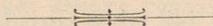


ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Durch eine Notiz im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 142ff. habe ich auf die liturgiegeschichtliche Bedeutung des bisher nur von den Vertretern der NTlichen Textkritik beachteten *cod. Scaligeri 243* der Universitätsbibliothek zu Leyden aufmerksam gemacht, indem ich nachwies, daß dieses griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche nicht dem griechisch-orthodoxen, sondern dem koptischen Ritus angehört, und eine erschöpfende Bekanntgabe und Untersuchung seiner Leseordnung in Aussicht stellte. Indem ich an die Einlösung jenes Versprechens herantrete, setze ich das dort vorläufig über Aufbau, Textbestand und liturgische Terminologie der Urkunde Gesagte als bekannt voraus.

Zu der folgenden Übersicht über den Umfang der einzelnen Texte habe ich alsdann einleitend nur noch wenig zu bemerken. Wo Anfang oder Ende eines Textes nicht mit Anfang bzw. Schluß des betreffenden Verses zusammenfallen, sind seine Anfangs- bzw. Schlußworte in () vermerkt. Die jeweils zweite Ps.-Stelle ist der *στίχος* (nach gewöhnlicher koptischer Terminologie: die *λέξις*) des betreffenden *ψαλτήριον*. Der Umfang in der Hs. an der betreffenden Stelle nicht in extenso mitgeteilter, sondern durch Verweisung auf eine andere Stelle angegebener Perikopen ist in < > notiert. Die beigegefügte Seitenzahlen gehen auf die von abendländischer Hand durchgeführte Paginierung der Hs. Die S. 477—480 sind durch Blattversetzung an falsche Stelle geraten. Ihr richtiger Platz

ist zwischen S. 382 und S. 383, wo ich sie stillschweigend einfüge. Zwischen S. 150 und S. 151, S. 166 und S. 167, S. 548 und S. 549 klafft je eine Lücke, in welcher mindestens der Schluß einer und der Anfang der nächstfolgenden Perikope verloren ging. Es ist dies durch angedeutet und Anfang bzw. Schluß der erhaltenen Textpartie in [] gesetzt. Entsprechend ist bei einer auch zwischen S. 480 und S. 383 noch bleibenden und einer kleinen Lücke verfahren, welche die Texte des Ostermontags aufweisen.

Palmsonntag (Τῆ κυριακῇ τῶν Βατίων καὶ εὐλογημένων, S. 1—73):

ᾠδὲ (S. 1—9): Ps. 121, 1f. / 121, 4; Jo. 12, 1—19.

ᾠδὸρ. (S. 9—18): Ps. 67, 20 (καθ' ἡμέραν) / 67, 36 (ὁ θεὸς Ἰσραὴλ usw.); Mat. 20, 29—21, 17. Καὶ μετὰ τὸ κυκλοῦντος (sic!) τὸν σταυρὸν ἐν ὄλῃ τῆ πόλει (S. 18—23): Ps. 117, 25f. (ἐπέφανεν ἡμῖν) / 117, 22f.; Mk. 11, 1—11.

Σύναξις (S. 23—49): Hebr. 9, 11—24; I Petr. 4, 1—15; Apg. 28, 11—31; Ps. 80, 4 / 80, 2f.; Lk. 19, 29—48 oder <Jo. 12, 1—19>.

Μετὰ τὴν σύναξιν ὁ πρόλογος (S. 50—73): I Kor. 15, 1—57; Ps. 150 (ganz); Jo. 5, 19—29 (ἀνάστασιν ζωῆς).

Montag in der Karwoche (Τῆ ἀγία καὶ μεγάλη Β', S. 74—95):

ᾠδὸρ. (S. 74—92): Ps. 38, 13 (ἐνώτισαι) / 38, 2; Mt. 21, 18—22, 14.

ᾠδὲ (S. 93—95): Ps. 64, 6 (τῆς γῆς) / 64, 2f.; Mt. 20, 17—28.

Dienstag (Τῆ ἀγία καὶ μεγάλη Γ', S. 96—[150]): ᾠδὸρ. (S. 96—119): Ps. 30, 2 / 30, 7 (ἐγὼ δὲ) — 8 (ἐλέει σου); Mt. 22, 15—24, 2.

ᾠδὲ (S. 119—[150]): Ps. 24, 1 (Πρὸς σέ) — 2 (καταισχυθησὶν + εἰς τὸν αἰῶνα) / 24, 2 (μηδὲ) — 3 (καταισχυθησὶν); Mt. 24, 3—[45]

Mittwoch (S. [151]—[166]): Jo. 12, 17—50.

ᾠδὲ (S. 162—[166]): Ps. 40, 7 (ἐξεπορεύετο) — 8 (ἐχθροί μου) / 40, 2f.; Mt. 26, 3—[14: πρόσ]

Gründonnerstag (S. [167]—207): Lk. 22 . . [4: ἀπελθὼν] — 30.

Εἰς τὸν νιπτῆρα (S. 175—191): I Tim. 4, 9—5, 10; Ps. 50, 9 / 50, 4; Jo. 13, 1—30.

Σύναξις (S. 191—207): I Kor. 11, 23—32; Jud. 1, 1—6 (οἰκητήριον); Apg. 1, 15—26; Ps. 22, 5 (θλιβόντων με) / 22, 5 (Rest); Mat. 26, 17—29.

Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag (Τὰ εὐαγγέλια τῶν ἀγίων παθῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, S. 208—308): Je vier ἀναγνώσματα für fünf ὥραι τῆς νυκτός. — ᾠδὸρ α' (S. 208—251): Jo. 13, 31—14, 52; Jo. 14, 26—15, 25; Jo. 15, 26—16, 33; Jo. 17, 1—26.

ᾠδὸρ γ' (S. 251—259): Mt. 26, 30—35; Mk. 14, 26—31; Lk. 22, 31—38; Jo. 18, 1f.

ᾠδὸρ ε' (S. 259—272): Mt. 26, 36—46; Mk. 14, 43—52; Lk. 22, 39—46; Jo. 18, 3—9.

ᾠδρα θ' (S. 272—285): Mt. 26, 47—58; Mk. 14, 43—52; Lk. 22, 47—54 (ἀρχιερέως); Jo. 18, 10—14.

ᾠδρα ια' (S. 286—308): Mt. 26, 59—75; Mk. 14, 53—72; Lk. 22, 54 (ὁ δὲ Πέτρος)—66; Jo. 18, 15—27.

Karfreitag (Τῆ ἀγία καὶ μεγάλη παρασκευῆ, S. 308—382, 477—480, 383—386): Je vier ἀναγνώσματα für fünf ὥραι τῆς ἡμέρας. — ᾠδρα α' (S. 308—328): Mt. 27, 1—14; Mk. 15, 1—15; Lk. 22, 66—23, 12; Jo. 18, 28 bis 19, 3.

