Werbe- und Identitätsgeschichte und bringt ein *mentales*,

⁷³⁹ Siehe in der Arbeit: II. 1.

durch Schrift gesichertes *Immanenzmilieu* der Selbst- und der Fremdwahrnehmung hervor, in dem das kollektive Bewusstsein für die eigene Weltwirklichkeit entsteht. Die konzeptionelle Geschichtsschreibung stellt eine Errungenschaft der kulturellen Selbstbeobachtung und -verortung dar.

Es ist daher nicht zufällig, dass die Geschichtsschreibung mit der Wiederherstellung der indigenen politischen Herrschaft im armenischen Kulturraum einhergeht. Dies geschieht in der kulturellen und politischen Interaktion mit der byzantinischen Welt, nachdem die Byzantiner die arabische Herrschaft zurückgedrängt hatten. Diese neue Situation zu Beginn des 10. Jahrhunderts im armenischen Kulturraum erfordert es daher, sich mit der eigenen Herrschaftsidentität, Weltordnung und Wirklichkeitsauffassung auseinanderzusetzen. Im Beobachtungszentrum der Geschichtsschreibung steht primär die religiös-politische Herrschaft in Verbindung mit der Steuerung und dem Aufbau der gesamten Ökonomie gemäß der Heilserkenntnis der christlichen Gesellschaftsordnung. Die Geschichtsschreibung unterscheidet vor diesem Hintergrund zwischen den Werken der Tugend und den der Untugend und schafft somit Normen des Verhaltens und Handelns. Die Geschichtsschreibung – und folgerichtig die von ihr hervorgebrachte Werbe- und Identitätsgeschichte – korreliert hierbei mit dem Heilsweg als Tugendweg, das heißt mit dem Eingehen ins lebendige Gedächtnis Gottes als Voraussetzung für die Auferstehung.

Diese Sinnform der Geschichte kommt auch im Epilog des *Matean* zum Ausdruck: „Die Zeit schreitet gemäß einem Zyklus fort, der von der [...] Sonne bestimmt wird – von dem erschaffenen Gestirn, das, als ein Begleiter auf unserem Weg des Aushauchens und der Wiedergeburt in die Ewigkeit, die Anzahl von Jahren in Maß der Jahrhunderte zusammenträgt, sie zum Rollen bringt und schichtet.“⁷⁴⁰ Das *Matean* taucht in diesem kosmischen, zyklischen Zeitlauf, in dem die Generationen aufeinander folgen und die Geschichte fortwährend entsteht, auf, denn das *Matean* bereitet den Heilsweg für jede Generation in der Geschichte vor – den Einzug ins lebendige Gedächtnis Gottes im Horizont der Auferstehung des zukünftigen Äons. Damit fungiert das *Matean* als Sinnprinzip für das soziale Gedächtnis der Gesellschaft und als Scharnier zwischen der diachronen Werbe-Geschichte und der „Wiedergeburt“ in der Ewigkeit.

⁷⁴⁰ BK: *Memorial* 1-5 (LL: *Mémorial* 1-6).

Individualisierung und Repräsentanz: Die Konzeption des *Matean* beobachtet den Menschen in der Sinnform, in der dieser als ein in seiner Gestalt Christus ähnlich werdender erscheint – wobei dieses Werden das grundlegende Identitätskonstituens des Menschen darstellt. Das ist das zentrale Merkmal der Ich-Identität der armenischen christlichen Zivilisation.⁷⁴¹ Sie ergänzt das historische Bewusstsein der sich diachron bildenden kollektiven Identität, indem sie eine Ich-Leib-Identität in ihrem aktuellen Werden und in ihrer prospektiven Integrität bei der leiblichen Auferstehung schafft. Im *Matean* geht es somit um die christliche Anthropogonie aus der Dramatik des gegenwärtigen Menschen: „Weder ganz für die Welt tot / Noch ganz für Gott lebendig.“⁷⁴² In diesem anthropogonischen Drama wird die *Innerlichkeit* des werdenden Menschen geboren.

Die Individualisierung der Identität und die Gedächtnisstiftung im *Matean*, dessen Adressaten alle Menschen auf der Erde sind (BK 3 II), trägt einen repräsentativen Charakter. Die Repräsentanz des Beters besteht darin, dass sein individueller Tugendweg für das Werden der Ich-Leib-Identität des Nächsten konstitutiv ist, sofern das Tun des Nächsten mit dem Tun des Beters im Medium des *Matean* in der Teilhabe an einem *einzigem* Geschehen – an der Geburt des „Neuen Menschen“⁷⁴³ – zusammenfallen. Der Beter des *Matean* trägt Verantwortung für den Nächsten und solidarisiert sich aus christlicher Liebe mit ihm: Er opfert seine Liebe zum Nächsten Christus, wie Christus seine Liebe zu den Menschen seinem Vater opfert – und das ist die vollkommene Nachahmung Christi.

Diese Koinzidenzherstellung, die in einem einzigen Geschehen die Peripherie ins Zentrum und das Zentrum in die Peripherie rückt, begründet im gesellschaftlichen Zusammenleben die gegenseitige Verantwortlichkeit, Stellvertretung und Solidarhaftung. Diese Zentralisierung stärkt die kohäsiven Kräfte der Gemeinschaftsbildung und ihre Konnektivität. Die Konzeption des *Matean*

⁷⁴¹ So LL: Introduction: Le moi la conscience arménienne médiévale, S. 138: „L'apparente impersonnalité de ses confessions est en fait illusoire. C'est, pour ainsi dire, un mirage culturel dû à l'énorme décalage entre notre conception occidentale du moi et l'idée que les Arméniens du Moyen âge se font de la réalité profonde de la personne humaine. Unifiant les deux récits bibliques de la création de l'homme (Gn 1,26-27.2,7), la Catéchèse d'Agathange (§263-273) considère que l'Adam d'argile est bien l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, doté de l'intelligence et du libre arbitre. Mais comme le dessein de l'incarnation est présent dès l'origine, c'est façonné tout entier qui sera un jour conforme au modèle. Cet idéal constitue le véritable moi, dont l'homme a été déchu par le péché. Ainsi, loin d'accentuer la différence individuelles, tout la morale consiste à recouvrer la ressemblance première, à «réjouir l'Archétype» en s'efforçant à la vertu et à la rationalité.“

⁷⁴² BK 26 I 11f (LL ZEKIYAN XXVI a, S. 271; LL 26,1,11-12).

⁷⁴³ Im Sinne von Röm 8,22-26; siehe hierzu in der Arbeit: V. 5.

thematisiert somit weniger die sozialen Rollen der Ständeordnung (BK 3 II), um sie zu begründen. Vielmehr fundiert das *Matean* ein Zentrum der individuellen Repräsentanz, indem der Einzelne durch sein Tun für das Ganze steht, und schafft zugleich ein Zentrum der wechselseitigen Beziehungsherstellung, der Verbundenheit sowie Gedächtnisstiftung.

