

Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem.

Von

Dr. Anton Baumstark

Man hat in neuerer Zeit gelegentlich von einer Dogmatisierung der frommen Meinung bezüglich der leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel gesprochen. Kongresse haben den Wunsch nach einer solchen ausgedrückt. Ja, mit einer Voreiligkeit, welche von taktvoller Ehrfurcht vor der Person des Oberhauptes der katholischen Kirche nicht gerade ein glänzendes Zeugnis ablegt, hat man bald nach dem Regierungsantritt S. Heiligkeit Papst Pius' X in italienischen Tagesblättern ihm die Aeussereung in den Mund zu legen gewagt, wie Pius IX der *Papa dell'Immacolata Concezione* gewesen sei, so werde die Welt in ihm den *Papa dell'Assunzione* sehen.

Besonnene dogmatische Lehrbücher lassen zwar schon heute keinen Zweifel mehr darüber, dass in der ganzen Frage eine positive Entscheidung sich mehr auf die eigentlich theologischen Erwägungen als auf einen historischen Traditionsbeweis gründen müssen¹. Aber eine dogmatische Entscheidung geradezu gegen historische Tatsachen ist doch auch wieder undenkbar, und so sollten die nachdrücklichen Stimmen für eine Erhebung der Jahrhunderte alten *communis opinio theologorum* zum Dogma immerhin

¹ Vgl. z. B. Pohle *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern*. II. Paderborn 1903. 295.

dazu veranlassen, mit vollem Bewusstsein des Gewichtes, das hier historischer Forschung entrückte Momente haben, aber darum auch mit um so grösserer historischer Objektivität und Ruhe aufs neue nachzuprüfen, wie es mit der Begründung jener Meinung im Bewusstsein der alten Kirche steht.

Die zahlreichen und vielfach stark von einander abweichenden — im eigentlichen Sinne dieses Wortes — « apokryphen » Berichte über das Lebensende der allerseligsten Jungfrau setzen ausnahmslos die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt voraus. Man darf dieselbe also für die alle diesen Berichten unverkennbar zugrunde liegende Urquelle bereits gleichfalls als gesichert ansehen. Jene Urquelle wird das Buch *de transitu* sein, das durch das *decretum Gelasianum* zu den vom Kanon ausgeschlossenen Apokryphen gestellt wird. Bekanntlich hat Zahn in seinen grundlegenden Untersuchungen zur Geschichte des NTlichen Kanons u. A. höchst wahrscheinlich zu machen gewusst, dass in diesem *decretum* Gelasius I nur die Bestimmungen einer Damasia-nischen Synode sich zu eigen machte. Wir kämen so mit einer massgebenden litterarischen Bezeugung der Lehre bis mindestens gegen die Mitte des 4 Jahrhunderts hinauf.

Mit welchem äussersten Glorienschein frühzeitig die letzte und höchste Erhöhung der Gottesmutter umgeben wurde, dafür bildet ein besonders markantes Zeugnis das überaus interessante Fragment eines koptischen Assumptionsberichts, das unlängst Revillout¹ ans Licht zog, indem er irriger Weise geneigt war, dasselbe für das Bruchstück seines mehr als problematischen « Evangeliums der zwölf Apostel » zu halten. Auf feurigem Himmelswagen

¹ *Apocryphes Coptes. I. L'Évangile des douze Apôtres et l'Évangile de St. Barthélemy* (in Graffin-Naus *Patrologia Orientalis* II. 2). Paris 1904. 174-183 [56-67]. Die richtige Einordnung des Bruchstücks vollziehe ich in einem Artikel der *Revue Biblique Internationale*.

führt hier der Sohn Gottes die mit ihrem Leibe wieder vereinte Seele seiner Mutter vor Aller Augen zum Himmel empor. Die Apostel aber bezeugen ausdrücklich, die Wunder bei der Auferstehung Christi seien nicht so grossartig gewesen als diejenigen bei der Auferweckung und Entrückung Marias.

Von der Thomaslegende ist hier noch keine Rede. Ja, sie ist, weil sie eine unbemerkte Entrückung des heiligen Leichnams aus der Nacht des Grabes voraussetzt, geradezu ausgeschlossen. Wie eingewurzelt aber auch die durch sie charakterisierte Form des Assumptionsberichtes späterhin speziell im Bewusstsein der koptischen Kirche war, lehrt ein koptisch-arabischer Hymnus, der als Zeugen für die Würde der Muttergottes neben David, in dessen Mund Ps. 44 § 10 erscheint, Salomon, dem Propheten Zacharias, dem greisen Simeon u. s. w. auch Thomas erwähnt, der für sie Zeugnis abgelegt habe, «als sie aufgenommen wurde zur Höhe»¹.

Die Schilderung des älteren koptischen Assumptionsberichtes mit ihrem Feuerwagen ist unverkennbar dem ATlichen Bericht von der Himmelfahrt des Elias nachgebildet, und bezeichnender Weise zählt diesen auch der Hymnus unter den Ehrenzeugen der allerseligsten Jungfrau auf, was kaum einen anderen Sinn haben kann, als den, dass seine Himmelfahrt Typus der ihrigen gewesen sei. Mit dem Endschiedsal einer anderen ATlichen Gestalt bringt dasjenige der Muttergottes eine wichtige Quelle in Parallele, die ich jüngst in Jerusalem aufzufinden das Glück hatte. Es ist dies eine syrische Dichtung Ja'qûßs von Serûy im zwölfsilbigen Me-

¹ ΠΙΧΟΥ ΗΤΕ ΠΙ ΘΕΟΤΟΚΙΑ ΝΕΥ ΚΑΤΑΤΑΞΙΗ ΗΤΕ ΑΒΟΤ ΧΟΙΑΚ كتاب
التاودوكيات وكترتيب شهر كيهك (Theotokia Copto-arabica. Rom, Propa-
gandadruckerei 1764). pp4: ΘΩΜΑΣ ΠΙ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ: ΕΤΟΥΜΟΥ† ΕΠΟΙ ΧΕ
ΛΙΛΥΜΟΣ: ΧΕ ΠΘΟΙ ΑΓΕΡΜΕΕΡΕ ΘΑΡΟΣ: ΦΗΛΥ ΕΤΑΥΩΛΙ ΕΠΩΩΙΜΜΟΣ.
ثوما الرسول الذى يدعى الثوم انه لقد شهد وقتبدا لما رفعت الى العلو.

