N12<521033594 021

ubTÜBINGEN

HANS SORGIUS
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

DR. G. GRAF
PFARRER IN DONAUALTHEIM

HERAUSGEGEBEN

VON

DR., DR. H. C. A. BAUMSTARK
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN BONN, NIJMEGEN UND UTRECHT

DRITTE SERIE · ERSTER BAND

(DER GANZEN REIHE 23. JAHRGANG)

MIT SECHS TAFELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1927

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 368

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

Seite

Baumstark Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes 1

Keseling Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung 23, 223

Euringer Das Epitaphium des Tasfâ Ṣejon (Petrus Aethiops) und seine Chronologie 49

Baumstark Ein illustriertes griechisches Menaion des Komnenenzeitalters 67

Plooij Die heutige Lage des Diatessaronproblems 201

Baumstark Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen 242

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Beyer Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen . 80, 284

Euringer Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern 98

Rücker Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandreia 149

Scheftelowitz Die manichäische Zarathustra-Hymne M 7 261

Pigulewsky Das Ende der Straßburger Sahdona-Handschrift . . . 293

Peradze-Baumstark Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert 310

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešîttâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Baumstark) 158, 319

B. — Forschungen und Funde: Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg) (Goussen). — Über einen neuen orientalisch-liturgischen Fund (Goussen) 169

Die Ausgrabungen an der Abrahamseiche bei Hebron (Mader) . 333

C. — Besprechungen: Vincent-Abel *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* — Schmaltz *Mater Ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem* — Vincent-Abel *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité* (Baumstark). — Morey *East Christian Paintings in the Freer Collection* — Neuß *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei* (Baumstark). — Knopf *Einführung in das Neue Testament* — Dobschütz *Eberhard Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament* — Vogels *Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik* — Plooij *A primitive text of the Diatessaron* — Ders. *A further study of the Liège-Diatessaron* (Baumstark). — Edgerton *The Panchatantra reconstructed* (Kirfel). — Kirsch *Der altrömische christliche Festkalender im Altertum* (Baumstark) 198

Anrich *Hagios Nicolaos. Der heilige Nicolaos in der griechischen Kirche* (Rücker). — Rücker *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension der Ja'qôb(h) von Edessa.* — Fuchs *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannàn I.* (Baumstark). — Lammens *La Syrie. Précis historique* (Rücker) 351

D. — Literaturbericht 357

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

NEUERSCHLOSSENE URKUNDEN ALTCHRISTLICHER PERIKOPENORDNUNG DES OSTARAMÄISCHEN SPRACHGEBIETES

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

In meinem Buche über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (Münster in Westf. 1921) hatte ich S. 80—85 auf Grund des Wright'schen Katalogs einen Überblick über das in die altchristliche Zeit hinaufreichende einschlägige Material gegeben, das sich im Besitze des British Museum befindet. In Betracht kamen einerseits mit mehr oder weniger zahlreichen Perikopennotierungen versehene Hss. biblischen Volltextes, andererseits als eine ganz einzigartige Urkunde die von mir im Anschluß an abendländische Terminologie als „ein syrischer Comes" bezeichnete Perikopentafel, die an Nr. *CCXXXIX (Add. 14528 fol. 152—228)* eine Hs. des — wohl noch frühen — 6. Jahrhs. mit der ältesten Rezension des bekannten, wahrscheinlich bald nach 468 aus dem Griechischen übersetzten syrisch-römischen Rechtsbuches vereinigt. Mein Hinweis auf das unbegreiflicherweise so lange unbeachtet gebliebene Kleinod hat die erfreuliche Wirkung gehabt, keinen Geringeren als F. C. Burkitt zu einer Beschäftigung mit demselben anzuregen. In einer Studie, die er am 31. Januar 1923 der British Academy unterbreitete[1], hat er in mustergültiger Weise den materiellen Bestand der hier vorliegenden Perikopenordnung bekannt gemacht und anschließend die Frage nach Alter und Herkunft derselben einer ersten Untersuchung unterworfen.

[1] *The Early Syriac Lectionary System. [From the Proceedings of the British Academy. Vol. XI.]* London (38 S. mit einer Tafel).

Ein besonders dankenswerter Anhang bietet Aufschluß über die Perikopennotierungen der a. a. O. von mir gebuchten Hss. des 6. bis 8. Jahrhs. sowie einiger Vierevangelienbücher gleichen Alters. Für die Kenntnis der altchristlichen Perikopenordnungen des ostaramäischen Sprachgebietes ist damit ein Material von allerhöchster Bedeutung erschlossen worden. Eine systematische Vergleichung desselben einerseits mit dem unmittelbar durchweg jüngeren Stoffe, den ich aus jenem Gebiete in meinem Buche verarbeiten konnte[1], und den schon bisher bekannten Urkunden seiner frühchristlichen Evangelienlesung, andererseits mit den Denkmälern altpalästinensischer Perikopenordnung in armenischer, georgischer und christlich-palästinensischer Sprache[2] würde sich dringend nahelegen und zweifellos zu hochinteressanten Ergebnissen führen. Ich muß indessen leider fürchten, daß ich zu einer solchen Arbeit in absehbarer Zeit kaum kommen werde. Ich beschränke mich deshalb im Folgenden darauf, mit einem kurzen Referate über den neuerschlossenen Stoff die Begründung derjenigen Anschauungen zu verbinden, in welchen ich mich bezüglich desselben von Burkitt glaube unterscheiden zu müssen.

Was der „syrische Comes" ursprünglich bot, war ein den Textumfang nach Incipit und Explicit vermerkendes Verzeichnis der A.- und NT.lichen Lesungen des gesamten kirchlichen Festjahres und einiger außerordentlicher Anlässe einschließlich der zwischen sie sich einschiebenden psalmodischen Gesangsstücke. Der letzteren sind es je zwei responsorisch

[1] Der nestorianischen Ordnung vorab des sog. Oberen Klosters, den bei P. de Lagarde, *Bibliothecae Syriacae quae ad philologiam sacram pertinent* zugänglichen Notierungen einiger syro-hexaplarischer Hss. des 7. und 8. Jahrhs. und dem Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. in der Hs. *Br. Mus. CCXXIV (Add. 12.139)* vom J. 999/1000. Vgl. a. a. O. S. 8—77; 88—130.

[2] Vgl. a. a. O. S. 131—172. Auf einiges von mir übersehene christlich-palästinensische Material wird aufmerksam gemacht bei Burkitt, *The old Lectionary of Jerusalem*, JTSt. XXIV (1923) S. 415—424. Auch für die Evangelienlesung wertvolles Material enthalten die hier beigezogenen Fragmente bei I. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*. IV. Leiden 1875. Auch noch von Burkitt übersehen blieb das auf die gesamte liturgische Schriftlesung sich erstreckende bei A. Smith Lewis, *Codex Climaci rescriptus (Horae Semiticae. No. VIII)*. Cambridge 1909.

vorzutragende Vollpsalmen, von denen ein erster nach der letzten AT.lichen Perikope, ein zweiter, abgesehen von Fasttagen mit Alleluja eingeleiteter unmittelbar vor dem Evangelium seine Stelle hat[1]. Bedauerlicherweise haben nun allerdings Blätterverluste sehr interessante Teile dieses ehemaligen Ganzen untergehen lassen. Zu Anfang fehlen auf drei Blättern bis auf den Schluß derselben die Perikopen für das Weihnachtsfest des 25. Dezember, denen solche auf zwei ihm vorangehende „Verkündigungs"-Sonntage vorangegangen sein könnten. In einer ersten Lücke von gleichfalls drei Blättern ist der größte Teil des Materials für die erste quadragesimale Fastenwoche, in einer zweiten von nur zwei Blättern der größte Teil desjenigen für den Palmsonntag und den Montag der Karwoche verlorengegangen.

Als charakteristische Züge starker Altertümlichkeit fallen zunächst auf der einen Seite der grundsätzlich sehr große Umfang der einzelnen Perikopen, auf der anderen Seite die hohe Einfachheit der heortologischen Struktur des Dokuments ins Auge. Was die letztere anlangt, so werden nach Weihnachten zunächst nur Epiphanie, der Sonntag des „Eintritts" in die quadragesimale Fastenzeit, deren erste und mittlere Woche, Kar- und Osterwoche mit Einschluß des Palm- und Weißen Sonntags, Christi Himmelfahrt und der Pfingstsonntag berücksichtigt. Je eine Doppelreihe von Commune-Texten ist den beiden Heiligenklassen der Martyrer und der verklärten Bischöfe gewidmet. Voran gehen diesen Lesestücke zur Mönchstonsur. Es folgen ihnen solche zur Priester-, Kirch- und Altarweihe. Den Schluß machen diejenigen für das am 7. Mai begangene Fest einer himmlischen Kreuzeserscheinung, die hier mit der Kreuzesvision Konstantins identifiziert wird[2].

[1] An Epiphanie, dem Sonntag vor Fastenbeginn, am Oster- und Weißen Sonntag fehlt bei dem Alleluiapsalm der sonst auch zu diesem notierte responsorische Refrain (*ʿOnît(h)â*). Es ist hier wohl die Verwendung des „Alleluia" selbst als solcher vorauszusetzen.

[2] Es liegt wohl mehr als ein — immerhin auch denkbares — bloßes Verschreiben von „Konstantinos" für „Konstantios" vor. Die hierosolymitanische Lokalfeier der Himmelserscheinung vom J. 351 konnte füglich ferne von ihrem Mutterboden mißverstanden und auf die allgemein bekannte Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke bezogen werden.

Daß gleichwertig zwischen den biblischen Texten noch an diesem Kreuzfeste der an Konstantios gerichtete Brief des Kyrillos von Jerusalem vielmehr über die Erscheinung eines Lichtkreuzes in Jerusalem im J. 351 und an dem als Fest der Apostelfürsten gefeierten Osterdienstag die apokryphen Petrus- und Paulusakten erscheinen, kommt als ein drittes besonders hoch hinaufführendes Altersindiz in Betracht.

In gleiche Richtung weisen schließlich Beobachtungen, die sich bezüglich des materiellen Bestandes der Leseordnung an den Festen Epiphanie und Christi Himmelfahrt anstellen lassen. Was das erstere betrifft so würde man, da das jüngere Geburtsfest des 25. Dezember bereits vorhanden ist, erwarten, es in seiner späteren, dem ganzen Orient geläufigen Bedeutung als Gedächtnistag der Jordantaufe gewertet zu sehen. In der Tat sind denn auch als evangelische Lesestücke für eine Mitternachtsfeier Mt. 3, 1—17 und für die eucharistische Tagesliturgie Lk. 3, 1—18 angesetzt. Nicht minder ist unter den AT.lichen Perikopen wenigstens an Jos. 3, 1—4, 14 die Erzählung vom Übergange Israels über den Jordan offensichtlich durch den jüngeren Festinhalt bedingt. Aber daneben ist für einen abendlichen Vigilgottesdienst des 5. Januar nach Lk. 2, 8—15 angesetzt und mit dem Taufbericht nach Mt. konkurriert bei der Eucharistiefeier des 6. als ein zur Wahl gestellter weiterer Text neben Jo. 1, 1—28 noch Mt. 1, 18—2, 33. Unter den AT.lichen Lesestücken der Festliturgie aber erscheinen solche, die überhaupt oder doch nach orientalischer Übung so ausschließlich mit dem Begriffe der Geburtsfeier Christi verbunden sind wie Is. 10, 33—12, 6 und 7, 10—9, 7, Mich. 5, 2—6, 8, die Erzählung von der Geburt Isaaks Gn. 21, 1—13, die der evangelischen Magierperikope entsprechende Bileamperikope Nm. 24, 2—18 und die typologisch mit der jungfräulichen Geburt in Beziehung gesetzten Stücke vom brennenden Dornbusch und vom Fell Gideons: Ex. 3, 1—15 bezw. Richt. 6, 34—7, 7. Sehr stark schlägt also doch noch die ältere Bewertung des Tages als Geburtsfest durch. Die neue Quelle führt gewissermaßen in die Geburtsstunde des Weihnachtsfestes auf ostaramäischem Boden. Wie dieses aus

der älteren Epiphaniefeier des 6. Januar ist sodann das Himmelfahrtsfest am vierzigsten Tage nach Ostern aus der ältesten, die Christianisierung des jüdischen Wochenfestes darstellenden Pfingstfeier hervorgegangen. Daß und wie in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhs. das Gedächtnis der Himmelfahrt des Herrn erst am Abend des Pfingstsonntages begangen wurde, berichtet die Pilgerin Aetheria unzweideutig[1]. Auch für Mesopotamien wird die Vereinigung von Himmelfahrts- und Pfingstfeier als das Ursprüngliche, wie Burkitt[2] gezeigt hat, durch die ältere Rezension der syrischen „Lehre der Apostel" (bezw. „des Addai")[3] erwiesen, wenn hier eine noch denkbar einfachste Festordnung neben Epiphanie, Karfreitag, Ostersonntag und den Gedenktagen der Martyrer „Himmelfahrt am fünfzigsten (!) Tage nach der Auferstehung" umfaßt. Dem entspricht es nun wieder, wenn in der altsyrischen Leseordnung von *Br. Mus. CCXXXIX* das allerdings schon selbständig an seinem endgültigen Datum begangene Himmelfahrtsfest an Dt. 5,6—6,9 mindestens eine AT.liche Perikope aufweist, die von Hause aus einen Sinn nur an dem schon von der Synagoge als Fest der Gesetzgebung am Sinai gefeierten fünfzigsten Tage nach Ostern hatte. Auch hier sind es wie an Epiphanie die Verhältnisse einer zwischen altem und neuem Brauche vermittelnden Übergangszeit, die sich in der vorliegenden Perikopenordnung spiegeln.

Um so überraschender ist es nun, die Tatsache festzustellen, daß diese Ordnung trotz eines so offenkundig hohen Alters zweifellos nicht ein Stück gewachsener Gemeindeliturgie, sondern die bewußte Schöpfung einer Einzelpersönlichkeit darstellt, die verschiedenen Lesesystemen entstammendes Material in dem formalen Rahmen eines ganz eigenartigen von ihr entworfenen Schemas verschmolz. Fassen wir zunächst den Umfang und die Anordnung der für den einzelnen Tag normalerweise

[1] Kap. 43 § 5: P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII* S. 94 Z. 16–24.

[2] A. a. O. S. 3. Vgl. auch seine Besprechung meiner *Geschichte der Syrischen Literatur* im JTSt. XXIV (1923) S. 200–203.

[3] Bei W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* S. 24–35 (Übersetzung: S. 166–173).

gebotenen Perikopenreihe ins Auge. Wenn wir dabei von den Texten zur Mönchstonsur und den drei Weihen sowie von einzelnen Sondergottesdiensten der Epiphanie- und Osterfeier, einem doppelten je am Samstag der ersten und der mittleren Fastenwoche begangenen Totengedächtnis und dem Kreuzerscheinungsfeste des 7. Mai absehen[1], so stehen sich in schroffer Gegensätzlichkeit das Schema der fünf wirklichen Fasttage jener beiden Wochen und dasjenige der Sonn- und Festtage einschließlich sämtlicher Tage der Kar- und Osterwoche gegenüber. Das feriale Schema der ersten Fastenwoche wird dabei allerdings nur unvollständig durch den allein erhaltenen ersten Teil des Montagprogrammes kenntlich. Zur Wahl gestellt werden hier die Anfänge der Bücher Gn. oder Ex. und Jos. oder Richt., getrennt durch eine Perikope aus Dt. (4,1—22) und gleichfalls den Anfang von Job. In der Mittfastenwoche schließt sich alsdann an eine Lectio continua von Gn. 13,11—23,20 eine doppelte Prophetenlesung an, deren zweites Glied bis Donnerstag einschließlich durch eine Lectio continua von Jer. 1,1—4,8 gebildet wird. An NT.lichem folgt eine Lectio continua von I. Kor. 1,1—5,8; 8,1—11,34 und eine solche von Jo. 6,22—7,30; Mt. 24f. In das Auge springt hier die Stärke, mit welcher allgemein das in der Gesetzes-Lesung schon der Synagoge wurzelnde uralte Prinzip einer Lectio continua bestimmter biblischer Bücher sich geltend macht, und ein Sichauswirken speziell des gemeinaltchristlichen, am frühesten für Antiocheia durch Chrysostomos[2] bezeugten Prinzips einer quadragesimalen Lectio continua aus Gn. Eine solche scheint sich wie das ganze hier letzten Endes zugrunde liegende Lesesystem in der Heimat unserer Urkunde ursprünglich auf die alten Stationstage oder doch in Übereinstimmung mit späterem nestorianischem Brauche auf die Freitage auch der übrigen Fastenwochen erstreckt zu haben. Denn wenn wir die Montagsperikope

[1] In allen diesen Fällen wird eine meist wenig umfangreiche Reihe von Perikopen vorgesehen, deren Aufbau keinem der beiden regulären Typen entspricht.

[2] *Hom. VII ad pop. Antiochea* (Migne, PG. XLIX Sp. 92f.).

der ersten Woche nur Gn. 1,1—2,14 umfassen sehen, ist es kaum denkbar, daß schon bis zum Freitag derselben die Lektüre bis 13,10 sollte haben gefördert werden können. Daß aber andererseits von Hause aus die Gn.-Lektüre der Mittfastenwoche die lückenlose Fortsetzung der am ersten Fasttage der Quadragesima begonnenen Lectio continua bildete, scheint von vornherein einem Zweifel nicht unterliegen zu können. Die Lesung auch des Jos.-Anfanges an jenem Tage kann weiterhin schwerlich ohne Zusammenhang mit einer quadragesimalen Lectio continua auch dieses Buches stehen, die im nestorianischen Ritus die Gn.-Lektüre ergänzt[1]. Eine gleiche Ergänzung scheint demgemäß nicht minder für jene Urgestalt des hier nachwirkenden Systems unterstellt werden zu müssen. Dazu dürfte dann in der ersten Hälfte der Fastenzeit eine dritte AT.liche Lectio continua aus Job, in der zweiten eine solche aus Jer. getreten sein[2] und der für die zweite Hälfte in der Mittfastenwoche greifbar werdenden NT.lichen von I. Kor. in der ersten eine solche aus Röm. entsprochen haben, dem Briefe, der mit Gn. und Jos. zusammen nach der nestorianischen Ordnung den nichtevangelischen Lesestoff der ganzen Quadragesima liefert. In jedem Falle sind die Linien ursprünglicher Gestaltung, die mehr oder minder deutlich durchschimmern, schon hier in sehr erheblichem Grade sekundär verwischt.

Ganz das Werk einer durchgreifenden sekundären Neugestaltung ist vollends das ungleich reichere Leseprogramm des sonn- und festtäglichen Typus. Grundsätzlich bedingt dasselbe eine — gelegentlich sogar noch einer weiteren Vermehrung, ebenso gut als einer leichten Verminderung fähige — Eilfzahl AT.licher Nummern, denen an NT.lichem je eine Perikope aus Apg. mit Einschluß der katholischen Briefe, den Paulusbriefen und dem Evangelium sich anschließt. Die

---

[1] Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordn.* S. 19—23.

[2] Die Job-Lesung scheint allerdings auf einer ältesten Stufe der Entwicklung sogar durch die ganze Quadragesima mit Einschluß der Karwoche durchgeführt gewesen zu sein. Denn ihr Endstück ist doch offenbar der für den Ostersonntag angesetzte Schluß des Buches von 42,7 an.

Ausfüllung dieses Schemas ist gleich allen unregelmäßigen Ansätzen der Urkunde vom Prinzip eklogadischer Lesung beherrscht. Nur von Montag bis Mittwoch der Karwoche bezw. bis Gründonnerstag wirkt noch einmal sehr stark das Prinzip einer Lectio continua vor allem aus Gn. oder Ex. und aus Jos. nach[1]. Außerdem ist am Weißen Sonntag an Jo. 1, 1—34 als Evangelienperikope des — offenbar eucharistischen — Gottesdienstes zur sechsten Tagesstunde unverkennbar das Kopfstück einer ursprünglich in der frühchristlichen Welt weit verbreitet gewesenen Lectio continua der österlichen πεντηκοστή aus Jo. erhalten[2], und in Berührung mit dem jakobitischen Lektionar des Patriarchen Athanasios V.[3] nennt als AT.lichen Lesestoff desselben Gottesdienstes noch eine lakonisch kurze Gesamtrubrik die Anfänge „der Propheten" d. h. gewiß aller regelmäßig in dem Elfer-Schema vertretenen Einzelteile des AT.s. Diese sind nun in unverbrüchlich feststehender Reihenfolge: Spr., Job, Dan., das Zwölfprophetenbuch, Jos. oder Richt., Sam., Kge., Jer., Ez., Is. und an letzter Stelle der Pentateuch. Es ist das eine Stoffanordnung, die in denkbar schroffstem Gegensatz nicht nur zum Aufbaue der quadragesimalen Feriallesung der

[1] Die in Betracht kommenden Montagsperikopen sind leider nicht erhalten. Dienstag bietet Jos. 5, 1—6, 21 neben Gn. 4, 8—6, 4 oder Ex. 9, 22—(?), Mittwoch Jos. 6, 22—7, 26 neben Gn. 6, 5—7, 24 oder Ex. 10, 21—11, 10. Dazu kommen aus Job am Dienstag wenigstens nach einer von zwei Varianten 31, 40[b]—33, 3, am Mittwoch 34, 1—37, ferner an denselben beiden Tagen aus Dan. 4, 4—28 bezw. 4, 29—5, 8, aus Jer. 4, 1—5, 19 bezw. 5, 20—7, 15, aus Ez. 4, 6—7, 9 bezw. 7, 10—9, 11, aus Is. 63, 1—65, 7 bezw. 65, 8—66, 9, endlich aus I. Sam. am Dienstag 7, 2—8, 22, am Mittwoch 9, 1—10, 16 und am Gründonnerstag 10, 17—12, 25.

[2] Erhalten ist diese bis zum heutigen Tage im griechisch-orthodoxen Ritus. Ihr Kopfstück ist in Übereinstimmung mit dessen Brauche als Meßperikope schon des Ostersonntags für Antiocheia bereits durch die Severushomilien 23 und 43 bezeugt. Vgl. meine Ausführungen RQs. XI (1897) S. 62. In Jerusalem war sie von Hause aus gleichfalls auf den Weißen Sonntag hinausgeschoben, und wenigstens eine grundsätzliche Entnahme eklogadischer Evangelientexte aus Jo. bezeugt hier für Sonn- und Werktage der weiteren πεντηκοστή das georgische Kanonarion. Eine Beschränkung auf die Abschiedsreden ist für ihre Sonntage Eigentümlichkeit des römischen wie des ambrosianischen und unter Hinzuziehung noch des Schlußkapitels des nestorianischen Ritus.

[3] Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordn.* S. 117f.

Urkunde, sondern zu einem geradezu alle reichere AT.liche Schriftlesung der alten Kirche beherrschenden Anordnungsprinzip steht. In der synagogalen Doppellesung aus Gesetz und Propheten wurzelnd, weist jenes Prinzip nämlich einer überhaupt vorhandenen Pentateuchperikope vielmehr die erste Stelle zu[1]. Den Sinn der singulären Anordnung hat Burkitt[2] gewiß richtig erfaßt. Es ist die verschiedene Bewertung bestimmter Teile der Bibel, letzten Endes Kanongeschichte, was in ihr wie in der Abfolge Apg., Paulusbriefe, Evangelium sich spiegelt. Wie diese in der Richtung immer höherer Wertschätzung fortschreitet, so soll auch die AT.liche Lesung nach Maßgabe der den einzelnen Büchern beigelegten Dignität sich in aufsteigender Linie bewegen. Ich füge hinzu, daß dabei näherhin die kritische Richtung des Theodoros von Mopsuestia einen maßgeblichen Einfluß geltend macht, wenn die von ihm nur in uneigentlichem Sinne als inspiriert anerkannten Spr.[3] am weitesten vom Endpunkte der Reihe abgerückt sind. Einer eigentümlichen, offenbar ganz persönlichen Weiterbildung seines Standpunktes entspricht es alsdann, wenn sie einerseits noch geringer gewertet werden als selbst der vom Mopsuestener jeder kanonischen Dignität entkleidete Job[4], andererseits den drei großen Schriftpropheten des masoretischen Kanons gegenüber nicht nur der schon durch diesen unter die Hagiographen verwiesene Dan., sondern auch das Zwölfprophetenbuch auf eine niedrigere Stufe gestellt erscheint. Eine in individuellster Doktrin, um nicht zu sagen: in Liebhaberei, irgend eines bischöflichen Theologen verankerte geistvolle, aber auch völlig künstliche Konstruktion hat da beinahe den letzten Rest organischen Zusammenhangs mit traditioneller Gepflogenheit abgerissen.

Mit welcher rücksichtslosen Eigenwilligkeit in den Rahmen jener Konstruktion auch das ehrwürdigste Alte umgebrochen

[1] Vgl. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland.* Kempten und München 1906, S. 86ff.

[2] A. a. O. S. 21.

[3] Ihr Verfasser soll nur die Gabe der „Weisheit", nicht auch diejenige der „Prophetie" besessen haben. Vgl. Mansi, *SS. Conc. Coll.* IX, Sp. 223.

[4] Vgl. Mansi a. a. O. Sp. 223ff.

wurde, dafür bieten die Perikopen der Eucharistiefeier von Epiphanie einen charakteristischen Beleg. An der ihnen nach dem neuen System zukommenden Stelle erscheinen hier aus Dan. der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, die Urgeschichte Gn. 1,1—2,24 und anschließend als ausnahmsweise zweite Pentateuchlesung das Moses-Kantikum Ex. 15, 1—26. Alle drei Stücke finden unmittelbar in dem Festinhalte der Epiphaniefeier, gleichviel ob er in die Geburt Christi oder in die Jordantaufe verlegt wird, keine Rechtfertigung. Dagegen ist es ein in den verschiedensten Riten des Morgen- und Abendlandes wiederkehrendes Grundprinzip für die Struktur der österlichen Vigil, deren Lektionenreihe mit dem Anfang der Gn. zu eröffnen und mit der in das Kantikum auslaufenden Dan.-Erzählung von den drei Jünglingen zu beschließen, und hier hat alsdann, gleichfalls in dem entsprechenden Kantikum ausklingend, der Ex.-Bericht über den Durchzug durchs Rote Meer seine ganz natürliche und deshalb nicht minder feste Stelle[1]. Nun zeigt das altarmenische Lektionar[2], wie zunächst durch die Kirche Jerusalems in mechanischer Nachbildung der österlichen Vigilfeier jene Art der Eröffnung und Beschließung der Lektionenreihe und eine Verwendung des Ex.-Kantikums in ihr auch auf die Epiphanievigil übertragen wurde. Es ist also nichts Anderes als die Perikopenfolge einer nächtlichen Vigilfeier des Festes, was mit Verpflanzung in seine eucharistische Tagesliturgie der Urheber des Elfer-Schemas zu dessen Ausfüllung heranzog.

Daß er sich dabei an älteren, mit demjenigen Jerusalems übereinstimmenden Brauch seiner eigenen Gemeinde angeschlossen haben sollte, ist entschieden denkbar. Kehrt doch

[1] In dieser Verwendung der drei Stücke stimmen der altpalästinensische, der von Konstantinopel ausgegangene endgültige griechisch-orthodoxe, der römische und der mozarabische Brauch nach dem alten Perikopenbuche von Silos wie in seiner abschließenden Gestalt überein. Dem altgallischen Lektionar von Luxueil ist lediglich das Kopfstück der Reihe mit der bestimmt auch hier vorauszusetzenden Gn.-Perikope verloren gegangen. Gerade sie hat auch der ambrosianische Ritus bewahrt. Lediglich der Abschluß der Dan.-Perikope durch das Kantikum ist dem römischen frühzeitig verlorengegangen.

[2] F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum.* Oxford 1905, S. 517.

wenigstens die Eröffnung der hier dem μέγας ἑσπερινός einverleibten Lektionenreihe der Epiphanie- (und Weihnachts-) Vigil in dem unmittelbar auf Konstantinopel zurückgehenden griechisch-orthodoxen Ritus noch der Gegenwart wieder[1]. Aber denkbar ist auch eine unmittelbare Abhängigkeit der ostaramäischen Lektionarrezension von dem altpalästinensischen Brauche. Denn, daß eine solche tatsächlich besteht, unterliegt in anderen Fällen keinem Zweifel. Schon Burkitt[2] hat in diesem Sinne auf die Übereinstimmung hingewiesen, die zwischen ihr und dem auf Jerusalem zurückgehenden altarmenischen Lektionar bezüglich der Lesetexte des schon an und für sich in Palästina bodenständigen Kreuzerscheinungsfestes und in weitem Umfange bezüglich der Auswahl der psalmodischen Gesangsstücke besteht. Eine systematische Vergleichung, wie ich sie eingangs dieser Bemerkungen als wünschenswert bezeichnete, würde auf der ganzen Linie in dem materiellen Bestand der vorliegenden ostaramäischen Ordnung eine eigenartige Zwiespältigkeit aufdecken, vermöge deren neben Erscheinungen bodenständig mesopotamischen solche ebenso unverkennbar palästinensischen Gepräges stehen. Lehrreich ist, um wenigstens noch einen Beleg herauszugreifen, in hohem Grade beispielsweise die Sachlage an den ersten Tagen der Karwoche. Dem hier völlig singulären, aber noch bis in das stark byzantinisierte griechische Anastasis-Typikon für die Kar- und Osterwoche[3] festgehaltenen Lokalbrauche Jerusalems entspricht schon ihre neue Lectio continua aus Gn. Das in ihr einmal gegebene Prinzip ist alsdann sichtlich in sekundärer Analogiebildung mehr oder weniger folgerichtig auch auf andere durch das Elfer-Schema geforderte Bücher angewandt worden, wobei für Jos., Job und Jer. schon das Vorbild ihrer echt mesopotamischen quadragesimalen Ver-

[1] Μηναῖον τοῦ Ἰανουαρίου. Athen 1896. S. 73. Vgl. A. Rahlfs, *Die alttestamentl. Lektionen.* S. 33.

[2] A. a. O. S. 23 bezw. 27f., wo die Übereinstimmungen der psalmodischen Ansätze der ostaramäischen Urkunde mit dem altarmenischen Lektionar sorgfältig vermerkt sind.

[3] A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. II. Petersburg 1894. S. 32—83.

wendung bestimmend sein mochte. In der evangelischen Lektüre der drei ersten Tage herrscht neben dem einerseits das hier der nestorianischen Ordnung eigentümliche, also mesopotamische Prinzip ihrer Entlehnung aus Jo.[1], andererseits kehren in ihr zwei für den Kultus Jerusalems schon durch Aetheria[2] bezeugte Eigentümlichkeiten an einer Dienstagslesung aus der großen Parusierede des Mt. und der Verlesung eines synoptischen Verratsberichtes in einem abendlichen Sondergottesdienst des Mittwoch wieder[3]. Eine solche eklektische Verschmelzung einheimisch mesopotamischer und aus der Fremde des palästinensischen Südwestens stammender Elemente ist dann aber auch wieder nur als Ergebnis bewußter Redaktionstätigkeit eines Einzelnen begreiflich.

Mit demselben Eklektizismus hängt schließlich wenigstens teilweise wohl eine letzte charakteristische Eigentümlichkeit des „syrischen Comes" zusammen: die Häufigkeit, mit welcher zwischen zwei oder sogar drei verschiedenen Texten die Wahl freigestellt wird. Ich sage nur: teilweise. Denn bei dem wahlfreien Nebeneinanderstehen einer Lectio continua aus Gn. und Ex. bezw. Jos. und Richt. habe ich zunächst sehr entschieden den Eindruck, als ob hier ursprünglich die Lesung des zweiten Buches bestimmt gewesen sei, in einem zweiten Jahre an die Stelle derjenigen des ersten zu treten, wir es also — erstmals auf christlichem Boden — mit dem in der synagogalen Gesetzeslesung sehr wirksam gewesenen Prinzip eines mehrjährigen Zyklus kontinuierlich fortschreitender Lektüre zu tun hätten[4]. In anderen Fällen mag der fakultativen Notierung verschiedener Perikopen auch ein Widerstand zu-

[1] Die nestorianische Ordnung bietet für die drei Tage bis Mittwoch einschließlich Jo. 11, 47—12, 11; 12, 12—43 und 13, 1—17, der syrische „Comes" Jo. 12, 12—29 (neben Lk. 12. 35—50), 12, 34—50 und 15, 1—19.

[2] Kap. 33 § 2 bezw. 34 § 1: P. Geyer, *Itinera* S. 85 Z. 1—4 bezw. Z. 12—17.

[3] Mt. 24, 3—14 steht als wahlfreie evangelische Tagesperikope neben Jo. 12, 34—50 am Dienstag. Die Verwendung von Mt. 26, 14—16 oder Lk. 22, 1—6 ist für eine am Abend des Mittwoch nach der Vesper abzuhaltende liturgische Feier freigestellt.

[4] Über den synagogalen Gebrauch vgl. Ism. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Leipzig 1913. S. 159—162.

grunde liegen, auf welchen die Neuordnung des Redaktors stoßen mochte, eine Übung älterer Zeit neben derjenigen, die er zur Durchführung bringen wollte, ihr Recht behauptet haben. Unverkennbar in diesem Sinne zu deuten ist ja das wahlfreie Nebeneinander von Mt. 1,18—2,23 und Lk. 3,1—18 zur Eucharistiefeier von Epiphanie. Die Tatsache, daß die in *Br. Mus. CCXXXIX* vorliegende Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes unmittelbar auf einer ebenso einschneidenden als eigenartig gerichteten bewußten Redaktionstätigkeit beruht, erhärten auf ihre Art aber auch diese Fälle. In einem wirklichen Widerspruch zu der anderen des hohen Alters dieser Ordnung steht jene Tatsache dabei immerhin doch keineswegs. Man erinnere sich nur, wie auch auf dem ägyptischen Boden in einem so alten Liturgiedenkmal wie dem Euchologion von Thmuis an der εὐχὴ τῆς προσφόρου ein Text steht, der seine Gestalt bereits einer ganz entsprechenden persönlich eigenwilligen Umarbeitung überkommener Gemeindeliturgie verdankt[1].

Burkitt hat[2] denn auch schon einen bestimmten Namen genannt, den er mit der Redaktion unserer Perikopenordnung in Verbindung bringen möchte. Ausgehend von der Annahme ihres edessenischen Ursprungs, zieht er[3] eine Nachricht in der Chronik des sog. Išôʿ Stylites heran[4], laut welcher der am 12. September 498 ordinierte Bischof Petros von Edessa hier die festliche Begehung des Palmsonntags und die Wasserweihe der Epiphanienacht eingeführt und irgendwelche Ordnungen bezüglich des öffentlichen Vollzuges der Myronweihe am Gründonnerstag getroffen habe. Demgegenüber stehe die Tatsache, daß der „syrische Comes“ weder die von Išôʿ gebrauchte spätere Bezeichnung des Palmsonntags als „Hosanna-Fest“ kenne, noch Lesungen für eine Epiphanie-Wasserweihe

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz über *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion* RQs. XVIII (1904) S. 123—142.

[2] A. a. O. S. 23 f.

[3] S. 4.

[4] Kap. 32: Ausgabe von W. Wright S. [27] (Übersetzung: S. 23).

oder eine Myronweihe am Gründonnerstag vorsehe. Es wäre demnach mit seiner Redaktion über den Amtsantritt des Petros, also ins 5. Jahrh., hinaufzugehen[1]. In diesem aber glaubt Burkitt als den gegebenen Vermittler eines palästinensischen Einflusses auf Edessa den großen Rabbûlâ ansprechen zu dürfen, der unmittelbar nach seiner Bekehrung zum Christentum sich beeilt habe, die heiligen Stätten Jerusalems und seiner Umgebung aufzusuchen.

Ich muß gestehen, hier auch nicht einen einzigen Schritt weit mitgehen zu können. Es scheint mir vorab gar nicht so unbedingt ausgemacht zu sein, daß wirklich alle drei von Išôʿ für Edessa auf Bischof Petros zurückgeführten Erscheinungen der kirchlichen Jahresfeier der Heimat der Perikopenordnung zur Zeit ihrer Redaktion noch fremd gewesen sein müßten. Das Fehlen seiner späteren Bezeichnung beweist für den Sonntag zu Anfang der Karwoche noch keineswegs das tatsächliche Fehlen einer festlichen Erinnerungsfeier des Einzugs Jesu in Jerusalem. Ein wirkliches Urteil über den zu unterstellenden Gesamtcharakter seiner Tagesliturgie ist uns in jedem Falle dadurch versagt, daß sich von seinem Perikopenprogramm nur eben der Anfang erhalten hat. An Epiphanie aber macht die eigentümliche Mitternachtsfeier sogar positiv den Eindruck, gerade der nächtlichen Wasserweihe gedient zu haben, da bei ihr nicht nur der Taufbericht Mt. 3,1–17 die evangelische Perikope, sondern zugleich Ps. 28(29) das Gesangsstück und der von der Gottesstimme über den Wassern redende V. 3 dessen responsorischen Refrain bildete. Auf der anderen Seite dürfte ein von Burkitt übersehener Umstand mit aller Bestimmtheit nicht nur in der Tat über die Zeit des edessenischen Bischofs Petros, sondern auch über diejenige Rabbûlâs hinaufweisen. Die bereits beiläufig erwähnte Bewertung des Osterdienstags als eines Gedächtnistages der Apostelfürsten bildet nämlich nur einen Teil einer über die ganze Osterwoche sich erstreckenden Art von Allerheiligenfeier, die wir ein Seitenstück auch in späterem jako-

[1] A. a. O. S. 19 f.

bitischem Ritus[1] und in altem Festbrauche Konstantinopels[2] finden sehen. Im Rahmen derselben ist der Montag Johannes dem Täufer, der Mittwoch den „Aposteln“ offenbar außer Petrus und Paulus, der Donnerstag den heiligen Bischöfen, der Samstag dem Protomartyr Stephanus gewidmet. Nur der Freitag ist in das System nicht einbezogen, offenbar weil er — ohne daß dies allerdings in der Auswahl seiner Perikopen zum deutlichen Ausdruck käme — bereits vor Schaffung desselben den aus der Gedächtnisfeier der ersten Blutzeugen der großen persischen Christenverfolgung hervorgegangenen Charakter eines Allmartyrertages gewonnen hatte. Daß nun in bezeichnendem Gegensatze zu den jüngeren Seitenstücken dieser Wochenfeier hier einer Verehrung der jungfräulichen Mutter des Herrn keinerlei Rechnung getragen wird, bliebe auf dem Boden nachephesinischer Verhältnisse ein schlechthin unlösbares Rätsel. Nicht erst der Amtsantritt des Petros von Edessa, sondern schon die Proklamation der Θεοτόκος-Würde durch das allgemeine Konzil von Ephesos, nicht das J. 498, sondern das J. 431 bildet den *terminus ante quem* für die in *Br. Mus. CCXXXIX* überlieferte Redaktion ostaramäischer Perikopenordnung.

Ist dem aber so und sollte gleichwohl wirklich diese

[1] Ein Ja'qôb(h) von Edessa beigelegter Kalender in der Berliner syrischen Hs. *223 (Sachau 39)* weist von den Tagen der Osterwoche den Montag Maria Magdalena (als Trägerin der Osterbotschaft!) und allen Propheten, den Dienstag allen Patriarchen, den Mittwoch der Gottesmutter, den Donnerstag allen Aposteln und „Lehrern“, den Freitag den Martyrern (der persischen Verfolgung) und den (noch nicht berücksichtigten) NT.lichen hll. Frauen, den Samstag den Priestern, Eremiten, Mönchen und allen Verstorbenen zu. Vgl. Katalog Ed. Sachau S. 703 f., wo der ganze Kalender mitgeteilt ist, und mein Buch über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 252 f.

[2] Nach diesem fand am Montag eine Feier zu Ehren aller Apostel in der Justinianischen Apostelkirche, am Dienstag und Mittwoch jeweils eine solche zu Ehren der Muttergottes ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις bezw. ἐν ταῖς Βλαχέρναις, am Mittwoch außerdem eine solche zu Ehren des Erzmartyrs Stephanus ἐν τῷ ἁγίῳ Λαυρεντίῳ und des Apostels Andreas ἐν τῷ τρίτῳ und am Samstag eine solche zu Ehren Johannes des Täufers ἐν τοῖς Σπαρακίου statt. Etwas später waren die zweite und dritte Feier des Mittwoch aufgegeben und am Donnerstag eine Feier zu Ehren der Zebedaïden, am Freitag eine solche zu Ehren der Apostelfürsten Petrus und Paulus hinzugefügt. Vgl. A. Dimitrijewski, описание usw. I. *Τυπικά.* Kiew 1895. S. 176.

Redaktion schon eine nächtliche Epiphaniewasserweihe voraussetzen, dann schaltet eben um der Nachricht des angeblichen Styliten Išôʿ willen Edessa als deren Heimat geradezu positiv aus. Im günstigsten Falle aber bliebe die Annahme ihres edessenischen Ursprungs eine reine *petitio principii*. Gegenüber jedem zunächst nur auf ein bestimmtes Teilgebiet der altchristlichen Welt fixierbaren Liturgiedenkmal liegt ja zunächst gefühlsmäßig die Vorstellung nahe, daß es dem beherrschenden kirchlichen Zentrum dieses Gebietes entstamme, und mit ihr kann leicht genug sich dann auch noch die zweite verbinden, daß es auf eine besonders hervorragende Bischofspersönlichkeit des fraglichen Zentrums zurückgehe. Indessen sind beide Vorstellungen methodisch mehr als bedenklich. Ich habe das Euchologion von Thmuis erwähnt. Wäre nicht durch die hs.liche Überlieferung mit Stücken dieser unschätzbaren Sammlung frühchristlicher Kultgebete Ägyptens ausdrücklich der Name Serapions verknüpft, so wäre man gewiß nicht abgeneigt gewesen, sie für die stadtalexandrinische Liturgie und warum dann schließlich nicht etwa auch für Athanasios als Verfasser in Anspruch zu nehmen. Jetzt wissen wir ebenso zufälliger-, als glücklicherweise, daß uns in ihr das offizielle Kirchengebetbuch vielmehr einer ägyptischen Landstadt erhalten ist und daß deren bekanntester Bischof nur bei zwei ihrer 30 Nummern als Verfasser in Betracht kommt. Die in diesem Sachverhalte liegende Warnung kann nicht entschieden genug beherzigt werden. Weshalb sollte nicht auch der „syrische Comes“ die liturgische Leseordnung irgendeines ostaramäischen „Thmuis“ kennen lehren, die mit derjenigen Edessas ebensowenig gleichgesetzt werden darf als die εὐχὴ τῆς προσφόρου Serapions mit der stadtalexandrinischen Anaphora des 4. Jahrhs.?

Daß die altchristliche kultische Schriftlesung des ostaramäischen Sprachgebietes keinesfalls eine einheitliche war, sondern verschiedenartiger Lokalbrauch hier sein Eigenleben führte, war ja schon von dem späteren in meinen *Perikopenordnungen* verwerteten Stoffe nestorianischer und jakobitischer Provenienz her zu erschließen. Es wird nunmehr unmittelbar

auch durch das von Burkitt anhangsweise bekannt gemachte Material von Perikopennotierungen biblischer Hss. beleuchtet. Er selbst glaubt freilich hier überall wesentlich die Ordnung des „Comes“ wiedererkennen zu dürfen und hält sich demgemäß für berechtigt, unterschiedslos alle jene Notierungen zur Ausfüllung der Lücken desselben beizuziehen. Aber auch da vermag ich ihm nicht zu folgen.

Gelegentlich besteht allerdings weitestgehende Übereinstimmung mit dem „Comes“, so etwa in besonders markanter Weise bei der Perikopentafel einer Hs. der Apg. und der katholischen Briefe *Br. Mus. CXXVII (Add. 17.121)* noch immer des 6. Jahrhs. Merkliche Kürzung der einzelnen Perikopen und eine gewaltige Bereicherung des heortologischen Programmes lassen bei fast gänzlichem Fehlen direkter Widersprüche[1], die hier berücksichtigte Ordnung derjenigen des „Comes“ gegenüber als jüngere Weiterbildung erscheinen und machen so diese Urkunde zu einer neuen, nicht wenig bedeutsamen Kronzeugin für dessen Alter. Weniger zahlreich als die Ansätze des „Comes“ aus Apg. und katholischen Briefen sind bei gleichfalls beinahe vollständiger materieller Übereinstimmung die wie gewöhnlich nur die Perikopenanfänge sicher stellenden Notierungen zweier weiterer Hss., *CXXVI (Add. 17.120)* und *CXXVII (Add. 14.472)*, von welchen die letztere an den Ufern des mittleren Tigris beheimatet zu sein scheint. In einem ähnlichen Verhältnis wie sie stehen zum „Comes“ von Notierungen in Hss. der Paulusbriefe diejenigen in *Br. Mus. CXXXVI (Add. 14.475)*, *CXXXIII (Add. 14.476)* und *CXXXIX (Add. 14.481)*. Ferner steht schon die merklich reichere von *CXXXVIII (Add. 14.477)*. So fehlt hier dem „Comes“ gegenüber, um anderer Unterschiede nicht zu gedenken, fast vollständig die I. Kor.-Lesung der Mittfastenwoche und der reiche paulinische Textbestand seiner Karfreitagsliturgie, während der Perikopenbestand der Oster-

[1] Immerhin fehlt in der biblischen Hs. dem „Comes“ gegenüber eine Notierung der Mittagsperikope des Weißen Sonntags und der Perikope des zweiten Martyrer- und Bischöfe-Communes und für Epiphanie ist statt I Jo. 4, 7–5, 15 vielmehr I Jo. 1, 1–2, 14 notiert.

woche wesentlich abweichende Züge zeigt. Man wird sich unter diesen Umständen durchaus davor hüten müssen eine anscheinend in dieser Hs. markierte Lectio continua der ersten Fastenwoche aus Röm.[1] ohne weiteres geradezu materiell mit derjenigen gleichzusetzen, die für den „Comes" vorauszusetzen war.

Für die Evangelien buchte Burkitt die teilweise nur unvollständig erhaltenen Notierungen der Hss. *Br. Mus. LXXI (Add. 14.457)*, *LXXII (Add. 17.113)*, *LXXIII (Add. 12.140)*, *LXXIX (Add. 14.450)*, *XCI (Add. 17.117)*, *XCIII (Add. 17.116)* und *XCVI (17.1115)*, von welchen die erste durch eine arabische Hand an einem Nahrâ de Qastrā genannten Orte wohl im Bereiche des römischen Limes geschrieben wurde[2], des Oxforder Exemplars *Bodl. 22 (Dawk. 3)* und des nun einmal wirklich stadtedessenischen *Vat. Syr. XII* vom J. 548. Eine erschöpfende Vergleichung des Materials hätte noch die beiden von A. Allgeier und Ad. Rücker in dieser Zeitschrift bekannt gemachten alten Notierungen[3] und die durch A. Merk[4] mit mustergültiger Sorgfalt behandelte ursprüngliche Notierung des 586 im nordmesopotamischen Kloster Zagbâ entstandenen Florentiner Rabbûlâ-Kodex beizuziehen. Es ist nun ebenso unverkennbar als begreiflich, daß gerade bezüglich der Evangelienlesung gewisse Ansätze vorab der Haupttage des Kirchenjahres mit ziemlicher Konstanz in der ganzen Masse der Urkunden einschließlich des „Comes" immer wiederkehren. Doch springt selbst bei diesen oft genug bald der eine, bald der andere Zeuge ab, so daß von einem wirklichen Feststehen einer einheitlichen auch nur evangelischen Schriftlesung für die frühchristliche Liturgie des ostaramäischen Sprachgebietes nicht die Rede sein kann. Daß insbesondere

---

[1] Mit den Incipits 1, 1, 2, 1, 3, 9, 4, 1, 7, 1 und 8, 18.

[2] Vgl. Katalog W. Wright S. 48.

[3] Neue Serie VI (1916) S. 147—152 und VII/VIII (1918) S. 146—153. Es sind die Notierungen der Berliner syrischen Hs. *7 (Philipps 1838)* und einer Hs. im Besitze Sr. Exzellenz des Patriarchen Ign. E. Rahmani.

[4] *Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex*, ZKT. XXXVII (1913) S. 202—214.

zwischen „Comes“ und *Vat. Syr. XII* nur eine einzige Diskrepanz zu beobachten ist, läßt sich keineswegs zur Stütze der Annahme edessenischen Ursprungs des ersteren verwenden, da die leider so ungemein spärlichen Notierungen der römischen Hs. von dem Gesamtbestand der evangelischen Perikopenordnung Edessas um die Mitte des 6. Jahrhs. kein auch nur entfernt genügendes Bild geben.

Ist entsprechend mit einer — wenn auch nicht gleich starken — Unvollständigkeit der Notierung auch in anderen Fällen zu rechnen, so schafft eine zweite Schwierigkeit schon bezüglich der Evangelienlesung der gelegentlich defekte Erhaltungszustand der Hss. Denn naturgemäß kann, die Vollständigkeit der Notierung vorausgesetzt, das Fehlen einer bestimmten Perikope des „Comes“, ebenso aber auch das Nichtvorliegen irgendeiner ihm materiell widersprechenden Einzelnotierung nur dann mit Sicherheit konstatiert werden, wenn die betreffende Textpartie in der zu Vergleich stehenden biblischen Volltext-Hs. tatsächlich und zwar von erster Hand erhalten ist. Noch ungleich mehr macht sich diese zweite Schwierigkeit vollends bei manchen eine Perikopennotierung aufweisenden AT.lichen Hss. geltend. So ist von der ersten bei Burkitt herangezogenen Gn.-Hs. *Br. Mus. VI (Add. 14.444 fol. 1—24)* überhaupt nur der Text von 1,1—2,9, 3,15—6,3, 19,38—21,29 und 23,3—29,10 erhalten. In der zweiten *V (Add. 14.426)* fehlen schon 1,7—18, 3,13—22, 5,24 bis 6,15 und dann zwei vollständige Blattlagen mit dem Text von 22,11—25,17 und dem Schluß des Buches von 47,13 an. Ähnlich starke Lücken weisen je die einzige in Betracht kommende Hs. von Dt., Sam. und Job, *XII (Add. 14.438 fol. 1—40)* bezw. *XXIII (Add. 14.442 fol. 47—65)* und *XXVI (Add. 14.443 fol. 1—34)* und je eine von zwei Hss. von Jos. und Jer., *XVIII (Add. 12.172 fol. 197—284)*, und *XXXVII (Add. 17.106 fol. 1—73)*, auf. Burkitt hat es unterlassen, solche Tatsachen zu vermerken. Man wird ihnen aber bei Verwertung seiner Angaben sehr aufmerksam Rechnung zu tragen haben. Wie schwer es angesichts ihrer ist, von dem Verhältnis der in den betreffenden Hss. vorausgesetzten Peri-

kopenordnungen zu derjenigen des „Comes“ eine zutreffende Vorstellung zu gewinnen, liegt auf der Hand.

Von gut erhaltenen Hss. weist ein Exemplar von Richt., *XXI (Add. 14.438 fol. 50–101)* die weitaus engsten Beziehungen zum „Comes“ auf. Von allen dort dem Buche entnommenen eklogadischen Perikopen findet sich bis auf eine einzige unter Angabe der gleichen Verwendung das Incipit notiert. Jene fehlende Nummer ist die vom Felle Gedeons handelnde Epiphanieperikope 6,34—7,7ª. Dafür ist nun aber zu 6,11, dem Anfang der gesamten Gedeonsgeschichte, das Incipit vielmehr einer Weihnachtsperikope notiert, die offenbar bei noch merklich größerem Umfang substantiell der Epiphanielektion entsprach. Selbst hier ist also keineswegs die Ordnung des „Comes“ selbst oder auch nur eine jüngere Weiterbildung derselben, sondern nur eine mindestens für dieses einzelne biblische Buch mit ihr nächst verwandte Ordnung berücksichtigt, die ihr gegenüber zugleich noch altertümlicheren und doch auch wieder schon fortgeschritteneren Charakter trug. Denn altertümlicher ist ein noch größerer Umfang der Perikopen, der bloß in anderen Fällen, wo die Kürzung des „Comes“ gegen das Ende hin erfolgt sein könnte, nur wegen des Fehlens einer Explicit-Notierung in der biblischen Volltext-Hs. sich nicht mit Sicherheit feststellen läßt. Einer fortgeschritteneren Stufe der liturgischen Entwicklung entspricht es dagegen, wenn ein im „Comes“ noch mit dem 6. Januar verbundener Typus der jungfräulichen Geburt hier seine Stelle am 25. Dezember gefunden hat. An eine Heranziehung auch nur dieser Hs. zur Ergänzung der das Weihnachtsfest betreffenden Lücke des „Comes“ ist bei dieser Sachlage nicht zu denken. Läßt sich doch gewiß kaum annehmen, daß dieser wesenhaft dieselbe Perikope in nur verschiedener Umgrenzung für beide winterlichen Hochfeste angesetzt haben sollte.

In einem näheren Verhältnis zu der Ordnung des „Comes“ steht dann etwa noch die Notierung der Jer.-Hs. *XXXVI (Add. 17.105)*, die vor 982 sich im Besitze dreier Brüder in Tagrît(h) befunden hat[1]. In anderen Fällen lassen sich aber

[1] Vgl. Katalog W. Wright S. 22.

auch geradezu keinerlei sichere Beziehungen feststellen. So kehrt in der Hs. *XLII (Add. 14.443 fol. 99—144)* des Zwölfprophetenbuches, deren Text wenigstens für die fünf letzten Propheten vollständig erhalten ist, von neun demselben entnommenen Perikopen des „Comes“ nur die einzige durch Hab. 1f. gebildete des Gründonnerstag wieder, was gewiß nicht genügt, um die allein hier außerdem noch notierte Palmsonntagslesung Zach. 9, 9—16 überhaupt und vollends sogar in streng dem nämlichen Umfang auch bei Ausfüllung der betreffenden Lücke des „Comes“ unterstellen zu dürfen. Oder noch ein zweites Beispiel! In den berührten Bruchstücken einer Dt.-Hs. sind wenigstens zu zwei der vier dem Buche entnommenen Perikopen der „Comes“-Ordnung die entsprechenden Textstellen enthalten, ohne daß an denselben eine Notierung aufträte. Zwei Lesungen für Ostervigil und ein Martyrer-Commune, deren Anfänge zu 16,1 bezw. 24,22 notiert werden, sind umgekehrt dem „Comes“ fremd, obgleich dieser an den betreffenden Stellen keine Lücke aufweist. Es besteht also nicht nur schlechterdings keine Berührung irgend welcher Art, sondern nachweislicher materieller Widerspruch zwischen beiden Urkunden, gewiß kein Sachverhalt, der es im Ernste empfehlen könnte, eine Weihnachtsperikope, deren Anfang in der Hs. zu 31,7 notiert wird, für das verlorene Kopfstück des „Comes“ zu präsumieren.

Es ist mir auch hier nur auf eine vorläufige Begründung meines Standpunktes angekommen. Eine endgültige Klärung des Verhältnisses, in welchem die sonstigen Denkmäler älterer Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes zum „Comes“ stehen, würde nicht minder als die Beziehungen dieser ganzen Schicht von Urkunden zum altpalästinensischen wie zu späterem nestorianischem und jakobitischem Brauche eine weitschichtige Einzeluntersuchung erfordern. Kann von einer geschlossenen Einheitlichkeit der umfangreichen Denkmälergruppe ebensowenig als davon die Rede sein, daß wir in dem Hauptgliede einen Zeugen gerade edessenischer Liturgie vor uns hätten, so darf doch schon jetzt soviel mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden, daß das ostaramäische

Perikopenwesen rund des 5. bis 6. Jahrhs. aus einem dämmerhaften Halbdunkel, in das bisher vorwiegend auf indirektem Wege von den Verhältnissen späterer Zeit her eingedrungen werden mußte, in hellstes Licht getreten ist. Von aller perikopengeschichtlichen und heortologischen Forschung wird es künftighin ebenbürtig neben demjenigen des altchristlichen Jerusalems immer wieder mit in erster Linie zu berücksichtigen sein. Was nunmehr ergänzend geboten werden sollte, wäre eine genaue Beschreibung des von Wright vollständig vernachlässigten jakobitischen dreibändigen nichtevangelischen Lektionars *Br. Mus. CCXX—CCXXII (Add. 14.485—14.487)* vom J. 823/4[1] und eine genügendere Erschließung der Perikopennotierung des gleichfalls jakobitischen Tetraevangeliums *Vat. Syr. XIII* vom J. 735/6, als sie im Assemani'schen Katalog II S. 36—47 vorliegt[2]. Vielleicht wird es sich empfehlen, erst nach Erfüllung dieser beiden Desiderata in einer erneuten Gesamtbehandlung an das altkirchliche Perikopenwesen der ostaramäischen Welt heranzutreten.

[1] Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordn.* S. 86.
[2] Vgl. *Festbrevier u. Kirchenjahr d. syr. Jakobiten* S. 37f.

DIE CHRONIK DES EUSEBIUS IN DER SYRISCHEN ÜBERLIEFERUNG

VON

DR. PAUL KESELING

Literaturverzeichnis

a) Textausgaben

I. A. Cramer, *Anecdota Graeca e Codicibus Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis.* Vol. II. Oxonii 1839, p. 115—163.

Anecdota Syriaca collegit, edidit, explicuit I. P. N. Land. Vol. I. Lugduni Batavorum 1862; zitiert: Anecd.

Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum ediderunt I. B. Abbeloos *et* Th. I. Lamy. Tom. I. Lovanii 1872.

Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum ed. P. Bedjan. Parisiis 1890.

Dionysii Telmaharensis Chronici liber primus ed. O. F. Tullberg. Upsala 1849; zitiert: Psdion.

Eusebii Canonum Epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita verterunt C. Siegfried et H. Gelzer. Lipsiae 1884; zitiert: S.-G.

Quatrième partie de la Chronique syriaque de Denys de Tell-Mahrê publiée par I. B. Chabot. Paris 1895. *(Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences philologiques et historiques,* 112. Fascicule.*)*

J. Delaporte, *La chronographie d'Élie bar Sinaya, métropolite de Nisibe.* Paris 1910 *(Bibl. de l'école des hautes études. Scienc. hist. et phil. fasc. 181).*

Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum, pars prior, ed. et interpr. E. W. Brooks, *pars posterior, ed. et interpr.* I. B. Chabot, Rom 1910 *(Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, series tertia,* tom. VII, textus et versio); zitiert: Elias.

Thesaurus Temporum Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae episcopi opera et studio I. I. Scaligeri, Lugduni Batavorum 1606. *Editio altera.* Amstelodami 1658.

Scriptorum Veterum nova Collectio edita ab A. Maio. Tom. VIII. Romae 1833: *Eusebii Pamphili Chronicorum liber prior* p. 1—242; *liber secundus S. Hieronymo interprete et ampliatore* p. 243—406.

Eusebi Chronicorum liber prior ed. A. Schöne. Berolini 1875.

Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt, ed. A. Schöne. Berolini 1866; zitiert: Sch. I bezw. II.

Eusebii Pamphili Chronicon Bipartitum Graeco-Armeno-Latinum, opera I. B. Aucher. *Pars I. Historico-Chronographia. Pars II. Chronicus Canon.* Venetiae 1818.

Eusebii Pamphili Chronicorum Canonum libri duo, ed. A. Mai et I. Zohrab. Mediolani 1818.

Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt, herausgegeben von J. Karst, Leipz. 1911 *(Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. Eusebius 5. Bd.);* zitiert: Karst oder Arm.

Die Chronik des Hieronymus, herausgegeben von R. Helm. Leipzig 1913, *1. Teil. Text. (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten 3 Jahrh. Eusebius, 7. Bd. 1. Teil);* zitiert: Hier.

Eusebii Eclogae Propheticae, ed. Th. Gaisford. Oxonii 1842.

Die Kirchengeschichte des Eusebius, herausgegeben von E. Schwartz. *3. Teil.* Leipzig 1909 *(Die griech. christl. Schriftst. der ersten 3 Jahrh. Eusebius, 2. Bd. 3. Teil);* zitiert: Schwartz Kirchengesch.

Eusebius, Kirchengeschichte, herausgegeben von Ed. Schwartz. Kl. Ausgabe, 2. Aufl. Leipzig 1914.

The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac, ed. by W. Wright and N. M'Lean. Cambridge 1898; zitiert: Wright-Lean.

Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt von E. Nestle. Leipzig 1901. (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben* von O. v. Gebhardt und A. Harnack, neue Folge, 6. Bd., Heft 1.)

Eusebii Pamphili Praeparatio Evangelica, ed. F. A. Heinichen. Tom. II. Lipsiae 1843.

The Chronicle of Joshua the Stylite by W. Wright. Cambridge 1882.

Chronique de Michel le Syrien, ed. par la première fois et trad. en français par I. B. Chabot, Tom. I, Paris 1899 f., Tom. II, 1901 ff., Tom. III, 1907. Tom. IV, 1910; zitiert: Mich.

Chronica Minora, edd. I. Guidi, E. W. Brooks et I. B. Chabot. Parisiis 1903 *(Corp. script. christ. or. Script. Syr. ser. III tom. IV. Textus et Versio);* zitiert: Chron. Min.

Georgius Syncellus et Nicephorus Cp. ex recensione C. Dindorf. Vol. I u. II. Bonn 1829. (*Corp. script. hist. Byzantinae*); zitiert: Sync.

b) Bearbeitungen

I. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.* Romae 1719 bis 1728; zitiert: Ass. B. O.

Fr. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt.* Leipzig 1884. (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* VIII, 3).

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* 3. Band. Freiburg 1912.

A. Baumstark, Ζητήματα Βαρβαρικά. In: *Philologisch-historische Beiträge für C. Wachsmuth.* Leipzig 1897, S. 145—154.

Derselbe, *Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrh. 1. Band.* Leipzig 1900; zitiert: *Aristoteles . . .*

Derselbe, *Die christlichen Literaturen des Orients. 1. Band.* Leipzig 1911. *(Sammlung Göschen);* zitiert: *Christl. Litt.*

Derselbe, Besprechung von J. Karst, *Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt,* in der *Literarischen Beilage der Kölnischen Volkszeitung,* Nr. 46 vom 14. November 1912, S. 358 f.

Derselbe, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn 1922; zitiert: *Litgesch.*

A. Bauer und J. Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik.* (*Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse.* 51. Bd. Wien 1906.)

A. Bauer, *Beiträge zu Eusebius und den byzantinischen Chronographen.* Wien

1909. (*Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl.* 162. Band, 3. Abhl.)

C. H. Becker, *Eine neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam.* (*Der Islam* III, 295f., 1912.)

G. Bickell, *Conspectus rei Syrorum literariae.* Monasterii 1871.

E. W. Brooks, *The Chronological Canon of James of Edessa.* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* 53. Band, 2. Heft, S. 261ff., 1899.)

Derselbe, *The sources of Theophanes and the Syriac chroniclers.* (*Byzantinische Zeitschrift* XV, 578—597, 1906).

P. I. Bruns, *Auszug aus Eusebii Chronik aus dem Syrischen übersetzt.* (*Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur.* 11. T. Leipzig 1782. VIII, S. 271—282.)

E. Dulaurier, *Chronique de Michel Le Syrien.* (*Journal Asiatique. IV. ser., tom. 12.* Paris 1848, p. 281ff., tom. 13, Paris 1849, p. 315ff.)