ᾠδρα γ' (S. 328—348): Mt. 27, 15—26; Mk. 15, 6—25; Lk. 23, 13—25; Jo. 19, 4—12.

ᾠδρα ε' (S. 348—369): Mt. 27, 27—54; Mk. 15, 16—23; Lk. 23, 26—44; Jo. 19, 13—27.

ᾠδρα θ' (S. 370—382): Mt. 27, 46—56; Mk. 15, 34—41; Lk. 23, 45—49; Jo. 19, 28—37.

ᾠδρα ια' (S. 477—480, 383—386): Mt. 27, 57—61; Mk. 15, 42—[46 ὁ ἦν λελα]; . . . Lk. 23 . . . [54]—56; Jo. 19, 38—41.

Karsamstag (Τῷ ἀγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ, S. 386—403): ᾠδρα θρ. (S. 386—389): Ps. 15, 10/15, 2f. (εἰ σοῦ) oder 125, 2 (ἀγαλλιᾶσεως)/125, 2 (Rest) f.; Mt. 27, 62—66.

Σύναξις (S. 390—403): I Kor. 15, 1—23 (τάγματα); I Petr. 1, 1—9; Apg. 3, 12—18; Ps. 3, 6/3, 4 oder (als στίχος), 3, 8 (ματαιῶς); Mt. 28 (ganz).

Ostersonntag (Τῆ ἀγία καὶ μεγάλη κυριακῆ τοῦ Πάσχα, S. 404—447): Εὐαγγέλια ἀναστάσιμα acht an der Zahl (S. 404—438): Εὐαγγέλιον α'. Ps. 3, 6/3, 4; Mt. 28, 1—9. — β'. Ps. 77, 65f. (ἐχθροὺς αὐτοῦ)/77, 69; Mk. 16, 1—8. — γ'. Ps. 67, 2/67, 3 (ὡς τήκεται); Lk. 24, 1—12. — δ'. Ps. 17, 24/17, 25; Jo. 20, 1—10. — ε'. Ps. 7, 7 (Καὶ ἐξεγέρθητι)—8 (κυκλώσει σε)/7, 8 (Καὶ ὑπὲρ ταύτης)—9 (λαοῦς); Mt. 28, 10—20. — ζ'. Ps. 144, 13/144, 14 (ἔργοις αὐτοῦ); Mk. 16, 9—20. — ζ'. Ps. 96, 1/96, 2; Lk. 24, 13—35. — η'. Ps. 103, 24 (ἐποίησας)/103, 31; Jo. 20, 4—18.

Σύναξις (S. 439—447): I Kor. 15, 23 (ἀπαρχὴ Χριστός)—49; I Petr. 3, 15 (Ἔτοιμοι δὲ ἀεὶ)—18; Apg. 2, 22—36; Ps. <117, 25 (ἐπέφανεν ἡμῖν)/117, 22f.>; Jo. 20, 11—18.

Wochentage der Osteroktav (Τῆ ἡμέρα Β'—Ζ' τῆς ἀγίας ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, S. 448—554): Montag (S. 448 bis 461): ᾠδρα θρ.: <Ps. <96, 1/96, 2>; Mt. <28, 16—19>; Σύναξις: Röm. 5, 6—19; I Petr. 1, 22—2, [3 (εἶπερ καὶ ἐγεύσασθε)] . . .; Apg. 2, . . . [36 κύριον δ' αὐτὸν ὁ θεός]—47; Ps. <103, 24 (ἐποίησας)/103, 31>; Mk. <16, 9—20>.

Dienstag (S. 461—476): ᾠδρα θρ.: Ps. 104, 1/104, 2 (διηγῆσαισθε)—3 (τῷ ἀγίῳ αὐτοῦ); Lk. <24, 1—12>. — Σύναξις: I Thess. 4, 13—5, 10; I Petr. 2, 17—25; Apg. 10, 34—43; Ps. 104, 3 (Εὐφρανθήτω)—4 (κραταιωθήτε)/104, 5; Lk. <14, 13—35>.

Mittwoch (S. 476, 481—497): ᾠδρα θρ.: Ps. 104, 43/104, 45; Jo. 1, 9—14.

— Σύναξις: I Kor. 15, 50—58; I Petr. 1, 10—25; Apg. 4, 1—32; Ps. 105, 1/105, 2; Jo. 2, 12—25.

Donnerstag (S. 497—518): *Ορθρ.: Ps. 105, 4/105, 5 (τοῦ εὐφρανθῆναι usw.); Lk. 9, 20—35. — Σύναξις: Eph. 1, 15—2, 4; I Petr. 3, 8—15; Apg. 4, 13—21; Ps. 105, 48 (αἰῶνος), 105, 48 (Rest); Lk. 7, 11—17.

Freitag (S. 518—538): *Ορθρ.: Ps. 105, 47 (ἐθνῶν), 105, 47 (τοῦ ἐξομολογήσασθαι usw.); Lk. 20, 27—38. — Σύναξις: Eph. 2, 19—3, 7; I Petr. 4, 6—19; Apg. 13, 34—42; Ps. 106, 1/106, 2; Jo. 5, 19—30.

Samstag (S. 538—554): *Ορθρ.: Ps. 76, 3 (ἡπατήθης)/76, 11; Jo. 20, 19—23. — Σύναξις: Kol. 1, 12—23; I Jo. 1, 1—[9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς] . . . ; Apg. 4, . . . [23 καὶ ἀπήγγειλαν]—31; Ps. 118, 73/118, 173; Jo. 20, 24—31.

Was diese Perikopenordnung auf den ersten Blick und mit vollster Bestimmtheit als eine koptische erweist, habe ich gleichfalls bereits in meiner ersten vorläufigen Mitteilung angedeutet. Es sind zunächst der Gebrauch von Σύναξις zur Bezeichnung der eucharistischen Feier, die regelmäßige Dreizahl den Paulusbriefen, den Katholischen Briefen und der Apg. entnommener apostolischer Lesestücke und die jeweils hinter diesen Lesestücken vermerkten Initien von Abschlußformeln, von welchen zwei von drei an gleicher Stelle in der heutigen koptischen Liturgie wiederkehren. Vor allem aber besteht die weitestgehende materielle Übereinstimmung mit dem, was als biblischer Lesestoff des koptischen Ritus für die einzelnen Tage der Kar- und Osterwoche sich aus anderen Urkunden desselben ergibt. An solchen Urkunden sind allerdings vorerst nur wenige bequem zugänglich. Ich muß mich deshalb darauf beschränken, im folgenden viererlei zum Vergleiche heranzuziehen: 1) die leider im höchsten Grade ungenügende Beschreibung der Perikopentafel des arabischen Tetraevangeliums *Vat. Ar. 15* vom J. 1054 *Mart.* (= 1338 n. Chr.) bei A. Mai, *Script. Vet. Nov. Coll.* IV. S. 15—43, 2) die um so vorzüglichere des Inhalts der beiden bohairischen Katameros-Bruchstücke 125, 7 und 125, 9 der Kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen bei Lagarde, *Orientalia*, S. 4—16, 3) die von W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, S. 336f. über die Bruchstücke eines bohairischen Katameros für die Osteroktav und den Monat Pharmouthi, *Br. Mus. Copt.* 776 (= *Or.* 5453), gemachten Angaben und