Monumentalisierung des Körpers: Die entscheidende Leistung der Konzeption des *Matean* besteht in der Identitätsindividualisierung des Menschen in seiner Ich-Leib-Identität im Anschluss an das lebendige Gedächtnis Gottes. Dieses Gedächtnis schließt aus, dass der Körper – jetzt als Bedeutungsinhalt der Auferstehung – jemals spurlos entschwindet. Sondern im Gegenteil: Der Körper, der in die Schriftdimension des *Matean* sinnhaft transponiert wird, fungiert als Grundlage der sozialen Gedächtnisstiftung. Das Medium des *Matean*, in dem der sterbende und aufzuerstehende Körper zum materiellen Träger des Sinns und des Gedächtnisses wird, bewahrt seine Ganzheit vor Verlust, Vergessen, Anonymität und Bedeutungslosigkeit. Das *Matean* stellt damit ein Aufbewahrungstabernakel der Gebeine des Beters dar, die jetzt mit seinen Gebetreden überzogen sind – einen Reliquienbehälter, in dem die „Stimme“ und die „Worte“ des Beters für immer aufbewahrt werden. Der tote Körper, der Leichnam als Bedeutungsinhalt der Auferstehung verwandelt somit das *Matean* zu einem echten *Mnemotop*. Das *Matean* konstituiert letztlich einen „anthropologischen Ort“ (Augé)⁷⁴⁴ – als ein mikrotopographischer Text, dessen Topos der werdende Mensch selbst in seiner leibhaftigen Konstitution ist –, und fungiert dadurch als ein identitätskatalytischer und -konstitutiver Text. Die Selbstbeobachtungsform des Buchs wird somit zum Sinn- und Erkenntnisprinzip für das Dasein seiner Leser und zugleich zu ihrem *Mnemotop*. Der Körper als Bedeutungsinhalt der Auferstehung verbindet in seiner Bedeutungsdimension alle lebendigen und toten Körper im lebendigen Gedächtnis Gottes und sichert dadurch das Gedächtniskontinuum der Generationen.

Das Matean in seinem Kontext: Die Entstehung des *Matean*, seine Form sowie die Bedeutung seiner Konzeption erschließt sich im Zusammenhang mit der Transformation des armenischen Kulturraums. Diese ist auf die Etablierung jener Denkströmungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen zurückzuführen, die die traditionelle, religiös-christliche Sinnform des Selbst- und

⁷⁴⁴ Siehe in der Arbeit: I. 4.

Weltbeobachtens und daher des Selbst- und Weltbegreifens zu verändern beginnen. Das sind die armenischen Chalkedonier, die den Wahrheitsuniversalismus der byzantinischen Orthodoxie vertreten sowie die Thondrakier mit ihren gnostisch-synkretistischen Lehren. Ihre Etablierung und Ausbreitung innerhalb des armenischen Kulturraums führt zur Asymmetrisierung des internen religiösen Feldes. Unter diesen Umständen positioniert sich die armenische Kirche als Bewahrerin der indigenen religiös-ethnischen Identität und Homogenität. Dies geschieht im antihäretischen Diskurs der Kirche, in dem sie im Rückgriff auf das gespeicherte Wissen den Unterschied zwischen Orthodoxie und Heterodoxie bestimmt und dabei ihre sakrale Ordnung kollektiv verbindlich sichtbar macht. Die Konfrontationen auf dem religiösen Feld machen die distinktiven Grenzen zwischen konkurrierenden Weltauffassungen sichtbar. In diesem Rahmen entstehen unter anderem die Schriften des Anania von Narek, die sich gegen die Lehre der Thondrakier und Chalkedonier richten, und die Schriften des Gregor von Narek, die sich gegen die Thondrakier richten. Die Funktion des antihäretischen Diskurses besteht in der Reduktion der gesteigerten Komplexität des religiösen Feldes mit dem Ziel, Homogenität mittels Sanktionen, Schranken und Ausschlüssen herzustellen.

Die gesteigerte Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie verstärkt indes den Druck und die Kontrolle innerhalb der Gesellschaft. Sie steigert nicht nur die Beobachtung der gesellschaftlichen Spielräume, sondern beginnt, sie einzuschränken. Wo unter diesen Umständen die distinguierenden Konturen der Denk- und Handlungsräume diffus werden, entstehen Zwischenräume der Undeutlichkeit und Mehrdeutigkeit, die zu Komplikationen und Konflikten führen. Jeder, der in diesem Rahmen gesichtet wird, wird als suspekt und subversiv betrachtet, geächtet und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Solche Vorfälle sind insbesondere im monastischen Milieu zu beobachten – in einem Milieu, in dem sich das Gedankengut der Thondrakier erfolgreich ausbreitet, da die Thondrakier danach streben, auf ihre Weise die Lebensform der Urgemeinde zu verwirklichen. Die Aufnahme des Gedankenguts der Thondrakier irritiert und destabilisiert die klösterlichen Gemeinschaften und gefährdet damit ihre Existenz. Die drohende Gefahr der Auflösung der klösterlichen Gemeinschaften hätte vor allem für die etablierte soziale Struktur zwischen den klösterlichen und nichtklösterlichen Bereichen tief greifende Folgen gehabt.

Die klösterliche Lebensform: Die klösterliche Lebensform der Mönche wurde in der gesellschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens als Steigerung der „tugendhaften gesellschaftlichen Lebensform“ (*k'alak'avarut'iwn*) aufgefasst. Diese Lebensform ist insofern eine Steigerung, als sie eine Form der gesteigerten Beobachtung der kollektiven religiösen Sinnform und zugleich deren Deutung und Reproduktion qua ihrer distinguierten Lebensführung darstellt. Der monastische Wirkraum konstituiert sich dabei durch das Beobachten des Menschen aus der heilsgeschichtlichen Perspektive in seiner Identitätspotentialität, mit Blick auf seine vollkommene Identitätsintegrität am Tag der Auferstehung. Die monastische Lebensform bezieht sich somit auf den Kern des christlichen Zivilisationsprozesses, hält dabei den Heilsweg des gesellschaftlichen Zusammenlebens aufrecht und tritt zudem repräsentativ für das Heil des ganzen Gesellschaftskörpers ein. Wie die thematische Analyse des Werks zeigt, hebt die Konzeption des *Matean* auf diesen Kern des christlichen Zivilisationsprozesses ab.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich nicht nur die Bedeutung der klösterlichen Gemeinschaften in der Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sondern auch die Tragweite ihrer Destabilisierung und ihres Zerfalls für das gesellschaftliche Zusammenleben. Die wirkliche Gefahr, die aus den als häretisch klassifizierten Bewegungen hervorging, besteht in der Transformation der Beobachtungs-Orte der eigenen Zivilisation in ihrer etablierten gesellschaftlichen Ordnung und der repräsentativen Deutungs- und (Re-)Produktions-Orte ihrer kollektiven Sinnform.