C. Brockelmann, *Die syrische und christlich-arabische Literatur.* Leipzig 1907. (*Literaturen des Ostens.* 7. Band, 2. Abt.)

F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient.* (Deutsch von E. Preuschen.) Tübingen 1907.

I. B. Chabot, *La Chronique de Michel le Syrien.* (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres.* 4. ser., tom. XXVII. Paris 1899, p. 476—484); zitiert: Compt. rend.

R. Duval, *La littérature syriaque, 3. ed.* Paris 1907; zitiert: Duval.

H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie,* 1. Teil. Leipzig 1880. 2. Teil, 1. Abt. 1885, 2. Abt. 1898; zitiert: *Africanus.*

A. v. Gutschmid, *Kleine Schriften,* herausgegeben von Fr. Rühl. 1. Band, Leipzig 1889, 2. Band 1890; zitiert: Kl. Schr.

F. Haase, *Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen. Oriens Christianus.* Neue Serie V (1915), S. 60—82, 271—284.

Derselbe, *Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahrê.* Ebenda VI (1916), S. 65—90, 240—270.

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1. Teil, 2. Hälfte.* Leipzig 1893. *2. Teil: Die Chronologie,* 2. Band.

H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur.* Leipzig 1911.

K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur,* 2. Auflage, *unter Mitwirkung von* A. Ehrhard und H. Gelzer. München 1897.

Paul de Lagarde, *Symmicta.* Göttingen 1880.

Th. Lamy, *Elie de Nisibe, sa chronologie.* (*Bulletin de l'Académie Royale des sciences des lettres et des beaux-arts de Belgique, 58. année, 3. ser., tom. XV,* 1888, p. 547—586. Bruxelles 1888.)

I. P. N. Land, *Joannes, Bischof von Ephesus, der 1. syrische Kirchenhistoriker.* Leyden 1856.

I. B. Lightfoot im *Dictionary of Christian Biography by* W. Smith *and* H. Wace, vol. II, s. v. „Eusebius".

Derselbe, *The Apostolic fathers, part I, vol. I.* London 1890.

Literarisches Centralblatt vom 12. Juli 1884, S. 980 (Rezension von Fr. Baethgen, *Fragmente . . .*) und ebenda 1886, Sp. 586—589 (Rezension von S.-G. und A. v. Gutschmid, *Untersuchungen über die syrische Epitome.* F. R.).

E. Lohmann, *Der textkritische Wert der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius.* (Diss.) Halle 1899.

A. Merx, *De Eusebianae Historiae Ecclesiasticae versionibus syriaca et armeniaca.* (*Atti del IV. Congresso Internacionale degli Orientalisti, Vol. I,* p. 201f. Firenze 1880.)

Hermann Müller, *Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums.* Paderborn 1908.

F. Nau in *Bulletin Critique* Nr. 17 vom 15. Juni 1896, p. 321—327 und im *Journal Asiatique, 9. ser., tom. 8.* Paris 1896, p. 346ff. Desgl. in *Revue de l'Orient Chrêt.* 1899, p. 185. 318ff; 1900, p. 328. 581ff.

Th. Nöldeke in *ZDMG,* Band 29, Seite 82ff. Leipzig 1875.

Derselbe, *Orientalische Skizzen.* Berlin 1892. 8. *Barhebraeus.*

Derselbe, in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* X. Bd. 1896, 1. Heft, Seite 160—170; zitiert: WZKM.

I. Parisot *in Revue de l'Orient Chrêt.* V (1900), p. 322ff., 660ff.

E. Preuschen in Haucks *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche.* 5. Band. Leipzig 1898, S. 612 und 613 und 23. Band Ergänzungen und Nachträge. Leipzig 1913, Seite 436.

V. Ryssel, *Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker.* 1. Teil. Leipzig 1880, 2. Teil 1881.

Derselbe, *Ein Brief Georgs, Bischof der Araber, an den Presbyter Jesus.* Gotha 1883.

G. Salmon in *Dictionary of Christian Biography by* W. Smith and H. Wace. Vol. II. London 1880.

A. Schöne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus.* Berlin 1900.

Ed. Schwartz in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.* 11. Halbband 1907 s. v. „Eusebius", S. 1376ff.

C. Wachsmuth, *Einleitung in das Studium der alten Geschichte.* Leipzig 1895.

W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum.* London 1872; zitiert: *Catal.*

Derselbe, *A short history of Syriac Literature.* London 1894; zitiert: *Short. hist.*

J. Zolinski, *Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius* (Diss.). Breslau 1894.

Weitere Abkürzungen

Ep. syr. = Epitome syria = Chronica Minora p. 84—129.
Chron. Mar. = Chronicon Maroniticum = (Chron. min. p. 43—74).
Chron. Mixt. = Chronicon mixtum = (Chron. min. p. 157—238).
Bei Michael bedeutet M. Mitte, r. rechts, l. links, o. oben, u. unten.
Gr. bedeutet griechische Fragmente. Die Zitate aus denselben sind ausnahmslos der Ausgabe von Schoene entlehnt.
In den Beispielen wurde nirgends Vollständigkeit erstrebt. Sind mehrere Jahreszahlen angegeben, so entspricht regelmäßig die 1. der armenischen, die 2. der hieronymianischen Rezension. a. bedeutet dabei anno.

EINLEITUNG

Eine Reihe eusebianischer Werke, insbesondere auch die Schwesterschrift der Chronik, die Kirchengeschichte, sind sehr frühzeitig, teilweise wohl noch zu Lebzeiten des Autors, vielleicht sogar unter seinen Augen und in seinem Auftrage, sicher in der Zeit unmittelbar nach ihm in die syrische

Sprache übertragen.[1] Der Analogieschluß für die Existenz einer syrischen Version der Chronik liegt nahe genug. Tatsächlich findet sich bei Ebed Jesu im Katalog der ins Syrische übersetzten Werke des Eusebius auch die Chronik. Als Autor der Übersetzung wird ein gewisser Simeon von Beth Garmai genannt, der Anfang des 7. Jahrh. lebte.[2] Ferner erfahren wir bei Michael dem Syrer von Theodosius von Edessa, daß der berühmte Jakob von Edessa, der syrische Fortsetzer der Eusebiuschronik, diese selbst aus dem Griechischen ins Syrische übertragen habe.[3] Allein da Jakob selbst in der Vorrede zu seinem Kanon, wo er das Verhältnis seiner Arbeit zu dem Werke des Eusebius ausführlich klar legt, von einer solchen Übersetzungstätigkeit völlig schweigt, vielmehr sich nur als Fortführer und Ergänzer bezw. auch Verbesserer der Eusebischen Kanones vorstellt, dürfte gegenüber obiger Nachricht Vorsicht am Platze sein.[4] Elias von Nisibis weiß von einem Simeon Barqaja zu berichten, der unter der Regierung des Perserkönigs Chosrau zu einer bei den Nestorianern seiner Zeit gebräuchlichen und für eusebianisch ausgegebenen Chronik eine Erklärung verfaßte.[5] Gleichfalls Elias

[1] A. Merx, *De Euseb. hist. eccl. verss. syr. et arm.* in *Atti del IV. Congresso* . . . I, 201 sqq. Lightfoot im *Dictionary* II s. v. „Eusebius" p. 310, 320, 326, 332, 344. Lightfoot, Part. I Vol. I p. 218. Wright, *Short hist.* p. 61 f. Wright-Lean, p. IX. E. Lohmann, *Textkr. Wert* S. 10 ff. Duval, p. 189. Baumstark, *Litgesch.* S. 58 ff. G. Müller, *Polykarp-Martyr.* S. 25. E. Nestle, *Kirchengesch. übers.* p. V und VI.

[2] Ass. B. O. III part. I, 18. 168. 633; vgl. Harnack, 1. T. 2. H. S. 552. Duval, p. 190. Baumstark, *Christl. Litt.* I, 95. Ders., *Litgesch.* S. 135 f. Karst, p. LII und dazu Baumstark, *Köln. Volksz. Lit. Beil.* Nr. 46 (14. Nov. 1912) S. 359.

[3] Mich. 128 l. u. Vgl. Baumstark, a. a. O. S. 359; Duval, p. 190; E. W. Brooks in ZDMG. Bd. 53 S. 262.

[4] Die Praefatio des Jakob v. Edessa bei W. Wright, *Catal.* III, 1062 ff. und Chron. Min. p. 261 ff. Die Überschrift lautet ܗܕܐ ܣܝܡܐ ܕܝܘܣܛܝܢܘܣ ܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܩܛܠ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ. Dieselbe Praefatio, am Schlusse auszüglich, bei Mich., p. 127 f. Einleitend sagt Mich.: ܗܕܐ ܣܝܡܐ ܕܝܘܣܛܝܢܘܣ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ. Über Jakob von Edessa als Chronist vgl. Elias Nis., pars pr. 14 20 sq. pars post. 99 22 sq.

[5] Elias Nis., pars post. 99 18 sq. ܗܕܐ ܣܝܡܐ ܕܝܘܣܛܝܢܘܣ ܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ ܕܐܦ ܕܐܦ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ. Ib. 110 24 sq. ein Zitat aus diesem Werk. Th. Lamy, *Elie de N.* p. 560 und Baumstark, a. a. O. S. 359 und *Litgesch.* S. 135 f. identifizieren Simeon von Beth Garmai und Simeon Barqaja.

erwähnt eine polemisch gegen das Werk des Eusebius gerichtete Chronik des Diodor von Tarsus und betont dabei, daß diese letztere wohl im Verzeichnis der Schriften des Diodor stehe, aber noch nicht in die syrische Sprache übersetzt sei, offenbar im Gegensatz zu der eusebianischen Chronik, deren syrische Version bezw. Versionen er als allgemein bekannt voraussetzen kann[1]. Die Existenz einer syrischen Chronikausgabe ist durch diese Zeugnisse sichergestellt, erhalten hat sich eine solche leider nicht.

Wohl aber besitzen wir mehrere syrische Chronikauszüge und eine Reihe von syr. Chronikexzerpten, die teils ausdrücklich als solche gekennzeichnet, teils mit Sicherheit zu verifizieren, als Einleitung oder Einschub in größeren chronographischen Kompilationen auf uns gekommen sind. So tragen zwei in Handschriften der Bodleiana aufbewahrte Exzerpte die Aufschrift „Aus der Chronographie des Eusebius von Cäsarea", deren eines bereits 1782 von Bruns in deutscher Übertragung veröffentlicht wurde[2]. Unter den syrischen Manuskripten des Britischen Museums befindet sich eines, dessen erstes Blatt überschrieben ist „Chronik des Eusebius von Cäsarea"[3], und eine andere Handschrift bietet als Quellenangabe eines ihrer Bestandteile den Namen des Eusebius; offenbar ist nur an die Chronik zu denken[4]. Dazu kommen die beträchtlichen Auszüge bezw. Zitate aus der Eusebiuschronik bei den syrischen Chronisten, so namentlich bei Pseudodionysius von Tellmachre, der aus seiner umfangreichen Benutzung des Eusebius nicht im geringsten Hehl macht[5], bei Elias von Nisibis, bei dem die Quellen-

[1] pars post. 99 6sq. Daselbst wird die Chronik des Eus. noch mehrmals erwähnt. Vgl. pars prior 14 16sq.

[2] P. I. Bruns in *Eichhorns Repertorium* 11. T. S. 271—282 nach Cod. Bodl. Arch. c. 5 mit der Aufschrift: ܡܢ ܟܪܘܢܘܓܪܦܝܐ ܕܐܘܣܒܝܘܣ ܩܣܪܝܐ. Cod. Bodl. Syr. 3f., 351ff. gleichfalls mit der Aufschrift: Aus der χρονογραφία des Eusebius von Caesarea nach Harnack 1. T. 2. H. S. 560.

[3] Add. 17216 fol. 1; (Wright, Catal. p. 1041); herausg. Chron. Min. p. 358: ܡܟܬܒ ܙܒܢܐ ܕܐܘܣܒܝܘܣ ܩܣܪܝܐ.

[4] Add. 14541 fol. 52; (Wright p. 1040); herausg. Chron. Min. p. 355sq.: ܠܐܘܣܒܝܘܣ ܩܣܪܝܐ.

[5] Psdion. *ed.* Tullberg, p. 198 1sq. ܥܠܡ ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܙܒܢܐ ܡܢ ܐܘܣܒܝܘܣ. *ed.* Chabot 1 5sq. .. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܘܣܒܝܘܣ ܡܛܠ ܕܡܢܗ ܗܘ ܠܗ ܡܠܘܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬܐ ܗܘܐ ܚܒܪܐ ܠܥܢܝܢ ܡܣܬܦܩܢܘܬܐ ܡܘܕܥܢܐ.

angabe „Kanon des Eusebius“ bis auf Diokletian immer wiederkehrt[1] und schließlich auch bei Michael dem Großen, der zwar in der Vorrede zu seiner „vaste compilation“[2] bei der Aufzählung seiner Vorgänger und Quellen eine ausdrückliche Erwähnung der Hauptquelle des ersten Teiles, der Eusebiuschronik, scheinbar vermissen läßt[3], im weiteren Verfolg der Darstellung jedoch des öftern auf dieselbe Bezug nimmt.[4] Zu allem Überfluß sagt Barhebraeus von seinem Landsmann und Hauptgewährsmann klar aus, er habe verschiedene ältere Geschichtswerke, darunter auch die Chronik des Eusebius, in sein Werk aufgenommen, um sie vor der Gefahr des Unterganges zu bewahren[5]. Ohnehin würde der innere Befund des Werkes wie bei Pseudodionysius genügen, um Abhängigkeit von Eusebius mit Sicherheit festzustellen.

Allein auf Grund innerer Kriterien wird eine in einer Handschrift des Britischen Museums vorliegende Chronik in ihrem ersten Teile als eusebianische Epitome angesprochen; es ist das die von Rödiger, in der Edition von Schöne übertragene sog. Epitome Syria[6]. Ebenso ist in zwei weiteren anonymen Chroniken des Britischen Museums, dem sog. Chronicon Maroniticum und der von uns der Kürze halber Chronicon Mixtum genannten, bei näherer Prüfung eusebianisches Gut mit Sicherheit zu konstatieren[7], zumal in der letztern die Eusebiuschronik auch wieder ausdrücklich angezogen wird.

---

[1] pars prior p. 73—96 ܐܣܩܘܦܐ, ܒܝܬ, ܡܢ; vgl. außerdem 9 23 sq., 14 15 sq., 23 6 u. 14, 26 12 u. 17, 28 10 u. 16, 29 8. 15. 20, 30 9 u. 16, 31 8. 13. 17, 32 17 u. 27, 33 3, 34 4, 35 7.

[2] Chabot in den Compt. rend. p. 483.

[3] Nach Chabot I, 1 f. Doch ist vielleicht unter der ܐܣܩܘܦܐ auch die Chronik zu verstehen, vgl. den Titel von Psdion. auf der Rückseite der Hdschr.

[4] Mich. p. 18 Überschrift zum 3. Buch: ܒܝܬ ܡܢ ܕܐ ܒܝܬ ܡܢ ܕܐ ܐܣܩܘܦܐ, ܒܝܬ ܡܢ ܕܐ ܐܣܩܘܦܐ etc. Das Pendant dazu 126 l. ܐܣܩܘܦܐ, ܒܝܬ ܡܢ ܕܐ ܐܣܩܘܦܐ. Im übrigen passim, z. B. 26 l, 33, 38, 748. Vgl. Chabot in den Compt. rend. p. 481.

[5] Vgl. Ass. B. O. II, 312. Chron. syr. ed. Bedjan p. 2.

[6] Add. 14643; Wright, *Catal.* III, 1040. Übersetzt von Roediger bei Sch. II, 201 sqq. Herausg. Chron. Min. p. 84 6—94 17 u. 98 9—129 13.

[7] Add. 17216 fol. 2—14; Wright, *Catal.* 1041; herausg. Chron. Min. p. 43—76 und Add. 14642; Wright ebd.; herausg. Chron. Min. p. 157—238.

Treten wir an eine Sichtung des vorliegenden, nicht unerheblichen Materials heran — von der Verwertung handschriftlicher Stücke mußten wir absehen[1] —, so muß zunächst das oben an dritter Stelle aufgezählte Fragment ܐܝܠ ܕܡܢ ܟܬܒ ܐܦܣ, wiewohl es Eusebius ausdrücklich als Verfasser nennt, von vornherein als nicht eusebianisch ausscheiden[2]. Der von Bruns veröffentlichte Auszug kann, weil nicht im syrischen Originaltext vorliegend, für eine vergleichende literarkritische Untersuchung kaum in Frage kommen, und die in den Chron. Min. p. 358 edierte Patriarchengenealogie ist inhaltlich zu dürftig, um brauchbares Material zu liefern. Überhaupt ist von einer eingehenderen Berücksichtigung der Überreste der eusebianischen Chronographie im Syrischen, für die außer den beiden zuletzt genannten Stücken noch der Anfang der Chronik des Pseudodionysius[3], desgleichen die bei Elias dem Kanon vorausgehenden Tabellen[4] sowie endlich der Anhang in Michaels Weltchronik über die Ursprünge der Aramäer in Betracht kämen[5], um von den in der armenischen Version nachweisbaren Spuren ganz abzusehen[6], für die vorliegende Untersuchung aus naheliegenden Gründen Abstand genommen. Auch das Chron. Mar. und das Chron. Mixt. können gegenüber den andern Texten nur untergeordnete Bedeutung beanspruchen, da bei ihnen rein eusebianische Stücke verhältnismäßig selten mit völliger Klarheit nachzuweisen sind.

---

[1] Einer brieflichen Mitteilung A. Baumstarks verdanke ich den Hinweis auf Brit. Mus. Add. 14621 fol. 1a ܐܣܛܘܪ ... ܕܝܠ. Wright p. 759; Add. 12155 fol. 177a und b ܐܣܛܘܪ ... ܕܝܠ. Wright p. 947; Add. 12154 Brief Johannes des Styliten an Daniel, Priester eines arabischen Stammes, mit Eusebius- und Andronicuszitaten Wright p. 988; Add. 17194 fol. 51b und 53a ... ܐܣܛܘܪ ... Wright p. 1002; Add. 17193 fol. 4a ... ܐܣܛܘܪ ... Wright p. 990. Über die Verbreitung der Eusebiuschronik in der syrischen Kirche vgl. noch A. Baumstark, *Aristoteles* ... S. 2.

[2] Vgl. Brooks in Chron. Min. Versio p. 281. Für die Möglichkeit der Verwechslung der Eusebiuschronik mit ähnlichen Werken ein interessantes Beispiel Elias pars post. 99 15.

[3] ed. Tullb. p. 1—20.

[4] Pars prior p. 7—43.

[5] Mich. p. 748 sq.

[6] Vgl. Karst S. XLIff. Ein frappantes Beispiel Karst S. 78 6ff. cf. Mich. 85 r. o. Sch. I, 168.

Als Hauptzeugen für die syrische Überlieferung der eusebianischen Chronik verbleiben somit[1]: 1. die sog. Epitome Syria. 2. die Chronik des Pseudodionysius. 3. die Chronographie des Elias von Nisibis und endlich 4. die Weltchronik des Patriarchen Michael. — Diese vier Texte in der unten anzugebenden näheren Umgrenzung sind in erster Linie der folgenden literarkritischen Arbeit zugrunde gelegt.

Zu bemerken bleibt noch, daß die Epitome Syria, Pseudodionysius und Michael unzweifelhaft die zweite bis zu den Vicennalia Constantini reichende Chronikausgabe repräsentieren[2]. Bei Elias müßte diese Frage an und für sich offen gelassen werden. Doch ist bei ihm an eine Sonderstellung a priori kaum zu denken.

Bei der Fülle der eben zusammengestellten Fragmente, Exzerpte und Zitate aus der syrischen Eusebiuschronik erhebt sich naturgemäß die Frage, ob das gesamte Material auf eine und dieselbe syrische Version zurückführt, oder ob charakteristische Verschiedenheiten in den einzelnen Stücken die Annahme einer Mehrzahl von syrischen Chronikversionen fordern[3]. Über diese Frage, sowie weiter über die danach vorzunehmende Gruppierung der einzelnen syrischen Textzeugen untereinander kann nur eine genaue, Wort für Wort vergleichende Untersuchung der Überlieferungsträger Klarheit schaffen. Dabei wäre auch die Möglichkeit von indirekter Benutzung der Eusebiuschronik aus zweiter und dritter Hand, mit anderen Worten, die Möglichkeit der Existenz von Mittelquellen[4], besonders für Michael und Elias[5], ins Auge zu fassen.

---

[1] Vgl. die wiederholt zitierte Rezension Baumstarks in der *Köln. Volksz.* S. 359.

[2] Ep. syr. 129 5; Psdion. (ed. Tullb.) 198 1, ed. Chabot 1 7; Mich. 127 in der Praefatio des Jakob von Edessa und dem Scholion des Theodosius von Edessa. So auch gegen Karst S. LIII mit Recht Baumstark a. a. O.

[3] Harnack 1. T. 2. H. S. 559 und Bardenhewer III, 249f. sprechen von zwei syrischen Versionen der Chronik, Ep. syr. und Psdion. Ebenso wohl S.-G. p. V. Lightfoot Part I Vol. I p. 218ff. war geneigt, an eine gemeinsame Herkunft der beiden Auszüge zu denken.

[4] Die Chroniken des Barhebraens bleiben trotz reichen Gehaltes an eusebianischem Gut hier außer Betracht, da sie aus Mich. schöpfen. P. de Lagarde,

Voraussetzung ist allerdings, daß nicht etwa der eine oder andre Epitomator unmittelbar aus dem griechischen Original geschöpft hat. Bei Pseudionysius ist diese Möglichkeit durch ein nur aus syrischer Vorlage erklärliches Mißverständnis positiv ausgeschlossen[1]. Auch führt bei ihm und Michael die Analogie der Benutzung der syrischen Version der Kirchengeschichte, nicht des griechischen Originals, zu dem gleichen Ende[2]. Auch Michael weist an einer Stelle eine merkwürdige Abweichung vom genuinen Wortlaut des Eusebius auf, die sehr wohl in einer Verlesung aus syrischer Vorlage ihren Grund haben könnte, allein in diesem Falle ist doch sehr stark mit der Möglichkeit eines Kopistenfehlers zu rechnen[3].

Bei allen Syrern hat die Annahme einer griechischen Originalvorlage nichts für sich, wird vielmehr durch die Nachricht von der zeitlich frühen Übertragung der Chronik ins Syrische, spätestens um 600, sehr unwahrscheinlich gemacht, um von anderen Gründen, z. B. der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit ausreichender griechischer Sprachkenntnisse ganz abzusehen[4]. Übrigens gestattet wohl auch die oben berührte Bemerkung des Elias über das Fehlen einer syrischen Übersetzung der Chronik des Diodor von Tarsus[5] sowie die gleichfalls angezogene Notiz des Barhebräus, betreffend die Quellen des Michael[6], einen Rückschluß, wenigstens für

---

Symmicta II, 7 glaubte, daß in den chronologischen Tafeln in des Barhebr. „Schatz der Geheimnisse" Fragmente der syrischen Eusebiuschronik erhalten seien. Vgl. Zolinski S. 2 f.

[5] Vgl. Brooks, *Byzant. Ztschr.* XV, 578–597; C. H. Becker in „Der Islam" III, 295 f.

[1] Psdion. 148 2 sq., cf. Ep. syr. 118 29, wo das Mißverständnis vermieden ist. Eine Erörterung folgt unten.

[2] Vgl. *Literar. Centralblatt* 1886 Sp. 589 und Lightfoot, Part I Vol. I p. 218 ff.

[3] Eine eingehendere Diskussion der Stelle folgt unten.

[4] Chabot, *Compt. rend.* . . . 1899 S. 476 hält bei Mich. Kenntnis des Griechischen für wahrscheinlich; desgl. Parisot, *Revue de l'Orient. Chret.* VI (1900) p. 322 f.; für Barhebr. bestreitet sie Th. Nöldeke, *Orient. Skizzen* S. 254 f.

[5] Pars post. 99 11.

[6] *Chron. syr. ed.* Bedjan p. 2.

diese späte Zeit, auf die durchgängige Benutzung der syrischen Eusebiuschronik.

Im Folgenden soll ein erster Abschnitt mit dem Versuch einer Charakteristik der Syrer zunächst in ihrer Gesamtheit, sodann der einzelnen syrischen Eusebiusstücke, jedes für sich gesondert ins Auge gefaßt, aber natürlich im Rahmen des tragenden Gesamtwerkes, gleichsam das Fundament legen; darauf aufbauend wird in einem zweiten zunächst das Verhältnis von Pseudodionysius zu Ep. syr., und weiter dem gegenüber die Stellung des Michael, des Elias, sowie der sonstigen Stücke zur Diskussion zu stellen sein.

I. CHARAKTERISTIK DER SYRISCHEN TEXTZEUGEN FÜR DIE EUSEBIANISCHE CHRONIK

1. ALLGEMEINE CHARAKTERISTIK

Vor dem Eintritt in die Einzelbehandlung der syrischen Eusebiusstücke empfiehlt es sich, zunächst einen prüfenden Blick auf die Texte in ihrer Gesamtheit zu werfen, um die gemeinsamen Züge und Eigenheiten herauszuheben. Mit Nachdruck ist vor allem zu betonen, daß die vorliegenden syrischen Eusebiusstücke sämtlich keine eigentliche Übersetzung geben oder geben wollen, sondern ausnahmslos sich nur als mehr oder minder reichhaltige Auszüge vorstellen. Aus diesem Epitomecharakter erhellt aber sofort, daß wir bei keinem Textzeugen einen Beleg für jedes einzelne eusebianische Lemma suchen dürfen, ja selbst alle syrischen Texte der Eusebiuschronik würden zusammengenommen sicher kein vollständiges, kaum ein ausreichendes Bild des Originals ergeben[1], von dem rein zufälligen Stande der handschriftlichen Überlieferung ganz abgesehen. Das gilt zunächst im großen, und ist da selbstverständlich, aber auch in kleinen, scheinbar unwesentlichen Detailangaben sehen wir oft in überraschender Ein-

[1] Es ist doch wohl etwas zu viel gesagt, wenn Chabot, *Compt. rend.* 1899 p. 481 schreibt: „Eusèbe dont la Chronique est reproduite à peu près intégralement dans les six premiers livres de Michel.“ Ebenso Parisot a. a. O. p. 323.

helligkeit die kürzende Hand der Epitomatoren am Werke. Dafür einige Beispiele:

A. 1644 bzw. 1643 berichten Arm. und Hier., daß zu jener Zeit Plato und Xenophon sowie andere Sokratiker blühten, ebenso Ch. P.; von den Syrern bieten Pseudodionysius und Michael ein Korrelat, jedoch fehlt bei beiden der letzte Teil „und andre Sokratiker“[1].

A. 2033 bzw. 2034 merken Arm. und Hier. die Zerstörung von 13 Städten infolge eines Erdbebens an. Am Schlusse der Aufzählung stehen die Orte Apollonia Dia und Hyrcania. So auch Sync.; Pseudodionysius und Michael lassen übereinstimmend, trotz sonstiger Abweichungen in Ausdruck und Transkription, den Beinamen Dia aus[2].

Was hier bei einem Ortsnamen der Fall ist, läßt sich ebenso auch an Personennamen konstatieren. Während die nicht syrischen Textzeugen einstimmig den Nachfolger des Commodus auf dem römischen Kaiserthron mit seinem vollen Namen Helvius Pertinax auftreten lassen, sprechen die Syrer ebenso einstimmig bloß von Pertinax[3].

Hierher gehört auch die Auslassung des im Original ausdrücklich genannten Gewährsmannes, wie bei Erwähnung der Pest a. 2269 des Dionysius; gemeint ist wohl der Areopagite[4].

Eine andere Form der Verkürzung des Originals bildet die besonders bei Erwähnung von Städtegründungen beliebte Zusammenziehung mehrerer getrennter Lemmata zu einem einzigen, wie sie vorzugsweise bei Pseudodionysius, aber auch sonst bei den Syrern wahrzunehmen ist[5].

Bedingt so der Epitomecharakter in den syrischen Chroniktexten Kürzung und Verstümmelung des Originals, so bringt

---

[1] Vgl. Ch. P. 316, 2; Psdion. 53 8sq.; Mich. 67 r. u. Dazu Sync. 491, 10.

[2] Arm. a. 2033 sieht anscheinend Dia als eigenen Ort an und läßt, um die Zahl 13 zu behalten, Cyme aus, cf. Hier. a. 2034; Sync. 603, 16; Psdion. 117 13sq.; Mich. 89 l. M.

[3] Arm. und Hier. a. 2208; Sync. 669, 5; cf. Ep. syr. 124 16; Psdion. 160 6sq.; Elias 89 16sq. (nichteuseb.); Mich. 110 M.; Chron. Mixt. 187 22. Ebenso bei Antoninus Caracalla: Ep. syr. 124 24; Psdion. 162 7sq.; Mich. 112 M.; Elias 90 6sq.

[4] Psdion. 179 11sq.; Elias 93 11sq.; Mich. 115 M. Vgl. E. Lohmann S. 15.

[5] Vgl. H. Gelzer, *Africanus* 2. T. 2. Abt. Nachträge S. 453.

umgekehrt die Tatsache, daß alle Syrer, selbst in beschränkter Weise die Ep. syr., in größerem Maßstabe Pseudodionysius und namentlich Michael, Kompilationen darstellen, die Einschiebung von größeren und kleineren Zusätzen nicht eusebianischer Herkunft auch in die eusebianischen Stücke mit sich. Einige Proben dürften zur Charakteristik willkommen sein.

Sehen wir von Sync. ab, so nennen nur die Syrer neben Jeremias und Baruch einen Propheten Uria[1], erzählen nur sie von den falschen Propheten Achiab, Zedekia, Simei[2]. Ganz ihnen eigentümlich ist die Prophetin Audis[3].

Im Anschluß an die knappe eusebianische Hauptperikope über das Ende des Seleucidenreiches bieten die Syrer einhellig mehr oder weniger eingehende chronologische Tabellen[4].

Außergewöhnlich reichhaltig sind die Berichte der Syrer über den Kampf zwischen Hyrcan und Aristobul, während Arm. und Hier. nur eben die Tatsache des Bruderkampfes konstatieren[5].

Über den durch Arm. und Hier. bezeugten Eusebiustext hinaus geht in der Notiz über die Verleihung Arabiens an Kleopatra durch Antonius die drei Syrern gemeinsame Anspielung auf eine List der Kleopatra gegen die Juden[6].

Im Zusammenhang mit dem Martyrium des Polykarp und der gallischen Blutzeugen a. 2183 wird von den Syrern auch des Todes des Papias gedacht[7].

An die Nachricht von der Thronbesteigung des Alexander, des Sohnes der Mammäa, a. 2239 bzw. 2238 knüpft Pseudo-

[1] Ep. syr. 103 7 u. 89 11; Psdion. 47 6; Mich. 57 r. M. Chron. Mixt. 163 8sq.

[2] Psdion. 49 1sq.; Mich. 61 r. u. Von Ep. syr. 103 17 werden sie nicht genannt. Vgl. zu beiden Zusätzen Sync. 411, 3 u. 435, 18.

[3] Ep. syr. 89 22; Psdion. 52 5; Mich. 66 l. u. und 68 l. u.

[4] Ep. syr. 87 29sq.; Psdion. 67 10; Mich. 83 M. 85 r. o. Chron. Mar. 52 11sq.; Chron. Mixt. 171 14sq.; cf. Arm. und Hier. a. 1924.

[5] Ep. syr. 90 15sq.; Mich. 83 M. 85 r. u.; Chron. Mar. 52 26sq. und 53 18sq. Cf. Arm. und Hier. a. 1950.

[6] Ep. syr. 106 25sq.; Psdion. 70 11sq.; Mich. 85 M. Cf. Arm. a. 1987 und Hier. a. 1984.

[7] Ep. syr. 123 28sq.; Psdion. 157 12sq.; Mich. 109 l. u. cf. 107 l. u. Abweichend Chron. Mixt. 185 26sq. Cf. Sync. 664, 20 und 665, 1.

dionysius einen längeren und Michael einen kurzen Exkurs über die Frömmigkeit und den christlichen Glauben der Mutter[1].

Während Hier. nur im allgemeinen von einer Verwüstung Griechenlands durch die Goten spricht, berichten die Syrer im einzelnen — hier Ep. syr. und Michael — die Überschreitung der Donau und Verheerung der Kykladen[2].

Eine eigenartige Notiz ist den beiden Syrern Pseudodionysius und Michael wieder mit Sync. gemeinsam, betr. die Zerstörung Karthagos durch Scipio Africanus. Hier. weiß nur von einem Bellum famosum Carthag[3].

Mit Vorliebe schließen die Syrer an die Nachricht von dem Auftreten eines bestimmten Häretikers ein Wort an über seine Irrlehre, wie zum Beispiel bei Novatus und Novatian[4].

Hinzu kommen noch die Einschübe lokalgeschichtlicher Färbung, besonders über das edessenische Königsgeschlecht[5], sowie Eigenheiten, die aus der syrischen Bibel zu erklären sind, wie die an den Namen des Jesus Sirach sich anschließenden Legenden[6].

Doch genug damit! Die vorgelegten Proben dürften zur Genüge zeigen, ein wie buntes Bild die syrischen Eusebiusepitomen gewähren und welch dornenvolle Aufgabe eine quellenkritische Untersuchung auf diesem Gebiete der historischen Literatur darstellt.

Da der bzw. die syrischen Übersetzer es mit einem fremdsprachlichen Original zu tun hatten, in dem ihnen eine Fülle von unbekannten und unverständlichen Namen entgegentrat[7], so ist von vornherein anzunehmen, daß es ohne Mißverständ-

---

[1] Psdion. 124 6sq.; Mich. 113 M.

[2] Hier. a. 2279 cf. Ep. syr. 126 13sq.; Mich. 115 M.; vgl. auch Chron. Min. 149 11.

[3] Psdion. 53 5sq.; Mich. 69 l. u. cf. Sync. 491, 3. Hier. a. 1624. Wahrscheinlich aus Annianus vgl. H. Gelzer, *Africanus* I, 182 f.; A. Bauer und J. Strzygowski S. 84 f.

[4] Arm. a. 2270; Hier. a. 2269; cf. Psdion. 139 2sq.; Elias 93 17sq. Mich. 115 r. u. 116 r. o.

[5] z.B. Psdion. 117 7sq.; 120 4sq.; Elias 73 9 u. 10; 74 3 u. 4; Mich. 91 l. u.

[6] Besonders Mich. 84 r. u.; Chron. Mar. 47 22sq. vgl. auch Ep. syr. 90 6sq. Vgl. V. Ryssel, *Brief Georgs* S. 80 f.

[7] Vgl. E. Schwartz, *Kirchengesch.* III, CCXLVI: „Es liegt im Wesen einer Chronographie, daß sie mit Namen nicht sparsam ist."

nisse bzw. Kontaminationen nicht abging, und zumal die ähnlich klingenden oder aussehenden Namen werden nicht immer scharf auseinander gehalten sein.

Tatsächlich werden a. 2270 bzw. 2269 Novatus und Novatian von sämtlichen Syrern konfundiert, obwohl die Berichte sonst mannigfach divergieren[1].

Leicht möglich und erklärlich ist die Verwechselung von Sicilien und Cilicien, wie zum Beispiel a. 613 (Hier.)[2], auffällig allerdings a. 1730, wo alle Syrer, die überhaupt das Ereignis erwähnen, einhellig, jedoch im Ausdruck verschieden, den Demetrius von Seleukus in Sicilien statt Cilicien besiegt und gefangen sein lassen[3]. An ein einfaches Kopistenversehen ist hier kaum noch zu denken. Galatien und Gallien sind ebenso gern ein Gegenstand der Verwechselung; während a. 2125 bzw. 2117 der Fehler auf Seite des Michael liegt[4], bietet er a. 2183 das Richtige gegenüber den falschen Wiedergaben von Ep. syr. und Pseudodionysius[5].

Eine gewisse Übertreibung wohl eher als ein eigentliches Mißverständnis liegt vor, wenn nach den Berichten der Syrer die Kinder der Kleopatra, Helios und Selene, getötet werden, statt daß sie im Triumph vor dem Wagen des Augustus einhergehen[6].

---

[1] Ep. syr. 126 2 sq (aus Psdion. ergänzt); Psdion. 139 2 sq.; Elias 93 17 sq.; Mich. 115 r. u. 116 r. o. Cf. Arm. a. 2270 und Hier. a. 2269.

[2] Psdion. 31 13 lokalisiert Kadmea und Side in Sicilien statt Cilicien, desgl. Mich. 26 l. o. Cf. Hier. a. 613; Sync. 300, 11.

[3] Psdion. 61 13 sq.; Mich. 75 l. o.; Chron. Mar. 44 29 sq. Cf. Sync. 519, 3.

[4] Mich. 104 l. Richtig Ep. syr. 121 18; Psdion. 153 3 sq. — Bei Hier. a. 2116; Sync. 656, 1.

[5] Mich. 109 l. u. richtig. Falsch Ep. syr. 124 1 u.; Psdion. 157 12 sq., vgl. Sync. 665, 1. Bezgl. dieser Verwechslung vgl. auch Hier. a. 1992 mit Ch. P. 365, 16; Arm. a. 1993; Psdion. 71 12 sq.; ferner Arm. a. 1790 und Psdion. 63 10 sq. gegen Mich. 79 r. M.; Hier. a. 1790.

[6] Psdion. 71 4 sq.; Mich. 86 M. o.; cf. Arm. a. 1990; Hier. a. 1988; Sync. 588, 15. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Geschichtlichkeit und Tatsächlichkeit des verschieden berichteten Vorganges, sondern einzig und allein um das gegenseitige Verhältnis in der Ausdrucksweise zwischen den Syrern einer- und den Nichtsyrern anderseits. — Ähnlich sprechen die Syrer sachlich richtig, aber im Wortlaut abweichend, von der Zerstörung, nicht wie die anderen von der Eroberung Karthagos durch Scipio, cf. Psdion. 65 8 sq.; Mich. 83 r. u. mit Arm. a. 1867; Hier. a. 1871; Sync. 555, 10. Desgl. cf. Psdion. 68 3 sq. mit Arm. a. 1944; Hier. a. 1949.

Auch chronologische Daten bieten die Syrer gemeinsam über den von Arm., Hier. und Gr. bezeugten Eusebiustext hinaus. So wird von Ep. syr. und Michael übereinstimmend die Zeit der Bedrückung der Juden durch Flaccus Avilius, mit sieben Jahre angegeben[1], und bei Erwähnung des Todes des Vespasian a. 2094 haben dieselben syrischen Textzeugen eine Notiz über seine Regierungszeit[2], während in beiden Fällen die nicht syrischen Quellen ohne jede Zeitangabe berichten.

A. 2086 in der Perikope über die Zerstörung Jerusalems durch Titus geben die Syrer betreffs der Getöteten, durch Hunger und Schwert Umgekommenen und Gefangenen übereinstimmende Zahlen, die mit den übrigens unter sich wieder divergierenden Angaben der übrigen Texte nicht stimmen[3].

Ebenso ist die Berechnung des Pontifikats des römischen Bischofs Zephyrinos auf 18 Jahre den Syrern eigentümlich und weicht von der durch Arm. und Sync. ausdrücklich für Eusebius bezeugten Regierungsdauer ab[4].

Ein weiteres Hauptcharakteristikum der syrischen Chronik-Exzerpte ist schließlich das Fehlen der synchronistischen Tabellen bzw. die Vereinfachung oder vollständige Preisgabe der fila regnorum. Nur Michael macht hier eine rühmliche Ausnahme. Aber auch bei ihm fehlt doch die unlöslich enge, organische Verbindung aller einzelnen Lemmata mit dem chronologischen Gerüst, das, worauf Eusebius offensichtlich die größte Mühe verwandte[5]. Die übrigen Syrer beschränken

---

[1] Ep. syr. 112 26 sq.; Mich. 95 M. o.; cf. Arm. a. 2053 u. 55; Hier. a. 2054 (2053 H.).

[2] Ep. syr. 118 18 sq.: 9 Jahre 11 Monate 22 Tage. Psdion. 147 15 sq. hat keine derartige Nachricht, wohl aber wieder Mich. 102 M. o. und 103 M. r.: 10 Jahre.

[3] Ep. syr. 117 22 sq.; Psdion. 132 1 aus hist. eccl.; Mich. 101 M. Chron. Mixt. 180 19 sq.; cf. Sync. 646, 18.

[4] Ep. syr. 124 20. Psdion. 160 9 läßt wie Hier. a. 2217 eine Zahlenangabe vermissen. Mich. 112 l.; Chron. Mixt. 188 1; cf. Arm. a. 2216; Sync. 670, 14.

[5] Anders E. Schwartz, *Kirchengesch.* III, CCXLVIII: „Die Chronik nicht von Anfang an ein tabellarisches Prachtwerk", sondern eine „Sammlung von Notizen, auch kurzen Exzerpten in chronologischer Folge". Vgl. dazu E. Preuschen in Realenzykl. 23. Bd. S. 436.

sich im großen und ganzen auf die Wiedergabe des Spatium historicum, d. h. des inhaltlichen Teiles der Perikopen und Lemmata; dabei wird höchstens eine Dynastenreihe weiter geführt. Daß damit ein Hauptmangel der syrischen Chroniküberlieferung bezeichnet ist, erhellt sofort.

Zum Schlusse wären noch einige Eigentümlichkeiten mehr formeller Art anzufügen. In der Wiedergabe der Eigennamen begegnen öfters gemeinsame, von der sonstigen Überlieferung abweichende Formen, die wohl teilweise auf Rechnung der syrischen Bibel zu setzen, andernteils auf sonstige Einbürgerung in der syrischen Sprache zurückzuführen sind. So fallen auf ܝܦܬ für Jephte, ܝܒܝܢ für Jabin und ähnliche[1], ܐܪܡ für Arsam[2], ܢܩܘܪ für Nicanor[3]; besonders merkwürdig ist, daß alle Syrer den 17. Bischof von Antiochien nicht wie Hier. Timäus, sondern Timotheus nennen[4]. Namen wie Constantius und Constantinus oder Maximinus und Maximianus werden nicht oder selten unterschieden[5]; natürlich eine Quelle von Konfusionen und Verwechslungen. Dazu kommt die in der syrischen Transkription griechischer Eigennamen so häufige Inversion einzelner Buchstaben, die kaum in allen Fällen dem Abschreiber zur Last zu legen ist[6]. Konsequenz in der Namenschreibung ist überhaupt nicht Sache des Syrers[7], und namentlich, wenn es sich um Setzung oder Auslassung der Vokalbuchstaben handelt, herrscht im all-

[1] Psdion. 33 12; Ep. syr. 84 26; Mich. 30 oben; Elias 7 15 sq.; Chron. Mixt. 158 16.

[2] Ep. syr. 86 25; Mich. 71 l. M.; Chron. Mixt. 166 14 sq.; cf. Sync. 487, 8: Ἀρμουσάμου.

[3] Ep. syr. 87 16 sq.; Psdion. 60 16 sq.; cf. Arm. u. Hier. a. 1704. Wie diese Chron. Mixt. 167 21.

[4] Ep. syr. 126 25; Psdion. 182 16 sq.; Mich. 116 r. u. f.; cf. Hier. a. 2288.

[5] Ep. syr. 128 10 — richtig 127 17 — Elias 97 23 sq.; Mich. 120 M. 120 l.; Chron. Mar. 63 1 sq. Richtig Psdion. 187 4 sq. Zu Maximinus usw. vgl. Mich. 113 M. Rand; Ep. syr. 125 14; Psdion. 164 19 sq.

[6] Z. B. Ep. syr. 120 6, 123 12 sq., 125 16, 126 22; Psdion. 35 17, 156 13 sq.; Mich. 26 l. (?); Chron. Mixt. 183 12 sq.

[7] Vgl. z. B. die Umschreibungen des Namens Pythagoras bei Psdion. 51 9, 50 11, 52 1 und cf. S.-G. 29 Anm. 11.

gemeinen regellose Willkür[1]. Auch bei den Vokalen spielt die Inversion eine Rolle[2].

Eine vorhandene national-syrische Form wird mit einer regelrechten Transkription aus dem Griechischen promiscue gebraucht[3]; zuweilen setzt man auch zwei Namensformen, eine syrische und eine griechische nebeneinander[4], oder man bietet neben dem griechischen Namen noch eine, nicht immer glückliche syrische Verdolmetschung[5]. In der Wiedergabe des Beinamens des Kaisers Antoninus Pius, der im Griechischen Εὐσεβής gelautet hat, gehen die Syrer nach allen Seiten auseinander[6]. Zwischen den beiden Extremen Pseudodionysius und Chron. Mixt., von denen ersterer übersetzt, letzteres transkribiert, steht Michael, indem er beides vereinigt. Hierher gehört es auch, wenn die Amtsbezeichnung „Evangelist" bei den Syrern, aber natürlich ohne Konsequenz, teils ohne weiteres aus dem Griechischen übernommen, teils in die Muttersprache übertragen wird, teils endlich die beiden Synonyma unvermittelt nebeneinander treten[7].

Bei dieser allgemeinen Unsicherheit und Willkür ist naturgemäß von einer Verwertung der Orthographie und Transkription der Eigennamen und Titel für eine etwaige Quellenscheidung, außer in besonders gearteten Fällen, kaum ein Gewinn zu erhoffen.

---

[1] Mich. 89 M. o.; 68 l. M.; 66 l. u.

[2] Ep. syr. 105 1 sq.; 124 1; Psdion. 155 3; cf. Ep. syr. 122 20 sq.; Chron. Mixt. 184 2 sq.

[3] Mich. 66 r. o. اسعنيه für Xerxes, vorher اصعصوصه; Psdion. 51 15 sq. für Xerxes I. سعنيه, 52 12 sq. für Xerxes II. حصعصص. So wird auch für Ägypten bald die semitische Form مصرايم, bald die griech. Transkription اجوقطوس gebraucht.

[4] Z. B. Ep. syr. 103 5.

[5] Bei Ptolemaeus Lagos z. B. Ep. syr. 87 1 sq.; Mich. 72 r. u.; Chron. Mar. 43 5 sq. Der Beiname wird als „Hase" aufgefaßt und interpretiert, eine Etymologie, die auch sonst bei den Syrern begegnet. Vgl. Gildemeister in *Rheinisches Museum* N. F. Jahrg. 27 (1872) S. 521.

[6] Psdion. 156 5 sq.: اوسبا; Chron. Mixt. 185 4: اوصحدص; Mich. 107 M.: اوسبا اوصحدص ولعلاهه اوسبا; Ep. syr. 123 8 sq. läßt aus. Cf. Arm. a. 2153.

[7] Ep. syr. 113 27 sq. اومي حصلا معصحنا; 116 2 sq. اومي حصلا; Elias 75 15 sq. (ohne Quellenangabe) معصحنا; 77 20 sq. اومي حصلا; Mich. 98 r. M. اومي حصلا.

2. DIE EPITOME SYRIA

Die in Cod. Add. 14643 des Britischen Museums (8. Jahrh.)[1] erhaltene Eusebiusepitome stellt einen Bestandteil im Rahmen einer größern, in vier Teile zerfallenden und bis zum Jahre 724 sich erstreckenden Chronikkompilation dar. Zwar wird die Autorschaft des Eusebius nirgends ausdrücklich angegeben, aber neben dem innern Befund, der jeden Zweifel ausräumt, lassen zwei Überschriften an eusebianische Herkunft denken, indem beide die Behandlung gerade des Zeitraumes von Abraham bis zum 20. Jahre des Constantin verheißen[2].

Die eusebianischen Stücke gehen in zwei Gruppen auseinander[3]. Während der erste Teil unter der Gesamtüberschrift ܟܬܒ ܟܬܒ ܕܫܢܝ — *Commemoratio variarum rerum* — israelitische und ausländische Königslisten sowie ein chronologisch detailliertes Prophetenverzeichnis enthält[4], bietet der zweite ܫܘܬܐ ܕܙܒܢ ܩܕܡ — *Initium temporum canonum* — überschriebene Teil historische Einzel-Notizen von Abraham und Ninus bis auf Constantin den Großen[5]. Zwischendurch schiebt sich, außer einem heterogenen Stück[6], die auszüglich

[1] Beschreibung bei Wright, *Catal.* p. 1040. I. P. N. Land, *Anecdot.* I, 103—122 (Text), 2—24 (Übers.) veröffentlichte zuerst den nacheusebianischen Teil und nannte das ganze Werk „*Liber chalifarum*" wegen des angehängten Kalifenkatalogs. Von Roediger wurde der eusebianische Teil als Epitome Syria bei Sch. I, App. III, 53 sq. und II, 203 sqq. ins Lateinische übersetzt, während er in seiner Chrest. syr. p. 105 sqq. die Praefatio syrisch publizierte. Vollständige Edition in Chron. Min. p. 77—155 (Text) von E. W. Brooks nebst lateinischer Übersetzung. Vgl. zum Ganzen Land, p. 39 ff., 165 ff.; Roediger bei Sch. II, LVII; Chron. Min., Versio 61 sq.; Duval 190 f.; Lightfoot, Part I Vol. I p. 218 ff.; Karst, S. LII und LIII. Baumstark, *Christ. Lit.* I, 95. *Litgesch.* S. 182, 247, 274.

[2] Ep. syr. 84 7 sq., 98 9 sq.

[3] Außerdem sind noch p. 148 10—149 22 kurze Notizen erhalten, die einen Auszug aus dem eusebianischen Hauptteile darzustellen scheinen. Häufige Berührungen mit diesem (vgl. 149 22 mit 128 14; 148 28 mit 121 25 usw.) erweisen die Zusammengehörigkeit, doch begegnen auch Divergenzen im Ausdruck, z. B. p. 149 7 vgl. mit 125 21 sq.

[4] p. 84 6 sqq. Listen der Assyrer, Babylonier, Perser, Ptolemäer, Seleuciden, der israelitischen Väter, Richter, Könige und nachexilischen Fürsten bis Herodes: p. 84 7—87 incl. 89 27—91 14. Dazwischen p. 88—89 36 die Propheten.

[5] p. 98 9—129 13.

[6] p. 95 6—98 8 mit buntem Inhalt.

wiedergegebene Vorrede des Eusebius zum Kanon[1]. Die Zusammengehörigkeit aller dieser Bestandteile erweist die Beziehung der beiden angeführten Überschriften zueinander und zu der Berechnung am Schlusse der Präfatio, die ihrerseits wieder einen deutlichen Fingerzeig nach dem Schlusse des gesamten eusebianischen Teiles hin gibt[2]. Die Listen des ersten Teiles erinnern stark an die im Arm. zwischen Chronographie und Kanon stehenden *Series regum*[3], und durch diese Beziehung erklärt sich vorzüglich ihre Stellung in unserm Text vor der Präfatio. Ein Prophetenverzeichnis bieten allerdings die armenischen Tabellen nicht; das der Ep. syr. dürfte eine Zusammenstellung aus dem Kanon selbst sein[4]. Auffällig ist, daß der Anfang der eusebianischen Vorrede, der auf die Chronographie zurückweist, hier fehlt, indem die syrische Version mitten in der Präfatio einsetzt[5]. Das könnte darauf hindeuten, daß die eusebianische Chronographie von der zugrunde liegenden syrischen Version nicht umspannt wurde, doch ist das ungewiß. Jedenfalls ist die eusebianische Präfatio nur hier syrisch erhalten. Ein Vergleich mit den griechischen Fragmenten und der lateinischen Hieronymus-Version ergibt im Syrer eine Anzahl Lücken[6], zwei Mißverständnisse[7], deren eines den ursprünglichen Sinn in sein Gegenteil verkehrt, mehrere Textverstümmelungen[8] sowie Divergenzen in den

[1] p. 91 15—95 5 (von 94 18 an nicht mehr eusebianisch).

[2] Vgl. p. 94 11—95 5 mit 128 22—129 13.

[3] Karst, S. 144—155.

[4] Land p. 167 unterscheidet zwischen den in der Überschrift p. 84 7 sq. genannten ܩܢܘܢܐ und dem ܟܠܠܐ und sieht die Kanones anscheinend im 1. Teile der Ep. syr. bis zur Präfatio, im 2. das „Buch“. Dem steht jedoch gerade der Titel des 2. Teiles p. 98 9 sq. entgegen: ܩܢܘܢܐ ܘܙܒܠ ܘܣܝܢ. Wie nun dieser Teil aus dem 1. Buche der eusebianischen Chronik geschöpft sein soll, ist unerfindlich.

[5] Sch. II, 4 1–26 nicht übersetzt.

[6] Sch. II, 5 3—6 4; 6 17–32; 8 18 — Schluß ist nicht übersetzt.

[7] ܐܬܐ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ ܘܐܬܐ ܠܗ ܡܢ ܐܚܪ (93 20) entspricht Κάδμου ἐπὶ Θήβας παρουσία bei Sch. II, 7 24; ferner wird p. 93 25 sq. der gemeinsame Dienst des Herakles und Apollo bei Admetus (syr. Alm.) nach der Zerstörung Ilions angesetzt, statt wie bei Hier. (Sch. II, 7 31 sq.) vorher.

[8] p. 93 4 fehlt die Beziehung des Stadtnamens Athen auf die Göttin Athene, und p. 93 13 wird das Homerzitat verstümmelt.

gebotenen Zahlen[1]. Betreffs der vorhergehenden Königslisten hat schon Rödiger die unheilbare Verwirrung in der Sukzession und Regierungsdauer der Ptolemäerkönige konstatiert[2]; so erscheinen z. B. Ptolemäus Physcon und Ptolemäus Soter als zwei verschiedene Personen, während es sich nach Arm. und Hier. um ein und denselben König handelt[3]. Im einzelnen sind natürlich neben häufigen Verschreibungen in den Eigennamen auch regelrechte Mißverständnisse zu bemerken, so wenn Artaxerxes Ochus mit ܐܪܬܚܫܫ ܐܬܡܐ d. i. „Artaxerxes der Schwarze“[4] oder Darius Nothus mit ܕܪܝܘܫ ܐܬܡܐ wiedergegeben wird[5]. Daß jedoch der Makkabäer Johannes Hyrcanus als ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܚܣܝ, also Sohn des Hyrcan, erscheint, ist kaum ein Mißverständnis, sondern einfach eine Haplographie für ܝܘܚܢܢ ܟܗܢܐ[6], und wenn Pompejus in unserm Text in Jerusalem nicht nur dem Hyrcan, sondern auch dem Antipater das Hohe-Priestertum bestätigt, so ist diese Kontamination wohl mehr in dem übermäßigen Streben nach Kürze als in einem eigentlichen Mißverständnis begründet[7].

Reicheren Ertrag liefert eine kritische Musterung des 2. Teiles der Ep. syr., der historischen Einzel-Notizen. Einleitend ist hier als Hauptcharakteristikum hervorzuheben, daß abgesehen von den ersten $2^1/_2$ Seiten, wo nach den Jahren der Verheißung (d. i. Gottes an Abraham) datiert wird — das letzte Datum dieser Art ist das Jahr 420 der Verh., das Jahr der sinaitischen Gesetzgebung[8] — im allgemeinen jeder chronologische Ansatz fehlt, indem die ausgezogenen Notizen des Spatium Historicum ohne Verbindung und Überleitung asyndetisch aneinandergereiht werden. Damit ist der Kern

---

[1] p. 92 28 vgl. Sch. II, 6 30 (doch siehe Gr.); 94 12 vgl. Sch. II, 8 17. Als Endsumme erscheint p. 94 16 2046 Jahre statt 2044 bei Sch. II, 9 35.

[2] p. 87 4–14.

[3] p. 87 9 sq. cf. Arm. und Hier. a. 1901.

[4] p. 86 24.

[5] p. 86 23.

[6] p. 90 10 sq.; cf. Chron. Mar. p. 51 18 ܝܘܚܢܢ ܟܗܢܐ.

[7] p. 91 5 cf. Arm. a. 1950.

[8] p. 100 19 sq. Vgl. Versio p. 79 Adn. 5.

und Stern der Eusebiuschronik bis auf den letzten Rest preisgegeben[1].

Die Übersetzung schließt sich, soweit wir sehen, im allgemeinen eng an das Original an. Nur hat, auch was das Spatium Historicum angeht, unser Epitomator in Kürzung und Beschneidung die gründlichste Arbeit geleistet. Das gilt vorbehaltslos für die Epoche bis etwa in das letzte vorchristliche Jahrhundert. Bis dahin konzentriert sich das ganze Interesse des Epitomators offensichtlich auf die Tatsachen der Heiligen Geschichte, aber auch diese werden nur in Auswahl vorgelegt. Notizen profanen Inhalts, besonders Städtegründungen[2], fehlen nicht, treten aber hinter den ersteren bei weitem zurück.

Ein bei der Auswahl leitendes Prinzip ist kaum zu erkennen. Anders in den nachchristlichen Jahrhunderten. Hier, wo der eusebianische Kanon schon an sich als eine Vorarbeit zur Kirchengeschichte die Ereignisse kirchlich-religiöser Art stärker betont als die Tatsachen der allgemeinen Weltgeschichte, ist der Ep. syr. das Zeugnis einer relativen Vollständigkeit auszustellen, und nicht selten marschiert sie an der Spitze der erhaltenen syrischen Exzerpte[3]. Zur Beleuchtung der kürzenden Tätigkeit des Epitomators in vorhandenen Textabschnitten, die über das Maß der gemeinsyrischen Kürzung hinausgeht, seien einige Proben mitgeteilt:

A. 2129 berichtet Hier. von Trajan, er habe Armenien, Assyrien, Mesopotamien zu Provinzen gemacht. Ep. syr. nennt nur Armenien[4].

---

[1] Nach A. v. Gutschmid geht dieser Verzicht auf die Zahlen, der auch bei Sync. und Barhebr. statthat, letzten Endes auf Annianus zurück, vgl. Kl. Schr. I, 423. Dagegen S.-G. VII; Replik in Kl. Schr. I, 526 ff.

[2] z. B. p. 100 22 (Korinth), 100 10 (Tripolis), 101 3 u. 4 (Lacedämon und Dardania), 101 13 (Tyrus), 101 16 (Karthago), 104 17 sq. (Gründungen des Antigonos). Außerdem finden z. B. Ninus und Semiramis p. 98 12 sq., der Zug des Dionysos nach Indien p. 101 11, Romulus p. 102 10, Numa Pompilius p. 102 12, Tullus Hostilius p. 102 18, Glaukos von Chios p. 102 16 Erwähnung. Bezgl. der biblischen Ereignisse ist u. a. bemerkenswert, daß in dem Bericht über die Entstehung der LXX (p. 104 21 sq.) nur die nackte Tatsache der Übertragung geboten wird. Vgl. dagegen Psdion. 62 1 sq., Arm. a. 1737, Hier. a. 1736.

[3] Lightfoot, *Part I, Vol. I* p. 218 ff. contains a large number of events.

[4] Ep. syr. 121 25, cf. 148 28.

Von Arm. und Hier. erfahren wir a. 2271 bezw. 2270, daß die Imperatoren Gallus und Volusianus auf dem Forum Flaminii getötet sind. Unser Epitomator begnügt sich mit der lakonischen Nachricht von der Tötung des Gallus und seines Sohnes[1]. Überhaupt läßt er den Ort der Ermordung der römischen Imperatoren, den die übrigen Syrer meist verzeichnen, fast regelmäßig aus, so bei Alexander[2], Maximinus[3], Gordianus[4], den Ort des Todes bei Trajan[5]. Sinnstörend wird diese Kürzungsmanie im kleinen, wenn in dem Abschnitt über den Tod des Commodus konsequent nur der Eigenname des betr. Hausbesitzers, nicht jedoch das Nomen regens, also „Haus", gestrichen wird[6].

Im Anschluß an die Erwähnung des Bischofs Theophilus von Antiochien a. 2185 gedenkt Eusebius seiner Schriften; unser Text sieht darüber hinweg[7].

Natürlich fällt auch eine ausdrückliche Zitation fort, wie die Berufung auf Tertullian für den Bericht über das Verhältnis des Tiberius zum Christentum[8].

In der Wiedergabe von Regierungsjahren wird eine abgerundete Zahl geboten, wie das allerdings auch bei andern Syrern geschieht[9].

Zum Ausdruck der bischöflichen Sukzession — und der letzte Teil des Kanons besteht ja großenteils aus Bischofslisten der vier großen Patriarchate — bedienen sich Syrer wie Nicht-Syrer regellos der verschiedensten, oft recht umständlichen Wendungen; die Ep. syr. gebraucht fast ausnahmslos ein einfaches Schema, indem an das Wort ܐܶܦܣܩܘܦܐ „Bischof" Ort,

[1] Ep. syr. 126 6; cf. Psdion. 180 7 sq.; Mich. p. 115 M.

[2] Ep. syr. 125 13; cf. Psdion. 164 19 sq.

[3] Ep. syr. 125 14 sq.; cf. Psdion. 165 2 sq.; Mich. p. 113 M. Rand.

[4] Ep. syr. 125 16 sq.; cf. Psdion. 166 2 sq.

[5] Ep. syr. 122 7 u. 8; cf. Psdion. 154 3 sq. Ähnlich wird bei Erwähnung des Todes des Antoninus Pius die Lokalangabe „Pannonien" ausgelassen Ep. syr. 124 5 sq.; cf. Psdion. 159 1; Arm. und Hier. a. 2195.

[6] Ep. syr. 124 15; cf. Psdion. 160 5 sq.; Mich. 110 M.; Arm. und Hier. a. 2208.

[7] 124 1 sq.; cf. Psdion. 158 2 sq.; Mich. 109 l.; Sync. 665, 21.

[8] 112 13 sq.; cf. Hier. a. 2051; Ch. P. 430, 18.

[9] 126 19 wird als Regierungsdauer des Claudius 2 Jahre angegeben statt 1 Jahr 9 Monate, cf. Psdion. 182 6 sq.; Arm. a. 2286; Hier. a. 2285.

Zahl, Name und endlich Regierungsdauer, wenngleich nicht immer lückenlos, sich anschließen[1], ähnlich verfährt nur Sync. Augenscheinlich sind alle diese Kürzungen von dem beherrschenden Prinzip diktiert, allen irgendwie entbehrlichen Ballast zu vermeiden.

Umgekehrt unterlaufen dem Epitomator auch bisweilen kleinere Zusätze in eusebianischen Textabschnitten: Zacharias, der Vater des Täufers, wird im Widerspruch mit dem Evangelium und Eusebius zum Hohen-Priester gemacht[2]. Offenbar um Agrippa den Zweiten von seinem Vater zu unterscheiden, erhält er das Epitheton ܒܪ[3]. Dem Maximianus Galerius legt Ep. syr. statt des letztern den Beinamen ܝܘܒܝܣ = Iovius bei und gibt ihm zusammen mit Constantinus den ohne sonstiges Korrelat dastehenden Titel ܡܣܝܐ ܐܓܣܛܘܣ[4]. Von Polykarp weiß sie über Eusebius hinaus dessen römischen Märtyrertod zu melden[5], und bei Erwähnung der Judenverfolgungen zu Alexandrien unter Flaccus Avilius betont und unterstreicht sie die Augenzeugenschaft des Philon[6].