trum, enthalten in einem Homiliarium (*saec. XIII*) des jakobitischen Markusklosters der Heiligen Stadt *fol. 23 v° A – 24 r° C*¹. Dieselbe wurde von dem 521 verstorbenen Verfasser wohl noch vor Ende des 5 Jahrhunderts vor einem in der Kirche des hl. Kyriakos zu Nisibis versammelten monophysitischen Konzil vorgetragen und feiert die Bestattung der allerseligsten Jungfrau in Zügen höchster poëtischer Schönheit und mit Aufbietung der grossartigsten Phantasie. Hinter dem Schleier leuchtender Wolken vollzieht sie sich auf der Höhe des Oelbergs. Alle Engelchöre und alle Seelen ATlicher Heiliger nehmen mit den Aposteln an der Totenfeier Teil. Der göttliche Heiland selbst präsidiert ihr. Wörtlich lesen wir von ihm²:

ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ

« Und so vollzog er die Bestattung seiner Mutter dem Leibe nach auf der Höhe des Berges in Mitte lichter Wolken. Vollzogen war die Bestattung des grossen Moses worden durch Gott und auch diejenige Marias (wurde durch ihn vollzogen) auf dem Berge der Galiläer ».

Die Parallelisierung der Gottesmutter mit Moses bezüglich des Endschiedsals schliesst diejenige mit ihrem göttlichen Sohne aus, die in der Ueberlieferung von leiblicher

ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ
 ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ ܡܬܢ

² Fol. 23 v° C.

Aufnahme in den Himmel liegt. In der Tat schildert denn unsere Dichtung des Näheren den Moment, in welchem von Engeln unterstützt der hl. Johannes den Leichnam in das Felsengrab hebt, schildert dann ausführlich wie die gesamte, selbst unvernünftige Schöpfung erschauernd und jubelnd, aufblühend zu höherer Schönheit, intensiverem Leben, die Grösse solches einzigen Augenblicks empfindet, schliesst dann aber mit einem Gebet an die Gottesmutter, ohne den leisesten Gedanken an eine Wiederbelebung des Leichnams laut werden zu lassen. Ausdrücklich wird gesagt, dass es die « Seele » der Muttergottes ist, welche die himmlische Heerschaar ins ewige Vaterland einführt, die verschiedenen Chöre der Engel umjubeln ¹:

ԺԵՆՈՎԱՆԻ ԵՄԵՐՈՍԻՆԻ ԵՄԵՐՈՍԻՆԻ :
 ԶԵՆՈՎԱՆԻ, ԶԵՆՈՎԱՆԻ ԵՄԵՐՈՍԻՆԻ .
 ԶԵՆՈՎԱՆԻ ԵՄԵՐՈՍԻՆԻ ԶԵՆՈՎԱՆԻ .

« Die Schaaren der Himmlischen hatten mit ihrem Heiligrufen die lichte Seele dieser Mutter des Sohnes Gottes geführt. Die feurigen Seraphim umringten die abgeschiedene Seele ».

Das wird gesagt, nachdem hinter dem Leichnam sich die Felsengruft geschlossen hat. Für den Dichter ist offenbar, wie nach Deut. 34 § 6 das Mosesgrab, auch das Grab der Muttergottes unbekannt « bis auf den heutigen Tag ». Ein leeres Grab als beredten Zeugen leiblicher Aufnahme in den Himmel kennt er noch nicht. Das ist wichtig und bedeutsam, einmal weil dieser Dichter Monophysit ist, also auf einer Seite steht, der Rückständigkeit in der Entwicklung der Mariologie gewiss am wenigsten vorgeworfen werden kann. Es ist aber doppelt wichtig und bedeutsam, weil er offenbar

¹ Fol. 24 ro B.

mit der Lokaltradition von Jerusalem in Beziehung steht, wenn er — als frühester Zeuge — die durchaus dieser Lokaltradition angehörende Identifikation des Galiläa-Berges von Matth. 28 § 16 mit dem Oelberg vertritt, eine Identifikation, die bis heute das griechische Oelbergheiligtum fortgepflanzt hat¹. Möchte sie das auch allenfalls zu seiner eigenen Zeit nicht mehr gewesen sein, einmal mindestens ist seine Auffassung der Dinge der Ausdruck des hierosolymitanischen Gemeindebewusstseins gewesen.

Den Leib zur Ruhe des Grabes, die Seele empor zum göttlichen Sohn! Genau das ist es, was die allerseligste Jungfrau selbst sich als Endlosß voraussieht in einer Strophe griechischer liturgischer Dichtung, welche die Sterbende also redend einführt:

Ἀπόστολοι, ἐκ περάτων * συναθροισθέντες
ἐνθάδε * Γεθησημανῇ τῷ χωρίῳ * κηδεύσατέ
μου τὸ σῶμα * καὶ σύ, υἱὲ καὶ θεέ μου, * πα-
ράλαβέ μου τὸ πνεῦμα.

Das offenbar hoch altertümliche Stück eröffnet heute die ἐξαποστειλάρια des erst vom Kaiser Theodoros Dukas Laskaris, also in spätbyzantinischer, Zeit gedichteten μέγας παρακλητικὸς κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον². Wir stehen hier in einer Epoche, für die im Orient an der Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Marias durch die *transitus*-Texte und den apokryphen Brief des Areiopagiten jeder Zweifel ausgeschlossen war. Ich denke: er war es für alle Zeit wirklich « byzantinischer » d. h. von Konstantinopel ausgehender Hymnographie. Die dieser vorangehende ältere

¹ Die Evangelienstelle steht noch heute in Riesenlettern an den Torpfeilern des griechischen Besitzes. Nächste Ja'qûß der früheste Zeuge der Identifikation ist der interpolierte Theodosius (Tobler-Molinier *Itinera* 67). S. unten.

² Vgl. z. B. die Ausgaben Ὁρολόγιον τὸ μέγα. Athen 1903. 585 oder Ἱερὰ Σύνοσις καὶ τὰ Ἅγια Πάθη. Μετὰ τῶν κυριακῶν εὐαγγελίων ἔκδοσις νεωτάτη ὁμοία κατὰ πάντα πρὸς τὴν ἐγκριμένην ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου τελευταίαν ἔκδοσιν. Athen 1894. 190.

