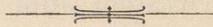


ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Das Alter der Peregrinatio Aetheriae.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Die ursprünglich als *Peregrinatio Silviae* bezeichnete, nunmehr nach dem Vorgange Dom Férotins richtiger als *Peregrinatio Aetheriae* zu bezeichnende Schrift einer abendländischen Palästina-pilgerin, deren unschätzbares Bruchstück vor weniger als einem Vierteljahrhundert Fr. Gamurrini aus einer Bruderschaftsbibliothek zu Arezzo ans Licht gezogen hat, galt bis-lange ziemlich allgemein als ein Erzeugnis des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Insbesondere ist sie als ein solches durch die an ihr in besonders hohem Grade interessierte liturgie-geschichtliche Forschung bis herab auf mein im vorigen Jahre erschienenenes Buch über Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten unbedenklich verwertet worden. Vereinzelte Stimmen, die für eine erheblich spätere Datierung laut geworden waren,¹ hatten keine Beachtung gefunden. Erst K. Meister hat in seiner vor zwei Jahren der *Peregrinatio* gewidmeten Habilitationsschrift² eingehender den Beweis dafür anzutreten versucht, daß dieselbe nicht vor dem 6. Jahrhundert, näherhin daß sie zwischen den Jahren 533 und 540 entstanden sei, und seine Darlegungen haben denn auch einen entschiedenen Eindruck zunächst nicht ver-

¹ R. Duval, *Journal Asiatique*, XVIII. Série. Tome 18 (1891). 2. S. 244f., Chabot, *De S. Isaaci Ninivite vita* n. s. n. Louvain 1892. Thesis LXV, Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie Orientale*, VI (1905), S. 128 ff.

² *De itineralio Aetheriae abbatissae perperam nomini s. Silviae addicto*. *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*. LXIV (1909). S. 337—392.

fehlt.¹ Als erster habe, so weit ich sehe, ich in einer kurzen Besprechung in der *Rassegna Gregoriana* VIII (1909), Sp. 535 bis 540 zu der neuen These in ablehnendem Sinne vorläufig Stellung genommen. Eine ausführliche Widerlegung derselben, die ich alsdann *Festbrevier* S. VIII Anmk. in Aussicht gestellt habe, herauszubringen, wurde ich bisher durch anderweitige dringende Arbeiten verhindert. Unterdessen haben eine solche, zwei jüngere Forscher, J. Deconinck in der *Revue Biblique Internationale. Nouv. Série.* VII (1910), S. 432—445 und E. Weigand in der *Byzantinischen Zeitschrift* XX (1911), S. 1—26², unabhängig voneinander, aber mit gleichem Glück unternommen. Sie sind mir mit nicht wenigem zugekommen, was ich gegen Meister in die Wagschale zu legen vorhatte, und haben in die Diskussion eine Reihe, wie mir scheint, in hohem Grade bedeutsamer Momente eingeführt, auf die ich selbst nicht aufmerksam geworden war. Gleichwohl hoffe ich auch jetzt noch einiges Fördernde zur Sache sagen zu können. Ich unterlasse es dabei natürlich nicht, in möglichster Kürze auch zu den Ausführungen meiner beiden Vorgänger Stellung zu nehmen.

Als äußerste, auch von Meister zugestandene Grenzen für die Entstehung der *Peregrinatio* sind zunächst einerseits auf Grund von 20 § 12 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII* S. 67, Z. 20—24) das Jahr 363 als dasjenige der Abtretung von Nisibis an die Perser, andererseits das Jahr 540 als dasjenige der Zerstörung Antiocheias durch dieselben jedem Zweifel entrückt. Eine genauere Datierung des Stückes innerhalb dieser Grenzen hat unter den vier Gesichtspunkten der in demselben sich spiegelnden gemeinkirchlichen Verhält-

¹ So wurden die Argumente Meisters in der *Theologischen Revue* VIII (1909), S. 400 geradezu als „durchschlagend“ bezeichnet. Mehr oder weniger durch ihn überzeugt zeigen sich ferner De Bruyne, *Revue Bénédictine* XXVI (1909), S. 483, Z. Garcia, *Analecta Bollandiana* XXIX (1910), S. 377 und P. Maas, *Byzantinische Zeitschrift* XIX (1910), S. 291. Dagegen vgl. die scheidend scharfe Ablehnung seiner These bei Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain. Troisième édition refondue.* Paris 1911. S. 23. Anmk. 1.

² Es ist mir eine angenehme Pflicht hier auch öffentlich für die Liebenswürdigkeit zu danken, mit welcher vom Verfasser mir die Benützung der Weigandschen Untersuchung bereits in den Aushängebogen ermöglicht wurde.

nisse, seiner Angaben bzw. seines Schweigens über bestimmte Heiligtümer und bauliche Anlagen, des aus ihm sich ergebenden Bildes speziell der kirchlichen und namentlich der liturgischen Zustände Jerusalems und etwaiger Bezugnahmen der Verfasserin auf einzelne geschichtliche Tatsachen zu erfolgen. Nur ein solcher zeitlicher Ansatz der *Peregrinatio*, der unter keinem dieser Gesichtspunkte auf wirkliche Schwierigkeiten stößt, wird als der endgültige betrachtet werden können.

Aus dem Gesamtbild kirchlicher Lebensentwicklung, das in unseren Reiseaufzeichnungen seinen Spiegel findet, hat Meister das einzige Moment der in ihnen vorausgesetzten Entwicklungsstufe des Mönchtums herausgegriffen, die eine ungleich jüngere sein soll, als sie sich für das ausgehende 4. Jahrhundert erwarten lasse. Es ist ein wesentliches Verdienst Weigands, die Frage auf eine etwas breitere Plattform gestellt und (S. 12f. bzw. 9f.) darauf hingewiesen zu haben, daß das, bezüglich des Katechumenats und der Predigt von Aetheria für das Jerusalem ihrer Tage Bezeugte und daß nicht minder die von ihr 23 § 3 (Geyer, S. 69, Z. 25—29) bei Erwähnung ihrer „*amicissima*“, der „*diaconissa nomine Marthana*“, offenbar noch vorausgesetzte vollste Lebenskraft des weiblichen Diakonats sich weit eher den Verhältnissen im letzten Viertel des 4., als denjenigen im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts einordnet. Ich füge dem eine weitere in gleicher Richtung liegende Beobachtung an. Die Verfasserin der *Peregrinatio* redet des öfteren und ziemlich ausführlich von liturgischen Entlassungsakten, verbunden mit einer durch den Bischof erteilten Segnung.¹ Immer treten sich hierbei lediglich „*cathecumini*“ und „*fideles*“ als die großen Hauptklassen der mit verschiedenen Rechten am Gottesdienste Beteiligten gegenüber. Niemals wird mit einem einzigen Worte in diesem Zusammenhang der Energumenen oder der Büsser gedacht. Daß aber diese im liturgischen Leben eine derjenigen der Katechumenen analoge Behandlung erfuhren,

¹ Die Stellen sind 24 § 2, 6, 25 § 7, 32 § 2, 33 § 2, 35 § 2, 37 § 8, 39 § 5, 43 § 7ff. (Geyer, S. 71, Z. 35f., 72 Z. 22—27, 84 Z. 24, 85 Z. 5, 86 Z. 3f., 90 Z. 8f., 92 Z. 9ff., 94 Z. 24ff., 95 Z. 12f., 15f., 20).

wird für Antiocheia bezw. dessen Sphäre durch Chrysostomos und die Apostolischen Konstitutionen und —, mindestens was die Büsser anlangt, — für das vordere Kleinasien durch die Kanones von Laodikeia und für den Pontos durch Basileios bezeugt.¹ Daß andererseits die mithin in das 4. Jahrhundert hinaufreichende Übung gerade auf syrischem Boden bis zum Ende des 7., wenngleich nicht mehr unverändert in Geltung, so doch noch immer bekannt war, erfahren wir aus dem liturgiegeschichtlichen Briefe. Ja'qûßs von Edessa († 708) an einen Presbyter Thomas.² Mag nun auch die in liturgischen Dingen zu einem gewissen Konservativismus zweifellos neigende Kirche von Jerusalem mit einer Gleichstellung von Katechumenen, Energumenen und Büssern im Rahmen der gottesdienstlichen Entlassungszeremonien etwas gezögert haben, daß sie an diesem Punkte noch um 535 der allgemeinen Entwicklung des Orients gegenüber sollte rückständig gewesen sein, ist doch kaum denkbar.³

Was demgegenüber die von der *Peregrinatio* im allgemeinen und speziell für den Sinai bezeugte Blüte des Asketentums

¹ Vgl. AK VIII 6—9, 35 § 2, 38 § 1 (*ed.* Funk, I, S. 478 Z. 4 bis 489 Z. 4, 544f. Z. 4ff., 546f. Z. 15ff.) und im übrigen die Belege bei Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. I. Oxford 1896. S. 477f. unter NN. 7—9, 520 unter N. 8 und 524 unter NN. 4—7. In den AK kommen noch die φωτισζόμενοι hinzu. In Kanon 19 fehlen die Energumenen noch, und auch für den Pontos ist ihre Entlassung unter Gebet und Segen nicht sicher bezeugt.

² Bei Brightman, a. a. O. S. 490—494. — Vgl. besonders S. 490 Z. 27—37. Da es sich hier um die in Jerusalem bodenständige Jakobusliturgie handelt, kann man jedenfalls nicht einwenden, der reichere dreigeteilte Entlassungsakt sei in Jerusalem überhaupt nie zur Einführung gekommen. Auch ist es wohl undenkbar, daß er erst nach 540 sollte eingeführt worden sein, wenn er um 700 bereits wieder außer Übung war.

³ Man kann auch nicht einwenden, die *Peregrinatio* rede an den in Betracht kommenden Stellen nur von nichteucharistischen Gottesdiensten und gebe bekanntlich von der hierosolymitanischen Eucharistiefeyer keine Beschreibung, gerade auf die Eucharistiefeyer bezögen sich aber die Zeugnisse AK VIII, 6—9, des Chrysostomos, Basileios und des Kanons 19 von Laodikeia. Denn einmal berechtigt nichts zu der Annahme, daß die Dinge beim eucharistischen Gottesdienste anders gehalten worden seien als bei anderen Anlässen. Sodann ist AK VIII 35 § 2 und 38 § 1 der dreifache Entlassungsakt mit Gebet und Segen ausdrücklich auch für Vesper und Matutin bezeugt, für die er durch die *Peregrinatio* ebenso bestimmt ausgeschlossen wird.

— richtiger gesagt als: des Mönchtums! — anlangt, so ist dieselbe weit davon entfernt, für die letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts so unerhört zu sein, wie Meister sie finden möchte. Die hier von ihm empfundenen Schwierigkeiten hängen letzten Grundes mit einem Mißverständnisse zusammen, das ihm als dem vor allem an der Sprache der Aetheria interessierten Philologen am wenigsten hätte unterlaufen dürfen: einer Fassung des in der *Peregrinatio* stets nur die Zelle des einzelnen Klausners bezeichnenden Wortes: „*monasterium*“ im Sinne von: „Kloster“. Ohne vielleicht diesen Fundamentalpunkt mit der gebührenden unerbittlichen Strenge zu unterstreichen, haben denn auch Deconinck (S. 438f.) und Weigand (S. 4ff.) im wesentlichen bereits durchaus genügend seine in Betracht kommenden Bemerkungen zurückgewiesen. Ja, der letztere hat, sehr geschickt von der Abwehr zum Angriff übergehend (S. 6—9), an der in ihr von den Aputaktiten noch gespielten Rolle und an ihrem völligen Schweigen über Stylisten in dem Verhältnis der *Peregrinatio* zur Entwicklung des frühchristlichen Asketentums gleich zwei Erscheinungen nachgewiesen, die im 6. Jahrhundert ebenso unbegreiflich wären, als die von Deconinck betonte Tatsache, daß der Verfasserin eben noch kein einziges wirkliches „Kloster“ bekannt ist. Wer unbefangen die Ausführungen beider auf sich wirken läßt, der wird insbesondere die Verhältnisse des palästinensischen Asketentums, wie sie uns bei Aetheria entgegentreten, nur einer dem Lebenswerke der hll. Sabas († 532) und Theodosios des „Koinobiarchen“ († 529) noch voranliegenden Zeit einzuordnen vermögen.

Lediglich betreffs des Sinai möchte ich mir zwei ergänzende Bemerkungen gestatten. Wenn Meister (S. 348) sich besonders an der größeren Zahl der „*presbyteri*“ und „*monachi*“ stößt, die nach 3 § 5 (Geyer, S. 40, Z. 2ff.) bei der Kirche auf der Höhe des Sinai der Pilgerin entgegenkamen, so hat er übersehen, daß der Aufstieg derselben auf einen Sonntag fiel,¹

¹ Vgl. 3 § 1 (Geyer, S. 39 Z. 4, 8ff.): „*Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem*“, bezw.: „*et inde maturius die dominica — — — coepimus ascendere montes singulos*“.

an dem sich nach dem von ihm selbst angerufenen Zeugnisse des Neilos¹ die Bewohner weit auseinanderliegender Eremitagen bei der im Zentrum ihres Bereiches gelegenen Kirche versammelten: ταῖς δὲ κυριακαῖς εἰς ἐκκλησίαν μίαν φοιτῶσι συναγόμενοι καὶ ἀλλήλοις δι' ἑβδομάδος συνεσόμενοι. Auch hier besteht also die im allgemeinen von Deconinck und Weigand konstatierte Übereinstimmung zwischen Aetheria und Neilos, der sich um 390 in die Einsamkeit des Sinai zurückzog, bezüglich der Gestaltung des dort blühenden asketischen Lebens. Wenn aber Meister (S. 347) die von Sulpicius Severus dem Postumianus² in den Mund gelegte Mär von einer absoluten Unzugänglichkeit des himmelnahen Sinai-gipfels und dem lange vergebens gesuchten Anachoreten, der seit einem halben Jahrhundert, mit seinem lang herabwallenden Haare die Blöße des splitternackten Körpers deckend, irgendwo an den Abhängen desselben hause, dem schlichten Berichte der Aetheria gegenüber verwertet, so tut Deconinck einem solchen Verfahren meines Erachtens noch zu viel Ehre an, wenn er (S. 438, Anmk. 2) vermutet, daß Postumianus vielleicht „n'a — — — vu que le Serbal qui est en effet beaucoup moins accessible que le Sinai.“ Auch darauf wird man nicht erst mit Weigand (S. 5) Nachdruck zu legen brauchen, daß der angebliche Postumianus „nirgends sagt“, der fragliche „Einsiedler sei der einzige gewesen“, der sich zu seiner Zeit am Sinai aufgehalten habe. Es ist vielmehr vor allem daran zu erinnern, daß dessen ganzer Reisebericht nach dem Urteile eines so scharfsichtigen Kritikers wie Lucius⁴ eine literarische Fiktion des Sulpicius sein dürfte, die nur allzusehr nach einer christlichen Umsetzung des Wunderstiles spätantiker Reise-romane duftet. Wenn hier ein Gegensatz zur *Peregrinatio* gefunden werden will — und einen Gegensatz in der ganzen Intonation dessen, was die beiden Quellen über den Sinai

¹ *Narrationes de caede monachorum in monte Sina* III (Migne, P. G. LXXIX, Sp. 620).

