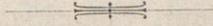


ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger
Überlieferung
und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Ein bei Kenyon-Bell, *Greek Papyri in the British Museum* III (London 1907) S. 284 f. veröffentlichtes Papyrusblatt des 6. Jahrhunderts, Nr. 1029 des Britischen Museums, enthält auf seiner Vorderseite den noch heute im 'Απόδειπνον τὸ Μέγα, der feierlichen Komplet des griechischen Ritus, gebrauchten gleichzeitigen Hymnus 'Η ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ, auf der Rückseite die folgende Strophe zum Preise der Gottesmutter¹:

Χαῖρε θεοτόκε ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων.

Χαῖρε θεοτόκε τῶν προφητῶν τὸ κήρυγμα.

Χαῖρε κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σου.

Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη.

5. Χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν καὶ κύριον.

Χαῖρε ἡ ἀξιωθείσα γενέσθαι μήτηρ τοῦ Χριστοῦ.

Man wird derartiges, auch in frühchristlicher Zeit, mit der späterhin auf dem byzantinischen Boden üblichen Bezeichnung eines Theotokion zu belegen haben.²

¹ In der überlieferten verwilderten Orthographie wiederabgedruckt Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* I 2 S. CCVII (als Nr. 49). Ich gebe einen berichtigten Text.

² Schermann an der alsbald zu nennenden Stelle versteift sich seltsamer Weise darauf solche monostrophische Dichtungen ein ἦχος (*sic!*) zu nennen. Aber ἦχος ist, woran auch die orthographisch und grammatisch verwilderten Texte später Papyri usw. nichts ändern, nur Maskulin, nie Neutrum, und dient der Angabe des musikalischen Tones, nicht der poetischen Gattung.

Maas hat BZ. XVII S. 307—311* unter dem Titel *Ein frühbyzantinisches Kirchenlied auf Papyrus* wesentlich nur über den Text der Vorderseite gehandelt, der seither in seiner Sammlung *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V—VI. Jahrhunderts* S. 4—8 mit einigen gleichartigen Stücken von ihm nach zahlreichen Hss. kritisch ediert wurde.¹ Schermann hat in seinem Buche über *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung* (Paderborn 1912) S. 219 bei Anführung des Theotokions darauf hingewiesen, daß die drei ersten Verse desselben in leicht abweichender Textgestalt auch auf einem Ostrakon² gut lesbar sind: Χαῖρε θεοτόκε ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων, κεχαριτωμένη, τῶν προφητῶν τῷ κηρύγματι κεκηρυγμένη· ὁ κύριος μετὰ σου. Der Frage, ob und wo das Stück auch in späterer Liturgie eine Rolle spiele, wurde bisher noch von keiner Seite näher getreten, und doch hätte schon die Tatsache, daß der Text des R° einen Platz in solcher bis zur Stunde behauptet hat, diese Frage auch für denjenigen des V° sehr nahelegen sollen.

In der Tat finden sich die drei letzten Verse zunächst gleichfalls im griechischen Ritus noch der Gegenwart als selbständiges Theotokion in einer Sammlung nach den acht Kirchentönen geordneter Strophen zur Ehre der allerseligsten Jungfrau, die in Officien von μὴ ἑορταζόμενοι ἅγιοι hinter dem Apolytikion des Tagesheiligen in Vesper und Matutin zu singen sind.³ Der Text eröffnet hier, der Vesper des Sonntagabends und der Matutin des Montags zum Gesang des

¹ Die übrigen Stücke von ihm in Verbindung mit Mercati und Gassisi erstmals ans Licht gezogen BZ. XVIII S. 309—323.

² *Ostr. ad. 39* des British Museum (Crum, *Coptic ostraca* S. 4). Der Rest des Textes ist hier zu schlecht erhalten, um im Folgenden in Betracht gezogen zu werden.

³ Θεοτόκια εἰς ἕκαστον ἦχον ψαλλόμενα ἐν ὄλῳ τῷ ἐνιαυτῷ μετὰ τὰ ἀπολυτίκια τῶν μὴ ἑορταζομένων ἁγίων im zweiten Teile der Drucke des Ὁρολόγιον τὸ Μέγα, z. B. Ausgabe: Rom 1876 S. 241—250. Es handelt sich bei ihnen liturgisch um eine Parallelerscheinung zu der *commemoratio de S. Maria*, die bis zur Brevierreform Pius' X. im römischen Ritus an der Spitze der *suffragia sanctorum* in Laudes und Vesper des Ferialofficiums ihre Stelle hatte.

Θεὸς κύριος zugewiesen, die Reihe derjenigen des vierten ἤχος πλάγιος¹ und lautet:

Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη·
 χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν σου καὶ κύριον·
 χαῖρε ἡ ἀξιωθείσα γενέσθαι μήτηρ Θεοῦ.

Er weist also demjenigen des Papyrus gegenüber zwei Varianten auf: 5. τὸν ποιητὴν] + σου und 6. τοῦ Χριστοῦ] Θεοῦ. Während durch das Θεοῦ statt Χριστοῦ das Metrum nicht berührt wird, bedeutet im einen Falle die Einfügung von σου, im anderen die Weglassung des Artikels eine auch metrische Abweichung, angesichts deren man zu einer Entscheidung darüber wird zu kommen haben, ob der Papyrus oder die spätere liturgische Überlieferung das Richtige darbietet. Im Gegensatz zu dem Schwanken des textlichen Bestandes ist es beachtenswert, daß schon das Papyrusblatt den mit der musikalischen Einreihung der Folgezeit übereinstimmenden ἤχος-Vermerk πλαγ. δ' hat. Auch in seiner liturgischen Verwendung hat das frühchristliche Χαῖρε θεοτόκε sich mit dem heutigen Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου wenigstens berührt. Eine ganz bestimmte Vermutung in dieser Richtung und damit eine solche über wesentliche Züge der von dem Papyrusblatt vorausgesetzten Gestalt des griechischen kirchlichen Tagzeitengebets drängt sich bei sorgfältiger Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände unwillkürlich auf.

Die sämtlichen von Maas edierten gleichzeitigen Hymnen vom Typus des Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ sind Abendlieder, die einerseits mit einer Rezitation des Trishagions im Zusammenhange stehen, andererseits fast durchweg eine Fürbitte der allerseligsten Jungfrau und verschiedener Heiligenklassen erflehen.² Die Möglichkeit — ja sogar bei dem metrisch und inhaltlich grundverschiedenen Charakter der

¹ A. a. O. S. 249. — Daneben kommt das Stück gelegentlich auch sonst noch zu liturgischer Verwendung, so beispielshalber als Theotokion des Kathisma μετὰ τὴν γ' στιχολογίαν am Dienstag der vierten Fastenwoche Τριψῆδιον. Ausgabe: Athen 1901 S. 231.

² Vgl. in meiner Besprechung der *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* BZ. XIX S. 536 f.

beiden Stücke die höchste Wahrscheinlichkeit — besteht weiterhin, daß das Blatt des Britischen Museums nicht einem literarischen, sondern einem liturgischen Papyrusbuche entstammt, das eine Verwendung des Theotokions bald nach dem Hymnus vorsah. Endlich ist mit der Tatsache zu rechnen, daß das griechische Ἀπόδειπνον gleich der abendländischen Komplet und dem syrischen *Suttârâ* eine verhältnismäßig junge Erweiterung des Zyklus liturgischer Stundengebete darstellt, durch welche die Vesper in ihrer ursprünglichen Funktion eines den gottesdienstlichen Tag beschließenden Abendgebetes abgelöst wurde.¹ Nun geht im heutigen Ἑσπερινός, nur durch das trinitarische Gebetchen Παναγία Τριάς und das Vaterunser davon getrennt, die Rezitation des Trishagions dem Gesange des Fest-Apolytikions voran, an den sich am Sonntagabend bei Gebrauch des ἡγ. πλαγ. δ', von Herrenfesten und höchsten Heiligenfesten abgesehen, derjenige des Theotokions anschließt.² Die Abfolge der Texte auf dem Papyrusblatte würde sich aufs natürlichste bei der Annahme erklären, daß vor Schaffung des Ἀπόδειπνον die gleichzeitigen Abendlieder vor oder nach der Rezitation des Trishagions gegen Ende des Ἑσπερινός ihre Stelle hatten. Die Sache ist um so wahrscheinlicher, weil in der tatsächlichen Struktur des ersteren eine solche Rezitation sich mit dem Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ nicht unmittelbar berührt, andererseits aber in der Vesper wenigstens an Fasttagen in derjenigen Gegend, in welcher wir seinen ursprünglichen Platz zu suchen hätten, noch heute in drei Troparien auch die Fürbitte Marias, des Täufers, der Apostel und aller Heiligen angerufen wird.³

¹ Vgl. Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain. Troisième édition refondue.* Paris 1901 S. 43 f. und mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910 S. 155. Dem ostsyrischen Ritus der Nestorianer ist die Sache außerhalb der Fastenzeit anscheinend dauernd fremd geblieben, während der armenische sie sogar doppelt als „Friedenshore“ (Ἡσυχαστηρικὴ δ'ωδ) und „Hore der Ruhe“ (Ἡσυχαστικὴ δ'ωδ) aufweist.

² Ὁρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876 S. 103: Τρισάγιον. Παναγία Τριάς. Πάτερ ἡμῶν. Ὅτι σοῦ ἐστὶ. Τὸ Ἀπολυτικίον τῆς ἐκχούσης Ἑορτῆς ἢ τῆς ἡμέρας. Δόξα . . . Καὶ νῦν . . . Θεοτοκίον.

³ A. a. O. S. 104: Θεοτόκε Παρθένε, Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ und Ἰκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν.

Wir würden so zu dem Ergebnis gelangen, daß das Londoner Papyrusblatt einer Zeit entstammt, in welcher der griechische Ritus Ägyptens ein Ἀπόδειπνον noch nicht besaß oder doch den Gesang eines gleichzeitigen Abendhymnus noch nicht aus der Vesper in die liturgische Neuschöpfung übertragen hatte. Das Blatt könnte dabei näherhin einer nach den Kirchentönen geordneten Sammlung von gleichzeitigen Hymnen mit zugehörigem Theotokion angehört haben. Gegen diese letztere Vermutung könnte allerdings der Umstand ins Gewicht zu fallen scheinen, daß für das Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ heute nicht der vierte, sondern der zweite ἦχος πλάγιος in Betracht kommt. Doch wäre die Überführung eines Textes zumal von so einfacher metrischer Struktur in einen anderen Ton nichts allzu Unglaubliches. Werden doch für ungleich kompliziertere metrische Gebilde in dem den palästinensischen Brauch des 7. Jahrhunderts reflektierenden georgischen Kanonarien fast durchgehends andere Töne angemerkt als diejenigen, nach welchen sie heute und seit Jahrhunderten im griechischen Ritus gesungen werden.¹

Ein liturgisches Fortleben des frühchristlichen Theotokions findet nun aber weiterhin nicht nur — teilweise — auf griechischem Boden statt. Der vollständige Text desselben ist einerseits in einer koptischen und einer auf diese zurückgehenden äthiopischen, andererseits in einer lateinischen Übersetzung noch heutigen Tages in lebendigem Gebrauche, so daß dasselbe als ein ganz außerordentlich weit verbreitetes Stück alter Kirchendichtung bezeichnet werden kann.

Mit dem Namen der „Theotokia“ werden in der koptischen Kirche sieben für die verschiedenen Wochentage bestimmte Reihen von Mariengesängen bezeichnet, die unter dem Titel des *Weddâsê Mârjâm* als eine charakteristische Erscheinung im Gottesdienste der abessinischen wiederkehren.²

¹ Vgl. die *Nachträge* V S. 359—363 der Neuen Folge dieser Zeitschrift.

² Vgl. mein Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. I S. 129. II S. 59, Fries, *Weddâsê Mârjâm, ein äthiopischer Lobgesang an Maria nach mehreren Handschriften herausgegeben und übersetzt*. Upsala 1892, Euringer, *Die Sonntags-Theotokie, ein Marienhymnus*

Hier bildet nun das Theotokion des Papyrus von zwei weiteren gefolgt die drei ersten Strophen des dritten Gesanges für Dienstag. Ich setze den koptischen Text der Ausgabe von Tuki¹ mit deren arabischer Parallelkolumne hierher:

Χερε † μαcνου†	السلام لوالدة الله بهجة
‡ θεληλ † τε νι αγγελος:	الملايكة: السلام للعفيفة
χερε † σεμνη	بشرى الانبيا:
‡ ριωϖ † τε νι προφητης:	
Χερε † η εταcεμ ου ρμου	السلام للتي وجدت نعمة
‡ ωπ νεμε:	الرب معك: السلام للتي
χερε † η εταc‡ νι πι αγγελος	قبلت من الملاك فسكر
‡ φραϖι † πι κοcμοc:	العالم:
Χερε † η εταcμ‡	السلام للتي ولدت خالق
‡ φρεφθαμ‡ † πι επτηρη:	الكل: السلام للتي استحققت
χερε † η εταcεμ‡ † μογ† εροc	ان تدعى ام المسيح:
‡ εμαγ † π‡c:	

Unter Beibehaltung der griechischen Fremdwörter des Koptischen wäre das streng wörtlich wiederzugeben:

Χαῖρε, die Gottesgebärerin,	der Jubel der ἄγγελος.
Χαῖρε, die σεμνή,	die Verkündigung der προφήτης.
Χαῖρε, jene, die gefunden hat Gnade;	der Herr ist mit dir.
Χαῖρε, jene, die empfangen hat durch den ἄγγελος	die Freude des κόσμος.
Χαῖρε, jene, die geboren hat	den Schöpfer des Alls.
Χαῖρε, jene, die gewürdigt wurde, daß man ihr ruft:	Mutter des Χριστός.

Es ist einleuchtend, daß hier im wesentlichen der Papyrus-text zugrunde liegt. Auch die nicht sonderlich zahlreichen Varianten, welche diesem gegenüber die Vorlage des koptischen Übersetzers aufwies, lassen sich mit aller Sicherheit feststellen. Es sind: 2. θεοτόκε] ἢ σεμνή, 5. καὶ κύριον] + τῶν πάντων, τῶν ὄλων, τοῦ παντός oder τοῦ σύμπαντος, 6. γενέσθαι]

der koptischen Kirche übersetzt und eingeleitet. TPMs. XIX S. 407—412. 480—485 und des letzteren unten S. 42 anzuführenden Aufsatz.

¹ ΠΙ ΧΩΠ ΝΤΕ ΝΙ ΘΕΟΤΟΚΙΑ ΝΕΜ ΚΑΤΑ ΤΑ ΖΙC ΝΤΕ ΠΙ ΛΒΟΤ ΧΟΙΑΚ. كتاب الثودوكيات وكترتيب شهر كيهك [Rom 1764]. S. 92. — Auf eine Beiziehung des sekundären äthiopischen Textes kann verzichtet werden.

καλεῖσθαι. In der Setzung des Artikels τοῦ hinter μήτηρ ging die Vorlage des Kopten, der ihn mit Bestimmtheit wiedergibt, mit dem Papyrus gegen den modernen Text des Theotokions Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου zusammen, so daß es zunächst für diese Stelle als gesichert gelten dürfte, daß der erstere, nicht der letztere das metrische Schema unverletzt erhalten hat. Man wird das Gleiche nun aber auch bei dem bloßen καὶ gegen σου καὶ in V. 5 annehmen dürfen und demgemäß von den möglichen Formen der vom Kopten hier gelesenen Variante an τοῦ σύμπαντος sich für diejenige zu entscheiden haben, die wie sein καλεῖσθαι in V. 6 sich ihrerseits glatt dem Metrum einfügt, das an dem Text des Papyrusblattes abgelesen werden kann. Auch metrische Bedeutung hat mithin nur die erste der drei Varianten.

Über diesen Ertrag zur Textkritik und Textgeschichte des kleinen Liedes hinaus hat seine koptische Übersetzung geradezu entscheidenden Wert für die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der koptischen „Theotokia“. Euringer hat I S. 215—226 der Neuen Serie dieser Zeitschrift es nicht als unwahrscheinlich betrachten wollen, daß *Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsê Mârjâm* in dem nach seinem profanen Berufe „der Töpfer“ genannten syrischen Diakon Šem'ôn von Gêšîr zu erblicken sei, als dessen Lebenszeit seine persönliche Berührung mit Ja'qûḅ von Šerûḡ das Ende des 5. und den Anfang des 6. Jahrhunderts erweist.¹ Der koptische Text müßte dann letzten Endes auf ein syrisches Original zurückgehen, und es ist zweifellos, daß jene Autorschaft tatsächlich von der durch Euringer herangezogenen äthiopischen Legende behauptet wird. Seine III S. 221—235 erfolgte Veröffentlichung von neun Weihnachtsliedern Šem'ôns hat jedoch mindestens eine Bestätigung der legendarischen Überlieferung nicht gebracht.² Der soeben ans Licht gestellte Befund bringt

¹ Vgl. Wright, *A short history of syriac literature*. London 1894 S. 78 f., Duval, *La littérature syriaque*. 3. Aufl. Paris 1907. S. 354 und meine Angaben *Festbrevier* S. 64, *Die christl. Literaturen des Orients* I S. 101.