4) das für alle Perikopenforschung im Gebiet des koptischen Ritus unschätzbaren كتاب دليل السنكسار القبطى („Buch des Führers des koptischen Synaxars“) von J. Ĥabašî (Kairo 1894), das mir in einem mir von W. E. Crum gütigst geliehenen Exemplar benutzbar war.

An keiner dieser vier Stellen ist das zur Durchführung eines vollständigen Vergleichs mit der Leydener Hs. Notwendige geboten. Der vatikanischen ist naturgemäß ein Aufschluß nur bezüglich der Evangelienperikopen zu entnehmen, und wenigstens die Ps.-Stellen sind nicht einmal bei Ĥabašî angegeben. Von den beiden Göttinger Hss. bietet 125, 9 nur für Palmsonntag, 125, 7 für diesen und den Ostersonntag prinzipiell ein erschöpfendes Parallelmaterial zu dem griechisch-arabischen Perikopenbuch, und nur in lückenhafter Gestalt liegt ein solches für einzelne Wochentage der Osteroktav in der Londoner Hs. vor. Gleichwohl kann man mit aller Bestimmtheit konstatieren, daß unsere fünf Quellen wesentlich dieselbe Perikopenordnung, wenn auch auf verschiedenen Stufen ihrer geschichtlichen Entwicklung, vertreten.

Für Palmsonntag kehren die Ps.-Stellen mit Ausnahme der nur in 125, 7 gleichlautend gebotenen der Matutin¹ in beiden Göttinger Hss., das Vesperevangelium lediglich in einer etwas abweichenden Abgrenzung außerdem auch in *Vat. Ar. 15* und bei Ĥabašî² und die nichtevangelischen Meßlektionen wenigstens bei dem letzteren wieder. Mit Ĥabašî und der vatikanischen Hs. besteht, soweit sich dies feststellen läßt, Übereinstimmung ferner bezüglich des merkwürdigen „πρόλογος“, und wir erfahren durch diese beiden Quellen auch, welches Bewenden es mit diesem eigentümlichen Gottesdienst hat. Es handelt sich, wie eine Rubrik an beiden Stellen⁴ erkennen läßt, um eine Vorwegnahme der Exsequien für die-

¹ 125, 9 hat dafür Ps. 117, 26/117, 27 (συστήσαθε usw.).

² Ĥabašî und die Göttinger Hss.: Jo. 12, 1—11; *Vat. Ar. 15*: 12, 2—13.

³ Die in den Göttinger Hss. und bei Ĥabašî identischen Varianten beschränken sich auf Hebr. 9, 11—28; IPetr. 4, 1—11.

⁴ Ĥabašî: وعند انتهى القداس يقرؤا بالبيعة وقت التوزيع صلوات التجنيز. *Vat. Ar. 15* nach A. Mai a. a. O. S. 26: „si post communionem leguntur sectiones exequiarum pro iis, qui in hebdomada passionis obierunt“ usw.

jenigen, welche während der bevorstehenden ein Totenoffizium ausschließenden österlichen Zeit sterben werden.

Nur sehr unwesentliche Differenzen sind am Gründonnerstag bezüglich des Meßevangeliums¹ denselben beiden Quellen und bezüglich des Evangeliums der Fußwaschung² und der nichtevangelischen Meßperikopen aus dem NT.³ Ḥabašî gegenüber zu beobachten. Denn wenn bei letzterem eine Lesung aus den Katholischen Briefen für die Eucharistiefeier des Gründonnerstags überhaupt fehlt, so beruht dies gewiß nur auf einer der leider nicht ganz seltenen Unkorrektheiten seines Druckes.

Das Gerüste der Nachtevangeliien τῶν ἀγίων παθῶν ist gleichfalls dem Tetraevangelium des 14. Jahrhunderts, wie dem von Ḥabašî beschriebenen modernen Ritus mit dem Leydener Lektionar gemeinsam, und soweit sich wieder Abweichungen in der Umgrenzung der einzelnen Abschnitte konstatieren lassen, sind diese gerade hier ebenso geringfügig als selten⁴. Für die Tagesevangelien des Karfreitags werden etwas erheblichere Differenzen in dieser Richtung⁵ nur durch den später zu berührenden Umstand bedingt, daß die beiden jüngeren Quellen nach der elften noch eine zwölfte Hore kennen und mit den üblichen vier Perikopen ausstatten.

Für den Karsamstag besteht wesentliche Übereinstimmung mit Ḥabašî⁶, für die Eucharistiefeier des Ostersonntags dagegen

¹ Ḥabašî: Mt. 26, 2—29; *Vat. Ar. 15* (unter Voraussetzung der Identität seiner Sektionen mit den Eusebianischen): 26, 25—29.

² Ḥabašî: Jo. 13, 1—38.

³ Ḥabašî: I Kor. 11, 23—34.

⁴ Ḥabašî: "Qρα γ': Lk. 22, 31—39. "Qρα θ': Mk. 14, 43—54; Lk. 22, 47—55. "Qρα ια': Mk. 14, 55—72; Lk. 22, 56—65. Auf eine Registrierung von Abweichungen in *Vat. Ar. 15* möchte ich verzichten, da in die betreffenden in Sektionszahlen gemachten Angaben A. Mais Schreib- oder Druckfehler sich eingeschlichen zu haben scheinen.

⁵ Ḥabašî: "Qρα α': Jo. 18, 28—40. "Qρα γ': Jo. 19, 1—12. "Qρα θ': Mt. 27, 46—50; Mk. 15, 34—37; Lk. 23, 45f.; Jo. 19, 28—30. "Qρα ια': Mt. 27, 51—56; Mk. 15, 38—41; Lk. 23, 47—49; Jo. 19, 31—37. "Qρα ιβ': Mt. 27, 57—61; Mk. 15, 42—16, 1; Lk. 23, 50ff.; Jo. 19, 37ff.