Schicht griechischen Kirchenlieds stammt aus Palästina, aus dem Kreise des hl. Johannes von Damaskos, des Hagiopoliten Kosmas und noch älterer Meister, von deren Schaffen nach und nach wieder einzelne Spuren bemerkt werden¹. Auch von dieser Seite her werden wir auf eine lokale Tradition Jerusalems geführt, die von einer leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel nichts weiss.

In einer Beziehung geht allerdings die griechische Strophe über Ja'qûß von Serûy hinaus. Der Ort des Grabes ist nicht mehr unbekannt. Es liegt im χωρίον λεγόμενον Γεθσημανῇ (Matth. 26 § 36. Vgl. Mark. 14 § 32) bei der Stätte der Todesangst des Herrn und seiner Gefangennahme. Hier liegt noch heute die auf Melisendis, die im Jahr 1161 gestorbene Tochter des lateinischen Königs Balduins II zurückgehende Mariengrabkirche. *Moustiers madame Sainte Marie de Josafas*², « Unserer Lieben Frauen Münster vom Tale Josaphat », hiess der Kreuzfahrerbau, von dem gegenwärtig wenig mehr als die Krypta erhalten ist, und seit dem 12 Jahrhundert ist hier allzeit am 15 August das Fest der Himmelfahrt Marias mit besonderer Feierlichkeit begangen worden. Aber schon die altchristliche Kirche, die der fränkischen voranging, hat ums Jahr 1115 als sie in Trümmern lag, der russische Higumenos Daniel³ geradezu als eine Assumptionskirche bezeichnet. Es fragt sich, ob sie dies von jeher war.

¹ Vgl. Pétridès *Notes d'hymnographie byzantine*. *Byzantinische Zeitschrift* XIII 421-482.

² So in französischen Texten des 12 und 13 Jahrhunderts bei Michelaut-Raynaud *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI^e, XII^e et XIII^e siècles*. Genf 1892. 24. 32. 50. 144 f. 161.

³ *Pèlerinage en Terre Sainte* herausgegeben von Noroff. Petersburg 1864. 156: *апреже была ту церковь създана верху надъ гробомътъмъ во имя Успения святыя Богородица, анынъ же разорена есть отъ поганыхъ* (Übersetzung 38: *Une église consacrée à l'assomption de la Sainte Vierge recouvrait jadis extérieurement le haut de la caverne du sépulcre de la Sainte Vierge, mais cette église se trouve présentement ruinée par les infidèles*).

Als völlig unhistorisch muss von vornherein die Behauptung des Nikephoros Kallistu¹ bei Seite bleiben, dass schon die hl. Helena eine Mariengrabkirche in Gethsemane erbaut habe. Zwar dass diese Nachricht mit dem, was wir von Ja'qûß von Serûy glaubten lernen zu sollen, in schroffstem Widerspruch steht, dürfte unsere Haltung ihr gegenüber nicht beeinflussen, wenn anders der denkbar schlimmste *circulus vitiosus* vermieden werden soll. Aber allgemeine Erwägungen sind entscheidend. König Salomon und der hl. Helena wird in Palästina alles Erdenkliche zugeschrieben. Irgend ein Verlass auf eine an diese Namen anknüpfende « Ueberlieferung » besteht nicht. Vor allem das nicht enden wollende Verzeichnis angeblicher Helenakirchen bei Nikephoros wird durch die Tatsache gerichtet, dass der in einziger Weise gut unterrichtete Zeitgenosse Eusebios, der wahrlich keine Ehrentitel der Konstantinischen Familie zu unterschlagen geneigt sein konnte, nur drei von der Kaiserin Mutter in der Umgebung der Heiligen Stadt gegründete Kirchen, die Geburtskirche zu Bethlehem, die Himmelfahrts- und diejenige Oelbergkirche kennt, deren Stelle heute *Credo*-Grotte, *Paternoster*-Kirche und Kloster der Karmelitessen einnehmen. Auch mit dem merkwürdigen Auszug aus dem τρίτος λόγος einer nicht näher bekannten Εὐθυμιακῇ ιστορίᾳ lässt sich nichts Ernsthaftes anfangen, der zuerst in der zweiten unter dem Namen des hl. Johannes von Damaskos stehenden κοίμησις-Homilie² mitgeteilt wird. Es handelt sich hier um die Uebertragung hierosolymitanischer Muttergottesreliquien in die neuerbaute Blachernenkirche in

¹ K. G. VIII 30 (Migne P. S. G. CXLVI 113): Ὑπερφυῆ δέ τινα ἕτερον ἐν τῷ χωρίῳ Γεθσιμανῇ νεὼν τῇ Θεοτόκῳ ἐγείρει, ἔνδον τοῦ θυσιαστηρίου τὸν ζωηφόρον ἐκείνης τάφον ἀσφαλῶς περιτείλασα.

² § 18 (Migne P. S. G. XCVI 747-752). Die Paralelstellen anderer Autoren sind notiert bei Molinier-Köhler *Itinera II. Itinerum bellis sacris anteriorum series chronologica occidentalibus illustrata testimoniis*. Genf 1885. 159 f.

Konstantinopel. Bischof Juvenalis, der anlässlich des Konzils von Chalkedon in der Reichshauptstadt weilt wird in der Sache mit den Worten angegangen: Ἀκούμεν εἶναι ἐν Ἱεροσολύμοις τὴν πρώτην καὶ ἐξαιρετον τῆς παναγίας Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας ἐκκλησίαν ἐν χωρίῳ Γεθσημανῇ καλουμένῳ, ἐνθα τὸ ζωηφόρον αὐτῆς σῶμα κατετέθη ἐν σόρῳ. Βουλόμεθα τοίνυν τοῦτο τὸ λείψανον ἀναγαγεῖν ἐνταῦθα εἰς φυλακτήριον τῆς βασιλευούσης πόλεως. Das ist anscheinend sehr klar und bestimmt. Aber in der langen Rede, mit der Juvenalis dem Gedenken der Konstantinopolitaner an eine Existenz des λείψανον d. h. des Leichnams der allerseligsten Jungfrau den Glauben an ihre leibliche Himmelfahrt entgegenstellt, zitiert er bereits den Ps.-Areiopagiten Dionysios und das erweist, wie schon Lequien¹ richtig erkannte, auch diese ganze Erzählung als unhistorisch.