² Euringer selbst betont dies a. a. O. S. 223.

vielmehr ihre bündige Widerlegung. Šem'ôn von Gêšîr war Monophysit. Die Verehrung Ja'qûßs von Serûγ für ihn beweist das, und in der jakobitischen Kirche Syriens haben sich seine „Töpferlieder“ im Original einen Platz in der Liturgie erworben und bewahrt bezw. die Melodie für jüngere liturgische Gesänge geliefert. Daß in Übersetzung Dichtungen von ihm durch die monophysitische Schwesterkirche Ägyptens rezipiert worden sein sollten, wäre gewiß nichts Befremdendes. Auch das wäre mindestens denkbar, daß der koptische Text der „Theotokia“ unmittelbar aus der griechischen Übersetzung eines syrischen Originals geflossen wäre, von welcher nur irgend ein Papyrusfetzen oder ein Ostrakon uns einen geringfügigen Splitter erhalten hätte. Aber das Papyrusblatt des Britischen Museums entstammt nach Ausweis des Hymnus Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβίμ einem liturgischen Buche nicht des koptischen, sondern des orthodoxen Ritus, und im letzteren hat jedenfalls die zweite Hälfte seines V^o-Textes fortgelebt. Daß aber aus den syrischen Dichtungen eines Monophysiten einige vereinzelte Verse in griechischer Übersetzung Eingang in den solcher Anleihen wahrlich nicht bedürftigen Liederschatz der griechischen Orthodoxie gefunden hätten, wird wohl niemand im Ernste glauben. Nicht als Ganzes durch Übersetzung aus dem Syrischen, sondern im Anschluß an ältere mariologische Dichtung in griechischer Sprache sind die koptischen „Theotokia“ entstanden. Wie weit dieser Anschluß ging, wie weit vielmehr koptische Originaldichtung den Übersetzungen aus dem Griechischen beigemischt wurde, das wird sich allerdings wohl stets nur schätungsweise mehr vermuten, als bestimmt behaupten lassen. Vorbedingung für jeden Versuch einer Schätzung nach dieser Seite hin wäre nunmehr eine sorgfältige Vergleichung der koptischen Mariengesänge in allererster Linie mit den auf Papyrus und Ostraka erhaltenen weiteren Resten frühchristlicher griechischer Poesie zum Preise der Gottesmutter, sodann mit der schier unübersehbaren Menge der späteren Theotokien des byzantinischen Ritus, endlich sogar mit mariologischen Gesangsstücken des Abendlandes, in welches wir mit der dritten und vielleicht

interessantesten Überlieferung des Papyrustextes, derjenigen in lateinischer Sprache, uns geführt sehen.

Der Name des *Transitorium* bezeichnet in der ambrosianischen Liturgie Mailands das der *Communio* der römischen entsprechende variable Gesangsstück, das ursprünglich bestimmt war das Herzutreten der Gemeinde zum Tische des Herrn zu begleiten.¹ Ich habe auf die hervorragende Bedeutung eines einzelnen Textes dieser Gattung zuerst in einem Aufsätze über *Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums)*, ZNtW. XIV S. 232—247 hinzuweisen gehabt. Es ergab sich nämlich, daß in dem — übrigens am Feste *S. Marthae Virginis* am 29. Juli wiederkehrenden — *Transitorium* des Freitags der Osterwoche² mit der auch sonst mehrfach bezeugten apokryphen Benennung der Myrophoren als Maria und Martha sich eine nicht minder apokryphe Form der an sie gerichteten Engelsbotschaft verbindet. Apokryphe Züge finden sich auch sonst in ambrosianischen *Transitorien*. So bietet eine leichte Paraphrasierung der ersten Hälfte des Vaterunsers, die am Mittwoch der Osterwoche und am Feste Christi Himmelfahrt als *Transitorium* dient,³ vor: „*nomen tuum*“ ein: „*sanctum*“ eingeschoben und die Messe des letzten Sonntags vor Septuagesima⁴ bringt hier folgendes Agraphon: „*Convertimini, filii hominum, dum habetis tempus, dicit Dominus: et ego scribam nomina vestra in libro Patris mei, qui in caelis est.*“

Wie und woher ist derartiges zu erklären? — Bonwetsch, der nach Erscheinen meines genannten Aufsatzes die Güte hatte, mich brieflich auf das Auftreten der Myrophorennamen Maria und Martha auch im Hippolytoskommentar zum Hohenliede aufmerksam zu machen, hielt es nicht für unmöglich, daß dieselben durch Vermittelung des mit ihm

¹ Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. 3. Aufl. Paris 1903. S. 225 Anmk. 1.

² *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX. P. M. restitutum jussu SS. D. N. Leonis PP. XIII recognitum Andreae Caroli Ferrari archiepiscopi auctoritate editum. Editio Typica*. Mailand 1902. S. 433. 205.

³ A. a. O. S. 199.

⁴ A. a. O. S. 69.

wohlbekannten Ambrosius eben aus dem alten Werke des römischen Gegenbischofs in die Mailänder Liturgie gekommen seien. Allein in einem zweiten Artikel über *Hippolytos und die außerkanonische Evangelienquelle des äthiopischen Galiläa-Testaments*, a. a. O. XV S. 332—335, habe ich gezeigt, daß dieser Zusammenhang der Dinge schon deshalb ausgeschlossen ist, weil Ambrosius gerade die apokryphe Namengebung aus derjenigen des Hippolytos in seine eigene Erklärung des Hohenlieds nicht übernommen hat. Auf die wirkliche Mittelquelle zwischen Apokryphengut und den Transitorien der Mailänder Meßliturgie glaube ich vielmehr schon in dem ersten Aufsatz S. 240 Anmk. 2 beiläufig und vermutungsweise hingedeutet zu haben. Sie dürfte in frühchristlich-griechischer Kirchendichtung zu erblicken oder — genauer gesagt — die Apokryphes enthaltenden Meßgesänge Mailands dürften geradzü Übersetzungen aus dem Griechischen sein.

Daß solche unter den daneben natürlich auch mannigfachen Andere enthaltenden Transitorien des Missale Ambrosianum nicht fehlen, wird zunächst durch einen Fall erhärtet, auf den ich in einer populär gehaltenen Studie über *Griechische und syrische Weihnachtspoesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*¹ vorläufig den Finger gelegthabe. Ein in den griechischen Menäen² die Reihe der στιχηρὰ εἰς τοὺς αἶθους des Weihnachtsfestes eröffnendes Idiomelon des Andreas von Jerusalem, das seinerseits inhaltlich von den auf den Monzeser Ampullen kopierten Mosaikkompositionen frühchristlich-palästinensischer Kunst inspiriert ist, tritt lateinisch als ambrosianisches Transitorium am dritten und fünften Sonntag nach Epiphanie auf.³ Ich stelle die beiden Texte nebeneinander, wobei der Einfachheit halber für den griechischen wohl auf eine Absetzung nach metrischen Stichen verzichtet werden darf, da es auf den metrischen Aufbau des Stückes als Ganzes im gegenwärtigen Zusammenhang nicht ankommt. Um so mehr

¹ In der Zeitschrift *Gottesminne* VI (1911/12) S. 261. Vgl. auch in dieser Zeitschrift Neue Serie III S. 124 Anmk. 1.

² Ausgabe: *Μηναῖα Δεκεμβρίου*. Athen 1896. S. 248.

³ *Missale Ambrosianum* usw. S. 63. 67.

sei dagegen die wesentliche Treue der lateinischen Übersetzung der Aufmerksamkeit empfohlen:

Εὐφραίνεσθε δίκαιοι, οὐρανοὶ ἀγαλλιᾶσθε, σχιρτήσατε τὰ ὄρη Χριστοῦ γεννηθέντος. Παρθένος καθέζεται, τὰ Χερουβιμ μιμουμένη, βαστάζουσα ἐν κόλποις θεὸν Λόγον σαρκωθέντα. Ποιμένες τὸν τεχθέντα δοξάζουσι· μάγοι τῷ Δεσπότῃ δῶρα προσφέρουσιν· ἄγγελοι ἀνυμνοῦντες λέγουσιν· Ἀκατάληπτε κύριε, δόξα σοι.

Laetamini iusti, caeli exultate, iucundate montes Christo genito. Virgo sedebat, Cherubim imitans, in gremio portans Dei Verbum incarnatum: pastores stellam mirantur, Magi Domino munera offerunt, Angeli Salvatorem adorantes clamant: Incomprehensibilis Domine, gloria tibi.