Die klösterlichen Bildungsstätten: Die klösterlichen Bildungsstätten spielen in diesem Zusammenhang eine große Rolle. Sie halten die *generativen Beobachtungsmodi* der eigenen Lebensordnung und Weltauffassung aufrecht und begründen sinnhaft die Logik der gesellschaftlichen Praktiken. Sie fungieren als institutionalisierte Deutungs- und Kategorisierungsinstanzen und sind dabei Orte der Selbstthematisierung, der Wissensgenerierung und Wissensvermittlung, der Sinntypisierung und Sinnkondensation mittels Textproduktion. Paradigmatisch ist in diesem Zusammenhang das Wirken der Klosterschule von Narek. Sie ist mit ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit an der Kirchenpolitik beteiligt. So stellt die Schrift des Anania von Narek gegen die Häresien eine wissenschaftliche Abhandlung dar, in der die Wirklichkeitsauffassungen der sich neu herausgebildeten Gruppierungen wissenschaftlich analysiert und klassifiziert werden. Dabei wird die eigene sakrale

Ordnung gedeutet und ihre Rechtmäßigkeit sichtbar gemacht. Seine Abhandlung wird schnell zu einem Standardwerk zur Widerlegung von Häresien. In diesem Rahmen ist auch seine Abhandlung über die liturgische Ordnung der Chalkedonier sowie seine Geschichte der armenischen Kirche, die von seinem Schüler Uchtanes fortgesetzt wird, zu nennen.

Beobachtet man die Intervention der Klosterschule von Narek im Laufe ihres Wirkens in die gesellschaftlichen Problemfelder der Identitätstransformation, so zeichnet sich in diesem Zusammenhang eine strategische Veränderung ihrer Handlungsweisen ab. Dies ist in erster Linie in der Veränderung der Selbstthematisierungsformen der Literaturproduktion der Schule zu beobachten. Die Literaturproduktion der Schule wird im Allgemeinen in drei Gattungen eingeteilt: erstens: Schriften, die die eigene sakralsymbolische Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Verbindung mit der eigenen Weltauffassung deuten und in einem Zusammenhang mit der Kirchenpolitik stehen (hierzu gehört auch die Kirchengeschichtsschreibung); zweitens: Schriften, die im Rahmen der Kultexegese entstehen und der Erneuerung der kultischen Kommunikationsform dienen; drittens: Schriften, die sich vor dem Hintergrund der Heilserkenntnis auf das Tugendleben beziehen.

Hinsichtlich der Identitätsbildung sind vor allem die Schriften der ersten und dritten Gattung ausschlaggebend. Während die sakralideologischen Schriften zur diskursiven Bildung der *distinktiven* Identität und ihrer Sicherung beitragen – das heißt sie resultiert aus der distinguierenden Differenz zwischen „Eigen“ und „Fremd“, „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ –, fördern die Schriften des Tugendlebens die Bildung einer *habitualisierten* Identität, die eine innere Form hat. Letzteres geschieht beispielhaft im klösterlichen Raum im Rahmen der monastischen Paideia-Konzeption. Der distinktive und habitualisierte Aspekt der Identität sind eng miteinander verflochten, wobei es hier der letztere ist, der der Identität Stabilität und Kontinuität gewährt. Diese Verflechtung in der Gesellschaftsordnung des Zusammenlebens ist auf die darin bestehenden Interdependenzverhältnisse zwischen den Menschen und der soziosymbolischen Ordnung, die ihrerseits die zwischenmenschlichen Beziehungen normiert und regelt, zurückzuführen. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass das Bestehen jeder Gesellschaft im Grunde von solchen Interdependenzverhältnissen abhängt – wie gering sie auch sein mögen.

Die Gesellschaft bedarf dabei Erkenntnis- und Sinnprinzipien, die diese Interdependenzverhältnisse sanktionieren und aufrechterhalten.

Die Konzeption des *Matean* knüpft an die Bildung der inneren Form der Identität an und hebt auf die Gesellschaft bildenden Interdependenzverhältnisse ab: Sie stellt einen sinnhaften Zusammenhang zwischen der Identitätsbildung des Menschen (als Geschöpf Gottes) und dem Ereignis der Menschwerdung Gottes sowie der sakramentalen Dimension der Kirche her. Durch seine Beobachtungsform dieser Interdependenzverhältnisse fungiert das *Matean* hierbei als ihr Erkenntnis- und Sinnprinzip.

Mediale Transformation: Die Konzeption des *Matean* konstituiert ein kulturimmanentes Medium der gesellschaftlichen Konnektivität – ein Wirkraum, in dem die Konnektivität mittels der Teilhabe der Menschen an einem einzigen, durch Christus bewirkten anthropogonischen Geschehen, zustande kommt. Dieses Verbundesein der Menschen – konkret in der Form von der monastischen Gemeinschaft – kommt im Epilog des *Matean* zum Ausdruck:

„[...] ich, der religiöse Priester Gregor, der bescheidenste der Poeten, der geringste der Lehrermeister, mit Hilfe meines edlen Bruders, genannt *Jovhannēs*, des berühmten und ehrenvollen Mönchs des Klosters von Narek – wir, erbaut wie ein einziger vernünftiger Leib [*banakan marmin*] aus zwei Personen in einer Gestalt durch unsere Lebensführung; nicht nur verwandt, sondern auch eins in einem einzigen Hauch [des Geistes], in unserem einen Glaubensleben, in derselben Ehre, in derselben Gesinnung, vier Augen, die auf einen einzigen und selben Weg des Mysteriums schauen.“⁷⁴⁵

Die Eins-Werdung auf dem einzigen „Weg des Mysteriums“ als der Weg der Leibwerdung Christi, den die Mönche des Klosters von Narek gehen, wird mittels eines Buchs gesichert, um diesen Weg der ganzen Gesellschaft zugänglich zu machen. Die Konzeption des *Matean* aktiviert somit Gesellschaft bindende und bildende Kräfte, die ihre Wirkung für die kommenden Generationen sichert. Diese mediale Transformation stellt einen medialen Fortschritt dar, und zwar vor dem Hintergrund der Destabilisierung der monastischen Gemeinschaften als gesteigerte Orte, in denen die Leibwerdung Christi in ihrer sozialen Dimension sichtbar wird, und vor dem Hintergrund der Transformation der Gesellschaft bindenden und bildenden Kräfte.

⁷⁴⁵ BK: *Memorial* 18-24, S. 642 (LL: *Mémorial*, S. 20-26, S. 778).

Überzeitlichkeit: Die individuelle Ich-Leib-Identität des Beters tritt im *Matean* als eine repräsentative Figur hervor, die ihren individuellen Heilsweg identitätskonstitutiv für alle Glieder der armenischen Gesellschaft bereitstellt – und darüber hinaus für alle Menschen auf der Erde: „Ich trage in mir das Ganze der Erde, / Und bin ein dem Gebet geweihter Beauftragter der ganzen Welt“⁷⁴⁶, und sich selbst betrachtend: „Denn du hast das Ganze in dir, vollständig ohne Mangel, / Begonnen von dem ersten Menschen / Bis zum Ende seiner Nachkommen empfangen: / Die Erträge der Werke der Nichtigkeit und ihre neuen Erfindungen“⁷⁴⁷. Diese Identität, die sich am „anthropologischen Ort“ des *Matean* manifestiert, geht über die Grenzen seines monastischen Entstehungsmilieus hinaus und wird durch die Zeit hindurch zu einem bestimmenden Faktor für die ethische und soziale Lebensgestaltung. Dies geschieht in einer Zeit der Identitätstransformation in der armenischen Kulturlandschaft unter dem Einfluss von unterschiedlichen Weltordnungen und Wirklichkeitsauffassungen.

