

ERSTE ABTEILUNG: TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.



Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung.

Übersetzt und dem Kreise verwandter Erscheinungen eingeordnet von

Prof. Dr. Anton Baumstark.

Zu Anfang meines Aufsatzes über *Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie*¹ habe ich beiläufig darauf hingewiesen, daß dem Kreise der mit den ältesten Schöpfungen christlicher Bildkunst zusammenzustellenden Erscheinungen der Gebetsliteratur auch einige bisher noch nicht berücksichtigte Stücke aus ostsyrischer Kirchendichtung angehören. Ich biete nunmehr — zwecks leichterer Zitation mit einer fortlaufenden Numerierung versehen — die in Betracht kommenden Stellen in einer möglichst wortgetreuen Übersetzung nach dem in allen drei Bänden gleichlautenden Anhang der großen von Bedjan besorgten Ausgabe des „chaldäischen“ Breviers.²

Es handelt sich um Strophen oder Strophenfragmente der sog. „Hilfs-“, „einfachen“ oder „Gebets- Qâlê“ (ܩܠܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܡܕܝܢܐ) (ܩܠܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܡܕܝܢܐ) die neben oder, soweit solche fehlen, an Stelle dem einzelnen liturgischen Tage eigentümlicher Qâlê-Dichtungen seit alters im kirchlichen Tagzeitengebet der Nestorianer zur Verwendung gelangten. Dem durchgängigen Wesen der Qâlê-Poësie entsprechend³ bauen sich dieselben aus einer Reihe bald kürzerer, bald sehr umfangreicher Strophen, von grundsätzlich gleicher metrischer Struktur auf. Ein inhaltlich passender Splitter des Psaltertextes wird einer jeden vorausgeschickt. Abschlußstrophen pflegen der Reihe nach der allerseligsten Jungfrau Maria, den Heiligen, dem Kreuze, dem Titularheiligen von Kirche oder Kloster und dem Gedächtnis der Toten gewidmet zu sein. Mitunter ist die metrische Gleichwertigkeit der Absätze poetischen Textes preisgegeben und einzelne derselben wachsen

¹ Neue Serie IV (1914) dieser Zeitschrift S. 298—305.

² Paris 1886 f.

³ Vgl. meine diesbezüglichen Ausführungen in dem Buche über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 63 f. und in den Arbeiten über *Das „syrisch-antiochenische“ Ferialbrevier*, *Katholik* 1902 II S. 407 ff., und über *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients, Gottesminne* VII (1912/13) S. 892 ff., 899 ff.

sich zu umfänglichen, wohl selbst wieder metrisch gegliederten Dichtungen selbständigen Charakters aus. Häufiger läßt nur in Einzelheiten die offenbar angestrebte metrische Responsion der Strophen an Strenge zu wünschen übrig. Es würde die Aufgabe einer Nachprüfung der hsl. Überlieferung sein müssen, darüber Klarheit zu schaffen, wie weit dies lediglich Folge textlicher Verderbnis sein dürfte. Die in dem Anhang des unierten Brevierdruckes stehende Sammlung „nach dem Ritus des Oberen Klosters“ umfaßt zunächst 28 derartige *Qâlê*. Doch ist die Mehrzahl derselben wieder von einem oder mehreren *Šūhlâqê* oder „Ersatztexten“ gefolgt, deren Struktur indessen von derjenigen des zugehörigen Grund-*Qâlâ* prinzipiell unabhängig ist. Ich biete, um wenigstens für das Auge den poetischen Charakter der Texte zur Empfindung zu bringen, ein Druckbild mit Absetzung der einzelnen Verse selbst, wo der Mangel streng durchgeführter strophischer Responsion nötigt, das Metrum als ein schwankendes zu bezeichnen. Strophenanfang wird durch fetten Anfangsbuchstaben kenntlich gemacht, das metrische Schema, soweit es sicher ist, notiert. Im übrigen kann es natürlich nicht die Aufgabe dieser Vorbemerkungen sein, näher auf den poetisch-liturgischen Typ der nestorianischen „Gebets-*Qâlê*“ einzugehen, der allerdings eine eingehendere Untersuchung wohl verdienen würde.¹

Auch eine abschließende vergleichende Behandlung der Erscheinungen, denen inhaltlich die hier ausgehobenen *Qâlê*-Stellen an die Seite treten, kann hier nicht angestrebt werden, so wenig sie freilich in K. Michels Studie über *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* bereits vorliegt. Nur so viel kann in Frage kommen, das Gebiet mit etwas größerer Vollständigkeit, als es dort geschehen ist abzustecken, und die spezielle Bedeutung kenntlich zu machen, die innerhalb desselben den poetischen Stellen ostsyrischen Liturgietextes zukommt.

Das Wesen der — am besten etwa als Paradigmengebet zu bezeichnenden — Gebetsweise liegt darin, daß — mindestens von Hause aus — im Rahmen inhaltlichen Bittgebetes und mit starker Neigung zu formal litaneimäßigem Aufbau mehr oder weniger umfangreiche Reihen von Beispielen göttlicher Gebetserhörung und Wunderhilfe aus der Vorzeit angeführt werden. Nur allmählich verschwimmt mitunter die Grenzlinie nach dem am reinsten durch das Idealformular der AK VIII vertretenen Typ des eucharistischen Hochgebetes zu, der einen ähnlichen historischen Inhalt ohne litaneiartige Gestaltung der

¹ Über Hss. derselben in europäischen Bibliotheken und ihren vermutlichen Zusammenhang mit dem etwa um 565 verstorbenen Jôhannân „de Bêṯ Rabban“ d. h. aus der Familie Narsais vgl. meine (im Druck befindliche) *Geschichte der syrischen Literatur* S. 116.

Form vielmehr dem Dank- und Lobgebete einordnet. Für den letzteren habe ich an der Hand bestimmter Psalmen, des sog. III Makkabäerbuches und des kanonischen Buches der Weisheit, der Ezra- und Baruchapokalypse, des Briefes II Makk. 1.10—2.18 und des Gebetes Neh. 9.5—38 eine Vorgeschichte auf jüdischem Boden nachgewiesen, die bis in den Opferkult des zweiten Tempels zurückführen dürfte.¹ Für das eigentliche Paradigmengebet wird eine solche zur Gewißheit von der Seite des späteren synagogalen Kultus her, auf dessen einschlägige Erscheinungen zuerst zwei Untersuchungen eines israelitischen Forschers, D. Kaufmann,² aufmerksam gemacht haben. Schon die *Mišnâ* bezeugt *Ta'anîṯ* II hierhergehörige Einschaltungen, die an den Fasttagen hinter der 7. bzw. 8. Benediktion des *Šemônê 'esrê* Platz fanden. Dieses Fastengebet hatte bereits im Zeitalter der babylonischen Gaone eine weitere Ausgestaltung erfahren und lebt bis heute in einem *Selîḥôṯ*-Texte fort, über dessen in den verschiedenen jüdischen Riten nicht unerheblich schwankenden Paradigmenbestand Kaufmann³ eine tabellarische Übersicht bietet.

Auf christlichem Boden verdienen in gewissen Sinne zunächst an die syngagogalen Formulare herangerückt zu werden zwei Stellen eines Stückes, dessen enger Zusammenhang mit jüdischer Gebetsliteratur ebenso sehr in die Augen springt, als er bislang noch wenig beachtet wurde.⁴ Es ist dies das in mehrere Teilgebete zerfallende Muster christlichen

¹ *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, Theologie und Glaube* II (1902) S. 353—370.

² *שענה מ' et le Ordo commendationis animae, Oesterr. Monatschrift für d. Orient* 1860 S. 80 ff., und *Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif, Revue des Etudes Juives* XIV (1887) S. 33—48, 217—253.

³ *Revue des Etudes Juives* XIV S. 284.

⁴ Zu beachten ist im einzelnen beispielsweise zu Anfang von Kap. 33 der ganz der Diktion synagogalen Gebetes entsprechende Zusatz τῶν πρὸ ἡμῶν hinter πατέρων ἡμῶν, der streng den zusammenfassenden Klauseln von *Berâḫôṯ* entsprechende Schluß jenes Kapitels: ὑπέρμαχε γένους Ἀβραάμ, εὐλογητὸς εἰ εἰς τοὺς αἰῶνας, der zur Rückübersetzung in ein *מְלִיךָ מֵימְרֵי אֲבִרָה* geradezu drängende Anfang des folgenden: Εὐλογητὸς εἶ, κύριε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, die nur in synagogaler Liturgie wiederkehrende Ergänzung des Trishagions nach Ez. 3.12 in Kap. 35 § 3, die Nebeneinanderstellung von Welterschöpfung und Sabbathgebot in Kap. 36 § 1 bzw. der Preis des Sabbaths in 36 § 5, demgegenüber die folgende Übertrumpfung durch den Sonntag unverkennbar den Eindruck einer nachträglichen Retouche macht. Wir haben es, wenn irgendwo in altchristlicher Literatur, bei diesen Kapiteln mit einer bloßen Überarbeitung einer noch jüdischen Grundschrift zu tun. Die Natur dieser werde ich in einer monographischen Behandlung des Stückes näher bestimmen, deren Ergebnisse nur teilweise durch W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen*, NGWG 1915. S. 435—489 vorweggenommen sind.

Dankgebetes, das AK VII 33—38 sich zwischen die Bearbeitung der $\Delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$ und den Entwurf einer Katechumenats- und Taufordnung einschleibt. Kap. 37 § 2ff. und 38 § 2 treten da Paradigmenreihen auf, von denen namentlich die erste zu einem Vergleiche mit derjenigen des Ḥelīhōṯ -Textes gebieterisch herausfordert. In einer Beziehung entfernen sich allerdings gerade diese beiden Beispiele besonders weit von dem auf jüdischer Seite mit schärfster Klarheit hervortretenden ursprünglichen Sinne des Paradigmengebetes, wenn sie die Paradigmenreihe vielmehr zur Grundlage des Dankes gemacht zeigen.

Ein volles Verständnis jenes Sinnes ist bei seiner Verwendung als Sterbegebet zu beobachten. Schon das synagogale Fastengebet war naturgemäß ein zu nachdrücklichster Inbrunst gesteigertes Bittgebet um Erbarmen und Errettung. Eigentlichstes Notgebet ist vollends das Flehen, das den Sterbenden auf den dunkeln Weg ins unbekannte Jenseits hinübergeleitet. Neben die *Libera*-Bitten der lateinischen *Commendatio animae* tritt in diesem Zusammenhange zunächst der von mir in der poetischen Verkleidung byzantinischen Kirchenliedes nachgewiesene Nachhall eines entsprechenden griechischen Prosagebetes älterer Zeit. Mindestens eine sehr nahe Berührung mit der Sphäre des Sterbegebetes verrät weiterhin der Gebrauch, den AK V 7 § 12 und 27f. die Paränese zur Befestigung des Auferstehungsglaubens von Paradigmenreihen macht. Als Not- und Sterbegebet gewinnt ferner das Paradigmengebet im Munde der sich zum großen Opfer ihres Lebens anschickenden Blutzeugen eine anscheinend typische Stelle in der Literaturform des frühchristlichen Martyrerromanes. Belege liefern einmal syrische und koptische Texte dieser Gattung¹ und das anscheinend nur in einer lateinischen Übersetzung aus dem Griechischen erhaltene Martyrium eines Bischofs Philippos von Herakleia.² Vor allem aber kommt hier der erbauliche Roman von dem bekehrten antiochenischen Zauberer Kyprianos und der Jungfrau Justa in Betracht. Wenn in den Mund der letzteren schon der Theologe von Nazianz in einer wohl im September 379 zu Konstantinopel gehaltenen Predigt ein Paradigmengebet legt,³ so spiegelt sich darin höchst wahrscheinlich das Original der vom sog. Gelasianischen Dekret verpönten „*confessio Cypriani*“. Und in einem kaum weniger engen Zusammenhang mit der romanhaften Lebens- und Leidensgeschichte des Antiocheners dürften die beiden in der hsl. Überlieferung mit dem Nachlaß des Afrikaners Cyprianus zusammengelernten zwei lateinischen *orationes* stehen, deren endgiltige

¹ So das syrische Martyrium der Maria: *Horae Semiticae* IX S. 119f. (X S. 91f.). Über ein koptisches Eusebios-Martyrium vgl. Neue Serie IV (1914) S. 303 dieser Zeitschrift.

