Ein Alterskriterium der nordmesopotamischen Kirchenbauten.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 163f. habe ich bei Besprechung von C. Preußers *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* und Miss G. L. Bells *Churches and Monasteries of the Tûr 'Abdîn and Neighbouring Districts* ebenso wie schon vorher an anderer Stelle¹ der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß für die endgiltige Altersbestimmung der kunstgeschichtlich so hoch interessanten älteren Kirchenbauten des nördlichen Mesopotamiens eine Erwägung liturgiegeschichtlicher Natur maßgebliche Bedeutung gewinnen dürfte. Ich beabsichtigte eigentlich, mit einem näheren Verfolgen dieses Gedankens zuzuwarten, bis das wertvolle armenische Material vorgelegt sein würde, das im Herbst 1913 eine Expedition des kunsthistorischen Instituts der Wiener Universität unter Leitung Strzygowskis gesammelt hat². Nachdem aber dieser selbst³ in Erinnerung an eine ihm von mir mündlich gemachte Andeutung auf das, was ich zu der Sache zu sagen habe, bereits in einer Weise hingewiesen hat, als ob ich es schon gesagt hätte, glaube ich eine Darlegung meiner Gedanken doch nicht mehr länger verschieben zu dürfen.

Daß man bei Datierungsfragen christlicher Kultbauten in

¹ *Historisch-politische Blätter für d. kath. Deutschland* CLII S. 849 in einem Aufsatz: *Vom Kampf um die Orienthypothese in der Geschichte der christlichen Kunst*.

² Vgl. über dasselbe die vorläufigen Mitteilungen Strzygowskis in einem Aufsatz über *Erworbene Rechte der österreichischen Kunstforschung im nahen Orient*, *Österreichische Monatshefte für den Orient* XL S. 1—14.

³ *Byzant. Ztschr.* XXIII S. 331 (gegen Guyers Stellungnahme): „vorläufig genügt, was Baumstark und Miss Bell in der Frage beibringen.“

allererster Linie die durch das praktische Bedürfnis der Liturgie bedingten Merkmale ihrer Baugestaltung in Betracht ziehen sollte, liegt eigentlich auf der Hand. Der altkirchlich christliche Gottesdienst¹ und insbesondere die Wertung seines Zentrums, des eucharistischen Geheimnisses und seiner Feier, hat im Laufe der Jahrhunderte Wandlungen durchgemacht, die in der sakralen Architektur einen organisch notwendigen Ausdruck finden. Der hochgotische Dom und die altchristliche Basilika werden durch die liturgisch bedingte Gestaltung ihres Altarraumes mindestens ebenso scharf voneinander geschieden als durch das ihren gesamten Aufbau beherrschende konstruktive Prinzip und das Detail ihrer Formensprache. Der weit sich hinausreckende Hochchor, von dessen Abschluß der an die Wand angelehnte Altar als Thron des im Ostensorium exponierten oder bei der Elevation von der Hand des Zelebranten über dessen Haupt hinweg dem Volke sichtbar gemachten eucharistischen Christus, ein Abbild des himmlischen Gottesthrones, herabsieht, und der vor der Apsis mit ihrem Bischofsstuhl und ihren Presbytersubsellien liegende Raum, der um den freistehenden Altartisch der Gemeinde den Zutritt zur heiligen Opfermahlzeit gewährt, sind Gegensätze, deren Schroffheit jeden Irrtum bezüglich des chronologischen Verhältnisses der beiden Erscheinungen unmöglich macht. Stilistische Kriterien einer einseitig kunstarchäologisch orientierten Betrachtungsweise können im Vergleich mit einem derartigen Gegensatz unter Umständen jede Bedeutung verlieren. Man nehme beispielsweise den Fall, daß es sich nach einem Jahrtausend oder mehr um die Datierung eines in Trümmer gesunkenen römisch-katholischen Gotteshauses handeln würde, das heute in basilikalem Stile erbaut worden wäre, und daß sich in den Ruinen der Unterbau eines mit der Apsiswand festverbundenen Altares fände. Würde nicht die einwandfreie Konstatierung der Ursprüng-

¹ Ich rede von altkirchlich christlichem Gottesdienst, weil hier der Einfluß, den im modernen evangelischen Kirchenbau die durch die Reformation begründete vorherrschende Bedeutung der Predigt auf das Architektur-bild gewinnt natürlich nicht zum Vergleiche herangezogen werden soll.

lichkeit dieser Verbindung genügen, um den frühchristlichen Charakter des Baues auszuschließen, selbst wenn es dem modernen Steinmetzen gelungen gewesen wäre, Säulen und Kapitelle, Profilierungen und plastischen Gebälkeschmuck des 4. oder 5. Jahrhunderts in einer bestimmten lokalen Spielart¹ absolut täuschend nachzuahmen?

Nun fehlt es auch in der älteren sakralen Architektur des christlichen Ostens nicht an liturgisch begründeten Unterschieden, die vielleicht nicht auf den ersten Blick gleich einschneidend, aber doch um nichts minder bedeutsam sind. Ich habe schon vor mehr als einem Jahrzehnt auf den Zusammenhang hingewiesen, in welchem das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des den eigentlichen Altarraum mit Prothesis und Diakonikon flankierenden dreigliedrigen Bemas mit dem verschiedenen Tempo steht, in dem sich die liturgische Neuierung einer rituellen Zurichtung der eucharistischen Elemente vor Beginn der eucharistischen Gemeindefeier und einer späteren prozessionsweisen Einholung derselben in den verschiedenen Kirchengebieten des Orients durchsetzte. Den nordmesopotamischen Kirchenbauten gegenüber, deren Datierung zwischen Strzygowski und Herzberg bzw. Guyer strittig ist, möchte ich zunächst nicht sowohl den Gegensatz von einfachem oder dreigliedrigem Bema, als vielmehr das Verhältnis ins Auge fassen, in welchem das den Altar enthaltende (Haupt)sanktuarium, ob von Nebenräumen flankiert oder nicht, zum Gemeinderaume, dem Naos der griechischen Terminologie, steht. Überschaue ich das ganze im *Amida*-Werk,