Es ist auch der orationalen Form der religiösen Poesie, in der eine Erlebnisstruktur auf der Basis des *individuellen Wollens* als Erwiderung des Willens und der Liebe Christi zu jedem einzelnen Menschen entfaltet wird, zuzuschreiben, dass sich die Wirkungskraft des *Matean* steigern und seine Anwendung durch die Zeit hindurch optimieren lässt.

⁷⁴⁶ BK 28 II 52f (LL ZEKIYAN XXVIII b, S. 286; LL 28,2,20f).

⁷⁴⁷ BK 9 II 43-45 (LL ZEKIYAN IX b, S. 194; LL 9,2,25-28).

Anhang 1

A.

Aus: R. H. HEWSEN: Armenia. A Historical Atlas, Chicago-London 2001, S. 117

B.

Aus: R. H. HEWSEN: Armenia. A Historical Atlas, Chicago-London 2001, S. 111

Anhang 2

Abb. 1: „Der heilige Gregor als Philosoph“
BK (Fks. hg. 2004), S. 8a

Abb. 2: „Der heilige Gregor als Wächter“
BK (Fks. hg. 2004), S. 56a

Abb. 3: „Der heilige Gregor als Asket“
BK (Fks. hg. 2004), S. 121a

Abb. 4: „Proskynese Christi“
BK (Fks. hg. 2004), S. 179a

Transliteration des Armenischen

Ա	Բ	Գ	Դ	Ե	Զ	Է	Ը	Թ	Ժ	Ի	Լ
a	b	g	d	e	z	ē	ə	t'	ž	i	l
Խ	Օ	Կ	Հ	Ձ	Ղ	Ճ	Մ	Յ	Ն	Շ	Ո
x	c	k	h	j	ł	č	m	y	n	š	o
Չ	Պ	Ջ	Ռ	Ս	Վ	Տ	Ր	Յ	Ի	Փ	Ք
č'	p	j	ř	s	v	t	r	c'	w	p'	k'
Օ	Ֆ	ՈՒ									
ō	f	u									

Abkürzungen

- Abkürzungen für die Ausgaben des „Buchs der Klagelieder“

BK	Buch der Klagelieder
LL	Livre de Lamentation
LP	Livre de Prières
LL ZEKIYAN	Libro della Lamentazione

- Abkürzungen nach H.-D. Betz et alii (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Tübingen 2004⁴

BCNH	Bibliothèque copte de Nag Hammadi
BKV	Bibliothek der Kirchenväter

CSCO	Corpus Scriptorium Christianorum Orientalum
HJ	Historisches Jahrbuch
OCA	Orientalia Christiana Analecta
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca
REArm	Revue des Études Arméniennes
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SChr	Sources Chrétiennes
TM	Travaux et Mémoires

- Andere Abkürzungen

HA	Handes Amsorya
NBHL	<i>Nor baġirk' haykazean lezui</i> (Neues Wörterbuch der armenischen Sprache)

Literaturverzeichnis

Quellen und Übersetzungen

ANANIA MOKAC'Ī

T'lt'er (Berichte), hg. von G. TĒR MKRTČ'EAN, in: Ararat (1897):

A. Yalags apstambut'ean tann Atwanic' (I. Bezüglich des Aufstands des Hauses von Albanien), S. 129-144

B. Patčar yalags zXosrov nzoveloyñ (II. Der Grund, weswegen Chosrov verdammt wurde), S. 275-277

G. Yalags or asen, t'ē mi patiñ hayrapetin ew episkoposin (III. Über die Behauptung, dass die Ehre des Patriarchen und des Bischofs gleich seien), S. 277-280

D. Norin Team Ananiayi Hayoc' kat'olikosi (IV. Wiederum von unseren Herrn Anania, des Katholikos der Armenier), S. 280-288

ANANIA NAREKAC'Ī (Anania von Narek)

- *Xratk' ogešahk' vasñ zljman artasuac' asac'eal Ananiayi surb ew əntreal vardapetin* (Seelennützliche Unterweisungen über die Tränen der Reue, abgefasst vom heiligen und auserwählten Wardapeten Anania), hg. von G. AŠƏGEAN, in: Patker 9 (1898), S. 197-201; 10 (1898), S. 217-221; 11 (1898), S. 241-245; 12 (1898), S. 426-428

- *Ban hamařōt kaleal yAnaniayi vardapetin groc'n or ənddēm T'ontrakec'oc'n* (Ein Abschnitt aus der Abhandlung des Wardapeten Anania von Narek gegen die Thondrakier), hg. von G. YOVSEP'EAN, in: Ararat (1914), S. 919-924 (Über die Kirche)

- Fragment (sur l'Église) du traité d'Anania Narekac'ī contre les Thondrakiens, in: LL, Annexe II, S. 783-786

- *Norin Ananiayi glxaworeal ew hamařawt bank' vasñ yařařasac'eloc'd* (Eine kurze Zusammenfassung von demselben Anania über das, was er vorher geredet hat), Ms. Erevan, Matenadaran Nr. 2680, 365b-368b

- *Saks bac'ahatut'ean t'woc'* (Über die Auslegung der Zahlen), www.digilib.am (Zugriff am 05.10.2011)

- *Ban xratu vasn ulil hawatoy ew mak'ur varuc'n ařak'inut'ean* (Eine unterweisende Rede über den rechten Glauben und über eine reine Lebensführung in der Tugendhaftigkeit), in: Z. AZNAWOREAN (Hg.): *S. Grigor Narekac'i Matean olbergut'ean ew ayl erkasirut'iwnk'* (Das Buch der Klagelieder des Heiligen Gregor von Narek und seine anderen Schriften), Antelias 2003, S. 681-724
- *Eraneloy hawrn Ananiayi gir xostovanut'ean yalags sut karcmanc'n or vasn nora* (Bekenntnisschrift des glückseligen Vaters Anania bezüglich der falschen Meinungen über ihn), in: P. HAKOBYAN (Hg.): *Armenologische Studien von Galust Tēr-Mkrtč'ean*, Bd. 1, Erevan 1979, S. 224-234

APHRAHAT

- *La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien*, hg. und übers. von G. LAFONTAINE (CSCO 405.406), Louvain 1979

ARISTAKES LASTIVERTC'I (Aristakes Lastiwertzi)

- *Patmowt'iwn Aristakeay vardapeti Lastivertc'woy* (Geschichte des Wardapeten Aristakes Lastiwertzi), hg. in Venedig, 1844
- *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastivertci* (Geschichte des Wardapeten Aristakes Lastiwertzi), übers. K. N. YUZBASJAN, Moskau 1968