Man wird das neben den folgenden Praesentia doppelt störende *sedebat* gegenüber dem in einer poetischen Bildbeschreibung, um die es sich im Grunde ja handelt, ohnehin allein sachgemäßen *καθέζεται* und das abendländischer Ausdrucksweise entsprechende *Dei verbum* gegenüber dem morgenländischer durchaus geläufigeren θεὸν Λόγον als Freiheiten des Übersetzers, wo nicht als Entstellungen der lateinischen Textesüberlieferung preisgeben. Es bleiben dann als Varianten des vom Übersetzer gelesenen gegenüber dem überlieferten griechischen Texte die beiden: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι] τὸν ἀστέρα θαυμάζουσι und ἀνυμνοῦντες λέγουσιν] τὸν σωτήρα προσκυνοῦντες κράζουσιν. Bei der ersteren steht metrisch streng Gleichwertiges sich gegenüber. Bei der zweiten ergibt der im Lateinischen wiedergegebene Text eine Verdoppelung der im überlieferten griechischen nur einmal stehenden Silbengruppe υυυ. Eine Beurteilung wird von der ersten auszugehen haben. Hier drängt sich ein Vergleich mit den Monzeser Ampullen förmlich auf. Die in frontaler Majestät thronende jungfräuliche Mutter, das auf ihrem Schoße sitzende göttliche Kind, die Hirten, die Gaben bringenden Magier, die in der Höhe schwebenden Engel, alles was sie mit dreifacher leichter Variation eines einzigen Kompositionsschemas in ihrem monumentalsten Geist atmenden Weihnachtsbilde bieten, erwähnt auch das Wort des Dichters, — alles bis auf den riesengroß über Mutter und Kind stehenden Stern, wenn wir

dem überlieferten Text zu vertrauen hätten. Auch diesen läßt dagegen die Variante des Mailänder Transitorium zur Geltung kommen, wobei sie in ganz besonders beachtenswerter Weise mit einem feinen Einzelzug der monumentalen Überlieferung zusammengeht. In keiner seiner drei Variationen deutet das Bildschema der Ampullen eine unmittelbare Beziehung der Hirtengruppe zum Christkinde selbst an, wie sie den Worten: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι entsprechen würde. Immer ist es — mehr oder weniger unzweideutig — in erster Linie der Stern, der die Aufmerksamkeit der Hirten fesselt. Man beachte unter diesem Gesichtspunkte beispielshalber die Darstellung derjenigen Ampulle, auf welcher Kehrer *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* (Leipzig 1909) II S. 48 die Replik speziell des Mosaiks in der Apsis der Geburts-grotte zu Bethlehem erkennen möchte.¹ Der erste zum Sterne empordeutende und gleichzeitig, sie auf ihn aufmerksam zu machen, sich zu seinen Genossen umwendende, der zweite mit einer großen Geste des Staunens beide Arme ausbreitende und fast zurücktaumelnde Hirte, — sie könnten keine treffendere Deutung finden als durch die Worte: τὸν ἀστέρα θαυμάζουσι. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß an ihnen der ambrosianische Meßgesang das Ursprüngliche wiedergibt. Auch wie es zu dem sekundären: τὸν τεχθέντα δοξάζουσι kommen konnte, ja fast kommen mußte, ist unschwer abzu-sehen. Der unter unmittelbarem Eindruck ihn umgebender bildlicher Darstellungen schaffende hierosolymitanische Dichter hatte von dem Staunen der Hirten über den Stern gesprochen, das er in ihnen tatsächlich zum Ausdruck gebracht fand. Ferne von dem palästinensischen Mutterboden des Idiomelons, wo man jene Darstellungen nicht vor Augen hatte, stieß eine hausbacken nüchterne Bibelfestigkeit sich an der unleugbaren Tatsache, daß der Stern gar nichts mit den Hirten von Lk. 2, 8—2, sondern nur etwas mit den Magiern von Mt. 2, 1—12 zu tun habe, und versetzte deshalb die anstößige, aber so ungemein bezeichnende Wendung durch eine

¹ A. a. O. S. 49 Abb. 33. (Photographie: P. Tremolada).

ebenso farblose als mit dem Bibelwort vereinbarliche. Hat nun aber die lateinische Übersetzung der griechischen Liedstrophe an der einen Stelle unstreitig ihren ursprünglicheren Wortlaut wiedergegeben, so wird ohne weiteres ebenso auch an der anderen zu urteilen sein. Übrigens fallen auch an ihr zugunsten der Variante: τὸν σωτήρα προσκυνοῦντες κράζουσιν innere Gründe, wenn auch vielleicht nicht so schlechthin durchschlagend, ins Gewicht. Einmal scheint bei der starken Strenge des symmetrischen Aufbaues der einzelnen Glieder das τὸν ἀστέρα des Hirten- und das τῷ Δεσπότῃ des Magiersatzes eine Objektsangabe auch für die, wie nun immer verbal ausgedrückte, Tätigkeit der Engel zu erfordern. Sodann wird diese Tätigkeit durch προσκυνοῦντες κράζουσιν wiederum ungleich charakteristischer bezeichnet als durch das überlieferte: ἀνυμνοῦντες λέγουσιν, besonders wenn man auch hier die entsprechende bildliche Darstellung speziell etwa derjenigen Ampulle zum Vergleiche heranzieht, für welche Kehrer „ein weiter nicht genanntes Innenmosaik der Basilika von Bethlehem als Prototyp“ ansetzt.¹ Die beiden Engel, die hier, mit horizontaler Ausstreckung des ganzen Körpers flach schwebend, von unten her den Wunderstern leicht stützen, scheinen in der Tat vor dem in seinem himmlischen Zeichen versinnbildeten Weltheiland in Proskynese niedergeworfen. Dem gegenüber bedeutet der im überlieferten griechischen Texte anzunehmende einmalige Ausfall eines von Hause aus doppelt vorhanden gewesenem metrischen Wertes keine Beschädigung des metrischen Schemas, die von vornherein als unglaublich gelten dürfte.

Ich habe das alles mit so breiter Ausführlichkeit erörtert, weil der sich ergebende hohe textkritische Wert der lateinischen Übersetzung im Auge behalten sein will, wenn wir uns nunmehr derjenigen des Theotokions Χαῖρε θεοτόκε, ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων zuwenden. Sie bildet das Transitorium der dritten Weihnachtsmesse² und lautet: „*Gaude et lactare, exultatio Angelorum: gaude Domini virgo, Prophetarum gaudium:*

¹ A. a. O. S. 48 Abb. 31 (Ebenso).

² *Missale Ambrosianum* S. 27.

gaudeas, Benedicta, Dominus tecum est. Gaude, quae per Angelum gaudium mundi suscepisti: gaude, quae genuisti Factorem et Dominum: gaudeas, quia digna es esse Mater Christi.“ Auch hier wird man sofort den Eindruck einer nicht zuletzt in der Wortstellung sich geltend machenden starken Wörtlichkeit gewinnen. Auch hier macht es für die Güte des ihr zugrunde liegenden Textes den denkbar besten Eindruck, daß die lateinische Übersetzung in der Ablehnung eines σου hinter τὸν ποιητήν mit den beiden älteren östlichen Zeugen und für γενέσθαι gegen das καλεῖσθαι der hier allein stehenden koptischen „Theotokia“ wiederum mit der Mehrheit der Zeugen, dem Papyrus und der Textesüberlieferung der byzantinischen Liturgie zusammengeht. Eine um so sorgfältigere Prüfung bedürfen die auffallend zahlreichen Sonderlesarten, welche das Mailänder Transitorium vertritt oder zu vertreten scheint: 1. θεοτόξε] *et laetare*; 2. θεοτόξε] *Domini virgo, τὸ κήρυγμα] gaudium*; 3. Χαῖρε] *gaudeas*; 6. Χαῖρε ἡ ἀξιωθεῖσα] *gaudeas, quia digna es.*

Ich habe fürs erste auf eine Rückübersetzung der Varianten ins Griechische verzichtet, weil es nicht durchweg evident ist, was jeweils dem Lateinischen zugrunde liegt. In V. 2 wird das *Domini virgo* (= Gottgeweihte Jungfrau) nur eine notgedrungen freie, aber durchaus sinngemäße Wiedergabe von ἡ σεμνή sein,¹ die lateinische Überlieferung also mit