² *Dialog.* I, 17 (Migne, P. L. XX, Sp. 194f.).

³ *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche.* Herausgeg. von G. Anrich. Tübingen 1904. S. 346.

sagen, kann in der Tat wohl nicht verkannt werden —, dann ist es lediglich ein Gegensatz zwischen der phantastischen Erfindung eines möglichst schauererregenden Idealbildes und einer auf Augenschein beruhenden Schilderung der Wirklichkeit, nicht ein solcher zwischen zwei Berichten verschiedener Zeit.

Zusammenfassend darf also mit Entschiedenheit gesagt werden, daß in dem Allgemeinbilde kirchlichen und besonders, wenn einmal der Ausdruck schon gebraucht werden soll, mönchischen Lebens, das die *Peregrinatio* vermittelt, kein einziger Zug wirklich zu einer Datierung derselben erst ins 6. Jahrhundert nötigt, daß dagegen eine ganze Reihe von Zügen jenes Bildes eine solche Datierung geradezu ausschließt und aufs beste zu der herkömmlichen in das ausgehende 4. Jahrhundert stimmt.

Zu bestimmteren als diesen allerdings doch noch recht vagen Ergebnissen zu gelangen, wird man bei einem Erzeugnis frühchristlicher Wallfahrtsliteratur vor allem hoffen dürfen, wenn man dasselbe an den Tatsachen der — namentlich sakralen — Baugeschichte des bereisten Gebietes mißt. Von dieser Seite her hat denn auch schon Gamurrini eine ziemlich genaue Datierung der *Peregrinatio* geglaubt wagen zu können, indem er, ausgehend von den betreffenden, 19 § 2f. (Geyer, S. 61, Z. 24f., 28ff.) gemachten Angaben der Pilgerin, annahm, daß diese in Edessa zwar bereits die nach ihm im Jahre 372 erbaute Kirche des Apostel Thomas gesehen, die Ruhestätte seiner Gebeine aber noch außerhalb jener Kirche verehrt habe, in welche dieselben nach dem unanfechtbaren Zeugnis der Edessenischen Chronik¹ am 22. August 394 übertragen wurden. Meister hat nun nicht allein (S. 345) zweifellos zutreffend nachgewiesen, daß es sich bei der angeblichen Erbauung der Thomaskirche im Jahre 372 um ein Mißverständnis der Stelle IV, 18 in der Kirchengeschichte des Sokrates handelt, nach welcher jenes Heiligtum in dem fraglichen Jahre bereits dem Gottesdienste übergeben gewesen

¹ Ed. Guidi (*Corpus Script. Chr. Or. — Scriptores Syri. Series III. Tom. 4*) S. 5, Z. 23—26 (Übersetzung, S. 6, Z. 13ff.).

wäre.¹ Er glaubt vielmehr (S. 343 ff.) auch aus dem Bereiche des Jahres 394 endgültig herauszukommen, ja sogar (S. 345 ff., 357 f.) in dem, was Aetheria über Kirche und Grab des Apostels in Edessa sagt und was sie sich 19 § 8—16 (Geyer, S. 62, Z. 24—64, Z. 7) von dem dortigen Bischof über die Wasserversorgung der Stadt erzählen läßt, wertvolle Stützen für seinen Ansatz ihrer Pilgerfahrten in das zweite Viertel des 6. Jahrhunderts finden zu dürfen. Es soll hier nämlich einerseits auf Wasserbauten, die Justinianus, laut dem Zeugnis des Prokopios *de aedif.* II, 7, nach einer im Jahre 525 über Edessa hereingebrochenen Hochwasserkatastrophe ausführen ließ, andererseits auf einen Neubau der Thomaskirche zurückgeblickt werden, den er nach der nämlichen Quelle erstellt hätte, nachdem durch jene Katastrophe das Heiligtum in Trümmer gelegt worden wäre.

Deconinck hat das von Weigand nicht berührte Argument aus 19 § 8—16 hinreichend zurückgewiesen, indem er (S. 437 f.) lichtvoll dartut, daß der mit Aetheria redende Bischof bei seinen hier referierten Ausführungen unmöglich schon die Justinianischen Wasserbauten im Auge gehabt haben kann. Dem von Meister über die Thomaskirche Gesagten hat er eine entsprechend gründliche Widerlegung nicht gewidmet,

¹ Migne, *P. G.* LXVII, Sp. 504. Ich glaube übrigens, daß Meister zu Unrecht die Glaubwürdigkeit der im letzten Grunde auch bei Agapios (Μαῦβ) von Hierapolis (*ed.* Vasilief, S. 132 = *Patrologia Orientalis*, VII, S. 588) und Michael d. Syrer (*ed.* Chabot, S. 151 f. Übersetzung I, S. 299 f.) zugrundeliegenden Angabe des doch nicht gerade so viel späteren Sokrates darum bestreitet, weil Rufinus in seiner Fortsetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte II, 5 (Migne, *P. L.* XXI, Sp. 513 f.) das „Martyrium“ des Apostels Thomas in entsprechendem Zusammenhang nicht erwähnt, da Sokrates doch nicht notwendig immer aus dieser Quelle geschöpft zu haben braucht. Daß die Apostelreliquien erst 394 in die schon 372 vorhandene Kirche übertragen worden wären, ließe sich aus den stürmischen Zeitverhältnissen wohl erklären. Es könnten aber auch die weder bei Agapios, noch bei Michael einen Widerhall findenden Worte: συνεχεῖς τε ἐν αὐτῷ συνάξει ἐπιτελοῦνται διὰ τὴν τοῦ τόπου ἀγιότητα, durch welche allein das Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου μαρτύριον λαμπρὸν καὶ περιφανές als ein größerer Sakralbau gekennzeichnet wird, bei Sokrates eine spätere Interpolation sein, so daß es sich nach dem ursprünglichen Texte um das noch außerhalb eines solchen gelegene Apostelgrab handelte, wozu dann des Rufinus Angabe über eine Bekämpfung katholischer Kultzusammenkünfte „in campo“ sehr gut passen würde.

und Weigand hat sich hier sogar derartig aufs Eis locken lassen, daß er (S. 3) „die Begründung Gamurrinis für“ das Jahr 394 als *terminus ante quem* rückhaltlos als „widerlegt“ anerkennt. Ich muß dem nachdrücklich widersprechen und kann daher an einer etwas eingehenderen Besprechung dieses Punktes nicht vorüberkommen.

Es handelt sich um die Interpretation des Satzes: „*Ubi cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae*“, mit dem Aetheria ihren Bericht über Edessa einleitet, bzw. des alsbald von ihr über die fragliche „*ecclesia*“ gefällten Urteiles: „*Ecclesia autem, ibi quae est, ingens et valde pulchra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei.*“ Was zunächst das Grammatische anlangt, so bezieht Meister den Genetiv: „*sancti Thomae*“ trotz der Wiederholung von: „*ad*“ ebensowohl auf: „*ecclesiam*“ als auf: „*martyrium*“, denkt also von vornherein an die Thomaskirche, und er zeigt, daß der Ausdruck: „*nova dispositione*“ nichts anderes bedeutet als: „neu erbaut“. Ich bekenne dabei gerne, daß ich ihm in beiden Stücken heute glaube zustimmen zu müssen, nachdem ich früher¹ geneigt war, mindestens betreffs des zweiten Punktes, anders zu urteilen. Weiterhin identifiziert er nun aber die Thomaskirche mit der bischöflichen Hauptkirche Edessas, der „großen Kirche“, deren Bau, laut der Edessenischen Chronik und zwei anderen syrischen Quellen, von Bischof Qônâ im Jahre 313 begonnen, von dessen unmittelbarem Nachfolger vor 324/25 im wesentlichen zu Ende geführt und im Jahre 327 oder 328 durch eine Erweiterung des Ostteiles von einem dritten Bischof, Aiðallâhâ, vervollständigt wurde.² Da nun niemand daran denken könne, mit der *Peregrinatio* gar in die Nähe dieser Jahre hinaufzurücken, soll das: „*nova dispositione*“ erst auf den Justinianischen Neubau —, wie man schon aus der Ausdrucksweise des Pro-

¹ *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte*. Köln 1906. S. 64 glaube ich dem: „*novus*“ noch die Nebenbedeutung: „neuartig“ beimessen zu dürfen.

² Die näheren Nachweise hierzu in meinem Aufsatz über *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa* in der ersten Serie dieser Zeitschrift IV (1904), S. 164—183, besonders S. 168 ff.

kopios schließen müßte¹ und wie die syrische Weltchronik Michaels I. ausdrücklich bezeugt,² — eben dieser „großen Kirche“ bezogen werden können. Diese ganze Argumentation fällt aber in sich zusammen, sobald man sich davon überzeugt, daß die „große Kirche“ von der Thomaskirche verschieden war, und daß sie es war, ist keineswegs, wie Meister (S. 343, Anmk. 2) es darstellt, eine bloße Annahme meinerseits, bei der ich mich der Nachlässigkeit schuldig gemacht hätte, eine entgegenstehende Meinung von Hallier zu übersehen. Die Verschiedenheit der beiden Gotteshäuser müßte vielmehr schon aus der Redeweise der Edessenischen Chronik erschlossen werden.³ Geradezu ausdrücklich bezeugt wird sie vollends durch die von Rahmani bekannt gemachte anonyme syrische Weltchronik, deren unschätzbares Kapitel „über die Tempel, die Kirchen und Klöster, welche in Edessa erbaut wurden,“ zunächst von dem „berühmten Tempel des Apostels Thomas im Südwesten der Stadt“ redet und erst, nachdem es etwas wie eine kürzeste Beschreibung dieses Heiligtums gegeben hat, die Baugeschichte der „großen Kirche“ zu skizzieren beginnt, deren Lage als allbekannt vorausgesetzt wird.⁴ Nun reden von einem Neubaue auch der Thomaskirche die recht reichlich fließenden Quellen zur sakralen Baugeschichte des frühchristlichen Edessa niemals. Aetheria kann also dieselbe nur — mehr oder weniger — kurz nach ihrer ursprünglichen Erbauung besucht haben, und wenn leider für

¹ Die τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία schlechthin kann ja füglich nur die bischöfliche Hauptkirche genannt werden.

² IX, 29 (ed. Chabot, S. 310. Übersetzung II, S. 246). Als unmittelbarer Bauherr wird hier genauer der Bischof Amazonios genannt.

³ Während diese nämlich von der Kathedrale Edessas immer als **ܩܕܝܫܐ** („Kirche“) redet, gebraucht sie von dem Thomasheiligtum a. a. O. den Ausdruck **ܩܕܝܫܐ** („Tempel“), der bei dem alsbald zu nennenden Anonymus als Synonym von **ܡܩܕܫܐ** gebraucht erscheint.

⁴ Außer meinen diesbezüglichen Angaben in dem genannten Aufsatz über die sakrale Baugeschichte des frühchristlichen Edessa vergleiche man nunmehr die französische Übersetzung der Stelle durch Nau in *Revue de l'Orient Chrétien*. 2. Série, II (1908), S. 441 ff. (= Rahmani, *Chronicon civile et ecclesiasticum* usw. Šarfah 1904. S. 106 f.).

diese ein bestimmtes Datum nicht überliefert ist, so leuchtet doch ein, daß in eine an dem Orte, der sich rühmte, seine sterblichen Reste zu besitzen, zu Ehren des Apostels Thomas erbaute ebenso große, als prächtige Kirche jene Reste nicht allzulange nach der Vollendung derselben werden übertragen worden sein. Mit anderen Worten: der Besuch Aetherias in Edessa muß in jedem Falle in die Nähe des Jahres 394 gefallen sein. Nur die Frage bleibt noch zu entscheiden, ob wir ihn kurz vor oder bald nach dem 22. August dieses Jahres anzusetzen haben, d. h. ob die Apostelreliquien zu seiner Zeit noch außerhalb oder schon innerhalb der „neuerbauten“ Kirche verehrt wurden, „*ecclesia*“ und „*martyrium*“ in dem Satze: „*Ubi cum pervenissemus* usw.“ zwei voneinander räumlich getrennte Dinge oder sachlich eines und dasselbe, die „Grabkirche“ des Apostels, bezeichnen. Daß eine Auffassung der Stelle im letzteren Sinne möglich ist, hat Meister (S. 344) unwiderleglich bewiesen; daß sie notwendig sei, wird sich aus dem Wortlaute heraus allein niemals beweisen lassen. Es wird hier mithin das letzte Wort davon abhängen, ob aus anderen Gründen ein Ansatz der *Peregrinatio* noch vor, oder erst nach 394 sich empfehlen oder gar als notwendig erweisen wird.

Soviel über Edessa und sein Thomasgrab! Eine zweite von Aetheria nordöstlich vom eigentlichen Palästina besuchte Stätte hat Meister (S. 349) erstmals mit der Datierungsfrage in Zusammenhang gebracht. Es ist Carneae im Haurân mit seinem Grabe des Dulders Hiob, über das sich die *Peregrinatio* 16 § 5f. (Geyer, S. 59, Z. 16—60 Z. 1) verbreitet. Daraus, daß dieses Grab weder Chrysostomos in Nummer V¹ seiner während der Quadragesima des Jahres 387 gehaltenen Reden *de statuis*, noch Hieronymus in seinem um 390 entstandenen *liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* erwähnt, statt desselben, der erstere vielmehr den „Misthaufen“ Hiobs als Ziel eines „von den Enden der Erde nach Arabien“ sich bewegenden Wallfahrtsverkehrs, der letztere sein Haus als den

¹ Nicht „XXI“ wie Meister falsch zitiert!