⁶ Ḥabašî: am Morgen Mt. 27, 63ff., in der Messe I Kor. 15. 1—22; Apg. 3, 12—21.

mit der Göttinger Hs. 125, 7¹ und wenigstens bezüglich der Paulus- und der Apg.-Perikope eine enge Berührung auch mit dem ersteren². Bezüglich der Wochentage der Osteroktav ist eine besonders nahe Beziehung zu *Brit. Mus. Copt. 776* zu beobachten, wo Lk. 20, 27–38 für die Matutin und I Petr. 4, 6–10; Apg. 13, 32–37; Ps. 106, 1, 106, 2; Jo. 5, 20–25 für die Messe des Freitags bzw. Kol. 1, 12–20; Ps. 118, 73, 118, 173; Jo. 20, 24–31 für diejenige des Samstags fast genaue Deckungen mit dem griechisch-arabischen Lektionar darstellen. Mit der Ordnung Ḥabašîs decken sich in diesem abgesehen von den üblichen Schwankungen in der Abgrenzung der einzelnen Stücke der gesamte Lesestoff am Mittwoch³, Donnerstag⁴ und Samstag⁵, die Apg.-Perikope des Dienstags und Freitags und das Matutinevangelium des letzteren, während für Montag und Dienstag das merkwürdige Verhältnis sich ergibt, daß sie einen Teil der im Leydener Kodex für sie angesetzten Perikopen bei Ḥabašî gegenseitig ausgetauscht haben. Mit *Vat. Ar. 15* endlich besteht eine nähere Berührung wenigstens soweit, als eine solche seitens dieser Handschrift mit Ḥabašî zu beobachten ist.

Ein Versuch, die Stellung des neuen Dokuments in der Entwicklung des koptischen Perikopensystems einigermaßen zu bestimmen, wird zunächst im allgemeinen von der dreifachen außerevangelischen NTlichen Meßperikope und der Dreizahl von Tagesevangelien auszugehen haben, die für jenes System in seiner endgültigen Gestalt bezeichnend sind. Denn daß beide Erscheinungen keine ursprünglichen seien, kann vom Standpunkte einer vergleichenden liturgiegeschichtlichen Forschung aus von vornherein als sicher gelten.⁶

¹ Nur hat diese das längere Evangelium Jo. 20, 1–18 und schließt die Apg.-Perikope schon in 2, 33.

² Die erstere beginnt bei Ḥabašî schon mit dem Anfang von I Kor. 15, 23, die letztere schließt schon mit 2, 35.

³ Ḥabašî in der Messe: Apg. 4, 1–12.

⁴ Ḥabašî in der Messe: Eph. 1, 5–2, 3.

⁵ Ḥabašî in der Messe: Kol. 1, 12–2, 5; I Jo. 1, 1–7.

⁶ Dies hat bezüglich der dreigliedrigen außerevangelischen Lesung aus dem NT. auch Schermann, *Der Aufbau der ägyptischen Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrhundert an* im *Katholik* 1912 I, S. 250 richtig empfunden.

scher Terminologie als ΠΡΟΚΙΜΕΝΟΝ , das zweite als ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ bezeichnet¹ wird. Sofern man das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch einerseits die viergliedrige Schriftlesung des eucharistischen Gottesdienstes, andererseits nur mehr einen einzigen Psalmtext vor dem evangelischen Schlußglied derselben aufweist, tritt es in einen bezeichnenden Gegensatz selbst zu der jüngeren säidischen Weise und neben die bohairischen Liturgiedenkmalen des zweiten Jahrtausends, in denen durchweg gleichfalls das alte ΠΡΟΚΙΜΕΝΟΝ verloren gegangen ist.

Was sodann die Zahl der regelmäßig auf den einzelnen liturgischen Tag entfallenden Evangelienperikopen betrifft, so scheinen die säidischen bzw. griechisch-säidischen Urkunden grundsätzlich nur das einzige Tagesevangelium der Eucharistiefeier zu kennen. Eine dreifache Evangelienperikope für Vesper, Matutin und Messe ist demgegenüber nicht minder in den bohairischen und arabischen Quellen das Herrschende, wie sie denn auch beispielsweise bereits in der vom J. 1308 datierten, einem Tetraevangelium beigefügten Perikopentafel *Brit. Mus. Copt. 786* (= *Or. 425 fol. 118–162*) vorliegt², deren nähere Beschreibung dringend zu wünschen wäre. Es scheint aber, daß die Ausbildung eines eigenen Matutinevangeliums derjenigen auch noch eines Vesperevangeliums zeitlich voranging, und besonders spät ist die letztere zumal für die Wochentage der Osteroktav wie überhaupt für Ferialtage der österlichen Πεντηχοστή erfolgt. Noch *Vat. Ar. 15* beschränkt sich hier auf die Zweizahl von Matutin- und Meßevangelium im Gegensatz zu *Brit. Mus. Copt. 776*, wo sich bereits, wie bei Ḥabašī, die endgültige Dreizahl der Tagesevangelien auch für die ganze Osteroktav durchgeführt zeigt.

¹ Da es sich um die regelmäßige Erscheinung handelt, erübrigt eine erschöpfende Aufzählung des Materials. Beispielsweise vgl. die Lektionarfragmente Nrn. 54–60 des koptischen Bestandes der John Rylands Library in Manchester (Crum, *Catalogue*, Manchester 1909, S. 21f.) oder die Direktorien *Insinger 38* (Pleyte-Boëser, *Manuscripts Coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leyden 1897, S. 182–207).

² Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, S. 338f.

Die Leydener Hs. stimmt auch an diesem Punkte gegen die ältere säidische mit der jüngeren bohairischen Form der Liturgie überein, vertritt jedoch diese letztere noch nicht auf der spätesten Stufe ihrer Entwicklung, insoferne auch ihr ein Vesperevangelium an den Ferialtagen der Osteraktav noch unbekannt ist.

Schon, wenn man nur deren allgemeines Gerüste ins Auge faßt, sieht man sich somit zu dem Urteil veranlaßt, daß die Perikopenordnung der Hs. zwar eine wesenhaft spätkoptische sei, immerhin aber noch ein verhältnismäßig altertümliches Gepräge trage. Eine sehr entschiedene Bestätigung erfährt der zweite Teil dieses Urteils, wenn man eine Reihe von Einzelunterschieden in Betracht zieht, welche sich dem Parallelenmaterial gegenüber ergeben. Einerseits bezeugt nämlich der Leydener Kodex noch Details, deren Fehlen bei anderen Zeugen nur als das Ergebnis einer späteren Verarmung des Kultus betrachtet werden kann, andererseits zeigt er sich noch frei von ebenso offenbaren sekundären Weiterbildungen, die nicht erst der bei Ḥabašî kenntlich werdende Ritus der Gegenwart aufweist.