¹ Über die synonymen Ausdrücke *virgo Dei, ancilla Dei, virgo Christi* usw. Material bei Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg i. B. 1892, H. Koch *Virgines Christi* (T. u. U. N. Folge Bd. I) Leipzig 1907, E. Diehl, *Lateinische christliche Inschriften* (= Lietzmanns *Kleine Texte*. 26—28) S. 17f., C. M. Kaufmann, *Handbuch d. altchristl. Epigraphik*. Freiburg i. B. 1917 S. 282—289. Eine Untersuchung über den Gebrauch von σεμνός, σεμνότης usw. im technischen Sinne geschlechtlicher Enthaltensamkeit wäre höchst empfehlenswert. Ich verweise vorerst z. B. auf die Grabinschrift der christlichen Philosophin Attia aus Isnik (Athen, Mitteilungen 1911 S. 103; Kaufmann, a. a. O. S. 289), wo οὄνομα σεμνώσασα θεῶν = παρθενίην δύσασα ist, und auf den Wortgebrauch von σεμνός γάμος = „geistliche Ehe“, der sich in der Liturgie beobachten läßt, so sicher Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 46 Z. 8f. (in einem Litaneitext der Jakobusliturgie) und sehr wahrscheinlich auch Renaudot, *Liturgiarum orientaliū collectio*. Frankfurter Neudruck I S. 99 (Ägyptische Gregorios-Liturgie). Ich werde über diese und ähnliche Stellen im Anschluß an

der koptischen zusammengehen, eine Sachlage, die wohl die Ursprünglichkeit der Lesart gegenüber dem aus V. 1 eingedrungenen θεοτόκε zuverlässig verbürgt. Liegen nun etwa auch in einzelnen anderen Fällen Übersetzungsfreiheiten vor? — Ich glaube die Frage mit aller Bestimmtheit verneinen zu dürfen. Daß der Übersetzer, auch wenn er sonst noch so wortgetreu zu arbeiten gewohnt war, den Begriff, welchen er aus einem einzelnen schwer wiederzugebenden Worte herausfühlte, sachgemäß umschrieb, ist verständlich. Aber niemand vermag abzusehen, warum er ein sechsmal von ihm gelesenes Χαῖρε viermal durch den Imperativ und zweimal durch den Konjunktiv wiedergegeben, an Stelle eines Partizips mit Artikel zweimal einen Relativsatz, dagegen das dritte Mal einen Kausalsatz mit *quia* gebraucht haben sollte. Am Anfang von V. 3 und 6 hat er mithin gewiß wirklich: Χαίροις bzw. Χαίροις, ὅτι ἡξιώθης gelesen, und alles spricht dafür, daß auch diese Lesarten die ursprünglichen waren. Unverkennbar baut sich das kleine Marienlied aus zwei Hälften von je drei Versen auf, ein Aufbau, der denn auch die Vesselbständigkeit der zweiten Hälfte im byzantinischen Ritus erleichterte. Der Hervorhebung dieser Gliederung zu dienen, war aber eine gleichmäßige Verwendung von Χαίροις statt des gewöhnlichen Χαῖρε im Anfang der Schlußverse der beiden Hälften höchst geeignet. Wenn sodann an das Χαῖρε als Anrede in den VV. 1 f. ein Substantiv mit abhängigem Genetiv, in den VV. 4 f. ein Partizip mit Artikel sich anschließt und V. 3 eine von derjenigen der beiden vorangehenden Verse

Reitzensteins wertvolles Buch *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916 näher zu handeln haben. (Hier über „geistliche Ehe“ S. 32 f., 41, besonders S. 33 Anm. 2). Eine adjektivische Bezeichnung der Jungfräulichkeit Marias mittelst eines anderen Wortes bietet die hexametrische Widmungsinschrift des Fußbodenmosaiks der Theotokos-Kirche in Madaba (De Rossi, *Bull. d'arch. crist.* 1892 S. 25): ΠΑΡΘΕΝΙΚΗΝ ΜΑΡΙΑΝ ΘΕΟΜΗΤΟΡΑ usw. Wie geläufig späterer frühchristlicher Zeit im Abendlande die Auffassung Marias als einer gottgeweihten Jungfrau war, beleuchtet die bekannte Beischrift: MARIA VIRGO MINISTER DE TEMPULO GEROSALE auf einer Grabplatte aus St. Maximin in Taracon (Le Blant, *Les Sarcoph. chrét. de la Gaule* S. 148; *Recueil des inscriptions chrét. de la Gaule* II S. 279; Garrucci Tav. 482).

abweichende grammatische Struktur zeigt, so ist es sehr glaubhaft, daß das Gleiche ursprünglich auch V. 6 den VV. 4 f. gegenüber tat. Metrisch ist ein $\delta\tau\iota$ ἡξιώθης in V. 6 dem κεχαριτωμένη von V. 3 ebenso streng gleichwertig wie das griechisch überlieferte ἡ ἀξιωθεῖσα. In jedem Falle aber ist nach allgemeinen textkritischer Regeln nichts annehmbarer, als daß ein nur zweimal am Versanfang stehender Optativ Χαίροις sich in den Imperativ Χαῖρε der vier anderen Versanfänge, der Kausalsatz mit $\delta\tau\iota$ sich in ein Partizip mit Artikel verwandelte, wie es in den zwei vorangehenden Versen stand, während die umgekehrte Entwicklung schlechterdings unbegreiflich bleiben müßte.

Es erübrigt eine Bewertung der beiden einschneidendsten Abweichungen der lateinischen von aller sonstigen Überlieferung. Sie sind dem Verdacht auf bloßer Übersetzerfreiheit zu beruhen, von vornherein durch ihre Stärke entrückt. In V. 1 dürfte dem *et laetare* ein mit θεοτόκε metrisch gleichwertiges: καὶ εὐφραίνου zugrunde liegen, da ein an und für sich ebensowohl denkbare καὶ ἀγάλλου neben *exultatio* für ἀγαλλίαμα gewiß mit *et exulta* übersetzt sein würde. Welche der beiden Lesarten hier als die ursprüngliche zu gelten habe, wird danach zu entscheiden sein, ob im übrigen auch für diesen Text die lateinische Übersetzung sich restlos als der beste Zeuge erweist. Das ist aber tatsächlich der Fall. In V. 2 erweckt das τὸ κήρυγμα des Papyrus und der koptischen „Theotokia“ von vornherein Bedenken. Neben dem artikellosen: ἀγαλλίαμα würde man auch da ein Substantiv ohne Artikel erwarten. Sodann ist in den VV. 1 und 3 f. eine Art Wortspiel mit der Grundbedeutung des Verbums χαίρειν nicht zu verkennen. Mit ἀγαλλίαμα, dem Stamme von κεχαριτωμένη und τὴν χαρὰν wird immer wieder auf diese angespielt. Nur in V. 2 vermißt man eine Anspielung gleicher Art. Das lateinische *gaudium* setzt nun auch hier eine solche voraus, und zwar läßt es am ehesten geradezu an ein Wort vom Stamme χαρ- denken. Noch einen Schritt weiter dürfte das von Schermann beigezogene Ostrakon führen. Es bietet unstreitig einen völlig verwilderten Text, aber man kann doch noch deutlich er-

kennen, wie derselbe zustande kam. Ein von Hause aus wohl als Dativ des Grundes von Χαῖρε abhängig gedachtes τῷ κηρύγματι hat das κεκηρυγμένη zu Anfang von V. 3 nach sich gezogen, und das dadurch verdrängte κεχαριτωμένη ist in die vordere Hälfte von V. 2 abgewandert. Die naturgemäß sehr alte Variante, welche den Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung bildet, bezeichnet nun aber dem Nominativ τὸ κήρυγμα gegenüber eine Erweiterung des metrischen Schemas um eine erste unbetonte Silbe. Was wir als Vorlage des lateinischen *gaudium* zu unterstellen haben, wäre demnach ein ohne Artikel den metrischen Wert ◡◡—◡◡ ergebendes Substantiv, womöglich des Stammes χαρ-, und ein solches ist, wenn ich nicht irre, nur περιχάρεια.

Ein kritischer Text des Theotokions mit Apparat wäre mithin in folgender Weise zu konstituieren:

Χαῖρε καὶ εὐφραίνου, ἀγαλλίαμα τῶν ἀγγέλων.

Χαῖρε ἡ σεμνή, τῶν προφητῶν περιχάρεια.

Χαίροις κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σου.

Χαῖρε ἡ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν τοῦ κόσμου δεξαμένη.

5. Χαῖρε ἡ τεκοῦσα τὸν ποιητὴν καὶ κύριον.

Χαίροις, ὅτι ἠξιώθης γενέσθαι μήτηρ τοῦ Χριστοῦ.

P = Papyrustext. O = Text des Ostrakons. K = Text der koptischen „Theotokia“. G = Text der späteren griechischen Liturgie.