² Ruinart S. 417f.

³ *In laudem S. Cypriani* cap. 10 (Migne PG. XXXV Sp. 1180, 1182). Zur Datierung der Predigt vgl. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III S. 175.

Redaktion Harnack¹ mit gutem Grunde für Gallien in Anspruch genommen hat.

Notgebet ist immer und überall besonders volkstümlich. Man erinne sich beispielshalber aus späterem und rein abendländischem Milieu des Kultus der hll. vierzehn Nothelfer. Eine volkstümliche Literaturschicht ist auch diejenige der alten Apostel- und Martyrerromane. Und ebenso wird eine besondere Volkstümlichkeit des Paradigmengebetes von entscheidender Bedeutung für seine Rolle an der Wiege einer so echten Volkskunst geworden sein, wie sie der älteste bildliche Schmuck christlicher Gräfte darstellt. Im Bereiche außerliturgischer Volksfrömmigkeit aber nimmt ein für besonders wirkungsvoll geltendes Gebetswort nur allzuleicht einen theurgischen Zug an. Dementsprechend gleitet die Form des Paradigmengebetes in den Bereich des Zaubergebetes hinüber. Bezeichnend für diese Entwicklung sind der durch Schermann² ans Licht gezogene griechische, sowie der arabische und äthiopische Text orientalischen Kyprianosgebetes³ und eine neben sonstigen weiteren griechischen Stücken von Vassiliev⁴ edierte εὐχή τοῦ Χρυσόστομου λεγομένη ἐπὶ ἁρρώστους nicht minder als koptische Verfluchungsgebete.⁵

Daß dem gegenüber auch offizielle Texte der Liturgie fortfahren, von der uralten Weise Gebrauch zu machen, läßt sich zunächst im Rahmen des griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα verfolgen.⁶ Ich habe auf die Rolle hingewiesen, die sie hier in Gebeten des Trauungsrituals spielt.⁷ Anderweitige Beispiele ihrer Verwendung sind nach dem Gesagten noch begreiflicher. So wird es gewiß nicht befremden, wenn die Art alten Fasten- und Notgebetes mehrfach in Bußgebeten anklingt.⁸ Wenn die auch sonst durch altertümliche Züge beachtens-

¹ Drei wenig beachtete Cyprianische Stücke und die Acta Pauli, T.u.U. NF. IV (1899) S. 28 f.

² In der alten Serie dieser Zeitschrift III (1903) S. 303—323. Hier in der Einleitung S. 307 f. auch über andere in den ganzen Kreis gehörige Stücke theurgischer griechischer Gebetsliteratur.

³ Vgl. besonders R. Basset *Les apocryphes éthiopiens traduits en français. VI. Les prières de S Cyprien et de Theophile*. Paris 1896. Eine Zusammenstellung der verkommenen Typen — abgesehen von einer umfassendsten Reihe alttestamentlicher — nach Michel auch bei Kaufmann *Handbuch der christlichen Archäologie*. 2. Aufl. Paderborn 1913. S. 249 f., 330 f.

⁴ *Anecdota Graeco-Byzantina*. Moskau 1893. Vgl. hier S. 323 f.

⁵ Vgl. W. E. Crum *Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Altertumskunde* XXXIV (1896) S. 87 (Übs. S. 89).

⁶ Ich benütze die „orthodoxe“ Ausgabe Venedig 1898 (7. Aufl. der Edition Σπυρίδωνος ἱερομονάχου Ζέρβου) und den Propagandadruck Rom 1873. Bei Zitaten stehen die Seitenzahlen der letzteren in () an zweiter Stelle.

⁷ Neue Serie IV (1914) S. 301. Vgl. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα S. 244 ff. (168 f.).

⁸ So in dem Schlußgebet der ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων S. 222 f. (207), einer εὐχῇ ἐπὶ μετανοούντων Inc.: Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν S. 224 (206), einer

werten Gebete der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου eine gleiche Färbung aufweisen,¹ so handelt es sich um Stücke, die sachlich ebensosehr einerseits dem Bußgebete, als andererseits direkt dem Sterbegebete nahestehen. An den Zusammenhang exorzistischen und magischen Gebets wird man sich unwillkürlich erinnern, wenn auch einzelne Stellen von ἐξορκισμοί hier Erwähnung heischen.² Fast ausnahmslos ist hier das formale Schema mit einem speziellen, dem jeweiligen Gebetsgegenstand angepaßten Inhalte erfüllt. Beispiele von Gott gesegneter Ehepaare werden im Trauungsritual, Beispiele begnadigter reumütiger Sünder in der Sphäre des Bußgebetes einschließlich einer εὐχή des Trauungsrituals für die Eingehung einer zweiten Ehe,³ Heilungswunder des Herrn in einer solchen der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου aneinander gereiht. Nur in einem Gebete des normalen Trauungsrituals⁴ klingt, wie ich hervorhob, unvermittelt die schon im synagogalen Gebete gegebene allgemeine Reihe alttestamentlicher Rettungstypen an, und in je einem ἐξορκισμός unter dem Namen des Basileios und Chrysostomos⁵ steht eine allgemein gehaltene Reihe evangelischer Wunder. Eine Beschränkung auf Paradigmengruppen speziellen Charakters ist dagegen wieder in Gegenständen zu beobachten, welche zu einigen der griechischen Gebete die armenische⁶ und die syrisch-jakobitische Liturgie⁷ aufweist.

εὐχή Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου συγχωρητική ἐπὶ ἐξομολογουμένων *Inc.*: Δέσποτα, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ gedruckt z. B. Ἀγιασματάριον τὸ Μέγα. Venedig 1899. S. 141 f. und einer ähnlichen εὐχή *Inc.*: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ Πέτρῳ ebenda S. 142 f. (207).

¹ In Betracht kommen vor allem die drei letzten Gebete *Inc.*: Εὐχαριστοῦμέν σοι S. 283 f. (200 ff.), Δέσποτο Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν S. 286 f. (203 f.) und Βασιλεῦ ἄγιε S. 287 f. (204).

² So die ἀφορκισμοί A' und B' des Ritus εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον S. 130—133 (147 ff.), die εὐχή δευτέρα einer Serie von ἐξορκισμοί τοῦ μεγάλου Βασιλείου *Inc.*: Ἐξορκίζω σε τὸν ἀρχέκακον τῆς βλασφημίας S. 148 ff. (359 ff.) und eine entsprechende εὐχή τοῦ Χρυσοστόμου *Inc.*: Τὴν θείαν τε καὶ ἁγίαν καὶ μεγάλην S. 153—156 (364 ff.).

³ Ἀκολουθία εἰς διγάμον, *Inc.*: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πάντων φειδόμενος S. 255 (177).

⁴ *Inc.*: Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν S. 244 ff. (168 f.). Man beachte den an den *Berâḫâ*-Stil erinnernden Wortlaut dieses Anfangs. ⁵ Vgl. oben Anmk. 2.

⁶ So je in einer Übersetzung einer bloß mehr oder weniger stark abweichenden Textesrezension der beiden Bußgebete Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν und Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τῷ Πέτρῳ bei Conybeare *Rituale Armenorum*. Oxford 1905 S. 200 f. und in einem Paralleltext zum ersten Gebete der griechischen ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος (*Inc.*: Ὁ Θεός, ὁ ἄκραντος a. a. O. S. 243 f. bzw. 167 f.) ebenda S. 112 ff.

⁷ So auch hier in Trauungsgebeten, wie sie in einem von Rahmani besorgten Druck des unierten syrisch-„antiochenischen“ Rituals S. 133 ff. 150 f. vorliegen. Weiter greifen zahlreiche Texte bei H. Denzinger *Ritus Orientalium . . . in administr. sacramentis*. Würzburg 1864 II S. 388. 391—400, bzw. 404—407, 409—413. 416 f. aus. Ganz allgemein gehalten ist eine *Qâlâ*-Strophe im nestorianischen Trauungsritual: ebenda S. 438.

Eine wesentlich andere Sachlage bietet das Abendland, bezw. näherhin besonders der Boden der alten Liturgie Galliens und Spaniens dar. Mit dem Paradigmenreihen orientalichen Trauungsgebietes berühren sich hier allerdings eine gleichlautend noch heute im Missale stehende Stelle der *Benedictio* in der *Actio nuptialis* schon des Leonianums und Gelasianums¹ und mehr oder weniger nahe verwandte Wendungen vor allem eines altspanischen Trauungsformulars „*de secundis nubtiis*“.² Beachtung verdient ferner eine hervorragende Rolle, welche das Element des Paradigmengebets in auffällig altertümlichen Form im Rahmen des Rituals der mittelalterlichen römischen Kaiserkrönung spielt³ und die noch in dem Formular *de benedictione et coronatione Regis* und *Reginae* des nachtridentinischen Pontificale Romanum stark nachwirkt.⁴ In allererster Linie ist es aber das unter dem Namen der *contestatio* oder *inlatio* der römischen Präfation entsprechende variable Stück eucharistischen Hochgebietes der gallisch-spanischen Liturgie, in dem mehrfach der Typus des Paradigmengebietes auftritt. Drei sonntägliche *contestationes* des sog. Missale von Bobbio⁵ dürften in der Tat als Belege aus dem Bereiche der Gallia Narbonensis anzusprechen sein.⁶ Aus dem westgotischen Spanien kommt vor allem die *inlatio* einer *missa, quam sacerdos pro se dicere debet*, seines *Liber Ordinum* in Betracht.⁷ Daneben stehen die *inlationes* zweier wiederum sonntäglicher Meßformulare, von denen das eine in der hslichen Überlieferung als solches einer *Dominica IX de Quotidiano* erscheint,⁸ in dem mozarabischen *Missale mixtum* des Kardinals Ximenes dagegen genauer auf den

¹ Muratori *Liturgia Romana Vetus* I Sp. 723. — Bereits das moderne Gebetsformular bietet, das Gregorianum ebenda II Sp. 245f., während das ältere beispielsweise noch in dem von Richter und Schönfelder edierten *Sacramentarium Fuldense saeculi X* (Fulda 1912) S. 324f. steht. Den Eindruck aus einem einheitlichen Paradigmengebete größeren Umfangs verselbständigt zu sein machen übrigens auch die Orationen einer Messe *pro sterilitate mulierum* des Gelasianums (a. a. O. I Sp. 725f.).

² M. Férotin *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Paris 1904 (*Monumenta Ecclesiae Liturgica* V). Sp. 441f. Vgl. aber auch schon Sp. 439.

³ Muratori *Lit. Rom. Vet.* II. Sp. 457f. (mit der Einführung: „*Visita eum sicut visitasti*“), 461. Vgl. auch unten S. 12.