¹ Ich trage durch Aufnahme dieser Bestimmung dem Eindruck Rechnung den E. Weigand durch eine Reihe höchst beachtenswerter jüngster Untersuchungen auf mich gemacht hat. Vgl. seine Arbeiten: *Neue Untersuchungen über das Goldene Tor in Konstantinopel* in den *Athen. Mitteilungen* XXXIX S. 1—64, *Das Theodosioskloster* in der *Byzantin. Zeitschrift* XXII S. 167—216 und *Baalbek und Rom, die römische Reichskunst in ihrer Entwicklung und Differenzierung* im *Jahrbuch d. kaiserl. archäol. Instituts* XXIX S. 37—91. Vielversprechende Wege sind hier mit klarer Zielsicherheit eingeschlagen. Doch wird man sich immerhin auch ihnen gegenüber vor einseitiger Überschätzung hüten müssen. Unbedingt bleibt aber die Forderung einer sorgfältigen zunächst regional beschränkten Sammlung und Sichtung des Materials zurecht bestehen, die namentlich in der Studie über *Das Theodosiosklosters* durchgeführt wird.

von Preußer, in den *Churches and Monasteries* und einem Aufsatz von S. Guyer¹ vorgeführte Material, so schalten nächst den unstreitig erst dem tieferen Mittelalter entstammenden und dem auf dem linken Tigrisufer und der Tigrisinsel Ġezîret-ibn-Omar gelegenen Denkmälern das den letzteren näherstehende Mâr Tahmazgerd², der Ostbau der Zitadelle von Dijârbekr³, dessen christlicher Ursprung noch keineswegs erwiesen ist, und das für die hier zu führende Untersuchung von W. Hinrichs nicht genügend beschriebene Mâr Ibrahîm⁴ von vornherein aus. Der Rest der Monumente zerfällt unter dem angedeuteten Gesichtspunkt in drei sich scharf voneinander abhebende Gruppen.

Zunächst tritt sehr häufig ein Bauschema auf, welches den Altarraum als eine in sich geschlossene Kammer von dem Gemeinderaum streng absondert und in ihn sich nur durch eine in der Abschlußwand liegende Türe öffnen läßt. Unmittelbar gehören hierher die beiden Rechteckkirchen des Gabrielklosters („Der el-‘Amr“)⁵, Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil⁶, Mâr Malkâ⁷, Mâr Ja‘qûb in Şalâh⁸ und Surp Hagop (Ġindeirmene)⁹. Ferner dürfte hierher aber auch die Marienkirche von Dijârbekr¹⁰ zu stellen sein, soferne die heutige allem Anscheine nach aus dem in der fraglichen Weise behandelten (Haupt)sanktuarium eines einstigen mächtigen Zentralbaues hervorgegangen ist. Entsprechend möchte ich dann schließlich den Ostteil der Südkirche von Mâr Ja‘qûb in Nişîbîn¹¹ beurteilen, d. h. in ihm das einst durch die beiden alten weitvorspringenden Pfeilerwände gegen den Gemeinderaum, wenigstens an-

¹ *Surp Hagop (Djindeirmene), eine Klosterruine der Kommagene, Repertorium für Kunstwissenschaft* XXXV S. 483—508.

² *Churches* S. 44 [100] Abb. 35.

³ *Amida* S. 173 Abb. 22, *Churches* S. 37 [93] Abb. 30.

⁴ Vgl. *Churches* S. 49 [105]f.

⁵ *Amida* S. 232 Abb. 154, Preußer Taf. 42, *Churches* S. 9 [65] Abb. 5.

⁶ *Churches* S. 12 [68] Abb. 9.

⁷ *Churches* S. 14 [7] Abb. 10.

⁸ *Amida* S. 236 Abb. 159, Preußer Taf. 44, *Churches* S. 15 [71] Abb. 11.

⁹ *Amida* S. 266 Abb. 210, Guyer S. 485 Abb. 1.

¹⁰ *Amida* S. 192 Abb. 110.

¹¹ Preußer Taf. 49, *Churches* S. 40 [97] Abb. 33.

nähernd, abgeschlossen gewesene (Haupt)sanktuarium eines größeren Baues erblicken. Was in der byzantinischen Kirche durch den Fremdkörper der Ikonostase erst geschaffen wird, die denkbar klarste Sonderung von Altar- und Gemeinderaum, ist hier schon in der architektonischen Anlage von vornher- ein organisch gegeben. Der Abschluß des *profanum vulgus* der andächtigen Laien von dem Allerheiligsten, der Vollzugsstätte der „schauervollen“ eucharistischen Geheimnisse, ist also noch radikaler als auf dem späteren griechischen Boden.

Aber genau ebenso stark vertreten ist ein gerade entgegengesetztes Schema, das einen Abschluß des Altarraumes vom Gemeinderaum überhaupt nicht kennt. Es liegt unmittelbar in den beiden Kirchen von Mâr Augên¹, in der allein alten Nordkirche von Mâr Philoxenos zu Midjât² und Mâr Sâḫâ („Sovo“) zu Ḥâḥ³, in Dêr ez-Za'ferân⁴, der Basilika⁵ und der Marienkirche („al-'Adhrâ“) von Majâfârqîn⁶ vor. Ursprünglich gehörte zu seinen Vertreterinnen ferner noch die Marienkirche („al-'Adhrâ“) von Ḥâḥ⁷, deren einst weit nach dem quergestellten Naos zu sich öffnende wundervolle Apsis heute durch eine steinerne Wand mit Türe verschlossen ist, wie sie in Bethlehem die Geburtsbasilika entstellt. Der nordmesopotamische Kirchenbau steht da durchaus mit der altchristlich-hellenistischen Basilika der Küstenländer des Mittelmeergebietes auf gleicher Linie. Nichts deutet auch nur im entferntesten in die Richtung, in welcher das Schema I liegt. Es müßte offenbar als eine ganz unbegreifliche Verirrung gebrandmarkt werden, wollte man ernsthaft daran festhalten, Kultbauten, die sich an dem für ihre kultische Zweckbestimmung entscheidendsten Punkte so diametral gegensätzlich zueinander verhalten wie diejenigen dieser beiden Gruppen,

¹ *Amida* S. 227 Abb. 143.

² *Amida* S. 256 Abb. 196, *Churches* S. 24 [80] Abb. 22.

³ *Amida* S. 251 Abb. 187.