Die älteste zuverlässige Bezeugung der Marienkirche im Kedrontale — rund für die Mitte des 5 Jahrhunderts — bietet somit die koptische Lobrede des Ps.-Dioskuros auf Makarios von Thôu², wenn sie hierher ein angeblich wieder durch Juvenalis unter monophysitischen Mitgliedern seiner Gemeinde angerichtetes Blutbad verlegt. Die Kirche heisst hier einfach **ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΠΤΕΤΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΘΕΝ ΦΙΖΙ ΝΙΟΚΑΦΑΤ** « die Kirche der heiligen Maria im Tale Josaphat ». Ebenso farblos wird sie noch einmal bezeichnet, während wir den ihr vom Russen Daniel gegebenen Namen aus altchristlicher und frühbyzantinischer Zeit überhaupt nicht belegen können.

Der ursprüngliche Text des unter dem Namen eines Archidiakons Theodosius gehenden Schriftchens über Palästina kennt zwar die Kirche, unterlässt aber mindestens

¹ Seine Note zu der Stelle bei Migne a. a. O. 747 f.

² Herausgegeben von Amélineau *Mémoires des membres de la mission archéologique du Caire*. IV. Paris 1888. 125.

ein Erwähnung des Grabes ¹: « *Ibi est vallis Iosophat, ubi Iudas Dominum tradidit. Ibi est ecclesia sancte Marie matris Domini* ». Erst die Hand eines jüngeren, frühestens dem Ausgang des 7 Jahrhunderts angehörenden Bearbeiters hat hierfür geschrieben ²: « *Et ibi est basilica sancte Marie, matris Domini, et ibi est sepulcrum eius* ».

Die Grundschrift des Theodosius ist geschrieben vor Erbauung der Justinianischen Marienkirche der Θεοτόκος ἡ Νέα ³. Die Gethsemane-Kirche ist offenbar die hierosolymitanische *S. Maria Antiqua*, der gegenüber jener Bau als die *Nova* bezeichnet wurde, da die angebliche Geburtskirche der Muttergottes, ursprünglich eine Erinnerungskirche an das Herrenwunder Joh. 5 § 2-15, niemals den offiziellen Namen einer Marienkirche erhalten hat, vielmehr stets unter ihrem alten Titel der Προβατική erscheint, bis die heutige Kreuzfahrerkirche *Sainte Anne* an ihre Stelle tritt. Die altchristliche Muttergotteskirche im Tale Josaphat ist also von Hause aus die Muttergotteskirche Jerusalems schlechthin. Eine Kirche der Θεοτόκος muss sich hier wie fast in jeder einigermaßen bedeutenden Stadt im Gefolge der dogmatischen Beschlüsse von Ephesos erhoben haben. Ihr — mindestens letzter und eigentlicher — Daseinsgrund ist wie der Daseinsgrund ihrer Schwestern in Konstantinopel, Edessa, Madeba und an anderen Orten, wie der Grund der glänzenden Restauration der römischen *Basilica Liberiana* durch Papst Sixtus III die feierliche Anerkennung der wahren Gottesmutterschaft Marias, nicht eine lokale Erinnerung an deren Lebensende. Bezeichnender Weise klingt der Titel gerade

¹ Geyer *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*. Wien (Prag, Leipzig) 1898. 142. Tobler-Molinier *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exarata*. Genf 1879. 86.

² Tobler-Molinier *Itinera* 66.

³ Der offizielle Name bei Prokopios *de aedificiis* V 6 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* II 3. 321) und Johannes Moschos *Pratum spirituale* 68 (Migne *P. G. S.* LXXXVII 2917).

einer Kirche τῆς Θεοτόκου in beiden Theodosius-Texten noch deutlich nach¹. Petrus ibn al-Râhib sagt allerdings² von Kaiser Theodosios d. Gr. هو الذى بنى كنيسة الجثمانية « er ist der, welcher die Gethsemanekirche erbaute ». Aber falls es sich hier überhaupt um die Muttergotteskirche, nicht um eine von zwei alten Kirchen zum Andenken an Todesangst und Gefangennehmung des Heilands handelt, liegt bei dem Schriftsteller erst des 13. Jahrhunderts eine recht wohl begreifliche Verwechslung mit dem jüngeren Theodosios, dem Gemahl der Pulcheria vor, unter den der Bau einer Θεοτόκος-Kirche nach dem Ephesinum natürlich fallen musste.

Man kann nun allerdings fragen, warum die wesentlich durch die Ephesinischen Beschlüsse hervorgerufene Θεοτόκος-Kirche gerade hier erbaut worden sei. Die Frage lässt sich sehr passend durch die Annahme beantworten, dass irgend eine bestimmte Erinnerung, mit der Stelle verknüpft, wenigstens bei der Wahl des Bauplatzes massgebend gewesen sei. Aber nachdem wir durch Ja'qûß von Serûy wissen, dass man einen bestimmten Ort des Mariengrabes in Jerusalem ursprünglich nicht glaubte angeben zu können, ist ebensogut die umgekehrte Annahme möglich, die zur Ehre der Θεοτόκος bald nach dem Jahr 431 errichtete Kirche sei erst, als die in den *transitus*-Texten und dem Brief des Ps.-Dionysios kodifizierte Version über das Lebensende der allerseligsten Jungfrau in Jerusalem festen Fuss fasste, nachträglich für eine Grabkirche gehalten worden, nicht das Grab habe auch nur die Wahl des Bauplatzes für die Kirche bestimmt, diese vielmehr ihrerseits erst das Grab nach sich gezogen. Die

¹ Dass *matris Domini* Wiedergabe von τῆς Θεοτόκου sei, legt mir zwingend die Analogie anderer Fälle einer Uebersetzung der offiziellen griechischen Kirchennamen Jerusalems nahe, auf die ich im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift bei eingehender Verwertung des im Τοπικὸν τῆς Ἀναστάσεως (ed. Papadopoulos-Kerameus Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας II 1-254) gegebenen topographischen Materials werde zurückzukommen haben.

² Chronik, herausgeg. von Cheikh o. Beirut-Paris 1903, ص ٨٤. Uebersetzung 52.

Fortsetzung eines Verhörs der topographischen Quellen wird alsbald die Entscheidung bringen.

Um 485, jedenfalls vor 491 starb Petrus der Iberer, eine der hervorragendsten Gestalten des altpalästinensischen Monophysitismus im 5 Jahrhundert. Nach seinem Biographen¹ hätte wenig früher einer seiner Schüler im Traume ihn alle heiligen Stätten Jerusalems und der Umgebung in einer einzigen Nacht besuchen sehen. Die Marienkirche im Tale Josaphat wird unter den besuchten Kirchen nicht genannt, obwohl der Weg des visionär geschauten Pilgers an ihr vorüber führt. Das scheint fast undenkbar, falls man in der nach dem Kopten damals sicher bereits vorhandenen Kirche auch schon das leere Grab der allerseligsten Jungfrau verehrt hätte.