⁴ Ausgabe Venedig 1772 (*Pont. Rom. Clementis VIII ae Urbani VIII Jussu editum, nuper vero a Benedicto XIV recognitum et castigatum*) S. 134, 136, 140f., 143f.

⁵ Muratori *Lit. Rom. Vet.* II Sp. 924f., 937f., 944f. (Migne *PL. LXXII* Sp. 549f., 558, 562f.)

⁶ Vgl. G. Morin *D'où provient le missel de Bobbio*, *Revue Bénédictine* 1914. S. 326–332.

⁷ M. Férotin *Le Liber Ordinum* Sp. 255.

⁸ Vgl. M. Férotin *Le Liber mozarabicus Sacramentorum* Paris 1912 (*Mon. Eccl. Lit.* VI) Sp. 627f.

sechsten Sonntag *post octavas Epiphaniae* angesetzt wird¹, während das andere in dieser endgiltigen Kodifikation des mozarabischen Meßritus am Sonntag *ante diem cineris* erscheint.² Wie beliebt eine solche Gestaltung gerade der altspanischen *inlatio* war, beweist schließlich noch eine Messe *in diem sancti Emiliani*³, wo dieser Martyrer sichtlich unter dem Einfluß des Paradigmengebetsschemas der Reihe nach mit Moses, Elias, Elisaeus und Daniel verglichen wird. Mit jenem Schema ist nun hier durchweg auch seine ursprüngliche inhaltliche Füllung beibehalten. Neben gelegentlichen christlichen Erweiterungen, die nicht stärker als in der *Commendatio animae*, den pseudo-cyprianischen *orationes* und der ihnen verwandten griechisch-orientalischen Gebetsliteratur sich geltend machen, steht die von jüdischem Gebete ererbte alttestamentliche Typenreihe allgemeinen Charakters als das eigentlich Beherrschende. Daß es sich dabei im letzten Grunde um einen Zusammenhang mit dem eucharistischen Hochgebetstyp von AK VIII handelt, springt in die Augen. Aber nicht weniger unverkennbar ist es, daß unmittelbar derjenige vielmehr mit dem einen Bittcharakter tragenden Paradigmengebete der weitaus stärkere ist. Von entscheidendem Gewichte ist in diesem Sinne vor allem die selbst jenen Charakter wahrende *inlatio* der altspanischen Privatmesse des Priesters in eigener Angelegenheit. Endlich nimmt den Charakter echten Paradigmengebetes auch noch ein Tauf-Exorzismus des Sakramentars von Auxerre (sog. *Missale Gallicanum Vetus*)⁴ an, wenn er mit der Einleitung: „*Jam pridem praefigurata sunt ista, quae pateris*“ eine Reihe alt- und neutestamentlicher Niederlagen Satans aufzählt, bei denen fast durchweg als Sieger über ihn Gestalten erscheinen, die anderweitig in der Sphäre des Paradigmengebetes wohl bekannte sind.

Neben die griechisch-westorientalischen und die abendländischen, speziell die gallisch-spanischen treten nun die ostsyrischen Belege einer späteren liturgischen Verwendung des alten Paradigmengebetstyps. Dem durchaus allgemeinen Charakter der „Gebets-*Qâlê*“ entsprechend wahren auch sie aufs entschiedenste den Zusammenhang ebensogut mit dem Inhalt als mit der Form der jüdisch-frühchristlichen Gebetsweise. Der hohe Grad, in welchem sie dies tun, bedingt sogar in allererster Linie ihre besondere Bedeutung.

Des näheren scheiden sich unter den in Betracht kommenden Textstellen zwei Gruppen. Die von den Nrn. 1—9, 11 und 14—19 gebildete bietet bei verhältnismäßig kleinerem Umfange des einzelnen Stückes jeweils nur eine mehr oder weniger beschränkte Auswahl von

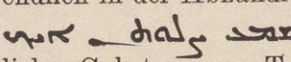
¹ Migne *PL*. LXXXV Sp. 271f.

² Migne *PL*. LXXXV Sp. 286f.

³ Férotin *Le liber moz. sacramentorum*, Sp. 606.

⁴ Muratori *Lit. Rom. Vet.* 11 Sp. 709 (Migne *PL*. LXXII Sp. 348).

Typen, wobei eine starke Vorliebe für bestimmte häufig wiederkehrende Gestalten nicht zu verkennen ist. Die zweite kleinere Gruppe umfaßt an den Nrn. 10 und 12f. drei offensichtlich auf eine Art zusammenfassender Durchnahme der gesamten Heilsgeschichte angelegte Typenreihen, die zu den umfassendsten gehören, welche die Denkmälerschicht des Paradigmengebets überhaupt aufweist. Auch hier ist der Typenbestand im einzelnen ein ziemlich konstanter. Insbesondere die nur durch wenige Verse von einander getrennten beiden Nrn. 12 und 13 stellen sich wenigstens in ihrem alttestamentlichen Teile als eigentliche Doubletten dar, die nur äußerst geringfügige Varianten zeigen. Eine ähnlich, wenn auch nicht völlig gleich enge Berührung besteht zwischen den neutestamentlichen Teilen der Nrn. 10 und 13. Zwischen den beiden Gruppen selbst läßt sich dabei ein näheres Verhältnis dahin konstatieren, daß die Auswahl der ersteren beinahe restlos dem Typenbestand der drei großen Reihen entnommen ist. Nur die in Nr. 2 vorliegende Verbindung von Moses und Aaron und die Einzeltypen des Jeremias (Nr. 5), der Niniviten (Nr. 7, 11, 19) und der Magier bzw. ihres Sternes (Nr. 17) sind dort unerhört. In ihrer Gesamtheit überschaut ergibt diese Sachlage zweifellos den bestimmten Eindruck, daß unsere *Qâlê*-Stellen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich eine ihnen allen zugrunde liegende Gebetsweise mit ebenso feststehender als umfänglicher Typenreihe reflektieren. Von einzelnen sekundären Erweiterungen abgesehen, mit denen naturgemäß zu rechnen sein wird, müßte ihr Typenmaterial als altes Erbgut gelten, auch wenn wir sie nur für sich allein ins Auge fassen.

Hierzu kommt zunächst die Tatsache zweier höchst bedeutsamer literarischer Belege für das hohe Alter des Paradigmengebets auf ostaramäischem Sprachboden. Einmal ist es Aḩrahaṭ, der schon in dem Widmungsschreiben seiner 22 alphabetisch geordneten Abhandlungen eine offenbar von dieser Seite her inspirierte Aufzählung ATlicher Lieblinge Gottes von Abel bis Moses bietet, in die Abhandlungen IV¹ und XXI² hierhergehörige umfangreichere Reihen ATlicher Beispiele von Gebetserhörung selbst, bzw. von Verfolgung Gerechter einfließt und endlich in der Abhandlung „über die Weinbeere“³ ein durch die Formel  („Höre unser Gebet wie“) eingeleitetes wirkliches Gebet unseres Typus einfügt, das auch materiell sich gleich den Beispielfolgen der Abhandlungen IV und XXI mit dem Paradigmenbestande der *Qâlê* aufs nächste berührt.⁴ Ist damit unmittelbar fürs

¹ Ag. I. Parisot, Patrol. Syr. I 1 Sp. 3f.

² „Über das Gebet.“ Kap. 4—9: a. a. O. Sp. 143—158.

³ „Über die Verfolgung.“ Kap. 9—19: a. a. O. Sp. 953—982. Dazu eine kürzere Zusammenfassung in Kap. 22: a. a. O. Sp. 985—988.

⁴ Kap. 54: Ag. I. Parisot, Patrol. Syr. I 2 Sp. 107—110.

J. 345 die Vertrautheit der Kirche des Sassanidenreiches mit unserem Gebetstyp erwiesen, so ergibt sich eine wenigstens mittelbare Instanz für dessen frühe Bodenständigkeit im aramäisch redenden Syrien aus dem zwischen Aḡrem und Ishaq von Antiocheia strittigen Mêmra „über die Demut“ (Inc. ܡܡܪܐ ܕܕܡܘܬܐ). Denn wenn hier¹ eine Reihe anderweitig in der Sphäre des Paradigmengebetes auftretender Gestalten — teilweise völlig ohne jede Berechtigung — als Beispiele speziell der gefeierten Einzeltugend angeführt wird, so wird das nur unter der Voraussetzung verständlich, daß für den Dichter die Namensfolge alten Notgebetes bereits zu einem in jedmöglichem Zusammenhange verwendbaren rhetorischen Topos geworden war.

Auch ein Zusammenhalt mit den Paradigmengebeten der griechisch-römischen Welt muß den Eindruck hoher Altertümlichkeit der ostaramäischen noch erheblich festigen. Denn an eine Beeinflussung, welche die ostsyrische Dichtung vom griechischen oder gar lateinischen Westen her erfahren hätte, ist nach der Natur der Dinge nicht zu denken. Übereinstimmungen, die zwischen ihr und westlichem Paradigmengebet sich beobachten lassen, müssen vollends auf eine und dieselbe uralte Tradition zurückgeführt werden. Dabei erscheint dann aber das ostaramäische Sprachgebiet vermöge des großen Umfangs seiner Typenreihen, deren Bestand sich zum weitaus größten Teile mit Gegenbeispielen aus dem Westen belegen läßt, als ein solches, auf welchem jene Tradition mit ganz hervorragender Treue gehütet wurde. In der Tat kehrt denn auch von den durch die *Mišnâ* bereits für die synagogale Liturgie des 2. Jahrh. gewährleisteten Typen nur Samuel hier nicht wieder, wenn anders man — wie billig — als einen Ersatz derjenigen „unserer Väter am Schilfmeere“ die gemeinsame oder einzelne Erwähnung Moses' und Aarons wertet.

Nicht minder bestätigen formale Beobachtungen das Ergebnis, daß in den ostsyrischen *Qâlê*-Stellen eine besonders altertümliche Gestalt des Paradigmengebetes greifbar wird. In Betracht kommt zunächst die in Nr. 13 die einzelnen Typen einführende Formel: ܠܗܝ ܠܗܝ ܠܗܝ (,,*Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti*“). Nahe genug steht sie schon dem bereits durch die *Mišnâ* bezeugten: ܡܝ ܫܥܬܐ ܗܝܐ ܝܥܢܝ (,,Der erhört hat — — —, er erhöhe“), das nach der Mehrzahl der von Kaufmann verglichenen Riten im späteren *Selîhoṯ*-Gebet wiederkehrt. Abgesehen von der Anrede ܠܗܝ liegt vollends eine wörtliche Deckung vor mit der in den Riten Roms und der Romagna festgehaltenen Form der Anapher in II. Person: ܟܫܥܢܝܬ — — — ܥܢܝܝ.

¹ *Ephraemi Op. Syro-Lat.* III S. 647 A-D. Über die hsliche Überlieferung des Stückes und seine Bezeugung für die beiden Dichter vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 65 Anmk. 3.