Erscheinungen beider Art sind bezüglich der Liturgie des Palmsonntags zu beobachten. Für ihn kennt unser Perikopenbuch zwischen Matutin und Messe eine mit dem „Kreuz“ stattfindende Prozession „durch die ganze Stadt“, nach deren Beendigung die evangelische Perikope Mk. 11, 1—11 verlesen wird. Als „*processio crucis*“ kehrt derselbe Umgang, gleichfalls durch eine allerdings materiell verschiedene Evangelienperikope abgeschlossen, in *Vat. Ar. 15* wieder¹. Sie fehlt dagegen, wie bei Ḥabašî, so auch schon in den beiden Göttinger Hss. Es liegt auf der Hand, daß wir es hier mit der in ihrer Heimat Jerusalem durch den Reisebericht der Aetheria² bereits für das Ende des 4. Jahrhunderts bezeugten Palmenprozession zu tun haben, mit der späterhin, wie in jener

1. Vgl. A. Mai a. a. O. S. 26. Die Evangelienperikope nach der Prozession ist hier Lk. Sektion 225—227 (= 19, 2—11?).

2. Kap. 31 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII* S. 83f.)

Heimat selbst, so auch anderwärts im Gebiete des griechischen¹, im syrisch-jakobitischen Ritus² und im Abendland³ eine Palmenweihe in Verbindung trat. Die weitere Entwicklung dieser Prozession in Jerusalem ist der Reihe nach für das spätere 5., das 7. und wahrscheinlich das 8. bis 9. Jahrhundert an der Hand der betreffenden Anweisungen des durch Conybeare bekannt gemachten altarmenischen Lektionars⁴, des durch Kekelidze ans Licht gezogenen georgischen Kanonions⁵ und des von Papadopulos-Kerameus edierten Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die Kar- und Osterwoche einer Jerusalemer Hs. vom J. 1112⁶ zu verfolgen. Im ersten dieser Dokumente noch wie bei Aetheria auf den Nachmittag des Palmsonntags fallend und von Hause aus anscheinend nur mit einer einzigen evangelischen Lesung verbunden⁷, erscheint sie in

¹ Über Jerusalem vgl. unten Anmk. 6. Im heutigen orthodoxen Ritus hat die Palmenweihe keinen Platz mehr. Vgl. Prinz Max von Sachsen *Praelectiones de liturgiis orientalibus*. I, Freiburg i. Br. 1908, S. 106f. Doch findet sich in den Drucken des Εὐλογίου τὸ Μέγα noch immer eine εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι τὰ βῆτα τῆ Κυριακῆ τῶν Βατῶν.

² Vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, S. 230f.

³ Hier kam die gesamte Palmenfeier erst verhältnismäßig spät auf. Vgl. Duchesne a. a. O. S. 247. Der Orient war vorbildlich. Merkwürdige Berührungen der endgültigen römischen Liturgie der Palmenweihe z. B. mit dem Kirchengesangbuche des Severus von Antiocheia habe ich in einem Aufsatz über *Karwoche und Osternacht im Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia* im *Caecilienvereinsorgan* XLVI S. 63—66 nachgewiesen.

⁴ *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, S. 520. Über jenes Lektionar und das Alter seiner Vorlage vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift, Neue Serie I S. 62—65.

⁵ *Іерусалимскій Канонарь*, Tiflis 1912 (registriert im Literaturbericht dieser Zeitschrift, Neue Serie II S. 180). Für die Altersbestimmung der griechischen Vorlage ist es entscheidend, daß bereits, aber doch wohl kaum schon aus allzu weiter Entfernung auf die Restauration der heiligen Stätten durch Modestos zurückgeblückt wird.

⁶ Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. II, Petersburg 1894, S. 16—22. Hier S. 16f. eine Palmenweihe. Über das ganze Dokument, seinen Wert und sein Alter vgl. meinen Aufsatz über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenden Urkunde* in der alten Serie dieser Zeitschrift V S. 227—289.

⁷ Aetheria 31 § 2 (Geyer. S. 83 Z. 26f.): „legitur ille locus de evangelio, ubi infantes cum ramis vel palmis occurrerunt Domino“ usw. Die sonst genannten „lectiones“ werden prophetische gewesen sein. Die ganze Feier beginnt hier „hora septima“ in der Eleona-Kirche. Um die „hora nona“ begibt man sich an die Himmelfahrtsstätte, wo um die „hora undecima“ jene

den beiden anderen auf den Morgen verlegt und durch drei jeweils mit einer Evangelienperiköpe ausgestattete Stationsgottesdienste in der Konstantinischen Ölbergbasilika, „in Gethsemane“ und in der Προβατική-Kirche gegliedert.¹ Insbesondere das Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως verweist sie deutlich wie die beiden koptischen Quellen zwischen Matutin und Messe. Das in der Leydener Hs. für sie angesetzte Evangelium ist genau das im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die erste, fast genau das im georgischen Kanonarium für die letzte Station der hierosolymitanischen Prozession vorgesehene². Auch die Tatsache, daß im syrisch-jakobitischen Ritus regelmäßig Mk. die Evangelienperiköpe der Palmenweihe liefert³, ist zum Beweise dafür heranzuziehen, daß das griechisch-arabische Perikopenbuch hier dem abweichend eine Lk.-Periköpe bietenden *Vat. Ar. 15* gegenüber entschieden das Ursprünglichere bewahrt. Noch unbekannt ist demselben auf der anderen Seite die in Übereinstimmung mit Ḥabašî schon von jener wie von den beiden Göttinger koptischen Hss. bezeugte Verwendung eines den Bericht über das Tagesereignis der Reihe nach nach allen Evangelisten vorführenden vierfachen Evangeliums⁴ in der Messe des Palmsonntags. Immerhin ist es beachtenswert, daß bereits die Wahl zwischen zwei verschiedenen Berichten freigestellt wird. Von hier aus läßt sich ahnen, wie es zu der eigentümlichen Erscheinung der vierfachen Periköpe gekommen sein wird. Es dürfte ein weitgehendes Schwanken bezüglich der Frage

Evangelienlesung stattfindet. Es wird hervorgehoben, wie spät am Abend man die Anastasis-Rotunde erreiche. Nach dem armenischen Lektionar beginnt die Feier um die neunte Stunde. Man betet und singt auf dem Ölberg bis zur zehnten. Dann folgt die prozessionale Rückkehr zur Stadt. Eine Periköpe wird nicht genannt.

¹ So im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως. Die dritte Station wird von Kekelidze S. 69 *Ὁβχγυὺ Κυπέλι* („Taufkapelle“) genannt, was aus einer Mißdeutung von <Προβατική> *κολυμβήθρα* zu erklären sein wird. Die beiden ersten Stationen stimmen im georgischen Kanonarium mit dem Τυπικὸν überein.