⁴ Preußler Taf. 62.

⁵ *Churches* S. 30 [86] Abb. 26.

⁶ *Churches* S. 32 [88] Abb. 28.

⁷ *Amida* S. 260 Abb. 204, *Churches* S. 25 [81] Abb. 23.

als wesentlich gleichaltrige Glieder einer einheitlichen Denkmälerschicht zu behandeln.

Die dritte Gruppe ist mindestens vorerst ungleich weniger zahlreich. Ein Abschluß des Altarraumes vom Gemeinderaum ist bei ihr zwar vorhanden, aber er wird nur durch eine Säulenstellung gebildet, die einen Architrav trägt und deren Interkolumnien bis auf das als Eingang dienende mittlere durch Brüstungsplatten nach Art frühchristlicher Cancelli verschlossen sind. Auf die Möglichkeit einer vollständigen Schließung des Allerheiligsten für das Laienauge ist natürlich auch sie berechnet. Aber verwirklicht wird diese Schließung nur mit Hilfe zurückziehbarer Vorhänge. Wir haben es mit einer Entwicklungsform des Templons zu tun, die hinter der Ikonostase und vollends erst recht hinter dem Mauerverschluß des nordmesopotamischen Schemas I an Dichtigkeit noch weit zurücksteht und die zeitweilig auch in Rom verbreitet war¹. Als sichere Beispiele der Sache kommen Mâr Azîzaël in Kefr Zeh² und Mâr Kyriakos in Arnâs³ in Betracht. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man eine gleiche Art des Abschlusses auch für Mâr Jûhannâ⁴ unterstellt, wo die Beschreibung Miss Bells⁵ leider an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt.

Es springt in die Augen, daß der Sanktuariumsverschluß durch das bloße Säulen-Templon eine Mittelstufe der Schema I und Schema II miteinander verbindenden Entwicklung darstellt. Ist das Säulen-Templon — natürlich nur auf dem innermesopotamischen Boden und ohne jedes Praejudiz für

¹ Ich erinnere an S. Maria in Cosmedin (Abbildung z. B. bei de Waal *Roma Sacra. Die ewige Stadt in ihren christlichen Denkmälern u. Erinnerungen aus alter u. neuer Zeit.* München [1905] S. 293) und an die alte Peterskirche (vgl. das Fresko der konstantinischen Schenkung von Raffaello dal Colle in der Stanza di Constantino des Vatikan).

² *Amida* S. 243 Abb. 174 bezw. S. 244 Abb. 176; *Churches* S. 19 [75] Abb. 15 bezw. Taf. V 1, VI 1.

³ *Amida* S. 249 Abb. 183 bezw. S. 250 Abb. 185 und Taf. XXII 3; *Churches* S. 22 [78] Abb. 20 bezw. Taf. VI 2.

⁴ *Amida* S. 230 Abb. 149.

⁵ A. a. O.: „The sanctuary is raised above the nave and separated from it by a screen.“

die historischen Vorbedingungen seines anderweitigen Vorkommens — als Abschwächung der Frontwand eines vollständig geschlossenen und der vollständig offene Altarraum als das Endglied der Entwicklung zu betrachten? Oder führt diese umgekehrt über das nur durch das Säulen-Templon abgeschlossene von dem völlig offenen zu dem als streng gesonderte Kammer behandelten Allerheiligsten? Zu der ersteren Annahme würde es passen, daß der für eine verhältnismäßige Spätdatierung der nordmesopotamischen Kirchen plaidierende Guyer¹ die nach ihm möglicherweise im Anfang des 6. Jahrhunderts entstandene Hauptkirche des Gabrielklosters für „das früheste aller“ erhaltenen sakralen Bauwerke des Tûr 'Aßdîn zu halten geneigt ist und andererseits Miss Bell bei analoger Bewertung der Hauptkirche des Gabrielklosters Dêrez-Za'ferân nachdrücklich als besonders spät bezeichnet².

Ich verzichte fürs erste auf eine unmittelbar liturgiegeschichtliche Würdigung der beiden Eventualitäten und höre nur das Zeugnis der Monumente selbst. Vor allem ist festzustellen, daß, worauf ich schon in meiner eingangs berührten Besprechung³ hinwies, die erhaltene Hauptkirche des Gabrielklosters keinesfalls mit dem i. J. 823 *Gr.* (= 511/12 n. Chr.) angeblich auf Kosten des byzantinischen Kaisers Anastasios erstellten Bau identisch sein kann, mit dem Guyer⁴ und Miss Bell⁵ sie identifizieren möchten. Von jenem Baue liegt in einer durch die Berliner Hs. *Sachau 221*⁶ und eine Hs. des British Museum⁷ erhaltenen und anscheinend bald nach 798 n. Chr. entstandenen Triologie legendarischer Texte über die Ge-

¹ S. 499.

² *Churches* S. 10 [66] bzw. S. 40 [96] und 43 [99].

³ S. 163.

⁴ S. 499.

⁵ *Amida* S. 232; *Churches* S. 10 [66].

⁶ Vgl. Sachau *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1899. S. 577—590, wo S. 584—587 eine dankenswert eingehende Inhaltsangabe der Texte über das Gabrielkloster geboten wird.

⁷ Vgl. Wright *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*. S. 1140. Ich entnehme diese Stelle aus Sachau S. 584, da mir der Wrightsche Katalog selbst im Augenblick nicht zugänglich ist.

schlechterdings undenkbar. Davon, daß gerade für die völlig geschlossene Sanktuariumskammer an der Hauptkirche des Gabrielklosters eine besonders alte Zeugin vorliege, kann also nicht die Rede sein¹.

Daß umgekehrt der offene Altarraum in Dêr-*ez-Zaferân* bei einem besonders späten Baue begegne, ist von vornherein mindestens unerwiesen. Denn das Urteil der englischen Dame beruht hier auf nichts anderem als einem ziemlich vagen Eindruck, dessen wohl rein stilkritische Begründung jeder sorgfältigen Durcharbeitung entbehrt. Die äußerste Vorsicht scheint aber hier um so mehr geboten zu sein, weil eine richtige Beurteilung des ungemein reichen plastischen Ziergliederbestandes, auf die alles ankäme, durch den nach Preußers Feststellung² darüberliegenden dicken Kalkverputz naturgemäß im höchsten Grade erschwert wird.