BASILIIUS VON CAESAREA

- *Sur l'origine de l'homme (Homélie X et Xi de l'Hexaéméron)*, übers. A. SMETS / M. VAN ESBROECK (SChr 160), Paris 1970
- *Basiliius von Caesarea. Die Mönchsregeln*, übers. K. SUSO FRANK, St. Ottilien 1981
- *Basilio di Cesarea. Il Libro delle Domande (Le Regole)*, hg. und übers. von G. ULUHOGIAN (CSCO 536.537), Louvain 1993

DAWIT' ANHALT' (David der Unbesiegte)

- *Sahmank' imastasirut'ean* (Definitions and divisions of philosophy by David the Invincible Philosopher, hg. und übers. von B. KENDALL / R. W. THOMSON, Chioco (Ca) 1983

- Commentarius Davidis Philosophi / Dawit' i P' ilisop' ayi meknut' iwn k' erakani, in: N. ADONTZ (Hg.): Denys de Thrace et les commentateurs arméniens, Louvain 1970², S. 78-124
- *Meknut' iwn k' erakanin* (Kommentar zur Grammatik), hg. G. ĬAHUKYAN, in: Banber Matenadarani 3 (1956), S. 244-264
- *Dawit' Anhalt' . Erker* (David der Unbesiegte. Werke), übers. von S. AREWŠATYAN, Erevan 1999 (auf Arm.)

DIONYSIUS THRAX

- Ars Dionysii Grammatici / Arowest Dioniseay K' erakani, in: N. ADONTZ (Hg.): Denys de Thrace et les commentateurs arméniens, Louvain 1970², S. 1-66

ELIŠĒ (Elische)

- *Elišē. Vasn Vardanay ew Hayoc' paterazmin* (Über Wardan und über den Krieg der Armenier), hg. und übers. von H. T' AMRAZYAN, Erevan 1989
- Eļishē. History of Vardan and the Armenian War, übers. von R. W. THOMSON, London 1982

GRIGOR MAGISTROS

- Gregorii Magistri et Cubicularii filii Vasaci Martyris Commentarius in Grammaticam / Grigori Magistrosi ew Kitainti ordwoy Vasakay martirosi meknut' iwn k' erakanin, in: N. ADONTZ (Hg.): Denys de Thrace et les commentateurs arméniens, Louvain 1970², S. 222-249
- Antwort des (Magistros) auf den Brief des Katholikos der Syrer, in: K. TER MKRTTSCHIAN: Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893, S. 140-150

GRIGOR NAREKAC' I (Gregor von Narek)

- *Grigor Narekac' i. Matean olbergut' ean* (Grigor Narekatsi. The Book of Lamentation), Ms. Nr. 1568, 1173 AD, Facs., Scribe and Painter Grigor Skevratsi, Owner Nerses Lambronatsi, Erevan 2004
- *Grigor Narekac' i, Matean olbergut' ean* (Gregor von Narek, das Buch der Klagelieder), hg. von P. XAČ' ATRYAN / A. ŁAZINYAN, Erevan 1985

- *Grégoire de Narek. Le Livre de Prières*, übers. von I. KECHICHIAN (SChr 78), Paris 1961
- *Grégoire de Narek. Tragédie. Le livre de lamentation*, übers. von A. MAHE / J.-P. MAHE (CSCO 584), Louvain 2000
- La spiritualità Armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek, übers. von B. L. ZEKIYAN, Rom 1999
- *Grigor Narekac'i, taler ew ganjer* (Gregor von Narek, Oden und Hymnen), hg. von A. K'YOSKERYAN, Erevan 1981
- *T'ult' amenašnorh vardapetin Grigori Narekac'woy, zor greac' i hoyakap ew akanawor uxtn Kčawa* (Brief des gnadenvollen Wardapeten Gregor von Narek, den er an das prachtvolle und berühmte Kloster von Kčaw schrieb), in: *Girk' t'lt'oc'* (Buch der Briefe), hg. in Tiflis 1901, S. 498-502
- Brief des hochbegnadeten „Wardapet“ Gregor von Narek, in: K. TER MKRTTSCHIAN: Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893, S. 130-135
- Letter de Grigor Narekac'i aux moines de Kčaw contre les Thondrakiens, in: LL, S. 787-792
- Grigori Narekay vanic' vanakani meknuťiwn Ergoc' ergoyn Sołomoni (Der Kommentar zum Hohelied des Salomon von dem Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek), in: Z. AZNAWOREAN (Hg.): S. Grigor Narekac'i Matean olbergut'ean ew ayl erkasirut'wnk' (Das Buch der Klagelieder des Heiligen Gregor von Narek und seine anderen Werke), Antelias 2003, S. 457-535
- *Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs*, übers. Von R. W. THOMSON, in: Journal of Theological Studies 34 (1983), S. 453-496
- *Commentario sul Cantico die Cantici di Gregorio di Narek*, übers. von V. MISTRIH, in: Studia orientalia christiana collectanea 12 (1967), S. 465-534 und 13 (1968/69), S. 199-261
- [Trilogie] *Grigori Narekay vanic' vanakani patmut'iwn Aparanic' S. Xač'in* (Geschichte des Heiligen Kreuzes von Aparank von dem Mönch Gregor aus dem Kloster von Narek); *Nerboł i Surb Xač'n* (Lobrede auf das Heilige Kreuz); *Nerboł i Surb Koysn* (Lobrede auf die Heilige Jungfrau); *Yišatakagir* (Memorial), in: Z. AZNAWOREAN (Hg.): S. Grigor Narekac'i Matean olbergut'ean ew ayl

erkasirut'wnk' (Das Buch der Klagelieder des Heiligen Gregor von Narek und seine anderen Schriften), Antelias 2003, S. 539-554, S. 555-568, S. 569-580, S. 581

GIRK' T'LT'OC' (Buch der Briefe), hg. in Tiflis 1901

HAMAM AREWELC'I

- Hamami Orientalis Commentarius in Grammaticam / Hamamay Arewelc'woy meknut'iwn k'erakanin, in: N. ADONTZ (Hg.): Denys de Thrace et les commentateurs arméniens, Louvain 1970², S. 252-285

HEREMS TRISMEGISTOS

- Hermeay eřameci ař Askleprios sahmank' / D'Hermès Trismégistos à Asclépius: Définitions, in: J.-P MAHÉ (Hg. und Übers.): Hermès en Haute-Égypte, BCNH.T 7, Bd. 2, Québec 1982, S. 358-405

ŁEWOND VARDAPET (Leontius)

- *Patmut'iwn Łewondeay meci Vardapeti Hayoc'* (Geschichte des großen Wardapeten Leontius), hg. in St. Petersburg 1887²

KANONES

- *Kanon mkrtut'ean* / Kanon der Taufe, in: G. WINKLER (Hg. und Übers.): Das armenische Initiationsrituale (OCA 217), 1982, S. 184-221

- *Kanonagirk' Hayoc'* (Buch der Kanones der Armenier), hg. von V. HAKOBYAN, Bd. I. Erevan 1965, Bd. II. Erevan 1971

KOLOPHONE

- *Hayeren jeřagreri hiřatakaraner E.-ŽB. dd.* (Kolophone der armenischen Handschriften des 5. - 12. Jahrhundert), hg. von A. MAT'EWOSYAN, Erevan 1988