Für eine Reihe von eusebianischen Textabschnitten liefert die Ep. syr. den einzigen syrischen Beleg, so für den britannischen Triumph des Claudius[7], für das Auftauchen einer Insel zwischen Thera und Therasia[8], für den Blitzschlag auf Neros Tisch[9], für das Freiheitsedikt des Constantin, das allerdings bei Hier. als Friedensedikt erscheint[10] und endlich für den Computus annorum am Schlusse der ganzen eusebianischen Chronik[11].

[1] pp. 123—128 Beispiele dafür in großer Zahl, Ausnahmen besonders p. 122.

[2] 110 20 sq.; cf. Psdion. 118 10 sq.; Mich. 90 l. M.; Arm. und Hier. a. 2044; Ch. P. 392, 18.

[3] 114 12 sq.; cf. Arm. u. Hier. a. 2060; Sync. 629, 19.

[4] 127 17 sq.; cf. Arm. a. 2310; Hier. a. 2306 (2305 H.); Cedren. 469, 20.

[5] 123 18 sq.; cf. Psdion. 156 19 sq.; Mich. 107 l.; Arm. a. 2168; Hier. a. 2173; Sync. 664, 1.

[6] 112 26 sq.; cf. Arm. a. 2055; Hier. a. 2054 (2053 H.); Sync. 626, 8.

[7] 114 11; cf. Arm. a. 2060; Hier. a. 2061 (2060 H.); Sync. 628, 18.

[8] 114 14; cf. Arm. a. 2061; Hier. a. 2064 (2061 H.); Sync. 630, 5.

[9] 116 1 sq.; cf. Arm. a. 2078; Hier. a. 2078; Sync. 636, 12.

[10] 128 14; cf. Hier. a. 2329 (2330 H.).

[11] 128 22—129 13; cf. Hier. a. 2395.

Von Mißverständnissen des eusebianischen Wortlautes hat sich die Ep. syr. bezw. ihre Vorlage, wie zu erwarten, nicht frei halten können, doch sind es deren verhältnismäßig wenige. In dem Referat über den Untergang des Zehnstämmereiches a. 1270 faßt Ep. syr. fälschlich das Wort „die Assyrer" als Subjekt statt, wie Psdion. z. B. richtig, als Objekt des Schickens[1]. Ein solches Mißverständnis ist nur bei syrischer Vorlage möglich, da im Griechischen die Kasusendungen den logisch-syntaktischen Zusammenhang unverkennbar klarstellen.

Wie bei Arm. und Ch. P. sind auch in der Ep. syr. die beiden Thronprätendenten Otho und Vitellius verwechselt. Über das Schicksal Othos (rectius Vitellius') schweigt der Epitomator[2].

A. 2108 bezw. 2109 spricht Ep. syr. vom 20. Jahre statt wie Hier. vom 20. Buche der Chronik des Flavius Josephus[3].

Wie schon gesagt, ist der unserm Text zugrundeliegenden syrischen Chronikversion im großen und ganzen Treue und ziemlich enger Anschluß an das Original, wenn auch nicht wörtliche Abhängigkeit nachzurühmen. Darin, daß die vorliegende Epitome größtenteils sich auf das von der syrischen Chronikvorlage gebotene Material beschränkt hat, liegt es begründet, daß sie in nicht seltenen Fällen, in denen die übrigen Syrer einer andren Quelle das Wort lassen, allein den genuin eusebianischen Chronikwortlaut syrisch aufweist, zum B. a. 2086 für die „Zerstörung Jerusalems"[4], ähnlich a. 2312 bezw. 2314 für den „Aufstand in Ägypten"[5], desgleichen a. 2320 für die „Diokletianische Verfolgung"[6] und schließlich a. 2020 für den „Tod des Herodes"[7].

---

[1] 102 3 sq.; cf. Psdion. 43 1 sq.; Mich. 52 M.; cf. Chron. Min. Versio p. 81 adn. 2.

[2] 117 13 sq.; Arm. a. 2084; Ch. P. 460, 1. Richtig Mich. 99 M. o.; Hier. a. 2084; summarisch Psdion. 130 4 sq. Vgl. Karst, *Zusatz-Bem.* 329.

[3] 119 19 sq. Richtig Mich. 103 r. u.; cf. Hier. a. 2109. Abweichend Arm. a. 2108.

[4] Ep. syr. 117 22 sq.; Psdion. 132 1 sq. benutzt Eus. Hist. eccl. III, 5, 4 sq.; Mich. 99 M. weicht ab.

[5] Ep. syr. 127 20 sq.; Psdion. 184 4 sq. schöpft aus Hist. eccl. VII, 32, 8.

[6] Ep. syr. 128 6 sq.; Psdion. 185 7 und Mich. 119 r. gehen auf Hist. eccl. VIII, 2, 4 zurück.

[7] Ep. syr. 110 14; Psdion. 114 13 sq. und Mich. 88 r. stammen aus Hist. eccl. I, 8, 5 ff.

Immerhin ist auch sie nicht ganz ohne fremden Einschlag geblieben. Bereits bei der allgemeinen Charakteristik ist auf Einschübe und Zusätze nichteusebianischer Herkunft auch bei Ep. syr. hingewiesen; ein solches Stück größeren Umfanges behandelt nach dem Bericht über die Geburt Christi den bethlehemitischen Kindermord[1]. Im übrigen handelt es sich um versprengte kleinere Notizen, wie die den Mauerbau des Agrippa betreffende, die nur hier steht[2]. Herkunft und Zugehörigkeit der Fremdlinge zu untersuchen ist nicht unsere Aufgabe.

Als Abfassungszeit der bis 636 führenden Chronik und damit der in ihr enthaltenen Eusebiusepitome gilt allgemein die Mitte des 7. Jahrh.[3]. Über den Verfasser ist mit Sicherheit nichts auszumachen; Land glaubte auf Grund einer Stelle auf einen Presbyter Thomas schließen zu dürfen[4].

---

[1] 107 20—110 11.

[2] 114 1 sq. Vgl. Chron. Min. Versio p. 89 adn. 1.

[3] Vgl. Roediger bei Sch. II, LVII. Bickell, *Conspectus* p. 50. Karst, LII sqq.

[4] Land, *Anecd.* 168; Ep. syr. 148 9. Dagegen Baumstark, *Litgesch.* S. 247.

(Fortsetzung folgt.)

DAS EPITAPHIUM DES TASFÂ ṢEJON
(PETRUS AETHIOPS)
UND SEINE CHRONOLOGIE

VON

PROF. SEBASTIAN EURINGER

Wenn ein Orientalist auf dem Wege zur vatikanischen Bibliothek hinter der Apsis von St. Peter angelangt ist, dann sollte er es nicht versäumen, seine Aufmerksamkeit auf die linke Seite der Straße zu richten, wo ihn, etwas unter dem Niveau derselben, ein bescheidenes Kirchlein mit anstoßendem Kloster zum Besuche einladet. Denn San Stefano dei Mori ist für alle, welche sich mit abessinischen Studien befassen, eine ehrwürdige Erinnerungsstätte. Hier wurde der Grund gelegt und das erste Material geliefert zu dem jetzt so stattlichen Gebäude der äthiopischen und amharischen Sprachwissenschaft. Hier war es, wo Johann Potken, Stiftspropst von St. Georg in Köln, 1511 durch die liturgischen Gebete der abessinischen Mönche auf das „Chaldäische" aufmerksam wurde, unter Anleitung und Beihilfe des Mönches und Jerusalempilgers Thomas, Walda Samuel, Äthiopisch lesen lernte und das erste gedruckte äthiopische Buch, Psalter und Cantica nebst einer Anleitung zum Lesen enthaltend, verfaßte, das dann bei Marcellus Silber alias Franck in Rom 1513 herauskam. Hier war es, wo von dem gelehrten Mönche Tasfâ Ṣejon, genannt Frater Petrus, eine ganze Anzahl Abendländer, darunter der Archidiakon Pietro Paolo Gualtieri von Arezzo, der Kanonikus Bernardino Sander von Cremona und Mariano Vittorio von Rieti, in die Geheimnisse der äthiopischen Sprache eingeweiht wurde. Hier hat der gleiche Tasfâ Ṣejon auf Veranlassung seines Gönners, des Kardinals Marcello Cervini, des

späteren Papstes Marcellus II., in Verbindung mit seinen Mitbrüdern Tanše'a-Wald und Za-Šelâsê und mit seinen drei eben erwähnten italienischen Schülern (hauptsächlich für die lateinischen Texte) das äthiopische Neue Testament nebst drei Liturgien und einer Anleitung zum Lesen, 1548/9 in Rom bei Valerius Doricus und Angelus de Oldradis erschienen, herausgegeben und darauf ex propriis 50 Goldstücke aufgewendet[1]. Im folgenden Jahre erschien die lateinische Übersetzung des äthiopischen Meßkanons und des Taufritus, wobei Meister und Schüler (Sander) sich gegenseitig unterstützten. Hier entstand auch die erste äthiopische Grammatik, welche Mariano Vittorio 1552 in Rom bei Achilles Venerius veröffentlichte[2]. Hier entstand auch das erste äthiopische Wörterbuch, das der Antwerpener Karmelit P. Jakob Wemmers 1638 im Verlag der Propaganda edierte[3]. Hier verkehrte der deutsche Polyhistor P. Athanasius Kircher S. J. und suchte, allerdings mit ungenügendem Erfolge, in die Mysterien der abessinischen Kirchenmusik einzudringen. Hier entdeckte 1649 der Altmeister und Begründer der äthiopischen und amharischen Philologie, der deutsche Arzt und Gelehrte Job Leutholf, bekannter unter dem Namen Ludolf, seinen Lehrer und Mentor, den wohlunterrichteten Abba Gregor, durch den er so weit gefördert wurde, daß er der gelehrten Welt seine Meisterwerke: Historia Aethiopica (1681) nebst dem Commentarius (1691), eine äthiopische (1702[2]) und eine amharische (1698) Grammatik samt den entsprechenden Wörterbüchern schenken konnte.

Während aber Abba Gregor auf der Heimreise an der Küste Kleinasiens Schiffbruch litt und in Aleppo begraben

---

[1] *Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebraeos tantum, cum concordantiis Evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorundem. Missale cum benedictione incensi cerae etc. Alphabetum in lingua* ግዕዝ : *gheez, id est libera, quia a nulla alia originem duxit et vulgo dicitur Chaldaea. Quae omnia* Fr. Petrus Ethyops *auxilio piorum sedente Paulo III. Pont. Max. et Claudio illius regni Imperatore imprimi curavit. Anno salutis MDXLVIII.*

[2] *Chaldeae seu Aethiopicae linguae institutiones, authore Mariano Victorio Reatino,* Romae 1552.

[3] *Lexicon Aethiopicum .... cum ejusdem linguae institutionibus grammaticis et indice vocum latinarum, authore* R. P. M. Jacobo Wemmers *Antwerpiano Ordinis Carmelitarum Regul. Observ.* Romae 1638.

wurde, fand Tasfâ Ṣejon seine letzte Ruhestätte zu Rom in San Stefano dei Mori inmitten so mancher Landsleute, die gleich ihm ferne der Heimat ihre Pilgerschaft beschließen mußten.

Sein zierlich ausgeführtes Epitaphium ist in die innere Nordwand des Kirchleins eingelassen und hält in einer zweisprachigen Inschrift das Andenken an diesen berühmten und gelehrten Mohren wach. Auf drei Zeilen äthiopischen Textes folgen 15 in lateinischer Sprache, den Schluß bildet wieder eine äthiopische Zeile.

M. Chaîne hat seiner Abhandlung über San Stefano[1] eine allerdings etwas kleine Abbildung desselben beigegeben, nach welcher ich den Wortlaut anführen werde. Ich löse die Abkürzungen auf, verbessere die offenkundigen Fehler stillschweigend und folge der modernen Orthographie. Wer sich für diese diplomatischen Minutien interessiert, möge sie bei Chaîne nachsehen.

Da der äthiopische Text wegen seiner Kleinheit auf der Abbildung zum Teil unleserlich ist, muß ich mich an die Wiedergabe bei Chaîne p. 27 und 28 halten.

Die Inschrift lautet:

ዝየ ፡ ተቀብረ ፡ ተስፋ ፡ ጸዮን ፡ ኢትዮጵያዊ ፡
ቀሲስ ። ዝክርዎ ፡ በጸሎትክሙ ፡ ወመሥዋዕትክሙ ፡ ቅዱስ ፡
በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡ ወበእንተ ፡ እሙ ፡ ለኢየሱስ ። አሜን ።

Tesfa Zior Malbazo eremita aethiops
cognomento Petrus, ultra capricorni circulum nobilissimis parenti(bus) natus, multarum linguarum gnarus, in sacris libris eruditus, europaeis omnis ordinis gratissimus inauditae in cujusque nationis homines charitatis, hic situs est. Is Hierosolymis in sepulchro Christi aliquot annis mansit, Romam deinde venit, ubi gratia, qua apud omnes valebat, locum hic commodum suae nationis peregrinis paravit. Testamentum novum lingua

[1] M. Chaîne S. J., *Un monastère éthiopien à Rome au XV^e et XVI^e siècle San Stefano dei Mori: Mélanges de la Faculté orientale, Beyrouth (Syrie)*, 1910, Tome V, pp. 1–36.

aethiopica necnon ordinem, quo aethiopes in baptismo utuntur et missam aethiopicam in latinum conversam multo labore atque magna impensa imprimi curavit. Dum vero magna animo volveret, universae Aethiopiae salutaria, perfecturus si vixisset, longo morbo confectus Tibure, quo ob morbum secesserat, obiit die XXVIII. Augusti anno salutis M.D. 50 vitae suae XXXXII. integro mansionis in Urbe duodecimo.

አዕረፈ ፡ አመ፲፰ለነሐሴ ፡ በ፲፭፻፶ዓመተ ፡ ምሕረት ፡

Die äthiopischen Zeilen besagen:

„Hier liegt der Priester Tasfâ Ṣejon aus Äthiopien begraben. Gedenket seiner in euerem Gebete und bei euerem hl. Opfer um Christi und der Mutter Jesu willen. Amen. — Er entschlief am 18. Naḥasê des Jahres der Gnade 1550".

Das *Ms. vat. lat. 7871* fol. 160 enthält einen zum großen Teil im Wortlaut übereinstimmenden Auszug[1] aus dieser Inschrift:

1550. 27. (!) Aug. + Tesfa Zion malbazo eremita | etiops cognomento Petrus nobilissimis paren|tibus ortus in sacris litteris multisque lin|guis eruditus annorum 42 obiit Tibure quo | ob morbum secesserat. Sep(ultus) in ecclesia S. Stepha|ni Abyssinorum cum epit(aphio).

Die äthiopische Inschrift ist nicht glücklich stilisiert und verrät daher einen des Geez ungewohnten Verfasser. Im Vergleich mit dem in hübschen Unzialen sauber ausgeführten, den ganzen verfügbaren Raum der Tafel ausfüllenden, lateinischen Texte macht sie mit ihren zu kleinen, nicht immer auf der Zeile stehenden, in die vier Segmente der oberen und unteren Einfassung eingezwängten Schriftzeichen keinen angenehmen Eindruck. Sie wurde offensichtlich erst später nachgetragen, um den Lehrer des Äthiopischen auch durch eine Inschrift in der hl. Sprache seiner Heimat zu ehren.

Cancellieri, *De secretariis Basilicae Vaticanae veteris et*

[1] Diesen Auszug und das gleich zu erwähnende Fragment verdanke ich der Liebenswürdigkeit Mgr. Eugène Tisserant's, wofür ihm auch hier der geziemende Dank ausgesprochen sei.

novae (Romae 1786) II, 1528, der die Inschriftensammlung des Kardinals Borgia (1731—1804) benützte, bietet die äthiopische Inschrift in folgender Form:

ዝክርዎ ፡ ለአቡነ ፡ ተስፋ ፡ ጽዮን ፡ ዘተቀብረ ፡
ውስተ ፡ ዛቲ ፡ መካን ፡ አመ ፡ ፲ወ፰
ለወርኀ ፡ ነሐሴ ።

Dann folgt die lateinische Inschrift und hierauf:

በ፲፻ወ፭፻፺ዓመተ ፡ ምሕረት ፡ አሜን ።

Auf Deutsch:

„Gedenket unseres Vaters Tasfâ Ṣejon, der begraben wurde
an diesem Platze am 18.
des Monats Naḥasê.

im 1550. Jahre der Gnade. Amen“[1].

Wie man sieht, stimmt der Text bei Cancellieri nicht mit jenem auf dem Grabmal überein, ist aber kürzer und besser stilisiert. Es wäre jedoch verfehlt, daraus zu schließen, daß die Inschrift des Epitaphs seitdem geändert worden sei. Denn auch die übrigen vier äthiopischen Grabinschriften von San Stefano sind bei Cancellieri anders redigiert, meist abgekürzt, einander angeglichen, immer aber gut stilisiert. Es wird der Abessinier oder Orientalist, den Kardinal Borgia mit der Abschrift beauftragte, geglaubt haben, seinem hohen Auftraggeber einen Gefallen zu erweisen und sich die Arbeit zu erleichtern, wenn er in der angegebenen Weise verfuhr. Dabei ging manches bedeutsame Detail verloren, so z. B. die Nachricht, daß 1638 Ḫabta Mâriâm und Takla Hâjmânot für die Renovation ihrer Kirche 470[2] Piaster ex propriis aufgewendet haben; ferner daß Abba Gregor, der Lehrer Ludolfs, der sich auf einem Grabstein des Jahres 1649 nennt, von Lajad war[3].

Die sehr warm gehaltene lateinische Inschrift dürfte von

[1] Nach Chaîne l. c. p. 28, Note 2.
[2] Nicht 490, wie Chaîne überträgt.
[3] Chaîne, p. 30 u. 31.

seinem ehemaligen Schüler und späteren Freund und Gönner dem Archidiakon Pietro Paolo Gualtieri von Arezzo († 1572 zu Rom) herrühren, zumal er auch der Prokurator der Abessinier war. Das Hausstatut von San Stefano vom Jahre 1551 nennt ihn „unseren Prokurator“ (magabîna) und feiert ihn als „einen Freund der Fremdlinge, als einen edlen, gottesfürchtigen Mann, der uns und unser Vaterland Äthiopien von ganzem Herzen liebt und ihm (Äthiopien) auf jede Weise nützlich zu sein bestrebt ist“[1]. Und in der äthiopischen Vorrede zum Testamentum Novum Aethiopice, zu dessen Zustandekommen er ja seinen Teil beigetragen hatte, rühmt ihn Tasfâ Ṣejon als einen, „der Äthiopien mehr liebe als alle übrigen Franken und Römer“[2]. Eine Probe seiner Vorliebe, ja Begeisterung für die Abessinier, in denen er die christliche Vormacht gegen die Türken im Orient erblickte[3], liefert die lateinische Vorrede zu dem genannten Werke, die seiner Feder entstammen dürfte.

Auch die äthiopische Inschrift könnte von ihm stammen; denn M. Vittorio feiert ihn in der Widmung seiner Grammatik an den Kardinal Cervini als *„vir doctus et perhumanus, qui solus ex nostratibus possit errores corrigere . . ., siquidem ante eum nullus ex latinis hominibus hac in lingua legitur profecisse“*. Aber in diesem Falle wäre ihr doch ein besserer Platz auf dem Denkstein angewiesen worden.

Übrigens folgt aus der mangelhaften Sprache nicht, daß nur ein Abendländer als Verfasser in Frage kommen könnte. Denn das Geez, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, war schon damals nur den abessinischen Gelehrten und nur als Schriftsprache geläufig. Die Verse, welche die vier Abessinier

[1] ለመገቢነ ፡ እግዚእነ ፡ ጵጥሮስ ፡ ጳውሎስ ፡ ገልቴርዮስ ፡ መፍቀሬ ፡ ነጋድያን ፡ ብእ ሲ ፡ ኄር ፡ ፈራሄ ፡ እግዚአቤሔር ፡ ወፈድፋደ ፡ ዘይፈትወነ ፡ በልቡ ፡ ወለሀገርነ ፡ ኢትዮጵ ያ ፡ ኀልዮ ፡ በቍዔታ ፡ በውስተ ፡ ዙሉ ። (Chaîne l. c. 22).

[2] ምበለ ፡ ጴጥሮስ ፡ ጳውሎስ ፡ ዘደፈቅሩ ፡ ለኢትዮጲያ ፡ እምዙሎሙ ፡ ሰብእ ፡ አፍ ርንጊ ፡ ወሮምያ ።

[3] „. . . *numerosam nationem brachia ad nos tollentem, nostram opem implorantem negligimus nec recordamur, fuisse semper tutam ab armis Turcicis Europam, dum staret imperium Egypti, in quod Imperator ille Aethiopum, si nos vellemus, facillime irrueret et a nostris cervicibus Turcios enses amoveret.*“

Ḫabta Mârjâm, Tanše'a Krĕstos, ʿAṣfa Mârjâm und Maḥṣanta Mârjâm dem Karmeliten J. Wemmers zur Empfehlung seines äthiopischen Lexikons widmeten, fielen so „stümperhaft und läppisch" aus, daß sie Abba Gregor nie lesen konnte, ohne sich vor Lachen zu schütteln, wie uns Ludolf[1] berichtet.

Was nun den Inhalt des Epitaphiums angeht, so ist zunächst der Name des damit Ausgezeichneten zu besprechen.

Daß die Schreibung Tesfa Zior ein Versehen des Steinmetzen für T. Zion (d. h. spes Sionis) ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Schwieriger liegt die Sache bei dem zweiten Namen.

Der äthiopische Text bietet nur den ersten: ተስፋ ፡ ጽዮን ፡, der lateinische auch den zweiten und zwar in der Form Malbazo. Auch der Auszug aus dem Epitaphium und die fragmentarische autobiographische Notiz im cod. vat. aeth. 16 fol. 55a[2] schreiben ihn ebenso.

Dagegen steht im Testamentum Novum, dessen Herausgabe T. Ṣ. selbst besorgte und leitete, fol. 176b: ተስፋ ፡ ጽዮን ፡ መልኀዝ ፡ d. i. „Tasfâ Ṣejon Malḫezo" gedruckt. Die lateinische Übersetzung des Schlußwortes im gleichen Werke bringt den vollen Namen in dieser Form: Petrus Tesfa Zeon Malezo(!). Malezo braucht kein Druckfehler für Malḫezo zu sein; es könnte auch die vulgäre Aussprache des Namens wiedergeben wollen.

Die Wagschale wird sich zugunsten der Namensform Mâlbazo (ማልበዝ ፡) neigen; denn T. Ṣ. wird doch wohl seinen Namen richtig geschrieben haben, während beim Drucke des Testamentum Novum aus mancherlei Ursachen sich ein Fehler eingeschlichen haben kann.

Die Römer nannten ihn gewöhnlich Frater Petrus Indus oder Aethiops; daher fügt die Inschrift „cognomento Petrus" bei, ebenso der Auszug aus derselben.

Die lateinische Übersetzung des Schlußwortes im Testa-

---

[1] *Commentarius* p. 30: *„At Gregorius illud nunquam sine risu legere poterat, tam inepte et imperite compositum esse ajebat. Illi vero sese excusaverant, quod importunis Wemmeri precibus ad id faciendum coacti fuissent."*

[2] Der Wortlaut folgt weiter unten.

mentum Novum nennt ihn: filius tecla haimanot de monte Libano, desgleichen die autobiographische Notiz: filius patris nostri Takla Hâjmanot e Dabra Libanos. Daraus geht hervor, daß er dem Orden des Takla Hâjmanot (= planta fidei), des großen Reformators der äthiopischen Kirche, und zwar dessen Hauptkloster Dabra Libanos (mons Libani) in der Provinz Schoa angehörte, also Mönch war.

In einem an Gualtieri d. d. Rom, den 7. September 1547, gerichteten Briefe, der in der Biblioteca comunale von Siena aufbewahrt wird, unterschreibt sich T. Ṣ. als ጸሓፌ ፡ ዘአጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ በጸጋ ፡ እግዚአ·በሐር ፡ ገለው·ድዮ·ስ ። d. h. Sekretär des Aṣnâf Sagad, von Gottes Gnaden Galaudejos (Claudius)“[1].

Demzufolge bekleidete er am Hofe des Negus ein hohes Amt, das eine höhere Bildung voraussetzte. Da Claudius erst 1540, also erst einige Jahre nach seiner Flucht aus Abessinien, zur Regierung gelangte, wird ihn schon David II. Lebna Dengel zu seinem Hofsekretär und damit wohl auch zu seinem Hofannalisten ernannt haben.

Über seinen Lebenslauf wissen wir nicht viel mehr, als was er selbst (bezw. sein Dolmetscher) in den Schlußworten zum Testamentum Novum, das autobiographische Fragment und das Epitaphium berichten, und das ist leider herzlich wenig.

T. Ṣ. war vor den Horden des muhammedanischen Emirs von Harar, Achmed Grañ (Linkshänder), aus seiner Heimat nach Jerusalem geflohen und hatte sich im dortigen abessinischen Kloster bei der hl. Grabkirche einige Zeit aufgehalten. Von dort reiste er nach Rom, wo er in dem eingangs erwähnten Kloster San Stefano dei Mori eine neue Heimat und seine letzte Ruhestätte fand.

„Ego quidem Aethyops sum, peregrinus de loco ad locum, de provincia in provinciam, de terra infidelium ad terram fidelium, per mare et terras, locum autem, ubi et animo et corpore quietem invenirem, praeterquam Romae, non inveni; animi, inquam, quie-

[1] J. Guidi, *La prima stampa del Nuovo Testamento in etiopico, fatta in Roma nel 1548-49* (*Archivio della reale società Romana di storia patria*, Roma 1886) p. 275.

tem ob fidei rectitudinem, corporis vero, quia Petri successorem, Paulum tertium, pietate ac prudentia plenum ibi inveni, mitem ac perurbanum una cum omnibus suis filiis christianis ac etiam filia ejus spirituali Hieronyma Farnesia, quae nobis in necessitatibus nostris fautrix et adjutrix est." So lauten seine begeisterten Dankesworte am Ende des Testamentum Novum, von seinem Dolmetscher aus dem Geez (fol. 225 a) in gutes Latein übertragen.

Auch aus dem autobiographischen Fragmente erfahren wir nicht viel mehr. Auf dieses hatte bereits Chaîne l.c. p. 17 Note 3 hingewiesen, ohne es im Wortlaut mitzuteilen. In der mir von Tisserant gütigst zur Verfügung gestellten lateinischen Übersetzung lautet es: „*Ego Tasfâ Ṣejon Mâlbazo, filius patris nostri Takla Hâjmanot e Dabra Libanos, peregrinus Hierosolymitanus, a Hierusalem profectus sum ad terram Romae cum Evangelio et multis muneribus. Munera mea tradidi sanctuario nostro S. Stephani una cum quatuor evangelistis, papae vero obtuli chrisma et alia munera, quae, postquam papa acceperat, huic monasterio nostro dedit et postquam dederat ....*" Hier bricht der Text des Ms. plötzlich ab.

In Rom verstand er es, sich sehr beliebt zu machen, wie die Inschrift wiederholt hervorhebt: „*europaeis omnis ordinis gratissimus, inauditae in cujusque nationis homines charitatis .... gratia qua apud omnes valebat.*"

Aus der Vorrede der *Chaldeae seu Aethiopicae linguae institutiones* des Vittorio[1], in der dieser sein Werk seinem Gönner, dem Kardinal Marcello Cervini, widmete, erfahren wir, daß T. Ṣ. bei diesem Kirchenfürsten, dem nachmaligen Papste Marzellus II., in hohem Ansehen stand und zu seiner Famiglia gehörte. Dort lesen wir: „*. . . . discere coepimus (sc. linguam aethiopicam) Petro Aethiope, viro quidem benigno ac perhumano, suae linguae peritissimo, tibique admodum intimo et familiari, non solum adhortante, verum etiam maxima cum benevolentia perdocente . . .*."

Diese „*gratia, qua apud omnes valebat*", benutzte er, wie das Epitaphium weiterhin rühmt, um „den Pilgern seiner Nation

[1] Romae 1552, p. 7.

zu Rom eine Heimstätte zu bereiten" *(locum hic commodum suae nationis peregrinis paravit)*. Das soll doch wohl heißen, daß es ihm gelang, das Kloster S. Stefano zu einem Hospiz für die abessinischen Rompilger auszubauen. Die am 8. Maskaram (September) 1551 von ihm und dem Superior Johannes erlassene Hausordnung dieses Hospizes hat Chaîne in zwei Exemplaren in zwei aus S. Stefano stammenden äthiopischen Missalien in der Vaticana entdeckt und am angeführten Orte S. 20—26 mit französischer Übersetzung ediert.

Seine literarische Tätigkeit, welche die Inschrift feiert, habe ich schon eingangs erwähnt und verweise darauf.

Was aber der vielversprechende Satz: *„dum vero magna animo volveret, universae Aethiopiae salutaria, perfecturus si vixisset"*, besagen will, läßt sich unschwer erraten, wenn man die Zeitgeschichte näher kennt.

Bei der Entfernung und Abgeschlossenheit Abessiniens von der übrigen christlichen Welt, speziell von der Mutterkirche Alexandrien, lag die Befürchtung nahe, daß sich die äthiopische Kirche loslösen und autokephal werden könnte. Um dieser Gefahr radikal vorzubeugen, hatten schon frühzeitig die pseudo-nikänischen Kanones bestimmt und der Reformator Takla Hâjmânot es von neuem im 13. Jahrh. eingeschärft, daß das Oberhaupt der äthiopischen Kirche, gewöhnlich Abuna genannt, niemals aus dem abessinischen Klerus genommen werden dürfe, sondern ein Kopte sein und vom koptischen Patriarchen von Alexandrien ausgewählt und geweiht sein müsse. Dieses Gesetz ging in das koptische und abessinische Kirchenrecht über und ist noch heute in Geltung. Aber die Abessinier empfanden dies immer sehr schmerzlich, zumal die koptische Kirche immer von muslimischen Herrschern abhängig war und man den letzteren für die Erlaubnis der Entsendung des Abuna bedeutende Summen zahlen mußte. Daher machten die Neguse wiederholt Anstrengungen, diesem Zustande ein Ende zu machen, aber bis dahin immer ohne Erfolg.[1] Damals war nun in Abessinien der Glaube verbreitet,

[1] Vgl. S. Euringer, *Abessinien und der hl. Stuhl* (*Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1910) S. 380ff.

daß nach dem 100. alexandrinischen Abuna der nächste von Rom kommen würde. So erzählte der 100. Abuna, Marcos, selbst der portugiesischen Gesandtschaft, die 1520—1526 in Abessinien weilte[1]. Tatsächlich wandten sich die Neguse David II. Lebna Dengel (1508–1540) und Claudius (1540 bis 1559) sowohl an den Papst als auch an den König von Portugal um einen lateinischen Patriarchen. In dieser Richtung war auch T. Ṣ. nachweislich tätig[2]. Er schlug der Kurie vor, fünf Bischöfe nach Abessinien zu senden, aus denen dann der Negus selbst den ihm genehmen aussuchen sollte. Als aber König Johann von Portugal von diesem Vorschlag Wind bekam, ließ er dagegen durch seinen Gesandten de Faria mit Erfolg Einspruch erheben. Nach langen Verhandlungen und wiederholten Verzögerungen kam es schließlich auf Betreiben des portugiesischen Königs zu der Ernennung des Jesuiten João Nuñes Barreto zum Patriarchen von Äthiopien durch Papst Julius III. am 17. März 1554, was aber T. Ṣ. nicht mehr erlebte.

Jetzt verstehen wir, worauf der Verfasser der lateinischen Grabinschrift mit seinen geheimnisvollen Worten hinzielte. Er war der festen Überzeugung, daß es dem T. Ṣ. bei längerer Lebensdauer gelungen wäre, Rom zur Entsendung eines Abuna und die Abessinier zu dessen Annahme zu bewegen und dadurch die Wiedervereinigung Aksums mit Rom herbeizuführen.

Bei diesen Verhandlungen war es aber den Abessiniern nicht, wie der Verfasser der Inschrift glauben mochte, um eine wirkliche Union mit Rom, um eine Bekehrung vom Monophysitismus zum Dyophysitismus, sondern nur um eine Art Koalition zu tun, um dadurch das Abendland, vor allem das weltbeherrschende Portugal, zu veranlassen, ihnen gegen die den Bestand ihres Reiches bedrohenden Muhammedaner zu Hilfe zu kommen. Daß auch T. Ṣ. trotz der oben zitierten Worte seines Epilogs zum *Testamentum Novum* nicht daran dachte, seinen Glauben zu ändern, geht schon aus der Vor-

[1] Manoel de Almeida, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia*, II, 25 ed. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti* V, 241.

[2] *Mon. Hist. Soc. Jesu, Epist. Ignatii* II, 304.

rede des gleichen Buches hervor, in welcher der lateinische Dolmetscher seiner Gedanken die Reinheit und Unversehrtheit des Glaubens der abessinischen Kirche hervorhebt und nur bezüglich einiger Gebräuche Konzessionen in Aussicht stellt[1]. Insbesondere hat aber T. Ṣ. in der Liturgie der Apostel (Test. Nov. fol. 166d) die monophysitische Stelle: „Er machte ihn [den Leib] eins mit seiner Gottheit“ ohne Korrektur, ohne Bemerkung, ruhig abdrucken lassen. Man wird diesem gelehrten und gewandten Abessinier kaum ein Unrecht zufügen, wenn man das Motiv zu seiner Reise nach Rom nicht in dem Verlangen nach dem katholischen Glauben, sondern in seiner Hoffnung, von dort als der 101. Abuna heimkehren zu können, erblickt[2].

Wir sind nun bei der Hauptsache angelangt. Nach dem lateinischen Texte starb T. Ṣ. nach langer Krankheit (wahrscheinlich Schwindsucht) zu Tibur am 28. August 1550[3], 42 Jahre alt, im 12. Jahre seines Aufenthaltes in Rom; nach dem äthiopischen, der nur den Sterbetag gibt, am 18. Naḥasê 1550 der Gnade.

Unter „Jahr der Gnade“ versteht der Urheber der äthiopischen Inschrift die christliche abendländische Zeitrechnung, nicht die abessinische Gnadenära. Im letzteren Falle müßte eine ganz andere Zahl als 1550 dastehen. Die aera creationis beginnt nämlich schon mit 5500 vor Christus, die aera martyrum mit 284 n. Chr., die dionysischen Perioden bestehen aus je 532 Jahren: alle diese Zeitrechnungen kommen bei dem vieldeutigen Terminus: ዓመተ ፡ ምሕረት ፡ *annus gratiae* in Betracht, aber zu keiner paßt die Ziffer 1550. Also ist

---

[1] „*Christiana fides et sancta religio, quae in ea regione ducentesimo (!) quadragesimo quinto anno post natum Christum recepta est, pura semper et in suo candore inibi permansit et hodie permanet, observantur tamen (ut vera fateamur) ab illis populis ritus aliqui, quos Ecclesia universalis abrogavit, qui facillime tollerentur, si a nostris (sc. occidentalibus) in id aliquantulum incumberetur; docilis enim natio est . . .*“

[2] Die Zählung der bisher im Abendland bekannt gewordenen Patriarchenlisten stimmt mit jener des Abuna Marcos nicht überein. Nach ihnen würde der 100. Patriarch erst längere Zeit nach ihm den Stuhl des hl. Frumentius bestiegen haben.

[3] Der Auszug gibt als Sterbetag den 27. August an.

1550 p. Chr. n., und zwar nach der abendländischen Rechnung, gemeint.

Die Monate August und Naḥasê entsprechen im Julianischen Kalender einander, jedoch ist die Gleichsetzung: 28. August 1550 = 18. Naḥasê 1550 unzutreffend. Doch ist diese Diskrepanz von untergeordneter Bedeutung.

Schwerer wiegen folgende Bedenken.

Am 8. Maskaram (September) 1551 erläßt T. Ṣ. mit dem Superior Johannes die schon oben erwähnte Hausordnung des Hospizes San Stefano. Dort heißt es nach einer längeren Eingangsformel: „Wir (die in Rom anwesenden Abessinier) haben uns also alle versammelt, Groß und Klein, Priester, Diakon und Laie, mit unserem Vorsteher, dem Abbâ Johannes, und mit unserer Seele und unserem Lehrer, Abba Tasfâ Ṣejôn, dem Sohne unseres Vaters Takla Hâjmânot, und haben beschlossen und bestimmt für uns, die wir jetzt hier sind an diesem Orte, und für die, welche nach uns hierher kommen werden ....“[1] Also muß T. Ṣ. noch am 8. Maskaram 1551 unter den Lebenden geweilt haben.

Ebenso spricht Vittorio in der Widmung seiner Grammatik im Jahre 1552, an der bereits oben zitierten Stelle, von T. Ṣ., wie von einem noch Lebenden. Somit ist das Sterbejahr mit 1550 mindestens um zwei Jahre zu früh angesetzt.

Auf diese beiden Bedenken gegen die Richtigkeit der Jahreszahl 1550 habe ich schon gelegentlich meiner Übersetzung der „äthiopischen Anaphora unserer Herrin Maria“ im „*Katholik*“, Mainz 1916, Heft 4, S. 7 Anm. 6 aufmerksam gemacht und die Möglichkeit angedeutet, daß 1550 nach äthiopischer Berechnung, die gegen die unserige um 8 bezw. (wegen der Verschiedenheit des Jahresbeginnes) um 7 Jahre zurück ist, zu verstehen sei. Dann wäre T. Ṣ. erst 1558 gestorben. Aber dieses Datum ist unmöglich. Denn die

[1] ተጋቢእነኩ ፡ ዅልነ ፡ ክመዝ ፡ ዐቢይ ፡ ወንኡስ ፡ ቀሲስ ፡ ወዲያቆን ፡ ወሕዝባዊ ፡ ምስለ ፡ ራይስነ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ወምስለ ፡ አባ ፡ መንፈስነ ፡ ወመምህርነ ፡ አባ ፡ ተስፋ ፡ ጽዮን ፡ ወልደ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ሠራዕነ ፡ ወሐገግነ ፡ ለነ ፡ እለ ፡ ሀለውነ ፡ ይእዜ ፡ ወበእንተ ፡ እለ ፡ ይመጽኡ ፡ እምድኅረነ ፡ ዝየ ፡ ውስተ ፡ ዝመካን ፡ . ˛ . Siehe Chaîne l. c. p. 20.

Inschrift betont, daß sein Tod die Ausführung seines großen Planes verhindert habe. Dieser bestand aber, wie ich gezeigt habe, darin, die beiden Kirchen dadurch einander näherzubringen, daß Abessinien vom Papste einen Patriarchen erhalten würde. Das war aber schon am 17. März 1554 durch die Ernennung Barretos geschehen. Weiterhin geht aus dem betreffenden Satze der Inschrift hervor, daß ihr Verfasser den Lieblingsplan des Toten für endgültig gescheitert ansah. Diese Auffassung konnte aber in der zweiten Hälfte des Jahres 1553, wenn nicht schon früher, in den Kreisen, aus denen die Inschrift stammt, nicht mehr bestehen. Denn die Verhandlungen und Vorbereitungen, welche der Patriarchenernennung vorhergehen mußten, konnten doch dort nicht unbekannt sein. Somit stehen als Todesjahr nur die Jahre 1552 und 1553 in Frage. Da aber der Todestag in die zweite Hälfte des Jahres fiel (28. August), die Verhandlungen wegen der Patriarchenernennung aber längere Zeit in Anspruch genommen haben müssen, so werden wir 1552 vorziehen dürfen.

Nun lehrt eine aufmerksame Betrachtung des Denkmals, bezw. seiner Photographie bei Chaîne, daß die Zahl 1550 nicht die ursprüngliche ist, sondern eine spätere Korrektur darstellt. Denn sie ist sonderbarerweise mit zweierlei Ziffern geschrieben: die beiden ersten Stellen mit römischen, die beiden letzten mit arabischen, also nicht MDL, sondern MD 50. Das kann doch nicht ursprünglich so gewesen sein. Die arabischen Ziffern wurden gewählt, da die entsprechende römische Zahl L den Platz, welchen die zu ersetzenden ursprünglichen römischen Ziffern einnehmen, nicht ausgefüllt hätte. Es muß also dort L + x gestanden haben. LI (51) kommt schon deshalb nicht in Betracht, weil dadurch der Platz nicht genügend ausgefüllt würde. Die Entscheidung zwischen LII und LIII ist schwer zu treffen; denn falls beim letzteren die drei Striche so zusammengedrängt würden, wie bei der Zahl XXVIII der gleichen Zeile, dann dürfte der verfügbare Raum ausreichen. Es wird aber LII, also 1552 die zutreffende Zahl sein.

Denn eine genaue Untersuchung des äthiopischen Datums auf der Photographie bei Chaîne zeigt, daß nach den Zahlen ፲፭፻ = 1550 noch ein kleines Zeichen steht, das man für einen Doppelpunkt halten kann, wie er im Äthiopischen zwar nach jedem Worte, nicht aber nach Zahlen gesetzt zu werden pflegt. Ich vermute daher, daß wir es nicht mit einem Doppelpunkt, sondern mit einem sehr klein geratenen Zahlzeichen, bei dem die Zahlstriche oben und unten aus Versehen wegblieben, und zwar mit dem Zahlzeichen 2 (፪) zu tun haben. Trifft meine Vermutung zu, was ja jene Leser leicht feststellen können, welche die Tafel in situ zu untersuchen in der Lage sind, dann ist 1552 als Todesjahr anzusehen und alles in bester Ordnung. Die „Korrektur des lateinischen Textes" dürfte auf Verlesung der äthiopischen Ziffer, die man für die authentische ansah und daher auch im lateinischen Texte lesen wollte, zurückzuführen sein. —

Sind die Angaben der Inschrift zuverlässig, nämlich daß er im Alter von 42 Jahren, nachdem er volle 12 Jahre in der ewigen Stadt zugebracht hatte[1], seine irdische Pilgerschaft vollendete, dann fällt seine Geburt in das Jahr 1510, seine Ankunft in Rom in das Jahr 1540. Da keine weiteren Quellen zur Verfügung stehen, läßt sich das Geburtsjahr nicht nachkontrollieren. Dagegen läßt sich einwandfrei darlegen, daß er nicht erst 1540, auch nicht, wie man bisher errechnete (1550—12 =) 1538 in der Hauptstadt der Christenheit eintraf, sondern schon 1536 dort anwesend war.

Um diesen Beweis zu liefern, müssen wir etwas weiter ausholen.

Der Portugiese Johann Bermudes war vom Negus David II. mit zwei Abessiniern zum Papste nach Rom und zum König Johann III. nach Portugal mit bestimmten Aufträgen gesandt worden. Von dieser Gesandtschaft kehrte nur Bermudes nach Abessinien zurück, wo er mit dem, wie wir jetzt sicher wissen, unbegründeten Anspruche auftrat, vom Papst Paul III. zum Patriarchen von Äthiopien ernannt worden zu sein. Er fand

[1] Vitae suae XXXXII, integro mansionis in Urbe duodecimo.

dort sowohl bei den Abessiniern, als auch bei den eingewanderten Portugiesen Glauben.

Im Jahre 1546 war nun König Johann III. von Portugal mit der neugegründeten Gesellschaft Jesu in Verhandlungen getreten, um für Abessinien einen Jesuiten als Patriarchen zu erhalten.

Der hl. Ignatius war diesem Plane nicht abgeneigt, mußte aber, bevor weitere Schritte unternommen wurden, Klarheit darüber gewinnen, ob der „Patriarch" Bermudes mit Recht auf diese Würde Anspruch erheben könne. Da sich aber Kardinal Cervini, der den Fall Bermudes bearbeitet hatte, gerade auf dem Konzil zu Trient aufhielt, wandte sich Ignatius durch den Konzilstheologen P. Salmeron aus der Gesellschaft Jesu an ihn um Aufschluß, der ihm auch im vollsten Maße zuteil wurde.

Salmeron konnte alsbald, Ende Oktober 1546, seinem Obern als Ergebnis seiner Anfrage an den Kardinal mitteilen[1], daß die Ansprüche Bermudes' auf die Patriarchenwürde null und nichtig seien. Doch das berührt uns hier nicht weiter[2]; für uns kommt dagegen in Betracht, daß nach der Angabe des Kardinals die Schreiben, welche seinerzeit Bermudes dem Papste Paul III. überbrachte, dem Fr. Pedro (d. i. Tasfâ Ṣejon) zum Übersetzen übergeben wurden; bei diesem könne man sich über den Inhalt dieser Briefe unterrichten.

Der fragliche Passus im Briefe Salmerons lautet aus dem spanischen Original ins Deutsche übertragen:

„Noch am gleichen Tage, an dem ich den Brief von Ew. Hochw. [Ignatius von Loyola][3] erhalten hatte, sprach ich darüber mit dem Kardinal von Santa Croce [d. i. Cervini]. Nachdem er den betreffenden Abschnitt gelesen hatte, erklärte er mir, dieser Fall sei kurz vor seiner Abreise von Rom nach Trient durch seine Hände gegangen. Die Sache

[1] *Mon. Hist. Soc. Jesu, Epist. Salmeronis I, 33;* Beccari l. c. V, p. LV.

[2] Näheres findet man hierüber in meinem Aufsatz: *Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1539–56)* in *Theologie und Glaube*, 17. Jahrgang (1925) S. 226–256.

[3] Erläuterungen, die zum Verständnis des Briefes nötig sind, habe ich in eckigen Klammern beigesetzt.

verhält sich nun so. Es kam vom Lande des Priesters Johannes [d. i. Abessinien] ein Portugiese [Bermudes] in Begleitung zweier Gesandten, die dem Papst Briefe ihres Fürsten überbringen sollten. Der eine Gesandte scheint schon auf der Reise, der andere bei Venedig gestorben zu sein; daher überbrachte der Portugiese die Briefe dem Papste. Man gab sie dem von dort gebürtigen Frater Petrus[1] und einem Priester, der beim Theatiner Kardinal angestellt ist [Gualtieri?] zum Lesen. Ew. Hochw. können sich bei diesen über den Inhalt unterrichten[1] . . .“

Daraus ergeben sich zunächst folgende Grundlagen:

Der Gewährsmann des P. Salmeron ist der schon mehrfach erwähnte Gönner des T. Ṣ., der Kardinal Marcello Cervini. Wenn dieser 1546 von einem Abessinier Frai Pedro spricht, so kann das nur Frater Petrus Aethiops d. i. Tasfâ Ṣejon sein. Da er aber den hl. Ignatius an diesen verweist, falls er Näheres über die seinerzeit von Bermudes überbrachten Schreiben zu erfahren wünsche, weil dieser Fr. Pedro sie damals zu verdolmetschen hatte, so muß T. Ṣ. schon vor Bermudes Ankunft in Rom gewesen sein.

Wann kam nun Bermudes nach Rom?

Bermudes selbst hat einen „Kurzen Gesandtschaftsbericht“ (Breve relação da embeixada) 1565 zu Lissabon veröffentlicht. Das erste und das letzte Kapitel liefern Angaben, aus denen sich das gewünschte Datum erschließen läßt.

Diese Anhaltspunkte sind:

Im Jahre 1535 entsandte ihn der abessinische Kaiser Onadinguel d. i. Lebna Dengel (David II.) nach Rom und Lissabon. Zuerst ging er nach Rom, dann erst nach Lissabon. In letzterer Stadt kam er in dem Jahre an, in dem die Wasserleitung von Evora fertig geworden war. Nicht lange nach seiner Ankunft in Portugal übersiedelte der Hof von Evora nach Lissabon, wo dann König Johann III. seine Botschaft entgegennahm.

Wie nun Francisco Rodrigues in seiner Abhandlung

[1] Von mir gesperrt.

„*Mestre João Bermudes*“, p. 8 n. 1[1] darlegt, wurde die Wasserleitung von Evora 1536 vollendet und übersiedelte der Hof von dort nach Lissabon im August 1537. Somit kann für die Ankunft des B. in Rom nur das Jahr 1536 in Betracht kommen. Da nun T. Ṣ. die von B. überbrachten Schreiben übersetzen mußte, muß er damals schon, also schon 1536, in Rom geweilt haben. Dann währte aber seine mansio in Urbe nicht bloß 12, sondern 16 Jahre. —

Als Ergebnis dieser chronologischen Untersuchungen glaube ich buchen zu dürfen:

1. Tasfâ Ṣejon war bereits in Rom, als Bermudes 1536 dort ankam.

2. Er starb im August 1552 zu Tibur und zwar am 28. dieses Monats.

3. Sein Aufenthalt in Rom dauerte also nicht 12, sondern 16 Jahre.

4. Ist sein Lebensalter mit 42 Jahren richtig angegeben, dann fällt seine Geburt in das Jahr 1510.

---

[1] *Separata do Nr. 30* da *„Revista de Historia“ (Sociedade Portuguesa de estudos historicos)* Porto 1919. Für die Kenntnis dieser Schrift bin ich Hochw. Herrn P. Anton Huonder S. J. zum Danke verpflichtet.

EIN ILLUSTRIERTES GRIECHISCHES MENAION DES KOMNENENZEITALTERS

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Unter den illustrierten Hss. der griechischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem befindet sich ein zweibändiges griechisches Menaion, dessen Miniaturenschmuck, wenn er vollständig und in gutem Zustande erhalten wäre, durch seine Eigenart und den künstlerischen Wert der Ausführung zweifellos das allerhöchste Interesse wecken dürfte. Es sind dies die beiden Pergament-Hss. Ἁγίου Σάβα 63 und 208 von 208 bezw. 155 Blättern im Format heute von 0,313×0,220 bezw. 0,318×0,218, von Papadopoulos-Kerameus in seinem Kataloge II S. 110ff. 320ff. beschrieben und dem 12. Jahrh. zugewiesen, ohne daß meines Erachtens eine Entstehung schon zu Ende des 11. ausgeschlossen wäre.

Das liturgische Doppelbuch bot ursprünglich bildliche Darstellung von Miniaturen vor den Texten jedes Monatsersten, dazu 13 weitere vor denjenigen einiger Hochfeste des unbeweglichen Kirchenjahres und eine eng zusammenhängende Gruppe von 12 letzten Nrn. innerhalb der Texte des 30. Juni. Leider liegt von diesem rein umfänglich ja von vornherein nicht besonders bedeutenden Bestande nur mehr ein Bruchteil tatsächlich vor, und bei diesem Bruchteile ist der Erhaltungszustand meist ein äußerst schlechter. Den Rest der Miniaturen hat, offenbar weil hier der Erhaltungszustand ein besserer war, eine räuberische Gelehrtenhand des 19. Jahrhs. ausgeschnitten, die mir als diejenige P. Uspenskijs bezeichnet wurde. Es bleibt also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dieser entführte wertvollere Teil des alten Bilderschmuckes

sich noch in Rußland nachweisen läßt. Wäre es auch nur, um einen solchen Nachweis zu erleichtern, scheint es immerhin angebracht, einmal über das verstümmelte Denkmal trefflicher Buchmalerei der kunstgeschichtlich wie geistes- und literaturgeschichtlich so bedeutsamen Renaissanceepoche des Komnenenzeitalters zu berichten.

Der Text des Menaions ist zweikolumnig angeordnet. Dementsprechend füllen oder füllten die Miniaturen meist nur die eine Kolumnenbreite. Nur in Ausnahmefällen wurde der bildliche Schmuck quer über den Raum beider Kolumnen hinweg durchgeführt, was in den folgenden Angaben aus dem Fehlen einer Kolumnenbezeichnung (A oder B) zu entnehmen ist. Leider wurde mir seiner Zeit, als ich im Frühjahre 1905 die Miniaturen-Hss. der griechischen Patriarchatsbibliothek durcharbeitete, eine photographische Aufnahme nur von vier Beispielen gestattet, so daß ich mich im übrigen auf eine möglichst knappe Beschreibung des Erhaltenen beschränken muß.

῾Αγίου Σάβα 69 Bl. 1r°. Vor 1. September in 0,136×0,161: die Tagesheiligen.

Farben fast völlig zerstört. Goldgrund. Rand mit nicht mehr deutlich erkennbarem Ornament. In der Mitte erscheint als Halbfigur auf seiner Säule der hl. Symeon Stylites, ein Buch in Goldeinband haltend. Der Hintergrund zeigt r. einen Bau mit kegelförmiger Bedachung und einen solchen mit Rundkuppel, l. ein mehrstöckiges langes Gebäude, davor einen Kuppelbau und einen Turm. In der Mitte zieht sich ein niedrigeres Gebäude hinter der Säule durch. L. von dieser steht fast in voller Vorderansicht, sich mit der L. auf einen kreuzgeschmückten Schild stützend, ein Krieger mit Beinschienen, Waffenrock, Ringelpanzer und einem auf der r. Schulter von einer Fibula zusammengehaltenen Mantel: Josua. Noch weiter l. sind rein frontal dicht gedrängte Frauengestalten gegeben, von denen 20 Köpfe zu zählen sind: die 40 Jungfrauen des Tages-Synaxars. R. von der Säule stehen drei Gestalten mit kurzem Lockenhaar, gegürteter Tunika und Mantel, wie ihn Josua trägt, sämtlich mit Goldnimben, hinter denen noch drei weitere Nimben aufragen. Trotz der Schwierigkeit, welche die anscheinend männliche Kleidung der drei Personen des Vordergrunds macht, drängt sich der Gedanke an die geschwisterlichen Blutzeugen Euodos, Kalliste und Hermogenes auf. — Beischriften ganz unleserlich.

Bl. 9v° B. Vor 9. September in 0,083 × 0,078: Mariä Geburt.

Vgl. Taf. I 1. — Goldgrund. Roter Linienrand. Von Farben sind nur mehr das Blau der Tunika und das Rot des Schleiermantels der Wöchnerin Anna erkennbar. — Beischrift unleserlich geworden.

Bl. 16v° B. Vor 14. September Bild ausgeschnitten. Dargestellt gewesen war wohl die Aufrichtung des Kreuzes zwischen Konstantinus und Helena.

Bl. 34r° A. Vor 1. Oktober in 0,098 × 0,080: Der hl. Ananias.

Vgl. Taf. I 2. — Goldgrund. Hellgrüner Streifenrand. Das Bild ist das besterhaltene der noch vorhandenen. Von der Hintergrundsarchitektur ist das in einen Kuppelbau auslaufende Gebäude l. blau, das mehrstöckige r. braun mit rotem Ziegeldach, die gleichfalls mit einem solchen gedeckte Mittelhalle hellgrün. Der Heilige mit rotem Reifnimbus trägt hellblaue Tunika mit Purpurklavi und rosarotes Pallium; das in die Stirne gekämmte Haar ist lichtbraun. — Beischrift ὁ ἁ. ἀπό. ἀνανίας.

Bl. 62r° A. Vor 1. November Bild ausgeschnitten: Sicher Kosmas und Damianos.

Bl. 82r°. Vor 21. November Bild ausgeschnitten: Eintritt Mariä in den Tempel.

Bl. 95r° B. Vor 1. Dezember in ungefähr gleichem Format wie Bl. 34r° A: Prophet Nahum.

Goldgrund. Goldener Rand mit blauen Vierblattornamenten. — R. und l. erheben sich im Hintergrund mehrstöckige Bauten mit flachem Dache, von welchen derjenige r. noch seine hellbraune Farbe bewahrt. Vor ihnen zieht sich eine niedrige rosafarbene Mauer unter rotem Dache hin. Der Heilige erscheint als frontales Kniestück wie Ananias. Seine Tunika war blau, sein Pallium grünlichgrau. Doch sind diese Farben ebenso wie das Kolorit des Gesichtes und des bis auf die Schultern herabwallenden Haares fast völlig zerstört. Die L. hält eine Schriftrolle. Die R. macht Redegestus. L. vom roten Reifnimbus: ὁ <π>ροφ, r. davon: ναουμ.

Bl. 100r° A. Vor 6. Dezember Bild des hl. Nikolaos ausgeschnitten.

Bl. 131r°. Vor 25. Dezember in 0,079 × 0,153: Weihnachtsbild.

Goldgrund. Roter Strichrand. — Die Landschaft setzt sich aus drei Bergen zusammen. Über den mittleren ragen r. zwei, l. ein Engel

in Halbfigur auf. In der Mitte zwischen ihnen steigen aus einem blauen Himmelssegment rote Strahlen auf den Berg herab. In der Höhle, die sich in ihm öffnet, liegt die Gottesmutter von r. nach l. ausgestreckt. Krippe und Kind sind verschwunden. R. unten wird das erste Bad des Jesuskindes durch zwei Personen in einem Kessel vorgenommen. L. unten sitzt Joseph nach l. gewandt in der üblichen nachdenklichen Haltung. Zwischen dem mittleren und dem äußersten Berge l. werden die Magier mit Reifkronen sichtbar. Maria, Joseph und das Kind in der Badeszene haben rotumrandete Goldnimben. Alle Gesichter sind verwischt und im übrigen die Farben beinahe gänzlich zerstört.

Bl. 144r° A. Vor 1. Januar Bild ausgeschnitten. Dargestellt war die Beschneidung oder — vielleicht noch eher — der hl. Basileios.

Bl. 156r° B. Vor 6. Januar Bild der Jordantaufe ausgeschnitten.

Bl. 183r° B. Vor 1. Februar in 0,086×0,069: der hl. Tryphon.

Goldgrund. Blauer Bandrand mit grünem geometrischem Ornament als Füllung des Bandes. — Von zwei kuppelgekrönten Hintergrundsbauten war derjenige l. blau, derjenige r. rot. Hinter beiden liegt eine Mauer. Von ihr hebt sich die frontale Vollgestalt des Heiligen ab, der bartlos und mit reichem dunkelbraunen Lockenhaar gegeben ist, das bis in den Nacken fällt. Seine unten mit einem Schmuckrand versehene Tunika war blau, sein Soldatenmantel rot. Gesichtszüge und Schuhe sind ganz, die Farben im übrigen größtenteils verwischt. — L. von rotem Reifnimbus die Beischrift: ὁ ἁ., r.: τρύφων.

Bl. 185r°. Vor 2. Februar ein Bild der Darstellung im Tempel ausgeschnitten.

Ἁγίου Σάβα 208. Bl. 1r° A. Vor 1. März in 0,095×0,077: die hl. Eudokia.

Goldgrund. Reste eines Goldrandes mit roten Blütenblätterornamenten. — Von zwei flachgedeckten mehrstöckigen Gebäuden des Hintergrundes war dasjenige l. grau, dasjenige r. hellbraun. Stark zerstört ist eine rosarote Halle mit blauem Dache, die sich vor beiden hinzog. Vor dieser steht auf dunkelgrünem Boden die Heilige, die Purpurschuhe, gelbe Tunika und purpurne Paenula trug. Die gleich dem Gesichte völlig zerstörten Hände müssen irgendwie vor der Brust gehalten gewesen sein. Selbst an den Nimbus erinnern nur noch Spuren des üblichen roten Reifs. — Darüber Beischrift: — — — ⟨ε⟩ὐδοκία.

Bl. 6v°. Vor 9. März in 0,085×0,188: die 40 Martyrer von Sebaste.

Vgl. Taf. II 1. — Goldgrund. Seitlich Goldleisten mit roten und blauen Blütenblättern — das Gewoge sich gegenseitig stützender Gestalten unter einem sehr flachen goldenen Bogen existiert fast nur mehr in Umrissen. Ledigliche vereinzelte Reste rosaroter und blauer Farbe erinnern an ihr ehemaliges Kolorit und an das Wasser, in dem man sie stehend zu denken hat. — Über ihnen die Beischrift: οἱ τεσσαράκοντα μρ. μρ.

Bl. 25r° A. Vor 1. April Bild der hl. Maria Aegyptiaca ausgeschnitten.

Bl. 37r° A. Vor 23. April Bild des hl. Georgios ausgeschnitten.

Bl. 44r° A. Vor 1. Mai Bild des Propheten Jeremias ausgeschnitten.

Bl. 69r° A. Vor 1. Juni Bild des hl. Justinos Martyr ausgeschnitten.

Bl. 87v°. Vor 29. Juni in 0,097×0,157: Martyrium der Apostelfürsten Petrus und Paulus.

Vgl. Taf. II 2. — Goldgrund. Roter Strichrand. — Die Farbe der bergigen Landschaft ist fast völlig verblichen. Das Kreuz Petri ist schwarz. Haar und Bart, die beidemal die traditionelle Fassung zeigen, waren bei ihm weiß, bei Paulus schwarz, die Hautfarbe bei beiden stark bräunlich. Der den Apostel enthauptende Soldat hinter Paulus scheint metallene Beinschienen gehabt zu haben. Sein kaum knielanger gegürteter Chiton ist grün, sein Militärmantel rot, sein Gesicht ebenso wie die Farbe von Tunika und Pallium des Apostels vollständig zerstört. Die Nimben der beiden Apostel zeigen den gewöhnlichen roten Reif. — Beischriften: ὁ ἁ. πέτρος bezw. ὁ ἁ. παῦλος.

Bl. 91r°—92r°. Im Texte des 30. Juni: das Lebensende der Apostel, deren meist völlig verwischte Namen aus den vor den einzelnen Bildern stehenden Abschnitten des Tages-Συναξάριον zu entnehmen sind.

Bl. 91r°. In 0,088×0,159: Petrus; Paulus; Andreas; Jakobus Zebedäi.

Goldgrund. Roter Strichrand, der auch die vier nebeneinander stehenden Einzelbilder voneinander trennt. Diese folgen sich von l. nach r. — Petrus ist vor hellviolettem Berge gekreuzigt wie Bl. 87 v°. — Die Paulusszene ist gleichfalls genau in der vorigen Fassung gegeben. Tunika und Pallium des Apostels sind blau bezw. rosa. Der Soldat hinter ihm hat welliges schwarzes Haar und knielangen, gegürteten Chiton von roter Farbe. Im Hintergrund erhebt sich ein grauer Berg. —

Andreas am Kreuze mit Kopf nach unten wie sein Bruder zeigt Reste etwas besserer Verhüllung als Petrus an Brust, Unterleib und Scham. Sein Haar und sein spitzer kurzer Bart waren grau. Der Berg des Hintergrundes ist hellviolett. — Jakobus in rosaroter Tunika und blauem Pallium ist nach l. in die Kniee gesunken. Die erhaltenen Reste von Haar und Bart sind schwarzbraun. Ein hinter ihm stehender Henker in graugrünem, die Arme bloß lassendem Wams und rotem Soldatenmantel hält mit der L. das Haupt des Apostels, während die R. mit einem Messer dessen Hals abzuschneiden scheint. Ein Berg im Hintergrund der Szene ist grau.

Bl. 91v°. In 0,087×0,179: Johannes; Lukas; Markus; Matthäus.