Positiv auf ein höheres Alter der Kirchen des zweiten gegenüber denjenigen des ersten Schemas weist dagegen der Befund der Marienkirche von Hâh hin, wo der ursprünglich offene Altarraum der säulenumgebenen Apsis nachträglich in eine geschlossene Sanktuariumskammer verwandelt wurde. In gleichem Sinne kommen sodann vor allem auch Mâr Azîzaël in Kefr Zeh und Mâr Kyriakos in Arnâs in Betracht. Denn ihr Säulen-Templon ist gleichfalls erst der später hinzugefügte Abschluß eines von Hause aus nach dem Gemeinderaum zu vollständig offen gewesenen Allerheiligsten. Für Mâr Azîzaël wurde dies von Miss Bell³ richtig erkannt. In Mâr Kyriakos berichtet eine Inschrift des 8. Jahrhunderts ausdrücklich von der damals erfolgten selbständigen Erstellung, d. h. aber nach der Natur der Dinge von der sekundären Hinzufügung eines Templons⁴. Daß mit demselben das heute bestehende mit

¹ Nach sorgsamem nochmaligem Durchdenken aller in Betracht kommenden Momente glaube ich heute trotz des Mosaiks im Hauptsanktuarium selbst mit der bei Besprechung von Preußers und *Churches* S. 163 noch offen gelassenen Möglichkeit, daß wenigstens der Ostteil der heutigen Kirche von dem Baue des beginnenden 6. Jahrhs. herrühre, nicht mehr rechnen zu dürfen.

² S. 51.

³ *Amida* S. 246.

⁴ Vgl. Pognon a. a. O. S. 96, *Amida* S. 249, *Churches* S. 23 [79]. Der Text der Inschrift selbst führt auf das J. 760/61 n. Chr., was Pognon für einen Fehler statt 754/55 hält.

seinen Stalaktiten und geometrischen Ornamenten identisch sei, wird man allerdings mit Guyer¹ gegen Strzygowski² abzulehnen haben, vor allem weil die Inschrift nach Maßgabe der Lage, in welcher die sie tragenden Blöcke sich befinden, kaum ihre ursprüngliche Stelle einnehmen kann³. Es wird sich bei dem heutigen Templon um eine spätere, wenn auch schwerlich um eine, wie Guyer will, erst aus dem 14. Jahrhundert stammende Restauration des um die Mitte des 8. Jahrhunderts errichteten handeln. Das verschlägt indessen für die Entscheidung der hier zur Diskussion stehenden Frage nichts. Was in jedem Falle feststeht, ist das Folgende. Man hat späterhin — naturgemäß unter der Einwirkung veränderter liturgischer Verhältnisse — das Bedürfnis gefühlt, ursprünglich nach dem Gemeinderaum zu weit offen liegenden Altarräumen nordmesopotamischer Kirchen einen Verschuß zu geben, der es gestattete, den Altar dem Blick der Laienwelt gänzlich zu entziehen. Bei Befriedigung dieses Bedürfnisses hat man sich um die Mitte des 8. Jahrhunderts der Form des Säulen-Templons bedient. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß Kirchenbauten, welche von vornherein die dem offenen Altarraum noch ferner stehende Form des von einer bloßen Türe durchbrochenen Wandabschlusses einer eigentlichen Sanktuariumskammer aufweisen oder aufwiesen, nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angesetzt werden können. Keine Instanz gegen diesen Schluß bedeutet es natürlich, daß gelegentlich, wie eben Mär Kyriakos in Arnâs bezeugt, ein einmal geschaffenes Säulen-Templon auch in noch späterer, im allgemeinen, wie ich annehme, durch die vollständig geschlossene Sanktuariumskammer beherrschten Zeit in seiner alten Gestalt restauriert wurde. Wohl aber stimmt es zu dem gewonnenen Ergebnis, daß Surp Hagop mindestens in seiner endgültigen baulichen Erscheinung, wie Guyer⁴ im Anschluß an Moritz⁵ unumstößlich dargetan hat, inschriftlich auf die

¹ S. 500.

² *Amida* S. 269 f.

³ Vgl. *Amida* Taf. XXII 3. Die Schriftzeilen laufen vertikal statt horizontal!

⁴ S. 493.

⁵ *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 1898. I. S. 131 ff.

Zeit des jakobitischen Patriarchen Dionysios von Tellmahrê (818—845 n. Chr.) datiert ist. Es stimmt ferner dazu, daß der rund um 800 n. Chr. schreibende Hagiograph von dem „Anastasios“-Bau im Gabrielkloster noch in der Gegenwart redet, denselben also, wenn auch in einer nach wiederholter Verwüstung mehrfach restaurierten Gestalt und ohne die ihm angedichtete ursprüngliche Zauberpracht des Inneren noch selbst gesehen, d. h. die heutige Hauptkirche des Klosters noch nicht gekannt zu haben scheint. Auch mit dem abgeschlossenen Sanktuarium eines mächtigen Zentralbaues, aus dem ich mir die Marienkirche von Dijârbekr hervorgegangen denke, würde man ohne weiteres tief über die Entstehungszeit des älteren Templons von Arnâs herabgeführt werden, falls jener Zentralbau, wofür manches zu sprechen scheint, letzten Endes mit der anscheinend erstmals unter Heraklios i. J. 940 (*Gr.* = 628/29 n. Chr.) neugebauten alten Kathedrale von Amida sollte zu identifizieren sein. Denn die Schaffung eines vom Gemeinderaum völlig getrennten Sanktuariums dürfte dann hier doch wohl nur mit einem weiteren Neubau in Verbindung gebracht werden, der nach einer im Juli 843 n. Chr. erfolgten vollständigen Zerstörung des in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts nur restaurierten Herakliosbaues auf Kosten des vornehmen Christen Paqrat durchgeführt wurde¹. Höchstens ein Herabrücken von Mâr Ja'qûb in Nişîbîn bis in so späte Zeit könnte begründeten Bedenken begegnen. Aber da hier der Abschluß des Sanktuariums doch weitaus kein ganz so strenger gewesen wäre wie im Gabrielkloster, in Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil, in Mâr Malkâ und in Mâr Ja'qûb zu Şalâh, so könnte die Gruftkirche des Bekennerbischofs von Nisibis immerhin beträchtlich, d. h. sogar um Jahrhunderte älter gewesen sein als jene Bauten².