1. καὶ εὐφραίνου] θεοτόκε KPO. — 2. ἡ σεμνή] κεχαριτωμένη O, θεοτόκε P. περιχάρεια] τῷ κηρύγματι O, τὸ κήρυγμα KP. — 3. Χαίροις] < O, Χαῖρε KP. κεχαριτωμένη] κεκηρυγμένη O. — 5. τὸν ποιητὴν] + σου G. — 6. Χαίροις, ὅτι ἠξιώθης] Χαῖρε ἡ ἀξιοθεῖσα KPG. γενέσθαι] καλεῖσθαι K. τοῦ] < G. Χριστοῦ] θεοῦ G.

Abgesehen von dem verwilderten, wenn auch verhältnismäßig altertümlichen Texte des Ostrakons und der koptischen Sonderlesart καλεῖσθαι läßt der Apparat deutlich eine geradlinige textliche Entwicklung erkennen, die sich der Reihe nach über K und P nach G hin vollzieht. Sie kommt am klarsten an einem Punkte zum Ausdruck, der für eine Altersbestimmung des Theotokions in seiner Urgestalt maßgeblich ist: bezüglich des Gebrauchs des θεοτόκος-Titels. Das erste θεοτόκε haben übereinstimmend K und P; das zweite hat erst P, noch nicht K; μήτηρ θεοῦ statt μήτηρ τοῦ Χριστοῦ bietet

erst G im Gegensatz zu den wieder vereint gehenden älteren Zeugen KP. Es bekundet sich ein fortschreitendes Erstarken der Betonung des Gottesmuttertums. Der von dem ambrosianischen Transitorium wiedergegebenen Urgestalt des Textes ist bezeichnender Weise zwar nach Ausweis des τὸν ποιητὴν καὶ κύριον nicht die Sache, wohl aber ihr Name noch vollständig fremd. Sie ist — das kann mit Bestimmtheit ausgesprochen werden — noch vorephesinisch, während K eine vor der endgültigen Verselbständigung der monophysitischen Landeskirche Ägyptens und P eine nach dieser im Schoße der Orthodoxie erreichte Stufe der textlichen Entwicklung vertritt. Über das Alter von G könnte nur eine Nachprüfung älterer byzantinischer liturgischer Hss. vielleicht einiges Licht verbreiten.

Ich könnte hier abbrechen. Der Nachweis, daß wir in der schier uferlosen Masse monostrophischer Poesie des byzantinischen Ritus, in den koptischen „Theotokia“ und im Meßbuche Mailands mit einem gelegentlichen Erbe griechischer Kirchendichtung noch des 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts zu rechnen haben, und der Einblick, der sich an diesem einen Beispiele in die Textgeschichte so uralter Stücke gewinnen ließ, wären bedeutsam genug. Ich möchte indessen noch einen Augenblick bei dem interessanten Problem des speziellen Zusammenhangs ambrosianischer Transitorien mit älterer liturgischer Poesie in griechischer Sprache verweilen.

Schon das Weihnachts-Transitorium würde, wenn nicht zufällig das Londoner Papyrusblatt hinzukäme in lateinischer Übersetzung ein im Original nur teilweise erhalten gebliebenes Liedchen bieten. Wirklich besteht diese Sachlage in einem Falle, auf welchen ich in einem Aufsatz über *Das frühchristliche Kommunionlied des antiochenischen Patriarchats*¹ bereits hingewiesen habe. Unter den an gewöhnlichen Sonntagen in zyklischer Folge sich ablösenden Transitorien lautet eines²: „*Corpus Christi accepimus et Sanguinem eius potavimus: ab omni malo non timebimus, quia Dominus nobiscum est.*“ Unter

¹ *Gottesminne* VII (1912/13) S. 4 f.

² *Missale Ambrosianum* S. 257.

der Überschrift *ad communicare* steht dieser Text als vierzeilige Strophe geschrieben auch in dem altirischen Antiphonar von Bangor¹ mit den beiden Varianten: *Christi] Domini* und *potavimus] potati sumus*. Nur die erste Hälfte des offenbar gleichfalls vierzeiligen griechischen Originals hat sich dadurch erhalten, daß die beiden Verse:

Τῆς σαρκός σου, Χριστέ, μετελάβομεν
καὶ τοῦ αἵματος σοῦ ἠξιώθημεν

sich an die Spitze eines der von Maas edierten gleichzeitigen Abendhymnen verirrt². Von den beiden Varianten des Antiphonars von Bangor ist die erste angesichts dieses Textes zweifellos abzulehnen. Die zweite scheint einen wertvollen Fingerzeig für die Rekonstruktion des allerdings merklich abweichenden zu bieten, der hier der lateinischen Übersetzung zugrunde gelegen haben dürfte. Er kann mit Rücksicht auf das Metrum kaum anders gelaute haben als:

Τῆς σαρκός τοῦ Χριστοῦ μετελάβομεν
καὶ τὸ αἶμα αὐτοῦ ἐποτίσθημεν

Die Annahme, daß unter den ambrosianischen Transitorien sich auch Übersetzungen griechischer Texte finden, die im Original überhaupt nicht erhalten oder vorläufig noch nicht nachzuweisen sind, ist nun gewiß keine gewagte mehr. Eine Reihe einschlägiger Stücke macht aus verschiedenen Gründen den Eindruck hierher zu gehören. Ein weiterer mariologischer Gesang, der am ersten Sonntag nach Epiphanie, an Mariä Himmelfahrt und der Vigil von Mariä Geburt³ das Transitorium bildet, hebt mit den Worten an: „*Magnificamus te, Dei Genitrix*, — — —“, der wörtlichen Übersetzung eines als Anfang griechischer Theotokien mehrfach vorkommenden:

¹ Migne PL. LXXII S. 587; Maas *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* S. 6 Anmk. zu Nr. 4.

² Nr. 4 der Sammlung: BZ. XVIII S. 314; *Frühbyzantin. Kirchenpoesie* S. 6.

³ *Missale Ambrosianum* S. 57. 452. 465.

Σὲ μεγαλύνομεν, Θεοτόκε — — —¹. Das Transitorium des Gründonnerstags ist identisch mit dem zweiten Responsorium der I. Nokturn seiner römischen Mette, das ich im *Katholik*, Jahrgang 1913, S. 216 als vermutlich zu einer Gruppe von Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des *Triduum Sacrum* gehörig erwiesen habe. Von besonderem Interesse ist weiterhin ein Transitorium, welches der Allerheiligentag mit den Festen *SS. Babylae et trium parvulorum MM.* und *SS. Machabaeorum MM. et S. Eusebii Epis. et Conf.* am 24. Januar bezw. 1. August gemein hat²: „*Multitudo Sanctorum simul et Confessorum, Domine, laudes tibi referunt, quia misisti Spiritum sanctum tuum ad consecrandum nobis Corpus et Sanguinem Domini.*“ Die Anfangsworte erinnern hier an diejenigen eines alten griechischen Meßgesanges Ägyptens, den das Fragment eines griechisch-koptischen Hymnendirektoriums in der Rylands Library zu Manchester³ verzeichnet: Τῶν μαρτύρων ὁ χορὸς καὶ τῆς παρθένου (lies: τῶν παρθένων) τὸ πλῆθος — — —. Die Bezugnahme auf eine Konsekration durch den — in der Epiklese herabgerufenen — Heiligen Geist schließt gegenüber der nachdrücklichen Betonung der konsekratorischen Kraft der Herrenworte gerade durch Ambrosius⁴ eine Bodenständigkeit des Stückes in Mailand unbedingt aus und weist vielmehr unzweideutig nach dem Orient. Nun ist weiterhin die Allerheiligenfeier des 1. November nachweislich im ambrosianischen Ritus eine verhältnismäßig junge Erscheinung. Noch das Mailänder Kalendarium des 11. Jahrhunderts⁵ verzeichnet zum Tage an erster

¹ So z. B. in den oben S. 37f. berührten Theotokien zum Gesang nach dem Apolytikion des Tagesheiligen ἡχ. β' zum Θεός κύριος am Dienstag und zum Ende der Matutin am Dienstag und Mittwoch, ἡχ. δ' zum Ende der Matutin an denselben Tagen: Ὁρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876. S. 242, 245.

² *Missale Ambrosianum* S. 336. 436.

³ *Cod. Ryland copt.* 53: Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands library.* Manchester 1909 S. 11, darnach Schermann a. a. O. S. 225.

⁴ *De mysteriis* IX 50, 52 54; *de bened. Patr.* IX 38; in *Psalm. XXXVIII* 25.

⁵ Magistretti, *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae in duas partes distinctum.* I, Mailand 1905 S. 194.