(„Wie du erhört hast, — — —, erhöre uns“), die von Kaufmann¹ als die ursprüngliche bezeichnet wird und eine Bezeugung mindestens schon in Responsen babylonischer Gaone findet². Ist es schon bemerkenswert genug, wie sehr sich die ostsyrischen Nrn. 10—13 in der Strenge litaneimäßiger Bindung mit dem *Selîhôt*-Gebete, bezw. den älteren Einschaltungen in das *Šemônê 'esrê* berühren, so muß erst recht eine derartige Übereinstimmung selbst im Wortlaute des jener Bindung dienenden Elements auffallen. In der *Commendatio animae*, die bezüglich der strengen Durchführung des Litaneischemas auf gleicher Stufe steht, entspricht: „*Libera, Domine — — — sicut liberasti — — —*“. Und soweit der Nachhall einer gleichen Struktur auf griechischem Sprachboden fühlbar wird, läßt sich mit Sicherheit ein: *Pōsai — — — ὡς ἐρρώσω — — —*, bezw. ein *Διάσωσον — — — ὡς διέσωσας, Διαφύλαξον — — — ὡς διεφύλαξας* oder umgekehrt als Form des anaphorisch wiederkehrenden Elements erschließen.³ Das ist mehr als eine bloße Variante des Ausdrucks. Der allgemeine Erhörungstypus ist auf christlichem Boden, dem beherrschenden Gedanken der σωτηρία unterstellt, zum spezifischen Rettungstypus geworden. Das ist der Grund, aus dem bestimmte dieser Umwertung sich entziehende Einzeltypen des jüdischen Gebetes wie Samuel oder Salomon hier bis zu einem völligen Verschwinden zurücktreten. Es gibt anderseits auch der in dem ostsyrischen *Qālā* zu beobachtenden Erhaltung der ursprünglichen Ausdrucksweise erst ihr volles Gewicht. Allerdings klingt diese noch anderwärts in christlichem Paradigmengebet gleichfalls nach, so in koptischem Martyrerroman,⁴ in der zweiten lateinischen *oratio Cypriani*⁵ und in der altspanischen *missa, quam sacerdos pro se dicere debet*.⁶ Aber an keiner dieser Stellen ist doch die Übereinstimmung mit der Weise des synagogalen Gebetes so streng folgerichtig und unverbrüchlich festgehalten wie in dem Stücke ostaramäischer liturgischer Dichtung.

¹ *Revue des Etudes Juives* XIV S. 247.

² תמדה ננווה. Jerusalem 1863. 2^o. 160 f. (Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 246), mit der Variante כשם ששענית statt des bloßen כשענית.

³ Vgl. bezüglich der einschlägigen Stellen griechischer Kirchenpoesie N. Serie IV. S. 302 dieser Zeitschrift, dazu Greg. v. Naz. *In laudem S. Cypriani*: ἐρρώσατο, διέσωσεν, zweimal anaphorisch ῥύεται und schließlich nochmals σφῆι, in dem von Vassiliev edierten Gebete abwechselnd ῥυσάμενος und διασώσας und in der koptischen Verfluchung zweimal auf drei: π ειταρμωτζυ; Διαφύλαξον — — — ὡς διεφύλαξας ausschließlich in dem Gebet des normalen Trauungsrituals.

⁴ In dem Eusebios-Martyrium zweimal auf drei: τη εταρρωτεν; daneben: τη εταρρωπι neu.

⁵ „*Exaudi me orantem, sicut exaudisti*“. Zum Schlusse aber auch: „*Libera me*“.

⁶ Bei den alttestamentlichen Paradigmen: „*Exaudi me, Deus (Domine), — — qui exaudisti (sicut exaudisti)*“, daneben aber schon hier auch zweimal: „*Libera me, — — qui liberasti*“ und einmal: „*Subveni mihi, Deus, — — qui subvenisti*“ und bei neutestamentlichem Stoffe: „*Miserere mei*“.

Dazu kommt als zweites, daß noch ein anderes und ungleich häufiger auftretendes Element litaneimäßiger Bindung unsere *Qâlê*-Stellen mit der Ausdrucksweise jüdischen Kultgebetes zu verknüpfen scheint. Es ist dies die in den zwei anderen Hauptstücken Nr. 10 und 12 herrschende und auch in den kürzeren Nrn. 5 und 17f. stattfindende Einführung des einzelnen Gliedes durch וַיִּקְרָא bzw. וַיִּתְפַּלֵּל („*Invocavit te* — — „*Invocaverunt te* — —). Denn mindestens erinnert diese Formel sehr stark daran, daß dem הוּא יְעַנֵּנִי des *Selîhôt*-Gebetes in dem *Misnâ*-Zitat die ausführlichere Wendung entspricht: $\text{הוּא יְעַנֵּה אֶתְכֶם הוּא יִשְׁמַע בְּקוֹל צַעֲקַתְכֶם הַיּוֹם הַזֶּה}$ („Er erhöere euch und höre auf die Stimme eures Rufens am heutigen Tage“).

Und mag diese Berührung immerhin eine nicht mehr ganz so enge sein, so ist ein Drittes wieder in allerhöchstem Grade beachtenswert. Als eine an und für sich nebensächliche, darum aber gerade doppelt charakteristische Eigentümlichkeit des synagogalen Paradigmengebetes ist es zu bezeichnen, daß jeder einzelne angeführte Typus mit einer bestimmten Ortsangabe verknüpft ist. Schon das *Misnâ*-Zitat zeigt diesen Zug streng durchgeführt. Wie Abraham „auf dem Berge Moria“, die Väter „am Schilfmeere“, Josua „in Gilgal“, Samuel „in Mizpa“, Elias „auf dem Berge Karmel“, Jonas „in den Eingeweiden des Fisches“, David und Salomon „in Jerusalem“ Erhörung fanden, heischt das Gebetswort das göttliche Gehör für die Gemeinde. In dem *Selîhôt*-Gebete der Folgezeit wird diese lokale Erweiterung des Gedankens strenge festgehalten und auf die neu hinzutretenden Typen ausgedehnt. Auf christlicher Seite kehrt sie in gleich strenger Durchführung zunächst nur in AK VII 37¹ und in den zwei dem Kreise des Paradigmengebets angehörenden Texten des Rituals der mittelalterlichen römischen Kaiserkrönung wieder, um daneben wohl noch wie in der ersten lateinischen *oratio* vereinzelt nachzuwirken.² In den ostsyrischen Liedern zeigen nun auch dieses Prinzip die Nrn. 5, 10—13 und 17f. in vollster Geltung.

Wahren mithin, alle diese Einzelzüge zusammengenommen, die *Qâlê*-Stellen enger als irgend ein anderes Beispiel christlichen Paradigmengebetes den Zusammenhang mit dem jüdischen, so ist deshalb weiterhin doppelt bemerkenswert die Rolle, welche in ihnen bereits das neu-

¹ Hier aber bedeutet außer der Übertragung des Ganzen in den Rahmen des Dankgebetes die Einleitung durch $\text{τὴν θυσίαν ἐπειδὴ καὶ προσεδέξω}$ und das Fehlen einer vollen litaneimäßigen Bindung durch ein anaphorisch wiederkehrendes Element einen um so schrofferen Gegensatz zu der in der ostsyrischen Nr. 13 in jeder Beziehung gewährten fremden Eigenart des alten jüdischen Gebetes.

² Vgl.: „*Assiste nobis sicut apostolis in vinculis, Theclae in ignibus, Paulo in persecutione, Petro in fluctibus*“. Vereinzelt auch in einem jakobitischen Trauungsgebet (H. Denzinger a. a. O. S. 393): „*orationes eorum — — sicut Eliae in montis vertice*“.

testamentliche Element spielt. Die Vereinigung eines solchen mit der alttestamentlichen Typenreihe ist zwar eine für das christliche Paradigmengebet in weitestem Umfange bezeichnende Erscheinung. Immerhin unterbleibt sie nicht nur in AK VII beidemale, sondern auch noch in den zwei sonntäglichen *inlationes* der altspanischen Meßliturgie und in einer der drei *contestationes* des Missale von Bobbio. Das könnte aber allenfalls die Vermutung nahelegen, daß doch erst eine verhältnismäßig späte Zeit diese Erweiterung des alten Rahmens vollzogen habe. Angesichts des ostsyrischen Materials wird sich so schlechterdings nicht urteilen lassen. Nach der Bedeutung, die wir einer Übereinstimmung seines Zeugnisses mit demjenigen westlicher Quellen grundsätzlich beimessen mußten, kann es keinen Zweifel unterliegen, daß eine Ergänzung der alttestamentlichen Paradigmenfolge zunächst einmal auf Grund der evangelischen Geschichte etwas dem christlichen Gebete geradezu von vornherein im Gegensatze zum synagogalen Eigentümliches ist. Dabei tritt nun weiterhin auf griechischem Boden ebenso wie in den lateinischen *orationes Cypriani* und ihrem arabisch-äthiopischen Paralleltexte das Interesse speziell an den evangelischen Wunderberichten der Art beherrschend in den Vordergrund, daß man auf Grund dieser Urkunden wohl annehmen müßte: eine Beschränkung auf die Wunder des Herrn sei hier schlechthin ursprünglich und entspreche der für das christliche Gebet bezeichnenden Spezialisierung des Erhörungs- zum Rettungstyp. Wenn im griechischen Bußgebete statt der üblichen Wundertypen vielmehr der reuige Petrus, die Sünderin von Lk. 7.37—50, der verlorene Sohn, der Zöllner im Tempel und der Schächer am Kreuze erscheinen, so hätten unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Annahme alle diese Paradigmen als ein lediglich in der besonderen Verwendung des formalen Schemas bedingter Ersatz für den andersartigen neutestamentlichen Teil seiner gewöhnlichen inhaltlichen Füllung zu gelten. Die neue Quelle belehrt nun auch nach dieser Seite hin in überraschender Weise eines Besseren. Auch die evangelischen Paradigmen sind in ihr sichtlich noch allgemein als Erhörungs-, nicht speziell als Rettungstypen gewertet, und demgemäß haben neben den Wundern des Herrn von den neutestamentlichen Paradigmen des griechischen Bußgebetes mindestens Sünderin, Zöllner und Schächer ein weiterhin auch noch von Zachäus geteiltes Hausrecht. Daß es sich aber bei derartiger Einbeziehung außerhalb der Wundersphäre stehender evangelischer Motive tatsächlich nicht um eine sekundäre Erweiterung, sondern umgekehrt um ein späterhin im allgemeinen verloren gegangenes Element ältesten Bestandes handelt, wird durch eine Übereinstimmung verbürgt, die gerade hier zwischen den beiden Gegenpolen des Verbreitungsgebietes christlichen Paradigmengebetes, zwischen Mesopotamien und Spanien, sich beobachten läßt. Der Schächer am

Kreuze kehrt in der *inlatio* der *missa quam sacerdos pro se dicere debet*, wieder, wo er mit dem zum Apostolate berufenen Zöllner Matthäus zusammen neben dem von Toten erweckten Lazarus in einer neutestamentlichen Erweiterung der alttestamentlichen Paradigmenreihe steht.¹

Nächst demjenigen der Evangelien verrät endlich das christliche Paradigmengebet schon der griechisch-römischen Welt mehrfach den Einfluß auch der kanonischen Apg.² Ja, in einer der *Commendatio animae* mit der zweiten pseudo-cyprianischen *oratio* gemeinsamen Bezugnahme auf das Martyrium der hl. Thekla macht sich ein solcher selbst der Literaturschicht des apokryphen Apostelromans, bezw. — allgemeiner ausgedrückt — der Martyrerlegende geltend. Ein Vergleich namentlich mit der ostsyrischen Nr. 12 erweist nunmehr, daß auch da eine von vornherein gegebene Neigung wirksam ist, die mit den Erzvätern des alttestamentlichen Gottesvolkes einsetzende Paradigmenreihe bis auf die Glaubenshelden der christlichen Gemeinde herabzuführen.