¹ Dieser Neubau wird von Bar-'Eßrâjâ *Chronicon Ecclesiasticum* ed. Abbeloos-Lamy I S. 383f. bezeugt. Vgl. dazu und bezüglich der gesamten Baugeschichte der „großen Kirche“ von Amida meine Strzygowski zur Verfügung gestellte Sammlung der einschlägigen Nachrichten syrischer Quellen *Amida* S. 166.

² Dazu stimmt die unverkennbare stilistische Verwandtschaft ihrer plastischen Zierglieder mit denjenigen von Dêr-ez-Za'ferân.

Eine zweite wieder von dem monumentalen Befund allein ausgehende Erwägung führt gleichfalls zu der Erkenntnis, daß die Anlagen mit vollständig geschlossenem (Haupt)sanktuarium nicht die älteste, sondern die jüngste Schicht der zur Erörterung stehenden Denkmälerwelt darstellen. Ich habe oben ein Eingehen auf die Rolle, welche das dreigliedrige Bema in dieser Welt spielt, vorerst zurückgestellt. Nunmehr muß auch ihr näher getreten werden, wobei von vornherein natürlich daran festzuhalten ist, daß das dreigliedrige Bema dem seitliche Nebenräume entbehrenden einfachen Altarraume mit oder ohne Apsis gegenüber die entwicklungsgeschichtlich jüngere Erscheinung bildet. Nun ergibt sich, daß die geschlossene Sanktuariumskammer nur zwischen entsprechenden Seitenkammern, d. h. im Rahmen eines streng durchgeführten dreigliedrigen Bemas aufzutreten scheint. Bei der Hauptkirche und der nach Miss Bell noch erheblich jüngeren Marienkirche des Gabriellosters, bei Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil, Mâr Malkâ und Mâr Ja'qûb in Şalâh sind die Pastophorien unmittelbar gegeben. Bei Surp Hagop hat Guyer¹ ihr früheres Vorhandensein zweifellos mit Recht erschlossen. Daß sie das Sanktuarium flankierten, auf das ich den Ostteil der Südkirche von Mâr Ja'qub in Nişîbîn zurückführe, gewährleisteten die hier paarweise nach der Nordkirche zu sich öffnenden bzw. gegenüber nach Süden jetzt vermauerten Durchgänge. Auch bei der Marienkirche von Dijârbekr dürften eine noch vorhandene Nord- und eine ihr entsprechende trotz einer vollständigen Vermauerung in sicheren Spuren konstatierbare Süd-türe² ursprünglich in die Außenräume eines regulären dreigliedrigen Bemas geführt haben. Dem gegenüber liegen solche zu beiden Seiten eines mindestens ursprünglich offenen Altarraumes nur bei den Marienkirchen von Majâfârîn und Hâh tatsächlich vor. Auch in Dêr-ez-Zaferân mögen sie von Hause aus bestanden haben, obgleich die heutigen Seitenräume der Apsis hier stark unregelmäßig sind. Dagegen werden bei der Basilika

¹ S. 489 f.

² Vgl. über diese beiden Türen *Amida* S. 194.

von Majâfârqîn Pastophorien durch Miss Bell¹ ausdrücklich ausgeschlossen. Bei der Nordkirche von Mâr Philoxenos in Midjât scheint jeder Nebenraum des Altarraumes ursprünglich gefehlt zu haben. In Mâr Jûhannâ weist dieser nur auf einer Seite eine kleine Nische und ein mit einer solchen ausgestattetes minimales Nebenkämmerchen auf. In Mar Azîzaël sind seitliche bzw. rückwärtige Annexe der Apsis gleichfalls nur auf einer Seite zugänglich. Beiderseitige, aber durchaus unregelmäßige Nebenräume der Apsis sind bei Mâr Sâḡâ in Hâḡ und bei Mâr Kyriakos in Arnâs zu konstatieren². Um ein wirkliches dreigliedriges Bema im technischen Sinne handelt es sich hier jedenfalls nirgends. Es stellt sich so der vielsagende Gegensatz heraus, daß die für den fortgeschrittenen orientalischen Kirchenbau wohl am meisten charakteristische Erscheinung bei den Anlagen mit geschlossenem (Haupt)sanktuarium bereits ausnahmslos, bei denjenigen mit tatsächlich oder doch ursprünglich offenem Altarraume erst ganz ausnahmsweise sich findet.

Das Zeugnis der Liturgiegeschichte bestätigt vollends in unanfechtbarster Weise, was schon eine sorgfältige Betrachtung und Vergleichung der Monumente selbst lehrt. Was liturgiegeschichtlich hinter dem Gegensatz des offenen und des, wie auch immer, abgeschlossenen Altarraumes steht, ist derjenige des altchristlichen eucharistischen Gemeindegottesdienstes und der zu ihrer Vollreife gelangten orientalischen Meßliturgie. Aus dem Hintergrunde der noch in ihrer ganzen Breite weit sich öffnenden Apsis soll das Predigtwort des vor seinem Thronstuhle stehenden bischöflichen Redners an das Ohr der Gemeinde dringen. Von dort schreitet er zum Altare vor, um weithin sichtbar und mit weithinschallender Stimme

¹ *Churches* S. 31 [87]. — Allerdings könnten die Südtüre der Apsis und die Osttüre des südlichen Seitenschiffes den Gedanken nahe legen, daß solche doch ehemals vorhanden gewesen und nur vollständig zerstört seien.

² Im ersten Falle ist ein dann rückwärts hinter der Apsis umgreifender Nebenraum unmittelbar nur auf der linken Seite erhalten. Daß einer auch rechts einmal vorhanden war, scheint eine Türe zu verbürgen, die dort entsprechend der in den linken und rückwärtigen Nebenraum führenden sich öffnet.