² Das letztere ist Mk. 11, 1–10. Vgl. Kekelidze S. 70.

³ Vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 231.

⁴ Mt. 21, 1–17; Mk. 11, 1–11; Lk. 19, 29–48; Jo. 12, 12–19 nach allen Quellen. Vor der vierten Periköpe bieten die beiden Göttinger Hss. noch ein erneutes *Ψαλτήριον*: Ps. 64, 2/64, 3.

bestanden haben, welchem Evangelisten an derjenigen der Eucharistiefeyer die eigentliche evangelische Hauptperikope des Tages zu entnehmen sei. Geradezu alle zum Worte kommen zu lassen, konnte dann, so radikal dieselbe war, als die einfachste Lösung erscheinen. Diese Lösung konnte sich um so näher legen, weil man das Beispiel aus je einem Abschnitt jedes Evangelisten gebildeter Vierergruppen evangelischer Perikopen an den Nacht- und Tagesevangelien des Karfreitags und an den acht *Εὐαγγέλια ἀναστάσιμα* des Ostersonntags bereits vor Augen hatte.

Was die letzteren betrifft, so bezeichnen sie neben der Palmenprozession des Palmsonntags eine zweite im Leydener Perikopenbuche noch erhaltene, späterhin in Wegfall gekommene Erscheinung der koptischen Osterliturgie. Selbst schon dem *Vat. Ar. 15* fremd, sind sie etwas, soweit ich sehe, anderweitig überhaupt noch nicht Bezeugtes. Ihre Stelle werden sie wohl in der österlichen Matutin gehabt haben. Bezüglich ihrer Entstehung möchte ich mich vorläufig einer allzubestimmten Vermutung enthalten. Doch legt ihre Achtzahl jedenfalls den Gedanken an einen Zusammenhang mit der gleichen Zahl der Kirchentöne nahe. Man erinnert sich der Rolle, welche — wiederum nach dem Zeugnis der Aetheria¹ — im frühchristlichen Gottesdienste Jerusalems die feierliche Verlesung der „*resurrectio Domini*“ durch den Bischof als Höhepunkt des allsonntäglichen Morgenofficiums spielte. Man weiß, wie in der Funktion eines sonntäglichen Ὁρθροσ-Evangeliums in regelmäßigem Turnus die ἑνδεκα ἑωθινὰ ἀναστάσιμα εὐαγγέλια des griechisch-orthodoxen Ritus² sich ablösen. Da mag man dann immerhin sich fragen, ob nicht etwa auch die acht Texte des koptischen ursprünglich bestimmt waren, als Morgenperikopen der Reihe nach an jeweils ebensovielen Sonntagen zur Verwendung zu kommen, in deren Officium sich gleichzeitig die acht Kirchentöne folgten. Zur

¹ Kap. 24 § 10 (Geyer S. 73f.).

² Mt. 28, 16–20; Mk. 16, 1–8; Mk. 16, 9–20; Lk. 24, 1–12; Lk. 24, 13–35; Lk. 24, 36–53; Jo. 20, 1–10; Jo. 20, 11–18; Jo. 20, 19–31; Jo. 21, 1–14; Jo. 21, 14–25.

Stärkung einer derartigen Vermutung ließe sich auf die Analogie des armenischen Ritus hinweisen, in dem als „Myrophorenevangeliem“ der Matutin an den Sonntagen des ersten und dritten Tones Jo. 19, 38—22, 18, an denjenigen des zweiten und vierten Tones Mk. 15, 42—16, 8, an denjenigen des ersten und dritten Plagaltones Mt. 28, 1—20 und an denjenigen des zweiten und vierten Plagaltones Lk. 23, 50—24, 18 zur Verlesung gelangt¹. In der einen Ostermatutin würde dann durch Lesung aller acht Auferstehungsevangelien der gesamte sonst auf einen achtwöchentlichen Turnus verteilte evangelische Lesestoff der Sonntagsfrühe einer außerordentlichen Steigerung der Feierlichkeit des Ritus dienstbar gemacht worden sein. Allein ein endgültiges Urteil wird sich in diesem Sinne doch nicht fällen lassen, bevor wir über die geschichtliche Bedeutung genauer orientiert sind, welche dem Ὁκτώηχος-Prinzip für den koptischen Sonntagsgottesdienst zukommt.

Was die nach Vierergruppen evangelischer Texte gegliederte Perikopenordnung des Karfreitags anlangt, so wahrt die Leydener Hs. einen altertümlichen Charakter vielmehr vermöge einer größeren Einfachheit, indem ihr, worauf bereits beiläufig hinzuweisen war, eine in Übereinstimmung mit Ḥabašî wiederum schon von *Vat. Ar. 15* berücksichtigte zwölfte Tageshore noch unbekannt ist. Vor allem sind es aber die drei ersten Ferialtage der Karwoche, an denen der abschließenden Gestalt des evangelischen Lektionssystems der koptischen Kirche gegenüber die von ihr repräsentierte Form dieses Systems eine ganz hervorragende Altertümlichkeit in erster Linie durch ihre schlichte Einfachheit verrät.

Jene Endstufe der liturgiegeschichtlichen Entwicklung, auf der auch hier schon das vatikanische Tetraevangelium des 14. Jahrhunderts steht, besitzt vom Montag der Karwoche bis zum Gründonnerstag einschließlich täglich je eine Evan-

¹ Vgl. *Breviarium Armenium sive dispositio communium Armeniacae ecclesiae precum a sanctis Isaaco patriarcha, Mesrobio doctore, Kiudio atque a Joanne Mantagunensi habita nunc primum in latinam linguam translatum*. Venedig (San Lazzaro) 1908, S. 102f. Die von Conybeare a. a. O. S. 455 nach der Jerusalemer armenischen Brevierausgabe vom Jahre 1889 gemachte Angabe entbehrt der nötigen Präzision.

gelienperikope für die I., III., VI., IX. und XI. Stunde der Nacht, die Matutin, die III., VI., IX. und XI. Stunde des Tages¹, ein Reichtum, der nur im syrisch-jakobitischen Ritus seinesgleichen findet². Das griechisch-arabische Lektionar beschränkt sich nun nicht nur hier von Montag bis Mittwoch auf je eine Perikope für Morgen und Abend bzw. am Gründonnerstag abgesehen von Fußwaschungszeremonie und Messe sogar auf eine solche bloß der Matutin, sondern seine Ansätze für Montag, Dienstag und Mittwoch machen auch materiell den Eindruck eines sehr hohen Alters.