So viel im allgemeinen. Unter dem besonderen Gesichtspunkte des an das Paradigmengebet sich knüpfenden archäologisch-kunstgeschichtlichen Interesses ist noch einiges beizufügen.

Schermann hat³ anlässlich seiner Publikation des griechischen Kyprianos-Gebetstextes gegen Michels Herleitung des bildlichen, Szenenschatzes der ältesten christlichen Kunst von den Typenreihen des Gebetswortes das Bedenken geltend gemacht: „die zeitliche und“ — ihre Entstehung in Gallien vorausgesetzt auch die — „örtliche Entfernung der lateinischen Gebete von der Entstehung der Katakombenmalerei würde nicht erlauben ihnen ein ausschlaggebendes Moment in deren Erklärung einzuräumen.“ „Etwas günstiger“ soll sich nach seiner Meinung für die These Michels „die Sache mit Hilfe der griechischen Kyprianosgebete“ gestalten. Ich glaube, daß den ostsyrischen Liedstellen in diesem Sinne noch ein ungleich höherer Wert zukommt. Es kann sich ja natürlich vernünftigerweise gar nicht darum handeln, daß, sei es in den beiden lateinischen *orationes*, sei es in irgend einem mit ihnen verwandten Texte, uns diejenige einzelne Gebetsformel noch erhalten sei, welche das Schaffen christlicher Maler

¹ „*Miserere mei et audi in tua misericordia confidentem, qui latronem suscepisti sua crimina confitentem. Miserere mei, Deus misero peccatis obruto, qui Lazarum quarto die suscitasti e sepulcro. Require, Deus piissime, a tuis praeceptis retractum, qui Matheum vocare dignatus es ex publicano*“ u. s. w.

² So berücksichtigt die eben angezogene spanische *inlatio* nach Apg. 10, das Gebet Vassilievs Apg. 16.23—33. Letztere Stelle und 12.1—11 wirken in der *Commendatio animae*, den lateinischen pseudocyprianischen *orationes* und in griechischer Kirchenpoesie nach.

³ A. u. O. S. 305.

des 2. und 3. Jahrhs. inspirierte. Was sich zur Diskussion stellen läßt, ist nur soviel, daß jene Maler überhaupt wesentlich unter dem befruchtenden Einflusse einer bestimmten volkstümlichen Gebetsweise arbeiteten und daß diese Gebetsweise eben diejenige eines schon durch neutestamentlichen Stoff bereicherten Paradigmengebetes war. Ob ein solches bereits für die in Betracht kommende frühe Zeit mit Bestimmtheit angenommen werden kann oder nicht, das ist die Frage, mit deren Entscheidung eine einheitliche Ableitung der ältesten Bildtypen christlicher Kunst aus der Sphäre des Gebets steht oder fällt. Zu einer bejahenden Beantwortung dieser Frage nötigt aber das einfache Nebeneinanderstehen der ostaramäischen und der griechisch-lateinischen Überlieferung (einschließlich ihres koptischen Nebenzweiges) ebenso entschieden als eine Vertrautheit schon der ältesten Christenheit wenigstens mit einem Paradigmengebete alttestamentlichen Inhaltes schon durch das Nebeneinanderstehen der gesamten christlichen und der synagogalen Überlieferung verbürgt würde. Denn wie das dem Christentum mit der Synagoge Gemeinsame von den ältesten christlichen Generationen noch aus dem Judentum übernommen sein muß, so führt ein Gemeinbesitz der ostaramäischen und der griechisch-römischen Christenheit bis über die Zeit der grundlegenden Missionierung der Oshroëne und Adiabene hinaus.

Was im einzelnen den alttestamentlichen Typenbestand anlangt, so ist es vom archäologischen Standpunkte aus zunächst in hohem Grade bemerkenswert, daß die schon anderwärts¹ in einem engeren Zusammenschluß erscheinende Trias von Jonas, Daniel und drei Jünglingen im Feuerofen auch in der ostsyrischen Überlieferung wieder scharf hervortritt, sofern in den Stellen der ersten Gruppe diese drei Paradigmen mit einer von keinem vierten auch nur entfernt erreichten Häufigkeit wiederkehren. Denn es kann doch schlechterdings nicht auf bloßem Zufall beruhen, daß es sich dabei um die eigentlichen Lieblingssujets auch der bildenden Kunst handelt. Man wird entweder in dem monumentalen Befunde die Spiegelung einer Sonderstellung zu erkennen haben, die jene drei Motive schon im Rahmen des jüdisch-frühchristlichen Gebetslebens eingenommen hätten, oder annehmen müssen, daß hier umgekehrt einmal das Gebet vom Bilde abhängig sei und die besondere Häufigkeit ihrer bildlichen Darstellung dazu geführt habe, gerade dieser Paradigmen auch im Gebetsworte häufiger zu gedenken als anderer. Für eine Deutung des Sachverhaltes im letzteren Sinne könnte man sich allenfalls darauf zu berufen geneigt sein, daß das ostsyrische Material noch ein zweites Beispiel der Beeinflussung des Gebetes durch das Bild festzustellen gestatte. Es handelt

¹ Vgl. die Nachweise unten S. 21 Anmk. 2.

sich um die in Nr. 12 vorliegende Bezugnahme auf die Vision Ezechiels von der Auferweckung der Totengebeine (37.1—14). Sie ist in der literarischen Überlieferung des Paradigmengebetes anderweitig unerhört. Dagegen scheint der visionäre Vorgang nicht nur auf einer Mehrzahl altchristlicher Sarkophage,¹ sondern vor allem auf einem Denkmal zur bildlichen Darstellung zu gelangen, das der Sphäre des Paradigmengebetes so nahe steht, wie die aus der ehemaligen Sammlung Herstatt in das British Museum gelangte Kölner Glasschale.² Nun erwähnt der biblische Text im Zusammenhang mit der Vision nichts von einem Gebete des Propheten. Es ist also schlechterdings nicht abzusehen, wieso man die Erzählung als ein Beispiel göttlicher Gebetserhörung sollte empfunden haben oder auch nur haben empfinden können. Sehr wohl konnte dagegen ihre naheliegende und sich dem 2. Jahrh. in der patristischen Literatur feststehende Deutung auf die *resurrectio carnis* der Endzeit dazu veranlassen die Erweckung der Gebeine als unmittelbar funerealen Typ in die Sepulkralkunst einzuführen, und daß sie hier neben Illustrationen des Paradigmengebetes zu stehen kam, könnte alsdann veranlaßt haben, auch ihr im Rahmen desselben einen Platz zu gewähren. In jedem Falle ist die hier zu beobachtende völlig vereinzelte Berührung ostaramäischer Kirchendichtung mit einer auch ihrerseits vorerst recht bescheidenen Gruppe altchristlicher Monumente in hohem Maße der Beachtung würdig.

Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Typen findet das aus der ostsyrischen Überlieferung sich ergebende hohe Alter außerhalb des engeren Kreises der Wunder liegender Motive eine interessante Bestätigung auch von monumentaler Seite. Ein einziges der hierhergehörigen Paradigmen von Nr. 10 und 13, Zachäus, ist, soweit ich sehe, wiederum anderweitig in dem erhaltenen Gebetsmaterial nicht zu belegen. Gerade dieses Motiv erscheint nun aber einmal als Vorwurf bildlicher Darstellung in einem Zusammenhang, in dem sein Auftreten sich kaum anders als durch eine Abhängigkeit vom Paradigmengebet erklären läßt. Auf der bekannten Trivulzio-Tafel mit dem Myrophorengange,³ einer wohl den Denkmälern des alexandrinischen Hellenismus zuzurechnenden Schöpfung altchristlicher Elfenbeinplastik, zeigen die aufgesprengten Türflügel des idealisierten Grabbaues — natürlich unter dem Eindruck realer Dekoration prachtvoller Kirchentüren

¹ Vgl. W. Neuß, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*. Münster 1912. S. 71, 89, 148 f. Fig. 2—8.

² Dalton Nr. 628. Vgl. W. Neuß a. a. O. S. 141 f. (mit Fig. 1), bzw. neuerdings *Ikographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst. I* in der *Ztschr. f. christl. Kunst* XXVIII S. 107—122, näherhin S. 116 ff.) mit Taf. IX.

³ Abb. z. B. bei Diehl *Manuel d'art byzantin*. Paris 1910 S. 74 (als Fig. 26) und *Revue Biblique Internationale. Nouv. Sér.* XI S. 95 (als Fig. 5).

des 4. Jahrhs. — von unten nach oben übereinander und jeweils die beiden Gestalten der Bildkomposition auf die beiden Flügel verteilend ein Heilungswunder, die Berufung des Zachäus vom Feigenbaume herab und die Auferweckung des Lazarus. Die Zusammenstellung der drei Sujets ist auf den ersten Blick äußerst befremdend. Sie wird dagegen durchaus verständlich, wenn man annimmt, daß ein durch den Maßstab der Darstellung bedingter bloße Ausschnitt aus einer in Wirklichkeit erheblich umfangreicher zu denkenden Szenenfolge vorliegt, welcher ein mit den Schlußteilen der ostsyrischen Nrn. 10 und 13 sich berührender Gebetstext zugrunde lag.

Weit über diese Erläuterung eines einzelnen Denkmals hinaus gewinnen die Stellen syrischer liturgischer Poesie durch die generelle Tatsache ihrer Einordnung evangelischer Motive in den Rahmen einer Reihe allgemeiner Erhörungstypen eine hervorragende archäologisch-kunsthistorische Bedeutung. Ich glaube, man hat bisher bei einer Verknüpfung dessen, was man *a parte potiori* den sepulkralen Bilderkreis der altchristlichen Kunst zu nennen pflegt, mit dem Gebete viel zu sehr den Gedanken der Errettung in den Vordergrund gerückt. Als spezifische Rettungstypen möchten ja immerhin die einschlägigen alt- und neutestamentlichen Darstellungen an den Grabstätten der Toten verständlich sein. Als solche mag man auch tatsächlich sie hier im Zusammenhang mit dem Sterbegebet verstanden haben. Wenn aber genau derselbe Szenenbestand auch die Türflügel der Basiliken schmückte, wenn er im bildlichen Dekor aller möglichen Gegenstände des täglichen Gebrauches, an Gefäßen, auf Kämmen, an bronzenen Kästchenbeschlägen wiederkehrt und der frühchristlichen Weberei figürliche Motive liefert,¹ so ist doch schwer abzusehen, was hier überall Rettungstypen für einen Sinn haben sollten. Auch das ist im Ernste kaum glaubhaft, daß die an den Gräbern als Ausdruck der Hoffnung auf Errettung aus Todesnot und Todesnacht ausgebildeten Sujets, einmal vorhanden

¹ Eine statistische Zusammenstellung über die Verbreitung der Szenen des sog. sepulkralen Zyklus außerhalb der funeralen Sphäre wäre sehr nützlich. Ich verweise beispielshalber auf die Schale von Palegoritza, die beiden aus Köln stammenden Glasschalen des British Museum Dalton Nr. 628f., einfache Goldgläser, den von Strzygowski N. Ser. I (1911) S. 83—87 dieser Zeitschrift publizierten algerischen Danielkamm und sein Seitenstück aus Akhmim, Supkas *Frühchristl. Kästchenbeschläge aus Ungarn* (RQs. XXVII S. 162—191), den einfarbigen Danielstoff des Berliner Kunstgewerbemuseums. Die kleine Liste ließe sich nach Belieben ausdehnen. Ein weiteres Beispiel durch eine Kleinkunstrepik kenntlich werdender Verwendung der „sepulkralen“ Typen an Kirchenportalen bietet gleichfalls an den aufgesprengten Türflügeln des Christusgrabes die Myrophorendarstellung des Londoner Elfenbeinkästchens Brit. Mus. Dalton 291 (Nachweise weiterer Abb. und Literatur in dieser Zeitschrift N. Ser. IV S. 64 Anmk. 4). Man wird anzunehmen haben, daß die Türen der Anastasisrotunde in dieser Weise geschmückt waren.