- *Hayeren jeřagreri hiřatakaraner ŽD d.* (Kolophone der armenischen Handschriften des 13. Jahrhunderts), hg. von A. MAT'EWOSYAN, Erevan 1984

MATT'ĒOS URHAYEC'I

- *Patmut'iwn Matt'ēosi Urāyec'woy* (Geschichte des Matthäus von Urha), hg. in Jerusalem 1869

MOVSĒS XORENAC'I (Moses Chorenazi)

- *Patmut'iwn Hayoc'* (*History of the Armenians*), hg. von S. MALXASEANC', Tiflis 1913 (Facs. hg. R. W. THOMSON, New York 1981)

- Moses Khorenats'i. *History of the Armenians*, übers. von R. W. THOMSON, London 1978

- Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens, übers. von M. LAUER, Regensburg 1865

The Penitence of Adam, hg. und übers. von M. E. STONE (CSCO 429.430), Louvain 1981

Progymnasmata. Aelius Théon, übers. von M. PATILLON (avec l'assistance, pour l'arménien de G. BOLOGNESI), Paris 1997

Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany, übers. von F. C. CONYBEARE, Oxford 1905

STEPHANNOS ÖRBĒLEAN

- *Patmowt'iwn tann Sisakan* (Geschichte des Hauses von Sisakan), hg. von M. ĒMIN, Moskau 1861

STEP'ANOS TARŌNEC'I (Stephanos von Taron)

- *Step'anosi Tarōnec'woy Asolkan Patmowt'iwn tiezerakan* (Stephanos von Taron Asolik, Weltgeschichte), hg. von S. Malxaseanc', St. Petersburg 1885

- *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte*, übers. von H. GELZER / A. BURCKHARDT, Leipzig 1907

STEP'ANOS SIUNEC'I

- *Stephani Siuniensis Commentarius / Step'anosi Siunec'woy meknut'iwn k'erakanin*, in: N. ADONTZ (Hg.): *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*, Louvain 1970², S. 182-219

T'OVMA ARCRUNI (Thomas Arzruni)

- *Patmowt'iwn tann Arcruneac'* (Geschichte des Hauses der Arzrunier), hg. in Konstantinopel 1852

- Thomas Ardzrouni (Xe s.). *Histoire des Ardzrouni*, übers. von M.-F. BROSSET: *Collection d'historiens Arméniens*, Bd. 1, Amsterdam 1979², S. 1-266

UXTANĒS (Uchtanes)

- *Patmut'iwn Hayoc'* (Geschichte der Armenier), hg. in Vałaršapat 1871

YOVHANNĒS AWJNEC'I (Johannes Odzun)

- *Yovhannow Imastasiri Awjneg'woy Matenagrowt'iwnk'* (Schriften des Johannes Philosophen Odznezi), hg. in Venedig 1833

YOVHANNĒS KAT'OLIKOS DRASXANAKERTC'I (Johannes Katholikos)

- *Patmowt'iwn Yovhannu Kat'olikosi* (Geschichte des Johannes Katholikos), hg. in Jerusalem 1867

- Yovhannēs Drasxanakertc'i. *History of Armenia*, übers. von K. H. MAKSOUDIAN, Georgia 1987

(PS.-) YOVHANN MANDAKUNI (= Yovhannēs Mayragomec'i)

- *Teařn Yovhannu Mandakunwoy Hayoc' hayrapeti čařk'* (Reden des Vaters Johannes Mandakuni, des Patriarchen der Armenier), hg. in Venedig 1860

- *Mambre Verzanogh, Johannes Mandakuni, Elische*. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, übers. von S. WEBER, BKV 58, München 1927

XOSROV ANJEWAC'I (Chosrow Andzewazi)

- *Meknut'iwn žamakargut'ean* (Kommentar zum Brevier), hg. in Konstantinopel 1840

- *Meknut' iwn alōt' ic' n pataragin* (Kommentar zu den Gebeten der Liturgie), hg. in Venedig 1869
- *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i*, übers. von S. P. Cowe, New York 1991
- *Xosrovay bank' aṛvasn ekelec' iakansn* (Rede des Chosrov an die Kleriker), hg. und übers. von V. GALSTYAN, in: *Ējmiacin* 6/7 (1994), S. 38-46

Sekundärliteratur

- AKULIAN, A.: *Einverleibung armenischer Territorium durch Byzanz im IX. Jahrhundert: Ein Beitrag zur vorseldschukischen Periode der armenischen Geschichte*, Grüningen 1912
- AMIR, Y.: *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn 1983
- ARAK'ELIAN, V.: *Grigor Narekac'u lezun ew očə* (Die Sprache und Stilistik des Gregor von Narek), Erevan 1975
- ARAK'ELIAN, B. N. et alii (Hg.): *Hay žolovrdi patmut' iwn* (*Geschichte des armenischen Volks*), Bd. III, Erevan 1976
- ARAK'ELIAN, B. N. et alii (Hg.): *Hayastani miṇadaryan kot' olayin hušarjannerə. IX-XIII d.d. xač'k' arerə* (Denkmale des mittelalterlichen Armeniens: Kreuzsteine aus dem 9. bis 13 Jh.), Erevan 1984
- ARUTJUNOVA-FIDANJAN, V. A.: *Armjane Halkedonity na vostochnyh granitsah vizantijskoj imperii (XI v.)* (Armenische Chalkedonier an den Ostgrenzen des byzantinischen Reiches im 9. Jh.), Erevan 1980
- ARUTJUNOVA-FIDANJAN, V. A.: *Sur le problème des provinces byzantines orientales*, in: *REArm* 14 (1980), S. 157-1982
- ARUTJUNOVA-FIDANJAN, V. A.: *The Ethno-Confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians*, in: *REArm* 21 (1988-1989), S. 345-363
- ARUTJUNOVA-FIDANJAN, V. A.: *Armjano-vizantijskaja kontaktnaja zona (X-XI vv.)* (Armenisch-byzantinische Kontaktzone (9.-11. Jh.)), Moskau 1994

- ASSMANN, A. / ASSMANN, J.: Kanon und Zensur, in: ASSMANN, A. / ASSMANN, J. (Hg.): Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1987, S. 7-28
- ASSMANN, J.: Das kulturelle Gedächtnis, München 2007⁶
- AUGÉ, M.: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1994²
- BARALDI, C. / CORSI, G. / ESPOSITO, E.: *GLU, Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt a. M. 1997
- BAUDRY, E.: À propos du rigorisme de saint Basile: Gravité du péché, libération du pécheur, in: J. Gribomont (Hg.): Commandements du Seigneur et libération évangélique. Etudes monastiques proposés et discutées à Saint-Anselme, 15-17 Février 1976, Studia Anselmiana 70, Rom 1977, S. 139-173
- BAUMGARTNER, A.: *Über das Buch „Die Chrie“*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 40 (1886), S. 457-515
- BECK, H.-G.: Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, Göttingen 1980
- BECK, H.-G.: Das byzantinische Jahrtausend, München 1994²
- BELEDIAN, K.: Grogor Narekac'i dans les limites du langage, Venedig 1985
- BELLIGER, A. / KRIEGER D. J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2008⁴
- BEYSCHLAG, K.: *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. II, Teil 1, Darmstadt 1991
- BRENTJES, B. / MNAZAKANJAN, S. / STEPANJAN, N.: *Kunst des Mittelalters in Armenien*, Wien / München, 1982
- CASSIERER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1994¹⁰
- CHEYNET, J.-C. / DEDEYAN, G.: *Arméniens associés à l'Empire (842-1028)*, in: G. Dédéyan (Hg.): *Histoire du peuple arménien*, Toulouse 2008, S. 308-326
- COWE, P. S.: The Interpenetration of the Divine and Human Spheres in Narekac'i's Theology of Culture, in: J.-P. Mahé / B. L.Zekiyan (Hg.): Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique (OCA 275), Rom 2006, S. 229-245
- DADOYAN, S.: The Fatimid Armenians, Cultural and Political Interaction in the Near East, Brill / Leyde / Köln 1997