Grund und Umrandung wie oben. — Johannes ist vor dem Hintergrund zweier Berge, offenbar auf einem Felsensitz, sterbend hingesunken. Er hat ziemlich langen Bart und trägt Tunika und Pallium. In das letztere scheint er sich, wie fröstelnd, einzuwickeln. Alle Farben sind beinahe spurlos verschwunden. Reste der Beischrift: — — — ϑ<ε>ό-λογ<ος>. — Lukas ist wieder vor zwei Bergen, die noch Reste grauer Färbung zeigen, an den Stamm einer Palme gebunden. Seine Tunika ist blau, sein Pallium rosa. Die Haare und der kurze runde Vollbart bewahren braune Farbenreste. Beischrift: ὁ ἁ. <λ>ουκᾶς. — Markus in Tunika und Pallium, die keine Farbenreste mehr aufweisen, erscheint mit Kopf nach r. unten und Füßen nach l. oben vor drei Bergzacken. Zwischen den Bergeshöhen gewahrt man r. zwei sich nach l. umblickende bartlose Männer mit schwarzem Haar und in bloßer Tunika, die bei dem einen rosarot, beim anderen blau war. Sie scheinen den Evangelisten um eine Felsecke herum nach oben zu schleifen. Beischrift; ὁ ἁ. μάρκο<ς>. — Matthäus ist wieder vor nur zwei grauen Felshöhen nach r. in die Kniee gesunken. Haar und Bart waren grau, seine Tunika blau, sein Pallium rosarot. Zwischen den Felshöhen werden zwei bartlose Gestalten in gegürtetem roten Chiton und graublauem Soldatenmantel sichtbar, die mit hocherhobenen Händen Steine auf den Apostel herabschleudern.

Ebenda. In 0,081×0,160: Bartholomäus; Simon; Thomas.

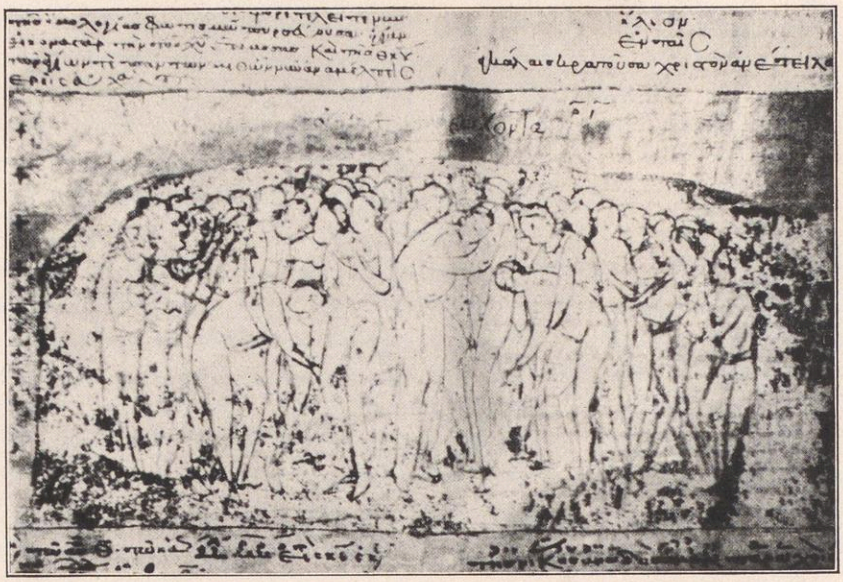
Grund und Umrandung unverändert. — Bartholomäus und Simon sind gleichmäßig vor je zwei Felshöhen auf einem Brette stehend und mit Kopf nach oben von vier Nägeln ans Kreuz geheftet. Sie tragen Tunika und Pallium. Bei Bartholomäus ist erstere blau, letzteres rosarot. Bei Simon ist die Farbe der Bekleidung verschwunden. Reste von Haar und Bart sind beidemal braun. — Thomas ist vor gleichem Hintergrund nach r. in die Kniee gesunken. Sein Kopf ist gänzlich zerstört. Farbenreste von Tunika und Pallium sind wieder blau bezw. rosa.



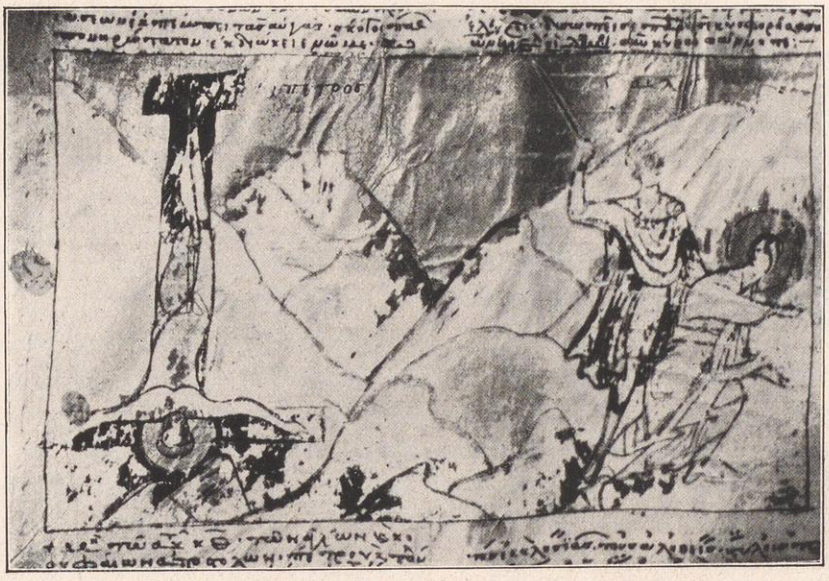
1. Jerusalem, Ἁγίου Σάβα 69 fol. 9 v°.



2. Jerusalem, Ἁγίου Σάβα 69 fol. 34 r°.



1. Jerusalem, Ἁγίου Σάβα 208 fol. 6 v°.



2. Jerusalem, Ἁγίου Σάβα 208 fol. 87 v°.

Halb hinter der Felsenhöhe r. stehen zwei bartlose schwarzhaarige Henker, derjenige l. mit dunkelrotem, derjenige r. mit rosafarbenem Chiton, der Beine und Arme unbekleidet läßt, während die Füße in Schuhen stecken. Sie stechen mit Stangen oder Lanzen auf den Apostel ein. Beischriftrest: — — θωμ<ᾶς>.

Bl. 92r°. In 0,094×0,160: Philippus.

Goldgrund und roter Strichrand. — Im Hintergrunde zieht sich die übliche Halle vor je einem höheren Gebäude r. und l. hin. Zu dem ersteren führen fünf blaue Stufen hinauf. An den Mauern sind noch rosafarbene, grünlich-graue und hellviolette Farbspuren sichtbar. Die Dächer sind rot. In der Mitte des Vordergrundes ist der Apostel, nur mit Lendenschurz bekleidet, die Füße auf Trittbrett, den Kopf nach oben, mit drei Nägeln gekreuzigt. Seine Hautfarbe ist braun. Von l. naht eine Frau in blauer Tunika und über den Kopf gezogenem rotem Mantel. Auch sie hat, wie alle Apostel und Evangelisten der Bll. 91f., mit rotem Reifrand umgebenen Goldnimbus. — Beischriftrest: — — <Φίλ>ιππος.

Bl. 92v° A. — Vor 1. Juli in 0,080×0,075: Martyrium der hll. Kosmas und Damianos.

Goldgrund und roter Strichrand. — Im Hintergrunde erhebt sich l. ein violetter, r. ein grauer Felsberg. Vor letzterem knieen nach r. hin, aber die Gesichter in Frontalansicht gedreht, bartlos und mit stark brauner Gesichtsfarbe die Blutzeugen, derjenige l. in blauer, der andere in rosaroter Tunika. Jeder hält die r. Hand wie flehend nach oben, indessen die l. unter einem purpurnen Soldatenmantel verschwindet. L. steht hinter ihnen, nach r. gewandt, ein bartloser Mann mit braunem Haar, in Tunika, die purpurne, und Feldherrnmantel, der grüngraue Farbreste aufweist, in der L. eine Rolle, die R. zur Faust geballt und hoch erhoben. — Von einer ziemlich langen Beischrift ist oben nur mehr zu lesen: κόσμ<ας> καὶ δαμι<ανός>.

Bl. 110v° B. In den Texten des 26. Juli in 0,077×0,076: Martyrium des hl. Panteleemon.

Goldgrund und roter Strichrand. — Im Hintergrund ragt l. ein brauner, r. ein Berg von zerstörter Farbe auf. Der Heilige bartlos und mit langem Lockenhaar, dessen Farbe zerstört ist, nur mit einer blauen Tunika bekleidet, ist nach r. hin in die Kniee gesunken. Hinter ihm zückt ein Soldat in schwarzen Schuhen, enganliegenden roten Beinkleidern, gegürtetem graugrünem Chiton und rotem Militärmantel, dessen Kopf zerstört und dessen L. unsichtbar ist, mit der R. das Schwert.

Bl. 114r° A. Vor 1. August ein Bild ausgeschnitten, das wohl das Martyrium der makkabäischen Brüder darstellte.

Bl. 118r° A. Vor 6. August Bild der Verklärung ausgeschnitten.

Bl. 126r°. Vor 15. August Bild des Entschlafens der Gottesmutter ausgeschnitten.

Was diesen bildlichen Buchschmuck beachtenswert macht, ist zunächst schon der Umstand, daß eine derartige Ausstattung von Jahres-Menaien, soweit ich sehe, in dem erhaltenen Material byzantinischer Buchmalerei sich nur durch dieses einzige Beispiel belegen läßt. Gegenständlich am nächsten verwandt ist die — ungleich reichere — Illustration von Menologien, deren Denkmäler durch das nach dem Bulgarensieger Basileios II. benannte vatikanische Exemplar eröffnet wird.[1] Ein Vergleich mit diesem hervorragenden Monument drängt sich denn naturgemäß zunächst auf. Irgendwelche bestimmte ikonographische Beziehungen bestehen jedenfalls nicht. Mehrfach ist sogar geradezu eine Gegensätzlichkeit zu beobachten. So bietet das Basilianische Menologion für Ananias und Tryphon Martyriumsszenen, zu Weihnachten getrennte Darstellungen erst der „Geburt" mit Einschluß der in dem illustrierten Menaion fehlenden Szene der Verkündigung an die Hirten und dann der Magieranbetung.

Stilistisch ist sehr deutlich der Fortschritt von den glänzendsten Tagen des Makedonenzeitalters zur Epoche der Komnenen fühlbar. Die konventionellen Berghintergründe hat allerdings schon das Werk der ersteren mit demjenigen der letzteren gemeinsam. Aber auch die architektonischen Hintergründe sind nun ungleich konventioneller geworden und verraten nichts mehr von der eigenartigen scharfen Individualität, die bei den Architekturen des Menologions so häufig den Gedanken an eine realistische Wiedergabe bestimmter Kultstätten nahelegt. Dafür ist ein gewisser monumentaler Zug in den bildlichen Darstellungen des Menaions nicht zu verkennen. Es offenbart sich in ihnen derselbe Kunstwille wie in den

[1] Über weitere illustrierte Menologien vgl. O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*. Oxford 1911. S. 480.

etwa mit unserem Buchschmuck gleichaltrigen Mosaiken von Daphni und Hosios Lukas. Zu einem Vergleiche mit entsprechenden Heiligendarstellungen der phokischen Klosterkirche fordern vor allem die großzügigen frontalen Halbfiguren des Ananias und Nahum heraus. Der gleiche Bildtyp war höchst wahrscheinlich in den ausgeschnittenen Miniaturen noch mehrfach zur Anwendung gekommen, während das Menologion des Basileios nur den Typus der einzelnen Vollfigur kennt und auch diesem gegenüber sichtlich die erzählende Szene bevorzugt. Eine Gestalt wie diejenige des Ananias steht in ihrer geradezu antiken Schönheit sogar wohl noch entschieden höher als die Halbfiguren von Heiligen in Hosios Lukas. Da der ganze Typ durchaus der Sphäre der Monumentalkunst zugehört, liegt die Vermutung nahe, daß musivische Werke der letzteren, die an Kunstwert die Mosaiken im Gotteshause des mittelgriechischen Provinzklosters noch überragten, dem Illuminator des Menaions zur Vorlage gedient haben dürften. In der Tat fehlt es in dem trümmerhaften Bilderschmuck des Jerusalemer Menaions auch sonst nicht an Zügen, die sich kaum richtiger als auf einen Zusammenhang mit der Monumentalkunst deuten lassen. Die eigentümliche Bogenumrahmung des Bildes zum 9. März scheint auf unmittelbare Kopierung monumentaler Vorlagen hinzuweisen, die auf einer in entsprechender Bogenlinie abschließenden Fläche zwischen Gewölbezwickeln angebracht waren. Bei den Darstellungen zum 30. Juni ist neben einer so einzigartigen Häufung bildlichen Schmuckes gerade der doch nicht zu den allerhöchsten Festen des Jahres gehörenden σύναξις τῶν ἁγίων ιβ΄ ἀποστόλων der Umstand merkwürdig, daß in Übereinstimmung mit dem lokalen Kulte und dem von Nikolaos Mesarites beschriebenen Mosaikenschmuck der Justinianischen Apostelkirche in Konstantinopel der Alphaïde Jakobus, (Judas) Thaddäus und der an Stelle des Verräters getretene Matthias durch Paulus und die beiden Evangelisten Markus und Lukas ersetzt sind. Man würde ohne weiteres geneigt sein müssen, in unserer Bilderfolge einen Nachhall in jener Kirche dem Auge sich darbietender Originale zu vermuten, wüßten wir

nicht durch Mesarites[1], daß in ihr vielmehr Darstellungen der predigenden und taufenden Apostel gegeben waren, deren Reflexe in der Buchmalerei A. Heisenberg[2] in vier Exemplaren der Randillustration des griechischen Psalters bezw. auf Bl. 426v° des Pariser illustrierten Kodex der Homilien des Nazianzeners erkannt hat. Nun ist aber, wie er[3] gleichfalls bemerkt hat, die eigentümliche Apostelliste des Konstantinopolitanischen Heiligtums grundlegend auch für andere Mosaikzyklen byzantinischer Großkunst wie diejenigen wieder gerade von Daphni und Hosios Lukas und von San Marco in Venedig geworden. Es wäre mithin durchaus denkbar, daß in einer anderen und jüngeren byzantinischen Kirche angebrachte musive Darstellungen des Lebensendes der Apostel die einheitliche Quelle der so auffallend reichen Illustration des Menaions zum 30. Juni und damit das Mittelglied zwischen ihr und dem Apostoleion der oströmischen Kaiserstadt gebildet hätten.

Fassen wir endlich den vorliegenden Typ bildlichen Buchschmuckes nach der Seite seines Umfanges und seines Verhältnisses zum Texte ins Auge, so ist neben grundsätzlicher Verwendung der Bilder als Textfrontispize und ihrer ständigen Rahmung zweierlei charakteristisch: abgesehen von einer Auszeichnung bestimmter Hochfeste die Beschränkung auf den Anfang der hier naturgemäß durch die einzelnen Monate gegebenen größten Teileinheiten des Textes und der Wechsel zwischen der offenbar eigentlich regelmäßigen Einfügung in eine von zwei Textkolumnen und einer die Kolumnenteilung durchbrechenden Durchführung durch die ganze Seitenbreite. Alles dies kehrt in der Illustration sprachlich syrischer Hss. wieder und findet in dieser bezw. ergänzend in armenischem Vierevangelienbuchschmuck, nicht in der im engeren Sinne byzantinischen Buchmalerei seine einheitliche entwickelungsgeschichtliche Erklärung. Eine Eröffnung der größten Teil-

[1] Bei A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. II. S. 41–45.

[2] A. a. O. S. 154f. 210ff. Vgl. Taf. VIf. IX.

[3] A. a. O. S. 153.

einheiten des Textes, nämlich der einzelnen biblischen Bücher, durch gerahmte und in die Textkolumnen eingefügte bildliche Darstellungen zeigt für das Alte Testament schon eine hochbedeutsame syrische Hs. des 7. bis 8. Jahrhs.: die Reste einer syrisch-jakobitischen Vollbibel Bibl. Nat. Syr. 341 in Paris.[1] Vielmehr auf die Eröffnung der Texte besonders hervorragender liturgischer Tage übertragen erscheint das gleiche Illustrationsprinzip beispielsweise in dem zwischen 1216 und 1220 nach zweifellos weit älteren Vorlagen hergestellten syrisch-jakobitischen Evangelistar Brit. Mus. Syr. XXVI (Rich. 7170).[2] Den eigentümlichen Wechsel in die einzelne Textkolumne eingestellter und quer durch den Raum beider Kolumnen hindurchgeführter Bilder beobachten wir in dem kärglichen Miniaturenbestand, den aus einem weit größeren Reichtum in seinen zwei auf uns gekommenen Repliken das vom J. 1254/5 datiert gewesene syrisch-nestorianische Evangelistar des ʿAβdîšôʿ von Ṣôβâ gerettet hat.[3] Die in der Berliner Hs. Syr. 28 (Sachau 220) vorliegenden Reste eines wieder syrisch-jakobitischen Homiliars des 8. bis 9. Jahrh.s lassen alsdann deutlich erkennen, daß jene in die Textkolumne eingeschobenen gerahmten Bilder letzten Endes auf ursprünglich rahmenlos neben den Anfang des betreffenden Textabschnittes gestellte Randminiaturen zurückgehen[4], also auf eine Illustrationsweise, die uns in reichster Entfaltung in armenischen Tetravangelien

[1] Vgl. H. Omont, *Peintures de l'Ancien Testament dans un manuscrit syriaque du VII^e on VIII^e siècle: Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires XVII* (1901) S. 85/98. Pl. V/IX.

[2] Vgl. Rosen-Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars prima codices syriacos et cerchunicos amplectens.* London 1838. S. 37—42. Die Miniaturen sind mir größtenteils durch Schwarz-Weiß-Photos im Besitze von H. Vogels genau bekannt.

[3] Vgl. über die römische Kopie vom J. 1576 A. Stegenšek, I (1901) dieser Zeitschrift S. 343—355, über die hierosolymitanisehe vom J. 1679 Kl. Koikylides, Κατάλογος συνοπτικὸς τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου ἀποκειμένων Συριακῶν χειρογράφων. Berlin 1898. S. 5f.; bezw. meine Mitteilung IV (1904) dieser Zeitschrift S. 409—412.

[4] Vgl. Katalog E. Sachau S. 113—121 und über die Miniaturen der Hs. im allgemeinen meine Angaben RQs. XXII (1908) S. 28f. (des kirchengeschichtlichen Teils) und die Publikation einzelner bei Fr. J. Dölger, *Konstantin d. Gr. und seine Zeit* Rom-Freiburg i. B. 1913 S. 219—234 bezw. in dieser Zeitschrift *Neue Serie* III (1913) S. 115—127.

des zweiten Jahrtausends entgegentritt und unverkennbar von der im Rabbula-Kodex erhaltenen altchristlich-syrischen Randillustration der Eusebianischen Kanones herkommt.[1] Mit jener Randillustration verbunden ist im armenischen Evangelienbuchschmuck eine Eröffnung der ganzen Hs. durch eine Folge ganzseitiger Bilder[2], ein Illustrationstyp, den auf frühchristlich-syrischem Boden neben den Vollseitenbildern wiederum des Rabbulakodex die dem armenischen Etschmiadzin-Evangeliar beigebundenen und der von mir[3] endgültig als Erzeugnis antiochenischer Kunst erwiesene Purpurkodex von Rossano vertreten. Die Anwendung dieses Typs auch auf spätere syrische Evangelienlektionare belegen dann einerseits die zwischen 1193 und 1220 in Melitene entstandene jakobitische Prachths. Bibl. Nat. Syr. 355[4] und das wohl noch etwas ältere Londoner Exemplar Brit. Mus. XXV (Rich. 7169)[5]. Andererseits zeigen hier die beiden Jerusalemer Hss. Nr. 5 und 6 meines Katalogs des dortigen jakobitischen Markusklosters vom J. 1213 bezw. 1222, wie die ursprünglichen ganzseitigen Vorsatzbilder vielmehr zunächst als Einschaltebilder bei den Perikopen von Hochfesten dem Buchkörper einverleibt werden und diese Einschaltebilder dann wieder zu jenem über die

---

[1] Vgl. meine Ausführungen RQs. XX (1906) S. 180—185 und in dem Aufsatz über *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem: Monatshefte für Kunstwissenschaft* IV (1911) S. 249–260 speziell S. 258ff.

[2] Ein umfangreiches Material solcher Bilderfolgen ist weit über das von mir zu dem letztgenannten Aufsatz auf Taf. 33ff. Gebotene hinaus publiziert durch F. Macler, *Miniatures Arméniennès: Vies du Christ. Peintures ornamentales.* Paris 1913 und *Documents d'art Arméniens: De arte illustrandi. Collections diverses.* Paris 1924.

[3] *Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts: Ehrengabe deutscher Wissenschaft dargeboten von katholischen Gelehrten.* Freiburg i. B. 1920. S. 233—252.

[4] Vgl. H. Omont, *Peintures d'un évangéliaire syriaque du XII^e ou XIII^e: Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires* XIX (1911) S. 201 bis 210. Pl. XVI/XX.

[5] Vgl. Rosen-Forshall a. a. O. 32–37. Ein Großteil der Miniaturen ist jetzt — leider von zwei Nrn. abgesehen — nur nach Zeichnungen publiziert bei G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles.* Paris 1916. Fig. 107, 145, 202, 283, 314, 339, 447, 564, 634.

Breite zweier Textkolumnen hinweg vor den Anfang der Texte solcher Feste tretenden Bildtyp zusammenschrumpfen[1], der neben dem auf eine alte Randillustration zurückweisenden dem griechischen Menaion mit dem syrischen Evangelistar des ʿAβdîšôʿ gemeinsam ist.

Ich werde alle diese Zusammenhänge eingehend zu verfolgen haben, wenn ich, wie ich hoffe, demnächst endlich daran gehen kann, die Miniaturen der Jerusalemer Nr. 5 abschließend zu publizieren und dem Gesamtrahmen der syrisch-armenischen Buchmalerei einzuordnen. Im gegenwärtigen Zusammenhange müssen die flüchtigen Andeutungen genügen, um meine Überzeugung zu rechtfertigen, daß in dem griechischen Menaion der Komnenenzeit ein wurzelhaft syrisch-orientalischer Illustrationstyp vorliegt. Ein solcher kann Eingang in die byzantinische Kunstwelt sehr wohl in den Jahrhunderten gefunden haben, in denen — etwa von Heraklios bis zur endgültigen Überwindung der ikonoklastischen Bewegung — auf Kosten der römischen und hellenistischen die christlich-orientalische Wesenskomponente des Byzantinischen am stärksten sich geltend machte. Wenn das formale Gerüste jenes Illustrationstyps in der griechischen Doppelhs. von Inhalten eines an der gleichzeitigen Monumentalkunst orientierten Kunstwollens erfüllt ist, das eine Formensprache von antikisierendem Adel zu reden vermag, so offenbart sich hier Geist vom Geiste einer Zeit, in welcher die durch einen Michael Psellos inaugurierte wissenschaftliche und literarische Renaissance den Weg bis zu Platon zurückfand.

In aller Ärmlichkeit des ihnen verbliebenen Bilderbestandes künden so auch Ἁγίου Σάβα 63 und 218 von der an christlichem Objekt sich vollziehenden Synthese des Orientalischen und Hellenistischen, die das Grundthema byzantinischer Kunstentwicklung darstellt.

[1] Vgl. meine Angaben in dieser Zeitschrift IV (1904) S. 412f. und *Neue Serie* I (1911) S. 105f. bezw. RQs. XX (1906) S. 178ff.; XXII (1908) S. 28f. (des kirchengeschichtlichen Teils) und J. Reil, *Der Bildschmuck des Evangeliums von 1221 im Syrischen Kloster in Jerusalem:* ZDPV. XXXIV (1911) S. 138–146.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE EVANGELISCHEN FRAGEN UND LÖSUNGEN DES EUSEBIUS IN JAKOBITISCHER ÜBERLIEFERUNG UND DEREN NESTORIANISCHE PARALLELEN

SYRISCHE TEXTE, HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

Dr. GERHARD BEYER

§ 2. Giwargis von Bĕʿeltàn und sein Verhältnis zu Dionysios bar Ṣalîb(h)î

Eine zweite Überlieferungsschicht der Eusebianischen λύσεις tritt uns in einem monophysitischen Werke des 8. und einem solchen des 12. Jahrhunderts entgegen, dem Matthäuskommentar des Giwargis (Georgios) von Bĕʿeltàn († 789/90) und dem Vierevangelienkommentar des Dio-

Vat. Syr. 154.

I. (fol. 3 v° B) ܡܛܠܬܐ ܡܛܠ ܠܐ ܐܡܪ ܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ: ܘܗܝܕܝܢ ܒܪܗ ܕܕܘܝܕ:

ܙܕܩ ܗܘܐ ܓܝܪ ܕܐܒܪܗܡ ܠܡܬܒܥܘ ܡܢܗ ܕܐܘܝܕ ܐܝܟ ܐܝܠܐ ܕܡܫܝܚ ܒܪܒܠܐ܀

1. ܒܡܛܠܬܐ ܢܒܘܬܗ ܘܡܟܬܒܢܘܬܗ ܘܠܐ (4 r° A) ܢܫܝܪܘܬ ܙܥܘܪܗ: ܒܥܕܡ ܒܠܒܫ ܡܬܠܬܐ ܗܘܐ ܥܢܕܘ ܕܝܒܪܐ: ܘܡܢܗ ܡܫܬܡܥܝܢ ܗܘܘ ܕܕܝܢ ܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ ܕܐܡܪܘ ܠܐܢܘܕܝܘܣ ܕܒܒܝܠܐ ܒܝܢ ܦܠܓܐܝܬ. ܘܒܕܘܟ ܐܚܪܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܕܘܝܕ: ܘܡܢ ܒܬܪ ܠܒܝܢ ܡܫܠܬܐ ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ: ܘܒܠܥܘ ܗܘܐ ܢܒܝܒ ܗܘܐ ܠܒܢܝܗܘܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܢ ܒܬܪ ܡܘܬܗ. ܒܥܒܕ ܕܝܠܗ ܠܗܘܢ ܕܐܬܐ ܢܦܩܘܗܝ ܢܟܘܪܝܗ. ܗ̄ ܠܡܫܝܚܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܕܘܝܕ ܢܒܝܐ ܐܡܪ: ܘܐܡܝܢ ܠܗܘܢ ܠܕܘܝܕ ܠܒܝܬ. ܘܢܒܢܝܢ ܠܒܢܝܐ ܐܠܗܘܢ ܘܠܕܘܝܕ ܡܠܟܗܘܢ. ܘܐܡܝܢ ܠܕܘܝܕ ܙܡܝܪܐ ܕܕܝܫܘܥܐ. ܒܝ ܫܘܒܚܐ ܠܗ ܒܟܠ ܡܘܡܘܬܐ ܕܕܘܝܕ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ. ܚܠܦ ܗܘܐ ܓܝܪ ܐܠܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܡܪܝܢ ܒܪܘܒܪܘܗܝ: ܐܘ ܠܡܫܝܚܐ ܕܡܫܬܐܠ ܘܒܢܝܗ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܫܒܝܩܐ ܗܘ̈ܝ ܘܐܡܪ ܠܟܝ

nysios bar Ṣalîb(h)î († 1171). Während der letztere heute bereits in einer Ausgabe bequem zugänglich ist[1], liegt das Werk des Giwargis in der Handschrift *Vat. Syr. 154* vor[2] (8.—9. Jahrhundert mit Ergänzungen des 13. Jahrhunderts). Eine von ihm gefertigte Abschrift der betreffenden Partien hat mir Herr Professor Dr. Baumstark zur Verfügung gestellt.

Georgios v. Bĕʿeltàn zitiert Eusebius ausdrücklich an einigen Stellen der allgemeinen Einleitung; ein Vergleich mit der griechischen Überlieferung und den Fragmenten in der Severuskatene zeigt auch, daß die sämtlichen Ausführungen, die sich auf die durch das Geschlechtsregister gebotenen Schwierigkeiten beziehen, auf ihn zurückzuführen sind. Bei Dionysios bar Ṣalîb(h)î sind neben ihm noch andere Quellen benutzt worden. Da Georgios v. Bĕʿeltàn mehr die innerevangelischen Schwierigkeiten bei Matthäus behandelt, finden wir nur vereinzelte Stellen, die mit solchen der Severuskatene parallel laufen. Im folgenden werden die Parallelstellen unter dem Text vermerkt.

[1] I. Sedlaček-Chabot im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO.) Ser. II 98 mit lat. Übersetzung. Über die Handschriften vergleiche: Baumstark, *LG.* S. 296 Anm. 2. Im folgenden wird stets nach der Ausgabe aus CSCO. zitiert.

[2] Vgl. Baumstark, *LG.* S. 269 f.

I. *Weshalb er nicht sagte: „Sohn Abrahams“ und dann: „Sohn Davids“; denn es wäre doch angebracht gewesen, daß Abraham vor David aufgezählt würde, da er der Zeit nach älter ist.*

1. Weil wegen seiner Größe und seiner Königswürde und wegen des geringeren zeitlichen Abstandes die Erzählung der Geschichte dieses Mannes in aller Munde war und man glaubte, daß von ihm der Messias ausgehen werde, wie man dem Herodes sagte, daß er in Bethlehem geboren wird. An anderer Stelle: „Soll nicht aus dem Geschlechte Davids und aus dem Städtchen Bethlehem der Messias kommen?“ Und überhaupt war dieser bei ihnen beliebt, so daß sie auch nach seinem Tode, den, der kommen sollte, d. h. den Messias, mit seinem Namen vorausbezeichneten wie an der Stelle: „David wird sie weiden“, und: „Ich werde ihnen einsetzen David, meinen Diener“. „Und sie werden suchen den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König“. „Ich werde einsetzen David zum Glanze der Gerechtigkeit“, indem diese Stellen nicht im buchstäblichen Sinne über die Person Davids handeln;

I 1: Ἐκλογαί V 1 (S. 232 f.). Vgl. im vorig. Bd. dieser Ztschr. S. 5, 1 ff. Dionysios b. Ṣalîb(h)î S. 31, 19 ff. (Übs. S. 25, 33 ff.).

8] Joh. 7, 42. 12] Ez. 34, 23. 13] Ez. 34, 23. 13] Os. 3, 5.

ܗܘ̈ܝ: ܡܛܠ ܕܐܬܝܠܕܘܗܝ ܒܡܫܡܠܝܐ ܘܗܘܝܐ ܒܗܠ ܗܢ ܕܒܐܝܬܐ: ܗ̄ ܒܗܠ ܐܒܪܗܡ ܢܣܒܗܘܢ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܦܪܐ ܒܡܫܝܚܐ ܒܪ ܐܒܪܗܡ. ܐܠܐ ܒܪ ܕܘܝܕ: ܘܣܗܕܘܬܗ ܒܒ̈ܢܝܐ ܘܩܫ̈ܝܫܐ ܕܒܪ ܕܘܝܕ ܡܪܘܗܝ: (B) ܘܣܦܪ̈ܐ ܘܦܪ̈ܝܫܐ ܕܐܡܪܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܒܪ ܕܘܝܕ ܐܡܪܘܗܝ. ܒ̄. ܡܛܠ ܕܠܗ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܐܡܪܐ: ܕܕܝܠܗ ܡܢܗ ܡܫܝܚܐ ܒܒܣܪ. ܝܗܒ ܠܗܘܢ ܡܢܝܐ ܠܝܘܣܦ ܒܦܪܐ ܘܝܥܩܘܒ ܠܝܘܣܦ ܒܒܝܬ. ܘܚܕܐ ܝܥܩܘܒ ܒܒܘܝܬ ܠܝܘܣܦ: ܕܐܝܬ ܒܒܒܘܢ ܪ̈ܒܘܗ. ܘܢܩܘܡ ܢܘܫܪܐ ܡܢ ܓܒܪܗ ܕܐܝܟ ܘܗܘܐ ܒܡܪܗ ܕܐܝܬ ܐܠܐ ܒܒܩܒܠܐ. ܘܒܠ ܒܦܘܪܫܢܗ ܕܕܘܝܕ ܘܒܠ ܡܠܒܘܫܬܗ ܘܗܠܝܢ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ ܐܘ ܠܡܠܟܘܬܗ ܠܐ ܠܡܩܒܠ. ܕܒܪܢܫܒܗܘܢ ܐܫܬܕܪܬ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܒܡܘܒܠܐ ܘܒܓܒܪܘܬܐ ܐܫܬܒܚܬ: ܡܢ ܕܒܡܫܝܚܐ ܐܬܓܡܪ̈ܝ ܗܠܝܢ. ܡܛܠ ܕܡܠܟ̈ܐ ܗܒܠ ܘܫܘܘܕܐ ܗܠܝܢ: ܦܣܩܝܢ ܗܘܘ ܕܡܢܗ ܢܕܢܚ ܡܫܝܚܐ ܘܒܓܘܗ ܡܝܬܘ. — — — — — —

2. ܒ̄. ܕܠܐܒܪܗܡ ܐܫܬܘܕܝ ܐܠܗܐ ܕܢܗܘܐ ܪܫܐ ܘܐܒܐ ܠܥܡ̈ܡܐ. ܠܝܘܡ ܕܝܢ ⟨ܕ⟩ܡܢ ܙܪܥܗ ܘܒܡܪܗ: ܢܦܩܘ ܦܪܘܩܐ ܕܟܠܗܘܢ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܪܕܦ ܗܘܐ ܕܢܬܩܝܡ ܒܫܘܡܠܐ: ܗܘ ܕܐܫܬܘܕܝ ܒܡܘܠܕܗ ܕܟܠܗ ܦܪܘܩܐ. ܠܐܒܐ ܕܝܢ ܢܬܛܠܛܠ ܒܥܒ̈ܕܝ ܣܪܒܠܐ: ܗܘ ܕܐܫܬܘܕܝ ܪܫܐ ܕܥܡ̈ܡܐ: ܦܪܘܩܐ ܓܝܪ ܡܝܬܐ ܒܡܬܦܪܩܐ.

II. (fol. 4v° A) ܡܛܠ ܡܢܐ ܒܠܚܘܕ ܕܘܝܕ ܠܐܒܪܗܡ ܡܟܢܐ: ܘܒܬܪ ܠܐܒ̈ܗܬܐ ܩ̈ܢܝܢ ܐܒܘܗܝ ܕܒܬܪ ܕܘܝܕ.

ܡܛܠ ܕܒܗܠ ܐܒܪܗܡ ܗܘܐ ܫܘܘܕܝܐ: ܡܛܠ ܡܪܝܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ. ܐܒܪܗܡ ܒܗܢ ܡܢܗ ܢܗܘܐ ܒܥܡܐ ܪܒܐ ܘܣܓܝܐܐ. ܕܢܬܒܪܟܘܢ ܒܗ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܘܡܛܠ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪ ܒܗܠܝܢ. ܕܒܗ ܢܬܒܪܟܘܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܘܫܪ̈ܒܬܐ. ܗܢܐ ܕܒܠܐ ܡܫܝܚܐ ܦܣܩܬ ܦܠܓܘܬܗ. ܠܐ ܒܗ ܓܝܪ ܐܡܪ ܠܐܒܪܗܡ ܐܝܟ ܕܒܣܓܝܐܐ: ܐܠܐ ܒܚܕ ܚܕ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ. ܒܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܐܬܒܪܟܘ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ:

er war vielmehr nur eingesetzt für diejenigen, die seine Sitten nachahmten, oder für den erwarteten Messias. Der Evangelist wollte deshalb von dem aus, was zelebrer und jünger war, ihn dem Hörer darstellen und dann sein Geschlecht bis auf das, was alt war, d. h. auf Abraham zurückführen; gab es doch keinen, der den Messias Sohn Abrahams nannte, vielmehr (nannte man ihn) Sohn Davids. Und (dies) bezeugen die Volkshaufen und die Blinden, die „Sohn Davids" riefen; die Schriftgelehrten und Pharisäer, die mit Herodes sprechen, nannten ihn „Sohn Davids". Zweitens, weil von ihm allein eidlich gesagt ist, daß aus ihm der Messias dem Fleische nach hervorgehen werde, nämlich (an den Stellen): „Es hat ja der Herr in Wahrheit dem David geschworen", und: „Ich habe dem David, meinem Knechte, geschworen", und: „Ich schwur einmal bei meiner Heiligkeit dem David, daß ich sein Geschlecht auf ewig aufrichten werde", und: „Es wird ein Reis hervorgehen aus der Wurzel Jesse", und: „Es wird sein die Wurzel Jesses, die als Zeichen dasteht für die Völker", und: „Auf dem Thron Davids und im Besitze seiner Herrschaft". Und dies paßt nicht auf Salomo und seine Nachkommenschaft, weil mit Jeroboam die Herrschaft durchbrochen und mit Jechonias und dem Exil beendet wurde. Also wurde dies (erst) durch den Messias erfüllt. Wegen obiger Verheißungen und Versprechungen also erwarteten sie, daß aus ihm der Messias hervorgehen werde. Und deshalb hat er ihn vorangestellt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

2. Viertens, weil dem Abraham von Gott das Versprechen gegeben wurde, daß er das Haupt und der Vater der Völker sein werde, dem David aber, daß aus seinem Samen und seiner Wurzel der Erlöser jener Völker hervorgehen werde, und es sich ziemte, daß an die erste Stelle der gesetzt wurde, der des Versprechens in betreff des Erlösers gewürdigt wurde, an zweiter Stelle aber in die Geschlechterzählung der aufgenommen wurde, der das Haupt der Völker ist; denn der Erlöser hat den Vorrang vor dem Gegenstande der Erlösung.

II. *Weshalb er nach David Abraham erwähnt und nicht die gottliebenden Leute, die nach David lebten.*

Weil dem Abraham das Versprechen zuteil geworden war betreffs der Berufung der Völker: „Abraham wird werden zu einem großen und zahlreichen Volke und es werden in ihm gesegnet werden alle Völker", und „In dir und in deinem Samen werden gesegnet werden alle Völker", was Paulus auf den Messias deutet. Er sagt nicht: „in deinen Nachkommen", als in einer Mehrzahl, sondern in der Einzahl,

II: Ἐκλογαί VI (S. 234) D. b. Ṣ. S. 32, 4 ff. (Übs. S. 25, 20 ff.).

11] Ps. 131, 11. 12] Ps. 88, 4. 13] Ps. 88, 36. 14] Jes. 11, 1. 15] Jes 11, 10. 16] Jes. 9, 7. 35] Gen. 18, 18. 38] Gal. 3, 16.

ܘܒܗ ܢܣܒ ܠܒܪܢܫܐ ܐܒܘܗܝ. ܘܡܙܪܩܝܢ ܕܒܟܘܟܒܐ ܠܐܪܥܐ. ܘܪܘܚ ܕܐܢܫܐ ܢܛܠܘܢ ܒܡܫܝܚܐ ܕܫܪܒܬܐ: ܗܘ ܕܗܘܐ ܦܓܪܐ ܕܒܫܡܝܐ. — — —

III. (B) ܡܛܠ ܡܢܐ ܐܠܗܘܗܝ ܠܡܪܢ. — — — (fol. 5r° A) ܘ̄. ܕܠܐ ܠܐܕܡ ܗܢܐ ܡܢ ܦܓܪܗ. ܦܓܪܐ ܓܝܪ ܠܗ ܠܡܪܢܘ: ܐܠܐ ܠܒܪܗ ܕܡܫܐ ܗܘܐ ܒܡܗܘܐ. ܘܐܠܐ ܕܗܘܐ ܕܒܗ ܦܓܪܐ ܘܒܗ ܒܠܒܫ ܐܢܫܐ. ܘܐܦ ܒܗܘܢ ܡܢ ܡܢܐ ܐܬܠܘܗ: ܕܠܐ ܠܐܠܗܘܬܐ. ܢܡܘܣܐ ܓܝܪ ܕܠܡܐܠ ܕܟܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܗܘܐ ܠܗܠ ܗܘܐ ܡܡܝܬ. — — — — —

IV. ܠܡܢܐ ܐܡܪ ܠܒܪܗ ܒܢ ܕܘܝܕ.

ܒܗ ܕܒܡܘܬܐ ܓܝܪܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܕܢܬܩܝܡ ܦܐܪܐ ܒܠܥܠܡܘ: ܘܒܟܠ ܒܢ ܕܐܬܐܡܪ ܒܫܡܝܐ ܕܒܟܠܕܒܟܬܐ ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܡܢ ܓܝܪ ܡܪܝܐ ܗܘܐ ܠܡܪ ܕܐܡܪ ܐܒܝ: ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܡܪܘ: ܕܒܡܠܟܘ ܚܝܠܐ ܡܠܬܐ ܚܝܠܐ ܕܚܘܦܬܐ. ܡܢ ܕܝܢ ܡܦܩ ܐܡܪܘ: ܢܦܩ ܒܢܝ ܘܒܠܦܘ (B) ܕܦܫ ܕܠܗܠܘ ܚܠܬܐ ܐܡܪܬ: ܡܠ ܐܬܐܬܐ ܠܟܠܝܢ ܠܘܬܟܐ: ܚܘܝܫܐ ܗܘܡܐ ܡܠܬܪܝܢ ܗܘܐ ܒܡܠܝܢ ܠܐܝܢ ܒܡܘܠܝܢ: ܕܐܝܟ ܒܦܠܣܝܢ. ܕܐܡܠܐ ܕܦܫ ܦܢܝܡ ܢܦܩ ܐܡܪܘ. ܘܒܠܦܝܢ ܡܦܫܩ: ܗܘܠܐ ܕܘܒܪܝ ܒܝܠܐ ܡܪܝܡ ܐܕܝܡܘ ܒܡܘܡܢ ܐܒܪܗܡ ܘܡܠܒܝܠܘܗܝ ܘܢܘܚ: ܘܡܢ ܒܠܦܝܢ ܐܡܦܫܡ: ܘܒܠܗ ܒܡܠܐ ܕܡܘܪܐ ܘܕܘܒܪܝ ܢܡܘܣܐ ܒܡܬܒܠܐ: ܘܠܚܝܪܬܐ ܐܬܐܝܢ ܒܡܠܐ ܚܝܠܐ ܒܡ ܢܡܘܣܘܗܝ ܒܢ ܢܦܩܘ ܕܡܫܝܚܐ: ܐܝܟ ܕܦܫ ܕܐܬܠܝܢ ܒܠܐ ܦܢܝ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܕܡܠ ܐܬܐܬܐ ܒܠܟܝܢ ܠܘܬܟܐ: ܐܠܦܝܢ ܒܠܐ ܒܡܠܐ ܚܝܠܐ ܢܡܘܣ ܕܡܫܒܠܠܘ ܠܢܡܘܣܐ ܕܐܬܠܘ̄ ܡܫܝܚܐ ܕܡܬܒܠܐ ܦܪܐ. — — — — — —

V. (fol. 5v° A) ܠܡܢܐ ܐܡܪ ܠܒܪܢܫܐ ܀

ܒܡܪܢܬܐ ܕܒܡܫܟܐ ܢܡܘܣܐ: ܗܢܐ ܕܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ: ܦܫܝܡ ܗܘܐ ܘܚܙܐ ܐܘܢܓܠܝܘܢ: ܘܠܐ ܗܢܐ ܐܠܗܘܗܝ ܒܗܘܢ ܢܡܘܣܐ ܓܝܪ ܝܗܒܐ: ܘܕܐܬܓܠܝܬ ܡܢ ܡܘܫܐ. ܠܐ ܒܡ ܢܡܘܣܐ ܒܡܘܡܐ ܘܡܘܐܡܐ ܒܟܘܢܫܬܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܢܦܩܬܐ ܕܐܬܒܗܘܐ ܐܬܠܬܐ ܐܠܐ ܡܢ ܢܡܘܣܐ: ܘܒܠܗ ܒܟܘܢܫܬܗ

d. i. Christus; denn in Christus werden alle Völker gesegnet und mit ihm dachte er zugleich an Abraham, seinen Vater. Man ist bestrebt, zum Ursprung zurückzugehen. Es ziemt sich also, daß er, der das Haupt der Völker war, an zweiter Stelle im Geschlechtsregister aufgenommen wurde.

III. *Weshalb er Thamar erwähnte.* — — Damit sie nicht Unrecht leide wegen ihrer Begierde; denn es verlangte sie nicht, Hurerei zu treiben, sondern nach dem, der in Juda verborgen war. Ein Beweis hierfür ist, daß sie nur nach ihm und nicht nach einem anderen Manne verlangte, und auch (erst dann) nach ihm, als seine Gattin gestorben war, damit sie nicht schlecht handle. Es bestand nämlich damals kein geschriebenes Gesetz, das dieses verbot. — — — —

IV. *Weshalb er Zara zugleich mit Phares erwähnte.*

Nicht weil er zur Genealogie des Messias gehörte, sondern um durch seine Erzählung ein Geheimnis anzudeuten und uns zu belehren, daß der Messias gekommen sei, um die Schranke der Feindschaft zu zerreißen. Denn als Thamar nahe daran war, zu gebären, da streckte Zara seine Hand hervor. Da band die Amme um sie einen Faden. Nachdem er aber seine Hand wieder zurückgezogen hatte, trat Phares heraus, und nach ihm Zara, zu dem die Amme sagte: „Weshalb ward deinetwegen ein Riß eingerissen?“ Durch diese beiden Kinder wurde also ein Typus zweier Völker zur Darstellung gebracht, soferne wie Zara zuerst seine Hand zeigte, sie dann wieder zurückzog, so die Werke der Kirche zuerst in den Tagen Abrahams, Melchisedechs und Noahs aufleuchteten, hernach aber wieder verschwanden und das Volk der Juden und die Werke des Gesetzes in die Mitte traten und endlich ein neues Volk mit seinem Gesetze durch das Leiden des Messias erschien, wie Zara nach Phares geboren ward. Das (Wort) aber: „Weshalb ward deinetwegen ein Riß eingerissen?“, verstanden einige von dem neuen Volke, das durch seinen Eintritt das Gesetz, das die Schranke der Mitte war, aufhob. — — — —

V. *Weshalb er Ruth erwähnte.*

Die Berufung der fremden Völker durch sein Evangelium sieht der Evangelist vorher. Deshalb erwähnt er auch jene Fremdvölkige, und weil es von Moses verboten ward, daß ein Ammoniter ode Moabiter in die Synagoge eintrete. Aber weil die Liebe Gottes überschwänglich war, wich er vom Gesetze ab, und sie trat in die Syna-

---

III: Ἐκλογαί VII 1 (S. 234f.) Ambrosius III 18 (S. 111, 3—10) D. b. Ṣ. S. 34, 4ff. (Übers. S. 26, 26ff.). IV: Ἐκλογαί VII 3/6 (S. 236f.) Ambrosius III 20—23 (S. 113, 1—115, 14) D. b. Ṣ. S. 35, 3ff. (Übs. S. 127, 22ff.). V: Ἐκλογαί IX (S. 242f.) Ambrosius III, 30—36 (S. 120—125). D. b. Ṣ. S. 36, 3ff. (Übs. S. 28, 11ff.).

20] Gen. 38, 29. 28] Gen. 38, 29.

ܕܡܪܝܐ: ܘܐܬܡܪܬ ܒܪܐ ܒܫܡܐ ܐܫܬܡܠܝܬ ܘܠܐܒܝܢܘܗܝ ܕܦܪܘܩܢ ܫܘܬܦ ܕܠܐܠܗܐ. ܘܗܘܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܒܒܪܝܬܗ ܢܩܪܐ: ܦܘܪܩܢܐ ܕܢܦܫ ܒܢܝܢܫܐ ܢܗܘܘܢ. ܡܢ ܐܒܪܗܡ ܘܠܘܬ ܟܠܗܝܢ. — — — —

(B) VI. ܥܠ ܐܠܗܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܀

ܕܠܥܠܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܢܦܩ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܢ ܠܥܠܡܐ ܗܘܐ. ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܕܡܢ ܒܥܠܕܪܐ ܐܬܚܙܝ. ܘܟܕ ܫܡܠܐ ܐܠܗܐ ܘܢܦܠ ܒܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܬܚܙܝ ܘܟܢܫ. ܘܐܬܬܘܪ ܡܢ ܪܘܚܐ. ܕܗܘ ܡܢܗ ܟܠܗ ܒܚܕܐ ܟܘܠ ܒܢܝ ܐܢܫܐ: ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܐܬܚܙܝ ܕܒܗܘܢ. ܗܟܢ ܒܥܘܒ ܟܠ ܕܗܘܐ ܕܠܒܗ: ܒܪܘܚ ܕܐܡܪ ܕܠܐ ܐܢܐ ܫܠܝܐ ܒܟܬܒܐ ܘܡܪܝܐ. ܘܐܬܐܡܪ ܒܗ ܒܗ ܡܠܐܟܐ ܕܟܘܡܪܐ ܐܦܝܣܩ: ܕܡܢ ܩܕܡ ܒܪܫܝܬ ܐܘܪܚ ܟܠ ܟܘܡܪܘܬܐ. ܘܗܘ ܡܘܟܟܐ ܫܠܡ. ܐܡܪ ܠܡܠܟܝܙܕܩ ܕܟܗ: ܘܕܗܝ ܘܕܘ: ܡܛܠ ܡܫܠܡܢܘ ܕܐܫܠ: ܕܐܡܠ ܒܥܠܡܐ ܕܦܪܘ ܠܢܦܫܗ ܕܢܬܠ ܒܐܠܗܐ ܐܘܪܫ. ܘܠܟܘܡܪܘܬܐ ܕܟܠ. — — — — —

(fol. 6rº A) VII. ܡܛܠ ܡܢܐ ܟܕ ܐܡܪ ܕܢܘܫܥ ܐܘܟܝ ܒܥܘܪܐ: ܐܘܫܥ ܕܢܘܪܐ ܐܘܟܝ ܒܒܘܪܟܐ. ܘܒܒܪܗ ܠܐܝܟܐ ܘܒܢܘܗܝ ܘܠܐܡܘܪܝܐ ܀ ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܦܪܘܣ ܐܡܪ: ܡܛܠ ܕܢܘܟܪܝܐ ܗܘܘ. ܘܡܢ ܪܥܝܐ ܕܐܝܟܢܐ. ܕܠܐ ܒܥܘܡܩܐ ܕܗܘܢ ܢܬܦܫܩܢ ܦܬܓܡܐ ܕܡܛܠ ܦܪܘܩܢ. ܕܟܠܗ ܐܡܪ ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܡܢ ܪܥܝܐ ܐܝܟܢܘܗܝ ܗܘܘ ܐܢܫܐ ܒܝܫܐ ܐܬܚܙܝܘ ܗܘܐ ܕܐܝܟ. — — — — — — — — — — — — —

(fol. 7vº B) VIII. ܐܡܪܢܐ ܥܠ ܒܥܘܪܐ ܕܕܘܝܕ ܡܠܐܟܐ ܕܐܬܐ ܡܫܝܚܐ.

ܠܐܝܟܐ ܡܬܐܡܪ ܒܥܘܪܐ ܕܕܘܝܕ. ܚܕ ܡܢ ܪܘܚ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܠܒ ܗܘܐ ܒܠܘܗܝ ܟܕ ܐܡܠܟ: ܕܡܢ ܡܢܝܢܐ ܘܢܡܘܣܐ ܒܥܒܕ ܗܘܐ: ܘܒܕܘܟܐ ܘܒܩܠܦܐ ܢܒܥܐ ܡܢܟܐ ܗܘܐ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܝܢܐ: ܒܗ ܠܒܢܝܢܐ ܘܠܐܠܗܘܬܐ ܕܒܠ ܒܥܘ ܒܥܠ. ܡܟܝܢ ܒܥܘܪܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܠܒܥܒܢܘ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܬܡܠܟ ܡܢ ܐܠܗܐ ܒܕܐܘܪ ܒܒܢܘܬܐ: ܕܐܒܠ ܒܕܘܪܝ ܒܥܘܪܐ: ܘܒܥܘܪܐ ܐܝܟ ܢܩܡܬܐ ܕܫܡܝܐ: ܘܒܥܘܪܐ ܐܝܟ ܫܡܫܐ ܒܥܡܟܢ: ܘܐܝܟ ܣܗܪܐ ܢܬܡܝ

goge des Herrn ein und wurde als eine Israelitin bezeichnet und gewürdigt, unter die Väter unseres Erlösers aufgenommen zu werden, und wurde ein Beispiel dafür, daß wir, wenn wir ihren Werken nacheifern, Belohnungen empfangen, die der ihrigen gleichen. Deshalb erwähnte sie der Evangelist. — — — — —

VI. *Weshalb er das Weib des Urias erwähnte.*

Um den Grund des Kommens Christi klarzulegen. Es verhält sich hiermit aber folgendermaßen: daß, als David in der Herrlichkeit stolz wurde und sich überhob, er auch sofort verlassen, und in Sünde mit dem Weibe des Urias fiel und es ihn gereute und er weinte, und ihm vom Geiste geoffenbart wurde, daß unser Herr zu den Menschen kommen werde, zur Heilung derjenigen, die gesündigt. Dann erforschte er den Ort seiner Geburt und er sagte: „Nicht will ich gönnen meinen Augen Schlaf usw.“ Und es wurde ihm durch die Eugel, die mit ihm beteten, gesagt: „Von der Frucht deines Leibes will ich setzen auf deinen Thron“. Und als er das Versprechen erhalten hatte, da sang er die Psalmen 29, 9 und 16, über die Herabkunft des Arztes bis zum Tode, der ihn, der sich mit dem Weibe des Urias verging, und unser aller Seelen erlösen sollte. — — — —

VII. Weshalb er, nachdem er gesagt hatte: „Josaphat zeugte Joram“, fortfährt: „Joram zeugte Osias“, Achazias aber Joas und Amasias ausläßt. Africanus, Bischof von Emmaus, sagt: „Weil sie Sünder waren und aus dem Stamme Jezabels, damit nicht durch deren Erwähnung das Buch, (das) über unseren Erlöser (handelt), verunreinigt würde“. Hierauf aber erwidert man, daß sie nicht von ihrem Samen abstammen, denn Jezabel war das Weib des Achab. — — — —

VIII. *Wie man sagte, daß der Messias auf dem Throne Davids sitze.*

In dreifacher Weise wird an den Thron Davids gedacht, in einer (ersten) Weise als derjenige, auf dem er saß, als er König geworden war, der aus Holz und Elfenbein gemacht und mit Gold und Edelsteinen geschmückt war. In einer zweiten Weise pflegt man die Herrschaft und die Gewalt über das ganze Volk als den Thron der Herrschaft zu bezeichnen. Auf eine dritte Weise aber, soferne dem David durch eine Prophezeiung versprochen ward: „Ich will bauen deinen Thron von Geschlecht zu Geschlecht“, und: „Deinen Thron wie die Tage des Himmels“ und: „Sein Thron wird vor mir sein wie die Sonne, wie der Mond, soll er ewiglich bestehen“. Dies versprach Gott

---

VI: Ἐκλογαί VIII (S. 230—242) Ambrosius III 37—43 (S. 125—130) D. b. Ş. 36, 15ff. (Übs. S. 28, 22ff.). VII: Vgl. D. b. Ş. S. 37, 21ff. (Übs. S. 29, 11ff.). VIII: Ἐκλογαί XV (S. 249f.) D. b. Ş. S. 51, 4ff. (Übs. 38, 35ff.).

13] Ps. 131, 4. 15] Ps. 131, 1. 34] Ps. 88,4. 35] Ps. 88, 30. 36] Ps. 88, 38.

ܠܥܠܡ. (fol. 8r° A) ܘܗܟܢ ܐܠܗܐ ܡܠܟ ܥܠ ܟܝܢܢ. ܠܐ ܕܝܢ ܐܬܚܘܝ. ܐܬܦܠܓ ܕܝܢ ܒܩܢܘܡܐ: ܐܝܟ ܕܒܫܠܝܚܐ ܐܡܪ ܒܝ ܒܫܠܡܗ ܕܒܣܘܣ ܒܒܣܪܐ ܕܢܣܒ ܐܡܪ.

IX. ܡܛܠ ܡܢܐ ܒܡܫܝܚ ܦܪܘܩܢ ܒܦܓܪܐ ܡܬܚܫܚ: ܘܠܗ ܐܡܝܢ ܡܫܟܚ ܒܪܘܚܝ ⁘

ܒܪܘܚܝ ܗܘܐ ܡܘܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܕܠܐܢܫܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ: ܢܦܩܬܐ ܡܬܐ ܡܟܝܟܝ ܠܒܪܢܫܐ. ܒܝ ܗܘܝܐ ܕܟܠ ܐܢܫ، ܕܚܠܦ ܕܦܬܚܝܢ ܡܢ ܒܪܘܚܐ. ܐܘܕܥ ܐܝܟ ܒܪܘܚܝ: ܕܡܬܒܪܝܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܗܘܡ ܡܘܒܠ ܗܘܐ ܒܝ ܗܘܐ. ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܫܒܝܩ ܗܘܐ ܒܗܘܢ: ܐܝܟܢܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܒܪܐ ܗܘܐ. ܘܒܗܘܡܛܠ ܫܘܬܦܐ ܕܒܬܪܐ ܦܠܝ: ܐܦ ܠܡܫܝܚܐ ܕܦܪܘܩܐ. ܡܢ ܐܒܪܗܡ ܓܝܪ ܒܪܝܬܐ ܠܫܠܘܛ ܠܒܪܢܫܐ ܡܫܬܒܚ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܡܬܚܙܝܐ ܕܝܢ ܗܘܐ: ܡܢ ܫܠܘܛ. ܐܘܕܝ ܕܝܢ: ܡܢ ܕܘܝܕ ܢܦܩ ܒܗܘܢ ܠܡܠܟܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܫܠܘܛ ܒܪܡܫܐ ܕܝܠܗ ܕܟܪ ܦܠܓܐ ܙܒܢܐ ܘܐܫܬܠܛ. ܘܡܢ ܕܒܬܪܗ ܡܠܟܐ ܒܟܠܗܘܢ: ܒܪܢܫܐ ܒܫܘܬܐ ܡܬܒܪܝܢ ܗܘܐ. ܒܫܘܬ ܫܘܬܦܐ ܗܘܟܢܐ ܕܪܫܐ: ܐܦ ܒܦܘܪܫܢܐ ܕܦܪܘܩܐ ܐܢܫܘܬܐ. ܕܗܘܝܐ ܕܗܘ ܕܡܢ ܡܪܝܡ ܐܡܪ ܕܢܫܐ: ܘܒܬܪܟܢ ܡܠܟܐ. ܘܒܢ ܡܬܒܪܝܢܐ: ܒܗ ܕܕܘܡܪܐ ܗܘ ܠܝ ܐܦ ܗܘܐ: ܙܟܐ ܕܒܗܘܒܢ ܢܬܚܠܠ: (B) ܘܡܬܒܪܝܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܢܛܪܝܢ: ܗܘ ܕܐܬܚܘܝ ܡܠܟܐ ܘܪܒ ܒܗܡܢܐ: ܗܘ ܕܗܘܠܝܢ ܡܦܫܩܘ ܦܫܩܘ. — — — —

X. (fol. 8v° B) ܐܘܫܟܚܫ ܥܠ ܐܡܪ: ܕܒܗ ܠܡܫܝܚܐ ܕܝܒܪܐ ܡܢܐ ܦܪܘܩܐ ܚܕ ܐܠܐ ܒܡܫܘܚܬܐ ܡܢܝܢ ܕܫܢܐ ܕܡܬܦܠܓܐ ܠܒܢܝܢܐ ܚܕ ܡܢܝܢܐ ܒܗ ܡܬܝܕܥܐ ܫܢܐ ܩ̄ ܕܪܐ ܕܝܢ ܕܒܬܪ ܚܕ ܘܡܬܚܡܐ ܫܢܐ ܠ̄ ܘܕܪܐ ܚܕ̄ ܘܡܬܝܕܥܐ ܒܗ ܘܐܬܪܢܝܐ ܫܘܡ ܒܡܫܝܚܐ ܕܦܪܘܩܐ. ܒܡܬܝܒܬܐ ܕܝܢ ܚܕܐ ܒܗ ܗܘܠܝܢ ܒ̄: ܡܛܠ ܕܒܬܪܐ ܫܢܐ ܘܫܘܠܡܐ ܦܪܘܩܐ ⁘ — — — —

XI. (fol. 9r° A) ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܠܟ ܡܢ ܒܬܪ ܠܚܡܐ ܡܢܗ ܠܦܪܘܩܐ: ܒܗܘܐ ܕܝܢ ܡܢ ܠܚܡܐ ܡܫܫ ⁘

ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܒܚܝܠܐ ܗܕܐ. ܡܢܗ ܓܝܪ ܐܝܟܐ ܕܐܡܪ ܒܪܟܘܬܐ. ܗܘܐ ܦܪܝ ܐܬܚܘܝ ܗܘܐ ܒܪܐ ܕܝܫܘܥ. ܦܪܝ ܐܟܠ ܒܚܪܘܬ. ܚܪܘܬ ܐܟܠ ܠܐܕܡ. ܐܕܡ

zwar dem David, es wurde ihm aber nicht gegeben, wohl aber erfüllt in unserem Erlöser gemäß dem, was Gabriel sagte, indem er „Haus Jakobs" die Völker nannte, die gläubig wurden.

IX. *Weshalb er in der Zählung der Geschlechter Abschnitte macht, und nicht einheitlich diese zusammenfaßt.*

Die Juden tadelten die Apostel als Leute, die unter Berufung auf den Messias neue Gesetze in der Welt einführten. Da nun die Evangelisten zeigen wollten, daß sie weit davon entfernt seien, Tadel zu verdienen, machte er hierdurch ihnen (näml. den Juden) klar, daß die Ökonomie Gottes nicht stets dieselbe geblieben sei, sondern auf verschiedene Weise an ihnen gehandelt habe, wie es ihnen nützlich war. Und gemäß der Veränderung der Umstände, teilt er auch die Zahl der Generationen ein. Denn von Abraham bis Saul waren sie Richtern untertan. Unter der Königsherrschaft aber standen sie von Saul an, der Evangelist aber rechnet die Könige von David an mit Rücksicht darauf, daß Saul eine Zeitlang als Richter regierte und daß er verworfen wurde. Und seit mit dem Exil die Könige aufgehört hatten, wurden sie von den Hohenpriestern regiert. Er gebrauchte also gemäß der Veränderung der Umstände auch eine Teilung der Geschlechter, um zu zeigen, daß es nicht zu verwundern sei, daß er, der zuerst Richter, dann Könige und endlich Führer einsetzte, auch diesen jetzt ein Ende bereiten und die Führung des Messias erstehen lassen wollte, dessen, der da ist der König und Hoherpriester, zu dessen Vorbild jene dienten. — — — — —

X. Eusebius sagt: „Nicht die Zahl der Männer nennt er 14 Generationen, sondern eine gewisse Menge von Jahren, die in 14 Teile eingeteilt wird. Der erste Teil nun umfaßt 800 Jahre und seiner Geschlechter sind 14. Der mittlere Teil aber umfaßt 400 Jahre und 18 Geschlechter. Der erste und letzte stimmen in der Zahl der Personen überein. Den mittleren Teil aber stellt er mit jenen beiden gleich wegen der geringen Zahl an Jahren und den größeren an Personen". — — — — —

XI. *Weshalb Matthäus von oben nach unten in der Aufzählung der Generationenreihe herabsteigt, Lukas aber von unten hinaufsteigt.*

Dies war der Bibel geläufig. Sie führt nämlich die Linie abwärts, wo sie im Buche Ruth sagt: „Phares zeugte Esron, Esron zeugte Aram, Aram zeugte Aminadab" usw. bis David. Sie führt aber die

IX: Ἐκλογαί XI (S. 245) Ambrosius III 16 (S. 109, 21—110, 16) D. b. Ṣ. S. 5 1, 15ff. (Übs. S. 39, 8ff.). X: D. b. Ṣ. S. 37, 21ff. (Übs. S. 29, 18ff.). XI: Ἐκλογαί II (S. 226ff.) D. b. Ṣ. S. 56, 16ff. (Übs. S. 42, 25ff.).