Was an diesen Ansätzen sofort auffällt, ist ihre offenbar recht nahe Beziehung zu denjenigen noch des heutigen griechisch-orthodoxen Ritus, der an Mt. 21, 18—43, Mt. 24, 3—35 für den Montag, Mt. 22, 15—23, 39, Mt. 24, 36—26, 2 für den Dienstag und Jo. 12, 17—50, Mt. 26, 6—16 für den Mittwoch für jene drei Tage gleichfalls je zwei Evangelienperikopen, eine zum Ὁρθρος und eine zu der am Abend gefeierten Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων, besitzt³. Die byzantinischen Ansätze stehen wie die gesamte zur Alleinherrschaft in der orthodoxen Kirche gelangte Perikopenordnung Konstantinopels wesentlich bereits seit dem 9. Jahrhundert fest⁴. Es läßt sich aber mit absoluter Sicherheit konstatieren, daß in einer noch

¹ Bei Ḥabaṣī ist für jede der Nacht- und Tageshoren dieser vier Tage und des Karfreitags außerdem noch eine ATliche Lektion vermerkt. Ich möchte das Fehlen einer solchen wenigstens für die Karfreitags-horen bezüglich des Leydener Kodex aber nicht premieren. Es könnte nämlich damit zusammenhängen, daß dieser ein — abgesehen von den Ps.-Stellen — grundsätzlich NTliches Perikopenbuch ist. Denn da ATliche Lesungen in der Karfreitagsliturgie Jerusalems bis in die frühchristliche Zeit hinaufreichen, ist es kaum glaublich, daß sie derjenigen des koptischen Ritus bis in das späte Mittelalter hinein sollten gefehlt haben.

² Vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 232f.

³ Abgesehen von den liturgischen Drucken selbst vgl. bezüglich der Evangelien der Προηγιασμένα auch Prinz Max von Sachsen *Praelectiones*. II, Freiburg i. Br. 1913, S. 247.

⁴ Vgl. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches*, Freiburg i. Br. 1907, S. 9—23, wo S. 9f. Anmk. 7 die ältere Literatur (Scholz, Scrivener, Gregory) sorgfältig gebucht ist. Für unsere drei Tage bietet er S. 22 an Varianten am Montag zum Ὁρθρος Mt. 21, 18—22 (neben 43), am Dienstag zum Ὁρθρος Mt. 22, 15—24, 2 und am Mittwoch zum Ὁρθρος Jo. 11, 47—53 (neben 12, 17—47).

weiter zurückliegenden Zeit die Übereinstimmung des byzantinischen Ritus mit dem uns beschäftigenden Liturgiedenkmale des koptischen eine noch weitgehendere gewesen sein muß. Von den Gesangstexten des ersteren nehmen nämlich am Montag der Karwoche noch heute nicht wenige auf das in der Leydener Hs. als zweite Tagesperikope auftretende Stück Mt. 20, 17 ff. (Leidensvorhersage und Bitte der Mutter der Zebedaïden mit anschließender Ermahnung zur Demut) Bezug¹, stellen also die Tatsache außer Frage, daß dasselbe auch auf byzantinischer Seite ehemals eine Rolle in der Tagesliturgie gespielt haben muß. Wir befinden uns somit dem merkwürdigen Tatbestande gegenüber, daß Koptisches und Byzantinisches offenbar auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen, wobei der Zusammenhang mit dieser vom ägyptischen Monophysitismus treuer gewahrt wurde als von der byzantinischen Orthodoxie. Welches näherhin jene gemeinsame Quelle ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man das die jüngste Form frühchristlich-hierosolymitanischer Liturgie repräsentierende *Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως*² zum Vergleiche heranzieht. An Mt. 21, 18—22, 14 und Mt. 20, 17 bis 28, Mt. 22, 15—24, 2 und Mt. 24, 3—26, 2, Jo. 12, 17—50 und Mt. 26, 3—16 bietet dieses nämlich zweifellos bis auf das letzte Detail der Umgrenzung genau diejenigen evangelischen Perikopen für Ὁρθρος und Ἐσπερινός des Montags, Dienstags und Mittwochs der Karwoche, welche in dem griechisch-arabischen Perikopenbuche des koptischen Ritus leider nicht sämtlich vollständig erhalten sind. Es ist also der lokale Brauch Jerusalems, den wir hier bezüglich der evangelischen Schriftlesung der drei ersten Ferialtage der Karwoche unverändert übernommen sehen, während das letzten Grundes sichtlich auch von ihm abhängige Konstantinopel ihn nicht unwesentlich modifiziert hat.

Sogar die Zeit, in welcher an diesem Punkte der maß-

¹ So wiederholt das Triodion des Kosmas mit der Akrostichis: Τῆ δευτέρῃ und die längeren Στιχηρὰ Ἰδιόμελα zu den Αἶνοι (Τριώδιον-Ausgabe, Athen 1901, S. 372—375).

² Papadopulos-Kerameus a. a. O. S. 40 f., 46, 59, 63, 74 und 80.

gebliche Einfluß Jerusalems auf das koptische Perikopensystem sich geltend machte, läßt sich insofern bestimmen, als mindestens ein ungefährer *terminus post quem* angegeben werden kann. Das bezüglich des Anfangs der Karwoche bedauerlicherweise offenbar lückenhaft überlieferte georgische Kanonarion¹ bietet in Übereinstimmung mit dem Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für den Abend des Dienstag Mt. 24, 3—26, 2 und für denjenigen des Mittwoch Mt. 26, 3—16, dagegen für den Morgen des Mittwoch Mk. 14, 1—11 statt Jo. 12, 17—50. Um die Mitte des 7. Jahrhunderts, für die wir etwa sein Zeugnis in Anspruch nehmen dürfen, hatte also die Perikopenordnung Jerusalems noch nicht ganz diejenige Gestalt angenommen, in welcher sie die Leydener Hs. auf ägyptischen Boden übertragen zeigt.

Ob auch ein entsprechender *terminus ante quem* sich gewinnen läßt, hängt von der Beurteilung eines Titels ab, den das von Spiegelberg² publizierte Bruchstück eines säidischen Bücherverzeichnisses auf einem Ostrakon der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg enthält. Wir finden hier den λόγος eines „Ara Sarapion“ ΕΤΒΕ ΤΚ[Ε]ΝΤΕ ΜΠΑΘΟΣ „über die Leidensfeige“ oder „die Feige und das Leiden“ erwähnt. Ehrhard hat in einer dem Herausgeber zur Verfügung gestellten gelehrten Darlegung³ wahrscheinlich zu machen gesucht, daß dabei an eine über Mt. 21, 18ff. handelnde echte Predigt des um 360 verstorbenen Serapion von Thmuis auf den Montag der Karwoche zu denken sei. In diesem Falle müßte die liturgische Verwendung der fraglichen Perikope an diesem Tage in Ägypten unabhängig von Jerusalem schon Jahrhunderte lang üblich gewesen sein, bevor ein nach

¹ Kekelidze S. 72ff. Die seiner Edition zugrundeliegende Haupth. weist von Montag bis Karfreitag eine Lücke auf. Die subsidiär herangezogene Hs. muß ihrerseits wieder auf eine schon lückenhafte Vorlage zurückgehen, da sie für den ganzen Montag und den Morgen des Dienstags Perikopenangaben vermissen läßt.