und zu beliebiger Verwendung gewissermaßen parat liegend, anderwärts als eine Art figürlich-dekorativer Scheidemünze völlig gedankenlos sollten angebracht worden sein. Überdies bleibt es ja noch durchaus fraglich, ob der älteste christliche Bilderkreis wirklich an den Ruhestätten der Verstorbenen ausgebildet oder nicht vielmehr — eine Vermutung, die neuerdings O. Wulff¹ nahegelegt hat, — an sie erst aus den Wohnungen der Lebenden übertragen wurde. Nicht in dem engeren Begriffe des Rettungs-, wohl aber in dem weiteren des Erhöhungstypus läßt sich der Generalnenner für allen in der bildenden Kunst von den Typen des Paradigmengebetes gemachten Gebrauch gewinnen. Von der Macht des Gebetes haben die ins Bild umgesetzten Gebetsworte des sog. sepulkralen Zyklus wohl ursprünglich einem betend lebenden und betend sterbenden Geschlecht erzählen wollen. Ihren eigentlichsten Sinn beleuchtet vielleicht am besten ihre Zusammenstellung mit der Orans, die, soweit nicht in Orantenhaltung Verstorbene in der Seligkeit dargestellt werden, selbst wohl weit richtiger im Anschluß an die EYXH-Beischrift des Deckengemäldes in der Oase el-Khargeh als „Oratio“ bezeichnet würde.

Und schließlich ist es auch hier die Frage: Orient oder Rom?, auf die ein neues Licht fällt. So lange man an den *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* und den beiden pseudo-cyprianischen *orationes* zwei zufällig in lateinischem Sprachkleide vorliegende Beispiele christlichen Paradigmengebetes in den Vordergrund stellt, liegt scheinbar kein Grund vor sie aufzuwerfen. Überschaute man aber unter Hinzuziehung der ostsyrischen *Qâlê*-Stellen das gesamte oben skizzierte Material, so gehört dasselbe doch bis zu einem ganz überraschenden Grade vorwiegend dem Orient einschließlich des wesenhaft mit ihm zusammenhängenden gallisch-spanischen Liturgiegebietes an. Ja, wenn meine Vermutung zutrifft, daß die *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* letzten Endes alexandrinischer Herkunft sind, würde jeder sichere Beleg einer ursprünglichen Bekanntschaft gerade des altchristlichen Roms mit dem von der Synagoge überkommenen Paradigmengebete fehlen.² Es wäre sogar ausschließlich der Orient mit seiner sprachlich lateinischen Dependence Südgalien-Spanien, wo sich dessen Fortleben auf christlichem Boden konstatieren ließe. An diesem Tatbestande dürfte aber

¹ *Altchristl. u. byzantin. Kunst* S. 50: Verhältnis von Wanddekoration des Hauses und Grabes zunächst mit Bezug auf das dekorative System.

² Denn bei den Texten des Kaiserkrönungsrituals könnte es sich sehr wohl um gallische Beeinflussung der römischen Liturgie handeln. Bei dem Segensgebet der *Actio nuptialis* an eine orientalische zu denken, legt eine gewisse Verwandtschaft nahe, die zwischen dem Formular des Gelasianums und dem griechischen Gebete: Ὁ Θεός, ὁ ἄρχαντος (vgl. oben S. 6 Anmk. 6) besteht.

bei Beantwortung der Frage, wo die Wiege der christlichen Kunst gestanden habe, gewiß nicht achtlos vorübergegangen werden.

Ich schließe an die archäologisch-kunstgeschichtlichen Erwägungen noch eine kanongeschichtliche bzw. — genauer gesagt — die Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung betreffende an. Unter den neutestamentlichen Wunderparadigmen der ostsyrischen *Qâlê* fehlt im Gegensatz zu den beiden synoptischen Totenerweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Naim die Auferweckung des Lazarus, die zu den beliebtesten Vorwürfen der bildenden Kunst des frühesten christlichen Altertums gehört und auch im Paradigmengebet anderwärts kräftig hervortritt. Ich vermag das kaum zu begreifen, wenn zur Zeit, als die neutestamentliche Typenreihe des ostaramäischen Paradigmengebetes ihre feste Form gewann, auf dem Mutterboden derselben das Johannesevangelium bekannt und als kanonisch anerkannt war. Auf die in Nr. 10 erwähnte Samariterin am Jakobsbrunnen kann demgegenüber nicht verwiesen werden. Denn, ebenso wenig ein echter Erhörungs- als vollends ein Rettungstypus, stellt diese einmal einen ebenso zweifellosen als wenig glücklichen sekundären Einschub in den ursprünglichen Paradigmenbestand dar. Die Sache ist nicht der einzige, wohl aber ein Grund mehr, der mich die Möglichkeit ins Auge fassen läßt, daß das ostaramäische Sprachgebiet zwar mit dem vollen Vier-evangelium erstmals in der harmonistischen Gestalt des Tatianischen Diatessarons bekannt geworden wäre, dagegen schon früher eine Übersetzung eines oder mehrerer synoptischer Evangelien besessen hätte. Speziell legt sich mir immer wieder der Gedanke an das Lukasevangelium nahe. Es wäre in hohem Grade zu wünschen, daß einmal mit peinlichster Akribie eine sprachstatistische Untersuchung des Wortgebrauches und der Übersetzungstechnik von Syr^{Sin} und Syr^{Car} auf ihre Gleichmäßigkeit oder Sonderart in den einzelnen Evangelien durchgeführt würde. Nur auf diesem Wege könnte hier die notwendige Sicherheit gewonnen werden.

Abkürzungen: AK = Apostol. Konstitutionen. — Afr. = Afrahat (Pr[o]oemium = Widmungsschreiben, IV, XXI und XXIII = „über die Weinbeere“). — Afr.-Is. = Afrēm oder Ishāq, Mēmra über die Demut. — Cont. B. = Contestatio des Missale von Bobbio. — comm. an. = *Commendatio animae*. — cor. imp. = *coronatio imperatoris* bei Muratori *Lit. Rom. Vet. II.* — εὐχ. εὐχ. = εὐχή der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου Inc. Εὐχαριστοῦμέν σοι — εὐχ. στ. = εὐχή der ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος Inc. Εὐλογητός εἰ κύριε. — Ex. A. = Exorzismus des Sakramentars von Auxerre. — Gr. = Greg. v. Naz. *In laudem S. Cypriani*. — καν. παρ. = κανὼν παρακλητικὸς mit Parallelen zur *Commendatio animae*. — M = *Misnâ Ta'anîṯ II. mart. Eus.* = *martyrium Eusebii* (koptisch). — mart. Mar. = *martyrium Mariae* (syrisch). — mart. Phil. = *martyrium Philippi* (lateinisch). — or. C. aeth. = *oratio Cypriani aethiopica*. — or. C. ar. = *oratio Cypriani arabica*. — or. C. gr. = *oratio*

Cypriani graeca. — *or. C. lat.* = *oratio Cypriani latina.* — *or. Vass.* = *oratio Vassiliev.* — S. = Selihôð-Gebet מִי שֶׁעָנָה. — Span. Inl. = Spanische Inlatio.

Der Vergleich mit diesem Parallelenmaterial ist im allgemeinen zu Nr. 12 durchgeführt. Nur soweit es sich um hier nicht erscheinende Paradigmen oder um Berührungen mit speziellen Eigentümlichkeiten anderer Stellen handelt, werden vor- oder nachher Belege angemerkt.

*Qālā I Šuhlāqā 4 (S. 17*f.)*
(3×7 + 5 + 3×7 + 5 Silben).

1. Mane oravit Daniel
intus in lacu leonum
et mane oravit Jonas
in profundis abyssi.
Jonam extraxisti e mari
et Danielelem e lacu,
et nos, mi Domine, eripe a malo
et suscipe deprecationem nostram.
2. Justi in omnibus generationibus suis
sal sunt terrae
et sicut columnae cingunt
undique mundum.
Oravit Abram pro generatione sua
et Moyses et Aaron¹ pro populo suo.
In hac generatione implorent te
recti, qui tibi placuerunt.
3. Deus, qui suscepit agnum
Abel agni immaculati²
et oblationem Noë iusti
et Abrahæ fidelis,³
suscipe, Domine noster, rogationem nostram

¹ So verbunden schon S (Avignonesischer Ritus).

² Ebenso betonen naturgemäß das Opfer Abels AK VII 37 (ἐν πρώτῃ τὴν θυσίαν ἐπειδὴ καὶ προσεδέξω), Agr. Pr. (אֶת הַזֶּבֶחַ הַטָּהוֹר הַזֶּה „der das Opfer Abels annahm“), *Or. C. lat.* 2 („digneris respicere super preces meas, sicut respexisti munera Abel“), *or. C. gr.* (τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀβελ).

³ Opfer Noës und Abrahams auch AK VII 37.

et precibus nostris pro tua misericordia annue.^a

4. Qui Abram recto benedixit
et semen eius myriadibus multiplicavit,
benedic, Domine noster, pro tua bonitate
habitationi te adorantium
et benedictiones tuas iube intus in ea morari
instar domus Job recti
et habitantibus [in ea] benedic et (eos) custodi
(†) sicut Davidem a manu Saul.^{b1}

Qālā I Šuhlāqā 6 (S. 22)*

(Metrum schwankend)

5. Invocaverat te Jonas e visceribus piscis
et vocem eius exaudisti et vitam eius ab interitu eripuisti,
Tres pueros intus in fornace ignis custodivisti
et aspersisti eos rore misericordiae tuae.
Danielem eduxisti e lacu²
et Jeremiam e luto.³
Exaudi nos quoque, Domine noster, pro tua clementia et
parce nobis

^a Es fehlen zwei Verse, um das Schema der Strophe vollständig zu machen.

^b Die beiden letzten Verse haben 8 bzw. 7 statt 7 und 5 Silben. Im vorletzten kann durch Streichung von ܡܬܬܝܬܝܢ hinter ܡܬܬܝܬܝܢ leicht geholfen werden.

¹ Ebenso Aφr. IV 8 (ܐܒܪܗܡ ܡܢ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ „und wurde aus den Händen Sauls errettet“) *comm. an.* („de manu regis Saul“), *or. Vass.* (ἐκ χειρὸς Σαούλ διασώσας).

² Dieselbe enge Verbindung von Jonas, Jünglingen im Feuerofen und Daniel AKV 7 § 12, Gr., *mart.*, *Eus.*, *mart. Mar.* und in koptischem Verfluchungsgebet. Den Tau betonen bei den drei Jünglingen ebenso *comm. an.*, *mart. Phil.*, *or. C. lat. 2.*, *or. C. gr.*, *or. Vass.*, εὐχ. στ.

³ Aφr. XXI 22. XXIII (ܡܢ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ bzw. ܡܢ ܕܡܢܐ „in der“ bzw. „aus der Schmutzgrube“ *or. Vass.* ἐκ τοῦ ζοφεροῦ καὶ σκοτεινοῦ λάκκου), *Cont. B. 1* („in lacum“).