Stolz von Carnaim bezeichne, soll sich ein weiterer Beweis dafür ergeben, daß die Wanderfahrten und Wallfahrten der Abendländerin in eine erheblich spätere Zeit als an das Ende des 4. Jahrhunderts gefallen sein müßten. Haus und „Misthaufen“ des alttestamentlichen Dulders, die man früher verehrt hätte, wären, so könnte es in der Tat scheinen, seit der wunderbaren Offenbarung seiner angeblichen Grabstätte, über welche Aetheria a. a. O. wieder nach den Angaben des Ortsbischofs berichtet, in Vergessenheit gefallen. Das Argument ist auf den ersten Blick so eindrucksvoll, daß ich mich gewundert habe, es von Deconinck überhaupt nicht gewürdigt, von Weigand (S. 24) doch etwas sehr auf die leichte Schulter genommen zu sehen. Bei näherem Zusehen prallt freilich auch hier wieder der Pfeil auf den Schützen zurück. Was zunächst den „Misthaufen“ der Chrysostomoshomilie betrifft, so handelt es sich bezüglich desselben nicht, wie Weigand meint, um ein bloßes „Sehen mit den Augen des Glaubens“, sondern um ein tatsächliches Sehen, wenn auch nicht des einstigen Kehrlichthaufens, den sich nach rund zwei Jahrtausenden noch erhalten zu denken gewiß dem Wundersüchtigsten nie eingefallen ist, wohl aber seiner angeblichen Stelle, und diese hat gerade Aetheria in Carneae genau so gesehen und verehrt, wie es die Pilgerscharen um 387 taten. Zwar in der Handschrift von Arezzo liest man hiervon nichts, weil in ihr vor 16 § 5 ein Blatt verloren gegangen ist. Aber in einer kleinen Serie von Exzerpten aus der *Peregrinatio*, die Dom de Bruyne in einem aus Toledo stammenden Kodex der Madrider Nationalbibliothek aufgefunden und in der *Revue Bénédictine* XXVI (1909), S. 481—484 veröffentlicht hat, sind glücklicherweise die betreffenden Worte der Pilgerin erhalten: „*In loco illo ubi iob sedebat in stirquilinio, modo locus mundus est per girum cancellis ferreis clusum, et candela vitrea magna ibi lucet de sero ad serum.*“ Wenn aber Chrysostomos als Reiseziel der Wallfahrer nicht auch das Grab Hiobs erwähnt, so ist zu beachten, daß nach dem Zusammenhang seiner Worte ihm alles auf die Antithese zwischen dem tiefsten Elend und der gerade in diesem sich offenbarenden sitt-

lichen Größe des Dulders ankommt.¹ Als Symbol der ersteren konnte nun aber nur der Platz, auf welchem einst der seiner Kinder und seines Besitzes beraubte, in fürchterlichem Siechtum sich verzehrende Kranke saß, in Frage kommen, nicht das Grab, in das der in alles frühere Glück wieder eingesetzte Ahne von Kindeskindern „bis ins vierte Geschlecht“, „satt“ von seines Lebens Tagen und ihrem Guten, gebettet wurde. Daß nur er seinem rhetorischen Bedürfnisse dienlich sein konnte, ist der Grund, warum der Redner lediglich des „Misthaufens“ Hiobs gedenkt. Hieronymus vollends redet mit keinem Worte, was Meister ihn tun läßt, statt vom Grabe, von dem als noch erhalten zu denkenden Wohnhause Hiobs als dem Hauptheiligtum von Carnaïm, sondern er beschränkt sich auf die vorsichtig gehaltene Angabe, „man“ sage, daß dort „das Haus Hiobs gewesen“, d. h. daß er dort zu Hause gewesen sei: „*Carnaim Astaroth nunc vicus est grandis in angulo Batanaeae et appellatur Carnea trans fluentia Iordanis, traduntque iuisse ibi domum Iob.*“² Nur daß überhaupt das mit dem עֲשָׂתָרוֹת קַרְנַיִם von Gen. 14,5 identifizierte Städtchen der Ausitis ein Recht habe, sich — wie Aetheria 13 § 2 (Geyer, S. 56, Z. 2) sagt — als die „*civitas Iob*“ zu fühlen, steht hier in Rede, nicht auf welche einzelne Momente „man“ sich dort stützte, um dieses Recht zu erhärten. Daß zu den letzteren die Stelle des Misthaufens gehörte, ohne daß Hieronymus derselben ausdrücklich gedächte, wird durch Chrysostomos gesichert. Man sieht nicht ab, warum es

¹ Nachdem er in *Hom.* IV (Migne, P. G. XLIX, Sp. 62), um dem niedergeschlagenen Volke Mut zu machen, auf das Beispiel des standhaften Dulders Hiob hingewiesen hatte, kommt er auf das Motiv, das eines tiefen Eindrucks nicht verfehlt hatte, im Eingang seiner nächsten Predigt (a. a. O. Sp. 67ff.) zurück: Τῶν τριῶν παίδων καὶ τῆς Βαβυλωνίας καμίνου ἢ διήγησις οὐ μετρίως ὡς ἔοικε παρεκάλεσεν ὑμῶν τὴν ἀγάπην χθές· ἔτι δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ κατὰ τὸν Ἰάβ καὶ ἡ κοπρία ἢ παντὸς θρόνου βασιλικῶς σεμνοτέρα, und in der näheren Ausführung des letzten Gedankens (Hiobs Leiden herrlicher als Königsgröße!) fällt beiläufig die Bemerkung: Διὰ τοῦτο πολλοὶ νῦν μακρὰν τινα καὶ διαπόντιον ἀποδημίαν στέλλονται ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν τὴν τὰ σκάμματα τοῦ στεφανίτου δεξαμένην ἐκείνου καὶ τὸ χριστοῦ παντὸς τιμιώτερον αἶμα.

² Migne, P. L. XXIII, Sp. 931.

mit dem in der *Peregrinatio* behandelten Grabe anders sein sollte.

Bemerkenswert ist allerdings die starke Reserve, mit der Hieronymus sich ausdrückt. Daß die Lokalisierung Hiobs in Carneae wirklich das Richtige treffe, steht ihm offenbar noch keineswegs unbedingt fest. Damit vergleiche man, daß auch bei Aetheria a. a. O. unverkennbar der Ausgleich zweier verschiedener Traditionen über die Heimat Hiobs durch Annahme eines Namenwechsels fühlbar wird: „*Carneas autem dicitur nunc civitas Iob, quae ante dicta est Dennaba*“ usw. Man vergleiche ferner, daß nach 16 § 6 (Geyer, S. 59, Z. 28 ff.) die Kirche über dem Hiobgrabe zu ihrer Zeit noch unvollendet war. Es sind die nämlichen Verhältnisse, die hier wie dort durchblicken. Der Hiobkult von Carneae ist noch jung bei der ortskundigen Pilgerin, wie bei dem in der Zurückgezogenheit von Bethlehem schreibenden Kirchenvater. Wie das über Edessa, weist auch das über Carneae in der *Peregrinatio* Berichtete dieselbe nicht in das 6., sondern in das ausgehende 4. Jahrhundert.

Ein entsprechendes ist das Ergebnis, wenn man, was Meister zu tun vollständig unterlassen hat, den Reisebericht der Aetheria mit den nächstverwandten Texten frühchristlicher Literatur vergleichend, auch anderwärts ihren Spuren folgt, um festzustellen, was sie schon, was sie noch nicht und was sie anders gesehen hat, als andere. Deconinck hat unter diesem Gesichtspunkte (S. 441f.) ihre Angaben über das Ostjordanland und die Sinaihalbinsel vorgenommen und ans Licht gestellt, wie sehr sich dieselben —, soweit dies beurteilt werden kann, durchweg im Sinne größerer Einfachheit und Altertümlichkeit — von den Parallelnotizen in dem zwischen 460 und 543 entstandenen Pilgerbuch des sog. Theodosius und in der Reisebeschreibung des Pilgers von Piacenza unterscheiden, der bald nach dem Tode Justinians seine Orientfahrt gemacht zu haben scheint.¹ Weigand hält sich speziell an die von der Pilgerin für Jerusalem und dessen Umgebung bezeugten

¹ Über diesen Altersansatz der beiden Dokumente vgl. *Abendländische Palästina-pilger*, S. 11f. bezw. S. 6f.

Gotteshäuser. Er weist (S. 21 f. Vgl. S. 20) darauf hin, daß es wesentlich dieselben sind, welche nach dem vom Jahre 404 datierten Zeugnis des Hieronymus dessen Freundin Paula besuchte,¹ um dazu die ungleich größere Zahl von Heiligtümern in Gegensatz zu stellen, die als von Wallfahrern „selbst bei einem flüchtigen Aufenthalt“ in der Heiligen Stadt besucht, für die Zeit noch vor dem Tode Petros des Iberers († 485) durch dessen syrische Biographie² bezeugt wird. Er betont (S. 20 f.) gegenüber der diesbezüglichen Bemerkung, mit welcher Meister (S. 357, Anmk. 2) über diese Schwierigkeit weggleitet, mit Recht, daß gemäß der Bedeutung derselben schon die Nichterwähnung der im Jahre 460 eingeweihten Stephanosbasilika der Kaiserin Eudokia ebensogut als diejenige der im Jahre 543 konsekrierten Justinianischen Marienkirche ἡ ἁγία Μαρία ἡ Νέα auf dem alttestamentlichen Tempelareal das betreffende Kirchweihejahr als *terminus ante quem* für den Aufenthalt der Aetheria erweisen müßte. Ja, er glaubt (S. 20, Anmk. 1), daß sie noch nicht einmal die spätere Rundkirche der Himmelfahrt auf dem Ölberggipfel gesehen habe, weil sie im Gegensatz zu der tiefer gelegenen „ecclesia“, „*quae est in Eleona. id est in monte Oliveti, ubi est spelunca illa, in qua docebat Dominus*“ (30 § 3. Geyer, S. 83, Z. 15 f.) ständig nur von dem „locus“ „in Imbonon“ redet, von dem aus der Herr in den Himmel aufgefahren sei.

¹ Daß freilich die beiden Pilgerinnen „genau“ die nämliche „Zahl“ von Kirchen besucht hätten, ist etwas zu viel gesagt, da weder der Brief der Paula und Eustochium an Marcella vom Jahre 386, noch das Encomium s. Paulae des Hieronymus vom Jahre 404 (Vgl. Tobler, *Itinera et descriptiones terrae sanctae lingua latina saec. IV—XI exarata*. Genf 1877. S. 27 bis 47) die beiden von Aetheria 36 § 1 f. (Geyer, S. 86, Z. 19—82, Z. 3) erwähnten Heiligtümer der Todesangst und des Verrates berührt. Aber so bedeutsam treten diese auch bei ihr im Kultus Jerusalems nicht hervor, daß man berechtigt sein könnte, aus ihrer Nichterwähnung in zwei ebenso summarischen, als stark rhetorisch gefärbten Skizzen eines palästinensischen Pilgerweges des ausgehenden 4. Jahrhunderts irgendwelche sichere Schlüsse zu ziehen.

² Raabe, *Petrus der Iberer* usw. Leipzig 1895. S. 99 (Übersetzung S. 94). Eine systematische Verwertung der betreffenden Angaben findet man auch schon in meinem Aufsatz über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde* in der ersten Serie dieser Zeitschrift V (1905), S. 227—289.

Ich fürchte nun allerdings, daß er zunächst mit der letzteren Annahme zu weit gegangen ist. So auffällig jener konstante Sprachgebrauch der Pilgerin erscheinen kann, so weist doch, was sie von liturgischen Feiern an dem fraglichen „*locus*“ berichtet, fast mit Notwendigkeit auf einen gedeckten Sakralbau hin. Insbesondere ein ungefähr von Mitternacht bis zum ersten Hahnenschrei dauernder Lese-, Gesangs- und Gebetsgottesdienst, wie er 35 § 4 (Geyer, 86, Z. 12—19) auf dem Ölberggipfel für die Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag ohne jede Rücksicht auf die Witterung bezeugt wird, ist unter freiem Himmel wohl kaum denkbar. Ganz allgemein könnte sodann gegen jede Premierung des aus der Nichterwähnung bestimmter hierosolymitanischer Kirchen sich ergebenden *argumentum ex silentio* nicht ohne guten Grund darauf hingewiesen werden, daß uns leider die eigentliche Jerusalembeschreibung der Aetheria nicht erhalten ist, wir vielmehr bei ihr nur diejenigen Gotteshäuser der Heiligen Stadt erwähnt finden, die als Stationskirchen der von ihr geschilderten gottesdienstlichen Begehungen eine Rolle spielten. Daß aber die Stephanosbasilika oder auch nur die Justinianische *ἀγία Μαρία ἡ Νέα* in der Tat zu einer bestimmten Zeit Stationskirche einer jener Begehungen habe sein müssen, darf vorerst gewissermaßen *a priori* nicht angenommen werden, obgleich sich gerade von der ersteren späterhin herausstellen wird, daß sie es wirklich bald, wo nicht unmittelbar, nach ihrer Vollendung wurde. Gleichwohl läßt sich auch hier sicherer Boden schon jetzt unter die Füße bekommen.

Wenn es, wie gesagt, methodisch nicht zulässig ist, von vornherein unbedingt eine Erwähnung der Eudokianischen Stephanosbasilika gerade in den uns noch vorliegenden Partien der *Peregrinatio* zu verlangen, falls der Aufenthalt ihrer Verfasserin in die Zeit nach 460 fiel, so liegen die Dinge wesentlich anders bei dem kürzesten Stück der auf die Nachwelt gekommenen abendländischen Palästina-pilgerliteratur, dem sogenannten *Breviarius de Hierosolyma*. In dieser eigentlichen Jerusalembeschreibung, die im übrigen sichtlich die größte Vollständigkeit in Aufzählung der hierosolymitanischen

Heiligtümer anstrebt, könnte der Prachtbau der Kaiserin-Witwe zu Ehren des Erzmartyrers nicht fehlen, wenn wir in ihr ein Dokument für die Verhältnisse nach jenem Jahre vor uns hätten. Er fehlt aber tatsächlich. Es darf daher nicht, wie es im Anschluß an die Ausgabe von Geyer im allgemeinen und so denn auch noch durch Weigand geschieht, der *Breviarius* in der Reihe abendländischer Palästinabeschreibungen aus frühchristlicher Zeit zwischen dem sogenannten Theodosius und dem Pilger von Piacenza eingestellt, sondern er muß der Zeit noch vor 460 zugewiesen werden. Daß er aber andererseits der *Peregrinatio* gegenüber schon der jüngere Text ist, läßt sich auch auf Grund dessen, was wir von jener besitzen, an vier Punkten mit Sicherheit feststellen.

Zu den nicht wenigen vom *Breviarius* erstmals bezeugten Heiligtümern des frühchristlich-byzantinischen Jerusalem gehört zunächst die Ἁγία Σοφία, welche die Stelle des Pilatushauses einnehmen sollte. Das Gemach der Geißelung hat man schon zu seiner Zeit, den Richterstuhl des römischen Landpflegers und die Steinplatte, auf welcher der Herr beim Verhöre gestanden hätte, nach dem Zeugnis des Pilgers von Piacenza hier im 6. Jahrhundert gezeigt, in das Meister die Aetheria herabdrücken will.¹ Nun wurde bei der von ihr 35 § 2—36 § 5 (Geyer, S. 86, Z. 4—87, Z. 28) sehr eingehend beschriebenen Nachtfeier vom Gründonnerstag zum Karfreitag, aus welcher die ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν des späteren griechischen Ritus hervorgegangen ist, zur Zeit der Aetheria das Gedächtnis an die Todesangst Jesu im Ölgarten und an seine Gefangennahme je durch einen mit Verlesung der betreffenden Evangelienperikope verbundenen Stationsgottesdienst in einer die Stelle des biblischen Vorgangs bezeichnenden Kirche begangen,² der gesamte evangelische Be-

¹ Vgl. Geyer, S. 153, Z. 5—8, 175, Z. 6—11. Über die Ἁγία Σοφία als die eigentliche Passionskirche Jerusalems und ihre vermutliche kunsthistorische Bedeutung habe ich kürzlich auch in der *Byzantin. Zeitschrift*, XX (1911), S. 195f. einiges beiläufig bemerkt.