- DAGRON, G.: Minorités ethniques et religieuses dans l'orient Byzantin a la fin du X^e et au XI^e siècle: L'immigration syrienne, in: TM 6 (1976), S. 177-216
- DAGRON, G.: Pluralisme linguistique, Formes et fonctions du plusalisme linguistique à Byzance (IX^e-XI^e siècle), in: TM 12 (1993), S. 219-240
- DAGRON, G.: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts, in: N. Brox et alii (Hg.): Die Geschichte des Christentums, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1994, S. 176-256
- DAGRON, G.: *Die Zeit des Wandels (Ende 10. bis Mitte 11. Jahrhundert)*, in: N. Brox et alii (Hg.): *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1994, S. 314-366
- DEDEYAN, G.: *L'immigration arménienne en Cappadoce au XI^e siècle*, in: Byzantion, Bd. XLV (1975), S. 41-117
- DELEUZE, G.: *Foucault*, Frankfurt a. M. 1992
- DELEUZE, G.: *Logik des Sinns*, Frankfurt a. M. 1993
- DITTEN, H.: Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Berlin 1993
- DORFMANN-LAZAREV, I.: Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie (CSCO 609), Louvain 2004
- DOUGLAS, M.: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt a. M. 2004⁴
- DOUGLAS, M.: *Nostalgie für Lévy-Bruhl: Denken in Kreisen*, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Bd. 12 (2003), S. 158-177
- DÖLGER, F.: *Die „Familie der Könige“ im Mittelalter*, in: HJ 60 (1940), S. 397-420
- DROST-ABGARJAN, A.: Veneration and Reception of Surb Grigor in the Armenian Culture and Spirituality, in: J.-P. Mahé / B. L.Zekiyan (Hg.): *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique (OCA 275)*, Rom 2006, S. 57-81
- FELIX, W.: *Byzanz und die islamische Welt im frühen 11. Jahrhundert*, Wien 1981
- GARSOÏAN, N.: *Paulician Heresy: a Study of the Origin and Development in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967
- GARSOÏAN, N.: The Byzantine annexation of the Armenian kingdoms in the eleventh century, in: R. G. Hovannisian (Hg.): *The Armenian People from ancient to modern times*, Bd. 1.: *The Dynastic Periods: From antiquity to the fourteenth century*, New York 1997, S. 187-198

- GARSOÏAN, N.: The Independent kingdoms of medieval Armenia, in: R. G. Hovannisian (Hg.): *The Armenian People from ancient to modern times*, Bd. 1: *The Dynastic Periods: From antiquity to the fourteenth century*, New York 1997, S. 143-185
- GARSOÏAN, N.: The Problem of Armenian integration into the Byzantine empire, in: *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot 1999, XIII, S. 53-124 (Sammlung der Artikel I-XIII)
- GARSOÏAN, N.: *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient* (CSCO 574), Louvain 1999
- GARSOÏAN, N.: *Armenien*, in: N. Brox et alii (Hg.): *Geschichte des Christentums*, Bd. 3, Freiburg / Basel / Wien 2001, S. 1187-1230
- GROUSSET, R.: *Histoire de L'Arménie des origines à 1071*, Paris 1984²
- HAHN, A.: Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums, in: H. Tyrell, / V. Krech / H. Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 323-355
- HEWSEN, R. H.: *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago-London, 2001
- HOVHANNISIAN, R. G.: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Bd. 1: *The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*, New York 1997
- HUXLEY, G.: *The Histooriesl Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies*, (1984): *Geography*, in: T. J. Samuelian / M. E. Stone (Hg.): *Medieval Armenian Culture*, Pennsylvania 1984, S. 81-95.
- HÜBSCHMANN, H.: *Armenische Grammatik. Erster Teil: Armenische Etymologie*, Hildesheim / Zürich / New York (1992⁴)
- ĬAHUKYAN, G.: *K'erakanakan ew ullagrakan ašxatut'yunnerə hin ew miĭnadaryan Hayastanum* (Die grammatischen und orthographischen Werke im antiken und mittelalterlichen Armenien), Erevan 1954
- INGLISIAN, V.: *Die armenische Literatur*, in: *Handbuch der Orientalistik I*, 7: *Armenisch und Kaukasische Sprachen*, Leiden / Köln 1963, S. 157-249
- KARST, J.: *Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes*, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 19 (1906), S. 313-411; 20 (1907), S. 14-112

- KAZHDAN, A.: The Armenians in the Byzantine Ruling Class Predominantly in the Ninth through Twelfth Centuries, in: T. J. Samuelian / M. E. Stone (Hg.): *Medieval Armenian Culture*, Pennsylvania 1984, 439-451
- K'IPAREAN, K. (KIBARIAN, C.): *S. Grigor Narekac'i ew «Erg Ergoc'»i meknut'iwn* (Gregor von Narek und der Kommentar zum Hohelied), in: *Pazmaveb* 119 (1961), S. 1-10
- KOSCHORKE, K.: *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Freiburg (Schweiz) 1991
- LEFORT, J.: *Population et démographie*, in: J.-C. Cheynet (Hg.): *L'Empire byzantin 641-1204*, Bd. 2, Paris 2006, S. 203-219
- LEMERLE, P.: L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, in: *TM* 5 (1973), 1 -144
- LILIE, R.-J.: *Byzanz: Das zweite Rom*, Berlin 2003
- LUHMANN, N.: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984
- LUHMANN, N.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990
- LUHMANN, N.: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von A. Kieserling, Frankfurt a. M. 2002
- MAHE, J.-P.: *Grégoire de Narek, Poète liturgique*, in: *REArm* 16 (1982), S. 464-467
- MAHE, J.-P.: Quadrivium et cursus d'études au VII^e siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le k'nnikon d'Anania Širakac'i, in: *TM* 10 (1987), S. 159-206
- MAHE, J.-P.: Traduction et exégèse réflexions sur l'exemple Arménien, in: P. Cramer (Hg.): *Mélanges Antoine Gulaumont*, Genf 1988, S. 243-255
- MAHÉ, J.-P.: *Die armenische Kirche von 611 bis 1066*, in: N. Brox et alii (Hg.): *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1994, S. 473-542
- MAHE, J.-P.: Norme écrite et droit coutumier en Arménie du V^e au XIII^e siècle, in: *TM* 13 (2000), S. 683-705
- MAHÉ, J.-P.: Die Bekehrung Transkaukasiens: Eine Historiographie mit doppeltem Boden, in: W. Seibt (Hg.): *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, S. 107-124