22] Vgl. D. b. Ṣ. S. 53, 6ff. (Übs. S. 40, 16ff.). 31] Vgl. D. b. Ṣ. S. 48, 16ff. (Übs. S. 37, 2ff.).

ت لمحمد: إذا أحل في شهر. يوجب لهم تعزيرا. يحتمل أن
يسمى. تعزيرا على ترك السنة. ويحتمل أن
الحدود تسقط: لأن كل من أتى بشيء في الحد
سقط عنه في الحد. وهذا يفيد أيضا: تسقط بتوبة
5 يحتمل أن السقط عنه: يجعل يحل وهذا يشبه: فشهد الحد

XII. باب الحد لا يتداخل لأن الحد حق لله تعالى وإن اجتمعت
عليه. بعد الحد: وهذا يحتمل أن لا. إن الحد لله تعالى أو
في الحد. أن الشهود إذا تابوا: تدارأ الحد: في
إذا الله. الشهادة لعدم أحد الحد: يحتمل الشهود. فإن
10 الإقرار على الشهود بمن.

XIII. باب الشهادة على الشهادة (fol. 9r° B) في الحد.
الشهادة بعد ما تعتبر. الحد على الشهادة. لعدم على
الله. الشهادة الحد على الله. لعدم على الشهادة
على إذا الله. الشهادة في الحد. الحد يحتمل الحد: إذا إذا
15 الشهادة الشهادة الشهادة إذا الشهادة بمن. الله ت
الله في الشهادة أن: الشهادة الله بعد الشهادة الحد لعدم إذا:
الحد الزنا: تتم الشهادة يحتمل الله هو بمن: الشهادة أو الشهادة أخرى
بمن الإثنين. الشهادة الشهادة الله: الشهادة يحتمل الحد لا
في. قائل الشهادة أخرى الشهادة: الشهادة يحتمل الحد الشهادة
20 الشهادة يحتمل الله. الله يتعلق الشهادة في (9v° A) الله لعدم
في الحد: إذا الزنا الحد الشهادة في في الشهادة الله. الله
الله في. الشهادة الشهادة الشهادة يحتمل الله: الله الشهادة الحد
الله في. الشهادة الشهادة الشهادة الشهادة: الشهادة الشهادة
الشهادة يحتمل الشهادة في بمن. الشهادة في الحد في الشهادة
25 الشهادة الشهادة الشهادة. الحد الزنا الحد: الشهادة الشهادة
في الله في. الشهادة الشهادة الشهادة: الشهادة الشهادة
الشهادة الشهادة الشهادة الشهادة. الزنا في الشهادة يحتمل
في الله في. الشهادة الشهادة الشهادة: الشهادة الشهادة
الشهادة الشهادة الشهادة الشهادة. الشهادة يحتمل الشهادة

Linie aufwärts, wo sie sagt: „Helkana, Sohn des Jeroham, Sohn des Eliu, Sohn des Thohu, Sohn des Suph usw.“. Der mystische Grund aber ist dieser: Matthäus steigt von oben herab, um zu zeigen, daß das Wort Gottes herabstieg zu unserer Erlösung, gemäß den Versprechungen, die vorausgegangen waren. Lukas jedoch steigt von unten nach oben hinauf, um zu zeigen, daß alle jene, die getauft werden, aus der Tiefe emporgehoben werden.

XII. *Weshalb macht Lukas, nachdem er bis Abraham hinaufgestiegen ist, nicht Halt wie Matthäus, oder weshalb steigt Matthäus nicht bis Adam hinauf?*

Ein jeder von ihnen schrieb gemäß seines Zweckes. Matthäus, weil er für die Hebräer schrieb, erwähnte den Abraham und es genügte ihm. Lukas aber deutet an, daß der, der in der Taufe wiedergeboren werde, zum himmlischen Vater emporgehoben wird. Und deshalb schrieb er die Generationen anläßlich der Taufe.

XIII. Philoxenos von Mabbôg(h) schreibt in dem Kapitel: „Jesus war etwa 30 Jahre alt“ folgendermaßen: „Matthäus schrieb die natürlichen Geschlechter, und deshalb sagte er: N. N. zeugte den N. N.; Lukas aber beschrieb die gesetzlichen und deshalb sagte er: Man hielt ihn für“. Und hierfür zeugt Africanus, Bischof von Emmaus, der folgendermaßen sagt: „Die Geschlechter wurden bei den Hebräern entweder natürlich nach der Wirklichkeit, von dem Geschlechte des richtigen Samens oder gesetzlich gezählt, wie bei denjenigen, der durch Adoption von demjenigen erzeugt wird, der kinderlos starb“. Die Evangelisten zählen also die natürliche und gesetzliche Geschlechtsfolge. Es sind nämlich die beiden Generationen Salomons und Nathans durcheinandergewürfelt in der Aufstellung der Nachkommen und durch die Verbindung der beiden. Von hier aus gesehen gibt es solche, die nur so genannt wurden und solche, die es in Wirklichkeit waren. Wenn ich also die Geschlechter von David aus durch Salomon zähle, so findet man als drittletzten Nathan, der Jakob, den Vater Josephs. erzeugte. Von Nathan aber, der (auch) von David abstammte, nach dem Worte des Lukas ist hinwiederum der drittletzte Melchi. Joseph ist nämlich ein Sohn Helis, des Sohnes Melchis. Laßt uns also zeigen, wie jeder von ihnen der Vater Josephs ist: sowohl Heli, sage ich, als auch Jakob. Nathan, der von Salomon abstammt, heiratete eine Frau mit Namen Estha. Er zeugte von ihr Jakob, den Vater Josephs, und als Nathan gestorben war, heiratete sie Melchi, der von Nathan abstammt, und es wurde von ihr Heli geboren. Diese zwei waren also Brüder, Jakob und Heli, und zwar waren sie Brüder von der Mutter

XII: D. b. Ṣ. S. 56, 21ff. (Übs. S. 42, 30ff.). XIII: D. b. Ṣ. S. 89, 10f. (Übs. S. 67, 28ff.).

ܒܪܐ ܗܘ ܕܝܘܣܦ. ܠܗܠܝܢ ܦܠܚܝܢ ܐܘܣܒܝܘܣ ܘܦܡܦܝܠܘܣ ܘܐܦܪܝܩܢܘܣ.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

XIV. (fol. 21r° A) ܡܦܩܢܘܬܐ ܗܢܝܢ ܐܠܗܘܬܗ ܡܢ ܢܫܐ ܕܒܢܝܢ

ܒܪ ܚܡܡ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܬܝ ܘܕܐܘܪܝ. ܐܘܣܒܝܘܣ ܕܝܢ ܘܐܦܪܝܩܢܘܣ ܕܢܘܕܥ

ܐܡܪܝܢ: ܕܡܢ ܒܢܝܐ ܕܫܠܝܡ ܐܠܗ.

Vergleichen wir Georgios von Bĕʿeltàn mit Dionysios b. Ṣalîb(h)î, so ergibt sich zunächst ein enges Verwandtschaftsverhältnis zwischen denselben. Eine mittelbare oder unmittelbare Benutzung des Georgios von Bĕʿeltàn selbst oder einer seiner Hauptquellen durch Dionysios bar Ṣalîb(h)î ist demnach von vornherein gesichert. Die Benutzung des Georgios selbst scheidet jedoch ohne weiteres aus, denn Dionysios bar Ṣalîb(h)î bietet an einigen Stellen mehr als der ältere Georgios von Bĕʿeltàn.

So gelangt man unbedingt zu der Erkenntnis, daß einer von beiden ausgeschriebenen Quelle die Vermittelung des Eusebianischen Gutes zuzuschreiben ist. Welches war nun dieses Mittelglied?

Bei Georgios von Bĕʿeltàn heißt es fol. 9r b[2]:

ܦܝܠܘܟܣܢܘܣ ܕܝܢ ܕܡܒܘܓ .... ܟܬܒ ܗܟܢܐ. ܡܬܝ ܟܬܒ ܫܪܒܬܐ ܟܝܢܝܬܐ.
ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܕܦܠܢ ܐܘܠܕ ܠܦܠܢ. ܠܘܩܐ ܕܝܢ ܢܡܘܣܝܬܐ ܘܡܛܠ ܗܕܐ
ܟܬܒ ܗܘ ܕܡܣܬܒܪ ܗܘܐ.

„Philoxenos von Mabbôg(h) schrieb folgendes: Matthäus schilderte die wirklichen Generationen und deshalb sagte er: N. N. zeugte den N. N., Lukas jedoch die gesetzlichen, und deshalb schrieb er: ‚Man hielt ihn für‘."

Diese Stelle ist unbedingt Eusebianisches Gut, was ein Vergleich mit der griechischen Überlieferung[3] und den Fragmenten in der Severuskatene dartut, wo es nach längerer Auseinandersetzung über die verschiedenen Geschlechtsregister heißt[4]:

ܠܗܕܐ ܠܫܪܒܬܐ ܕܢܡܘܣܐ ܠܘܩܐ ܟܬܒ ܘܡܘܣܦ ܘܐܡܪ ܕܡܣܬܒܪ ܗܘܐ.

„Diese gesetzliche Reihenfolge beschreibt Lukas und er fügt ausdrücklich hinzu: ‚Man hielt ihn für‘."

1 S. oben S. 18 und S. 44, 3.
2 S. oben S. 38, 15ff.
3 Vgl. Ecl. Quaestio III (228).
4 Vgl. im vorigen Bande dieser Ztschr. S. 33, 15.

her. Als demnach Heli kinderlos gestorben war, nahm Jakob seine Frau und zeugte aus ihr Joseph, und dieser wurde gesetzlicher Weise Sohn Helis genannt, obgleich er natürlicher Weise der Sohn Jakobs war. Hierin stimmen Eusebius, Philoxenos und Georgios überein.

XIV. Die Weisen sind aus dem Geschlechte Elams, des Sohnes Sems, wie Jakob von Edessa sagt. Eusebius und Gregorios v. Nyssa aber sagen, daß sie zu den Söhnen Balaams gehören.

An und für sich wäre es möglich, daß Philoxenos[1] die Eusebius-Lehre zusammengefaßt hat und Georgios von Bĕʿeltàn dieses dann von ihm unter seinen Namen übernommen hat. Merkwürdig ist es aber, daß Dionysios bar Ṣalîb(h)î dasselbe Zitat unter demselben Namen überliefert[2]:

ܕܟܬܒ ܠܢ ܐܡܪ: ܡܛܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܡܬܝ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܙܪܥ ܐܠܐ ܡܢ ܝܘܣܦ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܢ ܝܫܘܥ ܕܐܬܩܪܝ ܒܪ ܝܘܣܦ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܘܩܐ: ܐܝܟ ܕܐܬܝܠܕ ܐܬܚܫܒ ܒܪ ܝܘܣܦ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܕܐܬܝܠܕ ܐܬܚܫܒ ܒܪ ܝܘܣܦ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܘܩܐ: ܐܝܟ ܕܐܬܚܫܒ ܒܪ ܝܘܣܦ.

„Philoxenos nämlich sagt: Matthäus schilderte die wirklichen Generationen, und deshalb sagte er: N. N. zeugte den N. N., Lukas jedoch die gesetzlichen und deshalb schrieb er: ‚Man hielt ihn für'."

Die Herübernahme des Eusebianischen Gutes geschah also bei beiden unter dem Namen des Philoxenos. Das Mittelglied scheinen uns die bei Georgios von Bĕʿeltàn jener Philoxenosstelle folgenden Ausführungen anzudeuten. Es folgt nämlich die genauere Darlegung der Afrikanusdoktrin über die beiden evangelischen Geschlechtsregister und am Schlusse fügt der Verfasser hinzu[3]:

ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܐܫܬܡܥ ܘܐܬܝܡܪ ܠܝܘܣܦ.

„Hiermit stimmen Eusebius und Philoxenos und Georgios (i. e. Araberbischof) überein."

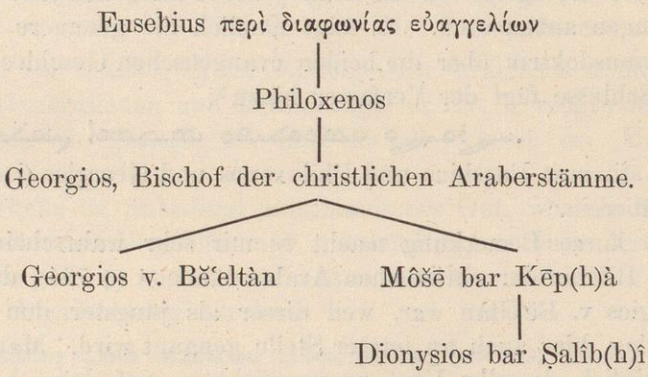
Diese kurze Bemerkung macht es mir sehr wahrscheinlich, daß Georgios, Bischof der christlichen Araberstämme[4] († 724), die Vorlage des Georgios v. Bĕʿeltàn war, weil dieser als jüngster ihm doch am nächsten lag, hier auch an letzter Stelle genannt wird. Man hat hier augenscheinlich dasselbe Übel zu verzeichnen, auf das ich schon in der Einleitung hinwies. Georgios von Bĕʿeltàn schrieb ohne Zweifel seinen unmittelbaren Vorgänger aus[5], um aber seinem Werke den An-

[1] Vgl. über ihn *LG.* S. 141/44.
[2] Siehe D. b. Ṣ. S. 48, 16 ff. (Übs. S. 37, 2 ff.).
[3] Siehe oben S. 39, 12 und 40, 13.
[4] Vgl. über ihn *LG.* S. 257 f.
[5] Vgl. hierzu Baumstark, O.C. II S. 386.

strich größter Gelehrsamkeit zu geben, nannte er die Quellen, die seine Vorlage zitierte, auch noch dazu. Dieser Georgios, Araberbischof, wird aber auch Dionysios bar Ṣalîb(h)î das Material geliefert haben; denn nur so lassen sich die genauen Übereinstimmungen mit Georgios von Bĕʿeltàn hinreichend erklären.

Jedoch wird Dionysios bar Ṣalîb(h)î ihn nicht unmittelbar benutzt haben, sondern durch Vermittelung des Môšē b. Kēp(h)à[1] oder des Iwannîs v. Dàrā[2], da er diese in der Einleitung zu seinem Vierevangelienkommentar als seine Quellen anführt[3]. Als die wahrscheinlichere Quelle für die Eusebianische Überlieferung möchte mir Môšē b. Kēp(h)à gelten, während ihm Iwannîs von Dàrā vielleicht das Material für andere Fragen, Eschatologie, Engelwelt etc. geliefert haben dürfte, denn Môšē b. Kēp(h)à ist als Verfasser zahlreicher exegetischer Werke, unter denen sich auch die Evangelien befinden, gesichert. Daß wir trotz einer solchen Mehrzahl in Betracht kommender Zwischenglieder dennoch eine so offenbar stark wortgetreue Wiedergabe vorfinden, die sich in der engen Übereinstimmung zwischen Georgios von Bĕʿeltàn und Dionysios b. Ṣalîb(h)î bekundet, braucht nicht weiter wunderzunehmen, wenn wir die Arbeitsweise des letzteren in der Behandlung der Jakobusliturgie betrachten, wo er seine Quelle, nämlich ebenfalls Môšē b. Kēp(h)à, in geradezu plagiatorischer Weise ausgeschrieben hat[4].

Ich denke mir deshalb nach obigen Ausführungen die Überlieferungsreihe des Eusebianischen Werkes bis Dionysios b. Ṣalîb(h)î folgendermaßen:



Es bleibt nun noch die Frage, ob Philoxenos der griechische Text vorgelegen hat oder schon eine syrische Übersetzung. Mit Bestimmtheit läßt sich hier keine Entscheidung treffen. Wir können höchstens

[1] Vgl. über ihn *LG.* S. 281f.
[2] Vgl. *LG.* S. 277.
[3] Siehe D. b. Ṣ. S. 3, 21 (Übs. 5, 16).
[4] Siehe *LG.* S. 360.

Vermutungen aufstellen, die sich aus der sonstigen geschichtlichen Entwickelung herleiten lassen.

Es liegen uns von Eusebius drei im Original nicht erhaltene Arbeiten in syrischen Übersetzungen vor, die nach Maßgabe der handschriftlichen Überlieferung mit Sicherheit dem 4. Jahrhundert zugesprochen werden können[1]. Ja es ist sogar ein ausgeprägtes Merkmal des 4. Jahrhunderts, daß in ihm die Werke griechischer Theologen in reichlicher Fülle ins Syrische übersetzt wurden. Warum soll da die Doppelschrift an Stephanus und Marinus zur Zeit des Philoxenos nicht auch schon in Übersetzung existiert haben? Eine große Wahrscheinlichkeit ist immerhin vorhanden. Und wenn eine syrische Rezension vorhanden war, wird diese auch sicherlich von Philoxenos benützt worden sein, da ihm natürlich seine Muttersprache doch am nächsten lag, mag er auch noch so gut das Griechische beherrscht haben.

Wie verhalten sich nun die im Bisherigen behandelten zwei Überlieferungsschichten, die eine niedergelegt in der Severuskatene, die andere in der auf der vorhergehenden Seite dargelegten Überlieferungsreihe, zu einander[2]? Letztere führt uns sicher bis an die Wende des 5. zum 6., ja vielleicht sogar bis ins 4. Jahrhundert zurück. Die, sei es mittelbar oder unmittelbar, bei Šem'ôn aus Ḥisn Manṣûr benutzte Übersetzung glaubte ich ins 7.—8. Jahrhundert verlegen zu dürfen. Damit wäre schon von vornherein die Unabhängigkeit dieser beiden Überlieferungsschichten von einander gegeben. Dieses Resultat erfährt eine Bestätigung durch die einzige Stelle, für welche der Text der beiden syrischen Fragmentengruppen und derjenigen der griechischen Ἐκλογαί vorliegt[3]. Bei einem Vergleich mag dieser letztere durch Gr., Šem'ôn in der Severuskatene durch S und Georgios von Bĕ'eltàn, als Vertreter der zweiten Überlieferungsschicht durch G bezeichnet werden:

Gr. δυοῖν γὰρ τούτων ἐπιφανῶν ἀνδρῶν πρώτων ἠξιωμένων τῆς τοῦ θεοῦ ἐπαγγελίας περί τε τῆς τοῦ Χριστοῦ γενέσεως καὶ περὶ τῆς κλήσεως τῶν ἐθνῶν, χρῆναι δήπου τὸ μὲν περὶ τῆς γενέσεως τοῦ πάντων ἀνθρώπων σωτῆρος τὰς ὑποσχέσεις εἰληφότα, προτιμηθῆναι τῇ τάξει τοῦ τὰς περὶ τῶν ἐθνῶν ἐπαγγελίας καταδεξαμένον· δεύτερον δὲ ἐν τῇ γενεαλογίᾳ παραληφθῆναι τὸν τῶν ἐθνῶν ἀρχηγόν· διόπερ ἡ βίβλος Ἰησοῦ Χριστοῦ πρώτῳ μὲν ἀνάκειται τῷ κατὰ σάρκα Ἰησοῦ Χριστοῦ προπάτορι, δεύτερον δὲ τῷ κατὰ πνεῦμα πατρὶ τῶν διὰ Χριστοῦ σωθησομένων ἠγεῖτο γὰρ ὁ σώζων τῶν σωζομένων ἐθνῶν.

[1] Vgl. *LG.* S. 58f.

[2] Vgl. *LG.* S. 58.

[3] Vgl. im vorigen Bande dieser Ztschr. S. 7, 17ff. und oben S. 44, 1ff. bezw. Ecl. Quaestio VI (234).

S. ܘܡܛܠ ܕܬܪ̈ܬܝܗܘܢ ܢܣܒܘ
ܫܘ̈ܘܕܝܐ: ܡܛܠ ܩܪ̈ܝܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܡܛܠ
ܦܪܘܩܗܘܢ ܕܥܡ̈ܡܐ ܙܕܩ ܗܘܐ ܕܗܘ
ܕܢܣܒ ܫܘܘܕܝܐ ܡܛܠ ܡܘܠܕܗ ܕܦܪܘܩܐ
ܕܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ. ܢܬܩܕܡ ܠܗܘ
ܕܫܘܘܕܝܐ ܩܒܠ ܡܢ ܗܘ ܕܩܒܠ ܡܘܠܟܢܐ
ܕܥܡ̈ܡܐ: ܘܬܪܝܢܐ ܢܬܡܢܐ ܒܡܢܝܢ
ܫܪܒܬܐ ܐܒܐ ܕܥܡ̈ܡܐ. ܘܫܦܝܪ ܘܬܪܝܨܐܝܬ
ܟܬܒܐ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܩܕܡ ܫܥܐ
ܥܠ ܐܒܐ ܕܐܒ̈ܗܬܐ ܕܒܣܪ ܕܡܫܝܚܐ.
ܘܬܪܝܢܐ ܒܬܪܗ ܥܠ ܗܘ ܐܒܐ ܕܪܘܚ
ܕܥܡ̈ܡܐ ܕܒܝܕ ܡܫܝܚܐ ܐܬܦܪܩܘ.
ܩܕܝܡ ܓܝܪ ܗܘ ܦܪܘܩܐ ܠܐܝܠܝܢ
ܕܐܬܦܪܩܘ.

G. ܕܠܐܒܪܗܡ ܐܫܬܘܕܝ ܐܠܗܐ ܕܢܗܘܐ
ܪܫܐ ܘܐܒܐ ܕܥܡ̈ܡܐ. ܠܕܘܝܕ ܕܝܢ ܕܡܢ
ܙܪܥܗ ܘܫܪܒܬܗ: ܢܦܘܩ ܦܪܘܩܐ ܕܗܢܘܢ
ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܙܕܩ ܗܘܐ ܕܢܬܣܝܡ ܒܬܚܘܡܐ:
ܗܘ ܕܐܫܬܘܕܝ ܒܡܘܠܟܢܐ ܕܠܦܪܘܩܐ.
ܬܪܝܢܐ ܕܝܢ ܢܬܡܢܐ ܒܡܢܝܢ ܫܪܒܬܐ:
ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܪܫܐ ܕܥܡ̈ܡܐ:

ܦܪܘܩܐ ܓܝܪ ܩܕܝܡ ܠܡܬܦܪܩܢܘܬܐ.

S. Und da beiden Versprechungen zuteil geworden waren, dem einen in betreff der berufenen Völker, dem anderen in betreff des Erlösers der Völker, so geziemt es sich, daß der, der die Verheißung in betreff der Geburt des Erlösers aller Menschen erhielt, vorangesetzt wurde dem, der die Verheißung der Völker empfing, und daß als zweiter ins Geschlechtsregister der Väter der Völker aufgenommen wurde. Und in schöner und richtiger Weise berichtet das Buch Jesu Christi zunächst über den Ahnen, der dem Fleische nach Vater des Messias war, und an zweiter Stelle nach ihm über den geistigen Vater der Völker, die durch den Messias erlöst wurden; denn der Erlöser hat den Vorrang vor denen, die erlöst wurden.

G. Weil dem Abraham von Gott das Versprechen gegeben war, daß er das Haupt und der Vater der Völker sein werde, dem David aber, daß aus seinem Samen und seinem Stamme der Erlöser jener Völker hervorgehen werde, und es sich geziemte, daß an die erste Stelle der gesetzt wurde, der des Versprechens in betreff des Erlösers gewürdigt wurde, an zweiter Stelle aber in die Geschlechterzählung der aufgenommen wurde, der das Haupt der Völker ist;

denn der Erlöser hat den Vorrang vor dem Gegenstande der Erlösung.

Die Tatsache einer Verschiedenheit der in den beiden syrischen Fragmentengruppen zugrundeliegenden Übersetzung springt in die Augen. Man vergleiche:

Gr. προτιμηθῆναι τῇ τάξει
S. ܠܡܬܩܕܡ ܒܣܕܪܐ
G. ܠܡܬܩܕܡ ܒܡܕܒܪ

Gr. τὸν μὲν . . . . . τὰς ὑποσχέσεις εἰληφότα
S. . . . ܠܝܫܘܥ ܕܩܒܠ ܘܐܬܐ
G. . . . . ܝܫܘܥ ܘܐ

Gr. καταστάσεις *S.* ܡܬܬܟܢܣܐ *G.* ܡܬܟܢܣ
Gr. διάφοροι *S.* ܡܦܠܓܢ *G.* ܡܦܠܓ
Gr. αἰχμαλωσία *S.* ܫܒܝ *G.* ܫܒ

Diese Beispiele genügen auch, um festzustellen, daß die bei Georgios und Dionysios nachwirkende Übersetzung in der Tat älter ist. Diejenige der Severuskatene ist durchwegs wörtlicher und gebraucht vor allem das Fremdwort statt des echt syrischen Wortes. Beides weist aber auf eine spätere Entwickelungsstufe der griechisch-syrischen Übersetzungsliteratur.

(Fortsetzung folgt.)

DIE ÄTHIOPISCHE ANAPHORA DES HL. EPIPHANIUS BISCHOFS DER INSEL CYPERN

NACH ZWEI BERLINER HANDSCHRIFTEN HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

PROF. SEBASTIAN EURINGER

Im Nachfolgenden veröffentliche ich zum ersten Male[1] die Anaphora, die dem hl. Epiphanius, Bischof von Constantia (Salamis) auf der Insel Cypern, (367—403) zugeschrieben wird, nach dem Texte der monophysitischen Kirche Äthiopiens. Mir stehen dazu allerdings nur zwei Berliner Hss. zu Gebote: *Or. qu. 414* fol. 87a—91b (19. Jahrhundert), Sigle A, und *Peterm. II, Nachtr. 36,* fol. 66b—70b aus der Mitte des 18. Jahrh., Sigle B. Dazu kommt noch das 1913 zu Asmara gedruckte, vom Lazaristen-Missionär P. Coulbeaux redigierte Missale der mit Rom unierten Abessinier, das S. 105—112 eine katholische Rezension dieser Anaphora bietet, Sigle M.[2]

Aus praktischen Erwägungen lege ich A zugrunde. Wenn aber B eine bessere Lesart aufweist oder M nahelegt, nehme ich sie in den Text auf und buche A im Apparat. Ebenso verfahre ich, wenn ich Veranlassung habe, A ohne handschriftliche Grundlage zu ändern.

Texte, die in den Hss. nur angedeutet sind, in M aber in extenso vorliegen, ergänze ich nach letzterem, wobei ich mir natürlich voll

---

[1] Nur die Konsekration und Epiklese dieser A. ist bereits 1910 von P.M. Chaîne nach neun Hss. im *Bessarione* nebst lateinischer Übersetzung veröffentlicht worden. Siehe unten Anm. 44. — Ferner hat Samuel A. B. Mercer, Trinity College, Toronto, Canada, in seinem *Journal of the Society of Oriental Research*, Vol. IX, April 1925, Number 2, p. 100—117 „*The Anaphora of S. Epiphanius, which he used at Corinth*(!)" nach seinem modernen Cod. Mercer 3 ins Englische übersetzt. Leider konnte ich diese Übersetzung nicht mehr berücksichtigen.

[2] ሥርዓተ ፡ ቅዳሴ ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ካቶሊካዊት ፡ እንተ ፡ በኢትዮጲያ ። ተኀትመ ፡ በሀገረ ፡ አሥመራ ፡ በማኅተመ ፡ ካቶሊካውያን ፡ በ፲፱፻፲፭ ዓመት ፡ እምልደተ ፡ እግዚእ ። 1907 = 1913/4 nach unserer Zeitrechnung. Die Approbation der Propaganda datiert vom 25. Febr. 1913; das Imprimatur des apostolischen Vikars Carrara vom 12. April 1913. — Ich benütze diese Gelegenheit, Herrn U.-Prof. Dr. A. Rücker in Münster i. W. für die Überlassung seines Exemplares den verbindlichsten Dank zum Ausdruck zu bringen.

bewußt bin, daß sich die katholische Rezension nicht immer mit den ausgelassenen monophysitischen Texten decken wird.

Die Rubriken hebe ich im Texte durch Überstreichen, in der Übersetzung durch veränderten Druck hervor. Die sonstigen rotgeschriebenen Buchstaben, Worte und Sätze lasse ich unbezeichnet, ebenso verzichte ich auf die Wiedergabe der in A und B beigeschriebenen Musikzeichen. Die Interpunktion verbessere ich stillschweigend; nach dem Vorgang von M setze ich gegebenenfalls noch einen Zwischenpunkt ein: ፡ im Gegensatz zu ፡፡, dem Schlußpunkt. Wenn „Herr“ nicht እግዚእ ፡, sondern እግዚአብሔር ፡ übersetzt, lasse ich es sperren. Die Ziffern habe ich beigesetzt, um das Zitieren zu erleichtern.

M geht meist mit B gegen A; bisweilen kürzt oder vereinfacht es die Konstruktion. Die bedeutendsten Abweichungen finden sich natürlich da, wo der verschiedene dogmatische Standpunkt zur Geltung kommt, nämlich bei der Institutio (Consecratio) und Invocatio (Epiclesis).

Wann diese Anaphora an die Reihe kommt, gibt die Rubrik an, welche in A zwischen der A. der 318 Rechtgläubigen und jener des hl. Epiphanius fol. 86bβ im Texte steht, in B aber am oberen Rande über dem Anfang der Anaphora fol. 66b.

In A lautet sie: በጸሎተ ፡ ሐሙስ ፡ በክረምት ፡ ወበጥምቀት ፡ ቅድስት ። d. h. Beim Gebete des Donnerstags, im Winter und bei der hl. Taufe.

In B: ቅድስ ፡ በክረምት ፡ በጸሎተ ፡ ሐሙስ ። d. h. Zelebriere (sie) im Winter, beim Gebete des Donnerstages.

Chaîne, l. c. p. 27 note 1, bemerkt: La rubrique concernant l'emploi de l'anaphore de Saint Epiphane est redigée comme il suit: ዝኒ ፡ ጸሎተ ፡ በበዓለ ፡ ጥምቀት ፡ ወበወርኀ ፡ ክረምት ፡ ወበበዓለ ፡ ኤጲፋንዮስ ፡ ወበዕለተ ፡ ኀሙስ ፡ „haec oratio adhibetur pro festivitate baptismi, pro tempore hiemale, pro festivitate sancti Epiphanii, pro feria quinta“. Chaîne gibt jedoch nicht an, in welchen der von ihm verglichenen Hss. diese Rubrik steht.

M hat keine derartige Bemerkung.

ጸሎተ ፡ ሐሙስ ፡ AB „das Gebet des Donnerstags“ ist der Gründonnerstag; denselben wird auch die Rubrik bei Chaîne bezeichnen sollen, wo es heißt: በዕለተ ፡ ኀሙስ ፡ „am 5. Tage“, nämlich am Donnerstag κατ' ἐξοχήν.

Mit ጥምቀት ፡ ቅድስት ፡ „hl. Taufe“ bezw. በዓለ ፡ ጥምቀት ፡ „Tauffest“ wird der 11. Ṭer = 6. Januar, Epiphanie, gemeint sein, an dem in Abessinien zur Erinnerung an die Taufe Christi eine große Feier mit Wasserweihe stattfindet.

Das Fest des hl. Epiphanius fällt in Abessinien auf den 17. Genbôt (Mai).

Was dagegen mit dem ክረምት ፡ bezw. ወርኀ ፡ ክረምት ፡, mit dem „Winter“ bezw. „Wintermonat“ gemeint sein soll, vermag ich nicht anzugeben.

Also an „Epiphanie“, am Gründonnerstag, am Feste des hl. Epiphanius und im „Winter“ trifft dieses Meßformular. —

Zum Schlusse sei noch ausdrücklich bemerkt, daß ich naturgemäß nur eine Vorarbeit liefern kann, da mir nur zwei, noch dazu sehr

87aα አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘቅዱስ ፡ ኤጲፋንዮስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ..... ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ⁘

1. ዓቢይ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ በዕበዩ ። ቅዱስ ፡ በቅዳሴሁ ። እኩት ፡ በአኰቴቱ ። ስቡሕ ፡ በስብሐቲሁ ⁘

2. ቀዳማዊ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይብልዎ ፡ እማዕዜ ። ወማእከላዊ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይብልዎ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ። ወደኃራዊ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይብልዎ ፡ እስከ ፡ ዝየ ⁘

3. አልቦ ፡ ጥንት ፡ ለሕላዌሁ ። ወአልቦ ፡ ማኅለቅት ፡ ለክዋኔሁ ⁘ አልቦ ፡ ጕልቍ ፡ ለመዋዕሊሁ ። ወአልቦ ፡ ሐሳብ ፡ ለአመ፟ክሮሁ ⁘ አልቦ ፡ ርስዓን ፡ ለውርዛዌሁ ። ወአልቦ ፡ ድካም ፡ ለጽንዓ ፡ ኃይሉ ⁘ አልቦ ፡ መ-
87aβ ስና ፡ ለመልክዐ ። ወአልቦ ፡ ጽልመት ፡ ለብርሃነ ፡ ገጹ ⁘ አልቦ ፡ ድንጋግ ፡ ለባሕረ ፡ ጥ|በቡ ፡ ወአልቦ ፡ መሥፈርት ፡ ለሣህለ ፡ ትእዛዙ ⁘ አልቦ ፡ ዓቅም ፡ ለስፍሐ ፡ መንግሥቱ ፡ ወአልቦ ፡ ወሰን ፡ ለርህበ ፡ ምሕኖኑ ⁘

4. ሥውር ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይረክብዎ ፡ በሕሊና ። ምጡቅ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይጠይቅዎ ፡ በልቡና ⁘ ነዋኅ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይበጽሕዎ ፡ አንስርት ። ቀላይ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይጸብትዎ ፡ አኀት ⁘ ልዑል ፡ ውእቱ ፡ እምአርዕስተ ፡ አድባር ። ወዕሙቅ ፡ ውእቱ ፡ እምዕመቀ ፡ ባሕር ⁘ ጽኑዕ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይትናስእዎ ፡ ነገሥት ። መዋኅ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይትቃወምዎ ፡ መኳንንት ⁘

Titel: አኰቴተ ፡ ቍ' ፡ ዘደረሰ ፡ ቅዱስ ፡ ኤጲፋንዮስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘደሴት ፡ ቆጵሮስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበ' ፡ የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁሩ ፡ ወልደ ፡ ዮና ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ⁘ B; አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘቅዱስ ፡ ኤጲፋንዮስ ⁘ M.

1. ዓቢይ ፡] pr. ይ ፡ ካ ፡ M — በቅዳሴሁ ፡] በቅዱሳኒሁ ፡ M — እኩት ፡] እዙት ፡ B — ስቡሕ ፡] pr. ወ BM.

2. እማዕዜ ፡] ማዕዜ ፡ B — ዘኢይብልዎ ፡ sec.] ዘኢይሌብውዎ ፡ A; corr. ዘኢይሰብውዎ ፡ A[1]; ዘኢይብልዎ ፡ BM.

3. አልቦ ፡ alternat cum ወአልቦ ፡ BM; A[1] praemittit ወ exceptis 1° 3° 11° — ሐሳብ ፡] ሐሳበ ፡ B — ለርህበ ፡] ለራኅበ ፡ BM — 9—12] M transponit: 11. 10. 9. 12: አልቦ ፡ አቅም ፡ ለስፍሐ ፡ መንግሥቱ ፡ ወአልቦ ፡ መስፈርት ፡ ለሣህለ ፡ ትእዛዙ ። አልቦ ፡ ድንጋግ ፡ ለባሕረ ፡ ጥበቡ ፡ ወአልቦ ፡ ወሰን ፡ ለራኅበ ፡ ምሕኖኑ ።

4. ምጡቅ ፡] pr. ወ M — ዘኢይጠይቅዎ ፡] ዘኢይጠ' ፡ B — እምዕመቀ ፡ M] እማዕምቀ ፡ B; ዕመቀ ፡ A.

junge Hss. zur Verfügung stehen. In den Anmerkungen ist es nicht meine Absicht, alle Anklänge an Bibelstellen festzustellen. Ich begnüge mich die wichtigeren, oft erst durch die Originalstelle verständlichen Zitate und Anspielungen zu lokalisieren.

Anaphora des hl. Epiphanius — sein Gebet und sein Segen seien mit N. N. in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen. —

1. Groß ist der Herr durch seine Größe, heilig durch seine Heiligkeit; gepriesen wegen seiner Preiswürdigkeit, verherrlicht wegen seiner Herrlichkeit.

2. Er ist der Erste, zu dem man nicht sagt: Seit wann? und der Mittlere, zu dem man nicht sagt: Bis jetzt; und der Letzte, zu dem man nicht sagt: Bis hieher.

3. Es gibt keinen Anfang für sein Sein und kein Ende für sein Dasein; es gibt keine Zahl für seine Tage und keine Berechnung für seine Jahre; es gibt kein Altern für seine Jugend und keine Schwäche für die Stärke seiner Kraft; es gibt keinen Verfall für seine Gestalt und keine Finsternis für das Licht seines Angesichts; es gibt kein Ufer für das Meer seiner Weisheit und kein Maß für die Milde seiner Herrschaft; es gibt keine Schranke für die Ausdehnung seines Reiches und keine Grenze für die Weite seines Gebietes.

4. Er ist (so) verborgen, daß man ihn nicht (einmal) mit dem Verstande findet; er ist so entrückt, daß man ihn nicht einmal mit der Vernunft aufspürt; er ist so hoch, daß ihn nicht einmal die Adler erreichen; er ist so abgrundtief, daß nicht einmal die Fische zu ihm hinabtauchen können. Er ist höher als die Gipfel der Berge und tiefer als die Tiefe des Meeres; er ist so stark, daß sich nicht einmal die Könige gegen ihn erheben; er ist so siegreich, daß sich nicht einmal die Machthaber ihm widersetzen (können).

Titel. B: Anaphora, welche der hl. E., Bischof der Insel Cypern, verfaßte. Sein Gebet und sein Segen seien mit seinem Liebling Walda Jonâ in die Ewigkeit der Ewigkeit; M: Anaphora des hl. Epiphanius.

1. M stellt: „*Es spricht der Priester*“ voran. — Durch seine Heiligkeit] in seinen Heiligen (M).

2. seit wann?] wann? (B) — zu dem man nicht sagt 2°] bei dem man nicht versteht (A); zu dem man nicht sagt (BM).

3. M stellt um: Es gibt keine Schranke für die Ausdehnung seines Reiches und kein Maß für die Milde seiner Herrschaft; es gibt kein Ufer für das Meer seiner Weisheit und keine Grenze für die Weite seines Gebietes.

5. ጠቢብ ፡ ውእቱ ፡ ዘየኃጕል ፡ ምክረ ፡ ጠቢባን ። ማዕምር ፡ ውእቱ ፡ ዘያረስእ ፡ ሕሊና ፡ መካርያን ፡ ኃያል ፡ ውእቱ ፡ ዘይፈትሕ ፡ ልጓማተ ፡ ጽ
87bα ኑዓን ። ተባዕ ፡ ውእቱ ፡ ዘያደቅቅ ፡ እስናነ ፡ ኃጥዓን ፡ ወይቀ|ጠቅጥ ፡ መ
ዝራዕተ ፡ ዕቡያን ፡ ክሱር ፡ ውእቱ ፡ ዘያኃሥር ፡ ገጸ ፡ መደልዋን ። ከሃ
ሊ ፡ ውእቱ ፡ ዘያአትት ፡ ብርሃነ ፡ ረሚዓን ፡ 5

6. ዋህድ ፡ ውእቱ ፡ ዘእንበለ ፡ ቢጽ ። ወብሁት ፡ ውእቱ ፡ ዘእንበለ ፡ አ
ዝማድ ፡

7. ይትኃጕላ ፡ ሰማያት ፡ ወትማስን ፡ የብስ ፡ ወኵሉ ፡ ይበሊ ፡ ከመ ፡ ልብስ ። ውእቱሰ ፡ ውእቱ ፡ ክመ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ።

8. መንክር ፡ ውእቱ ፡ ተላህያ ፡ ለባሕር ። ወመንክርስ ፡ እግዚአብሔር ፡ 10
በአርያሙ ።

9. አልቦ ፡ ዘይመስሎ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይትዔረዮ ፡ እምኵሉ ፡ ፍጥረት ፡ ወ
እምኵሉሙ ፡ ደቂቀ ፡ አማልክት ፡ ባሕቲቱ ፡ አምላክ ፡ ወባሕቲቱ ፡ እግ
ዚእ ። ባሕቲቱ ፡ ፈጣሪ ፡ ወባሕቲቱ ፡ ገባሪ ፡

10. ኢየኃሥሥ ፡ መርድአ ፡ በእንተ ፡ ኪን ፡ ዘኃለየ ። ወኢይፈቅድ ፡ 15
መምክረ ፡ በእንተ ፡ ምግባር ፡ ዘፈተወ ፡
87bβ 11. የ|አምር ፡ ኵሎ ፡ እምቅድመ ፡ ይኩን ፡ ከመ ፡ ዘከነ ፡ ቅድመ ። ወ
ዘኢተገብረ ፡ ከመ ፡ ዘተገብረ ፡

12. የአትት ፡ ሕሊና ፡ እንዘ ፡ ኢይሴአል ። ወይፈትን ፡ አልባበ ፡ እንዘ ፡ ኢየኃሥሥ ። ወይሬሚ ፡ ዘውስተ ፡ ጽልመት ፡ እንበለ ፡ ማኅቶት ፡ 20

13. የአምሮ ፡ ለጻድቅ ፡ እንበለ ፡ ይግበር ፡ ጽድቀ ። ወይበይኖ ፡ ለኃጥ
እ ፡ እንበለ ፡ ይግበር ፡ ኃጢአተ ፡

---

5. ዘየኃጕል ፡] ዘያኃጕል ፡ BM — ሕሊና ፡] ሕሊናተ ፡ M — ኃያል ፡] ኃይል ፡ (!) A — ዘያኃሥር ፡] ዘየ' ፡ A — ዘያአትት ፡] ዘየ' ፡ A.

7. ይበሊ] pr. H A — ክመ ፡] om. M — እስከ ፡ ለዓለም ፡] om. B.

8. መንክር ፡ ውእቱ ፡] om. B — ወመንክርስ ፡] om. ወ BM — እግዚአብሔር ፡] add ውእቱ ፡ B; ውእቱ ፡ ባሕቲቱ ፡ M — በአርያሙ ፡] በአርያም ፡ M.

9. ዘይመስሎ ፡] ዘይትማሰሎ ፡ BM — ዘይትዔረዮ ፡] ዘኢትዔረዮ ፡ A — ወባሕቲቱ ፡ እግዚእ ፡] om. ወ B.

11. የአምር ፡] ያእምር ፡ B — ከመ ፡ ዘከነ ፡] om. ዘ M — ወዘኢተገብረ ፡ ከመ ፡ ዘተገብረ ፡] transp. B: ወዘተገብረ ፡ ከመ ፡ ዘኢተገብረ ።

12. የአትት ፡] የሐትት ፡ M — እንዘ ፡ ኢየኃሥሥ ፡] እንበለ ፡ ይሓሥሥ ፡ M.

13. ወይበይኖ ፡] ወይቤይኖ ፡ BM.

5. Er ist (so) weise, daß er (sogar) den Rat der Weisen zu nichte machen (kann); er ist so einsichtsvoll, daß er sogar die Vernunft der Klugen betören kann; er ist so stark, daß er sogar die Zügel der Gewaltigen zerbrechen kann; er ist so kraftvoll, daß er sogar die Zähne der Sünder zerschmettern und den Arm der Stolzen zermalmen kann; er ist so ehrwürdig, daß er sogar das Angesicht der Heuchler beschämen kann; er ist so mächtig, daß er sogar das Licht der Gottlosen wegnehmen kann.

6. Er ist einzig, ohne Genossen; er ist allein, ohne Verwandte(n).

7. Die Himmel vergehen und die Erde (wörtlich: das Trockene) schwindet dahin und alles altert wie ein Gewand: er aber bleibt bis in Ewigkeit derselbe.

8. Wunderbar ist das Spiel des Meeres, aber noch wunderbarer ist der Herr in seinem (höchsten) Himmel.

9. Niemand ist ihm ähnlich und niemand ist ihm gleich von allen Geschöpfen und von allen Göttersöhnen: er allein ist Gott und er allein ist der Herr; er allein ist der Schöpfer und er allein ist der Erschaffer.

10. Er verlangt nach keinem Gehilfen bei einem Kunstwerk, das er ersinnt, und wünscht keinen Ratgeber bei einem Werke, das er erstrebt.

11. Er weiß alles, bevor es wird, wie wenn es schon geworden wäre, und was noch nicht geschah, wie wenn es schon geschehen wäre.

12. Er erfaßt den Gedanken, ohne zu fragen, und ergründet die Herzen, ohne zu forschen, und sieht, was im Dunkeln ist, ohne Leuchte.

13. Er kennt den Gerechten, (schon) bevor er Gerechtigkeit übt, und macht den Sünder ausfindig, schon bevor er Sünde tut.

---

5. die Vernunft] die Gedanken (M).

7. und alles altert wie ein Gewand] und alles, was wie ein Gewand altert (A) — er aber bleibt bis in Ewigkeit derselbe] er aber bleibt bis in Ewigkeit (M); er aber bleibt derselbe (B).

8. Wunderbar ist] fehlt in B. — Der Herr] der Herr allein (M) — in seinem (höchsten) Himmel] seinem fehlt in M.

9. und niemand ist ihm gleich] und niemand ist, dem du ihn nicht gleichsetzen würdest (A).

11. und was noch nicht geschah, wie wenn es schon geschehen wäre] und was geschah, wie wenn es nicht geschehen wäre (!) (B).

12. Er erfaßt] er erforscht (M).

14. ይሌብዎሙ ፡ ለልቡባን ፡ እንበለ ፡ ይፃኡ ፡ እምሐቋ ፡ አቡሆሙ ። ወይጢይቆሙ ፡ ለጊጉያን ፡ እምከርሠ ፡ እሞሙ ፡

15. አልቦ ፡ ዘይትኃብአ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይሜወሮ ፡ ወአልቦ ፡ ዘይትከበት ፡ እምኔሁ ፡ ኵሉ ፡ ክሡት ፡ በኀቤሁ ፡ ወኵሉ ፡ ሥጡሕ ፡ በቅድመ ፡ አዕይንቲሁ ። ኵሉ ፡ ጽሑፍ ፡ ውስተ ፡ መጽሐፉ ፡ ወኵሉ ፡ ጽውዕ ፡ በሕሊናሁ ፡ 5

16. ይገብር ፡ ዓቢያተ ፡ ዘአልቦ ፡ ጎልቍ ፡ ክቡራተ ፡ ወመንክራተ ፡ ዘ
88aα አልቦ ፡ አሠር ፡ |ዕፁብ ፡ ግብሩ ፡ እምዘርኢነ ፡ ወመንክር ፡ ኃይሉ ፡ እምዘሰማዕነ ፡ ወመድምም ፡ ስብሐቲሁ ፡ እምዘነገሩነ ፡

17. ውእቱ ፡ ገብረ ፡ ብርሃነ ፡ እምጽልመት ፡ ወየአምር ፡ ፈሊጦቶ ፡ ለደመና ። ይከፍሎ ፡ ለማይ ፡ ከመ ፡ ዘፈቀደ ፡ ወይሜውር ፡ ኀሩያነ ፡ በደመናት ። ሣረራ ፡ ለምድር ፡ ወሠርዓ ፡ አምጣኒሃ ፡ ወተከለ ፡ ከመ ፡ በኢምንት ፡ ሕልቃቲሃ ፡ ወአስተኃደረ ፡ መዓዝኒሃ ፡ 10

18. ሐፀራ ፡ ለባሕር ፡ በአናቅጽ ። ወአመ ፡ ወጽአት ፡ እምከርሠ ፡ እማ ፡ ወረሰየ ፡ ላቲ ፡ ደመና ፡ ልብሳ ፡ ወበጊሜ ፡ ጠብለላ ። ገብረ ፡ ላቲ ፡ ወሰነ ፡ ወሚመ ፡ ውስቴታ ፡ መዓጽወ ፡ ወመናሥግተ ። ወይቤላ ፡ እስከ ፡ ዝየ ፡ ብጽሒ ፡ ወኢትትዓደዊ ፡ እምወሰንኪ ። ዳዕሙ ፡ ይትከወስ ፡ ማዕበልኪ ፡ በማዕከልኪ ፡ 15

19. ወበላዕሌሁ ፡ ተሠርአ ፡ ጎህ ፡ ወጽባሕ ። ወኮከበ ፡ ጽባሕኒ ፡ አእመረ ፡ ትእዛዘ ፡

---

14. ይሌብዎሙ ፡] ይሌብውዎሙ(!) ፡ A — እምሐቋ ፡] እምሐቋ̄ ፡ sic B — ለጊጉያን ፡ እምከርሠ ፡ እሞሙ ፡] tr. B: እምከ' ፡ እ' ፡ ለጊጉያን ።

15. ወአልቦ ፡ ዘይትከበት ፡] om. ወ A, add. A¹ — ሥጡሕ ፡ በቅድመ ፡] ክሡት ፡ ቅድመ ፡ A — መጽሐፉ ፡] መጽሐፍ ፡ A.

16. ወመድምም ፡] ወም' ፡ B.

17. ለደመና ፡] ቢደመና ፡ A — ከመ ፡ ዘፈቀደ ፡] በከመ ፡ ፈቀደ ፡ BM — ወይሜውር ፡ ኀሩያን ፡ በደመናት ፡ (በደመና ፡ B)] vacat M — ወሠርዓ ፡] ወአጽንዓ ፡ B — ወተከለ ፡] ወተከላ ፡ AB — ከመ ፡ በኢምንት ፡] ከመ ፡ ወኢምንት ፡ BM — ሕልቃቲሃ ፡] ሕለቃቲሃ ፡ BM — ወአስተኃደረ ፡] ወአስተደኃረ ፡ M; ወአስተናደፈ ፡ B.

18. ወአመ ፡] om. ወ BM — እምከርሠ ፡ እማ ፡] እምከርማ ፡ እማ ፡ (!) B — ወረሰየ ፡] om. ወ M — ወበጊሜ ፡] ወበግማ ፡ M — መዓጽወ ፡] መዓፀተ ፡ BM — ይትከወስ ፡] ይትካወስ ፡ B — በማዕከሌኪ ፡] በውስቴትኪ ፡ BM.

19. ጎህ ፡ ወጽባሕ ፡] ጎሐ ፡ ጽባሕ ፡ BM — ጽባሕኒ ፡] om. ኒ M — ትእዛዘ ፡] ትእዛዝ ፡ A.

14. Ihm sind die Einsichtigen bekannt, schon bevor sie aus den Lenden ihrer Väter hervorgehen, und die Toren sind ihm schon von den Leibern ihrer Mütter her kund.

15. Nichts entgeht ihm, nichts bleibt ihm verborgen, nichts kann vor ihm verheimlicht werden. Alles ist vor ihm offenbar, alles ist vor seinen Augen aufgedeckt; alles ist in sein Buch eingetragen und alles ist in seinem Geiste mit Namen bezeichnet.

16. Er tut Großes ohne Zahl; Großartiges und Wunderbares, das unerforschlich ist. Staunenswerter als das, was wir (je) gesehen haben, ist sein Werk; wundersamer als das, was wir je gehört haben, ist seine Macht; erstaunlicher als das, was man uns je erzählt hat, ist seine Herrlichkeit.

17. Er schuf das Licht aus der Finsternis und kennt den Unterschied der Wolken; er teilt das Wasser zu, wie er will, und verbirgt die Auserwählten in den Wolken. Er gründete die Erde und bestimmte ihr ihre Maße, er stellte wie auf Nichts ihre Ringe und legte ihre Ecksteine.

18. Er umschloß das Meer mit Toren, und als es aus dem Schoße seiner Mutter hervorkam, da gab er ihm Gewölk zu seinem Kleide und wickelte es in Nebel ein. Er machte ihm eine Grenze und versah sie (wörtlich: setzte in sie) mit Schlössern und Riegeln und sprach: „Bis hieher komme! Aber gehe nicht über deine Grenze hinaus, nur in deiner Mitte dürfen deine Wellen stürmen.“

19. Durch ihn wurden Morgenröte und Morgen eingesetzt und kennt der Morgenstern seinen Befehl.

---

14. Ihm sind die Einsichtigen bekannt] Ihnen (!) sind die Einsichtigen bekannt (A) — und die Toren sind ihm schon von den Leibern ihrer Mütter her kund] und schon von den Leibern ihrer Mütter her sind ihm die Toren kund (B).

15. (alles ist vor seinen Augen) aufgedeckt] offenbar (A) — in sein Buch] in das Buch (A).

17. und verbirgt die Auserwählten in den Wolken (im Gewölk (B))] fehlt bei M — bestimmte ihr] setzte ihr fest (B) — er stellte] er stellte ihr (AB) — wie auf nichts] wie gar nichts (BM) — legte] legte nach einander (?) (M); gründete (B).

18. in deiner Mitte] in deinem Innern (BM).

19. Morgenröte und Morgen] Röte des Morgens (BM) — seinen Befehl] den Befehl (A).

88aβ 20. | ውእቱ ፡ ነሥአ ፡ ፀብረ ፡ እምድር ፡ ወፈጠረ ፡ ዘሕያው ፡ ወረሰ
ዮ ፡ ዘይትናገር ፡ ዲበ ፡ ምድር ⁘ ውእቱ ፡ በጽሐ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ፡ ወአን
ሰሰወ ፡ ውስተ ፡ አሠረ ፡ ቀላይ ⁘ ሎቱ ፡ ይትረኃው ፡ አናቅጸ ፡ ሞት ፡ እም
ግርማሁ ፡ ወአፀውተ ፡ ሲኦል ፡ ይደነግፀ ፡ እምከመ ፡ ርእይዎ ⁘ ውእቱ ፡
የአምር ፡ ርህበ ፡ ዘታሕተ ፡ ሰማይ ፡ ወዘይከውን ፡ በመልዕልተ ፡ ሰማይ ። ወ
በትእዛዙ ፡ ይወጽእ ፡ ሐመዳ ፡ እመዝገቡ ፡ ወይትመየጥ ፡ አዜብ ፡ በታሕተ ፡
ሰማይ ። ወያጸንአሙ ፡ ለዝናማት ፡ በፍኖተ ፡ በድው ፡ ከመ ፡ ይዝንሙ ፡ ብ
ሔረ ፡ ጎበ ፡ አልቦ ፡ ሰብእ ፡ ወኢነቢሮ ፡ እጎለ ፡ እመሕያው ።

21. ውእቱ ፡ ዓቀመ ፡ መ·ሐዘ ፡ ማይ ፡ ወያርኑ ፡ ክረምተ ፡ በበዓመት ።
ወያመጽአ ፡ ለኃጋይ ፡ ድኅረ ፡ በዕድሜሁ ⁘ ውእቱ ፡ ይጼውዖ ፡ ለደመና ፡
88bα | በቃሉ ፡ ወያወሥእ ፡ ማይ ፡ እንዘ ፡ ይርእድ ። ውእቱ ፡ ይፈንዎ ፡ ለፀዓ
ዕ ፡ ወየሐውር ፡ ወይሠጠዎ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ምንት ፡ ውእቱ ⁘ ውእቱ ፡
ይኄልቆ ፡ ለደመና ፡ በጥበቡ ፡ ወአጽነና ፡ ለሰማይ ፡ ዲበ ፡ ምድር ⁘ ውእ
ቱ ፡ ባሕቲቱ ፡ ለብሰ ፡ ኃይለ ፡ አርያም ፡ ወተረሰየ ፡ በስብሐት ፡ ወክብር ⁘

22. ኪያሁ ፡ ይቄድሱ ፡ ኪሩቤል ፡ እሳታውያን ፡ ወሱራፌል ፡ ልቡሳን ፡
ብርሃን ። በቃል ፡ ዘኢየአርፍ ፡ ወበአፍ ፡ ዘኢያረምም ፡ ወበልሳን ፡ ዘኢይ
ደክም ፡ ወይብሉ ፡ ኵሎሙ ፡ ኃቢሮሙ ፡ ለለፀፀ በፀቃል ፡ አውሥኡ ።

ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡ ምሉዕ ፡ ሰማ
ያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ⁘

23. ይ ፡ ዲ ፡ አውሥኡ ።

---

20. ፀብረ ፡] ፅቡረ ፡ BM — ዘሕያው ፡] pr. ከመ ፡ M — ዘይትናገር ፡] om. H BM — ዲበ ፡] በዲበ ፡ M — ውስተ ፡ ባሕር ፡] ውስተ ፡ ምድረ ፡ ባሕር ፡ B; እስከ ፡ ጽ ንፈ ፡ ምድር ። M — ሎቱ ፡] om B, inseruit B¹ — ርህበ ፡] ራኅበ ፡ BM — ሐመ ዳ ፡] ሐመድ ፡ A — አዜብ ፡] አዜበ ፡ M — በታሕተ ፡] ዘታሕተ ፡ BM — ወያጸንአ ሙ ፡ ለዝናማት ፡] ደጸንዖ ፡ ለዝናም ፡ BM — ይዝንሙ ፡] ይዝንም ፡ BM — ወኢነቢ ሮ ፡] ወኢነበሮ ፡ B; ወኢይነብሮ ፡ M.

21. በበዓመት ፡] በመዓት ፡ A — በዕድሜሁ ፡] በድማሁ ፡ B — ወያወሥእ ፡ ማ ይ ፡] ወደወሥኦ ፡ ለማይ ፡ B; ወያወሥኦ ፡ ማይ ፡ M — ይፈንዎ ፡] ይፈንዎሙ ፡ A — ወይሠጠዎ ፡] bis A — ይኄልቆ ፡ ለደመና ፡] ይ¹ ፡ ለደመና ፡ በደመና ፡ B; ይኄልቆሙ ፡ ለደመናት ፡ M — በጥበቡ ፡] ጥበቡ ፡ B; በጥበቡ ፡ B¹ — ወአጽነና ፡ ለሰማይ ፡] ወአ ጽነና ፡ ለማይ ፡ A; ወአጽነኖ ፡ ለሰማይ ፡ M — አርያም ፡] እምአርያም ፡ M.

22. ኪያሁ ፡] ዘኪያሁ ፡ M — በቃል ፡] በአፍ ፡ M — ወበአፍ ፡] ወበቃል ፡ M — ወይብሉ ፡] ወይቤሉ ፡ M — ለለፀፀበፀቃል ፡ አውሥኡ ፡] ለለፀፀበቃል ፡ አውሥኡ ፡ A; በፀቃል ፡ አውሥኡ ፡ M; ለለፀፀ B.

20. Er nahm Lehm von der Erde und schuf einen lebenden und machte ihn zu einem sprechenden auf der Erde. Er kam zum Meere und wandelte auf der Spur des Abgrundes. Ihm öffneten sich die Tore des Todes aus Furcht vor ihm und die Pförtner der Unterwelt zitterten, als sie ihn sahen. Er kennt die Weite unter dem Himmel und was über dem Himmel ist. Auf seinen Befehl kommt der Schnee aus seinem Vorratshaus und kehrt der Südwind unter dem Himmel zurück. Er macht stark die Regengüsse auf dem Wege der Wüste, damit sie das Land beregnen, wo niemand ist und kein Menschenkind wohnt.

21. Er regelt den Lauf des Wassers und eröffnet die Regenzeit Jahr für Jahr und läßt darnach den Frühling zu seiner Zeit kommen. Er ruft dem Gewölk mit seiner Stimme und es antwortet das Wasser zitternd; er entsendet den Blitzstrahl und er geht und erwidert ihm sprechend: „Was gibt es?“ (wörtlich: was ist es?). Er zählt in seiner Weisheit das Gewölk und neigt den Himmel auf die Erde herab. Er allein hat angezogen die Kraft der (Himmels-)Höhe und hat sich mit Herrlichkeit und Ehre bekleidet.

22. Ihn preisen heilig die feuerigen Cherube und die in Licht gekleideten Seraphe mit nie ruhender Stimme und mit nie verstummendem Munde und mit nie ermüdender Zunge und alle sagen vereint zu einander mit einer Stimme und antworten:

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth! Vollkommen erfüllt die Heiligpreisung deiner Herrlichkeit die Himmel und die Erde.“

23. *Diakon:* Antwortet!

---

20. und schuf einen lebenden] und schuf etwas wie einen lebenden (M) — und machte ihn zu einem sprechenden] und machte, daß er sprechen (könnte) (BM) — zum Meere] in den Bereich des Meeres (oder: in das Meerland) (B); bis zur Grenze der Erde (M) — Schnee] Staub (A) — Er macht stark die Regengüsse] er macht stark den Regen (BM), — damit sie das Land beregnen] damit er das Land beregne (BM) — und kein Menschenkind wohnt] und kein Menschenkind bewohnt es (BM).

21. Jahr für Jahr] im Zorne (A) — und es antwortet das Wasser zitternd] und es antwortet dem Wasser zitternd (B); und es antwortet ihm das Wasser zitternd (M) — er entsendet] er entsendet ihnen (A) — er zählt ... das Gewölk] er zählt ... das Gewölk im Gewölk (B), er zählt ... die Wolken (M) — und neigt den Himmel ... herab] und neigt das Wasser ... herab (A); und neigt den Himmel ... herab (M) — der (Himmels-)Höhe] aus der (Himmels-)Höhe (M).

22. mit ... Stimme] mit ... Munde (M) — und mit ... Munde] und mit ... Stimme (M) — und alle sagen vereint zu einander mit einer Stimme und antworten] und alle sagen, indem sie sich mit einander in der Stimme vereinigen und antworten (A); und alle sagen vereint mit einer Stimme und antworten (M); und alle sagen vereint zu einander (B).