² Die betreffende Stelle ist soeben S. 46, Anmk. 1 notiert. In der „*eclesia elegans*“ „*eodem loco, ubi oravit Dominus, sicut scriptum est in evangelio*“ usw. „*legitur ipse locus de evangelio, ubi dixit discipulis suis: Vigilate*

richt über die Geschehnisse im Prätorium des Pilatus dagegen vor dem die Kreuzigungsstätte markierenden Votivkreuze innerhalb der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe verlesen.¹ Daß diese Verlesung aber, sobald an der Ἀγία Σοφία auch für sie eine eigene, wenn ich so sagen soll, geborene Stationskirche vorhanden war, vielmehr in diese verlegt werden mußte, war unvermeidlich, und in der Tat erscheint sie in dieselbe verlegt zunächst einmal in dem die Verhältnisse frühestens rund des 8. Jahrhunderts wieder-
 spiegelnden Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die Kar- und Oster-
 woche.² Von dieser einen durch den *Breviarius* schon vor 460 bezeugten Kirche Jerusalems kann also wirklich gesagt werden, daß sie in dem erhaltenen Teile der *Peregrinatio* erwähnt sein mußte, wenn die Verfasserin sie bereits gekannt hätte. Zu den von dieser am häufigsten erwähnten Gottes-
 häusern der Heiligen Stadt und ihrer unmittelbaren Um-
 gebung zählt sodann die schon berührte konstantinische Öl-
 bergkirche an dem Orte, wo Christus „vor seinem Leiden“
 in einer Höhle die Apostel „gelehrt“, näherhin besonders die
 große Parusierede M. 24, 4ff. an sie gerichtet hätte. Dieselbe
 ist der Pilgerin immer die Kirche „in Eleona“ schlechthin.³
 Der *Breviarius* kennt dagegen an der fraglichen Stelle zwei
 Basiliken (Geyer, S. 155, Z. 18f.): „*Et ibi sunt duos basilicas,*

ne intretis in tentationem“, in dem vom Ölberge her weiter stadtwärts ge-
 legenen Heiligtum „in Gessamani“ „*legitur ille locus de euangelio, ubi com-
 prehensus est Dominus*“.

¹ Vgl. 36 § 4 (Geyer, S. 87, Z. 12—16): „*Ante Crucem autem at ubi
 ventum fuerit, iam lux quasi clara incipit esse. Ibi denuo legitur ille locus
 de euangelio, ubi adducitur Dominus ad Pilatum, et omnia quaecumque scripta
 sunt Pilatum ad Dominum dixisse aut ad Iudeos totum legitur.*“

² *Ed. Papadopulos-Kerameus* (Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολο-
 γίας. II. Petersburg 1894), S. 130, Z. 7f.: Ἐθὺς ἐρχόμεθα εἰς τὸ Λιθό-
 στρωτον, εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν usw. Die hier zu lesende Evangelienperikope
 ist nach S. 133, Z. 22—25 alsdann μ 14, 53—15, 32, enthält also wenigstens
 auch den Bericht über die Vorgänge vor Pilatus nach einem Evangelisten.
 Speziell auf diese geht sodann das zu Anfang des Stationsgottesdienstes in
 der Hagia Sophia zu singende Ἀντίφωνον γ'. *Inc.*: Τὸ ἄθροισμα τῶν Ἰου-
 δαίων τῷ Πιλάτῳ ἠτήσαντο (S. 130, Z. 17—26).

³ Die Stellen verzeichnet im Register bei Geyer, S. 347 (rechte
 Spalte) unter: „*ecclesia quae est in Eleona*“ usw.

*ubi docebat Christus discipulos suos.*¹ Es ist wohl einleuchtend, daß die volle neun Male wiederkehrende Ausdrucksweise der Aetheria bei einer solchen Zweizahl von Kirchen undenkbar wäre, diese also auch hier einen Zustand im Auge hat, der hinter der Entstehungszeit der anonymen Jerusalembeschreibung zurückliegt. Unsere Abendländerin berichtet ferner 37 § 1 (Geyer, S. 88, Z. 1 ff.) von einem Besuche, den man vor Sonnenaufgang des Karfreitags in der „Sion“kirche zu machen pflege, um dort an der Geißelungssäule zu beten,² weiß dabei aber noch nichts von der wiederum erstmals durch den *Breviarius* behaupteten Tatsache, daß die fragliche Säule, „wie in Wachs“ abgedrückt, die Spuren der Arme und Hände des gottmenschlichen Dulders aufweise,³ ein Zug, den nach dem Zusammenhang der Stelle die so wortreiche Berichterstatteerin unmöglich würde haben unterschlagen können, wenn sie ihn bereits gekannt hätte. Endlich wird man selbst darauf hinweisen dürfen, daß Aetheria anlässlich der bei oder in der Aedicula des Heiligen Grabes sich abspielenden gottesdienstlichen Vorgänge immer und immer wieder der dieselbe ab-

¹ Vgl. meinen Artikel über *Die konstantinische „Eleona“-Kirche in Jerusalem, Kölnische Volkszeitung, 51. Jahrgang, Nr. 868 (vom 16. Oktober 1910), S. 1.*

² „*Statim unusquisque animosi vadent in Syon orare ad columnam illam, ad quam flagellatus est Dominus.*“

³ Geyer, S. 154, Z. 19—22: „*Deinde vadis ad sancte Sion basilicam magnam nimis, ubi est illa columna, ubi caesus est dominus Jesus. Apparet ibi, quomodo manu amplexavit, quasi in cera designasset.*“ Weigand, der S. 20 bereits auf diesen Punkt hingewiesen hat, vergleicht in höchst instruktiver Weise mit der Angabe der *Peregrinatio* überhaupt alle von der Geißelungssäule handelnden Stellen der Pilgerliteratur vom Pilger von Bordeaux bis zum Pilger von Piacenza. Dabei scheint er — gewiß mit Unrecht — auch schon bei Paula gegen Aetheria eine Weiterbildung der Tradition konstatieren zu wollen, sofern die erstere die Säule als „*infecta cruore Domini*“ kenne. Doch will dieser Ausdruck gewiß nicht von sonst nie bezeugten noch sichtbaren Blutspuren, sondern nur von der geschichtlichen Tatsache verstanden werden, daß Christi Blut die Säule einst bespritzte. Übersehen hat er ferner, wie sehr entschieden sich gerade hier einmal der *Breviarius* dem sog. Theodosius gegenüber als der ältere Text erweist. Denn während er nur in sehr unbestimmter Weise von Abdrücken der Hände — und wohl auch der Arme — redet, sind nach Theodosius (Geyer, S. 141, Z. 11—17) nicht nur „*brachia eius, manus vel digiti*“, sondern sogar „*facies omnis, mentus, nasus vel oculi*“ des Herrn „*sicut in cera*“ im Steine abgebildet. Gewiß ein erklecklicher Fortschritt in der Legendenbildung!

schließenden „*cancelli*“ gedenkt,¹ dagegen bei den nicht minder zahlreichen Funktionen „*ad*“, „*post*“ und „*ante Crucem*“² auch nicht ein einzigesmal die in reichstem Gold- und Silberglanz erstrahlenden „*cancellae*“ berührt, die nach dem Zeugnis des *Breviarius*³ das kreuzgeschmückte Weihtum des Golgothafelsens umgaben. Mindestens im Zusammenhalt mit den drei anderen Beobachtungen, die über das Altersverhältnis der beiden Urkunden anzustellen waren, wird man auch an diesem Punkte sehr entschieden den Eindruck gewinnen, daß die selbst noch vor 460 entstandenen Aufzeichnungen des Unbekannten der *Peregrinatio* der Aetheria gegenüber die Zustände einer späteren Zeit kenntlich werden lassen.

Wenn wir uns in Edessa und Carneae wohl bis in das 4. Jahrhundert hinaufgewiesen sahen, so führt mithin die *Peregrinatio*, als Pilgerschrift im Rahmen anderer Pilgerschriften gewertet, auch auf dem Boden Jerusalems mindestens erheblich über das Jahr 460 zurück, und nur die vollste Bestätigung erfährt dieses Ergebnis, wenn wir sie in ihrer Bedeutung als liturgiegeschichtliches Dokument ins Auge fassen.

Meister hat (S. 350—355 bzw. 361) geglaubt, von dieser Seite her zwei Argumente für seine Datierung erst ins 6. Jahrhundert gewinnen zu können. Aetheria sollte nämlich an demjenigen der Darstellung Christi im Tempel ein die Marienverehrung des 5. Jahrhunderts voraussetzendes Fest, das in Jerusalem erstmals unter Kaiser Markianos (450—457) gefeiert worden wäre, und sie sollte vor allem eine dort vollends erst nach 533 eingeführte Praxis bezüglich der Dauer des Quadragesimalfestens bezeugen. Das erstere Argument anlangend, verweise ich auf meine unter dem Titel *Rom oder Jerusalem. Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes* in *Theologie und Glaube*, I (1909), S. 89—105,

¹ Die Stellen im Register bei Geyer, S. 338 (rechte Spalte) unter: „*cancelli intro spelunca Anastasis*“.

² Die Stellen ebenda S. 343 (rechte Spalte) unter: „*Ad Crucem*“, „*Ante Crucem*“ und „*Post Crucem*“.

³ Geyer, S. 154, Z. 1f.: „*Auro et argento multum ornatae cancellae*“.

gepflogenen eingehenden Untersuchungen, die Meister noch unbekannt waren. Mit Recht betonen Deconinck (S. 440) und Weigand (S. 22) gleichmäßig, daß die „*quadragesimae de epiphania*“, wie die Pilgerin 26 (Geyer, S. 77, Z. 19) das zu ihrer Zeit noch auf den 15. Februar gefallene Fest nennt, bei ihr nicht im mindesten als etwas wie ein Muttergottesfest erscheinen. Der letztere hat auch darauf hingewiesen, daß dasselbe sogar im Abendland stets einen Zwittercharakter zwischen Herren- und Marienfest behalten hat. Man muß aber noch einen Schritt weitergehen und vor allem berücksichtigen, daß es im Orient, auf den es hier doch allein ankommt, allzeit sogar ganz wesentlich ein Herrenfest geblieben ist, soweit es aber auch hier eine gewisse Neigung verrät, zum Heiligenfest zu werden, viel eher dem greisen Simeon, als der Muttergottes geweiht erscheint.¹ Die Worte des Kyrillos von Skythopolis in der Biographie des heiligen Theodosios aber (*ed.* Usener, S. 106, Z. 14): αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἰκελία πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν ἐξασκήσασα κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, braucht man nur ohne Voreingenommenheit zu lesen, um sich im Gegensatz zu Meister (S. 361, Anmk. 2) davon zu überzeugen, daß Usener sie richtig verstand, wenn er sie nicht auf die Einführung des Darstellungsfestes selbst, sondern auf diejenige des Ritus einer an demselben abzuhaltenden Kerzenprozession in den Kultus von Jerusalem bezog. Nicht ein neuer Festtag, nur ein bestimmter Festbrauch kann ja seinen Ursprung einer rein privaten Initiative verdanken, um welche es sich bei jenen Worten bezüglich der Hikelia und anderer handelt. Daß das Fest der ὑπαπάντησις selbst in der Tat zu Jerusalem älter war als der Festbrauch der Kerzenprozession, beweist zudem gerade die *Peregrinatio* unwiderleglich, da sie wohl das Fest, aber noch nicht den Festbrauch kennt. Die

¹ So im koptischen und im syrisch-jakobitischen Ritus. Vgl. in dem angeführten Aufsätze S. 94 f. bzw. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, S. 182. Echo syrischen Einflusses wird es auch sein, wenn im *Liber Pontificalis* (I, S. 376 *ed.* Duchesne) einmal der 2. Februar als „*dies sancti Symeonis*“ eingeführt erscheint.

Stelle des Kyrillos von Skythopolis ergibt mithin, richtig eingeschätzt, geradezu einen wichtigen *terminus ante quem* für den Aufenthalt der Aetheria in Jerusalem. Derselbe muß spätestens noch vor die Zeit des Markianos gefallen sein, unter dem Hikelia ἐν πρώτοις eine Verwendung besonderer Kerzen bei der Begehung des Darstellungsfestes aufbrachte.

Auf einen sogar noch etwas früheren *terminus ante quem* führt die von Meister (S. 350—355) mit besonderer Ausführlichkeit behandelte Entwicklungsgeschichte der quadragesimalen Fastendisziplin Jerusalems, auf Grund deren er den äußersten *terminus post quem* des Jahres 533 glaubte gewinnen zu können. Deconinck (S. 433—436) und Weigand (S. 13—17) haben auch hier seine Argumentation bereits durch höchst beachtenswerte Erwägungen entkräftet. Gleichwohl glaube ich bei der entscheidenden Bedeutung, welche der Gegenstand in seiner ganzen Beweisführung einnimmt, auch meinerseits etwas eingehender dartun zu sollen, in welchem Lichte mir derselbe erscheint, um so mehr als ich wenigstens den Standpunkt Weigands nicht vollständig zu teilen vermag.

Es sind drei verschiedene Entwicklungsstufen, auf welchen uns die hierosolymitanische Quadragesimalpraxis in der Zeit vom 5. bis zum 8. Jahrhundert entgegentritt. In seiner nach derjenigen des Sokrates und vor dem Tode Kaiser Theodosios' II., d. h. zwischen den Jahren 439 und 451, abgefaßten Kirchengeschichte sagt zunächst Sozomenos VII, 19,¹ Palästina gebe in Übereinstimmung mit Ägypten und dem Abendlande dem Quadragesimalfasten eine zeitliche Ausdehnung von sechs Wochen mit Einschluß der Karwoche: καὶ τὴν πρὸ ταύτης δὲ καλουμένην τεσσαρακοστὴν ἐν ἣ νηστεύει τὸ πλῆθος, οἱ μὲν εἰς ἕξ ἑβδομάδας ἡμερῶν λογίζονται ὡς Ἰλλυριοὶ καὶ οἱ πρὸς δύοσιν, Λιβύη τε πᾶσα καὶ Αἴγυπτος σὺν τοῖς Παλαιστινοῖς. Das Fragment eines von Meister auf das Jahr 533 datierten Osterfestbriefes des hierosolymitanischen Patriarchen Petros (524—552)² setzt

¹ Migne, P. G. LXVII, Sp. 1477.