Qālā VI Šuḥlāqā 1 (S. 58*)

(— — — — + 8 + 7 Silben)

6. *Extende mihi, mi Domine, manum misericordiae tuae
sicut Petro et miserere mei.*

Qālā IX (S. 73*)

(8 + 10 × 7 + 6 Silben)

7. *Sicut illud incensum, quod obtulit Aaron¹
odor congregationis nostrae suavis sit tibi,
et sicut rogationem Ninivitarum²
orationem servorum tuorum suscipe, mi Domine,
et precibus nostris pro tua misericordia annue
de thesauro tuo divite
et, sicut Daniele exaudisti
e lacu leonum (clamantem),
exaudi, mi Domine, et adiuva adoratores tuos
his temporibus necessitatis,
quoniam in te fiducia nostra consistit,
Domine servorum suorum amans.*

Qālā XI Šuḥlāqā 3 (S. 101*f.)

(8 × 5 Silben)

8. *Deus, qui suscepit
oblationem Abel
et Abrahæ fidelis
et Job iusti,
suscipe rogationem nostram
et precibus nostris annue
et da nobis, ut confiteamur tibi
in utroque saeculo.*

¹ So allein S, *cor. imp.* („in tabernaculo“), *or. C. gr.*

² *or. C. lat. 2*, Span. Inl. 1.

³ „Sicut — necessitatis“ auch in *Qālā XV* (S. 122*) mit der einzigen Variante, daß zu Anfang ܐܠܗܐ („illud“) hinter ܐܒܪܗܐ fehlt.

Deus, qui liberavit
Ezechiam sociosque eius
et Hierosolyma eripuit
ab Assyrio,
protege dextera tua
et salva adoratores tuos
neve superveniat nobis
pes validus.

Cum invocaret te filius Isai,
Domine, et eum exaudires,
necessitates eius mitigavisti
et evertisti hostes eius,
et nostros, qui te invocamus,
persecutores interim
et erige ecclesias,
quae crucem tuam adorant.

— — — — —

Qālā XI Šuhlāqā 4 (S. 105)*

(7+5+7+5+4+5+4+5+7+5+4+5 Silben).

— — — — —

9. Indulge mihi, Domine noster,
quem ad modum latroni (indulsisti),
et dimitte debita mea
sicut peccatrici.

Et sicut Simon Petrus te invocavit
in mari et eum exaudisti,
exaudi me, Deus,
et miserere mei.

Orationem, quam David obtulerat
cum passione et supplicatione,
offert tibi debilitas mea:¹
ne contempseris eam, Domine.

¹ Vgl. or. C. lat. 2: „sed et David dicit: Domine propter nomen tuum dele peccatum meum.“ Bezugnahme speziell auf die Reue Davids vor allem auch in den griechischen Bußgebeten und den beiden letzten der ἀκαλουθία τοῦ εὐχέλαιου. Ebenso an zweiter Stelle Apr. IV 8 mit Bezugnahme auf II Sam. 24.

Neve memineris mihi
 peccata mea priora
 neve crimina,
 quae commisi a iuventute mea,
 sed indulge mihi sicut publicano,
 quem pro tua misericordia iustificavisti,
 et sicut peccatrici
 dimitte mihi crimina mea.

— — — — —

Qālā XII (S. 127*f)
 (siebensilbig)

— — — — —

10. Invocaverunt te prophetae in generationibus suis
 et exaudivit eos revelatio tua.
 Invocaverunt te apostoli in coenaculo
 et sapientia eos Spiritus sanctus affecit.
 Invocaverunt te martyres in passionibus suis
 et cruciatibus fortiores eos reddidisti.
 Invocavit te Moyses in monte Sinai
 et locuta est cum eo revelatio tua.
 Invocavit te Josue in planitie Aialon
 et impedivit solem et lunam.
 Invocavit te David et condonavisti debita eius
 et eum tibi habitationem electam fecisti.
 Invocavit te Elias in procella
 et combussit quinquaginta et quinquaginta,
 Invocavit te Jonas e visceribus piscis
 et extraxisti eum e demersione.
 Invocavit te Daniel e lacu
 et eripuisti eum ab animalibus.
 Invocaverunt te Ananias eiusque socii
 et liberavisti eos ex igne.
 Invocavit te Elisaeus filius Safat
 et mortuum oratione sua suscitavit.
 Invocavit [te] Samaritana ad puteum^a

^a Diese Verse fallen als achtsilbige aus dem Schema heraus. Die

et reduxisti eam, mi Domine, ad gregem tuum.
 Invocavit [te] Canaanaea cum dolore^a
 et expulisti daemonium a filia eius.¹
 Appropinquavit tibi (mulier) fluxum sanguinis patiens
 et statim stetit fluxus eius.
 Invocavit te Zachaeus iuxta ficum
 et suscepit suavem tuum amorem.
 Invocavit [te] vidua e (civitate) Nain (orta)^a
 et eripuisti filium eius ex ore mortis.²
 Invocavit [te] peccatrix in convivio^a
 et dimisisti debita eius et peccata.
 Invocavit te Simon, cum demergeretur,
 et extendisti manum tuam et extraxisti eum.
 Invocavit te publicanus in templo sancto
 et iustificavisti eum, mi Domine, pro tua clementia.
 Invocavit te latro in cruce
 et regnum ei promisisti.

— — — — —

Qālā XII (S. 134*)

(siebensilbig)

11. Oravit Joseph intus in Aegypto
 et magnificatus est multum et vicit.
 Oravit Moyses in monte Sinai
 et locutus est cum eo Deus.
 Oravit Jonas intus in pisce
 et exaudivit eum Dominus noster in excelsis.
 Oratio eripuit Ninivitas
 ab ira et necessitate.
 Oravit Daniel rectus
 et liberatus est ab animalibus.

Schwierigkeit würde behoben, wenn man statt  zu Anfang jeweils nur  liest.

¹ εὐχ. εὐχ. und andeutend auch *or. Vass.* Sonst ist nur allgemein von Dämonenaustreibungen bzw. Besessenenheilungen die Rede.

² ἐξορκισμὸς τοῦ Χρυσοστόμου, *or. C. ar.* Sonst ist nur allgemein von Totenerweckungen die Rede.

Oratio eripuit pueros
Ananiam sociosque eius in fornace.

Qālā XVIII Šuḥlāqā 1 (S. 154* ff.)
(abwechselnd 7 und 8 Silben).

12. Invocavit te Adam¹ intus in paradiso,
cum peccavisset et erravisset, et indulgit ei misericordia tua.
Invocavit te Abel² in sacrificio, quod obtulit,
et amor tuus eum amicum electum fecit.
Invocaverat te Henoch,³ qui coram te placuit,
et nutus tuus eum transtulit intus in paradysum.
Invocaverat te Noe⁴ intus in arca
et compensationem creationi eum fecisti.
Invocavit te Abraham,⁵ cum imponeret
filium suum altari, et amor tuus eum impedivit.
Invocavit Isaac⁶ filius Abrahæ,
et victorem eum amor tuus fecit inter alienigenas.
Invocavit te Jacob⁷ in domo Laban
et fecit eum amor tuus patrem tribubus.

¹ or. C. gr. (τῷ πλάσει τοῦ Ἀδάμ), Cont B. 1.

² Außer den oben S. 20 Anmk. 2 namhaft gemachten Stellen nach Aφr. XXI 22. Aφr.-Is., Cont B. 1. Von der Erhöhung des um Rache schreienden Blutes Abels redet vielmehr *mart. Mar.*

³ AK VII 38, Aφr. Pr. (מֵחֹכֶם לְפָנָיו מְרִיבֵי), „Henoch entzückte wegen seiner Wohlgefälligkeit“. Aφr.-Is., *comm. an.*, or. C. gr. (τῇ μεταθέσει τοῦ Ἐνώχ), εὐχ. στ., Cont B. 1, Span. Inl. 3.

⁴ M, AK VII 37 (ἐξεληθόντος τῆς κιβωτοῦ), Aφr. Pr. Aφr.-Is., *comm. an.*, *mart. Phil.*, or. C. gr., or. Vass., εὐχ. στ. (ἐν τῇ κιβωτῷ), Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

⁵ M, S (בְּתֵר הַמִּזְרֵה), AK VII 37 (μετὰ τὸ ἐξελεῖν ἐκ γῆς Χαλδαίων), Aφr. Pr. IV 4. Aφr.-Is., *cor. imp.*, *comm. an.*, *mart. Phil.*, or. C. gr. (τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ), or. Vass., Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

⁶ S (deutscher Ritus: עֲלֵי גִבֵּי הַמִּזְבֵּחַ כְּשֶׁנֶּעֱקָר), AK VI 137 (ἐν τῷ φρέατι τοῦ ὄρχου), Aφr. IV 4., Aφr.-Is., *cor. imp.* („in fruge“), *comm. an.* („de hostia et de manu patris sui Abrahæ“), *mart. Phil.*, or. C. gr. (τῇ ἀντιδικήσει τοῦ Ἰσαάκ), Span. Inl. 3.

⁷ S (deutscher Ritus: בְּבֵית אֵל), AK VII 37 (ἐν Βηθλεέμ, lies: ἐν Βαιθήλ!), Aφr. IV 4 (בֵּית אֵל „zu Bethel“). XXII 9. 22, Aφr.-Is., *cor. imp.* („in grege“), *κατ. παρ.*, *mart. Phil.*, or. C. gr., or. Vass., Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

Invocavit te Joseph¹ in terra Aegypti,
et ex servo dominum eum fecisti.

Invocavit te Moyses² in monte Sinai,
et pepercisti et dimisisti scelus populi.

Invocavit te Josue³ in planitie Aialon,
et impedivisti solem et lunam stare iussisti.⁴

Invocavit te David⁵ in morte populi,
et gladium a castris eius prohibuisti.⁶

Invocavit te Elias⁷ propheta spiritus,
et demisisti per eum pluviam et rorem.

Invocavit te Elisaeus⁸ diligenter,
et mortuum per eum ad vitam reduxisti.⁹

Invocavit te Ezechiel¹⁰ in planitie
et ossa mortua per eum suscitasti.

¹ S (deutscher Ritus: כְּבִית הַאֲסוּרִים), Afr. XXI 9. 22, Afr.-Is., mart. Phil., mart. Mar., or. C. gr. (τῇ πράσει τοῦ Ἰωσήφ), Cont B. 2, Span. Inl. 1, 3.

² S (כְּחֻרֹב), AK VII 37 (ἐν τῇ ἐρήμῳ). 38, Afr. Pr. IV 7. XXI 10. 22. XXIII, Afr.-Is., cor. imp. („in rubo“), comm. an. („de manu Pharaonis regis Aegyptiorum“), mart. Phil., or. C. gr. (τῇ ῥάβδῳ τοῦ Μωυσέως), Cont. B. 1. 23, Span. Inl. 2, 3.

³ M. S (כְּגִלְגָל), AK VII 37 (ἐν Γαλιλάϊς), 35, Afr. IV 7. (Sein Gebet חָלַס חֲמַס וְהָאֱלֹהִים מִלְּפָנָיו „hemmt die Sonne und brachte den Mond zum Stehen“). XXI 10. 22. XXIII, Afr.-Is., cor. imp. („in proelio“ bzw. „in castris“ mart. Phil., or. C. gr. (τῇ παρθενίᾳ Ἰησοῦ τοῦ Ναβή). or. C. aeth. et ar, Ex. A.