über Brot und Wein das eucharistische Weihegebet zu sprechen, das Gott für die Wunder der Schöpfung und die Gnaden der Erlösung begeisterten Dank zollend gleichzeitig durch seine Rekapitulation der großen Heilstatsachen eine neue Belehrung der Hörer wird. Alle getauften Anwesenden läßt der unverhüllt vor oder im Vordergrund der Apsis stehende Altartisch ein, auch wirkliche Teilnehmer der sakramentalen Mahlzeit zu werden, herzutretend das Brot des Lebens, das Unterpfand der Auferstehung, zu empfangen und aus dem Kelche des Heils zu trinken. Eine zunehmende Entfaltung rituellen Glanzes mag wohl schon eindrucksvoll die ursprünglich so einfachen und dem praktischen Bedürfnis entspringenden Vorgänge am Altare umgeben. Aber auch sie, ja gerade sie hat Sinn und Berechtigung zunächst nur, wenn sie von aller Augen verfolgt werden kann. In dem verschlossenen oder verschließbaren Sanktuariumsraume ist die Stimme des Predigers verstummt, das Gebet des Zelebranten wesentlich zu einer leise geführten geheimnisvollen Zwiesprache mit der Gottheit geworden, während deren draußen im Naos der Diakon als Vorbeter der Gemeinde fungiert. Statt des Wortes predigt die Handlung. Teils vor dem Verschuß des Allerheiligsten sich abspielend, teils durch eine Öffnung desselben dem Auge des Laien sichtbar gemacht, ist, was früher den praktischen Zwecken der Vorbereitung oder prunkvoller Ausgestaltung des heiligen Mahles diente, zu einem komplizierten Zeremoniell erstarrt, das ein seinen geringfügigsten Einzelheiten beigemessener tiefsinniger Wert sich Selbstzweck werden läßt. Ein Erkalten des alten praktisch-religiösen Eifers läßt im Gefühle alltäglicher Sündhaftigkeit die Gemeindemitglieder immer seltener und immer weniger zahlreich zum tatsächlichen Genusse des „Heiligen“ herzutreten, das nur „den Heiligen“ bereitet ist. Dafür leitet ein kunstvolles theologisches System rememorativer Deutung sie an, in dem Geschauten und Gehörten den Gesamtverlauf der göttlichen Heilsökonomie zu erleben. Die mit Lehrverkündigung und Wortgottesdienst verbundene eucharistische Opfermahlzeit der Christus-Mysten ist zum mystischen Drama geworden, das an

der Frontwand des dreigliedrigen Bemas nicht umsonst von der antiken Bühne den Hintergrund für seine mehr oder weniger an die Evolutionen eines tragischen Chores gemahnen Umzüge borgt¹.

In welcher Richtung hier die liturgiegeschichtliche Entwicklung verlaufen ist, darüber kann selbstverständlich keinen Augenblick ein Zweifel bestehen. Dem offenen Altarraum entspricht eine frühere, der geschlossenen Sanktuariumskammer eine spätere Stufe derselben. Das würde für Nordmesopotamien, so gut als für irgendeinen anderen Teil des christlichen Ostens gelten, auch wenn es an einer ausdrücklichen Bezeugung dieses Verhältnisses fehlen sollte. Aber es fehlt sogar an einer solchen keineswegs.

Auf der einen Seite spielt im Zeremoniell der späteren nestorianischen Messe, die am treuesten das Gepräge altmesopotamischer Eigenart dauernd festgehalten hat, und in dessen rememorativer Deutung der mit dem Terminus *qankê* (سكك, „Schranken“) bezeichnete Sanktuariumsverschluß² eine geradezu zentrale Rolle. Es genügt diesbezüglich auf die gemeinhin einem Metropolit Georgios von Arbela (um 945—987) zugeschriebene große Erklärung des nestorianischen Kultus zu verweisen³. Auf der anderen Seite ist dem

¹ Über den Zusammenhang der Abschlußwand des dreigliedrigen Bemas mit der antiken Bühnenwand vgl. in meiner Besprechung von Preußner und Churches S. 161, bzw. die dort angeführten Äußerungen von K. Holl und Strzygowski zur Frage. Ich verweise noch auf die dem betreffenden Aufsätze des ersteren von Bishop bei Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai* S. 91 Anmk. 2 gependete Anerkennung.

² Einen solchen bezeichnet das bei (Ps.-)Georgios von Arbela immer mit Pluralpunkten geschriebene Wort zweifellos. Bei Brockelmann *Lexicon Syriacum*. Berlin 1895. S. 328 liest man allerdings noch: „سكك pl. سكك زورور textum fornicatum arae.“ Aber das unmittelbar nachher angeführte „سكك et سكك ostiarus, janitor (ecclesiae)“ ist in dieser Bedeutung nur verständlich, wenn das Wort, von dem es abgeleitet ist, den Verschluß eines Raumes bezeichnet. Wer سكك schrieb, muß allerdings wohl irgendwie an زورور gedacht haben. Aber das vorherrschende und vor allem im Stammwort allein belegte Petâhâ weist doch vielmehr, so merkwürdig die Kürzung ist, auf einen durch griechisches κάγκελλος vermittelten Zusammenhang mit lateinischem *cancellus* hin.

³ *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*. Edidit R. H. Connolly O. S. D. (CSCO. *Scriptores Syri. Series secunda*.

nestorianischen Dichter-Theologen Narsai (gest. 502) in seinen der Liturgieerklärung gewidmeten Dichtungen¹ jede Art irgendeiner Verhüllung des Altares und der Vorgänge an ihm noch vollständig unbekannt. Einer der gelehrtesten und feinsinnigsten lebenden Liturgiehistoriker, E. Bishop, hat in einem Exkurs über *Ritual splendour*, den er zu der englischen Übersetzung jener Dichtungen beisteuerte², nachdrücklich diese Tatsache ans Licht gestellt. Es ist ein Ritus, wie er zu Edessa und Nisibis während der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geübt wurde, was die nordmesopotamischen Kirchenbauten mit offenem Altarraume voraussetzen, ein mit den endgiltigen mittelalterlichen Formen des nestorianischen übereinstimmender, was bei den Säulen-Templa von Kefr Zeh und Arnäs und vollends bei den in der Mitte eines regulären dreigliedrigen Bemas liegenden Hauptsanktuarien in Gestalt einer geschlossenen Kammer zu unterstellen ist.