24. ይ ፡ ሕ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ። ፍጹ
ም ፡ ምሉዕ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ⁘
25. ይ ፡ ካ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ እግዚአ
88bβ ሙ ፡ ለቅ | ዱሳን ። ወመልዓ ፡ ሰማያት ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ⁘
26. ኵሉ ፡ እምኔሁ ፡ ወኵሉ ፡ በእንቲአሁ ፡ ወኵሉ ፡ ዘዚአሁ ⁘ ሰማ
ይ ፡ ሎቱ ፡ ወሰማየ ፡ ሰማያት ፡ እንቲአሁ ። ርኅበ ፡ አርያም ፡ መንበረ ፡ ክብ
ሩ ፡ ወስፍሐ ፡ ምድር ፡ መከየደ ፡ እገሪሁ ⁘ ፀሐይ ፡ ዚአሁ ፡ ወወርኅ ፡ ሎ
ቱ ፡ ወከዋክብት ፡ ተግባረ ፡ እደዊሁ ⁘ ደመናት ፡ ሐዋርያቲሁ ፡ ወነፋሳት ፡
ሠረገላቲሁ ። ወእሳት ፡ አረፍተ ፡ ቤቱ ፡ ማይ ፡ ጠፈረ ፡ ጽርሑ ፡ ወሰሌዳ ፡
በረድ ፡ ጸፍጻፈ ፡ ዓውዱ ። ወብርሃን ፡ ደብተራሁ ፡ ወመብረቅ ፡ ስብሐቲ
ሁ ። መንጦላዕተ ፡ ምሥዋራቲሁ ፡ ውስተ ፡ አየራት ። ነሶጣው ፡ ዘበጸአዕ ።
ድምፀ ፡ ንባቡ ፡ ቃለ ፡ ነጐድጓድ ፡ በሠረገላት ⁘ ባሕር ፡ አመቱ ፡ ወኃይዝ
ተ ፡ አፍላግ ፡ ቅንየታቲሁ ። ቀር ፡ ወአስሐትያ ፡ ገባርያነ ፡ ሥምረቱ ⁘

89aα 27. | ያአርግ ፡ ደመናተ ፡ እምአጽናፈ ፡ ምድር ፡ ወገብረ ፡ መብረቀ ፡
ለጊዜ ፡ ዝናም ። ወይክዕው ፡ ዝናማተ ፡ ከመ ፡ ነጠብጣበ ፡ ማኅየብ ⁘ ይዘ
ርዎ ፡ ለጊሜ ፡ ከመ ፡ ሐመድ ፡ ወያወርድ ፡ በረደ ፡ ከመ ፡ ፍተታት ። ወያሕ
መለምል ፡ ሣዕረ ፡ ለእንስሳ ⁘ ይገብር ፡ በከመ ፡ ኃለየ ፡ ልቡ ። ወይፈጽም ፡
በከመ ፡ ወጠነ ፡ ወያጠአጥዕ ፡ በከመ ፡ ፈቀደ ⁘
28. ያሐሥም ፡ ወይሴኒ ። ያነዲ ፡ ወያብዕል ። ያኃስር ፡ ወያከብር ። ይቀ
ትል ፡ ወያሐዩ ። ያደዊ ፡ ወይፈውስ ። ይኴንን ፡ ወያጸድቅ ⁘

---

24. ይ ፡ ሕ ፡ .... ስብሐቲከ ።] om. AB.
25. እግዚአሙ ፡] አምላኮሙ ፡ M.
26. ወኵሉ ፡ በእንቲአሁ ፡] om. A, in marg. sup. add. A¹; ወኵሉ ፡ እንቲአሁ ፡ BM — ዘዚአሁ ፡] ዚአሁ ፡ B — ሰማይ ፡] ሰማየ ፡ ሰማይ ፡ B — ሰማይ ፡ ሎቱ ፡ ወሰ
ማየ ፡ ሰማያት ፡ እንቲአሁ ፡] transp. B: ሰማየ ፡ ሰማያት ፡ እንቲአሁ ፡ ወሰማየ ፡(!) ሰማ
ይ ፡ ሎቱ ፡ — ርኅበ ፡] add. ወ A — መንበረ ፡ ክብሩ ፡ ወስፍሐ ፡ ምድር ፡] vacat M — ሐዋርያቲሁ ፡] ሐዋርያሁ ፡ A, corr. ሐዋርያቲሁ ፡ A¹ — ወሰሌዳ ፡] om. ወ M — ወብ
ርሃን ፡] ወብርሃናት ፡ M — ደብተራሁ ፡] ደባትሪሁ ፡ BM — ወመብረቅ ፡ ስብሐቲሁ ፡] ወመብረቀ ፡ ስብሐት ፡ BM — ድምፀ ፡] ደምፀ ፡ M — ቃለ ፡] ወቃለ ፡ BM — ነጐ
ድጓድ ፡] ጉዱ ፡ M; ጉድ ፡ corr. in ዱ ፡ vel vice versa B¹ — ቅንየታቲሁ ፡] ቅንዓቱ ፡ A; ቅኑያቲሁ ፡ M.
27. ደአርግ ፡] የአርግ ፡ A, የዓርግ ፡ B, ደዓርግ ፡ M — ወይክዕው ፡] ወይክው ፡ BM — ይገብር ፡] pr. ወ A — ልቡ ፡] om. BM — ወደጠአጥዕ ፡] om. ወ A.
28. ደሐሥም ፡] የሐሥም ፡ A; ደኅስም ፡ B, om. M — ወይሴኒ ፡] ወደሜኒ ፡

24. *Volk:* Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth! Vollkommen erfüllt die Heiligpreisung deiner Herrlichkeit die Himmel und die Erde.

25. *Priester:* Heilig, heilig, heilig bist du, Herr, Herr der Heiligen; die Himmel und die Erde erfüllt die Heiligpreisung deiner Herrlichkeit.

26. Alles ist von ihm und alles ist durch ihn und alles ist sein; der Himmel gehört ihm und der Himmel der Himmel ist sein; die Weite der Himmelshöhe ist der Thron seiner Glorie und die Ausdehnung der Erde ist der Schemel seiner Füße. Die Sonne ist sein und der Mond gehört ihm und die Sterne sind das Werk seiner Hände. Die Wolken sind seine Boten und die Winde seine Wagen. Feuer ist die Mauer seines Hauses, Wasser die Decke seines Gemaches und Eisplatten das Pflaster seines Hofes; Licht sein Zelt, Blitz seine Herrlichkeit, der Vorhang seiner Geheimgemächer ist in den Lüften(?), das Einherschreiten geschieht unter Blitz und Donner; das Dröhnen seiner Stimme ist der Schall des Donners durch die Wagen; das Meer ist seine Magd und die Strömungen der Flüsse sind seine Sklavinnen; Kälte und Schnee sind die Vollzieher seines Willens.

27. Er läßt die Wolken heraufsteigen von den Grenzen der Erde und schuf den Blitz für die Zeit des Regens und gießt die Regengüsse aus wie ein Tröpfchen (am) Eimer; er verstreut den Nebel wie Asche und sendet den Schnee herab wie Bröselein und läßt Gras grünen für die Tiere. Er tut, wie sein Herz denkt, und vollendet, wie er begonnen, und ordnet, wie er will.

28. Er verhängt Übel und spendet Wohltaten; er macht arm und macht reich; er beschämt und ehrt; er tötet und macht lebendig; er macht krank und macht gesund, er verurteilt und spricht los.

---

24. Volk — Erde] fehlt in AB.

25. Herr] Gott (M).

26. und alles ist durch ihn] fehlt in A, ist aber am oberen Rande nachgetragen; und alles ist sein eigen (BM) — der Himmel gehört ihm und der Himmel der Himmel ist sein] umgestellt: der Himmel der Himmel ist sein und der Himmel des Himmels (!) gehört ihm (B) — der Thron seiner Glorie und die Ausdehnung der Erde ist] fehlt in M — Licht] Lichter (M) — sein Zelt] seine Zelte (BM) — Blitz seine Herrlichkeit] Blitz der Herrlichkeit ist (der Vorhang seiner Geheimgemächer in den Lüften) (BM) — das Dröhnen seiner Stimme ist der Schall des Donners] das Dröhnen seiner Stimme und der Schall des (seines) Donners (B); es dröhnt seine Stimme und der Schall seines Donners (M) — seine Sklavinnen] sein Eifer (A); seine Unterthanen (femininum) (M).

27. sein Herz] fehlt in BM.

28. Er verhängt Übel und spendet Wohltaten] fehlt in M — er macht

29. ለዘፈቀደ ፡ ይምህር ፡ ወለዘፈቀደ ፡ የአጽብ ። ለዘኒ ፡ መሐረ ፡ ይ
ምህሮ ፡ ወለዘኒ ፡ ተሣሃለ ፡ ይሣሃሎ ⁘

30. ኄር ፡ ዘእንበለ ፡ እከይ ። የዋህ ፡ ዘእንበለ ፡ በቀል ። ዕጉሥ ፡ ዘእን
በለ ፡ መዓት ። ጻድቅ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ። ንጹሕ ፡ ዘእንበለ ፡ ርስሐት ።
89aβ ርቱዕ ፡ ዘእንበለ ፡ ጥውየት ። ወ|ሀቢ ፡ ዘእንበለ ፡ ክልዓት ። ጸጋዊ ፡ ዘእን
በለ ፡ ደንዕዎ ። ሠራዔ ፡ ኃጢአት ፡ ዘእንበለ ፡ ቂም ፡ ወቅንዓት ⁘

31. ቅሩብ ፡ ውእቱ ፡ ለእለ ፡ ይጼውእዎ ። ገባሬ ፡ ሠናያት ፡ ለእለ ፡ ይ
ፈርህዎ ። አንቀጽ ፡ ርኅው ፡ ለእለ ፡ ይገዴጉድዎ ። ፍኖት ፡ መጽያሕት ፡
ዘእንበለ ፡ ማዕቀፍ ። ወአሰር ፡ ንጹሕ ፡ ዘእንበለ ፡ አስዋክ ⁘

32. ውእቱ ፡ ባሕቲቱ ፡ እግዚአብሔር ። አምላክ ፡ አማልክት ፡ ወእግ
ዚአ ፡ አጋዕዝት ⁘

33. ወእምገ ፡ ሶበ ፡ ርእየ ፡ ከመ ፡ ኢበቍዓ ፡ ለአድኅኖ ፡ ዓለም ። ደመ ፡
ነቢያት ፡ ቅዱሳን ፡ ወደመ ፡ አቤል ፡ ጻድቅ ፡ እስከ ፡ ደመ ፡ ዘካርያስ ፡ ወል
ደ ፡ በራክዩ ። ፈነወ ፡ ለነ ፡ ወልዶ ፡ መድኀነ ፡ ወመቤዝወ ፡ ከመ ፡ ይባልህ ፡
ወይቤዙ ፡ ወያብዕ ፡ ቅድሜሁ ፡ ተዝካረ ፡ ሕያዋን ፡ ወሙታን ⁘

34. በዝየ ፡ ይዝክር ፡ ሙታነ ⁘

[35.] ይ ፡ ዲ ። በዜማ ⁘

በእንተ ፡ ብፁዕ ፡ ወቅዱስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ (እገሌ) ፡ ወበእንተ ፡ ብ
ፁዕ ፡ ጳጳስ ፡ አባ ፡ (እገሌ) ፡ ወእምዝ ፡ በለ·ኖሳስ ። ንስእል ፡ አስተብቍዖታ
ተ ፡ ቅድስት ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ወቅዱሳን ፡ አበው ፡ ዘካርያስ ፡
ካህን ፡ ወዮሐንስ ፡ መጥምቅ ፡ ወሐዋርያት ፡ ወንጌላውያን ፡ ወሰ
ማዕታት ። ስምዖን ፡ ጴጥሮስ ፡ ወእንድርያስ ። ያዕቆብ ፡ ወዮሐንስ ። ፊልጶ

B; om. M — ይነዲ ፡ ወይብዕል ፡] B tr. — ይኅስር ፡] የኅስር ፡ A; ይኅሥር ፡ MB — ይደዊ ፡] (ወ)ይደዊ ፡ B — ይደዊ ፡ ወይፈውስ ፡] ወይፈውስ ፡ ወይደዊ ፡ A; ይፈ' ፡ ወይደዊ ፡ B.

29. ወለዘፈቀደ ፡] om. ዘ B.

30. ዕጉሥ ፡] ወዕጉሥ ፡ B; ወንጉሥ ፡ A, corr. ወዕጉሥ ፡ A¹ (?) — ጻድቅ ፡] ንጹሕ ፡ A — ንጹሕ ፡] pr. ወ A — ርቱዕ ፡] pr. ወ A; ወራትዕ ፡ B; ራትዕ ፡ M.

31. ውእቱ ፡] om. B.

32. ማዕቀፍ ፡] ማዕቅፍ ፡ B — ወአሰር ፡] om. ወ M.

33. ወደመ ፡ አቤል ፡] እምደመ ፡ አቤል ፡ BM — ከመ ፡ ይባልህ ፡] ከመ ፡ ይርዳ
እ ፡ ወይባልሕ ፡ M — ተዝካረ ፡] ዘተዝካረ ፡ B.

34. በዝየ ፡ .... ሙታነ ፡] om. A; ዲ ፡ ዱብ ፡ ዲቆን ፡ B.

35 und 36 desunt AB, exstant M.

29. Gegen wen er will, ist er gnädig und, gegen wen er will, ist er strenge. Wessen er sich erbarmen will, dessen erbarmt er sich und, wem er sich gnädig erzeigen will, dem erzeigt er sich gnädig.

30. Er ist gut ohne Bosheit, sanft ohne Rachsucht, geduldig ohne Zorn, gerecht ohne Sünde, rein ohne Schmutz, gerade ohne Verdrehtheit, freigebig ohne Zurückhaltung, wohltätig ohne Neid, die Sünde verzeihend ohne Haß und Rachbegierde.

31. Nahe ist er denen, die ihn anrufen; ein Wohltäter denen, die ihn fürchten; eine geöffnete Türe denen, die bei ihm anklopfen; eine gebahnte Straße ohne Hindernisse und ein gesäuberter Pfad ohne Dornen.

32. Er allein ist der Herr, der Gott der Götter und der Herr der Herren.

33. Und darnach, als er gesehen hatte, daß zur Erlösung der Welt das Blut der hl. Propheten und das Blut des gerechten Abel bis zum Blute des Zacharias, des Sohnes Barachias, nicht geeignet sei, sandte er uns seinen Sohn als Heiland und Erlöser, damit er uns befreie und erlöse und vor ihn bringe das Gedächtnis der Lebendigen und der Toten.

34. *Hier gedenkt er der Toten.*

[35]. *Diakon: Laut:*

Für den seligen und heiligen Patriarchen Abba N. N. und für den seligen Metropoliten Abba N. N. *(und von hier ab leise)* laßt uns erflehen die Fürbitten der hl. Gottesgebärerin Maria und der hl. Väter, des Priesters Zacharias und des Täufers Johannes und aller Apostel und Evangelisten und Martyrer: des Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus,

---

arm und macht reich] umgestellt in B — er macht krank und macht gesund] umgestellt in AB.

30. geduldig] und König(!) (A),] wahrscheinlich in: „und geduldig“ von A^1 verbessert — gerecht] rein (A).

33. und das Blut des gerechten Abel] vom Blute des gerechten Abel (BM) — damit er uns befreie] damit er uns helfe und befreie (M) — das Gedächtnis] dieses Gedächtnis (B).

34. fehlt in A; *Diakon: Diptychon* (B).

35 und 36 fehlen in A und B, sind aber hier nach M ergänzt.

ስ ፡ ወበርተሎሜዎስ ። ቶማስ ፡ ወማቴዎስ ። ታዴዎስ ፡ ወናትናኤል ፡ ወያ
ዕቆብ ፡ ወልደ ፡ እልፍዮስ ፡ እኁሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኤጲስቆጶስ ፡ ዘኢየሩሳሌ
ም ። ጳውሎስ ፡ ወማትያስ ። ማርቆስ ፡ ወሉቃስ ። እስጢፋኖስ ፡ ቀዳሜ ፡
ሰማዕት ። ጢሞቴዎስ ፡ ሲላስ ፡ ወበርናባስ ፡ ቲቶ ፡ ፊልሞና ፡ ወቀሌምንጦ
ስ ፡ ወኵሉሙ ፡ ፍወፀአርድእት ። ፩፻፹ቢጽ ። ፫፻፲፰ወ፷ርቱዓን ፡ ሃይማኖት ። 5
ጸሎተ ፡ ኵሉሙ ፡ ይብጽሐነ ፡ እግዚኦ ፡ ወምስሌሆሙ ፡ ኪያነ ፡ ሐውጽ ⁘]

[36.] ወእምድኅረዝ ፡ በዜማ ።

ተዘከር ፡ እንተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ዘሐዋርያት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በሰላማ ፡
ወበክቡር ፡ ደም ፡ እንተ ፡ በክርስቶስ ፡ ተገብረት ። ወተዘከር ፡ ኵሎ ፡ ሊቃ
ነ ፡ ጳጳሳተ ። ጳጳሳተ ፡ ወኤጲስቆጶሳተ ። ቀሳውስተ ፡ ወዲያቆናተ ፡ እለ ፡ 10
ያረትው ፡ ፍኖተ ፡ ቃል ፡ ዘበአማን ⁘]

37. ይ ፡ ከ ። መጽአ ፡ እንዘ ፡ ህልው ፡ በህየ ። ወተፈነወ ፡ እንዘ ፡ ይደ
89bα ምጽ ፡ | በህየ ፡

ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ትነብሩ ፡ ተንሥኡ ።

ይ ፡ ካ ። ወረደ ፡ እንዘ ፡ ኢይትሐወስ ፡ እመንበሩ ፡ ወኢያንቀለቅል ፡ 15
እመካኑ ።

ይ ፡ ዲ ። ውስተ ፡ ጽባሕ ፡ ነጽሩ ።

ይ ፡ ካ ። ተፀንሰ ፡ በከርሥ ፡ እንዘ ፡ ምሉዕ ፡ በኵለሄ ፡ ወተወልደ ፡ እን
ዘ ፡ ኢያርኁ ፡ ማኅተመ ፡ ድንግልናሃ ።

ይ ፡ ዲ ። ንኔጽር ። 20

ይ ፡ ካ ። ተሐጽነ ፡ ከመ ፡ ሕፃን ። ወልህቀ ፡ በበህቅ ፡ እስከ ፡ ወርዘወ ፡
በአምጣነ ፡ ብእሲ ፡ በ፴ክረምት ። በዮርዳኖስ ፡ ተጠምቀ ፡ ከመ ፡ ያንጽሐነ ፡
እምኃጢአት ፡ በሕጽበተ ፡ ዳግም ፡ ልደት ። ተመከረ ፡ እምዲያብሎስ ፡ ርህ
በ ፡ ወጸምአ ። አንሶሰወ ፡ ወአስተርአየ ፡ እንዘ ፡ ይሰብክ ፡ ወንጌለ ፡ መንግ
ሥተ ፡ ሰማያት ። 25

38. ካ ፡ ን ። ይወግር ፡ ዕጣነ ።

---

37. ይ ፡ ከ ። 1⁰] vacat A, sed ante መጽአ ፡ lacuna vel rasura; ካ ፡ B — ይደምጽ ፡] pr. ኢ ፡ BM — ይ ፡ ዲ ። 1⁰] ዲ ። B — ተንሥኡ ፡] vacat AB — ይ ፡ ካ ። 2⁰] ካ ። B — ወኢያንቀለቅል ፡] ወኢያንቀልቀለ ፡ B — ነጽሩ ፡] vacat AB — ይ ፡ ካ ። 3⁰] vacat B — ይ ፡ ዲ ፡ 3⁰] ዲ ፡ B — ይ ፡ ካ ፡] vacat B — እስከ ፡ — ብእሲ ፡] om. A — ተመከረ ፡ እምዲያብሎስ ፡] tr. BM — እምዲያብሎስ ፡] እምነ በ ፡ ዲ' ፡ B.

38 u. 39. vacant AB.

Thaddäus und Nathanael und Jakobus, des Sohnes des Alphäus, des Bruders unseres Herrn, des Bischofs von Jerusalem; des Paulus und Matthias, Markus und Lukas; Stephanus, des Erstmartyrers, Timotheus, Silas und Barnabas, Titus, Philemon und Klemens und aller 72 Jünger; der 500 Genossen und der 318 Rechtgläubigen: ihrer aller Gebet laß uns, o Herr, (zu Gute) kommen und suche uns mit ihnen heim!

[36.] *Darnach laut:* Gedenke der katholischen, apostolischen Kirche wegen ihres Friedens, und wegen des kostbaren Blutes derjenigen, die durch Christus geschaffen wurde, und gedenke aller Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, Priester und Diakonen, welche den Weg des wahren Wortes bahnen.

37. *Priester:* Er kam, obwohl er (beständig) hier ist, und wurde gesandt, obwohl er hier (bereits) laut verkündet.

Diakon: Die ihr sitzet, stehet auf!

Priester: Er stieg herab, ohne sich von seinem Throne zu bewegen und ohne sich von seinem Platze zu rühren.

Diakon: Nach Osten schauet!

Priester: Er wurde im Mutterleibe empfangen, obwohl er überall vollständig ist, und geboren, ohne das Siegel seiner (des Mutterleibes) Jungfrauschaft zu öffnen.

Diakon: Wir wollen acht geben (wörtlich: schauen)!

Priester: Er wurde gesäugt wie ein Säugling und wuchs allmählich heran, bis er nach Art eines Menschen in 30 Wintern ein Mann wurde; er wurde im Jordan getauft, um uns durch das Bad der Wiedergeburt von der Sünde zu reinigen; er wurde vom Teufel versucht, hungerte und dürstete; er wandelte und wurde gesehen, indem er das Evangelium des Himmelreichs verkündete.

38. *Der Presbyter assistens legt Weihrauch ein.*

---

37. obwohl er hier (bereits) laut verkündet] ohne hier Lärm zu machen (BM) — bis er nach Art eines Menschen in 30 Wintern ein Mann wurde] in 30 Wintern (A).

38 und 39 fehlen in AB.

39. ይ ፡ ሕ ። ተዘከረን ፡ እግዚኦ ፡ በውስተ ፡ መንግሥትከ ። ተዘከረን ፡ እግዚኦ ፡ አሊቅነ ። ተዘከረን ፡ እግዚኦ ፡ በውስተ ፡ መንግሥትከ ። በከመ ፡ ተዘ ከርከ ፡ ለፈያታዊ ፡ ዘበየማን ፡ እንዘ ፡ ሀሎከ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ቅዱስ ⁘

40. ወእምዝ ፡ ያቅርብ ፡ ሎቱ ፡ ካ ፡ ን ፡ ማዕጣንተ ። ወይዕጥን ፡ እዴሁ ፡ ወይበል ። 5

41. ይ ፡ ካ ። ሰፍሐ ፡ እደዊሁ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ በሕማም ፡ ከመ ፡ ይፈውስ ፡ ቍስለ ፡ ሕመማን ፡ በንዝኅተ ፡ ደሙ ⁘

Institutio (*Consecratio*):
A und B.

42. በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ ምሴተ ፡ ሐሙስ ፡ ለጸቢሐ ፡ ዓርብ ፡ አመ ፡ ረፈቀ ፡ 10 ውስተ ፡ ቤተ ፡ ዓልአዛር ፡ ዓርኩ ።

43. ይ ፡ ዲ ። አንሥኡ ፡ እደዊክሙ ፡ ቀሳውስት ⁘

89bβ 44. ይ ፡ ካ ። ወነሥአ ፡ በእደዊሁ ፡ ኅ|ብስተ ፡ ሥርናይ ፡ ናዕተ ፡ እም ዘአምጽኡ ፡ ሎቱ ፡ በድራር ። አዕኰተ ፡ ባረከ ፡ ወፈተተ ፡ ወወሀበሙ ፡ ለአ ርዳኢሁ ፡ ወይቤሎሙ ፡ 15

45. ንሥኡ ፡ ብልዑ ። ዝኅብስት ፡ ሱታፌ ፡ ሥጋየ ፡ ውእቱ ። ዘይትፈ ተት ፡ በእንቲአክሙ ።

46. ይ ፡ ሕ ። አሜን ⁘

47. ይ ፡ ካ ። ወካዕበ ፡ ቶሲሐ ፡ ጽዋኅ ፡ ወይን ፡ ምስለ ፡ ማይ ። አዕኰ ተ ፡ ባረከ ፡ ወቀደሰ ፡ ወመጠዎሙ ፡ ለአርዳኢሁ ፡ ወይቤሎሙ ፡ 20

---

40. vacat A; በዝየ ፡ ዕርገተ ፡ ዕጣን ። B.

41. ይ ፡ ካ ።] om. A — ሰፍሐ ፡] pr. ወእምዝ ፡ M — በሕማም ፡] ለሕማም ፡ BM — ይፈውስ ፡] ይፈውስ ፡ BM.

42. ዓልአዛር ፡] አልዓዛር ፡ B.

43. ይ ፡ ዲ ። — ቀሳውስት ።] om. A; ይ ፡ ዲ ። አንሥኡ ፡ B.

44. ይ ፡ ካ ።] om. A — ወነሥአ ፡] om. ወ B — ሎቱ ፡] om. A, add. sup. l. A^1 — በድራር ፡] ለድ' ፡ B — ለአርዳኢሁ ፡] ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ፡ B.

45. ሱታፌ ፡] vacat B — ዘይትፈተት ፡] ዘይተፈተት ፡ B.

46. ይ ፡ ሕ ። አሜን ።] om. A; ሕ ፡ አሜን ፡ B.

47. ይ ፡ ካ ።] om. A; ካ ፡ B — ቶሲሖ ፡] ቶስሐ ፡ B — ባረከ ፡] add. ወፈተ ተ ፡ A, sed delet per lineas supra et infra positas A^1 — ወመጠዎሙ ፡] ወመ ጠወ ፡ B — ለአርዳኢሁ ፡] ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ፡ B — ወይቤሎሙ ፡] om. A.

39. *Volk:* Gedenke unser, o Herr, in deinem Reiche! Gedenke unser, o Herr, o unser Fürst! Gedenke unser, o Herr, in deinem Reiche, wie du gedacht hast des rechten Schächers, als du am Holze des hl. Kreuzes warst.

40. *Darnach reiche ihm der Presbyter assistens das Weihrauchfaß und (der Priester) inzensiere seine Hände und sage:*

41. *Priester:* Er breitete am Holze des Kreuzes im Leiden seine Hände aus, um die Wunde der Leidenden durch die Vergießung seines Blutes zu heilen.

Institutio (Consecratio):
A und B.

42. In jener Nacht, am Abend des Donnerstags, beim Anbruch des Freitags, als er im Hause seines Freundes Lazarus zu Tische lag,

43. *Diakon:* Erhebet eure Hände, Priester!

44. *Priester:* Da nahm er in seine Hände ungesäuertes Weizenbrot von jenem, das ihm beim Mahle vorgesetzt worden war, dankte, segnete, brach und gab seinen Jüngern, indem er zu ihnen sprach:

45. „Nehmet (und) esset! Dieses Brot ist Teilnahme an meinem Leibe, der für euch gebrochen werden wird."

46. *Volk:* Amen.

47. *Priester:* Und ferner mischte er den Kelch Weines mit Wasser, dankte, segnete und heiligte und teilte seinen Jüngern aus und sagte zu ihnen:

---

40. Diese Rubrik fehlt in A; in B lautet sie: Hier findet Inzensation statt.

41. Priester:] fehlt in A. — Er breitete — aus] Und darnach breitete er — aus (M) — im Leiden] zum Leiden (BM).

43. fehlt in A; B hat nur: Diakon: Erhebet!

44. Priester] fehlt in A — ihm] fehlte in A, wurde aber nachgetragen (A^1) — beim Mahle] zum Mahle (B) — seinen Jüngern] seinen eigenen Jüngern (B); ebenso 47.

45. Teilnahme an meinem Leibe] mein Leib (B).

46. fehlt in A.

47. Priester] fehlt in A. — segnete] segnete und brach (A); A^1 tilgte das fälschliche „und brach" — und sagte zu ihnen] fehlt in A.

48. ንሥኡ ፡ ስትዩ ። ዝጽዋዕ ፡ ሱታፌ ፡ ደምየ ፡ ውእቱ ፡ ዘይትከዓው ፡ በእንቲአክሙ ።

49. ወዝንቱ ፡ ሥርዓት ፡ ይኩንክሙ ፡ ተዝካረ ፡ ሞትየ ፡ ወትንሣኤየ ፡⁘

Invocatio (*Epiclesis*):

A und B.

50. ይ ፡ ካ ። ወንሕነኒ ፡ እግዚኦ ፡ ንስእለከ ፡ ወናስተበቍዓከ ፡ ወነኀሥሥ ፡ እምኔ ፡ ኂሩትከ ፡ አመፍቀሬ ፡ ሰብእ ። ከመ ፡ ትፈኑ ፡ መንፈሰከ ፡ ቅዱሰ ፡ ዲበ ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ (እማሬ ፡) ወላዕለ ፡ ዝጽዋዕ ። ይረስዮ ፡ ለዝንቱ ፡ ኅርስት ፡ ሥጋ ፡ ዚአከ ፡ ቅዱሰ ፡ ወለዝጽዋዕ ፡ (እማሬ ፡) ደመ ፡ ዚአከ ፡ ማኅየዊ ፡⁘

49. ተዝካረ ፡] ለተዝካረ ፡ B.

50. ይ ፡ ካ ።] om. AB — እማሬ ፡ 1⁰ et 2⁰] om. A — ማኅየዊ ፡] ዊ ፡ AB.

Institutio (*Consecratio*):

M.

42. በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ በምሴተ ፡ ሐሙስ ፡ ለጸቢሐ ፡ ዓርብ ፡ አመ ፡ ረፈቀ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አልአዛር ፡ ዓርኩ ።

43. ይ ፡ ዲ ። እንሥኡ ፡ እደዊክሙ ፡ ቀሳውስት ።

44. ይ ፡ ካ ። ነሥአ ፡ ኅብስተ ፡ በእደዊሁ ፡ ቅዱሳት ፡ ወብፁዓት ፡ እለ ፡ እንበለ ፡ ነውር ።

ይ ፡ ሕ ። ነአምን ። ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በአማን ፡ ነአምን ፡⁘

ይ ፡ ካ ። አንቃዕደወ ፡ ሰማየ ፡ ኀቤከ ፡ ኀበ ፡ አቡሁ ። አእኰተ ፡ ባረከ ።

(ይባርክ ፡ ላዕለ ፡ ኅብስት ፡ ፫ጊዜ ።)

ወፈተተ ፡ ወወሀቦሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ።

(ወእምዝ ፡ ያንቅዖ ፡ ለኅብስት ፡ እምፀጽንፍ ፡ ንስቲተ ፡ እንዘ ፡ ኢይሌልዮ ።)

ወይቤሎሙ ፡

45. ንሥኡ ፡ ብልዑ ።

ዝ ፡ (እማሬ ፡) ውእቱ ፡ ሥጋየ ፡

ለዘበእንቲአክሙ ፡ ይትፈተት ፡ ለኅድገተ ፡ ኃጢአት ።

48. „Nehmet (und) trinket! Dieser Kelch ist Teilnahme an meinem Blute, das für euch vergossen werden wird.

49. „Und diese Anordnung soll euch eine Erinneruug an meinen Tod und an meine Auferstehung sein!“

Invocatio (*Epiclesis*):

A und B.

50. *Priester:* Wir aber, o Herr, bitten dich und flehen dich an und verlangen von deiner Güte, o Menschenfreund, daß du deinen hl. Geist herabsendest auf dieses Brot *(Hinweisung!)* und über diesen Kelch, damit er dieses Brot zu deinem hl. Leibe und diesen Kelch *(Hinweisung!)* zu deinem lebenspendenden Blute mache.

---

49. eine Erinnerung] zu einer Erinnerung (B).

50. Priester] fehlt in AB — Hinweisung 1⁰ und 2⁰] fehlen in A.

Institutio (*Consecratio*):

M.

42. In jener Nacht, am Abend des Donnerstags, beim Anbruch des Freitags, als er im Hause seines Freundes Lazarus zu Tische lag,

43. *Diakon:* Erhebet eure Hände, Priester!

44. *Priester:* nahm er Brot in seine heiligen und seligen, makellosen Hände,

Volk: Wir glauben; daß dies wahrhaftig so ist, glauben wir.

Priester: blickte zum Himmel hinauf, zu dir, zu seinem Vater, dankte, segnete;

(Er segnet über dem Brote dreimal)

und brach und gab seinen eigenen Jüngern,

(und darnach reißt er das Brot an den vier Enden ein wenig ein, ohne es jedoch zu zertrennen.)

und sprach zu ihnen:

45. „Nehmet (und) esset! Dies *(Hinweis!)* ist mein Fleisch, welches für euch gebrochen (werden) wird zur Vergebung der Sünde.“

46. ይ፡ሕ። አሜን ፡ አሜን ፡ አሜን ። ነአምን ፡ ወንትአመን ። ንሴብ ሐከ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ። ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በአማን ፡ ሥጋከ ፡ ነአምን ⁘

47. ይ፡ካ። ወከማሁ ፡ ጽዋኒ ፡ አእኵቶ ፡ ባረከ ፡ ወቀዲሶ ።

(ይባርክ ፡ ላዕለ ፡ ጽዋዕ ፡ ፫ጊዜ ።)

ወመጠዎሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ፡ ወይቤሎሙ ። 5

48. ንሥኡ ፡ ስትዩ ፡

ዝ ፡ (እማሬ) ፡ ውእቱ ፡ ደምየ ።

ለዘበእንቲአክሙ ፡ ይትከዓው ፡ ለቤዛ ፡ ብዙኃን ።

(ይነክንክ ፡ ለጽዋዕ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ።) 10

ይ፡ሕ። አሜን ፡ አሜን ፡ አሜን ። ነአምን ፡ ወንትአመን ። ንሴብሐክ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ። ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በአማን ፡ ደምክ ፡ ነአምን ።

49. ይ፡ካ። ወሶበ ፡ ትገብርዎ ፡ ለዝ ። ተዝካረ ፡ ዚአየ ፡ ግበሩ ።

ይ፡ሕ። ንዜኑ ፡ ሞተክ ፡ እግዚኦ ፡ ወትንሣኤክ ፡ ቅድስተ ። ነአምን ፡ ዕርገተክ ፡ ወዳግመ ፡ ምጽአተክ ። ንሴብሐክ ፡ ወንትአመነክ ። ንስእለክ ፡ 15
ወናስተበቍዓክ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ⁘

Invocatio (*Epiclesis*):

M.

50. ይ፡ካ። ወንሕነኒ ፡ እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ ንስእለክ ፡ ወናስተበቍዓ ክ ፡ ወነኃሥሥ ፡ እምኒ ፡ ኀሩትክ ፡ አመፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ ከመ ፡ ትፈኑ ፡ ለነ ፡ 20
መንፈሰክ ፡ ቅዱሰ ፡ ወኃይለ ፡ ለተመጥዎት ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ወጽዋዕ ፡ ወትረስዮ ፡ ይኩን ፡ ለሕይወትነ ፡ ሥጋ ፡ ዚአክ ፡ ማኅየዊ ፡ ወደምክ ፡ መስ ተሣህል ⁘

ይ፡ሕ። አሜን ። እግዚኦ ፡ መሐረነ ። እግዚኦ ፡ መሐረነ ። እግዚኦ ፡ ተሣሃለነ ። 25

51. ይ፡ዲ። በኵሉ ፡ ልብ ፡ ናስተበቍዖ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አምላክነ ። ኅብረተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ሠናየ ፡ ከመ ፡ ይጸግወነ ።

ይ፡ካ። በከመ ፡ ሀሎ ፡ ህልው ፡ ወይሄሉ ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ፡ ለ ዓለመ ፡ ዓለም ።

51. om. A; ይ፡ዲ። በዅሉ ፡ ልብ ። ይ፡ካ። በከመ ፡ ሀሎ ። B — ህልው ፡] ህ ልወ ፡ (!) M.

46. *Volk:* Amen, Amen, Amen; wir glauben und bekennen, wir preisen dich, o unser Herr und unser Gott; daß dieses wahrhaftig dein Leib ist, glauben wir.

47. *Priester:* Und ebenso [nahm er] den Kelch, indem er dankte, segnete und heiligte *(er segnet dreimal über dem Kelche)* und teilte seinen eigenen Jüngern aus und sprach zu ihnen:

48. „Nehmet (und) trinket! Dies *(Hinweisung!)* ist mein Blut, das für euch vergossen werden wird als Lösegeld für Viele."

(Er bewegt den Kelch in Kreuzesform.)

Volk: Amen, Amen, Amen. Wir glauben und bekennen, wir preisen dich, o unser Herr und unser Gott; daß dies wirklich so ist, glauben wir.

49. *Priester:* „Und so oft ihr dies tun werdet, tut es zur Erinnerung an mich!"

Volk: Wir verkünden deinen Tod, o Herr, und deine heilige Auferstehung; wir glauben an deine Himmelfahrt und deine Wiederkunft; wir preisen dich und bekennen dir, wir bitten dich und flehen dich an, o unser Herr und unser Gott.

Invocatio (Epiclesis):

M.

50. *Priester:* Wir aber, o Herr, unser Gott, bitten dich und flehen dich an und verlangen von deiner Güte, o Menschenfreund, daß du uns deinen hl. Geist sendest und die Kraft zum Empfange dieses Brotes und Kelches, und daß du bewirkest, daß dein lebenspendender Leib und dein sühnendes Blut uns zum Leben gereichen mögen.

Volk: Amen. Herr, erbarme dich unser! Herr, erbarme dich unser! Herr, sei uns gnädig!

51. *Diakon:* Mit ganzem Herzen flehen wir den Herrn, unseren Gott an, daß er uns die gute Vereinigung des hl. Geistes gewähren möge.

Priester: Wie es war, ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht, in die Ewigkeit der Ewigkeit.

---

51. fehlt in A; B hat nur die Rubriken und je zwei Worte des Textes.

90aα 52. ይ ፡ ካ ። ደሚረክ ፡ ተሀቦሙ ፡ ለእለ ፡ ይነሥኡ ፡ እምኔሁ ፡ ይ|ኩ
ኖሙ ፡ ለበረከት ፡ ወለሥርየተ ፡ ኃጢአት ። ለፍስሐ ፡ ወለሐሤት ። ለቀ
ድሶ ፡ ነፍስ ፡ ወመንፈስ ፡ ወለአጽንዖ ፡ ሃይማኖት ፡ እስከ ፡ እስትንፋስ ፡ ደ
ኃሪት ።

[53.] ይ ፡ ካ ። ሀበነ ፡ ንሕበር ፡ በዘዚአከ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ወፈው 5
ሰነ ፡ በዝንቱ ፡ ጽርስፎራ ፡ ከመ ፡ ብከ ፡ ንሕየው ፡ ዘለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ወለዓ
ለመ ፡ ዓለም ⁘

ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ⁘

ይ ፡ ካ ። ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወቡሩክ ፡ ዘይመጽእ ፡ በስ
መ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይትባረክ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ። 10
ቡሩክ ፡ ለይኩን ⁘

ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ⁘

ይ ፡ ካ ። ፈኑ ፡ ጸጋ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕሌነ ⁘

ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ⁘

ይ ፡ ዲ ። ተንሥኡ ፡ ለጸሎት ⁘ 15

ይ ፡ ሕ ። እግዚአ ፡ ተሠሃለነ ⁘

ይ ፡ ካ ። ሰላም ፡ ለኵልክሙ ⁘

ይ ፡ ሕ ። ምስለ ፡ መንፈስከ ⁘]

54. ይ ፡ ካ ፡ ጸሎተ ፡ ፈትቶ ።

a) አይቴ ፡ ብሔራ ፡ ለጥበብ ፡ ወአይቴ ፡ ማኅደራ ። አይቴ ፡ ደወላ ፡ ወ 20
አይቴ ፡ ተረክበ ፡ እሠረ ፡ ፍኖታ ⁘

---

52. ይ ፡ ካ ።] om. A; ካ ፡ B — ተሀቦሙ ፡] ተሀብሙ ፡ (!) [= ተሀብ ፡ B + ሙ ፡ B¹ = ተሀቦሙ ፡] B¹ — ለእለ ፡] ለዙሎሙ ፡ ለእለ ፡ BM — እምኔሁ ፡] ሥጋሁ ፡ ወደ
ሞ ። M — ይኩኖሙ ፡ ለበረከት ፡ — ደኃሪት ።] ይ' ፡ ለቅደሳት ፡ ወለምልዓት ፡ መንፈስ ፡
ቅዱስ ፡ ወለአጽንዖ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘበአማን ፡ ከመ ፡ ኪያከ ፡ ይቀድሱ ፡ ወይወድሱ ፡ ወለ
ወልድከ ፡ ፍቁርከ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ምስለ ፡ ቅዱስ ፡ መንፈስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። ይ ፡
ሕ ። አሜን ። M — ለቀድሶ ፡] ለሐድሶ ፡ B.

53. Von diesen Responsorien hat A nur ይ ፡ ካ ። ሀበነ ፡ ንሕበር ።; B etwas mehr: ካ ፡ ሀበነ ፡ ንኅበር ። ሕ ፡ ከማሁ ። ይ ፡ ዲ ፡ ተንሥኡ ። Sie setzen das übrige als bekannt voraus. M. ist vollständig.

54. ይ ፡ ካ ፡ ጸሎተ ፡ ፈተት ።] ጸሎ (፡) ፈትቶ ⁘ ይ ፡ ካ ፡ A; ካ ፡ ጸሎተ ፡ ፈትቶ ። B; ይበል ፡ ካህን ፡ ጸሎተ ፡ ፈትቶ ። M.

a) አይቴ ፡ 2⁰] pr. ወ B — ወአይቴ ፡ 2⁰] ወበአይቴ ፡ BM.

52. *Priester:* Zugleich(?) verleihe denen, die davon empfangen, daß es ihnen sei zum Segen und zur Vergebung der Sünde, zur Freude und zum Frohlocken, zur Heiligung der Seele und des Geistes und zur Stärkung des Glaubens bis zum letzten Atemzuge.

[53.] *Priester:* Gib uns, daß wir vereint seien in deinem hl. Geiste und heile uns durch diese Opfergabe (προσφορά), damit wir durch dich leben in alle Ewigkeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit.

Volk: Ebenso.

Priester: Gesegnet sei der Name des Herrn und gesegnet, der kommt im Namen des Herrn und gebenedeit sei der Name seiner Herrlichkeit (d. h. sein glorreicher Name). Es sei (so), es sei (so)! Gesegnet sei er!

Volk: Ebenso.

Priester: Sende die Gabe des hl. Geistes auf uns herab!

Volk: Ebenso.

Diakon: Steht auf zum Gebete!

Volk: Herr, sei uns gnädig!

Priester: Der Friede sei euch allen!

Volk: Mit deinem Geiste!

54. *Der Priester spricht das Gebet der (Brot-)Brechung:*

a) Wo ist das Land der Weisheit und wo ist ihre Wohnstätte? Wo ist ihr Gebiet und wo findet sich die Spur ihres Weges?

---

52. Priester] fehlt in A — denen, die] allen denen, die (BM) — davon] seinen Leib und sein Blut (M) — zum Segen — Atemzuge] zur Heiligung und zur Fülle des hl. Geistes, und zur Stärkung des wahren Glaubens, damit sie dich heiligen und lobpreisen und deinen geliebten Sohn Jesus Christus samt dem hl. Geiste in die Ewigkeit der Ewigkeit. Volk: Amen (M) — zur Heiligung der Seele] zur Erneuerung der Seele (B).

53. Die in A und B nur angedeuteten Responsorien sind hier nach M ausführlich gegeben. A hat nur: *Priester:* Gib uns, daß wir vereint seien; B: *Priester:* Gib uns, daß wir vereint seien. *Volk:* Ebenso. *Diakon:* Steht auf!

54. Der Priester spricht das Gebet der (Brot-)Brechung] Gebet der (Brot)brechung. Priester: (A); Priester: Gebet der B. (B); es spricht der Priester das G. d. B. (M).

b) መኑ ፡ አደወ ፡ ባሕረ ፡ ወተጣየጣ ፡ በወርቅ ፡ ቅይሕ ። ወመኑ ፡ ዓር ገ ፡ መልዕልተ ፡ ደመናት ፡ ወአውረዳ ⁘

c) ኢየአምራ ፡ መዋቲ ፡ ለፍኖታ ። ወኢሀለወት ፡ ኀበ ፡ እጓለ ፡ እመሕ ያው ። ተረሥአት ፡ እምኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወተኃብአት ፡ እምኵሉ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ⁘

d) እለ ፡ ኪያሃ ፡ አጥረዩ ። ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተአረኩ ። ወእለ ፡ ይ ጸልእዋ ። ያፈቅሩ ፡ ሞተ ⁘

e) ትልሂ ፡ እምፀሐይ ፡ ወእም ፡ ኵሉ ፡ ንብረተ ፡ ከዋክብት ። ምስለ ፡ ብርሃን ፡ እንዘ ፡ ትትቃወም ። ወትትረከብ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚት ፡ ይእቲ ⁘

90aβ f) እንዘ ፡ በርእስ ፡ ሀለወት ። ኵሎ ፡ ትሔድስ ። ወበበትው|ልድ ፡ ው ስተ ፡ ነፍሳተ ፡ ጻድቃን ፡ ትትፋለስ ⁘

g) ይእቲ ፡ ትሔይስ ፡ እምዕንቁ ፡ ክቡር ፡ ወኵሉ ፡ ክብር ፡ ኢመጠ ና ፡ ላቲ ⁘

h) ላቲ ፡ ምክር ፡ ወእዘዝ ። ወላቲ ፡ ጽንዕ ፡ ወአእምሮ ⁘ ባቲ ፡ ነገሠ ት ፡ ይነግሡ ። ወበቲ ፡ ኃያላን ፡ ይጽሕቁ ፡ ጽድቀ ⁘ ባቲ ፡ ዓቢያን ፡ ይከብ ሩ ። ወበቲ ፡ መኳንንት ፡ ይእኅዙ ፡ ምድረ ⁘

i) እለ ፡ ያፈቅርዋ ። ታፈቅር ⁘ ወእለ ፡ የአቅብዋ ። ተአቅብ ⁘ ወ እለ ፡ ኪያሃ ፡ የኃሥሡ ። ሞገሰ ፡ ይረክቡ ⁘

k) ውስተ ፡ ፍና ፡ ጽድቅ ፡ ታንሶሱ ። ወውስተ ፡ አሠረ ፡ ቀላይ ፡ ትት መየጥ ። ከመ ፡ ተሃበሙ ፡ ለእለ ፡ የአምርዋ ፡ ጥሪተ ። ወመዛግብቲሆሙ ፡ ከመ ፡ ትምላዕ ፡ ተድላ ⁘

---

b) ቅይሕ ፡] ቀይሕ ፡ BM.

c) ኢየአምራ ፡] ኢያእመራ ፡ B — ኀበ ፡] ውስተ ፡ ልበ ፡ M — ወተኃበአት ፡ እም ዙሉ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ።] om. M; ወተኃ ፡ እምዙሉ ፡ ሰብእ ፡ ወተኃብአት ፡ እምዙሉ ፡ አዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡ B.

e) ምስለ ፡] pr. ወ B — ብርሃን ፡] om. A, add. in marg. A¹ — ትትቃወም ፡] ትቀውም ፡ M — ወትትረከብ ፡] ወትረከብ ፡ A; ትትረከብ ፡ B; ወትትረከብ ፡ M — ቀዳሚት ፡] ቀዳሚታ ፡ A, corr. ቀዳሚት ፡ A¹ vel vice versa.

f) በርእስ ፡] በርስዕ(!) ፡ M — ዙሎ ፡ ትሔድስ ፡] ዙሎ ፡ ትትሔደስ ፡ A — ውስ ተ ፡ ነፍሳተ ፡] ውስተ ፡ ነፍሰ ፡ AB; ምስለ ፡ ነፍሳተ ፡ M.

g) ወዙሉ ፡] ወበዙሉ ፡ B — ላቲ ፡] om. MB; B¹ add. super lin.

h) ኃያላን ፡] መኳንንት ፡ M — ይጽሕቁ ፡] ይጽሕፉ ፡ BM — ባቲ ፡ ዓቢያን ፡] 0 ቢያት ፡ B — መኳንንት ፡] ኃያላን ፡ M.

i) የአቅብዋ ፡] pr. ያፈ A (ያፈቅርዋ ፡ erronee iterum scripturus, sed delet per lineolas) — ወእለ ፡ 2⁰] om. ወ M — ሞገሰ ፡ ይረክቡ ፡ tr. BM.

k) ፍና ፡] ፍናወ ፡ BM — ወውስተ ፡] om. ወ B — ቀላይ ፡] ጽድቅ ፡ M.

b) Wer fuhr über das Meer und kaufte sie um rotes Gold und wer stieg hinauf über die Wolken und holte sie herab?

c) Nicht kennt der Sterbliche ihren Weg und nicht weilte sie bei den Menschenkindern; sie war allen Menschen unbekannt und vor allen Vögeln des Himmels verborgen.

d) Die sie erwerben, werden mit Gott befreundet und, die sie hassen, lieben den Tod.

e) Sie ist glänzender als die Sonne und als jedes Sternbild; wenn sie neben das Licht gestellt wird, so findet sich, daß sie die erste ist (wörtlich: so wird sie gefunden, daß usw.).

f) Obwohl sie für sich ist, erneuert sie (doch) alles und von Geschlecht zu Geschlecht wandert sie in die Seelen der Gerechten.

g) Sie ist vorzüglicher als kostbarer Edelstein und alle Kostbarkeit ist kein Gegenwert für sie.

h) Sie besitzt Rat und Stärke, sie besitzt Kraft und Wissen; durch sie herrschen die Könige und durch sie sorgen die Mächtigen für Recht; durch sie werden die Großen geachtet und durch sie beherrschen die Machthaber die Erde.

i) Diejenigen, die sie lieben, liebt sie, und diejenigen, die sie bewahren, bewahrt sie, und diejenigen, die sie suchen, finden Gnade.

k) Auf dem Wege der Gerechtigkeit wandelt sie und zu der Spur des Abgrundes wendet sie sich, um denen, die sie kennen, Reichtum zu geben und deren Schatzkammern mit Wonne zu füllen.

---

c) Nicht kennt] nicht kannte (B) — bei] inmitten (d. M.) (M) — und vor allen Vögeln des Himmels verborgen] fehlt bei M; und vor allen Menschen verborgen und vor allen Vögeln des Himmels verborgen (B).

e) wenn sie neben das Licht gestellt wird] wenn sie neben d. L. steht (M).

f) Obwohl sie für sich ist] obwohl sie in Vergessenheit (oder: im Alter) ist (?) (M) — erneuert sie doch alles] wird sie doch gänzlich erneuert (oder: erneuert sie sich doch gänzlich) (A) — in die Seelen d. G.] in die Seele d. G. (AB); mit den Seelen der G. (M).

g) und alle Kostbarkeit] und in allen Kostbarkeiten (B).

h) die Mächtigen] die Machthaber (M) — sorgen für] schreiben (BM) — durch sie w. die Großen geachtet] werden hoch geachtet (B) — die Machthaber] die Mächtigen (M).

k) Auf dem Wege] auf den Wegen (BM) — des Abgrundes] der Gerechtigkeit (M).

l) ዘሱሎ ፡ የአምር ። ውእቱ ፡ አእመራ ። ወዘሱሎ ፡ ይጤይቅ ። አሠ
ነየ ፡ ፍኖታ ⁘

m) ውእቱ ፡ ወሀባ ፡ ለያዕቆብ ፡ ቍልዔሁ ፡ ወለእስራኤል ፡ ቅዱሱ ።
90bα ወእምዝ ፡ | አስተርአየት ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወአንሶሰወት ፡ ከመ ፡ እጓለ ፡ እ
መሕያው ⁘

n) ናሁ ፡ ሐነጸት ፡ ላቲ ፡ ቤተ ፡ ወዓቀመት ፡ ፯ አዕማደ ። ዘብሐት ፡ ዘዚ
አሃ ፡ ጥብሐ ። ቶስሐት ፡ ውስተ ፡ ስያሓ ፡ ዘዚአሃ ፡ ወይነ ፡ ወአስተዳለወት ፡
ዘዚአሃ ፡ መዕዳ ። ፈነወት ፡ ዘዚአሃ ፡ አግብርተ ፡ በነዋኅ ፡ ስብክት ፡ እንዘ ፡
ትብል ። ዘአብድ ፡ ውእቱ ። ይትገንሥ ፡ ኀቤየ ። ወለእለሂ ፡ የሐጸሙ ፡ አ
እምሮ ። ትጼውእ ፡ እንዘ ፡ ትብል ። ንዑ ፡ ብልዑ ፡ ኅብስትየ ፡ ወስትዩ ፡ ወ
ይንየ ። ወኀድግዎ ፡ ለዕበድ ፡ ወሕየዉ ⁘

o) ጥበብሰ ፡ መድኃኒነ ፡ ውእቱ ፡ ዘቤዘወነ ፡ በጥብሐ ፡ ሥጋሁ ፡ ወተሣ
የጠነ ፡ በንዝሐተ ፡ ደሙ ፡ ወኀረየነ ፡ ለመንግሥቱ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ⁘

[55.] ይ ፡ ዲ ። ጸልዩ ።
ይ ፡ ሕ ። አሱነ ፡ ዘበሰማያት ። ። ።

56. ይ ፡ ሕ ። ሠራዊተ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ።
90bβ ይቀውሙ ፡ ቅድሜሁ ፡ ለመ | ድኃኔ ፡ ዓለም ።
ወይኬልልዎ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ።
ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ።
ወንብጸሕ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ።

በአሚነ ፡ ዚአሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ ንገኒ ⁘

---

l) አእመራ ፡] የአምራ ፡ BM — ይጤይቅ ፡] ይመልክ ፡ M — ፍኖታ ፡] add. ውእቱ ፡ B.

m) ውእቱ ፡] cum praec. conj. B — ወሀባ ፡] ወሀቦ ፡ A; ወወሀቦ ፡ B — ወእቱ ፡ — ቅዱሱ ፡] vac. M — ከመ ፡] ውስተ ፡ ልበ ፡ M.

n) ዘዚአሃ ፡ 1°] pr. ዘ A — ጥብሐ ። ቶስሐት ፡] ጥብሐት ። B [Schreibfehler für ጥብሐ ፡ ቶ(ስሐት)] — ስያሓ ፡] ስያሕ ፡ M — ዘዚአሃ ፡ 3°] pr. ዘ A — መዕዳ ፡] አዕማደ ፡ (!) A — በነዋኅ ፡] ለነዋኅ ፡ M — ዘአብድ ፡] ዘአብደ ፡ B — የሐጸሙ ፡] የሐውጸሙ ፡ A; ዘሐያሙ ፡ (!) B; የሐጸሙ ፡ M — ንዑ ፡] ንሥዑ ፡ M — ወኀድግዎ ፡] ዋ ፡ A — ወሕየዉ ፡] ወሕየው ፡ AB.

o) ዘቤዘወነ ፡] ዘይቤዝወነ ፡ A — ወተሣየጠነ] ወተሣየጠየነ ፡ (!) A.

55. Vacat AB, extat M.

56. ይ ፡ ሕ ።] ይ ፡ ሕዝ ፡ A — ይ ፡ ሕ ፡ ..... ንገኒ ፡] vacat B, extat AM.

l) Der alles weiß, kannte sie (von jeher) und, der alles erforscht, hat ihren Weg gebahnt.

m) Er gab sie seinem Diener Jakob und seinem Heiligen Israel, und seitdem erschien sie auf Erden und wandelte wie die Menschenkinder.

n) Siehe, sie baute sich ein Haus und errichtete sieben Säulen; schlachtete ihr eigenes Schlachtvieh, mischte in ihrem Becher ihren eigenen Wein und bereitete ihren eigenen Tisch; sie sandte ihre eigenen Diener aus, indem sie mit lauter Verkündigung sprach: „Wer töricht ist, der wende sich zu mir!“ und jenen, denen das Wissen mangelt, ruft sie zu, indem sie spricht: „Kommet, esset mein Brot und trinket meinen Wein und verlasset die Torheit und lebet!“

o) Die Weisheit ist aber unser Heiland, der uns durch das Schlachtopfer seines Leibes erlöst und durch die Besprengung mit seinem Blute erkauft u. uns für sein Reich für die Ewigkeit der Ewigkeit erwählt hat.

[55.] *Diakon:* Betet!

Volk: Vater unser, der du bist in den Himmeln . . .]

56. *Volk:* Das Heer der Engel des Erlösers der Welt steht vor dem Erlöser der Welt und umringt den Erlöser der Welt, (nämlich) den Leib und das Blut des Erlösers der Welt und wir wollen vor das Angesicht des Erlösers der Welt kommen. Im Glauben an ihn, an Christus wollen wir demütig beten.

---

l) kannte sie] kennt sie (BM) — erforscht] beherrscht (M).

m) Er gab sie] er gab (A); und gab (B) — Er gab . . . Israel] fehlt in M — wie] inmitten (d. M.) (M).

n) in ihrem Becher] in dem B. (M) — Tisch] Säulen (!) (A) — indem sie mit lauter Verkündigung sprach] zu lauter Verkündigung, indem sie sprach (M) — denen das Wissen mangelt] welche er mit Wissen versorgt (!) (A) — Kommet] nehmet (M) — und lebet] und lebe (AB).

o) der uns . . . erlöst . . . hat] der uns . . . erlöst (A).

55. Fehlt in AB, ist dagegen in M vorhanden.

56. Fehlt in B, ist dagegen in AM vorhanden.

57. ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ትቀውሙ ። አትሕቱ ፡ ርእሰክሙ ⁘

58. ይ ፡ ካ ። እግዚአብሔር ፡ ዘብርሃናት ። እግዚአብሔር ፡ ዘሥልጣናት ። እግዚአብሔር ፡ ዘእርዕስተ ፡ መላእክት ። ነፍስ ፡ እንተ ፡ ተአስረት ፡ በሞት ። ፈታሕካ ። ወዘተቀነወ ፡ በጽልመት ። በቅንዋተ ፡ መስቀሉ ፡ ለዋህድኪ ፡ አብራህክ ። ፈታሕክ ፡ ሕማማተ ፡ ዚአነ ⁘ ወኵሎ ፡ ክበደነ ፡ አሰሰለነ ፡ ወኵሎ ፡ ማዕሠረ ፡ ኃጢአትነ ፡ ፈትሐ ⁘

59. ዘቅጥቃጤ ፡ ዚአነ ፡ ነሣዕክ ፡ እግዚኦ ። አሕየውክነ ፡ ወኮንክነ ፡ ለነ ፡ ፍኖተ ፡ መክነ ፡ ሰማያት ። እሙስና ፡ ውስተ ፡ ዘኢይማስን ፡ ሜጥክነ ⁘

60. እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ አኃዜ ፡ ኵሉ ። አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ዘመንጦላዕቱ ፡ ብርሃን ፡ ወቅድመ ፡ ገጹ ፡ እሳት ። ወመንበረ ፡ ስብሐ|ቲሁ ፡ ዘኢይተረጐም ። ወምዕራፈ ፡ ተድላሁ ፡ ዘኢይትነገር ፡ ዘአስተዳለወ ፡ ለቅዱሳን ። ወመልበስቱ ፡ መዝግብተ ፡ ብርሃን ⁘ 91aα

61. A: ወቅዱሳን ፡ መላእክተ ፡ ትሬኢ ፡ ዘይርእዱ ፡ (ወይስግዱ ፡) ኵሎ ፡ ለነጽሮ ⁘ ይመስዎሙ ፡ ለአድባር ⁘ ወእመሂ ፡ ተናገሮ ፡ ይነቅዕ ፡ ማዕምቅት ፡ ዘበሰማያት ፡ ክደነክ ፡ አስተጋቢኦክ ፡ በእድ ፡ ዘበምድር ፡ ትርእድ ፡ ወቀላያት ፡ ኀቡረ ⁘

Anm.: ወይስግዱ ፡ ist über der Linie nachgetragen. — ለነጽሮ ፡ ist in በነጽሮ ፡ zu ändern

B: ወቅዱሳን ⁘ መላእክት ፡ ትሬኢ ⁘ እንዘ ፡ ይርዕድ ፡ ወይዌድስ ፡ ኵሎ ፡ በነጽሮ ፡ ይመስዎሙ ፡ ለአድባር ፡ ወስሞሂ ፡ ተናጊሮ ፡ ይነቅዕ ፡ ማዕምቅት ⁘ ዘሰማያት ፡ ከደንክ ፡ አስተጋቢኦክ ፡ በእድ ፡ ዘበምድር ⁘ ትርዕድ ፡ ወቀላያት ፡ ኀቡረ ⁘

Anm.: ወቅዱሳን ፡] ወ ist nachgetragen. Die Interpunktion ist die der Hs.

---

57. ይ ፡ ዲ ። — ርእሰክሙ ።] ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ትቀውሙ ፡ A; ይ ፡ ዲ ። እንዘ ፡ ትቀውሙ ፡ በል ፡ B.

58. ፈታሕካ ፡] ፈታሕክ ፡ AM; ፈታሕክ ፡ oder ፡ካ ፡ B — በጽልመት ፡] በጽልመልት ፡ A; ዘቅንዋት ፡ እደዊሁ ፡ B, corr. B¹: በቅ' ፡ እ' ፡ — ፈታሕክ ፡ 2⁰] ዘፈትሕ ፡ B; ዘፈታሕክ ፡ M — አሰስለነ ፡] አሰለነ ፡ A; አሰስለ ፡ B; አሰስልክ ፡ M — ኃጢአትነ ፡] ኃጣውኢነ ፡ B; ኃጢአትነ ፡ (!) M — ፈትሐ ፡] ፈታሕክ ፡ M.

59. አሕየውክነ ፡] pr. ወ M; አሕዮክነ ፡ B — ወኮንክነ ፡] ወኮንክ ፡ BM — ሰማያት ፡] ሕይወት ፡ BM — እሙስና ፡] ኢሙስና ፡ (!) A — ሜጥክነ ፡] pr. ዘ M.

60. እግዚኦ ፡] pr. እወ ፡ M — አምላክነ ፡] om. M — ወመንበረ ፡] ወመንበሩ ፡ A — ወመልበስቱ ፡] ወመልብስቱ ፡ B.

57. *Diakon:* Die ihr stehet, neiget eure Häupter!

58. *Priester:* Herr der Lichter, Herr der Gewalten, Herr der Erzengel, du hast die Seele, die an den Tod gefesselt war, befreit und denjenigen, der an die Finsternis genagelt war, durch die Nägel des Kreuzes deines Einzigen erleuchtet; du hast unsere eigenen Leiden gelöst. Und alle unsere Last hat er uns abgenommen und alle Fesseln unserer Sünde(n) gelöst.

59. O Herr, der du unsere eigene Zerschlagung weggenommen hast, du hast uns (wieder) belebt und bist uns zum Wege nach dem Orte der Himmel geworden; du hast uns aus Verwesung in Unverwesliches verwandelt.

60. O Herr, unser Gott, Allmächtiger, Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus, dessen Hülle Licht und vor dessen Antlitz Feuer ist, der Thron seiner Herrlichkeit ist unaussprechlich und die Ruhestätte seiner Wonne, die er den Heiligen bereitet hat, ist unsagbar, sein Gewand sind Schätze von Licht.

61. A: Und die heiligen Engel siehst du zittern (und anbeten), jeden beim Anblicken; er schmilzt die Berge und, wenn er sie anredet, dann wallt die Tiefe auf. Wenn du deine himmlische Hülle mit der Hand zusammenziehst, dann bebt, was auf der Erde ist, und zugleich (beben) die Abgründe. (? ? ?)

Anm.: und anbeten] ist über der Linie nachgetragen. — Statt „wallt auf“ könnte man auch „spaltet sich“ übersetzen.

B: Und was die heiligen Engel betrifft, so siehst du jeden zittern und lobpreisen; durch (seinen) Anblick schmilzt er die Berge und, wenn man seinen Namen ausspricht, dann wallt die Tiefe auf. Das Himmlische beschützest du; wenn du mit der Hand das, was auf der Erde ist, zusammenraffst, so zittert sie (die Erde) und zugleich die Abgründe. (? ? ?)

Anm.: „wallt auf“ oder „spaltet sich“.

57. Diakon — Häupter] Diakon: Die ihr stehet (A); Diakon: Ihr stehende usw. (B).

58. Der an die Finsternis angenagelt war] dessen Hände mit Nägeln angenagelt war(en)] (B) — du hast .... gelöst] der ... gelöst hat (B); der du ... gelöst hast (M) — hat er uns abgenommen] ebenso A^{corr}; abgenommen hat (B); abgenommen hast (M) — unserer Sünde] unserer Sünden (B) — gelöst] gelöst hast (M).