² Koptische Miscellen, LIV. Ein neues Bruchstück eines koptischen Bücherverzeichnisses im *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*. XXXIV S. 160—163.

³ Von Spiegelberg abgedruckt a. a. O. S. 161ff.

der Mitte des 7. Jahrhunderts sich geltend machender hierosolymitanischer Einfluß dort diejenige Gestalt des gesamten evangelischen Lesesystems der drei ersten Ferialtage der Karwoche eingebürgert hätte, der wir in der Leydener Hs. begegnen. Das ist möglich. Aber nicht minder möglich ist es, daß erst auf diesen späten Einfluß auch jene in dem Titel des Ostrakons allerdings wohl sicher vorausgesetzte Verwendung von Mt. 21, 18ff. zurückgeht. Dann hätte der von Ehrhard vermutungsweise mit der fälschlich Johannes Chrysostomos beigelegten Rede εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν σοκὴν (Migne PG. LIX Sp. 585 ff.) identifizierte λόγος auch den Namen Serapions zu Unrecht an der Stirne getragen oder es müßte sich — eine Möglichkeit, die auch Ehrhard selbst schon ins Auge faßte, — um eine von Hause aus exegetische Homilie Serapions handeln, die mit der Liturgie der Leidenswoche erst deshalb in Verbindung gebracht wurde, weil der in ihr behandelte evangelische Text in derselben eine feste Stelle erhalten hatte. Für die Beeinflussung der koptischen Evangelienperikopen durch Jerusalem wäre in diesem Falle auch ein *terminus ante quem* in der Tat durch das Alter des Straßburger Ostrakons gegeben, von dem Spiegelberg und Crum es für ausgeschlossen halten, daß es jünger sein könnte als das 8. Jahrhundert.¹ Jene Beeinflussung wäre rund auf die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert ziemlich genau datiert.

In jedem Falle aber ist das hier wie bei der Palmprozession des Palmsonntags greifbar werdende Abhängigkeitsverhältnis auch koptischer Liturgie von dem großen Pietätszentrum der späteren frühchristlichen Welt im höchsten Grade beachtenswert. Welche grundlegende Bedeutung der lokale Gottesdienst der heiligen Stätten Palästinas durch Vermittlung Konstantinopels für die endgültige griechisch-orthodoxe Liturgie gewonnen hat, liegt auf der Hand. Wie sehr auch in der Gestaltung ihres kirchlichen Tagzeitengebetes und ihres Kirchenjahres die syrischen Jakobiten von Jerusalem abhängig sind, von dem sie an der Jakobusliturgie ihr

¹ Vgl. Spiegelberg a. a. O. S. 161 im Text und in Anmk. 2.

eucharistisches Normalformular übernommen haben, ist meinem jenen beiden Seiten des syrisch-jakobitischen Kultus gewidmeten Buche¹ zu entnehmen. Bezüglich Armeniens und Georgiens reden das Lektionar Conybeares und das Kanonarion Kekelidzes eine hinreichend beredte Sprache. Daß auch Rom (bezw. das Abendland überhaupt) liturgisch in ausgedehntem Maße von Jerusalem befruchtet wurde, ist eine Tatsache, die sich bei sorgfältigen Einzeluntersuchungen je länger, um so häufiger und klarer herausstellen wird.² Mit Ägypten schließt sich so der Kreis eines liturgischen Einflußgebietes Jerusalems, außerhalb dessen Grenzen allenfalls nur die in Verbindung mit einem Einschlag byzantinischer Beeinflussung in hervorragender Reinheit das Erbe Edessas fortpflanzende nestorianische Liturgie liegt. Welche Lächerlichkeit es angesichts dieser Sachlage bedeutet, wenn man mir von einer Seite, die noch immer ihren Befähigungsnachweis auf dem Gebiete ernsthafter liturgiegeschichtlicher Forschung erst zu erbringen hätte³, eine Überschätzung der liturgiegeschichtlichen Stellung Jerusalems vorgeworfen hat, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung.

Was schließlich die Frage nach dem Alter der auf Grund paläographischer Erwägungen allein schwer datierbaren Leydener Hs. anlangt, so ist so viel jedenfalls gewiß, daß reine Perikopenbücher aus bloß gelehrtem Interesse eine Vervielfältigung kaum je erfahren haben, einer unveränderten Abschrift also naturgemäß nicht mehr gewürdigt wurden, wenn das in ihnen niedergelegte Perikopensystem seine praktische Gültigkeit eingebüßt hatte. Man dürfte daher hoffen

¹ *Festbrevier und Kirchenjahr*. S. oben S. 49 Anmk. 2.

² Vorläufig vergleiche man beispielsweise meine Aufsätze über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients im Caecilienvereinsorgan* XLV S. 159—164, *Die Hodie-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen in Die Kirchenmusik* X S. 153—160 und über *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum im Katholik* 1913, I S. 209 bis 220.

³ K. Lübeck in seinem Bericht über *Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem auf altchristlichem Gebiete, Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 1910, S. 381—385.

die Entstehungszeit des Kodex selbst ermittelt zu haben, wenn es gelänge, auf Grund eines Vergleiches mit anderen Urkunden des Perikopenwesens der koptischen Kirche annähernd die Zeit zu bestimmen, in welcher dieses für die Kar- und Osterwoche diejenige Stufe der Entwicklung erreicht hatte, auf der wir es hier stehen sehen. Leider läßt sich jedoch in dieser Richtung vorerst nichts Weiteres aussagen, als daß die fragliche Entwicklungsstufe hinter derjenigen des *Vat. Ar. 15* noch recht weit zurückliegt. Ein genaueres Urteil darüber, um wie viele Jahrhunderte wir so über die erste Hälfte des 14. werden hinaufzugehen haben, dürfte erst die Erschließung weiteren Materials ermöglichen, wobei neben einigen von Schermann¹ beiläufig notierten Stücken vor allem die beiden Katameros-Hss. der Sammlung Morgan in Betracht kommen werden², die überhaupt berufen scheinen, für unsere Kenntnis des koptischen Perikopenwesens und seiner Geschichte eine völlig neue Grundlage zu schaffen.

¹ A. a. O. S. 249—252 in den Anmkk. Die Angaben machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

² Vgl. über sie Heer im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 141.