Die Frage ist nur, von welcher Zeit an die von Narsai bezeugte Entwicklungsstufe des mesopotamischen Ritus nachweislich überwunden war, so daß über sie mit einer Datierung der Anlagen mit (ursprünglich) offenem Altarraum nicht herabgegangen werden kann. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage muß von dem Begriff der im syrisch-jakobitischen Ritus das dritte Gebet seiner Anaphorentexte bildenden *oratio veli* (ܐܘܪܘܬܐ ܕܘܠܘܝܐ)³ ausgehen, die als εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος (ΕΥΧΗ ἸΝΤΕ ΠΙΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ, صلاة الحجاب) an verschiedener Stellen der Meßliturgie auf dem griechisch-syrischen⁴ und dem ägyptischen Boden⁵ wiederkehrt. Der

Tom. XCI und XCII). Vgl. meine Anzeige des ersten Bandes dieser Ausgabe IV S. 151f. der neuen Serie dieser Zeitschrift.

¹ Nr. 17 und 21 bei Mingana *Narsai. Homiliae et carmina Syriace*. Mosul 1905 (I S. 270—298, 341—356). Vgl. Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai. (Texts and Studies usw. edited by J. Armitage Robinson. Vol. VIII Nr. 1.)* Cambridge 1909. (Die Übersetzung der beiden Stücke S. 1—32, 46—61).

² Connolly *The Liturgical Homilies of Narsai* S. 89 ff.

³ Vgl. Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. 84 Z. 22 bis S. 85 Z. 3.

⁴ In der griechischen Jakobusliturgie. Vgl. unten S. 128 Anmk. 3.

⁵ Griechischer Text der ägyptischen Basileios- und der Gregoriosliturgie: Renaudot *Liturgiarum Orientalium Collectio*. Frankfurter Neudruck

Name des Gebetes wäre nach der Meßerklärung des späten Jakobiten Dionysios bar Šališî (gest. 1171)¹ davon abgeleitet, daß bei seinen letzten Worten der Priester die auch „Anaphora“ genannte und dem abendländischen Kelchvelum entsprechende Hülle von den auf dem Altare stehenden eucharistischen Elementen abnehme. Aber ein fast um ein halbes Jahrtausend älterer syrischer Theologe weist auf eine andere Spur. Ja'qûš von Edessa (gest. 708) lehrt in seinem über die Meßliturgie handelnden Briefe an einen Presbyter Thomas, dessen Kenntnis wir Dionysios verdanken², daß es sich bei der *oratio veli* um das Gebet handle, ܕܘܥܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ „mit dem man den (Altar)tisch enthüllt und dadurch zu erkennen gibt, daß jetzt die Pforten des Himmels sich öffnen“. Eine Enthüllung des ganzen (Altar)tisches kann nun aber füglich nur durch das Zurückziehen eines Vorhangs erfolgt sein, der ihn bisher den Blicken der Gemeinde entzogen hatte und dem bei seiner Zurückziehung gesprochenen Gebete den Namen gab. Daß es sich in der Tat bei der *oratio veli* ursprünglich um ein Gebet zum Eintritt in den bisher durch einen Vorhang abgeschlossenen Altarraum handelte, bestätigt denn auch unzweideutig die uns erstmals in einem Text aus der Zeit zwischen 688 und 787 kenntlich werdende εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος der griechischen Jakobusliturgie in den Sätzen³:

1847. I S. 58, 88ff. Koptische Kyrillosliturgie: Brightman a. a. O. S. 158 Z. 11—29. Koptischer Text der beiden anderen Liturgien: Renaudot a. a. O. S. 9 bzw. 25f. Vgl. die unierte Missaleausgabe ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΝΙΤΕ ΤΕΚ-
ΚΑΗΓΙΑ ΠΑΑΓΥΑΝΑΡΗΗΗ. Kairo 1898. S. 77, Anhang I S. 2, Anhang II S. 7.

¹ Ed. H. Labourt (*CSCO. Scriptorum Syri. Series Secunda Tom. XCIII*) S. 46 Z. 15f.: ܕܘܥܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ ܕܥܘܒܪܐ Übersetzung S. 64 Z. 27ff.: „Dicitur oratio veli, quia in eius fine sacerdos aufert velum, scilicet anaphoram seu operculum.“

² Erstmals ediert bei Assemani *Bibl. Orientalis* I S. 479—486, darnach Brightmann a. a. O. S. 490—494. Bei Dionysius ed. Labourt S. 6—12 (Übersetzung S. 36—40). Die betreffende Stelle hier S. 7 Z. 22ff. (Übersetzung S. 37 Z. 29f.) bzw. Brightman S. 491 Z. 16ff.

³ J. Cozza-Luzi *Novae Patrum Bibliothecae at Ang. Card. Maio collectae Tomus decimus*. Rom 1905. II S. 64f. nach dem Rotulus Vat. Gr. 2282. Über das Alter dieses Textes vgl. meine und Schermanns Mitteilung *Der älteste Text der griechischen Jakobusliturgie* in der alten Serie dieser Zeitschrift III S. 214—219. Eine wenig abweichende Textgestalt des Gebetes bei Brightman a. a. O. Z. 25—49 Z. 5.

Εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος τῆς σαρκὸς αὐτοῦ· καταξιωθέντες οὖν εἰσελθεῖν εἰς τόπον σκηνώματος δόξης σου ἔσω τε γενέσθαι τοῦ καταπετάσματος καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων κατοπεῦσαι προσπίπτομεν usw. In den mesopotamischen Kirchen mindestens des jakobitischen Ritus — und gerade um solche handelt es sich für uns ausschließlich — waren also schon zur Zeit Ja'qûḥs von Edessa, d. h. in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Altarräume für gewöhnlich mit Vorhängen verhüllt. Das setzt aber als herrschende Regel bereits für diese Zeit das zur Befestigung von Sanktuariumsvorhängen dienende Säulen-Templon voraus. Daß Mâr Kyriakos in Arnâs ein solches erst in der Mitte des 8. Jahrhunderts erhielt, widerspricht dem keineswegs. Denn sein gleich dem Schiffe verhältnismäßig sehr schmaler Altarraum konnte ohne Schwierigkeit zunächst durch einen einzigen über seine ganze Breite ausgespannten zurückziehbaren Vorhang verschlossen werden. Tatsächlich wird, wie die Aufnahme Preußers¹ zeigt, noch heute so die Apsis von Dêr-*ez-Za'ferân* geschlossen, und dem gleichen System bin ich beispielsweise im jakobitischen Markusloster zu Jerusalem und in der jakobitischen Pfarrkirche zu Damaskus begegnet. Mochte man sich aber auch in dieser Weise bei schon vorhandenen Gotteshäusern behelfen, Neubauten ohne einen architektonischen Abschluß des Altarraumes waren in der Zeit Ja'qûḥs entschieden bereits undenkbar. Rund die Mitte des 7. Jahrhunderts wird als die gesuchte Zeitgrenze zu gelten haben, unter die sich die ältere Schicht der nordmesopotamischen Kirchenbauten nicht herabrücken läßt.