Die Reisebeschreibung eines anonymen Palästinapilgers aus Piacenza ist dadurch datiert, dass der Verfasser einerseits auf die Regierungszeit Justinians bereits als auf etwas abgeschlossen in der Vergangenheit Liegendes zurückblickt², andererseits noch die Verhältnisse schildert, die in Jerusalem vor der Perserkatastrophe des Jahres 614 bestanden. Wir stehen hier am Ende des 6 oder spätestens ganz im Anfang des 7 Jahrhunderts. Ueber die Marienkirche im Tale Josaphat lesen wir in der besten Rezension des Textes³: *« Et in ipsa valle est basilica sancte Marie, quam dicunt domum eius fuisse: in qua et de corpore sublatam fuisse »*. Die Kirche ist hier in doppelter Weise in eine lokale Beziehung zur Muttergottes gebracht. Sie gilt als Umbau ihres Wohnhauses und sie soll als solcher naturgemäss auch die Stätte ihres Scheidens aus der Zeitlichkeit bezeichnen. Von

¹ Herausgegeben von Raabe *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts.* Leipzig 1895. 99. Uebersetzung 95 f.

² Vgl. Kap. 1 (Geyer *Itinera* 159): *« quae civitas temporibus Iustiniani imperatoris subversa est terre motu cum aliis civitatibus »*.

³ Kap. 17 (Tobler-Molinier *Itinera* 100).

einer hier befindlichen Grabstätte ist mit keinem Worte die Rede und der Gedanke an eine leibliche Aufnahme in den Himmel durch die sprachliche Ausdrucksweise ausgeschlossen. Die Stelle hat in minder guten Hss manigfache Ueberarbeitungen erfahren¹. Aber selbst in diesen erscheinen, wenn sie schliesslich auftreten, die Beziehung eines in der Kirche vorhandenen Grabes auf die allerseligste Jungfrau und der Glaube an ihre leibliche Himmelfahrt als Meinung Einzelner.

Es kam die Verwüstung der Heiligen Stadt durch die Perser und die Restaurationstätigkeit des Modestus. Wie tief damals, auch die « Tradition » bezüglich heiliger Orte und Dinge angegriffen wurde, das kann man am Reliquienschatz der Grabeskirche, an der angeblichen Stelle des Abrahamsopfers oder an den Erinnerungen der Sionkirche in lehrreichen Beispielen sich vorführen.

Im Anfang der neuen Aera, näherhin zwischen 620 und 628 hat der hl. Sophronios, damals Mönch im Theodosioskloster am Rande der Wüste, seiner Sehnsucht nach den heiligen Stätten Jerusalems in einer anakreonteischen Dichtung Ausdruck verliehen. Er nun kennt die Existenz des Mariengrabes in Gethsemane als eine unbestrittene Tatsache².

Γεθησημανῇ τέμενος λαμπρόν αἰδῶ,
Ἐνθα τέτυκτο τάφος Μητρὶ Θεοῦ.

Als eine unbestrittene Tatsache kennt die Existenz des Grabes ferner eine syrische Legende, die etwa im 7 Jahr-

¹ Tobler-Molinier *Itinera* 124 f. « *in ipsa valle est domus sancte Marie, de qua eam dicunt ad celos fuisse sublatam* », dagegen allerdings 136: « *Ibi est etiam ecclesia ubi est sepulcrum sancte Marie, in valle quae vocatur Iosaphat* », also die umgekehrte Abkürzung des ursprünglichen Wortlauts und 91 nach der *Vulgata* der Hss: « *Et in ipsa.... in qua monstratur sepulcrum de quo dicunt sanctam Mariam ad celos fuisse sublatam* ».

² Εἰς τὸν πόθον ὃν εἶχε εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ εἰς τοὺς σεβασμίους τόπους v. 99 f. (Migne P. S. G. LXXXVII 3824).

hunderht spielen dürfte. Sie handelt von einer Frau zu Jerusalem, die sich durch übermässige Liebe zu ihren Kindern veründigt hätte¹. Ich habe auch diesen Text in einer Hs (*saec. XV*) des jakobitischen Markusklosters *fol. 107 r°-111 r°* gefunden. Vom Bischof der Heiligen Stadt heisst es hier *fol. 108 r°*: *فم حنة ولسا حببهم ساحب*
لص الح الحة حة « Er befahl ihr, nach Gethsemane hinabzusteigen und dort drei Monate am Grab der Gottesgebärerin Maria zuzubringen ». Man sollte denken, die Verehrung eines leeren Mariengrabes habe den Assumptionsglauben zur unerlässlichen Voraussetzung, dieser sei also mindestens seit 614 für Jerusalem als etwas schlechthin Feststehendes und Unbezweifeltes gesichert, wie er denn auch mit Entschiedenheit durch die drei *κοιμησεις*-Homilien unter dem Namen des hl. Johannes von Damaskos² vertreten wird, für deren Echtheit indessen wohl Niemand eine Garantie wird übernehmen können. Doch selbst diese Unterstellung täuscht, wie wir durch den letzten Zeugen erfahren, der hier zu vernehmen bleibt.

Es ist dies Arkulf, dessen Erzählung über seine Palästina-reise in einem schottischen Kloster ein Mönch Adamnanus nachschrieb und mit Früchten eigener Buchgelehrsamkeit zu einer *relatio de locis sanctis* in drei Büchern verarbeitete. Der gallische Bischof war frühestens ums Jahr 664, spätestens ums Jahr 681 in Jerusalem, da er einen angeblichen wunderbaren Vorgang aus der Regierungszeit des Khalifen Mu'awija (661-679), als « *ante annos fere ternos* » vorgefallen, sich von Einwohnern der Heiligen Stadt erzählen

¹ *الح الحة ولسا حببهم ساحب* . *و* *الح الحة ولسا حببهم ساحب* . *و* *الح الحة ولسا حببهم ساحب* .
الح الحة ولسا حببهم ساحب . *Inc.* *الح الحة ولسا حببهم ساحب* . *الح الحة ولسا حببهم ساحب* .
الح الحة ولسا حببهم ساحب . *الح الحة ولسا حببهم ساحب* . *الح الحة ولسا حببهم ساحب* .