59. Du hast uns (wieder) belebt und bist uns .... geworden; du hast uns .... verwandelt] und uns (wieder) belebt hast und uns ... geworden bist; der du uns .... verwandelt hast (M) — der Himmel] des Lebens (BM) — aus Verwesung] Unverweslichkeit (!) (A).

60. Unser Gott] fehlt in M — Der Thron seiner Herrlichkeit ist unaussprechlich] sein Thron ist seine unaussprechliche Herrlichkeit (A).

M: ወቅዱሳን ፡ መላእክተ ፡ ይሬኢ ፡ እንዘ ፡ ይርዕዱ ። ወይቄድስ ፡ ኵሎ ፡ በነጽሮ ። ይመስዎሙ ፡ ለአድባር ፡ ወስሙሂ ፡ ተነጊሮ ፡ ይነቅዕ ፡ ኰኵሕ ፡ ዘሰማያተ ፡ ከደንከ ፡ አስተጋቢዓከ ፡ በእድ ። ዘምድር ፡ ትርእድ ፡ ወቀላያት ፡ ኀቡረ ፡

62. ዘቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ሠራዊተ ፡ ጸላኢ ፡ ይትመነደብ ። ዲያብሎስ ፡ ወድቀ ። ወአርዌ ፡ ተከይደ ። ወከይሲ ፡ ተኀጕለ ። ዘቦቱ ፡ አሕዛብ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ብከ ። በርሁ ፡ ወጸንዑ ።

63. እግዚኦ ፡ ዘብከ ፡ ተርእየ ፡ ሕይወት ፡ ወተስፋ ፡ ጸንዓ ፡ ወወንጌል ፡ ተሰብከ ። ዘቦቱ ፡ ማሰነ ፡ ሙስና ፡ ወዘኢይማስን ፡ ጸንዓ ፡

64. እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ እኀዚ ፡ ኵሉ ፡ ረስየነ ፡ ድልዋነ ፡ ንንሣዕ ፡ እምዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ሥጋ ፡ ወልድከ ፡ ማኅየዊ ፡ ወእምዝንቱ ፡ ጽዋዕ ፡ ደመ ፡ መሢሕከ ፡ ነባቤ ። ዘቦቱ ፡ ለከ ፡ ምስሌሁ ፡ ወምስለ ፡ ቅዱስ ፡ መንፈስ ፡ ስብሐት ፡ ወእኁዝ ፡ ይእዜኒ ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡

Oratio poenitentiae.

[65.] ይ ፡ ዲ ። ስግዱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በፍርሃት ።
ይ ፡ ሕ ። ቅድሜከ ፡ እግዚኦ ፡ ንሰግድ ፡ ወንሴብሐከ ፡

[66.] ጸሎተ ፡ ንስሓ ። ዘቅዱስ ፡ ባስልዮስ ።

[67.] ይ ፡ ካ ። እግዚኦ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ እኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዘትፈውስ ፡ ነፍሰነ ፡ ወሥጋነ ፡ ወመንፈሰነ ። እስመ ፡ አንተ ፡ ትቤ ፡ በአፈ ፡ ወልድከ ፡ ዋሕድ ። እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ አየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ዘይቤሎ ፡ ለአቡነ ፡ ጴጥሮስ ። አንተ ፡ ኰኵሕ ፡ ወዲ

62. ይትመነደብ ፡] 'ቡ ፡ M — ዲያብሎስ ፡] pr. ወ B — ወአርዌ ፡] om. ወ BM — አሕዛብ ፡ እለ ፡] om. B, add. in marg. sup. B¹ — ወጸንዑ ፡] add. ብከ ፡ ABM.

63. ወተስፋ ፡] om. ወ B — ወወንግል ፡] om. ወ B — ወዘኢይማስን ፡] ወዘ ኢማስነ ፡ B.

64. እግዚኦ ፡] pr. እወ ፡ M — አምላክነ ፡ om. M — ኵሉ ፡] add. አቡሁ ፡ ለ እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። M — ረስየነ ፡] add. ለነ ፡ A, delet per lineas A¹ — እምዝንቱ ፡ ኅብስት ፡] om. M — ወእምዝንቱ ፡ ጽዋዕ ፡ ደመ ፡] ወደመ ፡ M — ምስሌሁ ፡] add. በል ። M; cetera omittit; add. ስብሐት ፡ ወእ(ኁዝ) ፡ A, sed delet per lineas A¹.

65. Vacat A; B: ይ ፡ ዲ ። ስግዱ ።

66. Vacat A; B: ይ ፡ ካ ፡ ጸሎተ ፡ ንስሓ ። — ንስሓ ፡] ንስሖ ፡ B; ንስሐ ፡ M.

67. Vacat AB — ወእንቀልቅሎታ ፡] ወእንልቅሎታ ፡ (!) M.

M: Und die heiligen Engel sieht er zittern u. jeden (sieht) er beim Anblicken lobpreisen; er schmilzt die Berge und, wenn man seinen Namen ausspricht, spaltet sich der Felsen; der du die Himmel bedeckest (beschützest), indem du sie mit der Hand zusammenballest, vor dem die Erde zittert und zugleich die Abgründe. (? ? ?).

62. Durch ihn werden alle Heere des Feindes in die Flucht geschlagen, stürzte der Teufel, wurde die Schlange zertreten und der Drache vernichtet; durch ihn glänzten die Völker, welche an dich glaubten, und erstarkten.

63. O Herr, in dir erschien das Leben und erstarkte die Hoffnung und wurde das Evangelium gepredigt. Durch ihn verging das Vergängliche und erstarkte das Unvergängliche.

64. O Herr, unser Gott, Allmächtiger, mache uns würdig, durch dieses Brot den lebenspendenden Leib deines Sohnes und durch diesen Kelch das redende Blut deines Messias zu empfangen, in welchem dir mit ihm und mit dem hl. Geiste Preis und Macht ist jetzt und allezeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

Oratio poenitentiae.

[65.] *Diakon:* Betet den Herrn an in Furcht!

Volk: Vor dir, o Herr, wollen wir anbeten und dich lobpreisen!

[66.] *Bußgebet des hl. Basilius.*

[67.] *Priester:* O Herr, Herr, Vater, Beherrscher der ganzen Welt, du bist es, der unsere Seele und unseren Leib und unseren Geist heilt; denn du hast durch den Mund deines einzigen Sohnes, unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers J. Chr., gesprochen, der zu unserem Vater Petrus sagte: „Du bist ein Felsen

62. glänzten die Völker, welche an dich glaubten, und erstarkten] glaubten sie an dich, glänzten und erstarkten in dir (B); B^1 = AM — erstarkten] erstarken durch dich (ABM).

64. unser Gott] fehlt in M — Allmächtiger] Allmächtiger, Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers J. Chr. (M) — durch dieses Brot] fehlt in M — durch diesen Kelch] fehlt in M — mit ihm] mit ihm usw. (M); mit ihm Preis und M(acht) (A), den Zusatz tilgt A^1.

65. Fehlt bei A; B hat nur die Anfangsworte.

66—70. Fehlen in A ganz; B hat nur die Überschrift: Der Priester spricht das Bußgebet.

በ ፡ ዛቲ ፡ ኰኵሕ ፡ አሐንፃ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያንየ ፡ ወኢይክልዋ ፡ አናቅጸ ፡ ሲኦል ፡ አማስናታ ፡ ወአንቀልቅሎታ ። ወለከ ፡ እሁበከ ፡ መራኁተ ፡ ዘመን ግሥተ ፡ ሰማያት ። ዘዓሠርከ ፡ በመድር ፡ ይኩን ፡ እሡረ ፡ በሰማያት ። ወዘ ፈታሕከ ፡ በምድር ፡ ይከውን ፡ ፍቱሐ ፡ በሰማያት ።

[68.] ወይከውን ፡ ፍቱሓነ ፡ ወገዐዝነ ፡ ኵሎሙ ፡ አግብርቲከ ፡ ወአዕማ ቲከ ፡ በበአስማቲሆሙ ፡ በአፋሁ ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበአፈ ፡ ዚአየኒ ፡ አነ ፡ ገብርከ ፡ (እገሌ) ኃጥእ ፡ ወአባሲ ። እመሂ ፡ በአእምሮ ፡ ወእመሂ ፡ በ ኢያእምሮ ፡ ገብሩ ⁘ ዕቀቦሙ ፡ እግዚኦ ፡ ወተማኅፀኖሙ ፡ ለእሉ ፡ አግብ ርቲከ ፡ ወአዕማቲከ ። ወዓዲ ፡ ለትሕትና ፡ ዚአየኒ ፡ ፍትሐኒ ፡ ወእኩን ፡ ፍ ቱሐ ፡ ወግዐዝ ፡ እምአበሳ ፡ ዚአየ ፡ አነ ፡ ገብርከ ፡ ኃጥእ ፡ ወአባሲ ⁘

[69.] አመሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ወመፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ ዘታዓትት ፡ ኃጢአተ ፡ ዓለም ። ተወከፍ ፡ ንስሐሆሙ ፡ ለእለ ፡ አግብርቲከ ፡ ወአዕማቲከ ። ወአሥርቅ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ብርሃነ ፡ ሕይወት ፡ ዘለዓለም ። ወሥረይ ፡ ሎሙ ፡ እግዚኦ ፡ ኵሎ ፡ ኃጣውኢሆሙ ፡ ወአበሳሆ ሙ ። እስመ ፡ ኄር ፡ አንተ ፡ ወመፍቀሬ ፡ ሰብእ ። እግዚአብሔር ፡ አምላ ክነ ። መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ ርኁቀ ፡ መዓት ፡ ወብዙኃ ፡ ምሕረት ፡ ወጻ ድቅ ፡ ዘበአማን ⁘ ሥረይ ፡ ሊተ ፡ ወለኵሎሙ ፡ አግብርቲከ ። ወአድኅ ኖሙ ፡ እምኵሉ ፡ አበሳ ፡ ወመርገም ⁘ ወለእመ ፡ አበስነ ፡ ለከ ፡ እግዚኦ ፡ እመሂ ፡ በቃልነ ፡ ወእመሂ ፡ በምግባርነ ፡ ወእመሂ ፡ በሕሊናነ ። ኀድግ ፡ ወ ሥረይ ፡ ወተሠሃል ፡ ወአናሕሲ ። እስመ ፡ ኄር ፡ አንተ ፡ ወመፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ⁘

[70.] አእግዚኦ ፡ ረስየነ ፡ ፍቱሓነ ፡ ወግዐዝነ ። ወለኵሎሙ ፡ ሕዝብከ ፡ ፍትሑሙ ፡ ወሊተኒ ፡ ለኃጥእ ፡ ገብርከ ፡ (እገሌ ፡) ፍትሐኒ ⁘

[71.] ወእምዝ ፡ ይሚጥ ፡ ገጸ ፡ መንገለ ፡ ሕዝብ ፡ ወይዕትብ ፡ ሥልሰ ። ወይዝክሮሙ ፡ ለእለ ፡ ሀለዉ ፡ ምስሌሁ ። ወይበል ።

[72.] ተዘከሮ ፡ እግዚኦ ፡ ለአብ ፡ ክቡር ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ (እየሌ ፡) ወለብፁዕ ፡ ጳጳስነ ፡ አባ ፡ (እገሌ ፡) ። አምላክነ ፡ ዓቂበ ፡ ዕቀቦሙ ፡ ለነ ፡ ዓመ ታተ ፡ ብዙኃ ፡ ወመዋዕለ ፡ ነዊኃ ፡ በጽድቅ ፡ ወበሰላም ።

[73.] ተዘከሮ ፡ እግዚኦ ፡ ለንጉሥነ ፡ (እገሌ ፡) ወፍትሖ ፡ እማዕሠረ ፡ ኃጢአት ፡ ዘገብረ ፡ በአእምሮ ፡ አው ፡ በኢያእምሮ ። አግርር ፡ ፀሮ ፡ ወጸላ እቶ ፡ ታሕተ ፡ እገሪሁ ፡ ፍጡነ ።

68—74 om. AB.

und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden nicht imstande sein, sie zu vernichten und zu erschüttern; und dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches: was du auf Erden bindest, das wird in den Himmeln gebunden sein; und was auf Erden lösest, das wird in den Himmeln gelöst sein:“

. [68.] so sollen los und ledig sein alle deine Diener und Dienerinnen, nach ihren Namen, durch den Mund des hl. Geistes und durch meinen, deines sündigen und schuldbeladenen Dieners N. N. Mund, sei es daß sie es wissentlich oder unwissentlich getan haben. Bewahre, o Herr, beschütze diese deine Diener und Dienerinnen und auch meine Niedrigkeit löse, auf daß ich los und ledig sei meiner Schulden, ich dein sündiger und schuldbeladener Diener.

[69.] O barmherziger, erbarmender und menschenfreundlicher Herr, unser Gott, der du die Sünde der Welt wegnimmst, nimm an die Buße dieser deiner Diener und Dienerinnen und laß über ihnen aufleuchten das Licht des ewigen Lebens und vergib ihnen, o Herr, alle ihre Sünden und Schulden; denn du o Herr, unser Gott, bist gütig und menschenfreundlich, barmherzig und erbarmend, fern vom Zorn und reich an Barmherzigkeit und wahrer Gerechtigkeit. Vergib mir und allen deinen Dienern und erlöse sie von jeder Schuld und jedem Fluche; wenn wir gegen dich, o Herr, gefehlt haben, durch unser Wort oder durch unser Betragen oder durch unser Denken, laß es nach, vergib, verzeihe und sieh' es nach; denn du, o Herr, unser Gott, bist gütig und menschenfreundlich.

[70.] O Herr, mache uns los und ledig, sowohl dein ganzes Volk sprich los, als auch mich, deinen sündigen Diener N. N. sprich los!

[71.] *Und darnach wendet er sein Angesicht zum Volk und segnet es dreimal, und gedenkt derer, die bei ihm sind und spricht:*

[72.] Gedenke, o Herr, des ehrwürdigen Vaters, des Patriarchen Abba N. N. und unseres seligen Metropoliten Abba N. N.! O unser Gott, erhaltend erhalte sie uns viele Jahre und lange Tage in Gerechtigkeit und in Frieden!

[73.] Gedenke, o Herr, unseres Kaisers N. N. und löse ihn von den Fesseln der Sünde, die er wissentlich oder unwissentlich begangen hat, lege ihm schnell seinen Widersacher und seine Feinde unter seine Füße!

71—74. Fehlen in AB.

[74.] ተዘከሮሙ ፡ እግዚኦ ፡ ለኵሎሙ ፡ ሊቃን ፡ ጳጳሳት ። ጳጳሳት ፡ ወ ኤጲስቆጶሳት ። ቀሳውስት ፡ ወዲያቆናት ። አናጕንስጢስ ፡ ወመዘምራን ። ደናግል ፡ ወመነኮሳት ። ዕቤራት ፡ ወዕጓለ ፡ ማውታ ። ዕድ ፡ ወአንስት ። አ ዕራግ ፡ ወሕፃናት ። ወኵሎሙ ፡ ሕዝበ ፡ ክርስቲያን ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ። አጽንዖሙ ፡ በሃይማኖት ፡ ክርስቶስ ።

[75.] በዝየ ፡ ይዝክር ፡ ሙታነ ።

[76.] ተዘከሮሙ ፡ እግዚኦ ፡ ወፍትሖሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ አግብርቲከ ፡ ወ አዕማቲከ ፡ እለ ፡ ኖሙ ፡ ወአዕረፉ ፡ በሃይማኖት ፡ ርትዕት ። ወደምር ፡ ነፍ ሳቲሆሙ ፡ ውስተ ፡ ጎዕነ ፡ አብርሃም ፡ ይስሐቅ ፡ ወያዕቆብ ። ወለነኒ ፡ አድ ኅነነ ፡ እምኵሉ ፡ አበሳ ፡ ወመርገም ። እምኵሉ ፡ ጌጋይ ፡ ወእምኵሉ ፡ ክህ ደት ፡ ወእምኵሉ ፡ መሐላ ፡ በሐሰት ፡ ወእምኵሉ ፡ ግዘት ፡ ወእምተደምሮ ፡ በዕልወት ፡ ወርኵስ ፡ ምስለ ፡ አረማውያን ፡ ወኃላውያን ።

[77.] ጸግወነ ፡ እግዚኦ ፡ ጥበበ ፡ ወኃይለ ። ልበ ፡ ወልቡና ፡ ወአእምሮ ፡ ከመ ፡ ንርኃቅ ፡ ወንጉየይ ፡ እንከ ፡ እስከ ፡ ለዝሉፉ ፡ እምኵሉ ፡ ምግባራቲ ሁ ፡ ለሰይጣን ፡ ዘያሜክር ። ሀበነ ፡ እግዚኦ ፡ ንግበር ፡ ፈቃደከ ፡ ወሥምረተ ከ ፡ በኵሉ ፡ ጊዜ ። ወጸሐፍ ፡ አስማቲነ ፡ ውስተ ፡ መጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ በ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ቅዱሳን ፡ ወሰማዕት ፡ በኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እግዚእነ ፡ ዘበቱ ፡ ለከ ፡ ምስሌሁ ፡ (በል) ።

[78.] ይ ፡ ዲ ። ነጽር ⁘

ይ ፡ ካ ። ቅድሳት ፡ ለቅዱሳን ⁘

ይ ፡ ሕ ። ፩አብ ፡ ቅዱስ ። ፩ወልድ ፡ ቅዱስ ። ፩ውእቱ ፡ መንፈ ስ ፡ ቅዱስ ⁘

ይ ፡ ካ ። እግዚአብሔር ፡ ምስለ ፡ ኵልክሙ ⁘

ይ ፡ ሕ ። ምስለ ፡ መንፈስከ ⁘

79. ጸሎት ፡ ዘኀበ ፡ ሐዳፌ ፡ ነፍስ ።

80. ይ ፡ ካ ። ወካዕበ ፡ ናስተበቍዕ ፡ ዘኵሎ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

75—77. Vacant AB — በል ፡] vgl. die conclusio in 64.

78. Vacat AM; B indicat per ይ ፡ ዲ ። ነጽር ። cetera vacant, sed ex Anaphora Sanctorum Apostolorum secundum M p. 36/7 suppleta sunt.

79. ጸሎት ፡ ዘነበ ፡ ሐዳፌ ፡ ነፍስ ፡] ይ ፡ ካ ፡ ሐዳፌ ፡ ነፍስ ፡ ዘደየንቆርስ ፡ በል ። B; ጸሎት ፡ ፈተት ፡ (!) A.

80—83 om. B.

80. ይ ፡ ካ ።] om. A — ዘኵሎ ፡ — ክርስቶስ ፡] በል ፡ A — ወአምላክነ ፡] om. M.

[74.] Gedenke, o Herr, aller Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe, Priester und Diakone, Lektoren und Kantoren, Jungfrauen und Nonnen, Witwen und Waisen, Männer und Frauen, Greise und Kinder und des ganzen christlichen Volkes, (aller), die in der hl. Kirche sind: stärke sie im Glauben an Christus!

[75.] *Hier gedenke er der Toten:*

[76.] Gedenke, o Herr, und sprich los alle deine Diener und Dienerinnen, welche im rechten Glauben entschlafen sind und ruhen, und vereinige ihre Seelen im Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs; erlöse auch uns von jeder Schuld und jedem Fluche, von jeder Übertretung und jedem Abfalle und von jedem Eide in Lüge und von jedem Banne und von der Verbindung mit Heiden und Ketzern in Ketzerei und Unreinheit!

[77.] Verleihe uns, o Herr, Weisheit und Kraft, Einsicht, Verstand und Wissenschaft, auf daß wir fürderhin für immer fernbleiben von und fliehen vor allen Werken Satans, des Verführers. Gib uns, o Herr, daß wir deinen Willen und dein Wohlgefallen zu jeder Zeit tun, und schreibe unsere Namen in das Buch des Lebens im Himmelreiche mit allen Heiligen und Martyrern, durch unseren Herrn Jesus Christus, in welchem dir mit ihm [und dem hl. Geiste Preis und Macht ist jetzt und allezeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen].

[78.] *Diakon:* Habe acht!

Priester: Die hl. Dinge den Heiligen!

Volk: Einer ist der heilige Vater, einer ist der heilige Sohn und einer ist der heilige Geist.

Priester: Der Herr sei mit euch allen!

Volk: Mit deinem Geiste!

79. *Gebet zum Lenker der Seele.*

80. *Priester:* Wiederum flehen wir an, den alles beherrschenden Herrn, den Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus;

75–77. Fehlen in AB — mit ihm] mit ihm usw. (M). — Die Ergänzung ist noch 64 erfolgt.

78. Fehlt in ABM; B hat es jedoch durch die Worte: „Diakon: Habe acht!“ angedeutet. Ergänzt nach der Apostelanaphora in M.

79. Gebet-Seele] Priester: „Lenker der Seele“ von Dioskoros usw. (B); Gebet der Brechung (!) (A).

80. Fehlt in B; A hat nur: Wiederum flehen wir usw. — und unseres Gottes] fehlt in M.

81. እስመ ፡ ኢመነነ ፡ ወኢተቈጥአ ፡ ስእለቱነ ፡ ወኢያርኃቀ ፡ ሣህሎ ፡ እምኔነ ። እስመ ፡ መሐሪ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ⁘

82. ይ ፡ ዲ ። ጸልዩ ።

83. ይ ፡ ካ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ አምላከ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ ንጉሠ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ አኃዜ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ መላኬ ፡ ኵሉ ። እ 5
ወ ፡ እግዚኦ ፡ መድኃኔ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ መኰንነ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እ
ግዚኦ ፡ ማኅየዊ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ መጋቤ ፡ ኵሉ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡
መሴስየ ፡ ኵሉ ።

84. በከመ ፡ ደመርከ ፡ ሥጋ ፡ ወልድከ ፡ ውስተ ፡ ሥጋ ፡ ዚአነ ። ወከ
መ ፡ ቍሳሕከ ፡ ደመ ፡ ወልድከ ፡ ውስተ ፡ ደመ ፡ ዚአነ ። ከማሁ ፡ ደምር ፡ ፈ 10
ሪሆተከ ፡ ውስተ ፡ አልባቢነ ፡ ወስነ ፡ አምልኮትከ ፡ ውስተ ፡ ሕሊናነ ⁘

91b 85. ንሕነሰ ፡ ሥጋውያን ። ንሔሊ ፡ ግብረ ፡ | ሥጋ ፡ ወንገብር ፡ ተግባ
ረ ፡ ሥጋ ፡ ወነሐውር ፡ በፍኖተ ፡ ሥጋ ⁘ እስመ ፡ አንተ ፡ ባሕቲ ፡ መሐር
ከነ ፡ ምግባረ ፡ መንፈስ ። ወአለብወነ ፡ ሕገ ፡ መንፈስ ፡ ወምርሐነ ፡ ፍኖተ ፡
መንፈስ ⁘ 15

86. እስመ ፡ ለነ ፡ ለኃጥዓን ፡ ለእመ ፡ መሐርከነ ፡ ውእተ ፡ አሚረ ። ት
ሰመይ ፡ መሐሬ ። ወለጻድቃንሰ ፡ እምግባሮሙ ፡ ትሜኅሮሙ ፡ ወተአስዮ
ሙ ፡ በከመ ፡ ጽድቆሙ ። ኢትዝክር ፡ ለነ ፡ አበሳነ ፡ ዘትካት ። ፍጡነ ፡ ይር
ከበነ ፡ ሣህልከ ፡ እግዚኦ ⁘

87. ኀቤከ ፡ ንጸርሕ ። ኀቤከ ፡ ነአወዩ ። ኀቤከ ፡ ንትመሐለል ። ለዓለ 20
መ ፡ ዓለም ።

88. ይ ፡ ሐ ። አሜን ⁘

89. እንብሮ ፡ እድ ፡

---

83. ይ ፡ ካ ፡] om. A — መላኬ ፡] መልእኬ ፡ (!) A — እወ ፡ እ' ፡ ማኅየዊ ፡ ዅ' ። እወ ፡ እ' ፡ መጋቤ ፡ ዅሉ ፡] tr. M — ማኅየዊ ፡ ዅሉ ፡] ማ' ፡ ዅሉ ፡ A.

84—88 fehlt B.

84. ውስተ ፡ ሥጋ ፡ ዚአነ ፡] ውስተ ፡ ዚ ሥጋ ፡ ዚአነ ፡ A — ደመ ፡ ወልድከ ፡] ደመ ፡ መሢሕከ ፡ M — አልባቢነ ፡] add. ወሥጋነ ፡ M.

85. ግብረ ፡] ሕገ ፡ M — ተግባረ ፡] ሕገ ፡ M — እስመ ፡ አንተ ፡] ወአንተ ፡ M — መሐርከነ ፡] መሐረነ ፡ M — ወምርሐነ ፡] ወመሐረነ ፡ አንተ ፡ M.

86. ለነ¹ ፡] om. A, add. sup. lin. A¹ — ወተአስዮሙ ፡] ወትዔስዮሙ ፡ M — ለነ² ፡] om. M.

88. ይ ፡ ሐ ።] om. A.

89. om. AM.

81. denn nicht verachtet er unsere Bitte und ist über sie nicht ungehalten, noch hält er seine Erbarmung von uns ferne; denn barmherzig ist der Herr, unser Gott.

82. *Diakon:* Betet!

83. *Priester:* O Herr, Gott des Alls; o Herr, König des Alls; o Herr, Beherrscher des Alls; o Herr, Gebieter des Alls; o Herr, Erlöser des Alls; o Herr, Richter des Alls; o Herr, Lebensspender des Alls; o Herr, Versorger des Alls; o Herr, Ernährer des Alls!

84. Wie du vereinigt hast den Leib deines Sohnes mit unserem Leibe und wie du vermischt hast das Blut deines Sohnes mit unserem Blute, so vereinige die Furcht vor dir mit unseren Herzen und die Schönheit deines Gottesdienstes mit unserem Denken.

85. Wir aber sind fleischlich; wir sinnen das Werk des Fleisches und tun das Tun des Fleisches und gehen auf dem Wege des Fleisches. Weil du allein uns die Handlungsweise des Geistes gelehrt hast, so unterweise uns im Gesetze des Geistes und führe uns den Weg des Geistes!

86. Denn, wenn du dich heute unser, der Sünder, erbarmst, wirst du barmherzig genannt; der Gerechten zwar magst du dich wegen ihrer Handlungsweise erbarmen und sie gemäß ihrer Gerechtigkeit belohnen; bei uns (aber) gedenke nicht unserer früheren Schuld, (sondern) schnell möge uns dein Erbarmen finden, o Herr!

87. Zu dir rufen wir, zu dir weinen wir, zu dir flehen wir in die Ewigkeit der Ewigkeit.

88. *Volk:* Amen.

89. *Handauflegung.*

81–83. Fehlen in B.

83. Priester] fehlt in A — Gebieter] Engel (A) — Lebensspender, Versorger] in M umgestellt.

84–88. Fehlt in B — 84. Blut deines Sohnes] Bl. deines Messias (M) — mit unseren Herzen] mit u. H. und unserem Leibe (M).

85. Das Werk des Fleisches] das Gesetz d. Fl. (M) — Das Tun d. Fl.] das Gesetz d. Fl. (M) — Weil du allein uns ... gelehrt hast] Aber du allein lehre uns d. H. d. G. (M) — so unterweise uns ... und führe uns] und unterweise uns ... und lehre uns (M).

86. unser] in A^1 nachgetragen — bei uns] fehlt in M.

87. Volk] fehlt A.

89. Fehlt in A u. M.

90. ይ ፡ ካ ። ልዑል ፡ ውእቱ ፡ እመልዕልተ ፡ ኵሉ ። አልቦ ፡ ዘይክል ፡ ሕሊና ፡ ወልቡና ፡ ፈክሮ ። በዕለ ፡ ኃብትከ ፡ አሊቀነ ። እስመ ፡ ኃበእከ ፡ እምለባውያን ፡ ወከሠትከ ፡ ለሕፃናት ፡ ንዑሳን ። ዘፈተው ፡ ነቢያት ፡ ወንገ ሥት ፡ ከመ ፡ ይርአዩ ። ኪያሁ ፡ ጸንከ ፡ ለነ ፡ ለኃጥኣን ፡ ከመ ፡ ንትቀነይ ፡ ወንትቀደስ ፡ ቦቱ ።

91. ሶበ ፡ ገበርከ ፡ ለነ ፡ ለሠርዓተ ፡ ዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ ምሥጢርከ ፡ ኅ ቡእ ፡ ዘኢየዓግቶ ፡ ደመ ፡ ሕግ ፡ ብሉይ ፡ ወኢጽድቅ ፡ ዘሥጋ ። አላ ፡ በግ ዕ ፡ ማኅየዊ ፡ ወመሥዋዕት ፡ ነባቢ[ት ፡] ዘእንበለ ፡ ሥጋ ።

92. ዘንተ ፡ መሥዋዕተ ፡ ዘአቅረበነ ፡ ለከ ። ቀድስ ፡ ከናፍሪነ ፡ ወአንጽ ሕ ፡ ነፍሳቲነ ፡ እምቶስሐ ፡ በከንቱ ፡ ወፈኑ ፡ ላዕሌነ ፡ ጸጋ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ከመ ፡ ንትአማኅ ፡ በበይናቲነ ፡ በአምኃ ፡ ቅድስት ፡ ወንትመጠ ፡ እምኅበት ከ ፡ ሰማያዊት ፡ ይእቲ ፡ እንበለ ፡ ሞት ፡ በኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እግዚእነ ፡ ዘቦቱ ፡ ለከ ፡ ምስሌሁ ፡ በል ።

---

90. om. A — ይ ፡ ካ ።] om. B — In M lautet der Passus: ይ ፡ ካ ። ልዑ ል ፡ መልዕልተ ፡ ዅሉ ። አልቦ ፡ ዘይክል ፡ ሕሊና ፡ ወልቡና ፡ ፈክሮ ፡ ብዕለ ፡ ኅቡዓቲከ ፡ አሊ ቀነ ፡ [እስመ ፡ ኀባእከ ፡] እሎንተ ፡ እም ፡ እለ ፡ ይመስሎሙ ፡ ጠቢባን ፡ ወለባውያን ። ወከ ሠትከ ፡ ለሕፃናት ፡ ንዑሳን ፡ ዘፈተው ፡ ነቢያት ፡ ወነገሥት ፡ ከመ ፡ ይርአዩ ፡ ወኢርእዩ ። ከ ማሆሙ ፡ ጸንከ ፡ ለነ ፡ ለኃጥኣን ፡ ከመ ፡ ንትቀነይ ፡ ወንትቀደስ። Die eingeklammerten Worte እስመ ፡ ኀባእከ ፡ fehlen in M, müssen aber ergänzt werden.

91 u. 92 om. A — M: 91: ወሶበ ፡ ገበርከ ፡ ለነ ፡ ሥርዓተ ፡ ዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ ምሥጢር ፡ ኅቡዕ ፡ ዘኢየዓግቶ ፡ ደመ ፡ ሕግ ፡ ብሉይ ፡ ወኢይደድቅ ፡ ዘሥጋ ። አላ ፡ በግዕ ፡ ሰማያዊ ፡ መሥዋዕት ፡ ነባቢት ። 92. እንበይነ ፡ ዝንቱ ፡ መሥዋዕት ፡ ዘናቄርብ ፡ ለከ ፡ ቀ ድስ ፡ ከናፍሪነ ፡ ወእንጽሕ ፡ አልባቢነ ፡ እምተነሥሖ ፡ በከንቱ ፡ ወፈኑ ፡ ላዕሌነ ፡ ጸጋ ፡ መን ፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ንትአማኅ ፡ በበይናቲነ ፡ በአምኃ ፡ ቅድሳት ፡ ወንትመጠ ፡ እምሀበትከ ፡ ሰማ ያዊት ፡ ዘእንበለ ፡ ደነስ ፡ በኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘቦቱ ፡ ለከ ፡ በል ።

91. ለሠርዓተ ፡] በሠ ፡ B.

---

5. Daß er sogar das Licht den Gottlosen wegnehmen kann: vgl. Job 38, 15.

6. Ohne Verwandte (pl.) oder ohne Verwandten (sg.), beides kann das der Form nach pluralische እዝማዱ ፡ bedeuten.

7. Vgl. Ps. 101, 27f.

8. Vgl. Ps. 92, 4: θαυμαστοὶ οἱ μετεωρισμοὶ τῆς θαλάσσης· θαυμαστὸς ἐν ὑψηλοῖς ὁ κύριος. ትላህያ ፡ ለባሕር ፡ das dem οἱ μετεωρισμοὶ τῆς θαλάσσης (elationes maris) entspricht, habe ich der Grundbedeutung nach mit „Spiel“ übersetzt. Ludolf, *Psalterium Davidis aethiopice et latine*, Francofurti a. M.

90. *Priester:* Erhaben über alles ist der Reichtum deiner Gabe, o unser Fürst; kein Denken und kein Verstand vermag ihn darzulegen; denn du hast ihn vor den Gelehrten verborgen und den kleinen Kindern geoffenbart; was Propheten und Könige zu schauen begehrten, das hast du uns Sündern geschenkt, damit wir dienen und dadurch geheiligt würden.

91. Nachdem du uns gemacht hast die (Heils-)Veranstaltung deines einzigen Sohnes, dein verborgenes Geheimnis, das (acc.) weder das Blut (nom.) des Alten Gesetzes noch die Gerechtigkeit des Fleisches umgibt, sondern das lebenspendende Lamm und das redende, körperlose Opfer:

92. heilige uns, die wir dir dieses Opfer dargebracht haben, die Lippen, reinige unsere Seelen von der Vermischung mit dem Vergänglichen und sende auf uns herab die Gabe des heiligen Geistes, auf daß wir einander mit heiligem Kusse begrüßen und teilhaben an diesem deinem unsterblichen himmlischen Geschenke durch Jesus Christus, unseren Herrn, durch den dir mit ihm usw.

---

90. Fehlt in A — Priester] fehlt in B — M lautet: Priester: Erhaben über alles — kein Denken und kein Verstand vermag ihn darzulegen — ist der Reichtum deiner Geheimnisse, o unser Fürst! [Du hast] diese (die Geheimnisse) vor den Weisen und Gelehrten, welche es vermeinen (die göttlichen Geheimnisse darzulegen), [verborgen], den kleinen Kindern aber geoffenbart, was Propheten und Könige zu schauen begehrten, aber nicht sahen. Wie ihnen (den Kindern) hast du uns Sündern gegeben, auf daß wir dienen und geheiligt würden. — Die in eckige Klammern gestellten Worte fehlen in M, müssen aber ergänzt werden, da sonst das Verbum vermißt würde.

91 u. 92 fehlen in A. In M lauten sie: Und nachdem du uns gemacht hast die (Heils-)veranstaltung deines einzigen Sohnes, (die Heilsveranstaltung) des verborgenen Geheimnisses, welches (acc.) das Blut (nom) des Alten Gesetzes nicht einschließt (wörtlich: umgibt) und dem nichts Körperliches begegnet (?), sondern welches das himmlische Lamm, das redende Opfer ist: durch dieses Opfer, das wir dir darbringen, heilige unsere L., reinige u. H. vor der Ansteckung durch das Vergängliche und sende auf uns herab die Gabe des hl. Geistes, damit wir einander mit dem Kusse der Heiligkeit begrüßen und teilhaben an deinem himmlischen, makellosen Geschenke: durch Jesus Christus, durch den dir usw.

1701 p. 391 ad h. l. übersetzt es durch aestuatio vel agitatio maris. „Vanae sunt aliae derivationes, quas Castellus habet, ex Ebraica vel Arabica lingua."

9. Vgl. Ps. 88, 7.

17. Vgl. Job 37, 14f. u. 38, 4-6; der Unterschied der Wolken (διάκρισις νεφῶν) Job 37, 15; die Ringe der Erde (οἱ κρίκοι αὐτῆς) Job 38, 6.

18. Vgl. Job 38, 8-11; nur in deiner Mitte dürfen deine Wellen stürmen (ἀλλ' ἐν σεαυτῇ συντριβήσεταί σου τὰ κύματα) Job 38, 11.

19. Vgl. Job 38, 12f.

20. Vgl. Job 38, 14-18; 22-26. — Er wandelte auf der Spur des Abgrundes (ἐν δὲ ἴχνεσιν ἀβύσσου περιπατήσας) Job 38, 16.

21. Vgl. Job 38, 25-27; 34-37. — Ps. 92, 1 u. 103, 1.

26. Das Dröhnen seiner Stimme ist der Schall des Donners durch den (oder die) Wagen; vgl. Ps. 76, 19: φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τρόχῳ, ἔφαναν αἱ ἀστραπαί σου τῇ οἰκουμένῃ, ἐσαλεύθη καὶ ἔντρομος ἐγενήθη ἡ γῆ.

27. Vgl. Ps. 147, 16f.

36. ሕንተ : ላዕለ : ዅሉ : ist die sklavische Übersetzung des ἡ καθολικὴ sc. ἐκκλησία, (genauer ἡ κατὰ ὅλον sc. ἐκκλησία d. i. die über das Ganze (verbreitete) Kirche) der Symbole.

38. ካህን : ንፍቅ : „sacerdos socius" ist der dem Celebrans assistierende Priester.

40. Die Inzensation der Hände des Celebrans erfolgt dadurch, daß er sie in den Rauch des ihm dargereichten Weihrauchfasses hält.

42 - 50. Man beachte die grundsätzlichen Abweichungen zwischen AB einerseits und M andererseits, besonders bei den Einsetzungsworten.

42. Demnach wäre Lazarus, der Freund des Herrn, der Eigentümer des Hauses gewesen, in dessen Obergemach der Heiland das letzte Abendmahl feierte und dabei das hl. Meßopfer einsetzte. Diese Überlieferung kennt auch der monophysitische Bischof Salomon von Bosra im Irak (13. Jahrh.), der im „Buche der Biene" am Schlusse des 46. Kapitel berichtet:

حكذا بي نف بحجر حف هنى قرسل. لما بامزه بلحذا لمكنه هصا. سبط امزه
بعصحفي معنبسل. ملسبط امزه بسعصف حجلهلا. معفعب حز نفي ملفلجمل امز
بسعمعصص لمكه هصا ÷

d. h. „Das Obergemach, in dem unser Herr das Paschamahl feierte, gehörte nach den einen dem Lazarus, nach den anderen dem Simon von Cyrene, nach wieder anderen dem Ratsherrn Joseph. Der Katholikos Josua bar Nun behauptet aber, daß es dem Nikodemus gehört habe." (Ed. E. A. Wallis Budge in den *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series* I, 2, Oxford 1886, p. 115, resp. 102; vgl. J. M. Schoenfelder, *Salomonis episcopi Bassoriensis Liber Apis, syriacum arabicumque textum Latine vertit* etc. Bambergae 1866, p. 75.)

44. AB: „ungesäuertes Weizenbrot". Das ist auffällig; denn die Abessinier gebrauchen bei der hl. Messe gesäuertes Brot. Hierzu bemerkt P. M. Chaîne S. J., *La consécration et l'épiclèse dans le Missel éthiopien* (*Estratto dal Bessarione Anno XIV, serie 3ª, vol. VII, fasc. 110.* Roma 1910). p. 27 nota: „Suivant le rite copte abyssin, les éthiopiens usent de pain fermenté au saint sacrifice de la messe. Cependant, une fois l'an, le jeudi saint, ils se servent de pain azime. Battista Ramusio, l'auteur de Raccolta di navigationi et viaggi, Venetia, 1653, le notait de son temps dans une traduction de l'ouvrage de Francesco Alvarez, Ho Preste Joam das Indias; cfr. Jobi Ludolfi Commentarius etc. p. 5. L'anaphore de Saint Epiphane étant celle employée le jeudi saint, la particularité de cette dernière par rapport au pain se trouve expliquée. Da diese Anaphora nach der auch von Chaîne l. c. mitgeteilten Rubrik noch an ein paar anderen Tagen gefeiert wird, erhebt sich die Frage, ob in der abessinischen Kirche auch an diesen Tagen oder nur am Gründonnerstag in azymis konsekriert wird? Vielleicht kann ein Leser in Rom oder noch besser in Jerusalem oder Kairo einen abessinischen Priester hierüber ausfragen. Die katholischen Abessinier scheinen diese Eigenart nicht zu haben; denn in M fehlen diese charakteristischen Worte. Jedenfalls ist diese Inkonsequenz der monophysitischen Abessinier hochinteressant.

45 u. 48. In A u. B sind die Einsetzungsworte nach I Cor. 10, 16 stili-

siert: Τὸ ποτήριον εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; daher ist ፡ ሱታፌ ፡ mit „Teilnahme", participatio, κοινωνία zu übersetzen und nicht, wie es an sich möglich ist und von Chaîne l. c. p. 5 u. 27 und von mir in *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria* (*Der Katholik*, Mainz 1916, Heft 4, Anm. 58) geschah, mit particeps (corporis mei resp. sanguinis mei). Letztere Übersetzung würde die bei den Abessiniern sonst nicht nachweisbare Impanationslehre voraussetzen, während es anderseits sicher ist, daß der Verfasser und der eventuelle Übersetzer die paulinische Stelle gekannt haben. Da sich nun die ungewohnte Stilisierung der Einsetzungsworte unserer Anaphora auf apostolische Autorität stützt, so ist sie m. E. inhaltlich dogmatisch nicht zu beanstanden. Darnach sind meine Ausführungen a. a. O., wo ich das Material für die Beurteilung des Problems über die objektive Giltigkeit der abessinischen Konsekrationsformen zusammenstelle, zu ergänzen bzw. zu berichtigen.

Die Einsetzungsworte, die wir durch a und b unterscheiden wollen, werden vom Verfasser der Anaphora gleichmäßig und zwar in der Form von A stilisiert worden sein, nämlich:

a) ዝኅብስት ፡ ሱታፌ ፡ ሥጋየ ፡ ውእቱ ። = hic panis participatio corporis mei est.

b) ዝጽዋዕ ፡ ሱታፌ ፡ ደምየ ፡ ውእቱ ። = hic calix participatio sanguinis mei est.

Läßt man beidemale ፡ ሱታፌ ፡ aus, dann bekommt man die gewöhnliche Form des äthiopischen Missale: Hic panis corpus meum est; hic calix sanguis meus est. Daher finden wir in den Hss. die beiden Formen mit einander im Kampf um den Vorrang. Wenn B in a ፡ ሱታፌ ፡ ausläßt, so mag das Zufall sein; aber in den 9 Hss., die Chaîne l. c. p. 26 verglichen hat, herrscht große Buntheit der Formen. Bald steht das ominöse ፡ ሱታፌ ፡ an beiden Stellen, bald an keiner, bald nur an einer der beiden; H stimmt in b mit A überein, hat dagegen für a die Sonderlesart: ዝውእቱ ፡ ሱታፌ ፡ ሥጋየ ። = hoc (oder hic sc. panis) est participatio corporis mei. Aber gerade dieses Ringen der gewöhnlichen mit der ungewohnten Form beweist, daß ፡ ሱታፌ ፡ Charakteristikum der Epiphaniusliturgie ist. M kommt hier nicht in Betracht, da es Korrektur der von vielen Theologen in ihrer Giltigkeit angezweifelten Form ist.

45. „Teilnahme an meinem Leibe, der für euch gebrochen werden wird": vgl. die mehrfach bezeugte Lesart von I Cor. 11, 24: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Die äthiopischen Anaphoren haben fast immer diesen Zusatz.

50. In M wird die Invocatio Spiritus sancti zu einem Vorbereitungsgebet zur hl. Kommunion abgeschwächt. Ob es ganz korrekt ist, hier noch von ፡ ኅብስት ፡ „Brot" zu reden, nachdem es doch durch die Konsekration zum ፡ ሥጋ ፡ geworden ist, überlasse ich andern zur Entscheidung.

52. Die Übersetzung und Deutung von ፡ ደማሪከ ፡ (wörtlich: indem du vereinigst oder verbindest) bereitet Schwierigkeiten. Ich habe hierüber ausführlich in meiner Übersetzung der Anaphora der 318 Rechtgläubigen in der Bemerkung zu § 75 in der Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, Band 4, Leipzig 1925/6 gehandelt und verweise darauf. Hier will ich nur bemerken, daß die scheinbar naheliegende Übersetzung: „indem du dich (in der hl. Kommunion mit den Kommunikanten) vereinigst", ein Reflexivum, also ፡ ተደማሪከ ፡ voraussetzen würde, während ፡ ደማሪከ ፡ transitive Bedeutung hat. Die gewählte Übersetzung durch „zugleich" stützt sich auf die besten Autoritäten, P. Paëz (*juntamente*), Ludolf und Dillmann (*conjunctim*, *pariter*), Brightman (*together*), befriedigt aber nicht.

54. a) Job 28, 20. — b) u. c) Bar. 3, 20. 29. 31; Job 28, 21. — d) Spr. 8, 36. — e) u. f) Sap. 7, 27. 29. — g) Spr. 8, 11. — h) Spr. 8. 14—16. — i) Spr. 8, 17. — k) Job 38, 16: ἐν δὲ ἴχνεσιν ἀβύσσου περιεπάτησας. — l) Bar. 3, 32. — m) Bar. 3, 37. 38. — n) Spr. 9, 1—6.

57. Anm.: **በል ፡**, welches B nach **እንዘ ፡ ተቀውሙ ፡** anfügt und das noch später in den Texten dieser Liturgie erscheint, ist Imperativ des Zeitwortes **ብህለ ፡** und bedeutet zunächst: sprich!, hier aber hat es den Sinn von „sprich weiter!“, entspricht also unserem: „usw.“.

61. Ohne Heranziehung älterer und besserer Hss., als sie mir zu Gebote stehen, ist es nicht möglich, hier einen glatten Text zu gewinnen. Ich stelle daher die drei Texte nebeneinander und versuche sie provisorisch zu übersetzen.

78. An diese Versikeln schließt sich die *Consignatio* u. *Communio* an. Dieselben sind als bekannt in allen drei Texten weggelassen. Eine Übersetzung der Consignatio und Communio der Apostelliturgie findet sich bei Brightman, *Liturgies, eastern and western, Vol. I,* Oxford 1896, p. 237—242 und (aber mit Vorsicht zu benützen) bei Mercer, *The ethiopic liturgy,* Milwaukee und London 1915, p. 361—368, worauf ich verweise. Ich möchte nur bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß derjenige Teil der hl. Hostie (der mittlere), welchen die Griechen δεσποτικὸν sc. σῶμα (corpus dominicum, Frohn-Leichnam), die Kopten Isbâdîqôn (اسبادیقون), vulgär Sbudikon nennen, bei den Abessiniern infolge einer Art von Volksetymologie „Preis des Diakons“ (praemium diaconi), äthiopisch: **ዐስበ ፡ ዲያቆን ፡** = ʿAsbadîjâḳôn heißt.

79. Das Gebet an den „Lenker der Seele“, eigentlich „Steuermann, Lotse der Seele“, wird als bekannt vorausgesetzt. In M finde ich in der 2. Anaphora „Unseres Herrn und unseres Gottes“ pg. 50s. ein solches:

ይ ፡ ካ ። ሐዳፌ ፡ ነፍስ ፡ ለጻድቃን ፡ መርህ ። ወለቅዱሳን ፡ ምክህ ። ህበነ ፡ እግዚኦ ፡ አዕይንተ ፡ አእምሮ ፡ ወተረ ፡ ኪያከ ፡ ይርአይ ። ወእእዝንዚ ፡ ቃለ ፡ ዘባሕቲትከ ፡ ይስምዓ ። እምከመ ፡ ጸገበት ፡ ነፍስነ ፡ እምጸጋከ ። ልበ ፡ ንጹሐ ፡ ፍጥር ፡ ለነ ፡ እግዚኦ ፡ ከመ ፡ ዘልፈ ፡ ዕበየከ ፡ ንለቡ ፡ ለኀር ፡ ወለመፍቀሬ ፡ ስብእ ፡ አምላክነ ። ሥመራ ፡ ለነፍስ ፡ ዚአነ ። ወሕሊና ፡ ንጹሐ ፡ ዘኢይጸንን ፡ ጸግወነ ፡ ዘተመጦነ ፡ ዚአከ ፡ ሥጋ ፡ ወእንቲአከ ፡ ደመ ፡ ንሕነ ፡ አግብርቲከ ፡ ትሑታን ። እስመ ፡ መንግሥተ ፡ ዚአከ ፡ እግዚኦ ፡ ቡሩክ ፡ ወስቡሕ ፡ ወይ ትባረክ ፡ ስመ ፡ አብ ፡ ወወልዱ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይእዜኒ ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለ ም ። ይ ፡ ሕ ። አሜን ። d. h.

Priester: Lenker der Seele, der Gerechten Führer und der Heiligen Ruhm, gib uns, Herr, Augen der Weisheit, um dich immer zu schauen, und auch unsere Ohren sollen nur deine Stimme hören; nachdem unsere Seele sich an deiner Gabe gesättigt hat, schaffe uns, Herr, ein reines Herz, damit wir allezeit verstehen deine, unseres gütigen und menschenfreundlichen Gottes Größe; habe Wohlgefallen an unserer Seele und schenke uns eine reine unentwegte Gesinnung, die wir deinen Leib und dein Blut empfangen haben, wir, deine niedrigen Knechte; denn dein Reich, o Herr, ist gebenedeiet und gepriesen, und gebenedeit sei der Name des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, jetzt und allezeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Volk: Amen. — Vgl. das fast identische Gebet in der Anaphora „Unsers Herrn und Heilandes Jesus Christus“ bei Ludolf, *Commentarius,* pg. 345 (Liber III, c. 4, n. 31, § 16).

90—92. Dieses Gebet kennen auch die beiden koptischen Kirchen unter

der Bezeichnung „Gebet des Friedenskusses an den Vater“ (ⲉⲩⲭⲏ ⲛⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲛⲫⲓⲱⲧ); dort steht es aber in der Basiliusliturgie vor der eigentlichen Anaphora, nicht am Ende wie bei den Abessiniern. Siehe das koptisch-katholische Missale des Mgr. Makarios Kyrillos: ⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ الاسكندرية الكنيسة خولاجى, Kairo 1898, p. 47s. und das koptisch-monophysitische Missale des Ḳomos *ʿAdb al-masîḥ ṣalîb:* ⲡⲓⲭⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ, Kairo 1902, p. 301sqq.

90. In M ist die Konstruktion noch geschraubter als in B. Zu ኣሎ ንተ : fehlt das Zeitwort, es muß ኀበእከ : „du hast verborgen“ ausgefallen sein. Der Relativsatz እለ : ይመስሎሙ : ist vor seine Substantive gestellt. ይመስሎሙ : ist unpersönlich: quibus videtur i. e. qui putant nl. die göttlichen Geheimnisse darlegen, erklären zu können. Ich konstruiere also: [እስመ : ኀበእከ :] ኣሎንተ : እምጠቢባን : ወለባውያን : እለ : ይመስሎሙ : (ፈክሮ : ብዕ ለ : ንቡዓቲከ ::).

91. Der Sinn ist im allgemeinen klar: das soeben vollendete Meßopfer ist ein Opfer im wahren Sinne des Wortes, kein solches wie im Alten Bunde, das nur Reinheit des Fleisches bewirken konnte, wie der Apostel im Hebräerbrief 9, 11—15; 10, 1ff. ausführt. Aber die Konstruktion und die Übersetzung im einzelnen bereiten große Schwierigkeiten. Vor allem sträubt sich ዘአየንት : gegen eine befriedigende Übersetzung. ዐገተ : hat sonst nach Dillmann, Lexicon folgende Bedeutungen: *circumvenire, circumsedere, circumstare, cingere* und zwar sowohl *castris, obsidione* (belagern), als auch *insidiis* (nachstellen). Aber diese Bedeutungen passen hier nicht. Subjekt sind: das Blut des Alten Gesetzes, die Gerechtigkeit des Fleisches, das lebenspendende Lamm und das redende, körperlose Opfer. Objekt ist: die Heilsveranstaltung deines einzigen Sohnes, dein verborgenes Geheimnis, nl. die soeben beendete Messe. Wie sollen aber das Blut des A. G. usw. dieses Meßopfer umgeben, belagern, ihm nachstellen bezw. es nicht umgeben usw.? Sinngemäß müßte man übersetzen: mit dem weder das Blut des A. G., noch die Gerechtigkeit des Fleisches etwas zu tun hat, sondern das lebenspendende Lamm usw. Aber kann ዐገተ : diese Bedeutung haben? Auch die Heranziehung des entsprechenden Textes im koptischen Missale hilft nicht weiter; denn ⲛⲡⲉⲥⲕⲱⲧ bezw. حولها bereiten die gleichen Schwierigkeiten: ⲑⲁⲓ (sc. ⲧⲁⲓ ⲑⲩⲥⲓⲁ) ⲉⲧⲉ ⲛⲓⲱⲟⲛ ⲥⲛⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲡⲉⲥⲕⲱⲧ: ⲟⲩⲁⲉ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏ ⲛⲧⲉ ⲧⲥⲁⲣⲝ, bezw.

هذه التي ليس دمُ الناموس حولها ولا برُّ الجسد

d. h. in dessen (dieses Opfers) Bereich (Umkreis) es kein Blut des Gesetzes gibt, noch eine Gerechtigkeit des Fleisches usw.; bezw. circa quod (sc. hoc sacrificium) non est sanguis legis nec justitia carnis. M kompliziert die Sache noch weiter, indem es an Stelle von ወአጽድቅ : ዘሥጋ : ein schwer verständliches ወአይይድቅ : ዘሥጋ : setzt. ይደቅ : bedeutet: accidere, incidere, intercidere, casu et fortuito fieri und zwar a) accidere alicui mit acc., b) incidere in aliquid vel aliquem, c) cadere in aliquem z. B. ለነሂ : ይደይቀነ : ዝ ንቱ : ምሰሌ : „auf uns trifft dieses Gleichnis zu“. Man muß also übersetzen: „dem nichts Körperliches begegnet, zustößt“ oder „bei dem nichts Körperliches zutrifft“ und es dahin verstehen, daß bei diesem Opfer von etwas Körperlichen keine Rede sein kann. — ምሥጢርከ : ኀቡእ : B und ምሥጢር : ኀቡዕ : M kann man grammatisch nur unterbringen, wenn man ersteres als Apposition zu ሥርዓተ : ዋሕድ : ወልድከ :, letzteres als Genetiv zu ሥርዓተ : auffaßt. — Ferner ist in B die Lesart በሥርዓተ : in ለሥ : zu ändern, wie

auch in M ሥርዓተ : als Objekt zu ገበርከ : gedacht ist. Das gleiche ist im koptischen Text der Fall. Will man aber ⲛ lassen, dann muß der folgende Relativsatz das Objekt zu ⲁⲛⲁⲥⲭⲉ : bilden. Die Übersetzung würde dann lauten müssen: Nachdem du uns durch die Heilsveranstaltung deines einzigen Sohnes, durch dein verborgenes Geheimnis, das geschaffen hast, was weder das Blut des Alten Gesetzes noch die Gerechtigkeit des Fleisches umgibt (?), sondern usw.

Der koptische Text lautet in beiden Missalien bis auf eine Kleinigkeit ganz gleich:

ⲥⲟⲟⲥⲓ ⲥⲁⲡⲯⲱⲓ ⲛ̄ϫⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲥⲁϫⲓ: ⲛⲉⲓ ϫⲓⲙⲓⲟⲕⲓⲉⲕ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ: ⲛ̄ϫⲉ ⲑⲓⲉⲧⲣⲁⲓⲁⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲁⲱⲣⲉⲁ ⲱ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ: ⲙⲏ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲕϩⲟⲡⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ϩⲁⲛⲥⲁⲃⲉⲩ ⲛⲉⲓ ϩⲁⲛⲕⲁⲧϩⲏⲧ: ⲛⲁⲓ ⲁⲕⲱⲟⲣⲡⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̄ⲁⲗⲱⲟⲩⲓ. ⲟⲩⲟⲉ ⲙⲏ ⲉⲧⲁ ϩⲁⲛⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛⲉⲓ ϩⲁⲛⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲉⲣⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲛ ⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲛⲁⲩ: ⲛⲁⲓ ⲁⲕⲉⲣϫⲁⲣⲓϩⲉⲥⲑⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲙⲟⲩⲓ: ϩⲓⲛⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲛϣⲉⲙϣⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲧⲟⲩⲃⲟ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧⲟⲩ: ϧⲉⲛ ⲡϫⲓⲙⲟⲣⲉⲕⲧⲁϩⲟ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲁⲧⲥ ⲛ̄ϥⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ϣⲩⲏⲣⲓ: ⲛⲉⲙ ϥⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲑⲩⲥⲓⲁ: ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲙⲛⲟⲙⲟⲥ (a. l. ⲙ̄ⲡⲙⲛⲟⲙⲟⲥ) ⲙ̄ⲡⲉⲥⲕⲱϥ ⲟⲩⲁⲉ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ϥⲥⲁⲣϫ: ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲓⲉⲥⲱⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲡⲉ: ϥⲥⲏϥⲓ ⲁⲉ ⲟⲩⲗⲟⲅⲓⲕⲏ ⲧⲉ ⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ. ⲧⲁⲓ ⲑⲩⲥⲓⲁ ⲟⲩⲛ ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲏⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁⲕ ⲉⲓϧⲟⲧⲛ: ⲧⲉⲛϩⲣⲟ ⲟⲩⲟⲥ ⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ: ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲥϥⲟⲧⲟⲩ etc. (Missale catholicum p. 46s.; M monophys. p. 301s.).

Übersetzung: Erhaben über jede Macht der Rede und über jede Vorstellung des Verstandes (νοῦς) ist der Reichtum deiner Gaben (δωρέα), o unser Herr; denn was du vor Weisen und Gelehrten verborgen hast, das hast du uns kleinen Kindern geoffenbart, und, was Propheten und Könige zu sehen verlangten (ἐπιθυμέω), aber nicht sahen, das hast du uns Sündern gewährt (χαρίζομαι), auf daß wir ihm (neutrum) dienen und dadurch heilig würden, dadurch daß du uns aufgerichtet hast die Heilsveranstaltung (οἰκονομία) deines eingeborenen (μονογενής) Sohnes und die geheimnisvolle Handlung (μυσταγωγία) dieses Opfers (θυσία), in dessen Umkreis (ⲙ̄ⲡⲉⲥⲕⲱϥ) es kein Blut des Gesetzes (νόμος), noch eine Gerechtigkeit des Fleisches (σάρξ) gibt, — sondern (ἀλλὰ) das Lamm ist zwar (μέν) geistig (πνευματικόν (!)), das Schwert aber (δέ) ist vernunftbegabt (λογική) und körperlos (ⲁⲧ-σῶμα). Dieses Opfer (θυσία) ist es nun (οὖν), das wir dir darbringen; wir bitten und flehen zu deiner menschenfreundlichen Güte (ⲙⲉⲧ-ἀγαθός): heilige unsere Lippen usw.

DENKMÄLER ALTARMENISCHER MESSLITURGIE

4. DIE ANAPHORA DES PATRIARCHEN KYRILLOS VON ALEXANDREIA

ÜBERSETZT VON

PROF. ADOLF RÜCKER

Die in armenischer Sprache vorhandenen Texte der eucharistischen Liturgie sind in dem Werke: *Die Liturgien bei den Armeniern,* Wien 1897, von J. Catergian und J. Dashian (= C.-D.) ediert worden; ihre wissenschaftliche Verwertung wurde aber ziemlich vereitelt, da sie hier nur im Originaltext mit neuarmenischen Einleitungen und Kommentaren vorliegen. Übersetzungen der Normalanaphora (= NA.), die auch dem hl. Athanasios zugeschrieben wird, existieren in verschiedenen Sprachen und F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* Oxford 1896 (= Br.) hat in der Einleitung S. XCVIII die wichtigsten verzeichnet. Die armenische Chrysostomosliturgie und die Hauptgebete einer zweiten Anaphora mit demselben Titel hat G. Aucher in den *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, S. 359—404 italienisch übersetzt. Um weitere Texte der liturgischen Forschung zugänglich zu machen, hat der *Oriens Christianus* in seiner 2. Serie begonnen, lateinische Übersetzungen der Formulare aus C.-D. zu bringen; es erschienen in OC.^{2} 1, S. 204—214 die Liturgie des hl. Gregor von Nazianz, in OC.^{2} 3, S. 16—31 die Liturgie des Katholikos Sahak, beide von dem verst. Mechitaristen P. Ferhat übersetzt; in OC.^{2} 7, S. 1—32 hat Baumstark die armenische Rezension der Jakobusliturgie übersetzt und mit den Paralleltexten verglichen.

Als viertes Stück dieser Reihe soll hier die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandreia folgen, die nach Catergians Ansicht mit vier anderen (Basilius, Sahak, Gregor von Nazianz und „Athanasios") auf Gregor von Nazianz als Verfasser der griech. Originaltexte zurückzuführen sei; eine Meinung, die schon der Herausgeber Dashian mit einigem Zweifel wiedergibt (S. 340 Anmerkung). Reminiszenzen aus Schriften des Nazianzeners könnte natürlich auch ein späterer Verfasser, der die Werke dieses Vaters gut kannte, verwertet haben; immerhin sind diese Anklänge beachtenswert, da sie zusammen mit den Entlehnungen aus der Basileiosliturgie auf die liturgische

Umwelt und Grundlage der Texte hinweisen. Die Ausgabe von C.-D. hat Stellen aus den Werken Gregors von Nazianz als Belege für die Abfassung durch diesen beigebracht; da sie zur Erläuterung des armenischen Textes dienen können, vielleicht auch bisweilen den Ausdruck des griechischen Originals — wenn wir ein solches annehmen dürfen — ermitteln helfen, habe ich sie in den Anmerkungen, soweit es die unzureichende, einigemal sogar falsche Zitierung bei C.-D. gestattet, nach Migne, *Patrologia graeca* (= PG.) verifiziert; einige Stellen, auf die ich zufällig stieß, habe ich noch hinzugefügt; für die Rekonstruktion des griechischen Textes der Anaphora würde eine systematische Durchforschung der Schriften des Nazianzeners (und vielleicht auch der anderen Kappadozier) noch eine viel reichere Ausbeute liefern. Doch wird die Geschichte dieser ganzen Gruppe von Anaphoren erst in Angriff genommen werden können, wenn alle in Übersetzung zugänglich sind; einstweilen liegt die Entstehung dieser Texte noch völlig im Dunkeln. Nach C.-D. (336ff.) hätte Joh. Mandakuni (um 480) die fünf Gregor von Nazianz zugeschriebenen Anaphoren übersetzt, wofür sprachliche Übereinstimmungen sprächen. Erst im 13. Jahrh. habe Grigor Anavarzeçi ein Corpus liturgicum zusammengestellt (C.-D. S. 88).