Stelle die *Depo<sitio> Sci. Magni Epi.* und erst an zweiter die *Festivitas omnium Scorum*. Unser Transitorium hat seine ursprüngliche Stelle im ambrosianischen Meßbuch also nur am 24. Januar und 1. August. Am letzteren Tage ist aber wieder, wie ihre Vorstellung vor Eusebius dartut, die Feier der makkabäischen Brüder das Maßgebliche, und sie ist gleich derjenigen des Babylas in Antiocheia bodenständig, wo zu Anfang des 6. Jahrhunderts Severus das Fest des letzteren im Gegensatze zu späterem antiochenischem Brauche an dem in Mailand festgehaltenen Datum feierte¹. Daß der merkwürdige Text sich gleichmäßig in den Meßformularen zweier — und zwar der zwei einzigen — Heiligenfeste findet, die Mailand von Antiocheia übernommen hat, kann natürlich kein Zufall sein. Wir dürfen in ihm mit Bestimmtheit die Übersetzung eines altantiochenischen Kommunionliedes für die Eucharistiefeyer von Heiligenfesten erblicken.

Προσφορικά (כרובים ושרפים) hießen nach Ausweis der syrischen Übersetzung des Kirchengesangbuches des Severus² die teils vor, teils während, teils nach dem Kommunionempfang der Gemeinde gesungenen variabeln Liedstrophen dieser Art in Antiocheia, dessen Liturgie frühzeitig von ihnen einen großen Reichtum besaß, und gerade zwischen den „Προσφορικά- oder Opfer-Antiphonen“ des monophysitischen Liederbuches und ambrosianischen Transitorien bestehen mehrfach Beziehungen, die gleichfalls auf antiochenische Herkunft verlorenener griechischer Originale hindeuten, welche in letzteren in lateinischer Übersetzung fortleben. Es kann geradezu als ein Lieblingsgedanke der græco-syrischen Texte bezeichnet werden, daß Engel unsichtbar den Altar umstehen, auf welchem die eucharistischen Elemente zum Genusse einladen: כרובים ושרפים יחד יעמדו על מזבח קרבנות („Cherubim und Seraphim, indem sie dastehen, lassen Lobpreis aufsteigen“),

¹ Vgl. in meinen Ausführungen über *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* RQs. XI S. 56, XIII S. 318. Über die altantiochenische Feier der makkabäischen Brüder, um deren in Antiocheia verehrtes Grab schon das Martyrologium von Nikomedeia weiß, ebenda XIII S. 316.

² *Ed.* E. W. Brooks S. 262, 269 (PO. VII S. 674, 681).

ܩܘܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ („die Menge der Engel steht“), ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ („denn voll ist dieser Ort von Engeln“). So lesen wir¹, und von dem ܩܘܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ (der „geistigen Versammlung der Engel“), die den ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ („allheiligen Tisch“) umgibt². Den nämlichen Gedanken bringt eines der Sonntags-Transitorien zum Ausdruck³: „*Stant Angeli ad latus Altaris — — —*.“ Ein anderes⁴ verbindet mit ihm die in seiner wiederholten Bezeichnung als ܩܘܡܐ ܕܥܠܡܐ („Hoherpriester“) gleichfalls im Severianischen Gesangbuch⁵ anklingende Vorstellung, daß zwischen den himmlischen Geistern Christus selbst als ewiger Priester am Altare stehe, Brot und Kelch des Lebens zu spenden: „*Angeli circumdederunt Altare, et Christus administrat Panem sanctorum et Calicem vitae in remissionem peccatorum.*“ Wie das Weihnachts-Idiomelon Εὐφραίνεσθε δίκαιοι dürfte auch das hier wiedergegebene griechische Liedwort in engster Beziehung zu einem bestimmten Kompositionsschema bildlicher Kunst gestanden haben. Man könnte keine passendere Unterschrift unter die in der späteren byzantinischen Ikonographie den Namen der *Θεία λειτουργία* führende Darstellung setzen, die den Herrn von diakonierenden Engeln umgeben bei der eucharistischen Feier an einem Ciboriumsaltare zeigt⁶. In der Tat wurzelt denn auch diese Darstellung in Syrien. Bereits das Rabbûlâ-Evangeliar zeigt ja statt eines historisch-realistischen Abendmahlsbildes eine liturgisch empfundene *μετάδοσις*-Szene, während der Codex Rossanensis noch beide Bildtypen nebeneinander bietet. Wenn auch natürlich noch nicht das spätbyzantinische Darstellungsschema, wie es im Malerbuche vom Athos vorgesehen wird, die liturgische Dichtung inspiriert

¹ Nr. 222 (a. a. O. S. 266 f. = PO. VII S. 678 f.); Nr. 226 (S. 269 = PO. VII S. 681); Nr. 230 (S. 273 = PO. VII S. 685). Ich zitiere natürlich nur jeweils diejenigen Elemente des syrischen Textes, die nach Ausweis der ihm von Ja'qûb gegebenen graphischen Anordnung eine Entsprechung im griechischen Original hatten.

² Nr. 223 (S. 267 = PO. VII 679).

³ *Missale Ambrosianum* S. 255. 279.

⁴ Ebenda S. 218. 249. 273.

⁵ Nr. 230 und 232 (S. 273, 275 = PO. VII S. 685, 687).

⁶ Vgl. Malerbuch vom Athos *ed.* Konstantinides. Athen 1885 S. 156.

hat, so könnten dieses sehr wohl frühchristlich-syrische Kompositionen von der Art der μετάδοσις-Mosaiken des Domes von Serres und der Sophienkathedrale zu Kiew getan haben, in denen bereits, wie in der letzteren und auf dem Antependium von Castell' Arquato Engeldiakone der Szene der Apostelkommunion eingefügt waren¹.

Besondere Beachtung erheischt in diesem Zusammenhange das Transitorium des Ostersonntags²: „*Venite, populi: sacrum immortale mysterium illibatum agendum cum timore et fide. Accedamus manibus mundis, poenitentiae munus communicemus: quoniam Agnus Dei propter nos Patri sacrificium propositus est. Ipsum solum adoremus, ipsum glorificemus, cum Angelis clamantes: Hallelujah, hallelujah.*“ Eine organische Verbindung des außerhalb der Septagesimalzeit regelmäßig die Transitorien abschließenden Alleluia-Rufes mit dem vorangehenden Texte, wie sie hier erzielt wird, ist in den Liedern des Severianischen Gesangbuches mehrfach zu beobachten. Einmal³ wird dabei jener Ruf auch ganz wie hier als derjenige der himmlischen Heerscharen eingeführt, in den einzustimmen die Gemeinde aufgefordert wird: **ܒܪ ܕܢܚܘܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ** („laßt mit Cherubim und Seraphim uns singen den Lobgesang des Sieges, indem wir sprechen“). In anderen Fällen⁴ wird er nur der Gemeinde bezw. den Cherubim und Seraphim in den Mund gelegt, während ein drittes Mal⁵ statt dieser die Heiligen, an deren Fest der betreffende Text zu dienen bestimmt ist, es sind, mit denen die Andächtigen auf Erden das Alleluia anstimmen

¹ Über dieses letztere und den ganzen einschlägigen Denkmälerkreis habe ich mich RQs. XIX S. 206 f. in Ausführungen *Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferrata* kurz geäußert. Vgl. auch Muñoz *L'Art byzantin à l'Exposition de Grottaferrata* Rom 1906. S. 130 ff. (mit Abb.), Diehl, *Manuel d'art Byzantin* S. 801 f. (ebenso nach Muñoz) bezw. (unter Ausschluß des Antependiums von Castell' Arquato) Dalton, *Byzantine art and archaeology*. Oxford 1911 S. 666 f. Stoffe mit entsprechenden Darstellungen auf dem Athos und in Ochrida registriert Diehl a. a. O. S. 802.

² *Missale Ambrosianum* S. 189. ³ Nr. 224 (S. 268 = PO. VII S. 680).

⁴ Ersteres in Nr. 223 und 232 (S. 267, 275 = PO. VII S. 679, 687), letzteres in Nr. 226 (S. 269 = PO. VII S. 681).