- MAHE, J.-P.: L'Ecclésiologie de saint Grégoire de Narek, in: J.-P. Mahé / B. L. Zekian (Hg.): *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique* (OCA 275), Rom 2006, S. 205-227
- MAHE, J.-P. / ZEKIYAN, B. L. (Hg.): *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique* (OCA 275), Rom 2006
- MAKSOUDIAN, K. H.: The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids: The Council of Širakawan, in: REArm 21 (1988/1989), S. 333-344
- MAKSOUDIAN, K.: A Note on the Monasteries founded during the Reign of King Abas I Bagratuni, in: REArm 22 (1990/1991), S. 203-215
- MANANDYAN, H. A.: *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade* (übers. und hg. von N. G. Garsoian), Lisabon 1965²
- MANANDEAN, Y.: *Yunaban dproc'ə ew nra zargac'man šrjannerə* (Die hellenistische Schule und ihre Entwicklungsstadien), Wien 1928
- MARDIROSSIAN, A.: Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec': église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle (CSCO 606), Louvain 2004
- MARTIN-HISARD, B.: *Kirche und Christentum in Georgien*, in: N. Brox et alii (Hg.): *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1994, S. 543-599
- MARTIN-HISARD, B.: Constantinople et les archontes du monde caucasien, dans le Livre des Cérémonies, II, 48, in: TM 13, 2000, S. 359-530
- MARTIN-HISARD, B.: *L'Anatolie et l'Orient byzantin*, in: J.-C. Cheynet (Hg.): *L'Empire byzantin 641-1204*, Bd. 2, Paris 2006, S. 397-442
- MURADYAN, A.: *Hunaban dproc'ə ew nra derə hayereni k'erakanakan terminabanut'yan stelcman mej* (Die hellenistische Schule und ihre Rolle in der Bildung der armenischen grammatikalischen Terminologie), Erevan 1971
- NASSEHI, A.: Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: „Was glaubt die Welt?“ Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, hg. von Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, S. 169-203
- NBHL: *Nor baġirk' haykazean lezui* (Neues Wörterbuch der armenischen Sprache), Bd. 1, Erevan 1979 und Bd. 2, Erevan 1981

- NERSESSIAN, V.: *The Tondrakian Movement – Religious Movements in the Armenian Church from the fourth to the tenth century*, London 1987
- NEUSCHÄFER, B.: *Origenes als Philologe*, Teil 1: Text, und Teil 2: Anmerkungen, Basel 1987
- ROLOFF, D.: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin 1970
- SERAYDARYAN, T. G.: *Ekelec'akan tomaragitut'iwn* (Die Kalenderwissenschaft der Kirche), Erevan 1995²
- T'AMRAZYAN, H. H.: *Anania Narekac'i, keank'ə ew matenagrut'yunə* (Anania von Narek, Leben und Werke), Erevan 1986
- T'AMRAZYAN, H. H.: *Narekyan dproc'ə* (Die Schule von Narek), Erevan 1999
- T'AMRAZYAN, Š.: *Annie et Jean-Pierre Mahé: Grégoire de Narek et le Livre de Lamentation*, Erevan 2004
- TERIAN, A.: *The Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered*, in: N. G. Garsoïan et alii (Hg.): *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, S. 175-186
- TER MKRTTSCHIAN, K.: *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreich*, Leipzig 1893
- THIERRY, J. M.: *Monuments Arméniens du Vaspurakan*, Paris 1989
- THIERRY, J. M.: *Armenien im Mittelalter* (dt. übers. H. Goltz), Regensburg 2000
- THOMSON, R. W.: *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, in: *Journal of Theological Studies* 26 (1975), S. 329-341
- THOMSON, R. W.: *Architectural symbolism in Classical Armenian Literature*, in: *Journal of Theological Studies* 30 (1979), S.102-114
- THOMSON, R. W.: *The Formation of the Armenian Literary Tradition*, in: N. G. Garsoïan et alii (Hg.): *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, S. 135-150
- THOPDSCHIAN, H.: *Die inneren Zustände von Armenien unter Ašot I.*, Sonderdruck aus den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, VII, Berlin 1904, S. 104-153
- TURNER, V.: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca / London 1972

- TURNER, V.: *Symbolic Studies*, in: *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), S. 145-161
- VARDANYAN, W. M.: *Waspurakani Arcrunyac' t'agaworut' iwnə 908-1021 t't'* (Das Königreich der Arzrunier in Waspurakan von 908 bis 1021), Erevan 1969
- VARDANYAN, W. M.: *Anneksija jugo-vostochnoj Armenii vizantijskoj imperiej* (Die Annexion des südwestlichen Armeniens durch das byzantinische Reich), in: *Kavkaz i Vizantija* 6 (1988), S. 37-49
- VON IVÁNKA, E.: *Rhomäerreich und Gottesvolk: das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg / München 1968
- VAN ESBROECK, M.: Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717-728), in: *AHC* 26 (1994), S. 31-60
- VAN ESBROECK, M.: Ein Jahrtausend armenischer antichalkedonischer Literatur, in: *AHC* 30 (1998), S. 146-184
- WULF, C. / ZIRFAS, J.: *Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht*, in: D. Harth / G. J. Schenk (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004
- XAČ'ATRYAN, P.: *Grigor Narekac'in ew hay miñadarə* (Gregor von Narek und das armenische Mittelalter), Ėjmiacin 1996
- ZAKARYAN, L.: Le Narek enluminé de St Nersès de Lambron, in: J.-P. Mahé / B. L. Zekian (Hg.): *Saint Grégoire de Narek. Théologien et Mystique* (OCA 275), Rom 2006, S. 49-56
- ZEKIYAN, B. L.: Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church, in: N. G. Garsoïan et alii (Hg.): *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, S. 187-197
- ZEKIYAN, B. L.: L'«Idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire, in: *HA* 101, 1987, S. 471-425
- ZEKIYAN, B. L.: Das Verhältnis zwischen der Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewusstseins. Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung, in: G. HENTSCHEL (Hg.): *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, Frankfurt a. M. 1997, S. 277-297

- ZEKIYAN, B. L.: Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeum», in: R. F. Taft, S.J. (Hg.): The Armenian Christian Tradition (OCA 254), Rom 1997, S. 71-123
- ZEKIYAN, B. L.: L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana (secc. V-VIII), in: H.-J. Feulner / E. Velkovska / R. F. Taft, S.J (Hg.): Crossroad of Cultures, (OCA 260), Rom 2000, S. 717-744
- ZEKIYAN, B. L.: Die Christianisierung und Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Inkarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet, in: W. Seibt (Hg.): Die Christianisierung des Kaukasus, Wien 2002, S. 189-198