² Mitgeteilt in einer zur Bekämpfung der achtwöchentlichen Fastenpraxis bestimmten Stellensammlung hinter der Schrift des Johannes von Damaskus *de s. ieiuniis* (Migne, P. G. XCV, Sp. 77).

eine siebenwöchentliche Dauer desselben als selbstverständlich voraus: Νηστείας δὲ ἐπιμνησθέντες εὐκαιρότητα κάκεινα πρὸς ὑμᾶς εἵπομεν ἄν, ὡς Θεοῦ χάριτι τῆς νενομισμένης ἀπαρξώμεθα νηστείας τῶν ἑπτὰ ἐβδομάδων ἀπὸ τῆς ἐβδόμης τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς τὴν τοῦ σωτηρίου πάθους καὶ τῆς Χριστοῦ ἀναστάσεως ἐπιτελοῦντες πανήγυριν τῇ εἰκάδι ἐβδόμῃ τοῦ λεγομένου Μαρτίου μηνός. Im 8. Jahrhundert endlich verfiel Johannes von Damaskus,¹ als die Wogen eines Streites um die Legalität einer sieben- oder achtwöchentlichen Dauer des Osterfastens nach seinem bezeichnenden Ausdruck „himmelhoch“ gingen, die schon um die Wende des 6. zum 7. für das palästinensische Mönchtum durch den Archimandriten Dorotheos² bezeugte endgültige Praxis noch des heutigen griechischen Ritus als einen ἐξ ἀγράφου παραδόσεως überkommenen κοινὸς ὄρος καὶ νόμος, ὃν καὶ ἐν τῇ ἀγία Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσει ἐπιτελούμενον οἶδαμεν. Da nun diese letzte Praxis im Ganzen zwischen dem Ostersonntag und dem Beginne einer vorösterlichen Fastenzeit einen Zeitraum von acht Wochen bedingt, identifiziert Meister mit ihr die von der *Peregrinatio* 27 § 1 (Geyer, S. 75, Z. 1—6) bezeugte einer achtwöchentlichen Dauer der Quadragesima und muß dann folgerichtig allerdings den Aufenthalt der Aetheria in Jerusalem nach 533 ansetzen. Der scheinbar stringenten Logik eines solchen Beweisganges gegenüber ist nun weder mit einer einfachen Verdächtigung des Sozomenozeuignisses, die — das Schulbeispiel eines *circulus vitiosus*! — sich wesentlich auf das Zeugnis der für das 4. Jahrhundert in Anspruch genommenen *Peregrinatio* selbst stützen müßte, noch mit der von Weigand in Vorschlag gebrachten Annahme auszukommen, die achtwöchentliche Dauer des Quadragesimalfastens sei von Hause aus eine von derjenigen des übrigen Palästina und vollends des ganzen hierosolymitanischen Patriarchats, auf welche sich der Osterfestbrief des Petros vom Jahre 533 beziehe, abweichende Sonderübung der „Anastasis“ d. h. des stadthierosolymitanischen Ritus gewesen. Denn abgesehen davon, daß eine derartige Diskrepanz zwischen dem

¹ *de s. ieiuniis*, cap. 5f. (a. a. O. Sp. 69—72).

² *Doctrina* XV (Migne, P. G. LXXXVIII, Sp. 1788).

Brauche einer kirchlichen Metropole und demjenigen ihres Jurisdiktionsbezirkes in der gesamten Geschichte frühchristlichen Lebens zu vereinzelt dastünde, um glaubhaft zu sein, wird die siebenwöchentliche Dauer der Quadragesima mit Einschluß der Karwoche als das in der bischöflichen Liturgie von Jerusalem offiziell Herrschende durch eine bei allen bisherigen Verhandlungen über den Gegenstand nicht beachtete Quelle allerersten Ranges — das alsbald näher zu besprechende altarmenische Lektionar — schon für das spätere 5. Jahrhundert gesichert.

Ein Fundamentalirrtum, in dem sich Weigand mit Meister begegnet, ist es dagegen, daß die von der *Peregrinatio* bezeugte Praxis wirklich mit der von Dorotheos und Johannes von Damaskus vertretenen, des späteren byzantinisch-„orthodoxen“ Ritus identisch sei. Der letztere hat, wovon man sich durch einen Blick in eine beliebige griechische Τριώδιον-Ausgabe überzeugen kann, allzeit eine nur siebenwöchentliche, oder er hat vielmehr, genauer gesagt, sogar eine von der Karwoche unterschiedene nur sechswöchentliche Τεσσαρακοστή bewahrt, der an der ἐβδομάς ἡ τυρίνη eine bloße Vorfastenwoche vorangeht.¹ Wie diese erst zu einem noch milderen, sich auf die Enthaltung von Fleischkost beschränkenden Speisenabbruch verpflichtet, so hebt sie sich auch liturgisch scharf von der eigentlichen Quadragesima ab, als deren Anfangs- und Endtermin die liturgischen Gesänge dieser beiden Tage so unzweideutig als möglich den Montag der siebenten bzw. den Freitag der vorletzten Woche vor Ostern bezeichnen.² An der kombinierten Rezitation von Terz und Sext, der sog. Τριδέκτη, und der Rezitation des Μέγα Ἀποδειπνον, an der Feier der Präsanctifikatenliturgie der Mittwoch und Freitag, den Lesungen aus dem Propheten Isaias

¹ Meister hätte sich über diese Dinge sehr gut auch aus der ebenso knappen, als zutreffenden Darstellung von Achelis in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* V, S. 776f. unterrichten können.

² Vgl. am ersteren Tage Stellen wie: Τῆς νηστείας τῆ θείᾳ ἀπαρχῇ κατάνυξιν κτησώμεθα τῆς ψυχῆς . . ., Τὴν πάνσεπτον ἐγκράτειαν ἐναρξώμεθα φαιδρῶς . . ., Ἴδε καιρὸς, ἴδε ἡμέρα σωτήριος ἢ τῆς νηστείας εἰσοδος . . ., Δεῦτε λαοί, σήμερον ὑποδεξώμεθα τῶν νηστειῶν τὸ χάρισμα . . ., Ἐφθασε νῦν εἰσῆχ-

in der Τριθέξη,¹ aus Genesis und Proverbien in der Vesper² und der Durchdringung wenigstens des monastischen Officiums mit reichlichem patristischem Lesestoff (Ephraem der Syrer, *Historia Lausiaca*, Katechesen des Theodoros Studites, Κλίμαξ des Johannes Klimakos und Hexaëmeron des Basileios) sind ihr neben so und so vielen untergeordneten Eigentümlichkeiten desselben sämtliche charakteristischen Hauptzüge des quadragesimalen Ferialgottesdienstes noch fremd. Als eine Komposition der drei liturgisch und durch die Strenge des geforderten Fastens voneinander geschiedenen selbständigen Größen der προνήστιμος ἑβδομάς, Τεσσαρακοστή und „Leidenswoche“ erscheint denn die im ganzen achtwöchentliche Fastenzeit der hierosolymitanischen Kirche auch schon bei Johannes von Damaskus. Ganz anders in der *Peregrinatio*! Hier ist die Τεσσαρακοστή nicht ein Teil der „eortae“ genannten achtwöchentlichen Vorbereitungszeit, sondern sie ist mit derselben als Ganzem identisch. Eine durchaus einheitliche, nicht die geringste Naht oder Trennungslinie aufweisende Erscheinung, bedingt diese, deren Dauer durch das Prinzip bestimmt ist, die volle Zahl von vierzig wirklichen Fasttagen zu gewinnen, von ihrem ersten Tage an sofort die volle Strenge der Fastenverpflichtung, und nicht minder beginnen die der Zeit eigentümlichen Sonderzüge ihres Gottesdienst — Terz neben der sonstigen Sext und Non und besonders feierliche Gestaltung der Mittwochs- und Freitagsson in der „Sion“kirche mit anschließender Prozession zur Anastasis — schon in der ersten der acht Wochen.³ Bezeichnet aber die achtwöchentliche

ται ὁ τῶν ἀγῶνων καιρός, τὸ τῆς νηστείας στάδιον . . ., Ἐλήλυθεν ἡ νηστεία, ἢ μήτηρ τῆς σωφροσύνης und an dem anderen solche wie: Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἀγίαν ἑβδομάδα τοῦ πάθους σου αἰτούμεν κατιδεῖν oder: Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστήν βοήσωμεν. Auf eine der beiden letzten Stellen haben auch schon Achelis a. a. O. und ich selbst *Festbrevier* usw. S. 207 hingewiesen.

¹ Aus Ezechiel an den drei ersten Werktagen der Karwoche.

² Aus Exodus und Hiob an den genannten drei Tagen.

³ Vgl. 27 § 4 f. (Geyer, S. 78, Z. 28 f., 79, Z. 9—11). Dazu die ganz bestimmt lautende Einleitung § 2 (S. 78, Z. 11 f.): „*Singuli autem dies singularum ebdomadarum* (nämlich = der „*octo septimanae . . . ante pascha*“) *aguntur sic.*“

hierosolymitanische Quadragesima der *Peregrinatio* nicht den Abschluß der über die sechswöchentliche des Sozomenos und die siebenwöchentliche des Osterfestbriefes von 533 bzw. des altarmenischen Lektionars zur endgültigen Gestalt des griechischen Kirchenjahres führenden Entwicklung, so kann in ihr nur umgekehrt etwas erblickt werden, was noch vor der Zeit des Sozomenos und ihren Verhältnissen liegt.

In der Tat ist Aetheria denn auch nicht die einzige Zeugin einer gerade ältesten achtwöchentlichen Dauer des Osterfastens im Orient. Für Cypern ergibt sich eine solche, worauf Deconinck und Weigand übereinstimmend hingewiesen haben, aus dem Zeugnis des Epiphanius († 403),¹ und wie der erstere zeigt, muß die gleiche Dauer in Antiocheia die Quadragesima des Jahres 387 gehabt haben, während deren Chrysostomos seine Reden *de statutis ad populum Antiochenum* hielt. Wenn es sodann — und meines Erachtens liegt kein hinreichender Grund vor, dies zu bezweifeln — seine Richtigkeit damit hat, daß Anastasios Sinaïtes bei Bekämpfung der achtwöchentlichen Fastenpraxis diese als eine Eigentümlichkeit der Arianer bezeichnet,² so erweist auch dies das hohe Alter jener Praxis. Severus von Antiocheia endlich, den man in den Fastenstreitigkeiten der Folgezeit gleichfalls, um dasselbe zu diskreditieren, als einen Hauptvertreter des achtwöchentlichen Fastens hinzustellen liebte,³ ist nicht sowohl der Vater eines neuaufkommenden, als vielmehr der letzte uns persönlich greifbar werdende Vertreter eines absterbenden Brauches. Denn einerseits ist auch seine achtwöchentliche Quadragesima, deren Dauer er in einer mit den entsprechenden Äußerungen der Aetheria beinahe wörtlich sich

¹ *De fide* 22 (Migne, *P. G.* XLII, Sp. 828) und die lichtvolle Erklärung von Achelis a. a. O. S. 775.

² *Quaestio* 64 (Migne, *P. G.* LXXXIX, Sp. 662). Es ist helle Willkür hier mit oder ohne Textesänderung „Severianer“ zu verstehen, eine noch dazu sinnlose Willkür, weil nach Ausweis des syrisch-jakobitischen Kirchenjahres die „Severianer“ im Gegensatze zu Severus selbst gar keine acht Wochen fasteten.

³ So der Urheber der oben S. 53, Anmk. 2 berührten Stellensammlung (Migne, *P. G.* XLV, Sp. 77).

berührenden Weise begründet,¹ eine streng einheitliche von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, Τεσσαρακοστή und Karwoche wesentlich verschiedene Größe; andererseits hat sie, wie das nur siebenwöchentliche „große Fasten“ der syrischen Jakobiten lehrt,² in den seiner Christologie anhängenden monophysitischen Kreisen, durch deren Vermittlung nach Meister die Fastenpraxis eines Erzketzers der orthodoxen Kirche Jerusalems und weiterhin der gesamten morgenländischen Orthodoxie aufgedrängt worden sein soll, tatsächlich keinen Anklang mehr gefunden.

Der Sprache der Tatsachen gegenüber müßte selbst der Einwand belanglos bleiben, als sei die so sich ergebende Entwicklung der palästinensischen Quadragesima doch innerlich wenig wahrscheinlich. Ein solcher Einwand wäre aber nicht einmal sachlich berechtigt. Die Ersetzung einer ältesten achtwöchentlichen, zunächst durch eine nurmehr sechswöchentlichen Fastenperiode konnte in dem benachbarten Palästina sehr wohl von Ägypten her durch den Einfluß Alexandreias angeregt werden, für das jener kürzeste Umfang der österlichen Vorbereitungszeit durch Athanasios bezeugt wird und dessen Osterfestbriefen die seinem Papas durch das Konzil von Nikaia übertragene Aufgabe der Feststellung des Ostertermins eine gesamtkirchliche Bedeutung sicherte. Für die Wiedereinführung wenigstens eines siebenwöchentlichen Fastens ist dann zweifellos das Beispiel der Reichshauptstadt Konstantinopel maßgeblich geworden. Stellt doch schon Sozomenos a. a. O. der von ihm bezeugten jüngeren palästinensischen die Praxis der sieben Fastenwochen vor allem als eine konstantinopolitanische gegenüber: οἱ δὲ ἑπτὰ ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τοῖς περὶ ἔθνεσι μέχρι Φοινίκων. Die älteste und im Lande bodenständige Observanz konnte, ja mußte fast als die strengere im Gegensatz zu diesen Verbeugungen

¹ Bei beiden handelt es sich darum, durch die Multiplikation 8×5 die Zahl von vierzig wirklichen Fasttagen zu gewinnen.

² Vgl. das Nähere *Festbrevier* usw. S. 205—229. Nach der jakobitischen Terminologie, die scharf zwischen Quadragesima und Karwoche scheidet, ist sogar streng genommen nur von einem sechswöchentlichen „großen Fasten“ zu reden.

der offiziellen Landeskirche vor dem ägyptischen Süden und dem byzantinischen Norden sich in den Kreisen, die an möglichster Strenge des christlichen Lebens und an der Festhaltung heimischer Vätersitte besonders interessiert waren, d. h. in denjenigen des epichorischen palästinensischen Mönchtums auch dauernd Anhänger erhalten. Einen Ausgleich zwischen ihr und der von Hause aus konstantinopolitanischen stellt die von Palästina aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitete Vorfastenwoche dar. Als deren Einführung im 7. und 8. Jahrhundert auf Schwierigkeiten stieß, haben ihre Gegner von einem Schachzuge Gebrauch gemacht, der sich dem Allgemeinbild frühchristlichen Wesens sehr wohl einfügt, wenn sie das faktisch nur Alte als ein Häretisches brandmarkten, weil auch alte Häretiker es vertraten. Das einem höheren kirchlichen Altertum Eigentümliche endete damit, auf der einen Seite einer Zensurierung als Ketzerart zu verfallen, auf der anderen in einer temperierten Gestalt doch wieder zu bleibender Bedeutung im großkirchlichen Leben aufzuerstehen. Das Schlußergebnis findet, um von Vielem nur einiges anzuführen, in der Geschichte der in Mönchtum und Zölibat fortlebenden enkratitischen Strömungen, der nichteucharistischen Oblationen, der Apostelromane und anderen Apokryphengutes oder der von Origenes über Stephanos bar Sûd'ailê zum Pseudo-Areiopagiten verlaufenden Entwicklung schlagende Parallelen. Für die *Peregrinatio* aber bleibt unter dem Gesichtspunkte der in ihr geschilderten Fastenpraxis spätestens die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts als Entstehungszeit offen.