⁴ Ebenso or. C. gr. (τῇ εὐχῇ ἣν ἠῤῥατο ὁ Ἰησοῦς τοῦ Ναβή καὶ ἐκρατήθη ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη), Span. Inl. 2 („invocans Deum in tanto nomine, dum hostem prostravit, diem tetendit“), 3 („dum hostes conterit populi Dei, solis cursum retinet in climate celi“).

⁵ M, S (zusammen mit Salomo כְּיִרְשָׁלַם), AK VII 37 (ἐν ἄλφῳ Ὄρνα τοῦ Ἰεβουσαιού), Afr. IV 8 (Vgl. oben S. 21 Anmk. 1) XXI 13. 22. XXIII, Afr.-Is., or. C. ar. (vor Goliath), Ex A., Cont B. 1, 2, 3, Span. Inl. 1, 2, 3 und an den oben S. 21 Anmk. 1 und S. 23 Anmk. 1 namhaft gemachten Stellen.

⁶ Ebenso außer Afr. IV 8. Span. Inl. 1 („quando continuisti angelum populum trucidantem“).

⁷ M, S (כְּהַר הַכְּרִמָּל), AK VII 37 (ἐν τῷ ὄρει τῷ Καρμηλίῳ), 38. Afr. XXI 14. 22. XXIII, Afr.-Is., comm. an., or. C. gr. (τῷ Καρμηλίῳ ὄρει Ἡλίου), or. C. aeth., εὐχ. στ., Cont B. 1, Span. Inl. 2, 3. Vgl. auch S. 12 Anmk. 2.

⁸ S (כְּיַרְחוֹ), AK VII 37 (ἐπὶ τῆς ἀτεκνούσης πηγῆς), Afr. XXI 15. 22. XXIII, Afr.-Is., cor. imp. („in fluvio“), or. C. gr. (τῇ δεήσει Ἐλισσαίου), Cont B. 1, Span. Inl. 2.

⁹ Entsprechend Cont. B. 1 („ipsius vivificationem Heliseus vidit in sepulcro“), Span. Inl. 2 („vivificavit oratione defunctum“).

¹⁰ or. C. ar. (aber mit Bezugnahme vielmehr auf die Wagenvision!)

Invocavit te Ezechias¹ flebiliter,
et milia Assyriorum delevisti.

Invocavit te Jonas² e visceribus piscis,
et vitam eius ab interitu liberavisti.

Invocavit te Daniel³ e lacu,
et ab animalibus eum eripuisti.

Invocaverunt te Ananias eiusque socii,⁴
et liberavisti eos e fornace.

Invocavit te Job⁵ e tentatione sua,
et mille super bona eius addidisti.

Invocavit te publicanus in templo⁶ sancto,
et domum suam iustificatus descendit.

Invocavit te Simon⁷ cum demergeretur
in mari turbido, et vox tua eum extraxit.

Invocavit te latro in cruce,⁸
et regnum excelsum ei promisisti.

Invocavit te Stephanus, primogenitus martyrum,⁹
et ostendisti ei thronum maiestatis tuae.

Invocavit te Cyriacus, puer parvus,
et lancem refrigeravisti et confudisti regem.

Invocavit te Seleucus martyr decorus,
et a serpentibus vitam eius liberavisti.

¹ S (בְּהִלִּי), AK VII 37 (ἐν ἀρρωστίᾳ καὶ ἐπὶ τοῦ Σεννααχηρείμ), Afr. IV 8. XXI 16. 22. XXIII, Afr.-Is., *cor. imp.* („in lecto“), *can. par.*, *or. C. lat.* 2, *or. C. gr.* (δὲ εὐχῶν Ἐζεχίου βασιλέως), *εὐχ. εὐχ.*, Span. Inl. 2.

² M, S (בְּמַעַי הִדְגָּה), AK VII 37 (ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους), Afr. IV 8. XXIII, Afr.-Is., *can. par.*, *Mart. Phil.*, *or. C. lat.* 2, *or. C. gr.*, *εὐχ. στ.*, Cont. B. 3, Span. Inl. 1, 2. Vgl. auch S. 21 Anmk. 2.

³ S (בְּגֹב אֲרִיזִית), AK VII 37 (ἐν τῷ λάκκῳ τῶν λεόντων), Afr. IV 9. XXI 18. 22. XXIII, Afr.-Is., *comm. an.*, *can. par.*, *Mart. Phil.*, *or. C. lat.* 1, 2, *or. C. gr.* (τῇ νηστείᾳ τοῦ Δανιήλ), *or. C. aeth.*, *or. Vass.*, Span. Inl. 1, 2, 3, Ex. A., Vgl. S. 21 Anmk. 2.

⁴ S (בְּתוֹךְ כְּבִשְׁן הָאֵשׁ), AK VII 37 (ἐν χαμίνῳ πυρός), Afr. IV 8. XXI 19. 22. XXIII, *can. par.*, *or. C. lat.* 1 und an den S. 21 Anmk. 2 namhaft gemachten Stellen.

⁵ *comm. an.* („de passionibus suis“), *or. C. gr.* (τῷ πειρασμῷ τοῦ Ἰώβ), *or. Vass.*

⁶ Griechische Bußgebete (vgl. oben S. 5f. mit Anmk. 8), *εὐχ. εὐχ.*

⁷ *or. C. lat.* 1, 2, *or. C. aeth. et ar.*, Cont. B. 3. Vgl. auch *cor. imp.* und, Ex. A (mit anderer Wendung!)

⁸ Vgl. oben S. 14 mit Anmk. 1.

⁹ Cont. B. 2 („in Stephano primus martyr.“).

Invocavit te Milles per domnum Papam
et per illum ariditatem lateris eins curavisti.

Invocavit te domnus Eugenius princeps agminis (asce-
tarum),
et fecisti per eum omne genus signa.

13. Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Adam, qui intus in paradiso te invocavit.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Abel, qui super oblationem suam te invocavit.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Noe iustum¹ intus in arca.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Abram rectum in terra Aegypti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Isaac castum² in duabus nationibus.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Jacob rectum in loco Bethel.³

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Moysem, qui te invocavit in monte Sinai.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Josue, qui te invocavit in planitie Aialon.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Davidem, qui te invocavit et condonasti debita eius.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Salomonem,⁴ qui expergefactus est et vicit.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Eliam, qui te invocavit in procella.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Elisaeum et confudisti eos, qui odio eum habebant.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Jonam, qui te invocavit e visceribus piscis.

¹ Vgl. or. C. gr. (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Νῶε) und Span. Inl. 3 („iustitiam servans in opere“).

² Entsprechend Span. Inl. 3 („castimoniae dono praeifulgens“)

³ Zu dieser Ortsangabe vgl. oben S. 26 Anmk. 7.

⁴ M, S (vgl. oben S. 26 Anmk. 5), AK VII 37 (ἐν Γαβαὼν), cor. imp. („in templo“), or. C. gr. (τῇ σοφίᾳ Σολομῶντος), Cont. B. 1. 2, Span. Inl. 2.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Danielem, qui te invocavit e lacu.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Ananiam sociosque eius in fornace.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Simonem, qui te invocavit e medio mari.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
peccatricem¹ et crimina eius dimisisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
(mulierem) fluxum sanguinis patientem² in fide.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
centurionem et sanavisti puerum eius.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Jairum et filiam eius vivificasti.³

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Timaeum caecum et oculos eius aperuisti.⁴

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
latronem, qui te invocavit in cruce.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Zachaeum publicanum et debita eius condonavisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
paralyticum⁵ et dolorem eius curavisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
decem leprosos,⁶ quos mundavisti verbo tuo.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Stephanum, quem invidia lapidavit.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Paulum electum, quem amor tuus piscatus est.⁷

¹ Griechische Bußgebete (vgl. oben S. 5f. mit Anmk. 8).

² *or. C. lat. 2, or. C. aeth. et ar., εὐχ. εὐχ.*

³ ἐξορκισμὸς τοῦ Χρισστούμου. Sonst ist nur allgemein von Toten-
erweckungen die Rede.

⁴ Sonst nur allgemein von Blindenheilungen: *or. C. lat. 1, or. C. aeth.
et ar., or. Vass. u. s. w.*

⁵ So im Singular AKV 7 § 37, *or. C. aeth. et ar., or. Vass., εὐχ. εὐχ.*
Dagegen *or. l. lat. 2*: Plural („*qui paralyticos ad sua membra revocasti*“).

⁶ Sonst ist nur allgemein von Aussätzigenheilungen die Rede.

⁷ Vgl. *Cont. B. 2* („*in Paulo Spiritus sanctus Paraclitus*“). 3 („*unde Paulus
Apostolus praedicabat*“). Vgl. auch *cor. imp.* und *Ex A.* (mit anderer Wendung).

Qālā XVIII Šuḥlāqā 5 (S. 171)*

(Metrum schwankend).

14. **Reduc** nos, Domine noster, ad cratem amoris tui, sicut
 reduxisti
 latronem super Golgotham, et videamus clementiam
 tuam.

15. **Abraham** benedixit Isaac et Isaac Jacob;
 benedictiones trium illorum sint super nos.
Benedictio tua, Domine noster, benedixit Job et Moysi
 et Aaron;
 eadem benedicat congregationi nostrae orationibus
 illorum.

Qālā XIX (S. 174)*

(6×7 Silben).

16. **Oravit** Daniel rectus
 intus in lacu leonum
 et Dominus clausit ora eorum,¹
 et in ecclesia, quam quotidie turbat
 sordibus invidiae suae malus,
 pax et tranquillitas Jesu regnet.

Qālā XX (S. 178)*

(Metrum schwankend).

17. **Angelus**, qui salvavit Jacob, cum fugeret
 et esset in secunda mansione,
 ipse comitem se fragilitati meae iungat
 in via, qua ibo,

¹ Entsprechend Aφρ. IV 9 (ἡ ἰσὺς κἀναῖκῃς κἀναε κἀναῖσῃ
 „und sein Gebet schloß den Mund der Löwen), *mart. Phil.* („qui leonum ora
 clausisti“), *or. C. gr.* (καὶ ἔφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων), *Span. Inl. 2*
 („leonum avidos rictus et edacia ora restrinxit“).

et stella, quae magos duxit,
 ducat me semita iustitiae, quo tibi placuerit,
 quia tu, mi Domine, scis
 non angelum me invocare
 neque stellam exspectare,
 sed nutum tuum deprecari,
 ut oratione Jacob eam et redeam
 et nomen tuum collaudem.

— — — — —

Qālā XX Šuhlāqā 4 (S. 187)*
 (Metrum schwankend).

— — — — —

18. **I**nvocaviſ te Elias in montis cacumine
 et exaudisti eum, mi Domine, in tempore necessitatis,
 et nunc nostrae, qui te invocamus, bone domine,
 vitae orationibus Eliae parce
 et victum nostrum dita.

Qālā XXIV Šuhlāqā (S. 210)*
 (10 + 11 + 10 + 11 Silben).

— — — — —

19. **I**nvocaverunt te Jonas intus in pisce, et exaudisti eum,
 Ananias sociique eius, in fornace, et eripuisti eos,
 et omnis creatura cum dolore te invocat.
 Parce ei et miserere eius, sicut soles.
Deus, qui Ninivitis pepercit, parce nobis
 neve aspectum tuum averteris a generatione nostra mala.
- — — — —

Deus, qui Jonam intus in pisce custodivit
 et Daniele in lacu leonum,
 custodi servos tuos ab adversario malo
 et omnes nos dignos fac thalamo tuo cum sanctis tuis.

— — — — —