⁵ Nr. 231 (S. 274 = PO. VII 686).

sollen. Nicht minder eng berührt es sich mit dem Eingang des Oster-Transitoriums, wenn das erste der vier Stücke anhebt: **ܠܒܫܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ** („Laßt uns eilen, Gläubige“) oder in dem dritten es heißt: **ܕܝܘܕܘܢܐ ܠܒܫܘܢܐ ܘܕܐܘܪܝܢܐ** („Kommet, Gläubige, laßt uns nahen.“) Zweimal¹ reden die antiochenischen Kommuniongesänge des beginnenden 6. Jahrhunderts in wörtlicher Übereinstimmung mit dem ambrosianischen von einem Empfangen der heiligen Geheimnisse **ܠܗܘܘܢܐ ܠܗܘܘܢܐ** („mit Furcht und Glaube“). Vom **ܠܘܠܐܘܢܐ ܡܝܫܝܚܐ** („Lamm Gottes“) auf dem Altare reden auch sie², und immer wieder tritt in ihnen im Übersetzungskleide des syrischen **ܥܡܘܢܐ** der dem Sprachgebrauche von Epiklese- und *Προσκομιδή*-Gebeten entstammende Terminus *προκειῖσθαι* auf, der dem lateinischen *propositus est* zugrunde liegt³. Daneben lassen sich Anklänge an das Mailänder Gesangsstück auch auf ägyptischem Boden beobachten. Zu dem *Δεῦτε, λαοί*, womit seine griechische Vorlage begonnen haben dürfte, kann aus einem Kommunionlied, das ein fragmentarisches griechisch-koptisches Hymnendirektorium des Britischen Museums⁴ erhalten hat, die Wendung: *δεῦτε μεταλάβομεν* (lies: *μεταλάβωμεν*) verglichen werden. Mit seinem Schlusse berührt sich aufs nächste derjenige eines für den Karfreitag bestimmten Gesangs nach der Kommunion auf einem Berliner Papyrus⁵: *σὺν ἀγγέλοις εἶπωμεν τὸν ὕμνον τὸν ἐπινίκιον· ἀλληλοῦσα*. Und auch dieser redet mit einer an das *propositus est* erinnernden Ausdrucksweise von dem Kommunizieren *ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν*.

Der Charakter einer Übersetzung aus dem Griechischen

¹ Nr. 226 und 232 (S. 268 f., 275 = PO. VII S. 680 f., 687).

² Nr. 232 (S. 275 = PO. VII S. 687). Hart daneben auch hier eine Erwähnung des ewigen „Vaters“ (**ܠܘܠܐܘܢܐ ܡܝܫܝܚܐ** „und das Wort des Vaters“).

³ So in den Nrn. 221, 225, 227, 230, 233 (S. 266, 268, 270, 273, 275 = PO. VII 678, 680, 682, 685, 687). Dazu vgl. das *ἐπὶ τὰ προκειμένα* (*ἄγια*) *δῶρα ταῦτα* in der Epiklese der Jakobos-, Basileios- und Chrysostomosliturgie (Brightman, S. 54 Z. 3, 329 17 f., 30 f.) und Ähnliches.

⁴ *Brit. Mus. or. 3580 A* ([15] = *copt. 158*): Crum, *Catalogue of the Coptic Mss. in the British Museum*. London 1905 S. 46 f. Darnach Schermann S. 229 (Zitat der Textstelle: Anmk. 2).

⁵ Nr. 7561: Schmidt-Schubart, *Altchristliche Texte*. Berlin 1910 S. 121. Vgl. Schermann a. a. O. S. 226 ff.

wird endlich auf Grund des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia auch noch für das folgende Transitorium des Sonntags Quinquagesima¹ mindestens von seinem zweiten Satze an wahrscheinlich: „*Venite convertimini ad me dicit Dominus. Venite flentes fundamus lacrymas ad Deum: quia nos negleximus, et propter nos terra patitur: nos iniquitatem fecimus, et propter nos fundamenta commota sunt. Festinemus anteire ante iram Dei, flentes et dicentes: Qui tollis peccata mundi, miserere nobis.*“ Unverkennbar handelt es sich hier ursprünglich um einen für eine liturgische Feier anlässlich einer einzelnen Erdbebenkatastrophe bestimmten Gesang. Solcher Gesänge enthält das graeco-syrische Liturgiedenkmäl eine ganze stattliche Reihe², und wiederum fehlt es dabei auch nicht an beachtenswerten Einzelanklängen. So lesen wir³: כַּד בַּיּוֹם הַזֶּה אֵלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִן הַשָּׁמַיִם וְעָלְנוּ אֶת הָאָרֶץ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּם וְעָלְנוּ אֶת הַבְּרִיאָה וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ (,Nicht, indem du die Bestrafung, die unsere Sünden verdienen, anwendest, löse die Ordnung, die deine Schöpfung [zusammen]hält, und verurteile uns [nicht] zum Tode durch [Erd]beben“) oder⁴: כַּד בַּיּוֹם הַזֶּה אֵלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ מִן הַשָּׁמַיִם וְעָלְנוּ אֶת הָאָרֶץ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּם וְעָלְנוּ אֶת הַבְּרִיאָה וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ וְעָלְנוּ אֶת הַיָּבֵשׁ (,Deshalb, weil er Mitleid mit dir fühlt, erschüttert ob solcher [Herzens]härtigkeit der Schöpfer die Erde, um dein Gewissen zu erschüttern. Du aber komme ihm zuvor; indem du ihn anflehst, rufe voll Reue:“) Was hier alsdann folgt und, wie ein andermal⁵ ein solches von Ps. 36 (35), 8, den ganzen Gesang abschließt, ist ein Zitat von Ps. 32 (31), 5, und gerade in diesem Abschluß durch ein biblisches Textelement verrät sich ein bestimmter Stil, den auch das Mailänder Transitorium teilt.

¹ *Missale Ambrosianum* S. 77.

² Nr. 256—261 (S. 293—298 = PO. VII 705—710). Die Texte nehmen teilweise gleich dem ambrosianischen als eigentliche Bußgesänge auf die Schrecken eines Erdbebens im September 513 und eines späteren als gegenwärtige Bezug; nur teilweise sind sie für eine spätere Gedächtnisfeier bestimmt und danken Gott für die erfahrene Schonung.

³ Nr. 256 (S. 293 = PO. VII 705). ⁴ Nr. 257 (S. 294 = PO. VII 706).

⁵ Nr. 258 (S. 295 = PO. VII 707).

Ich rechne stark mit der Möglichkeit, daß spätere Papyrusfunde uns auch den Urtext des einen oder anderen hier signalisierten lateinischen Stückes wiederschenken oder eine — dringend wünschenswerte — Aufarbeitung der griechisch-koptischen Denkmäler alter Kirchendichtung den nur bisher übersehenen nachweist. Selbst von einer systematischen Durchnahme des Liederschatzes der byzantinischen Liturgie wäre vielleicht schon etwas zu erhoffen. Doch ist eine solche für derartige Zwecke kaum durchführbar, solange wir noch nicht einmal ein alphabetisches Initienregister aller in den Druckausgaben der liturgischen Bücher des griechischen Ritus enthaltenen poetischen Texte besitzen.

Nicht zu übersehen ist schließlich ein Verwandtschaftsverhältnis der ambrosianischen Texte auch mit solchen des entsprechenden variabeln Gesangstückes der nestorianischen Meßliturgie, der „Onîdâ des Bemas“ (ܐܘܢܝܕܐ ܕܒܡܝܫܐ).¹ Mit Vorliebe kehrt hier ein dem *Venite* (= Δεῦτε) entsprechendes ܐܘܝܝܐ (Kommet“)², noch häufiger das abschließende, der Gemeinde in den Mund gelegte Alleluia wieder³, nicht selten die Vorstellung, daß jene damit in den Gesang himmlischer Geister einstimme, von denen wieder speziell Cherubim und Seraphim genannt werden⁴, mehrfach auch diejenige von einem Stehen der Engel um den Altar oder doch im Kreise der irdischen Andächtigen⁵ und wenigstens je einmal der Gedanke von persönlichen priesterlichen Walten Christi und eine Bezugnahme auf die Herabrufung des Heiligen Geistes in der Epiklese.⁶ Alles das, unmittelbar da in original aramäischen Stücken stehend, geht natürlich auch in diesen auf einen uralten liturgischen Stil Antiocheias zurück.

¹ Vgl. Brightman *Liturgies Eastern and Western* S. 298 Z. 30ff.

² *Breviarium Chaldaicum*. Paris 1886f. I S. 60, 123, 244, 253, 260, 353, 428, 445; II S. 64, 120, 332, 415; III S. 118, 147, 229, 310, 336.

³ Ebenda I S. 132, 152, 244, 295, 319, 383, 394, 531; II S. 64, 442, 451, 519; III S. 82, 99, 147, 156, 179, 209, 346 und mit vorangestelltem Dreimalheilig I S. 123, 253, 543; III S. 118.

⁴ Ebenda I S. 261, 372, 492; II S. 332, 419, 421, 461, 483; III S. 336, 413, 523, bezw. I S. 160; III S. 128.

⁵ Ebenda I S. 543; II S. 280; III S. 82, 99, 218, 251, 510.

⁶ Ebenda III S. 198 bezw. 156.