Darstellungsfest und Dauer der Quadragesima sind aber auch auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der Liturgie Jerusalems keineswegs die einzigen für die Datierung der *Peregrinatio* in Betracht kommenden Momente. Wiederum haben übereinstimmend Deconinck (S. 440) und Weigand (S. 20) bereits auf die im Grunde allein schon gegen den Ansatz Meisters durchschlagende Tatsache aufmerksam gemacht, daß die Pilgerin die ihm durch das Konzil von Chalkedon verliehene Patriarchenwürde des Bischofs von Jerusalem noch

nicht kennt.¹ Eine Reihe weiterer liturgiegeschichtlicher Beobachtungen hat Weigand (S. 11, 18f., 22f.) angestellt, und wenn hier freilich keineswegs alles einwandfrei sein dürfte,² so sind doch wenigstens zwei derselben von hervorragender Durchschlagskraft. Daß in der *Peregrinatio* Ostern noch als einziger jährlicher Taftermin der Kirche von Jerusalem erscheint, weist wieder über Sozomenos hinauf, der II, 3³ seiner Kirchengeschichte als solchen auch schon die Kirchweihefeier der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe bezeugt. Daß die von der Pilgerin 42 (Geyer, S. 93, Z. 8—15) geschilderte und in Bethlehem begangene Feier des Tages „*quadragesimarum post pascha*“ noch nicht den Charakter der Himmelfahrtsfeier trägt, eine solche zu ihrer Zeit vielmehr nach 43 § 3ff. (Geyer, S. 94, Z. 7—24) erst am Nachmittag des Pfingstsonntags auf dem Ölberggipfel begangen wurde, weist mindestens allgemein in ein sehr hohes Altertum hinauf. Ich trage zu dem letzteren Punkte noch zweierlei nach: einmal daß auch in der bildenden Kunst die alte Verbindung von Pfingst- und Himmelfahrtsfeier auf einer der Monzeser Ampullen⁴ nachwirkt, auf der unterhalb des von Engeln nach oben getragenen Christus-Pantokrator die Taube des Heiligen Geistes auf die Gruppe der um Maria versammelten Apostel

¹ Instrukтив ist diesbezüglich besonders der Gegensatz zum Sprachgebrauch der Sabasbiographie des Kyrillos von Skythopolis, auf den Weigand a. a. O. Anmk. 3 hinweist.

² So ist z. B. die S. 18 ausgeführte Anschauung, die Feier der Lazaruserweckung sei in der sich im sog. Theodosius spiegelnden Zeit, d. h. zwischen 460 und 543, auf den Palmsonntag verlegt gewesen, schlechterdings unhaltbar. Denn jene Feier ist im griechischen wie — wesentlich — im syrisch-jakobitischen Ritus, d. h. in aller letzten Grundes auf Jerusalem zurückgehenden Liturgie stets am Samstag haften geblieben. Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*. I. Freiburg i. B. 1908. S. 105, und mein *Festbrevier* usw. S. 208—211. Insbesondere in Jerusalem selbst wird gerade für die berührte Zeit die Samstagsfeier durch das altarmenische Lektionar sicher bezeugt. An der von Weigand angeführten Stelle (Geyer, S. 147, Z. 13ff.) muß es sich also um einen der — keineswegs wenigen — Irrtümer des sog. Theodosius handeln.

³ Migne, *P. G.* LXVII, Sp. 1008f.: ὡς καὶ μύησις ἐν αὐτῇ (der ἐτήσιος ἑορτῆς der konstantinischen Kirchweihe) τελεῖσθαι.

⁴ Garrucci, Taf. 434, 3. Nach photographischer Aufnahme von Rossi abgebildet bei Millet, *Histoire de l'art Byzantin* (Michel, *Histoire de l'Art*. I. Paris 1905), S. 275, Abb. 146.

herabsteigt, und daß sie, unverstanden, auch ein Detail in der Himmelfahrtsminiatur des Rabbûlâkodes bedingt haben dürfte,¹ sodann daß die Feier der „*quadragesimae post pascha*“ nach Ausweis des altarmenischen Lektionars und des syrisch-jakobitischen bzw. des koptischen Ritus, so merkwürdig das scheinen mag, näherhin dem Gedächtnis der Unschuldigen Kinder gegolten haben wird.² Denn da Bischof und Presbyter an der „*quinta feria quadragesimarum*“ in der Geburtskirche „*dicentes apte diei et loco*“ predigten (vgl. Geyer, S. 93, Z. 12ff.) muß der Inhalt der Feier irgendwie mit der Geburtsgeschichte im Zusammenhang gestanden haben. Wenn nun das altarmenische Lektionar, das gleich der *Peregrinatio* ein selbständiges Himmelfahrtsfest noch nicht kennt, am 18. Mai mit Statio in Bethlehem ein Fest der Unschuldigen Kinder aufweist und in den beiden genannten Riten der 19. Mai als Gedächtnistag der Flucht nach Ägypten erscheint, so ist meines Erachtens die Annahme unabweisbar, daß es sich hier um die Fixierung der „*quadragesimae*“-Feier der *Peregrinatio* auf einen bestimmten Monatstag handelt.

Eine gewichtige Instanz gegen eine Datierung der Aetheria erst ins 6. Jahrhundert bezeichnet ferner auch die Tatsache, daß zu ihrer Zeit außerhalb der Quadragesima nach 24 § 3 (Geyer, S. 71, Z. 29—72, Z. 5) unter Ausschluß der Terz erst Sext und Non einen Bestandteil des täglichen Gottesdienstes am Heiligen Grabe bildeten. Nicht nur Basileios und Chrysostomus bezeugen nämlich bereits alle jene drei Tageshoren für den gemeinsamen Gottesdienst zunächst eines außerpalästinensischen Mönchtums.³ Hieronymus erzählt vielmehr, daß auf dem Boden Palästinas schon im ausgehenden

¹ Man kann die hier unter Christus sichtbar werdende Gotteshand nicht von der am gleichen seltsamen Platze erscheinenden der genannten Ampulle und die ganze Darstellung des Cherubwagens nicht von der Tatsache trennen, daß die wohl urchristliche Pfingstlektion Ezech. 9, 11—10, 22 auf syrischem Boden noch in dem Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios (vgl. *Festbrevier* usw., S. 162f.) auftritt.

² Die Belege. *Festbrevier* usw., S. 279.

³ Vgl. Basileios *reg. fusius tract.* 37 (Migne, *P. G.* XXXI, Sp. 1013. 1016) bzw. Chrysostomos *hom. XII in I Tim.* 4 (ebenda LXII, Sp. 575 bis 577).

4. Jahrhundert die Kommunität der Paula sich täglich auch zum Gebet der Terz versammelte,¹ und nach dem nicht weniger ortskundigen Cassianus wurden Terz, Sext und Non zu seiner Zeit in allen Asketenkolonien Palästinas nicht minder als in denjenigen Mesopotamiens und „des gesamten Orients“ das ganze Jahr hindurch in einem Umfang von je drei Psalmen gebetet.² Zumal bei der hohen Bedeutung, welche den Asketenkreisen im Rahmen desselben zukommt, hätte demgegenüber der von Aetheria beobachtete Kultus am Heiligen Grabe eine ständige Terz unmöglich können vermissen lassen, wenn er ein Kultus des 6. Jahrhunderts gewesen wäre. Um so bestimmter darf man dies aussprechen, weil schon die Apostolischen Konstitutionen eine Übertragung aller drei Tageshoren aus dem mönchischen Tagzeitengebet in den bischöflichen Gemeindegottesdienst bekunden.³

Endlich ist hier der Ort, um näher auf das Verhältnis der *Peregrinatio* zu dem schon zweimal berührten altarmenischen Lektionar einzugehen, auf dessen Bedeutung als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts ich auch anderwärts mehrfach hingewiesen habe.⁴ Das den unmittelbarsten Paralleltext zu der dem Gottesdienste Jerusalems gewidmeten Partie der *Peregrinatio* darstellende Dokument wurde durch Conybeare in seinem *Rituale Armenorum*,⁵ S. 507—527 mit gediegener Einleitung nach zwei Handschriften bekannt ge-

¹ Vgl. das *Encomium Paulae cap. 10* und *epist. 7 ad Laetam* (Migne, P. L. XXII, Sp. 896. 686).

² *Instit.* III, 3 (Migne, P. L. XLIX, Sp. 116).

³ AK. VIII 34 § 1 bezw. 8 (*ed. Funk*, S. 540 ff.): Εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρον καὶ τρίτην ὥρα καὶ ἕκτη καὶ ἑνάτη . . . εἰ μὴ δυνατόν ἐν ἐκκλησίᾳ προίεναι διὰ τοὺς ἀπίστους ἐν οἴκῳ συνάξεις, ὧ ἐπίσκοπε, eine Stelle, die bei Batiffol, *Histoire du Bréviare Romain*. 3. Aufl., S. 35 f. übersehen ist.

⁴ *Rassegna Gregoriana* VIII, Sp. 539 f.; *Festbrevier usw. passim* (vgl. Register, S. 304 s. v. „Lektionar, Altarmenisches“); *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, Jahrgang 1910. S. 305; in dem Aufsatz über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients*, *Cäcilienvereinsorgan* XLV (1910), S. 159—164; *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. II, S. 76.

⁵ *Being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church usw.* Oxford 1905.

macht, von welchen die ältere, *Anc. Fonds Armen. 20* der Bibliothèque Nationale zu Paris, dem 9., wo nicht gar noch dem 8. Jahrhundert entstammen dürfte. Der Katholikos Jowhan von Odsun (717—729) bezeugt die Identität dieses Perikopenbuches mit demjenigen des frühchristlichen Jerusalem,¹ und noch etwas früher hat demselben der Chorbischof Grigor Ašaruni um 690 einen Kommentar gewidmet, den gleich dem jüngeren eines gewissen Samuel Conybeare nach der vor dem Jahre 1113 entstandenen Handschrift 475 der Mechitharistenbibliothek von San Lazzaro gleichfalls herangezogen hat. Das Zeugnis Jowhans von Odsun erfährt von verschiedener Seite eine so ausgiebige Bestätigung, daß jeder Zweifel an dem tatsächlich hierosolymitanischen Ursprung dieses damit ältesten uns bekannten kirchlichen Lesebuches als ausgeschlossen erscheinen muß. So enthält dasselbe „*for the holy quadragesima*“ als Lektionen „*of them that are going to be baptized*“ diejenigen Schrifttexte, an welche sich Kyrillos von Jerusalem in seinen Katechesen anschließt. In den wirklich ursprünglichen Schichten des armenischen Liturgiedenkmal, die als solche im wesentlichen durch die Übereinstimmung der alten Handschrift mit Grigor Ašaruni erwiesen werden, findet sich regelmäßig eine Notierung der jeweiligen hierosolymitanischen Stationskirche. In diesen Angaben, wie überhaupt in den verhältnismäßig recht umfangreichen Rubriken und bezüglich der gesamten Gestaltung des *Proprium de tempore* ist eine wesenhafte Übereinstimmung mit den entsprechenden Angaben der *Peregrinatio* zu beobachten. Das noch wenig entwickelte *Proprium sanctorum* weist kein einziges spezifisch armenisches Fest, dagegen zur guten Hälfte Feste lokal palästinensischen Charakters auf.² Endlich be-

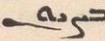
¹ In der *oratio Synodalis*, lat. Übersetzung. San Lazzaro 1834. S. 31 (= Conybeare a. a. O., S. 181).

² Vgl. außer der Feier der Unschuldigen Kinder am 18. Mai den 25. Dezember als Fest Davids und des Patriarchen Jakob, die *μνήματ* der Bischöfe Kyrillos und Johannes von Jerusalem am 12. bzw. 29. März, die Depositionstage der Propheten Jeremias (1. Mai), Zacharias (27. Juni), Eliasaeus (14. Juni) und Isaias (6. Juli), den 7. Mai als Gedächtnistag des unter Kyrillos von Jerusalem am Himmel erschienenen Kreuzes und die merk-

steht — namentlich bezüglich seiner nichtevangelischen Perikopen für die Mittwoch und Freitage der Quadragesima, die Karwoche bis einschließlich des Karfreitags, die Osternacht und die ersten drei Tage der Osterwoche — der innigste Zusammenhang zwischen dem armenischen Lektionar und einem anderen und von ganz anderer Seite her im letzten Grunde auf den frühchristlichen Ritus Jerusalems zurückgehenden Dokument: dem unmittelbar wohl aus einer lokal ägyptischen Gemeinde stammenden christlich-palästinensischen Perikopenbuche aus dem Alten Testament und dem Praxapostolos, das Mrs. A. Smith Lewis im Jahre 1895 in Kairo erworben und in Heft VI ihrer *Studia Sinaitica* veröffentlicht hat.¹

Die Übersetzung des griechischen Originals ins Armenische muß noch in dem klassischen Zeitalter des ersten Aufblühens national-armenischer Liturgie und Literatur, im 5. Jahrhundert, erfolgt sein. Conybeare hat den Gleichungen zwischen Daten des beweglichen armenischen Jahres und solchen des julianischen Kalenders, die hier zunächst maßgeblichen Beobachtungen gewidmet. Von jenen Gleichungen weist eine (1. Nawsarad = 29. August) auf die Jahre 352—356, eine andere (15. Nawsarad = 15. August) auf die Jahre 464—468. Nichts weist auf die Zeit nach der um die Mitte des 6. Jahrhunderts erfolgten und für alle Zukunft grundlegend gebliebenen Neuordnung des armenischen Kalenderwesens. Es fehlt ferner unter den erwähnten Stationskirchen Jerusalems, welche das armenische Dokument namhaft macht, noch die Justinianische Marienkirche und entsprechend in seinem *Proprium sanctorum* das aus dem Anniversar der Konsekration jener Kirche hervorgegangene Fest der εἰσόδια τῆς θεοτόκου am 21. November. Insbesondere wird das „Martyrion“, die konstantinische Basilika am Heiligen Grabe, noch als Stationskirche des Dar-

würdige Feier „of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim“, d. h. wohl den Dedikationstag einer Kirche zur Erinnerung an die Aufbewahrung der Bundeslade an jenem Orte, am 2. Juli.

¹ Den Zusammenhang mit Jerusalem würde hier ohne alles Weitere die zu den Perikopen des letzten Freitags der Quadragesima erhaltene Stationsangabe =  („in Sion“) verbürgen.

stellungsfestes eingeführt,¹ während als solche nach Meister (S. 357) seit deren Bestehen nurmehr die Justinianische Néa denkbar sein soll, und eine sonst nur noch durch Kyrillos von Skythopolis erwähnte Gottesmutterkirche am dritten Meilensteine auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem hat die Ehre der Statio an dem von unserem palästinensisch-armenischen Lektionar zuerst bezeugten Marienfest des 15. August: dem hier noch ganz allgemein einer Feier der Gottesmutterwürde gewidmeten künftigen Κοίμησις- bzw. Mariä Himmelfahrtstag.² Da andererseits die Stephanosbasilika unter den hierosolymitanischen Stationskirchen des Lektionars bereits einen Ehrenplatz einnimmt, wird man kaum fehlgehen, wenn man den Übergang desselben aus dem Griechischen ins Armenische etwa in das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts ansetzt.