² Migne P. S. G. XCVI 699-762.

liess¹. Bezüglich der Marienkirche in Gethsemane giebt seine Reiseschilderung² bis auf den Russen Daniel von allen Quellen weitaus die ausführlichste Nachricht.

Was da einmal schlechthin gesichert wird, das ist die Tatsache, dass der Bau des 5 Jahrhunderts nicht mit Rücksicht auf ein präexistentes Grab aufgeführt war. Adamnanus beschreibt ihn nach Arkulf als eine Rotunde, die auf drei Seiten, wie die Konstantinische Ἀνάστασις-Rotunde, Apsiden aufgewiesen zu haben scheint³. Eine streng regelmässige Rotunde mit mächtigem Hausteingewölbe — also nicht etwa eine in ihrem ursprünglichen Zustand belassene natürliche Felsenhöhle — war auch die Unterkirche des Baues: « *cuius dupliciter fabricate inferior pars sub lapideo tabulatu mirabili rotunda structura est fabricata* ». Wäre die ganze Anlage mit Berücksichtigung eines Mariengrabes geschaffen gewesen, so hätte dieses zweifellos im Mittelpunkt der als Rotunde behandelten *confessio* gelegen, oder ihren Altar gebildet. Aber während dieser gegen Osten — vielleicht in einer Apsis — lag, hat Arkulf, getrennt von ihm und vom Mittelpunkt des Raumes gegen Süden verschoben, das angebliche Grab der Muttergottes gesehen: « *in cuius orientali parte altarium habetur, ad dextram vero eius partem sancte Marie saxeam inest sepulcrum vacuum, in quo aliquando requievit sepulta* ». Die Erbauungszeit der Θεοτόκος-Kirche hat also eine Mariengruft auf dem Baugrund noch nicht gekannt. Jerusalem hat in dieser Zeit mithin auch die Tatsache einer leiblichen Himmelfahrt der

¹ I 11 (Geyer *Itinera* 236, Tobler-Molinier *Itinera* 153).

² I 12. *De ecclesia sancte Marie in valle Iosaphat fabricata, in qua monumentum eius habetur* (Geyer *Itinera* 240 f., Tobler-Molinier *Itinera* 157 f.).

³ Von der Oberkirche heisst es, dass in ihr « *quatuor altaria inesse monstrantur* ». Stand, wie doch anzunehmen ist der Hauptaltar im Mittelpunkt der Rotunde, so bleiben drei Altäre für diese Apsiden, wie Arkulf auch in der Ἀνάστασις-Rotunde drei Altäre « *in tribus locis parietis medii artifice fabricatis* » sah (I 2 Geyer *Itinera* 227, Tobler-Molinier *Itinera* 146).

allerseligsten Jungfrau noch nicht gekannt oder wenigstens sie noch nicht anerkannt. Aber wenn wir bei Adamnanus weiterlesen, so stossen wir noch auf etwas ungleich Wichtigeres.

Noch die Führer Arkulfs haben am Ende des 7 Jahrhunderts aus der Tatsache des leeren Grabes keineswegs diejenige der leiblichen Himmelfahrt gefolgert, diese Letztere vielmehr ausdrücklich und aufs klarste ausgeschlossen: «*Sed de eodem sepulcro quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel in quo loco resurrectionem expectet, nullus, ut fertur, pro certo scire potest*». Dass die Gethsemanekirche die einstige Begräbnisstätte der Muttergottes bezeichne, was noch im letzten Drittel des 6 Jahrhunderts keineswegs feststand, das bleibt hier ausser Zweifel. Ebenso gewiss ist es, dass der reinste Leichnam nun nicht mehr hier ruht. Also ist er irgendwann von irgendwem und irgendwohin weggebracht worden: so wird höchst einfach und rationalistisch geschlossen. In jedem Falle erwartet auch er wie alle Menschenleiber noch den Tag der Auferstehung. Derart dachten die Führer des abendländischen Pilgers.

Genau so muss der Dichter der Strophe: Ἀπόστολοι ἐκ περάτων u. s. w. gedacht haben, wenn er einerseits nur die Seele zu Gott eingehen, andererseits den Leib an einem bekannten Orte: Γεθσημανῇ τῷ χωρίῳ von den Aposteln beigesetzt werden lässt. Denn an das Unding einer Existenz von Reliquien *ex ossibus* hat er gewiss nicht gedacht. Solche hat man niemals und nirgendwo zu besitzen vermeint, was im Grunde der einzige und stärkste Traditionsbeweis in der Sache ist. Aber auch mit Ja'qûß von Serûg zeigt sich bei Arkulf eine sehr bedeutsame Berührung. Etwas Wunderbares spielt doch auch in die Auffassung seiner Führer, wenngleich als ein blosses *on dit*, herein. Man kann den jetzigen Ruheort des heiligen Leibes, so wills frommer Glaube, überhaupt nicht kennen. Er ist Gottes

Geheimnis. Deutlich klingt hier noch einmal die Parallelisierung der Endschicksale der Gottesmutter und des ATlichen Freundes Gottes an, « den Jahveh von Angesicht zu Angesicht kannte ».

Ueberschauen wir die Gesamtentwicklung, deren einzelne Zeugen wir gehört haben. Sie liegt mit einer überraschenden Klarheit und Vollständigkeit vor uns. Kein Ring fehlt in der Kette.

Von einer leiblichen Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau hat das christliche « neue Jerusalem » der Konstantinischen Epoche nichts gewusst. Ebenso wenig hat es aber eine lokale Tradition bezüglich des Mariengrabes besessen. Das Fehlen einer solchen hat man sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Orte, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären gesucht. Wenn man diesen unbekannten Ort ganz allgemein auf die Höhe des Oelbergs verlegte, so hatte das seinen Grund darin, dass dieser « der heilige Berge » der NTlichen Geschichte schlechthin geworden war, der in seltsamster Weise alle möglichen Erinnerungen an sich zog. Selbst die Verklärung hat man ja im 4. Jahrhundert¹ und das als Schauplatz von Joh. 20 § 19–24. Luk. 24 § 36–44 gedachte ὑπερῶν von Apg. 1 § 13 nachweislich im letzten Fünftel des 5. Jahrhunderts² auf den Oelberg verlegt.