Soll zum Schluß dieser Untersuchung ein zusammenfassender Überblick über das mutmaßliche Alter der berührten Denkmäler geboten werden, so möchte ich ihn etwa folgendermaßen formulieren:

511/12: „Anastasios“-Bau im Gabrielloster.

Vor Mitte des 7. Jahrs.: Basilika und Marienkirche in Majâfârqîn,

¹ Taf. 63. — Vgl. auch *Churches* Taf. XXI 2.

Dêr-ez-Za'ferân, Marienkirche und Mâr Sâḡâ in Ḥâḡ, Mâr Augên, Mâr Philoxenos in Midjât, Mâr Azîzaël in Kefr Zeh, Mâr Kyriakos in Arnâs. Möglicherweise auch noch Mâr Jûḡannâ.

Mitte des 8. Jahrhs.: Älteres Templon von Mâr Kyriakos. Etwa gleichalterig das erhaltene von Mâr Azîzaël.

Nach Mitte des 8. Jahrhs.: Mâr Ja'qûb in Ṣalâḡ, Mâr Ibrahim und Mâr Ubil, Mâr Malkâ. Wohl erheblich älter Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn.

Nach cca. 800: Heutige Hauptkirche des Gabriellosters. Erheblich jünger die dortige Marienkirche.

Zwischen 818 und 845: Surp Hagop in seiner endgiltigen Gestalt. Bald nach 848: Neubau der „großen Kirche“ von Amida auf Kosten Paqrats; aus seinem Sanktuarium vielleicht die Marienkirche in Dijârbekr hervorgegangen.

cca. 12. Jahrh.: Das erhaltene Templon von Mâr Kyriakos.

Eine nähere Datierung der einzelnen Monumente, die an der Hand des liturgiegeschichtlichen Alterskriteriums der Zeit vor spätestens der Mitte des 7. Jahrhunderts zugewiesen werden müssen, wird auf Grund einer sorgfältigen und vorsichtigen stilkritischen Analyse ihres plastischen Ziergliederschatzes zu unternehmen sein. Daneben kommt für die Marienkirche in Majâfârqîn ein Vergleich ihres Grundrisses mit demjenigen verwandter Bauten (Hagia Sophia in Saloniki, Koimesiskirche in Nikaia, Kaṣr ibn Wardân, den *ambulatory churches* in Konstantinopel) in Betracht. Für die erstere dürfte leider mindestens bezüglich einiger Bauten das bislang vorliegende Material von Aufnahmen noch kaum genügen¹. Was die

¹ Eigentlich befriedigend sind nur die Details aus der Marienkirche in Dijârbekr, Mâr Kyriakos in Arnâs und der Marienkirche in Ḥâḡ *Amida* S. 192 Abb. 110, Taf. XXII f., S. 260 ff. Abb. 203, 205 ff., aus Mâr Ja'qûb in Ṣalâḡ, Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn und Dêr-ez-Za'ferân bei Preußner Taf. 47, 50 ff., 65, aus Mâr Kyriakos in Arnâs, der Basilika und Marienkirche in Majâfârqîn und Mâr Ja'qûb in Niṣîbîn *Churches* Taf. VIII, XIII f., XVI, XVIII, XIX 1 und XXIII 1. Alle übrigen Aufnahmen reichen, so dankenswert sie sind, für ein Studium der minutiösen Einzelheiten, etwa wie Weigand (s. oben S. 113 Anmk. 1) es meisterhaft zu üben weiß, nicht aus. Immerhin wäre es interessant einmal zu hören, was dieser auf Grund der angeführten besten Aufnahmen zu sagen hätte. Mir will scheinen, daß ein Vergleich z. B. von Preußner Taf. VIII (Mâr Ja'qûb in Ṣalâḡ) einer- und Preußner Taf. 65 (Dêr-ez-Za'ferân) bezw. *Churches* XII f. (Basilika von Majâfârqîn) andererseits doch auch stilkritisch das Hauptergebnis meiner liturgiegeschichtlichen Würdigung der Monumente stark bestätige.

Marienkirche von Majâfârqîn betrifft, so bezweifle ich stark, daß der fragliche Vergleich Miss Bell Recht geben wird, wenn sie den Bau auf Grund eines sehr unsicheren¹ literarischen Zeugnisses erst in das Ende des 6. Jahrhunderts setzt. Wie dem aber auch sei, von der Erkenntnis wird jede weitere Beschäftigung mit den nordmesopotamischen Kirchenbauten des ersten Jahrtausends und dem Problem ihres Alters auszugehen haben, daß ein in Bausch und Bogen sei es im Sinne Strzygowski-scher Frühdatierung, sei es in demjenigen Herzfeld-Guyerscher Spätdatierung ausgesprochenes Verdikt verfehlt wäre, vielmehr von einer allerdings verhältnismäßig jüngeren eine ältere Schicht von Bauten zu unterscheiden ist, die wesentlich jedenfalls noch der vorislamischen Zeit angehört. Ja man wird sie vielleicht sogar vollständig dieser Zeit zuweisen können. Denn die für sie allenfalls sonst noch offen bleibende Zeit der mohammedanischen Eroberung selbst und deren allernächste Folgezeit war der Entfaltung einer sakralen Bautätigkeit seitens der mesopotamischen Christenheit naturgemäß im höchsten Grade ungünstig, so daß es begreiflich ist, wenn wir eine solche erst wieder seit der Mitte des 8. Jahrhunderts einsetzen sehen.

¹ Vgl. in der Besprechung von Preußner und Churches S. 163.