Vergleichen wir diese Quelle nun näher mit der *Peregrinatio*, so erhalten wir zunächst die urkundliche Bestätigung der Annahme, daß letztere, wäre sie erst im 6. Jahrhundert entstanden, die hierosolymitanische Ἁγία Σοφία als eine der Stationskirchen des nächtlichen Prozessionsgottesdienstes der späteren ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν unbedingt erwähnen müßte. Denn nachdem man bei demselben zunächst von Gethsemane direkt nach der Kreuzigungsstätte gezogen ist und hier M 26, 57—27, 2 verlesen hat, kehrt man dem Lektionar zufolge nach der Prätoriumskirche zurück, wo man mit ι 18, 28—19, 16 die Verlesung des Passionsberichtes fortsetzt, um erst nunmehr sich endgültig wieder an die erstere zu begeben und mit λ 23, 24—31 diese Verlesung zu einem vorläufigen Abschluß zu bringen.³ Es ist also tatsächlich bereits

¹ Conybeare, S. 518 (Fol. 9 seiner alten Handschrift): „February 15 is the quadragesima of the birth of our Lord Jesus Christ. They assemble in the shrine (i. e. Martyrium) of the city.“

² A. a. O. S. 526 (= Fol. 144r⁰): „August 15 is the day of Mariam Theotokos. At the third milestone of Bethlehem is said“ usw. Vgl. dazu F. G. Hollweck in der im *Pastoral-Blatt* von St. Louis Mo. (April-Juni 1910) erschienenen Arbeit über *Mariä Himmelfahrt*, S. 10 (des mir vorliegenden Separatabdrucks), welcher Quelle ich den Hinweis auf Kyrillos von Skythopolis verdanke.

³ Conybeare, S. 521 (= Fol. 83v⁰—85v⁰): „In the same hour of the

im Verlaufe des 5. Jahrhunderts, allerspätestens aber vor 543 die Ἀγία Σοφία in die Reihe der Stationskirchen des nächtlichen Prozessionsweges eingerückt, in der wir ihr vorerst im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für das beginnende 8. Jahrhundert begegnet waren, und zwar hatte man an der Schaffung der neuen Statio ein so dringendes Interesse, daß man von einer umfangreichen vom Verhör vor Kaiphas bis zur Kreuztragung reichenden Evangelienlesung, die ursprünglich am Morgengrauen vor dem Golgothaprachtkreuz stattfand, selbst um den Preis eines notwendig recht störenden Rückläufigwerdens des Prozessionsweges, die sich mit den Verhandlungen vor Pilatus beschäftigende Partie in das junge, der Erinnerung an jene Verhandlungen gewidmete Heiligtum verlegte. Es wird hier, meine ich, so recht mit Händen greifbar, daß die Neuerung in der Stationsordnung eine ganz unmittelbare Folge des Baues der Ἀγία Σοφία gewesen sein muß, und da diese nach Maßgabe des *Breviarius* erheblich älter gewesen sein muß als die im Jahre 460 konsekrierte Stephanosbasilika, ist unschwer zu ermessen, wie weit man etwa mit der Entstehungszeit der noch die ältere Stationsordnung bezeugenden *Peregrinatio* mindestens wird hinaufzurücken haben.

Daß diese sodann, wäre sie erst zwischen den Jahren 533 und 540 entstanden, in ihrem auf die Liturgie Jerusalems bezüglichen Teile auch die Stephanosbasilika selbst würde haben erwähnen müssen, wird gleichfalls durch das altarmenische Lektionar nun außer Frage gestellt. Für den zweiten Tag der Epiphanie- und den dritten der Osteroktav nennt das letztere nämlich den Bau der Eudokia als Stationskirche,¹ während die *Peregrinatio* 25 § 11 bzw. 39 § 2 (Geyer, S. 76, Z. 28ff., 91 Z. 17f.) als solche für beide Tage noch

night they come singing Psalm 118, 1; and they recite it until they come before Golgotha, and he reads: Matt. 26, 57—27, 2. In the same hour of the night they go to the palace of the Judge, and he reads John 18, 28—19, 16. In the same hour of the night they go singing psalms, before holy Golgotha, and he reads Luke 23, 24—31.

¹ A. a. O. S. 517 (= Fol. 5r⁰ff.): „And on the second day. They assemble in the shrine of Stephen“, bzw. S. 523 (= Fol. 116r⁰): „Third day of the week, they assemble in the holy shrine of the protomartyr Stephen“.

das konstantinische „Martyrion“ kennen lehrt. Ich sage: noch! Denn das ist ja handgreiflich, daß auch hier die noch beschränktere Zahl verschiedener Stationskirchen das Frühere, die Einfügung einer *statio ad sanctum Stephanum* — um mich nach römischer Weise auszudrücken — eine gewiß wieder alsbald nach 460 erfolgte Neuerung darstellt.

Doch nicht nur bezüglich dieser zwei jüngeren Stationskirchen erweist sich das aus dem altarmenischen Lektionar für das Ende des 5. Jahrhunderts zu gewinnende Bild des stadthierosolymitanischen Kultus dem von der abendländischen Pilgerin gezeichneten gegenüber als dasjenige der Verhältnisse einer merklich späteren Zeit. Allerdings ist es nicht geradezu immer, wo in Einzelheiten eine Diskrepanz zwischen den beiden Quellen sich beobachten läßt, ohne weiteres klar, daß dieses und nicht das umgekehrte Altersverhältnis zwischen ihnen besteht. Die ziemlich erhebliche Zahl der hier in Betracht kommenden Fälle, auf die ausführlicher einzugehen im augenblicklichen Zusammenhang zu weit führen würde,¹ sichert vielmehr zunächst nur, daß zwischen der Zeit, deren Zustände die eine, und denjenigen, deren Zustände die andere spiegelt, der Ritus Jerusalems in mehr oder weniger beachtenswerten Details doch eine recht eingreifende Weiterbildung erfahren hat, die beiden Zeitpunkte also nicht allzu nahe beieinander gelegen haben können. Daß dabei dann aber das — mithin erheblich — höhere Alter in der Tat auf der Seite der *Peregrinatio* ist, kann immerhin in wenigstens sieben weiteren Fällen auch nicht einen Augenblick lang verkannt werden.

Darauf, daß das altarmenische Lektionar bereits die für

¹ So beginnen beispielsweise häufig in der *Peregrinatio* für die neunte Tagesstunde bezeugte Abendgottesdienste nach dem Lektionar erst um die zehnte. Für den Palmengang des Palmsonntags, den umfangreichen Abendgottesdienst des Gründonnerstags bzw. die Ölbergprozession am Weißen Sonntag werden der Reihe nach in der ersteren die siebente, achte und sechste, im letzteren die neunte, siebente und wieder die neunte Tagesstunde als Zeit des Beginnes angesetzt. Die *adoratio crucis* des Karfreitags findet nach der *Peregrinatio* „*post Crucem*“, nach dem Lektionar vielmehr „*before holy Golgotha*“ statt, und am ersten Tage der achttägigen Kirchweihfeier der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe ist nach jener in der Basilika des Martyrions, nach diesem in der Rotunde der Anastasis die *Statio*.

das Jahr 533 durch den Osterfestbrief des Petros bezeugte siebenwöchentliche Dauer der Quadragesima voraussetze, wurde schon hingewiesen. Innerhalb derselben sieht dasselbe je für Mittwoch und Freitag aller Wochen, von einem Psalme gefolgt, Perikopen aus Exodos und Joël bzw. aus Deuteronomion, Hiob und Isaias vor, die bei einem Abendgottesdienst in der „Sion“kirche zur Verlesung kommen sollen.¹ Dieser ist trotz eines Ansatzes erst auf die „zehnte“ Tagesstunde unverkennbar die mit gleicher Statio für jene beiden Wochentage durch die *Peregrinatio* bezeugte feierliche Non.² Daneben finden sich aber für Montag, Dienstag und Donnerstag nur der zweiten Fastenwoche, gleichfalls durch einen Psalm abgeschlossen, Lesungen aus dem ersten Samuelbuche, den Proverbien und Jeremias zu einem entsprechenden Abendgottesdienst in der Anastasisrotunde,³ und einer solchen Auszeichnung der sechsten Woche vor Ostern entspricht in der Schilderung der abendländischen Pilgerin schlechterdings noch nichts. Dieselbe dürfte vielmehr mit der von Sozomenos bezeugten Fastenpraxis zusammenhängen, nach welcher jene Woche vorübergehend die erste der Quadragesima war. Am Nachmittag des Gründonnerstags kennt schon die *Peregrinatio* eine doppelte Eucharistiefeier in der konstantinischen Basilika des Martyrions und „*post crucem*“, d. h. an der Kreuzigungsstätte.⁴ Das Lektionar enthält daneben einen Vermerk von Lesungen noch für eine dritte, in der „Sion“kirche abzuhaltende Abendmesse,⁵ die nachmals im Anastasistypikon der Kar- und Osterwoche als Bestandteil der hierosolymitanischen

¹ Conybeare, S. 518 ff. (= Fol. 27 r⁰—28 v⁰, 37 v⁰, 42 v⁰, 45 r⁰—56 v⁰). Die ständige Rubrik über Zeit und Ort der Feier lautet: „*at the tenth hour they assemble in holy Sion*“.

² Vgl. die ausführliche Beschreibung 27 § 5 ff. (Geyer, S. 79, Z. 2—26).

³ Conybeare, S. 519 (= Fol. 31 v⁰, 34 v⁰, 39 r⁰) mit der Zeit- und Ortsangabe: „*at the tenth hour they assemble in the holy Anastasis*“.

⁴ 35 § 1 f. (Geyer, S. 85, Z. 24 f. bzw. 29 ff.): „*fit ipsa die oblatio ad Martyrium*“ und: „*Facta ergo missa Martyrii venit post Crucem, dicitur ibi unus ymnus tantum, fit oratio et offeret episcopus ibi oblationem et communicant omnes*“.

⁵ Conybeare, S. 52 f. (= Fol. 76 v⁰): „*And then the sacrifice is offered in the holy shrine and before the holy cross. And in the same hour they proceed to holy Sion. The canon and apostle are the same*“.

Gründonnerstagsliturgie frühestens des 8. Jahrhunderts wiederkehrt.¹ Die feierliche Ostervigil hat in der Schilderung der *Peregrinatio* noch durchaus die Spendung der Taufe zum beherrschenden Mittelpunkt, während in den betreffenden Rubriken des Lektionars ungleich stärker der Charakter einer Auferstehungsfeier zur Geltung kommt, insbesondere schon sehr deutlich in ihren Anfängen auch die künftige Zeremonie des „heiligen Feuers“ sich ankündet,² dessen wunderbare Natur erstmals ums Jahr 870 der Frankenmönch Bernhard behaupten wird.³ Für die gesamte Osteroktav bezeugt weiterhin der abendländische Pilgerbericht eine täglich nach der Mittagsmahlzeit stattfindende Prozession mit doppelter Statio in der „Eleona“-Kirche und am Orte der Himmelfahrt,⁴ von welcher das Typikon gar nichts mehr weiß. Das Lektionar kennt diese Prozession nur noch einmal, am Nachmittag des Ostersonntags,⁵ bezeichnet hier also eine Zwischenstufe der liturgischen Entwicklung zwischen den von Aetheria beobachteten und den Verhältnissen zu Anfang des 8. Jahrhunderts. Für die Stationsgottesdienste der am Nachmittag des Pfingstsonntags sich auf den Ölberg bewegenden Prozession bezeugt dasselbe je nach der Evangelienlesung bereits die dreimalige γονυκλισία,⁶ die in der Pfingstliturgie des späteren griechischen wie des syrisch-jakobitischen Ritus zur spezifischen Fest-

¹ Ed. Papadopulos-Kerameus, S. 105, Z. 17 ff., 23 f.: Καὶ εἰ ἤμεν εἰς τὴν Ἁγίαν Ἀνάστασιν, εὐθὺς ἀπέλθωμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σιών διὰ τὴν θείαν λειτουργίαν. . . . Εἰ δὲ ἐσμέν εἰς τὴν ἁγίαν Σιών . . . ἡμεῖς λειτουργοῦμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σιών (während der πρωτοπαπᾶς die alte Golgothamesse feiert).

² Conybeare, S. 522 (= Fol. 95 v^o): „At eventide on the Sabbath day they light a torch in the holy Anastasis. First the bishop repeats Ps. 113, 2. And then the bishop lights three candles, and after hem the deacons, and the whole congregation“.

³ *Itinerarium*, cap. 11 (Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana* usw. I, 2. Genf 1880. S. 315). Vgl. *Abendländische Palästinapilger*, S. 69.

⁴ Hierüber ausführlich 39 § 2f. (Geyer, S. 91, Z. 22—32) mit der nachdrücklich wiederholten Angabe: „hoc per totos octo dies fit“.

⁵ Conybeare, S. 523 (= Fol. 114 r^o): „On the same Kiriaki of Zatik they go up at the ninth hour to the holy Mount of Olives, and there sing a psalm; and go down with psalms to the holy Anastasis“.

⁶ A. a. O., S. 525 (= Fol. 136 r^o): „And there (d. h. „on the holy Mount of Olives“ = in der Eleona-Kirche) after the gospel take place a gonuklisia, thrice. And in all places in the same manner“.

zeremonie geworden ist,¹ während die *Peregrinatio* in ihrer recht wortreichen Schilderung auch dieses Ölbergganges 43 § 4ff. (Geyer, S. 94, Z. 10—95, Z. 4) ihrer noch nicht gedenkt. Während endlich die Abendländerin 49 § 3 (Geyer, S. 101, Z. 1—9) bei der mit dem 13. September beginnenden achttägigen Feier der ἐγκαίνια der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe keinerlei Unterschied in der Dignität der einzelnen Oktavtage andeutet, ist im Lektionar der 14. September schon durch die ihr noch unbekannte Exposition und Verehrung der Kreuzesreliquie ausgezeichnet,² die ihm als dem Feste der ὑψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ der griechischen, der *exaltatio sanctae crucis* der abendländischen Kirche spätestens seit der Zeit des Herakleios einen den vorangehenden Hauptfesttag der alten Kirchweihefeier überstrahlenden Glanz sichern sollte.³

Überall bezeichnet da das selbst, wie wir sahen, eine palästinensische Vorlage etwa aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts wiedergebende armenische Perikopenbuch einen sehr merklichen Fortschritt über das von Aetheria im Kulte Jerusalems Gesehene und Gehörte hinaus in der Richtung auf die endgültigen Formen griechischen und syrischen Gottesdienstes zu. Man darf, meine ich, getrost sagen, daß, wenn man für eine Altersbestimmung der *Peregrinatio* auch nur auf einen Vergleich mit diesem einzigartigen Parallel-dokument ihrer Kapp. 24—49 angewiesen wäre, die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts als Entstehungszeit der lateinischen Pilgerschrift die weitaus größte Wahrscheinlichkeit für sich hätten. In jedem Falle erfährt aber auch von dieser Seite das auf Grund der Entwicklung des Quadragesimalfastens gewonnene Ergebnis die vollste Bestätigung: daß vom Standpunkte der Liturgiegeschichte aus eine Herabdrückung der *Peregrinatio* über die Mitte des 5. Jahrhunderts schlechterdings unmöglich ist.

¹ Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones*, S. 120, bzw. mein *Festbrevier* usw., S. 255 f.

² Conybeare, S. 526 (= Fol. 147r^o): „The same Canon (wie am Tage zuvor) is performed and the precious cross is shown to all the people“.

³ Über diese Entwicklung vgl. *Festbrevier* usw., S. 258 ff.