¹ Nach dem Zeugnis des Pilgers von Bordeaux (Geyer *Itinera* 23. Tobler-Molinier *Itinera* 18): « *Inde non longe est monticulus, ubi Dominus ascendit orare, et apparuit illic Moyses et Elias, quando Petrum et Iohannem secum duxit* ».

² Nach dem Zeugnis der Biographie Petrus des Iberers a. a. O., wo Petrus von Gethsemane den Oelberg hinaufsteigt إلى جبل الزيتون والصلوة « zum Speisesaal der Jünger und hierauf zur heiligen Himmelfahrtskirche ». Auch ein koptisches Evangelienfragment Revillouts a. a. O. 194 [78] verlegt hierher die Erscheinung des Auferstandenen, die im ὑπερῶν erfolgt. Die erhaltene Einleitung zur Erzählung derselben lautet: ἀσεί λὲ κβίναριατος(ε) κηαποστολος εϋ γιχη πτοου κηχοειτ εϋταλο πορυςια εγραι απχοειτ « Marie vint donc au siège des apôtres sur la montagne des Oliviers où ils offraient un sacrifice au Seigneur ».

Im zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts wurde sodann ohne jede Beziehung zu ihrem Lebensende eine erste hierosolymitanische Kirche der Θεοτόκος nahe bei den Erinnerungsstätten an die Gethsemaneszenen des Gründonnerstagabends errichtet. Für die Wahl des Ortes mag Ueberlassung des Bauplatzes — vielleicht durch den Stifter oder die Stifterin der Kirche — massgebend gewesen sein. Solche Gründungen *in praedio* irgend eines reichen Gemeindemitglieds waren ja im christlichen Altertum nichts Seltenes. Erst nachträglich hat man legendarisch eine auch lokale Beziehung der Kirche zur allerseligsten Jungfrau hergestellt. Man sagte zunächst, sie bezeichne die Stelle ihres Wohnhauses und ihres Todes. Eine jüngere Version verlegte unter dem Einfluss der auch in Palästina eindringenden *transitus*-Texte hierher die ursprüngliche Begräbnisstätte Marias und den Ort ihrer leiblichen Himmelfahrt. Nachdem vielleicht beide Versionen zeitweilig nebeneinander gestanden hatten, gelang es erst im Laufe des 7. Jahrhunderts der Grabesversion die Wohnhausversion zu verdrängen. Daneben hat aber in Jerusalem fast bis an die Schwelle des 8. Jahrhunderts auch die ursprüngliche Annahme eines Ruhens des heiligen Leichnams an einem nur Gott bekannten Orte sich Anhänger erhalten. Mit der Tatsache eines bestimmten leeren Mariengrabes, das mindestens Einzelne schon seit dem dritten Drittel des 6. Jahrhunderts in der Θεοτόκος-Kirche zeigten, haben sich diese so abgefunden, dass sie von einer Erhebung aus demselben sprachen, die sich unter unbekannten Umständen, zu unbekannter Zeit und durch unbekannte Personen vollzogen hätte. Eine Assumptionskirche hat erst der vereinzelte Russe Daniel die *S. Maria Antiqua* Jerusalems genannt, als sie zu Anfang des 11. Jahrhunderts in Trümmern lag. Selbst die Kreuzfahrer haben wenigstens diesen Namen dem von ihnen im 12. Jahrhundert aufgeführten Neubau nicht gegeben. Die « Marienkirche » schlechthin, كنيسة ستنى مريم « die Kirche Unserer Frau Maria »

heist im arabischen Volksmund, was von dem Bau der Kreuzzugsperiode noch erhalten ist, heute und seit Jahrhunderten wieder, wie **ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΝΤΕ ΤΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ** « die Kirche der heiligen Maria » den altchristlichen Bau der früheste Zeuge seiner Existenz genannt hatte. Ein landfremder Gast ist der Glaube an die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau in Jerusalem allzeit geblieben, so sehr er seit dem 8 Jahrhundert natürlich auch hier der unbestritten herrschende ist.

Ich füge dem anhangsweise bei, dass es im eigentlichen Syrien ebenso steht, so zahlreiche litterarische Gestaltungen des Assumptionsglaubens wir auch gerade hier besitzen. Ja'qûß von Serûy ist natürlich auch dessen ein beredter Zeuge. Ein anderer ist ein Johannes Bischof von Bîrôâ, dessen in siebensilbigem Metrum abgefasste Dichtung « über das Abscheiden der Gottesgebärerin Jungfrau Maria » ¹ in dem Homiliarium zu Jerusalem fol. 24 r° C — 26 r° A auf diejenige Ja'qûßs folgt. Die glorreiche Aufnahme der Seele Marias in das himmlische Reich, das sie als seine Königin begrüsst, steht auch hier durchaus im Vordergrund. Erst beinahe nachträglich kommt der Dichter auf die Unmöglichkeit zu sprechen, dass ihr reinsten Leib der Verwesung anheimgefallen sei. Dies betont er nun allerdings mit grossem Nachdruck, und gleichwohl redet selbst er von einer leiblichen Himmelfahrt noch mit keinem Worte. Das ist um so befremdlicher, als Johannes sich auf ein Väterzeugnis beruft, des schwer zu Gunsten der Annahme einer solchen ins Gewicht fallen musste. Er sagt nämlich beiläufig ²:

אמאל קבכך למזב למלכא דבבלא אל סמט קבא
לכך קס מכבא. Inc. למלכא דבבלא.

Ich gedenke, im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift den Text dieser sowie der Dichtung Ja'qûßs zu veröffentlichen.

¹ Fol. 25 r° B.

ܡܥ ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ : ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ .
 ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ : ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ .
 ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ : ܕܡܡܬܐ ܕܡܡܬܐ .

« Aus der priesterlichen Lehre des grossen Dionysios lernen wir, wie erhaben die Worte waren, die dort gesprochen worden, da auch er dort im reinen Chore der Apostel bereit war ».

Es ist Ps.-Dionysios der hier zitiert wird. Man empfindet deutlich, dass der Assumptionsglaube, wenn anders er trotz dessen Schweigen vom Verfasser geteilt wird, bei ihm sich wesenhaft auf die falschen Areiopagitika gründet, welche seit der Uebersetzung durch Sergios von Riš-'ain bei den syrischen Monophysiten neben den Werken der hll. Chrysostomos, Kyrillos von Alexandria und der Kappadokier zu den patristischen Fundamentalautoritäten gehörten.

Es ist ausschliesslich Sache theologischer Wissenschaft, zu prüfen, ob und wie weit die hier ans Licht gestellten Tatsachen sich mit dem dogmatischen Begriff der Tradition berühren. Mir als Laien steht hierüber ebensowenig ein Urteil zu, als ich vom Standpunkte des Historikers aus daran ein Interesse nehme. Für die altkirchliche Literaturgeschichte ergibt sich aus ihnen die bestimmte negative Folgerung, dass der spätestens gegen Ende des 5 Jahrhunderts bis nach Rom bekannte *transitus*-Text aus Palästina oder Syrien nicht stammen kann. Bedenkt man, dass die Szene der *assumptio* gerade in koptischer Litteratur ihre weitaus grossartigste Ausführung fand, bedenkt man auch die manigfachsten und engsten Beziehungen, die seit Alters Alexandria und Rom verbanden, so wird man eher vielleicht vermutungsweise auf Aegypten als Heimat des gewiss griechischen Urtexts raten dürfen.

Für die Kunstgeschichte ergibt sich positiv mindestens die hohe Wahrscheinlichkeit, dass von Palästina-Syrien, näherhin wohl von Jerusalem selbst der byzantinische Typus

des κοίμησις-Bildes ausgegangen ist, der den Heiland — so recht an Ja'qûß von Serûy erinnernd — in der Mitte der Apostel am Totenbett der allerseligsten Jungfrau, aber nur zum Zweck der Abholung ihrer Seele, vorführt. Wäre hier Aegypten massgebend gewesen, so würden wir wohl vielmehr eine Komposition im Stile der Himmelfahrt des Elias erhalten haben. Konstantinopel würde dagegen vermutlich nur einen Typus ausgebildet haben, wie ihn in Uebereinstimmung mit der abendländischen Kunst seit der Renaissance das Malerbuch vom Berg Athos als μετάστασις τῆς Θεοτόκου beschreibt¹. Aus der *transitus*-Litteratur ist jenem ikonographischen Typus nur die vielfach in kleineren Figuren vor dem Lager der Leiche dargestellte Szene zugewachsen, wie ein Jude bzw. ein jüdischer Priester Hand an den heiligen Leichnam zu legen versucht, die frevlerische Hand ihm aber vom feurigen Schwert eines Engels abgeschlagen wird. Das Malerbuch vom Berg Athos² fordert sie als unerlässlichen Zug der Komposition: Κάτωθεν δὲ τῆς κλίνης ἓνας Ἑβραῖος μὲ κομμένας τὰς χεῖρας, αἱ δὲ χεῖρες αὐτοῦ κρέμονται ἐπὶ τῆς κλίνης· ἔμπροσθεν δὲ τοῦ Ἑβραίου ἄγγελος μὲ γυμνὸν ξίφος. Sie findet sich heute allerdings auch auf Tafelbildern in Kirchen Palästinas³, wie denn Daniel am Anfang des 11 Jahrhunderts auch schon den Punkt im Kedrontal — 50 Bogenschussweiten von einem Stadttor entfernt — zu bezeichnen weiss⁴, an dem der Vorgang

¹ II § 356 (ed. Konstantinides. Athen. 1885. 178): Μνημεῖον ἀνεωγμένον καὶ εὐκαιρον· καὶ οἱ ἀπόστολοι θαυμάζοντες· ὁ δὲ Θωμᾶς βασιτῶν ζώονην δεικνύει αὐτὴν πρὸς αὐτούς· ἄνω δὲ τῶν ἀποστόλων ἐν τῷ αἰθέρι ἡ Παναγία ἐπὶ νεφέλαις, ἀνερχομένη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ὁ Θωμᾶς πλησίον τῆς Θεοτόκου ἐν νεφέλαις περιβεβλημένος λαμβάνει τὴν ζώονην ἐκ τῶν χειρῶν τῆς Θεοτόκου.

² II 354 (ed. Konstantinides a. a. O.).

³ Beispielsweise in einem grossen Bild im Ikonostasion der (griechischen) Kirche Johannes des Täuflers in Jerusalem und vielfach in dem κοίμησις-Bild der s. g. ἀποστολικαὶ am oberen Rand der Ikonostasien, so in zweien der Geburtskirche zu Bethlehem.

⁴ Ausgabe von Noroff 156. (Uebersetzung 36 f.).

sich abgespielt habe. Auch vermag ich die Szene in der armenischen Kunst des Mittelalters zu belegen¹. Dass sie trotz allem dem erst einen spezifisch « byzantinischen » d. h. von Konstantinopel ausgegangenen Zusatz darstellt, erhellt aus ihrem regelmässigen Fehlen in abendländischen κοιμησις-Bildern. Ich erinnere beispielsweise an die Mosaiken in *S. Maria Maggiore* und *S. Maria in Trastevere* und an ein italobyzantinisches Tafelbild im Vatikanischen *Museo Cristiano*, der mittelalterlichen Kunst diesseits der Alpen nicht erst zu gedenken. Ebenso fehlt das Detail auf kop-tischen Tafelbildern, sowie in der betreffenden Darstellung unter den Marienfestbildern eines ehemals Barberinischen byzantinischen Pasticcio-Diptychons des 11. Jahrhunderts, das in engstem Zusammenhang mit syrischer Kunst steht. Das Abendland scheint hier wieder einmal unter Umgehung Konstantinopels an syrisch-ägyptische Art anzuknüpfen.

¹ In einer Miniatur eines Tetraevangeliums vom Jahr 1415/16 im Besitz der armenischen Jakobuskathedrale zu Jerusalem. Das κοιμησις-Bild eines illustrierten syrischen Evangeliars im jakobitischen Markuskloster zu Jerusalem vom Jahre 1222/23 ist leider ausgerissen. Vgl. die Mitteilung 408-413. Ueber die literarischen Quellen des Zuges vgl. die Nachweise von Noroff 37 Anmk. 1 und von mir in dem Aufsatz der *Revue Biblique Internationale*. Bei der grossen Verbreitung in der Litteratur ist es sehr begreiflich, wenn das Detail so allgemein auch in einen Bildtypus eindrang, dem es von Hause aus schon darum fremd sein muss, weil das κοιμησις-Bild ja den Augenblick des Entschlafens der allerseligsten Jungfrau, nicht den Transport der Leiche zum Grabe vorführt, während dessen die Legende das jüdische Attentat gemacht werden lässt.