Vergleichen wir schließlich mit einem derartigen Ergebnis noch, was bei Aetheria an bestimmte Ereignisse oder Verhältnisse der allgemeinen Geschichte erinnert, so hatte Gamurrini an der 20 § 12 (Geyer, S. 67, Z. 23f.) mit Bezug auf Nisibis und Ur referierten Bemerkung des Bischofs von Karrhai: „*sed modo ibi accessus Romanorum non est; totum enim illud Persae tenent*“ einen Beweis dafür zu finden geglaubt, daß die im Jahre 363 erfolgte Abtretung von Nisibis an das Sassanidenreich hinter der Entstehungszeit der *Peregrinatio* nicht allzuweit zurückgelegen habe. Mit der von Meister (S. 341f.) versuchten Entkräftung dieses Arguments glaubt sich Weigand (S. 2) unter dem Vorbehalte einverstanden erklären zu sollen, daß „einer Datierung um 390“ durch die Aufgabe dieser einen Position irgendeine Schwierigkeit nicht erwachse. Decoinck (S. 44f.) versucht dagegen auch es aufrecht zu erhalten, und seine diesbezüglichen Bemerkungen verdienen mindestens alle Beachtung. Jedenfalls haltlos ist aber, was Meister an entsprechenden positiven Stützen seines Ansatzes ins 6. Jahrhundert vermeint beibringen zu können. Wenn er (S. 350) den von der Pilgerin 23 § 7 (Geyer, S. 70, Z. 19f.) gebrauchten Ausdruck vom „*famosissimum martyrium sanctae Eufimiae*“ in Chalkedon als erst im Hinblick auf das allgemeine Konzil vom Jahre 451 verständlich behandelt, so ist nicht nur mit Weigand (S. 24) sehr entschieden darauf hinzuweisen, wie „bekannt und berühmt“ ausweislich der vier Kunstwebereien im Besitze desselben gewidmeten Ekphrasis des Asterios von Amaseia jenes Heiligtum schon um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert war. Man wird sich vielmehr allen Ernstes fragen dürfen, ob das: „*famosissimum*“ im Munde der des Griechischen gewiß nicht völlig unkundigen Verfasserin nicht geradezu eine Art von Wortspiel mit Bezug auf den Namen der Martyrin darstellt. Wenn (S. 349) die „*exemplaria*“ des apokryphen Briefwechsels zwischen Aßgar und dem Heiland, deren Verbreitung in ihrer Heimat Aetheria 19 § 19 (Geyer, S. 64, Z. 25) schon für die Zeit vor ihrem Aufbruche bezeugt, auf die erst nach 398 entstandene Übersetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte durch Rufinus

zurückgeführt werden, so liegt darin der logische Fehlgriff einer glatten *petitio principii*, der gegenüber nur auf die zunächst in der koptischen Monumentenwelt sich bekundende Tatsache hingewiesen sei, daß der Text jenes Briefwechsels weit von Edessa entfernt — und wer sagt uns, seit wie früher Zeit? — geradezu als Amulett verwendet wurde.¹ Wenn (S. 350. 359 ff.) zum Belege dafür, daß Aetheria nach dem Erlöschen des weströmischen Kaisertums im Jahre 476 bzw. nach dem um 531 erfolgten Abschluß eines Vertrages zwischen Byzanz und den „Reichen“ von Aksûm und Neğrân geschrieben habe, eine Stelle im *liber de locis sanctis* des Petrus Diaconus (Geyer, S. 116, Z. 12—15) herangezogen wird, so hat Weigand (S. 3f.) dem sehr zutreffend entgegengehalten: auch die noch keineswegs schlechthin bewiesene Richtigkeit der Annahme zugegeben, daß an derselben Petrus im allgemeinen von einer verlorenen Partie der *Peregrinatio* abhängig sei, könne doch diese Abhängigkeit nun und nimmermehr ohne alles Weitere für jedes seiner Worte unterstellt werden. Die Möglichkeit muß allerdings zugestanden werden, daß schon die Verfasserin der älteren Schrift wörtlich oder doch dem Sinne nach den ganzen Satz über Klyisma geschrieben hat: „*Nam et ille agens in rebus, quem logotetem appellant, id est, qui singulis annis legatus ad Indiam vadit iussu imperatoris Romani, ibi ergo sedes habet, et naves ipsius ibi stant.*“ Allein selbst wenn das Mögliche Tatsache sein bzw. als solche durch einen weiteren handschriftlichen Fund endgültig erwiesen werden sollte, wäre damit dem erdrückenden Gewicht der seiner Datierung sich entgegenstellenden Schwierigkeiten gegenüber für Meister noch keineswegs etwas Entscheidendes gewonnen. Denn zweierlei wäre auch in diesem Falle nicht zu vergessen: daß ausdrücklich die alljährliche Sendung eines römischen Geschäftsträgers nach Südarabien und Abessinien anderweitig für das 6. Jahrhundert ebensowenig bezeugt

¹ Vgl. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur (Die Litteraturen des Orients in Einzeldarstellungen. VII, 2. Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients. Leipzig 1907)*, S. 173, bzw. mein Werkchen über *Die christlichen Litteraturen des Orients. I, S. 116.*

ist, als für das 4., und daß von dem „*imperator Romanus*“ schlechthin, wie wieder nach 476, füglich auch zu der Zeit gesprochen werden konnte, als Theodosius d. Gr. noch einmal faktisch und zuletzt sogar formell die kaiserliche Gewalt über das Gesamtreich in seiner Hand zusammenfaßte. Da ein Herabdrücken der *Peregrinatio* über 476 auch abgesehen von Thomaskirche und Thomasgrab in Edessa mindestens durch ihr Verhältnis zum *Breviarius* und durch die Liturgiegeschichte unmöglich gemacht wird, würde sich aus der Stelle bei Petrus Diaconus allenfalls nur an dem 17. Januar 395 als Todestag des Theodosius ein noch dem 4. Jahrhundert angehörender sehr bestimmter *terminus ante quem* für ihre Abfassung ergeben.

So weit hinauf weist denn auch alles, was an mehr oder weniger zuverlässigen Altersindizien auf Grund der in der Handschrift von Arezzo wirklich vorliegenden Teile der Schrift hier noch zu berühren übrig bleibt. Deconinck hat (S. 443f.) an der Hand der um 410 verfaßten *Notitia dignitatum* einer- und der rund auf das Jahr 385 zurückgehenden *nomina omnium provinciarum* im Almanach des Polemius Silvius andererseits in der *Peregrinatio* ein noch — und zwar anscheinend noch erheblich — ins 4. Jahrhundert hinaufreichendes System der Provinzialeinteilung der *dioecesis Orientis* nachgewiesen. Weigand macht (S. 25) darauf aufmerksam, daß sich in ihr von dem zwischen Gemeinde und Bischof der Heiligen Stadt bestehenden Verhältnis ein Bild durchfühlen lasse, das notwendig ein anderes sein müßte, wenn die Pilgerin dort bereits die volle Entwicklung der ersten origenistischen Wirren miterlebt hätte, zu denen die Anwesenheit des Epiphanius im Jahre 394 den Anstoß gab.¹ Ich stelle diesen beiden eine dritte Beobachtung zur Seite. Aetheria verrät 9 § 7 (Geyer, S. 50, Z. 23f.) mit den Worten: „*regressa sum in Helia, id est Ierosolimam*“, daß zu ihrer Zeit

¹ Darüber, daß vollends jedes Echo der stürmischen Bewegungen, welche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts die palästinensische Kirche erschütterten, in der *Peregrinatio* fehlt, macht entsprechend Deconinck S. 440f. treffende Anmerkungen.

als der offizielle Name Jerusalems noch das Hadrianische „Aelia“ empfunden wurde. Dies ist aber ein Sprachgebrauch, für den um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert Hieronymus als der letzte sicher zeitlich faßbare Zeuge erscheint.¹

Schließlich habe ich hier mit einigen Worten noch auf eine Kombination einzugehen, durch die mir Deconinck (S. 444f.) zuvorgekommen ist und mit der Weigand wenigstens im Rahmen eines wenn auch noch so kurzen Nachtrages zu seinen verdienstvollen Untersuchungen sich hätte auseinandersetzen müssen. Wenn Meister (S. 358f.) die Tatsache, daß die Bischöfe von Batnai, Edessa und Karrhai durch die Pilgerin 19 § 1, 5 und 20 § 8 (Geyer, S. 61, Z. 20; 62, Z. 4; 65, Z. 8) mit dem ehrenden Prädikat eines: „*confessor*“ ausgezeichnet werden, aus der Geschichte der christologischen Kämpfe des 5. und 6. Jahrhunderts glaubt erklären zu dürfen, so hätte er zunächst den Beweis dafür erbringen müssen, daß jenes Prädikat von ihren Zeitgenossen solchen Männern der Kirche beigelegt wurde, die seit dem Erlaß des Zenonischen Henotikons im Jahre 482 und speziell unter Kaiser Anastasius (491—518), den er als den Verfolger jener drei Bischöfe betrachtet, durch ihr Bekenntnis zur chaledonensischen Orthodoxie der oströmischen Staatsgewalt gegenüber in eine mehr oder weniger peinliche Lage gebracht wurden. Es genügt aber nicht, da er einen solchen Beweis auch nur anzutreten unterlassen hat, ganz allgemein auf weit ernstere Verfolgungen des späteren 4. Jahrhunderts hinzuweisen, wobei von vornherein auch für die „Bekenner“-Bischöfe von Batnai und Karrhai entsprechend der Zugehörigkeit ihrer Sitze zum römischen Reichsgebiet nicht sowohl an die persische Christenverfolgung Sâpûrs II., als vielmehr, wie für denjenigen von

¹ So im *liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* und in einzelnen Briefen. Auch auf der *Tabula Peutingeriana* erscheint allerdings der Name noch, aber wir wissen nicht, wie weit wir genau mit der spätantiken Grundlage dieser Weltkarte hinaufzugehen haben. Beachtenswert ist ferner der Umstand, daß Aetheria durch den Ausdruck „*populus christianus*“ 43 § 8 (Geyer, S. 95, Z. 17) indirekt für ihre Zeit ein noch bedeutendes heidnisches Bevölkerungselement in der Heiligen Stadt zu bezeugen scheint, was gewiß zu den Verhältnissen des Justinianischen Zeitalters schlecht paßt.

Edessa, an die Verfolgung der Katholiken durch den Arianer Valens (364—378) zu denken sein dürfte, von deren Bedeutung für das nordöstliche Syrien vor allem die syrischen Akten des Eusebios von Samosata ein anschauliches Bild geben. Wenigstens zwei der drei *confessores* der Aetheria sind offenbar geradezu namentlich bekannte Persönlichkeiten, über deren Leiden unter Valens die Kirchengeschichte des Theodoretos IV, 15 Genaueres berichtet: Eulogios von Edessa und Protogenes von Karrhai, die als Presbyter der ersteren Stadt durch Verbannung nach der Thebaïs „Bekenner“ geworden waren.¹ Von ihnen hat nach syrischen Quellen Eulogios den bischöflichen Stuhl seiner Heimatsstadt im Jahre 379 bestiegen² und bis zu seinem am Karfreitag den 23. April 387 erfolgten Tode inne gehabt.³ Protogenes ist auf denjenigen von Karrhai erst nach dem zweiten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 381 erhoben worden, da in der Reihe der Unterschriften der konstantinopolitanischen Konzilsbeschlüsse noch der Name eines anderen Inhabers jenes Stuhles erscheint.⁴ Die somit für den Abstecher der Aetheria nach Mesopotamien offenbleibende bereits sehr kurze Zeit läßt sich nun aber nach unten zu sogar noch etwas schärfer begrenzen. Da nämlich die Pilgerin, von Edessa kommend, an Karrhai den äußersten östlichen Punkt, bis zu dem sie bei jenem Abstecher vordrang, nach ihrer 20 § 5 (Geyer, S. 65, Z. 23 ff.) gemachten Angabe am 21. oder 22. April erreichte, ist das Todesjahr des Eulogios bereits auszuschließen, und es muß die Wanderung nach dem mesopotamischen Osten, mit welcher sie ihren nach 17 § 1 (Geyer,

¹ Migne, *P. G.* LXXXII 1153—1160. Mit Unterschlagung der für uns entscheidenden Angabe betreffs ihrer späteren Erhebung zur bischöflichen Würde ist die Nachricht des Theodoretos über die beiden edessenischen Presbyter auch in die Weltchronik Michaëls des Syrers, VII, 7 (*ed.* Chabot, S. 150. Übersetzung, I, S. 297f.) übergegangen.

² Edessenische Chronik (*ed.* Guidi, S. 5. 14f. Übersetzung, S. 6, Z. 3f.) und Michaël VII, 8 (*ed.* Chabot, S. 156. Übersetzung I, S. 309).

³ Edessenische Chronik (*ed.* Guidi, S. 5, Z. 21f. Übersetzung, S. 6, Z. 11f.). Vgl. die Anmk. 4 Chabots zu Michaël I, S. 321.

⁴ Migne, *P. L.* LVI, Sp. 811; Michaël VII, 8 (*ed.* Chabot, S. 159. Übersetzung I, S. 314).

S. 60, Z. 7f.) drei volle Jahre umfassenden Aufenthalt in Palästina abschloß, spätestens in das Frühjahr 386 gefallen sein.¹ Für jenen Aufenthalt selbst kommen spätestens die Jahre 383—385 in Betracht, und sogar eigentlich nur diese Jahre können für denselben in Betracht kommen, falls meine gelegentlich² geäußerte Vermutung das Richtige trifft: daß die hierosolymitanische „Sion“kirche eine Art von Siegesdenkmal der gegen Makedonios gefaßten dogmatischen Beschlüsse von Konstantinopel gewesen sei. In jedem Falle aber hat Aetheria die Reliquien des Apostels Thomas zu Edessa noch außerhalb der ihm geweihten neuen Kirche verehrt und in Jerusalem während seiner letzten Lebensjahre keinen anderen als den heiligen Kyrillos die bischöflichen Funktionen vornehmen sehen.

Während ich Meister nur aufs nachdrücklichste beipflichten kann, sofern er die Heimat der Pilgerin nicht in Spanien, sondern — hier vielmehr selbst zu älterer Auffassung zurückkehrend — im südlichen Gallien sucht, vermag ich seinem Versuche einer völlig neuen Datierung der *Peregrinatio* nur das, im übrigen nicht zu unterschätzende, Verdienst beizumessen, zu einer erneuten Untersuchung der Altersfrage und damit zu einer allseitigen Begründung und genaueren Präzisierung des traditionellen Ansatzes in das ausgehende 4. Jahrhundert angeregt zu haben.

¹ Denn da die Pilgerin nach 21 § 5 (Geyer, S. 69 Z. 2f.: „*regressi sumus per iter vel mansiones, quas veneramus de Antiochia*“) von Karrhai über Edessa zurückkehrte, hätte sie im Jahre 387 hier von dem inzwischen erfolgten Tode des „*confessor*“-Bischofs erfahren müssen.

² In der ersten Serie dieser Zeitschrift IV, S. 146 in dem Aufsätze *Il mosaico degli apostoli nella chiesa abb. di Grottaferrata*. Aber freilich muß die denn dort von mir gleichfalls ins Auge gefaßte Möglichkeit zugegeben werden, daß unsere Kirche vielmehr schon vor 347/48 errichtet wurde. Ein nach 381 ausgeführtes dogmatisches Siegesdenkmal könnte dann nur ihr bildlicher Mosaikschmuck gewesen sein.