Die handschriftliche Grundlage ist der *Cod. or. 15* der Bibliothèque municipale von Lyon, aus dem Jahre 1314, bezw. die Abschrift (v. J. 1850) desselben: *Paris, Bibl. nat. Arm. suppl. 12* (nach Brightman Nr. 50). Unkorrektheiten dieser einzigen Hs. hat die Ausgabe von C.-D. nach Möglichkeit zu verbessern gesucht; ich stütze mich in der Übersetzung völlig auf den gebotenen Text; nur an zwei Stellen habe ich offenkundige Druckfehler angenommen. Eine einzige Ergänzung des Originaltextes ist in ‹ › wiedergegeben. Zum Zwecke der Deutlichkeit der Übersetzung gemachte Zusätze sind in ( ), biblische Textelemente in » « gesetzt. Durch Kursivsatz sind Übereinstimmungen mit der NA kenntlich gemacht.

Die Kyrillosanaphora hat mit den gleichnamigen syrischen und koptischen Liturgieformularen nur die pseudoepigraphische Bezeichnung gemein; der Name zeigt, daß der Vorkämpfer gegen den Nestorianismus bei allen drei Zweigen des Monophysitismus eine hohe Verehrung genoß. Dagegen sind Beziehungen zu der byzantinischen Basileiosliturgie, die ich nach Brightman zitiere, sowie zu den beiden ägyptischen Texten, der griechischen (= G.) und koptischen (= Ⓒ) Gregoriosanaphora, die bei Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Frankfurter Neudruck 1847, S. 85—115 bezw. 25—37 zugänglich sind, unverkennbar.

DIVINA LITURGIA COMPOSITA A SANCTO CYRILLO PATRIARCHA ALEXANDRINO

Oratio Pacis.

Sacerdos secreto: »*Domine virtutum, Deus* omnipotens«, creator et conditor omnium creaturarum, miserator, donator et omnium bonitatum largitor, tibi inclinamus adorationem et offerimus laudem et preces; suscipe (eas), Domine, benignitate tua tibi beneplacitas, et abundanter impertire nobis abundantem benignitatem tuam; quapropter gratiā tui infiniti amoris hominum confidentes, audemus cum tremore ac metu accedere ad sanctum altare tuum ad ministerium gloriosum et terribile maiestatis tuae, et abs te petimus remissionem peccatorum et sanctificationem omnium cogitationum nostrarum, quibus semper condemnati invenimur coram iustitia tua. Sed tu, Domine longanimis et clemens, qui »requiris abscondita cordium« nostrorum et »imperfecta nostra vident oculi tui«, sanctifica nos »ab omnibus sordibus spirituum et corporum«, ita ut innocenter stabiliti in te stemus coram te indemnati, et cum fiduciā sincere offeramus mysterium Corporis et Sanguinis Unigeniti tui in salutem nobis et »populi ignorantiae« et in beneplacitum gloriae sanctissimae Trinitatis — alte voce — quam solam decet gloria, imperium et honor nunc et semper et in saecula.

Chorus: Amen.

4 Ps. 83, 2 u. ö.; Gen. 28, 3 u. ö. 14 2Kor. 7, 1. 15f. Ps. 43, 22; Ps. 138, 16. 19f. Hebr. 9, 7.

1 So lautet der Titel in der Hs.

3 Die Überschriften der einzelnen Abschnitte sind von C.-D. eingefügt.

4 Die Rubrik von C.-D. eingesetzt; die Hs. hat: „Man spricht wie in der Athanasiosliturgie beim Tragen des Sakraments zum Altar"; vgl. OC.[2] 3, 17.

9 amor hominum; das armen. Wort entspricht genau dem griech. φιλανθρωπία.

14 longanimis = μακρόθυμος; mit „clemens" habe ich einen dem griech. ἀμνησίκακος entsprechenden Ausdruck wiedergegeben.

16 G.: ἀπόπλυνόν μου τὸν ῥύπον τοῦ σώματος καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς μου καὶ ὅλον με ἁγίασον (Ren. I, 89).

17 G.: καὶ ἀξίωσόν με παραστῆναι ἐπὶ τὸ ἅγιόν σου θυσιαστήριον ἀκατακρίτως (Ren. I, 90).

19 G.: ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ σου ἀγνοημάτων (Ren. I, 85); ebenso byz. Chrys.- und Bas.liturgie (Br. 316[a] 25[b], 16; 319[a] 24[b], 15).

Pax.

Diaconus: »*Salutate invicem in osculo sanctitatis*«. *Qui non estis capaces ad participandum hoc divinum mysterium, exite foras et orate.* Et salutant altare et invicem.

Diaconus: *Cum timore stemus, cum tremore stemus, bene stemus et aspiciamus cum attentione.*

Chorus: *Ad te, Deus.*

Diaconus: *Christus ut sacrificium offertur, agnus Dei.*

Chorus: *Misericordia et pax et sacrificium laudis.*

Sacerdos se convertens ad populum: »Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus sancti sit cum vobis omnibus.«

Chorus: *Et cum spiritu tuo.*

Diaconus: *Sursum habete corda vestra cum timore divino.*

Chorus: *Habemus ad te, Domine omnipotens.*

Diaconus: *Gratias agite Domino ex toto corde.*

Chorus: *Dignum et justum est.*

Praefatio.

Sacerdos: Deus initio expers, increatus, sine tempore, infinitus, incomprehensibilis, inscrutabilis, magnitudo immensa, sempiternus, perennis, figura sine qualitate, immortalis, immortalitatis fons, bonorum dator, Pater sanctus, Filius unigenitus,

2 2Kor. 13, 12. 10—12 2Kor. 13, 13.

5 Vgl. byz. Lit.: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν (Br. 383, 28), und griech. Jakoboslit. (Br. 49, 17) und Apost. Konst. VIII 12, 2 (Br. 13, 31).

10—12 Die Formel lautet in NA.: *Gratia, caritas et divina sanctificans virtus Patris et Filii et Spiritus sancti sit cum omnibus vobis* (Br. 435, 7—9), ebenso in der Gregor.anaph. (OC.^{2} 1, 206). Dagegen findet sich obiger Wortlaut auch in der Sahakanaph. (OC.^{2} 3, 18) und entspricht der byz. und syr. Liturgie (ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν (Br. 321, 14).

19f. Zu den mit α-privativum zusammengesetzten Prädikaten vgl. G. (Ren. I, 93) und Ꙋ (Ren. I, 27), Basil.lit. (Br. 322^a, 23f.), sowie Gregor Naz. hom. 6, 22 (PG. 35, 749C). Auffällig ist, daß das Dankgebet ohne den gewöhnlichen Anschluß an das ἄξιον καὶ δίκαιον eingeleitet wird.

21 Zu: „figura sine qualitate" verweist C.-D. auf Greg. Naz. hom. 37, 2: ἡ ἀνείδιος φύσις PG. 36, 285A); ebenda auch: πῶς δὲ τὸ ἄποσον τηλικοῦτον; die von C.-D. genannte Stelle aus Hom. 20, 6 (?) (ἡ ἄποιος θειότης) konnte ich nicht auffinden.

Spiritus vere sanctus, una Deitas, tersancta proprietas, altissimus, tremendus, potens, terribilis, thaumaturgus, mirificus, miraculosus, miraculorum dispositor, lumen, luminum creator, vita, vivorum conditor, omnitenens, omnipotens, omnisciens, omnisufficiens, omnia creans, omnia dans, — Tibi soli convenit trisagion dominationis, et iuste decet (tibi) hymnum laudationis emittere, qui tu solus divinitate mirabiliter coelum et terram fecisti et omnes, quae in eis (sunt), creaturas visibiles et invisibiles. Quia omnes ineffabili voce magnificant tuam magnificam Deitatem intelligibili et inintelligibili mysterio, dignare, Domine miseratione tua indignitatem nostram collaudationis tibi canere hymnos triumphales cum supernis choris, qui obstupefacti a comburente fulgido *lumine divinitatis* tuae alis contecti choreā concinunt tibi *sanctificationis* cantus, — extollat vocem sacerdos — audacia eorum et nos clamare et dicere:

Chorus: »*Sanctus, sanctus, sanctus Dominus exercituum, pleni*« *sunt coeli et* »*terra gloria*« *tua.*

Kanon.

Sacerdos: *Sanctus, sanctus, sanctus es tu,* Deus sanctificationum, qui »habitas in lumine inaccessibili« et sedes in curru igneo, Deus longanimis et valde misericors, Domine clemens et malorum immemor, qui amore hominum et clementia creasti genus

17f. Is. 6, 3. 21 1 Tim. 6, 16.

1 Zu: „Spiritus vere sanctus" vgl. Greg. Naz. hom. 25, 16: ἀληθῶς ἅγιον τὸ Πνεῦμα .. οὐδὲ ἐκ προσθήκης ὁ ἁγιασμός, ἀλλὰ αὐτοαγιότης (PG. 35, 1221 B) und hom. 39, 12 (PG. 36. 348 B).

9 Zu: „ineffabili voce": vgl. Greg. Naz. hom. 44, 11 (PG. 36, 620 B) πάντα θεὸν ὑμνεῖ καὶ δοξάζει φωναῖς ἀλαλήτοις; 45, 7 (PG. 36, 632 A) σιγῶντες ἐπαινέται τῆς μεγαλουργίας.

13f. Vgl. Sahakanaphora (OC.² 3, 20): „Quia cum attonitu et tremore velabant facies suas duabus alis territa splendore luminis potestatis tuae". „Cum supernis choris" wörtlich Greg. Naz. hom. 45, 23 (PG. 36, 656 B): μετὰ τῆς ἄνω χοροστασίας.

14 Zu: „choreā" vgl. Greg. Naz. hom. 25, 19 (PG. 35, 1192 C): καὶ χορευόντων χορείαν τὴν ἀκατάλυπον.

20ff. Vgl. G. (Ren. I, 93), 𝔊 (Ren. I, 28).

20 Zu: „Deus sanctificationum" vgl. Jak.anaph. (Br. 51, 6): πάσης ἁγιοσύνης κύριος καὶ δοτήρ.

23ff. Vgl. das Gebet zum Friedenskuß, G. (Ren. I, 90) und 𝔊 (Ren. I, 26). —

humanum, largiendo (ei) honorem magnificentiae in »paradiso deliciarum« cum potestate dominandi super omnia, cum parvo praecepto excelsioris gloriae prospectum habenti, ut per liberum arbitrium immortalitate deificaretur. Sed quoniam fallacia diaboli per serpentem (deceptus) non intellexit primigenus similis gloriae praestantiam, aequalis factus est per mortem animalibus insipientibus et morbosae corruptionis inventus est haeres, et pro (= loco) beatis felicitatibus factus est miserabilis et infelix. Tu autem Domine misericors et clemens, non in perpetuum conservasti vindictam, relinquens perditum, sed larga sollicitudine providens diversis gratiis instruens miserebaris, iracundia, plagis, misericordia, *legis-*

1 Gen. 3, 23.

Greg. Naz. hom. 45 (PG. 36, 632C) bezw. hom. 38 (PG. 36, 324B): Τοῦτον ἔθετο μὲν ἐν τῷ παραδείσῳ, ὅστις ποτὲ ἦν ὁ παράδεισος οὗτος, τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας, ἵν' ᾖ τοῦ ἑλομένου τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τοῦ παρασχόντος τὰ σπέρματα .... τοιοῦτον γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὸν ἀπ' ἀρχῆς· καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ ....

1 Zu: „paradisus deliciarum" vgl. ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς (Gen. 3, 23) in der Basil.-lit., (Br. 324, 18 u. 522, 22).

2f. Vgl. Sahakanaph. (OC.² 3, 13): „regem et dominum omnium creaturarum constituisti et concessisti, ut pro conservatione praecepti semper viverent", und Bas.lit. (Br. 324, 20ff.): ἀθανασίαν ζωῆς ... ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ.

4f. „Sed – deceptus", wörtlich: „durch die schlangengetäuschte Täuschung des Teufels"; vgl. Sahakanaph. (OC.² 3, 19): „seductus proprio arbitrio suo libero, et ab inimico alloquente ipsum per serpentem".

9 Greg. Naz. hom. 45 (PG. 36, 633B–D) bezw. hom. 38 (PG. 36, 325AB): Πολλοῖς δὲ παιδευθεὶς πρότερον .... κατὰ διαφόρους αἰτίας καὶ χρόνους, λόγῳ, νόμῳ, προφήταις, εὐεργεσίαις, ἀπειλαῖς, πληγαῖς, ὕδασιν, ἐμπρησμοῖς, πολέμοις, νίκαις, ἥτταις, σημείοις, ἐξ οὐρανοῦ, σημείοις ἐξ ἀέρος ... ὑφ' ὧν ἐκτριβῆναι τὴν κακίαν τὸ σπουδαζόμενον ἦν ..... Ταῦτα, ἐπειδὴ μείζονος ἐδεῖτο τοῦ βοηθήματος, μείζονος γὰρ ἐντυγχάνει. Τὸ δὲ ἦν αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος ... ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου ... ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ Πατρὸς ὅρος καὶ λόγος ... καὶ πάντα γίνεται πλὴν τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπος· κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης τῷ πνεύματι.

10 Vgl. Basil.lit. (Br. 325, 4–19), Jakobuslit. (Br. 51, 31ff.), Apost. Konstit. VIII 12, 30 (Br. 19, 9).

12 Zu: „legislatione" etc. vgl. Bas.lit. (Br. 325, 17): νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν; Apost. Konst. VIII, 12, 30 (Br. 19, 9): μετὰ νομικὴν παραίνεσιν.

latione, praedicatione sanctorum patrum, angelorum gubernatione, *prophetarum* praeconio et omnibus signis et miraculis exhortans naturam humanam ad demonstrationem iustitiae. Cum autem nihil valerent isti ad salvandum nos, sed magis magisque tenebris et umbris mortis circumdarentur sine spe, — in consummatione plenitudinis temporis exortus es sol iustitiae ex immaculata Virgine, expellens tenebras peccatorum et illuminans creaturam secundum imaginem tuam factam, Unigenitus Filius et Verbum Dei, ineffabilis patris germen et Spiritus vere sancti conglorificati, sine initio et sine tempore, voluntarie factus in tempore, initium sumens secundum nostram naturam, in sua persona circumtulit »*omnes passiones humanae conversationis praeter peccata*«, manifestans virtutem divinitatis in omnes, mirabilia faciens in sanatione, potestatem habens in doctrina, *liben*tissime *veniens* ad salutarem passionem et ad mortem vivificam per desiderium crucis, cupiens vespere plenitudinis temporis cessare facere, quae secundum vetus (erat), initians novum

12f. Vgl. Hebr. 4, 15.

1 Zu: „angelorum gubernatione" vgl. Bas.lit. (Br. 325, 18): ἀγγέλους ἐπέστασας φύλακας; Apost. Konst. VIII, 30 (Br. 19, 11): τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας.

3 Zu: „Cum autem nihil" etc. vgl. Sahakanaph. (OC.² 3, 21): „Quando nec leges nec prophetae ..... valuerunt".

6 sol justitiae; C.-D. verweisen auf Greg. Naz. hom. 45, 13 (PG. 36, 641 A): ὡς ἥλιον δικαιοσύνης ‖ „ex immaculata Virgine": Hs. hat am Rand mit roter Tinte: „Maria Deigenetrice". ‖ „exortus es"; im Arm. steht die 2. Person *Հարիցար* exortus es; doch muß es nach dem Zusammenhange entweder *Հարիցիր* (exoriri fecisti) oder *Հարիցաւ* (exortus est) heißen.

7 Zu: „expellens" etc. vgl. Greg. Naz. hom. 45, 16: (PG. 36, 644 C): καὶ κοινωνεῖ τοῦ μυστηρίου τοῖς μαθηταῖς ἐν ἑσπέρᾳ λύων τὸν σκότον τῆς ἁμαρτίας.

9 Zu: „vere", s. o. S. 1 Z. 17.

10 Zu: „sine tempore" vgl. Greg. Naz. hom. 39, 12 (PG. 36, 348 B): εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λαμβάνοις ἀρχήν, καὶ ἄναρχος· ποιητὴς γὰρ χρόνων οὐχ ὑπὸ χρόνου.

12 NA. (Br. 436, 34f.): „*ut viator pertransiit per omnes passiones vitae humanae sine peccato*"; Gregorioslit. „et passus omnia, quae ad hominum vitam pertinent excepto peccato" (OC.² 1, 208); Sahakanaph. (OC.² 3, 21): „verbum homo factum est in omnibus nestri instar praeter peccata"; G. (Ren. I, 90): ἐνανθρωπήσας κατὰ πάντα ὡμοιώθης ἡμῖν ἐκτὸς μόνης τῆς ἁμαρτίας.

16 Zu: „Vespere"; vgl. Greg. Naz. hom. 45, 16 (PG. 36, 644 C): τὸ πρὸς ἑσπέραν μέν, ὅτι ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων τὸ Χριστοῦ πάθος.

testamentum et signum invincibile, mysterium hoc triumphale. »*Et accipiens panem*« *in divinas*, omnipotentes, *sanctis*simas, *creatrices manus*, »*benedixit, gratias egit, fregit et dedit discipulis suis*« *sanctis et electis* »*dicens*«: — elevans vocem —

Consecratio.

»*Accipite comedite*« ex hoc omnes: »*Hoc est corpus meum, quod pro vobis*« *et pro multis distribuitur in expiationem et in remissionem peccatorum.*

»Eodem modo *et calicem accipiens*« *benedixit*, »*gratias egit, dedit*« *suis electis et recumbentibus discipulis* »*dicens*«*: Accipite* »bibite *ex eo: Hic est sanguis meus novi testamenti qui pro vobis et pro multis effunditur*« *in expiationem et* »*in remissionem peccatorum*«.

Quoniam de his promissio facta est, in memoriam legislatoris et in redemptionem nostram semper offerimus terribile et tremendum mysterium (eius, qui) expandens voluntarie immaculata bracchia et indissolutus unitate, divinā et humanā naturā, emanare fecit e latere vitam, et vere per mortem *descendit in inferiora* terrae dissolvens virtutem *mortis*, spiritu ad spirituum infernum regnum, corpore ad corporum custodiam, locum corruptionis, quo *certe notam fecit vivis et mortuis* omnipotentem, unicam, tremendam *divini*tatem *tu*am.

2—12 Mt. 26, 26–28; Lk. 22, 19 ff.

1 Zu: „signum invincibile" verweisen C.-D. auf Greg. Naz. hom. 45, 21 (PG. 36, 652 C): σταυροῦ τρόπαιον τὸ ἀήττητον.

2 Der Einsetzungsbericht hat nicht die gewöhnliche Überleitung ἐν τῇ νυκτί, die durch das vorangehende „vespere" einigermaßen ersetzt wird.

6 „Ex hoc omnes" wie die Vorlage der Übersetzung bei Le Brun, *Explication de la Messe, X. diss. XVII art.* (Ausgabe Paris 1778. 5. Bd., S. 203); es fehlt dagegen in den anderen Hss. und Ausgaben (Br. 437, 7).

9 „Eodem modo", hier durch ein anderes Wort ausgedrückt als in der NA. ‖ Zu „egit" fügt NA. hinzu: *„et bibit"*.

11 Zu: „ex eo" fügt NA. hinzu: *„omnes"*. ‖ „bibite" läßt NA. aus; doch hat eine Hs. der NA. (nach C.-D. 681) diesen Zusatz auch.

19 Vgl. auch Gregorioslit. (OC.² 1, 209 Z. 15).

21 NA. (Br. 437, 30—32): *„et disrumpens vectes inferni te notum fecit nobis solum verum deum vivorum et mortuorum"*; ähnlich auch Gregorioslit. (OC.² 1, 209, Z. 16).

Memores ergo et nos Unigeniti tui *salutiferae, quae propter nos (erat), passionis, vivificae crucifixionis, triduanae sepulturae, beatae resurrectionis, divinae in coelum ascensionis et sessionis ad dexteram tuam, Pater,* — alta voce — *terribilem et gloriosum adventum* hujus annuntiamus.

Chorus: *Ab omnibus benedictus es, Domine, benedic ....*

Sacerdos: *Tibi* soli, amator hominum et misericors Deus, decet emittere cum *gratiarum actione* laudem propter immensum amorem hominum, quem demonstrasti erga genus humanum ab initio usque ad consummationem temporum, qui etiam *hujus inenarrabilis et terribilis mysterii (nos) constituisti ministros; non quidem propter nostram* iustitiam et bonam conversationem, quia nudi semper et *vacui a bonis (operibus) reperimur, sed per* abundantiam misericordiae tuae misertus nobis patientiam agens concedis *accedere ad ministerium Corporis et Sanguinis Unigeniti tui.*

Diaconus: *Deum adorate.*

Chorus: *Coram te Domine.*

Invocatio.

Sacerdos: Nunc *prostrati adoramus et cum supplicatione rogamus a te* Domine, Domine amator hominum, ut *mittas* renovatorem *Spiritum tuum sanctum super nos et super haec munera oblata* — signat cruce — *quo panem hunc benedictum corpus vere facias Domini nostri Jesu Christi et* vinum hoc *benedictum sanguinem vere facias Domini nostri Jesu Christi.* Amen.

1—4 G. (Ren. I, 97), Ꝏ (Ren. I, 30), Gregorioslit. (OC.² 1,209, Z. 17—22).

10 Zu: „qui etiam“ — bis 16. Vgl. NA. (Br. 438, 17—23): „*qui non habita ratione nostrae indignitatis, nos constituisti ministros hujusmodi tremendi et inenarrabilis sacramenti, non propter ulla merita nostra et bona opera quorum nimis inopes sumus et semper vacui reperimur, sed semper confugientes ad tuam multigenam indulgentiam audemus accedere ad ministerium Corporis et Sanguinis Unigeniti tui . . .*“ Basil.lit. (Br. 329ª, 16—25): οὐ γὰρ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν· οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου οὓς ἐξέχεας πλουσίως ἐφ' ἡμᾶς θαρροῦντες προσεγγίζειν ...

20—25 Vgl. Basil.lit. (Br. 329ª, 26—31): δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ Πανάγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα κτλ.

21 „renovatorem“ hat auch die armenische Chrysostomosanaphora (C.-D. 300, Z. 12, Übers. Χρυσοστομικά S. 400).

Sacerdos adorat altare sanctum. Ut inseparabilis maneat in nobis omnipotens gratia Spiritus tui sancti *in adiumentum* et custodiam animarum nostrarum, ut semper digne gustantes de hoc terribili et tremendo mysterio stemus in fide, in spe et in caritate, et omnes credamus in te unanimitate et inseparabilitate amoris et digni efficiamur memoriae sanctorum, qui placuerunt coram maiestate tua.

Ut *requiem* dones illis per immortale sacrificium in vitam aeternam secundum plenitudinem uniuscuiusque remunerationis, *sanctis patribus, patriarchis, apostolis, prophetis, martyribus, episcopis, presbyteris, diaconis et omni ordini ecclesiae tuae sanctae et omnibus* in quolibet *statu, viris mulieribus* in fide defunctis — alta voce — *cum quibus ut et nos visites, benefice Deus, rogamus.*

Populus: *Memento Domine et miserere.*

Dei genitricis sanctae Virginis Mariae et Joannis Baptistae, sancti Stephani protomartyris et omnium sanctorum fiat commemoratio in hoc sacrificio.

Diaconus *„Apostolorum"* dicat a Patre sancto compositum, quod est scriptum in (liturgia) Athanasii.

Sacerdos: Benedic, Domine, et »coronam anni« benignitate tua et aëra temperata et fructus terrae assidue. Custodi, Domine, populos fideles tuos ab omni tribulatione et a tentationibus daemoniacis et ab hominibus malis et ab intolerabilibus

20 Ps. 64, 12.

1–7 Die Überleitung zum Interzessionsgebet ähnlich wie in der Basil.-lit. (Br. 330ª, 15–29).

6 Zu: „qui placuerunt" vgl. Basil.lit. (Br. 330ª, 23): σοὶ εὐαρεστησάντων.

15–17 = NA. (Br. 440, 13–15); vgl. auch Basil.lit. (Br. 330, 31–331, 10) und die armen. Chrysostomoslit. (Χρυσοστομικά, 390f.); die Sahak-anaph. hat dieselbe Unterbrechung (OC.² 3, 24 u. Anmerkung).

18 *„Apostolorum"* ist der Anfang der Diakonalproklamation während des Stillgebetes des Priesters (Br. 440ª, 21): *„Apostolorum sanctorum, prophetarum, doctorum, martyrum et omnium sanctorum pontificum .... fiat commemoratio in hoc sacrificio, rogamus".*

20–23 ist identisch mit der Einleitung des Interzessionsgebetes in der armen. Chrysostomosanaph. (C.-D. 301, Z. 18–26, übers. Χρυσοστομικά, 400). C.-D. betrachten dieses Stück, ebenso wie oben S. 2, Z. 4–6; 5, Z. 4–6, als Interpolation aus der NA., die den Gedankengang der Gebete unseres Textes unterbrechen; zu vergleichen sind die entsprechenden Stellen aus der Jakobuslit. (Br. 56, 7–11) und Basil.lit. (Br. 337, 4–6).

laqueis et a nocturnis et impudicis cogitationibus. Et da nobis bonis et piis moribus et bonis operibus pervenire ad sancta sanctorum, gaudere et exultare spirituali laetitia et unanimiter offerre gratias et laudem et adorationem tibi, Pater, Unigenito Filio tuo, et Spiritui sancto nunc et semper — alta voce — *et imprimis episcopo nostro,* quem ecclesiae tuae sanctae largitus es.

Diaconus dicit *„Gratiarum actionem“* et sacerdos orat.

Intercessio.

Memento, Domine, et miserere et benedic universalem sanctam ecclesiam redemptam pretioso sanguine Unigeniti tui, memor precum commemoratorum sanctorum, orationum chori coelestis, custodi eam inconcussam et firmam cum filiis eius et concede pacem coelestem.

Memento, Domine, et miserere et benedic eos, qui in fide *fructus ferunt in sancta ecclesia tua* et qui hilari et generoso corde *faciunt misericordiam pauperibus, concede eis abundante remuneratione* regnum tuum coelorum.

Memento, Domine et miserere et benedic omnes fideles, qui recta confessione adorant sanctam Trinitatem, et impertire unicuique sollicitudinem bonae disciplinae: pontificibus per orthodoxam fidem conformitatem Unigeniti tui, sacerdotibus et diaconis similiter per sanctimoniam gratiarum largitionem, monachis castitatem, regibus adversus barbaros gratiam triumphi, principibus et imperatoribus similem fortitudinem, fidelibus populis per intelligentiam bonam disciplinam, infidelibus et schismaticis conversionem et reditum poenitentiae sincerae, orphanis et viduis visitationem, pauperibus et afflictis auxilium, dubitantibus spem, defatigatis requiem et omnibus contristatis et vexatis refugium et adjutorium.

1—5 Siehe vorige Seite Anm. 20—23.

3 „sancta sanctorum“, armen. սրբութիւն սրբոց „sanctitudo sanctorum“.

6 f. ist aus dem Rahmenwerk der NA. und gehört an den Schluß eines Gebetes für den Klerus.

8 *„Gratiarum actionem“* ist der Anfang des 2. Teiles der Diakonalproklamation (Br. 442ª, 32 ff.).

9 ff. — S. 154, 20 enthält viele Anklänge an die byz. Basil.lit. (Br. 332 ff.).

21—30 In der Formulierung finden sich auch Anklänge in der koptischen Gregoriosliturgie (Ren. I, 31 f.).

Miserere, Domine super hos et salva omnes virtute sanctae crucis et custodiā angelorum ab omnibus periculis et necessitatibus, ab incendio, ab inundationibus, a frigoribus, a latronibus, a serpentibus, a bestiis, ab obsessione, ab afflictione et ab omnibus insidiis diaboli et a variis infirmitatibus.

Miserere, Domine, super animas defunctorum, qui in fide (‚quae est) in nomine tuo, obdormierunt; concede illis misericorditer remissionem delictorum et da requiem in vita (quae est) sine luctu.

Miserere ergo, Domine misericors et clemens, super gregem rationalem tuum ⟨et eos⟩, quos secundum imaginem tuam creasti pasce pastorali potentia, innocentes custodiendo, peccatis languentes sanando, confractos curando, labefactos erigendo, dispersos congregando, donec reduces omnes in ovile securum regni tui, in supernam Jerusalem, in congregationem sanctorum, in regale refrigerium, in nuptias luminis, qui assiduo gaudio gaudentes, promissā gloriā elati sine fine collaudent consubstantialem et gloriosam Trinitatem – elevat vocem sacerdos – *cui soli convenit gloria, imperium et laus, nunc et semper et in saecula.*

»*Et sit misericordia magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi cum*« *omnibus* »*vobis*«.

Diaconus hic dicat: „*Cum omnibus sanctis*“.

Sacerdos: *Gratias agimus tibi*, Domine dominorum, Deus deorum, qui tantae bonitatis nos participes fecisti per gratiam Unigeniti tui *maioris* quam Cherubim, cum illi sanctificatione nomen tuum, Deus et Domine, benedicant, nos autem per regenerationem et Spiritus sancti adoptionem digni facti sumus paternae providentiae; quapropter et nunc petimus abs te remissionem peccatorum et sanctificationem animarum et corporum nostrorum, ut digni simus, ut naturā Unigenitus tuus, ita nos pergratiam – alta voce – confidenti voce »te Patrem nominare« et dicere:

21 Tit. 2, 13; 2 Jo. 3. 32 1 Petr. 1, 17.

23 „*Cum omnibus sanctis*“ Anfang der Diakonalproklamation (Br. 444, 26); vgl. Chrysost lit. (Br. 390ª, 17 ff.): Πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες ....

Populus: »*Pater noster, qui es in coelis*«....

Sacerdos: *Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in saecula: Pax cum omnibus.*

Diaconus: *Deum adoremus.*

Sacerdos: Aspice, Domine, benignitate tua adorationem populi et praesta hoc mysterio donum tuum abundans dulcedine tua, benedic omnes secundum uniuscujusque statum et confirma (eos) in bonis operibus – alta voce – et fac dignos laudare Patrem et Filium et Spiritum sanctum nunc et semper et in saecula.

Diaconus: Πρόσχωμεν.

Sacerdos: Sancta sanctis conveniunt.

Populus: *Unus sanctus,* »*unus Dominus*«, *unus* »*Jesus Christus, in gloria Dei Patris*», Amen.

Sacerdos: *Benedictus Pater sanctus, benedictus Filius sanctus, benedictus Spiritus sanctus. Benedictio Patris et Filii et Spiritus sancti,* nunc.....

Sacerdos: *De sancto Corpore et Sanguine Domini nostri et Redemptoris Jesu Christi gustemus cum sanctitate, quod descendens de coelo distribuitur inter nos, vita et resurrectio, pro-*

---

1 Mt. 6, 9—13. 13f. 1 Kor. 6, 8; Phil. 2, 11.

---

11 Wie in der byz. Liturgie.

12 Die NA. hat: „*In sanctitatem sanctorum*“; so auch (aus der Sammlung von C.-D.) die spätere Übersetzung der Basil.lit. (C.-D. 213), die Chrysostomoslit. (379, Übs. Χρυσοστομικά 395 [„in questa che è santità dei santi“]), die Ignatios-lit. (408) und die Jakoboslit. (448, Übers. OC.² 7, 30) Gregorioslit. (254, Übers. OC.² 1, 214). Dagegen haben wir unsere Liturgie „Sancta sanctis conveniunt“ die ältere Übersetzung der Basil.lit. (C.-D. 154), die Anaphoren des Sahak (237, Übers. OC.² 3, 27) und des „Athanasius“ (298); für letztere Form kann auch die 22. Rede des Joh. Mandakuni (Venedig 1860, S. 168, deutsch von J. M. Schmid, Regensburg 1871, S. 195), und der Liturgiekommentar Chosroës d. Gr. (Lat. Übers. v. P. Vetter, Freiburg 1880, S. 52) als Parallele herangezogen worden. Ähnliche Erweiterungen des τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις stellen auch die Formeln der Westsyrer („Sancta sanctis et iustis decet dari“) und der Ostsyrer („Sancta sanctis decet in perfectione“) dar.

13f. Wörtlich (bis auf die Hinzufügung des „unus“ vor J.-C.) wie in der byz. Liturgie (Br. 341, 17f.) und schon Apost. Konst. VIII 13, 13 (Br. 24, 22).

pitiatio et remissio peccatorum. Psalmum dicite Domino Deo nostro, psalmum dicite coelesti ....

Et dicunt omnia secundum (liturgiam) sancti Athanasii et communicant, et distribuunt sacerdotes populo.

Oratio Postcommunionis.

Sacerdos: *Tibi gratias agimus,* Domine benigne, et tibi offerimus benedictionem et glorificationem et adorationem, qui communicando nobis hoc coeleste donum non secundum peccata nostra condemnasti nos ad divinum ignem, in quem non possunt aspicere chori angelorum, in quo et in antiquitate quidam ex iniustis tamquam in umbra combusti sunt, sed misericorditer indulges, patientiam agens in poenitentiam, per Unigeniti gratiam, qui sustulit peccata nostra in crucis ligno; rogamus et petimus abs te, Domine, concede hoc nobis in indemnitatem et in remissionem peccatorum et in sanationem a morbis et ab intempestiva morte; eo conforta nos in posterum, ut recedamus a malis et accedamus sine macula in fide ad bona opera; eo finem nostrum confirma in confessione tua inviolabiliter (nos) custodiendo ab insidiis diaboli; eo et in aeternitatem vitae participes nos accipe — alta voce — gratia et amore hominum Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi, cum quo tibi Pater simul et Spiritui sancto nunc et semper et in saecula.

Oratio in medio Ecclesiae.

In medio ecclesiae dicit sacerdos hanc orationem: Iterum abunde gratias agimus tibi, sancta Trinitas, quae implevisti nos ineffabili mysterio sanctitatis tuae, Sancta sanctorum et »in sanctis requiescens«, a qua semper petimus, ut dones pacem coelestem tuam in corporali vita et ut perveniamus ad coeleste altare,

27 Js. 57, 15; Ps. 21, 4.

1 NA.: „*Psalmum dicite Domino Deo nostro, psalmum dicite coelesti huic regi, qui sedet in curribus Cherubeis*“ (Br. 449, 9 f.).

11 „Tamquam in umbra“ gibt nach C.-D. griech. σκιωδῶς wieder; vgl. etwa Greg. Naz. hom. 40, 6 (PG. 36, 364 D); die von ihnen aus hom. 39 angemerkte Stelle: τὰ νέα καὶ πρόσφατα, τοῖς παλαιοῖς καὶ σκιώδεσι, kann ich nicht finden; dagegen wär aus hom. 39, 3 (PG. 36, 336 C): μή τις τοιαύτη κάθαρσις νομικὴ καὶ σκιώδης anzuführen.

ad quod introivit verus pontifex noster, carne velatus, quam a nobis accepit et sacrificavit tibi pro peccatis nostris et permanens sedet ad dexteram tuam, et donavit hoc mysterium propter redemptionem et vitam; quapropter glorificamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, nunc ...

Populus: *Sit nomen Domini* ... Sacerdos: *Plenitudo legis* ...

Et benedicit populum et dimittit eum in pace in domos eorum et Christo gloria in saecula

6 Ps. 112, 2.

1 Zu: „carne velatus" vgl. Greg. Naz. hom. 39, 13 (PG. 36, 345 A) διὰ μέσης σαρκὸς ὁμιλήσας ἡμῖν, ὡς παραπετάσματος.

6 NA. (Br. 456, 2—4): *„Plenitudo legis et prophetarum tu es Christe, salvator noster, qui adimplesti omnem Patris dispensationem, reple etiam nos Spiritu tuo sancto."* Griechisch steht dieses Gebet schon am Schluß der Chrysost.lit. (Br. 344^{b}, 22—26).

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

DER ARMENISCHE PSALTERTEXT SEIN VERHÄLTNIS ZUM SYRISCHEN DER PEŠÎTTÂ UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE LXX-FORSCHUNG

(Fortsetzung)

III. DAS VERHÄLTNIS DES ARMENISCHEN PSALTERTEXTES ZUM HEXAPLARISCHEN

Eine mit tunlichster Vorsicht durchgeführte Vergleichung von Arm. mit 𝔖 hat zu der Aufstellung eines Gebotes nicht geringerer entsprechender Vorsicht für die Vergleichung von Arm. mit den verschiedenen 𝔊-Typen geführt. Von diesen ist an erster Stelle $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ ins Auge zu fassen.

Wir hatten von vornherein die Möglichkeit eines Zurückgehens von Arm. gerade auf diese griechische Textform als möglich in Rechnung zu stellen. Nunmehr gilt es zu entscheiden, ob das als möglich Gedachte wenigstens insofern Wirklichkeit ist, daß etwa $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit dem hexaplarischen Text identisch gewesen wäre.

1. Arm. und hexaplarische Sonderlesarten. — Die Beurteilung des zwischen Arm. und $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ obwaltenden Verhältnisses würde sich natürlich am leichtesten an der Hand eines größeren zusammenhängenden Stückes hexaplarischen Textes unternehmen lassen. Leider steht aber eine vollständige Publikation der umfänglichen Mailänder Bruchstücke einer Hex.-Hs. noch immer aus, während nach den Darlegungen von Rahlfs Syr. wider alles Erwarten als Zeuge für $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ von seinen Randbemerkungen abgesehen überhaupt nicht in Betracht kommt und Gall. als solcher nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen ist. Unter diesen Umständen behauptet noch immer das Zeugnis des Hieronymus über jenen Text, wie in allen denselben betreffenden Fragen, so auch Arm. gegenüber die entscheidende Bedeutung.

Naturgemäß haben indessen durchaus nicht alle von Hieronymus bezeugten — bezw. in den Fragmenten zu Cambridge und Mailand vorliegenden — Hex.-Lesarten gleichen Wert für unsere Frage. Wo, auch ohne zugleich sich mit 𝔖 zu decken, solche Lesarten einerseits mit Arm., andererseits mit auch nur einem einzigen der vier von Rahlfs herausgestellten nichthexaplarischen 𝔊-Typen zusammenfallen sollten, bliebe es stets unerweislich, daß Arm. gerade von Hex. abhängig sei.

Beweisend für eine solche Abhängigkeit wäre es vielmehr nur, wenn beim Auseinandergehen von Arm. und S in Arm. in erheblicher Zahl eigentliche Sonderlesarten von Hex. wiederkehren sollten, die allen jenen vier Texttypen gleichmäßig fremd sind.

Von derartigen Sonderlesarten findet sich eine einzige in der von Ceriani veröffentlichten Probe der Mailänder Fragmente. Weiteres Material bieten die von G. Morin ans Licht gezogenen *Commentarioli* und *Tractatus* des Hieronymus über die Psalmen und sein Brief *ad Principiam,* das reichste endlich sein Schreiben an Sunnia und Fretela. In Betracht kommen hier zunächst und unbedingt die ausdrücklich als solche der LXX oder „aller Übersetzer" dem Κοινή-Texte der beiden Goten gegenübergestellten Lesarten, sofern dieselben sich mit keinem der nicht-hexaplarischen 𝔊-Typen decken. Nur mit erhöhter Vorsicht sind dagegen auch die jenem Κοινή-Texte gegenüber verteidigten sonstigen Gall.-Lesarten beizuziehen. Nachdem nämlich feststeht, daß bei ihnen gelegentlich eine Anlehnung an den Hieronymus geläufigen altlateinischen Psaltertext statthat, können sie als zuverlässige Spiegelungen von $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ nur dann gelten, wenn sie, sei es materiell, sei es wenigstens im lateinischen Wortlaute, speziell von Rom. abweichen.

Ich stelle den hiermit umschriebenen, zu einer Aufhellung der Gesamtlage immerhin hinreichend umfänglichen Stoff nach den Quellen geordnet mit Arm.S zusammen. Vor der Klammer steht bei den Mailänder Fragmenten, den *Commentarioli* und *Tractatus* und dem Briefe an Principia der hier überall einheitliche nichthexaplarische Text, bei dem Briefe an Sunnia und Fretela deren Κοινή-Text. Wo er nur mit einzelnen der vier Rahlfs'schen 𝔊-Typen übereinstimmt, werden diese vermerkt und auch die Lesarten der abspringenden Texttypen mitgeteilt. Dabei gilt Uä. als gegeben, wo R, bezw. bei dessen Fehlen S mit Boh., Oä., wo U oder Lat. mit Sah. zusammengeht oder bei Fehlen der beiden griechischen Hss. Sah. selbst wenigstens ohne ernste Variante ist, Ab. endlich, wo mit R eine nennenswerte Mehrzahl von Lat.-Zeugen übereinkommt. Abspringende Lat.-Zeugen werden ausdrücklich notiert. Hinter der Klammer steht immer $\mathfrak{G}^{\text{Hex}}$, bezw. Gall., ersteres, wenn nötig, unter Beifügung des Ausdrucks, mit dem Hieronymus die betreffende Lesart einführt. Für den Brief an die beiden Goten werden in getrennter Reihe zuerst die von ihm ausdrücklich als hexaplarische gekennzeichneten und dann die von ihm verteidigten von Rom. abweichenden Gall.-Lesarten behandelt. Den letzteren gegenüber stimmt Rom., überall mit Ab., bezw. der einheitlichen nichthexaplarischen 𝔊-Form überein, braucht also nicht ausdrücklich angeführt zu werden. Die Zitate des Hieronymus werden grundsätzlich ins Griechische zurückübersetzt. Nur ausnahmsweise, wo der griechische Wortlaut nicht mit

absoluter Sicherheit scheint ermittelt werden zu können, habe ich auf eine vermutungsweise Rekonstruktion desselben verzichtet.

Mailänder Fragmente;

45,3 ἐν καρδίαις = Arm.: *ի սիրտս*] ἐν καρδίᾳ = Arm.-Variante; *ի սիրտ* = S: ܒܠܒ.

Commentarioli und *Tractatus:*

1,4 οἱ ἀσεβεῖς· οὐχ οὕτως = Arm.: *ամպարիշտք, եւ ոչ այսպէս* (die Ruchlosen, und nicht so)] οὐχ οὕτως = S.

ibid. ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς] > *(„ne hoc quidem in vetustis exemplaribus habetur")* = S. — Arm.: *ի վերայ երեսաց երկրի* (über dem Angesicht der Erde) = ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς?

15,9 ἡ γλῶσσά μου = Arm.: *լեզու իմ*] ἡ δόξα μου = S: ܫܒܚܝ (meine Ehre).

86,5 Μήτηρ Σιὼν ἐρεῖ ἄνθρωπος = Arm.: *մայր զՍիովն ասէ մարդ* („Mutter" zu Sion sagt ein Mann)] Μήτι Σιὼν ἐρεῖ· Ἄνθρωπος = S: ܘܒܨܝܘܢ ܐܡܪ ܓܒܪ (Und zu Sion wurde gesagt: „Ein Mann") abgesehen vom Unterschied des Tempus.

Eine Variante *Սիովնի ասի մայր* (Zu Sion wird gesagt: „Mutter") ist lediglich eine stilistische Retouche der mit dem nichthexaplarischen Ⓖ-Text sich deckenden Arm.-Lesart.

125,2 παρακεκλήμενοι = Arm.: *մխիթարեալք*] *somniantes.* — S: ܕܫܒ ܓܒܪ (diejenigen, welche sich freuen).

133,1 ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν] > = S. — Arm.: *ի գաւիթս Աստուծոյ մերոյ* (in den Vorhöfen unseres Gottes) = ἐν αὐλαῖς θεοῦ ἡμῶν?

ad Principiam:

44,10 περιβεβλημένη πεποικιλμένη = Arm.: *զարդարեալ եւ պաճուճեալ* (geziert und geschmückt)] > *(„excepta editione Vulgata nullus interpretum transtulit")* = S.

ad Sunniam et Fretelam:

17,36 σωτηρίας μου Uä. Ab. (-Lat.$^{\text{Rom. Ang.(?) Cassiod.}}$) Vg.; > μου Oä. = S: ܕܦܘܪܩܢܐ (der Erlösung)] σωτηρίας σου = Arm.: *փրկութեան քոյ.*

26,8 ἐξεζήτησέ σε τὸ πρόσωπόν μου Vg.; (ἐξ)εζήτησα τὸ πρόσωπόν σου Uä. Ab.; ἐζήτησεν τὸ πρόσωπόν σου Oä.] ἐξεζήτησε τὸ πρόσωπόν μου = Arm.: *եւ խնդրեցին երեսք իմ* (und gesucht hat mein Angesicht). — S: ܘܒܥܐ ܐܦ ܠܐܦ ܒܥܐ (und es sucht mein Angesicht dein Angesicht).

Arm. fährt weiter: *զերեսս քո Տէր խնդրեցին* (dein Angesicht, Herr, hat es gesucht) statt Ⓖ: τὸ πρόσωπόν σου Κύριε ζητήσω, was in S keine Entsprechung hat. Seine Übereinstimmung mit Ⓖ$^{\text{Hex.}}$ ist also wohl rein zufällig. Es liegt vielmehr ein Mischtext vor, entstanden dadurch, daß ein ursprüngliches *եւ խնդրեցին երեսք իմ զերեսս քո* (und gesucht hat mein Angesicht dein Angesicht) = S (mit Tempusangleichung an das Vorangehende!) nach dem Κύριε ζήτησω frei ergänzt wurde.

31,2 ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ = Arm.: *ի բերան նորա*] ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ. — S: ܒܠܒܗ (in seinem Herzen).

47,10 τοῦ λαοῦ σου = Arm.: *ժողովրդեան քո*] τοῦ ναοῦ σου = S: ܥܡܟ.

58,12 τοῦ νόμου σου Uä. Ab. Vg.; τοῦ ὀνόματός σου Oä.] τοῦ λαοῦ μου = S: ܥܡܝ (mein Volk). — Arm.: *ժողովուդս քո* (dein Volk).

Arm. stellt einen Mischtext aus S und dem nichthexaplarischen σου eines G-Textes dar. $G^{Arm.}$ war also sicher von $G^{Hex.}$ verschieden.

71,19 εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος] εἰς τὸν αἰῶνα = Arm.: *յաւիտեան* = S: ܠܥܠܡ.

73,23 τῶν ἱκετῶν σου Uä., Ab.; τῶν οἰκετῶν σου Oä., Vg. = Arm.: *պաշտօնէից քո*] τῶν ἐχθρῶν σου = S: ܕܒܥܝܟ.

77,31 ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν = Arm.: *զբազումն ինոցանէ* (die vielen von ihnen)] ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν = S: ܒܡ ܕܫܡܝܢ (von ihren Reichen).

88,20 τοῖς υἱοῖς σου = Arm.: *ը որդիս քո* (bei deinen Söhnen)] τοῖς ὁσίοις σου. — S: ܥܡ ܙܕܝܩܘܗܝ (mit seinen Gerechten).

89,2 σὺ εἶ = Arm. *դու ես*] + ὁ θεός = S: ܐܢܬ ܗܘ ܐܠ (bist du, Gott).

107,10 ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν = Arm.: *եւ ինձ այլազգիք հնազանդ եղեն* (und mir die Fremdvölkigen gehorsam sind geworden)] ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ἐφιλίασαν. — > S.

109,2 καὶ κατακυρίευε Vg. S. $Ab.^{R.}$; καὶ κατακυριεύσεις $Uä.^{Boh.}$, Oä., $Ab.^{Lat.}$ = Arm.: *եւ տիրեսցես դու*] κατακυρίευε. — S: ܢܫܬܠܛ (und er wird sich zum Herrscher machen).

16,2 οἱ ὀφθαλμοί μου = Arm.: *աչք իմ*] οἱ ὀφθαλμοί σου = S: ܥܝܢܝܟ.

17,40 πάντας τοὺς ἐπανισταμένους ἐπ' ἐμέ Uä., Oä., Ab. (-$Lat.^{Germ.}$) Vg.] > πάντας = Arm.: *զյարուցեալսն ի վերայ իմ* (die gegen mich aufgestandenen) = S: ܟܠ ܕܩܡܝܢ.

44,6 τὰ βέλη σου ἡκονημένα δυνατέ = *նետք քո սրեալ են հզօր* (deine Pfeile geschärft sind, Starker)] > δυνατέ = S: ܚܨܝܢ ܕܥܬܝܕ (deine Pfeile <sind> scharf).

55,3f. ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους. Ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι Vg., Oä. = Arm.: (*եւ*) *բազում եղեն այք մարտնչէին ընդ իս ի բարձանց. ի տուէ ես ոչ երկեայց* ([und] viele geworden sind, die Krieg führten mit mir aus den Höhen. Am Tage ich nicht werde fürchten); ἀπὸ ὕψους ἡμέρας· ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με φοβηθήσονται Uä. Ab.] ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με. Ἀπὸ ὕψους ἡμέρας φοβηθήσομαι. — S: ܡܛܠ ܕܣܓܝ ܥܡܡܐ ܩܡܘ ܥܠܝ ܘܐܦ ܠܐ ܕܚܠܬ ܐܢܐ ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܝܪܐ ܠܐ ܐܕܚܠ (weil eine Vielheit von Kriegern sich erhoben hat gegen mich. Am Tage nicht werde ich fürchten).

Für V. 3 liegt die Selbständigkeit von Arm. gegenüber S offen zutage. Der Anfang von V. 4 könnte allerdings so auch auf Grund von S lauten, wenn $G^{Arm.}$ abgewichen wäre. Doch ist bei dem engen Anschluß an G in dem vorangehenden V. hier die Bewahrung von S-Text gegen G wenig wahrscheinlich. Die Arm.-Variante ist in jedem Falle belanglos.

58, 11 τὸ ἔλεος αὐτοῦ = Arm.: *ողորմութիւն նորա*] *voluntas eius.* — S: ܨܒܝܢܟ (deine Güte).

64, 10 ὅτι οὕτως ἡ ἑτοιμασία Vg. = Arm.: *զի այսպէս է պատրաստութիւն*; + αὐτῶν (Üä.$^{Boh.}$) Oä., σου Üä.^{RS}, Ab.] + αὐτῆς. — S: ܕܐܬܩܢܬ ܒܗ (indem du sie fest gegründet hast).

65, 19 εἰσήκουσέν μου ὁ θεός] εἰσήκουσεν ὁ θεός = Arm.: *լուաւ Աստուած* = S: ܫܡܥ ܐܠܗܐ.

67, 20 κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος Üä., Ab., Vg. = Arm.: *Տէր Աստուած օրհնեալ, օրհնեալ Տէր*; > εὐλογητὸς κύριος Oä.] ὁ θεὸς εὐλόγητος κύριος. — S: ܒܪܝܟ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ (benedeit ist Gott).

67, 25 τοῦ θεοῦ μου τοῦ βασιλέως] τοῦ θεοῦ μου τοῦ βασιλέως μου. — Arm.: *Աստուծոյ թագաւորին մերոյ* (Gottes, unseres Königs). — S: ܐܠܗܝ ܘܡܠܟܝ (meines Gottes und meines Königs).

Auch wenn von Arm. aus eine sonst unerhörte Sonderlesart: τοῦ θεοῦ τοῦ βασιλέως ἡμῶν nicht sollte erschlossen werden dürfen, weist jedenfalls nichts positiv auf eine Identität von $\mathfrak{G}^{Arm}$ mit $\mathfrak{G}^{Hex.}$

72, 26 ἐξέλιπεν ἡ καρδία μου καὶ ἡ σάρξ μου = Arm.: *Նուաղեաց սիրտ իմ եւ մարմին իմ* = S: ܫܝܫܬ ܒܣܪܝ ܘܒܠܒܝ] ἐξέλιπεν ἡ σάρξ μου καὶ ἡ καρδία μου.

73, 13 f. σὺ συνέτριψας — — — — — σὺ συνέθλασας = *դու խորտակեցեր — — — դու փշրեցեր*] συνέτριψας — — — σὺ συνέθλασας = S: ܫܒܪܬ ܐܢܬ ܗܘ — — —

Wie die Verteilung der Verba auf die beiden VV. sich in $\mathfrak{G}^{Arm.}$ gestaltete, ließe sich zwar auf Grund der armenischen Synonyme wohl kaum ausmachen. Klar ist aber, daß im Gegensatze zu seinem für $\mathfrak{G}^{Hex.}$ bezeichnenden Fehlen auch das erste σύ vorhanden war.

77, 69 ἐν τῇ γῇ ἐθεμελίωσεν αὐτὴν εἰς τὸν αἰῶνα = *յերկրի հաստատեաց զնա յաւիտեան* = S: ܒܐܪܥܐ ܕܬܒܢܝ ܐܝܬܗ ܠܥܠܡ] ἐν τῇ γῇ ἡ ἐθεμελίωσεν.

82, 3 κληρονομήσωμεν ἑαυτοῖς] > ἑαυτοῖς. — Arm.: *ժառանգեսցուք ի մեզ* (wir werden erben von uns), S: ܢܐܚܕ ܠܢ (wir werden erben für uns).

Arm. läßt sich wohl nur aus freier oder mißverständlicher Wiedergabe von S erklären, so daß jede Möglichkeit eines Rückschlusses auf $\mathfrak{G}^{Arm.}$ entfällt.

89, 10 ὅτι ἐπῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς πραύτης = Arm.: *եկն ի վերայ մեր հեզութիւն* (Es kam über uns Sanftmut) = S: ܐܬܐ ܥܠܝܢ ܡܟܟܘܬܐ (weil über uns kam Demut)] ὅτι ἐπῆλθεν πραύτης.

Wenngleich ein engerer Anschluß an πραύτης einen Einfluß von $\mathfrak{G}$ sicher zu stellen scheint, so schließt doch die Übereinstimmung mit dem nichthexaplarischen $\mathfrak{G}$-Text und S in der Aufnahme des in $\mathfrak{G}^{Hex.}$ fehlenden Elements eine bestimmte Vermutung über $\mathfrak{G}^{Arm.}$ am entscheidenden Punkte aus.

97, 3 ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ = *յիշեաց ողորմութիւն իւր Յակոբայ*] > τῷ Ἰακώβ = S: ܐܬܕܟܪ ܚܣܕܘ ܠܝܥܩܘܒ (Er hat sich erinnert seiner Güte).

Eine Variante: *յիշեայ ողորմութեամբ իւրով զՅակովբ* (Er hat gedacht vermöge seines Erbarmens an Jakob) dürfte innerarmenischen Ursprungs sein. Jedenfalls enthält auch sie das 𝔊Hex.𝔖 fremde Element.

103,4 τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ = *զՀրեշտակս իւր* = 𝔖: ܠܐܡܠܐܟܘܗܝ] τοὺς ἀγγέλους σου.

104,33 πᾶν ξύλον = Arm.: *զամենայն ծառս* (alle Bäume)] ξύλον. — 𝔖: ܐܝܠܢܐ (die Bäume).

Auch wenn, wonach es den Anschein hat, Arm. ein Mischtext auf der Grundlage von 𝔖 sein sollte, wäre das πᾶν für 𝔊Arm. gesichert, da gerade es die Retouchierung des 𝔖-Textes veranlaßt hätte.

106,29 καὶ ἐπετίμησεν τῇ καταιγίδι αὐτῆς καὶ ἔστη εἰς αὖραν; > αὐτῆς Ab.R; καὶ ἐπέταξε τῇ καταιγίδι καὶ ἔστη εἰς αὖραν Vg. Ab.Lat. (-Corb. Med. Moz. Rom.); καὶ ἐπάταξε usw. Oä. (Uä.Boh.) Lat.Med.] καὶ ἔστησεν καταιγίδα αὐτῆς εἰς αὖραν. — Arm.: *դարձոյց զմրրիկն յոդ* (Er wandelte den Sturm in Lufthauch) = ἔστησε τὴν καταιγίδα εἰς αὖραν Greg. Nyss., Lat.Corb. Moz. Rom. 𝔖: ܐܥܒܕ ܚܫܐ ܕܢܫܐ (Er hat ruhen gemacht den Sturm).

Die Hex.-Lesart bezeugt ausdrücklich auch eine Randbemerkung von Syr.: ܐܝܟ ܕܢܫܐ ܗܘ ܕܩ: (Er hat stehen gemacht den Sturm desselben). Eine Arm.-Variante: *զմրրիկ նորա յոդս* (den Sturm desselben in Lufthauche) würde abgesehen von dem Plural des zweiten Substantivs vollständig mit ihr übereinkommen, unterliegt jedoch dem Verdacht, auf innerarmenischer Textentwicklung zu beruhen.

113,11 ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ Vg. = Arm.: *Աստուած մեր յերկինս եւ յերկրի*; ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, ἐν τοῖς οὐρανοῖς (oder ἐν τῷ οὐρανῷ) καὶ ἐν τῇ γῇ Uä., Oä., Ab. (von einigen abspringenden Zeugen abgesehen)] ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ = 𝔖: ܐܝ ܐܠܗܢ ܕܒܫܡܝܐ (unser Gott im Himmel ist).

118,47 αἷς ἠγάπησα σφόδρα] > σφόδρα = Arm.: *զոր սիրեցի* (welche ich geliebt habe) = 𝔖: ܕܐܪܚܡܬ.

Eine Arm.-Variante: *եւ սիրեցի* (auch geliebt habe) würde, wenn sie wirklich ursprünglich sein und ein καὶ ἠγάπησα wiedergeben sollte, allerdings zu der positiven Vermutung berechtigen, daß das σφόδρα 𝔊Arm. fremd gewesen sei. Denn, wer dorther ein καὶ übernommen hätte, würde das Gleiche wohl auch mit einem σφόδρα getan haben. Aber ein erst innerarmenischer Ursprung der Variante ist eben weitaus wahrscheinlicher.

118,48 πρὸς τὰς ἐντολάς σου = Arm.: *ի պատուիրանս քո* = 𝔖: ܠܘܬ ܦܘܩܕܢܟ] > σου.

119,2 καὶ ἀπὸ γλώσσης δολίας] ἀπὸ γλώσσης δολίας = 𝔖: ܡܢ ܠܫܢܐ ܕܡܪܡܝܐ (von der listigen Zunge). — Arm.: *եւ ի լեզուէ չարէ* (und von der bösen Zunge).

Man wird dahingestellt lassen, ob 𝔊Arm. etwa die sonst unerhörte Sonderlesart: γλωσσης πονηρᾶς bot. Ein καὶ bot es gewiß.

139,6 σχοινία διέτειναν παγίδα τοῖς ποσίν μου Oä., Ab. = Arm.: *լարս ձգեցին որոգայթ ոտից իմոց*; παγίδας Uä.; σχοινίοις Vg.]; σχοινία διέτειναν εἰς παγίδα. — 𝔖: ܫܕܝ ܚܒܠܐ ܕܡܨܝܕܬܐ ܐܬܦܪܣܘ (die Stricke ihrer Netze haben sie ausgebreitet).

Es sind im ganzen 43 Stellen, die zur Verfügung standen. Von denselben werden neun, nämlich 17,40, 65,19, 71,19, 72,26, 77,69, 89,10, 103,4, 118,47 und 48, bezw., falls 45,3 die zweite Variante ursprünglich sein sollte, zehn unbedingt durch das Verhältnis von Arm. zu S entwertet. Ein Gleiches gilt an 82,3 so gut als gewiß noch von einer elften. An 28 Stellen, nämlich 1,4 (zweimal), 15,9, 16,2, 31,2, 44,6 und 10, 47,10, 55,3 f., 58,11 und 12, 64,10, 67,20, 73,10 f. und 23, 77,31, 86,5, 88,20, 89,2, 97,3, 104,33, 113,11, 119,2, 125,2, 133,1 und 139,6, bezw. an 29, wenn 45,3 vielmehr die erste Variante als ursprünglich zu gelten hätte, ist es ohne weiteres klar, daß $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ von $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ verschieden war. Die eine Stelle 67,25 mag bei äußerster Vorsicht als einigermaßen zweifelhaft erscheinen. Das weitaus Wahrscheinlichste ist jene Verschiedenheit aber auch hier. Nur an drei Stellen ist wenigstens zunächst eine gewisse Verwandtschaft von Arm. mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ zu beobachten. Als Zeugen für eine Identität von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ und $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ oder auch nur für irgend welche einigermaßen nähere Beziehungen zwischen den beiden Texten könnten sie indessen gegenüber der erdrückenden Überzahl das Entgegengesetzte bezeugender Stellen natürlich von vornherein nicht in Betracht kommen. Aber selbst eine ganz ausnahmsweise tatsächliche Übereinstimmung von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit der O′-Kolumne des Origenes ist 26,8 ungleich weniger wahrscheinlich als das Vorhandensein einer Textmischung in Arm., unter deren Voraussetzung auch diese Stelle die Zahl der überhaupt nichts beweisenden vermehrt, und 106,29 steht und fällt die Annahme einer solchen Übereinstimmung mit einer mehr als zweifelhaften Variante. Das weitaus Wahrscheinlichere ist hier, daß $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ eine in mehreren Lat.-Zeugen wiederkehrende lediglich mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ verwandte Textform bot, deren Verbreitung auch in dem Armenien benachbarten Kappadokien Gregorios von Nyssa bezeugt. Es bleibt die einzige Stelle 17,36, und da muß es noch starkem Zweifel unterliegen, ob die Hex.-Lesart σωτηρίας σου, die $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ in diesem Falle zweifellos in der Tat bot, auch im strengsten Sinne ein hexaplarisches Sondergut darstellte. Denn das entsprechende: *protectionis tuae* von Gall. steht auch schon in Rom., für das Hieronymus noch nicht den hexaplarischen Text zugrunde legte, und bei Cassiodorus.

2. Arm. und die hexaplarischen Zeichen. — Eine Gegenprobe auf die Richtigkeit des an annähernd einem halben Hundert hexaplarischer Sonderlesarten gewonnenen Ergebnisses läßt sich von den durch Hieronymus im Briefe an Sunnia und Fretela, Augustinus und Syr. überlieferten hexaplarischen Zeichen her erwarten.

Gesonderte Behandlung und eine nicht unwesentlich verschiedene Bewertung erheischen hier die Stellen mit Obelos und diejenigen mit Asteriskos. Was die ersteren anlangt, so wäre es eine sehr oberfläch-

liche Betrachtungsweise, wollte man bei Auseinandergehen von Arm. S ohne weiteres das Vorhandensein obelisierter Textelemente in Arm. gegen, ihr Fehlen für eine Identität oder doch Verwandtschaft von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ als vollbeweisend in Rechnung stellen. Zunächst springt in die Augen, daß das Vorhandensein solcher Elemente außer der Abhängigkeit von einem nichthexaplarischen $\mathfrak{G}$-Texte noch einen geradezu entgegengesetzten Grund haben könnte. Es könnte nämlich dem Armenier eine Hs. von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ vorgelegen haben, in welcher die kritischen Zeichen in mehr oder weniger großem Umfang wären ausgefallen gewesen. Denn, daß wir mit derartigen Hss. in der Entstehungszeit der armenischen Bibel bereits zu rechnen haben, wird durch das Zeugnis des Hieronymus sicher gestellt. Aber auch die Beweiskraft eines — zumal etwa nur gelegentlichen — Fehlens obelisierter Worte in Arm. (gegen S) darf nicht überschätzt werden. Damit von einer solchen überhaupt die Rede sein könnte, müßte im einzelnen Falle der betreffende Defekt ein in keinem nichthexaplarischen Texttyp wiederkehrender sein. Und selbst dann bliebe es vorsichtshalber geboten, mit der Möglichkeit einer rein zufälligen und individuellen Wortauslassung in der vom Armenier benützten $\mathfrak{G}$-Hs., ja sogar — je nach der Natur des Falles — mit derjenigen einer Übersetzungsfreiheit oder einer innerarmenischen Korruptel zu rechnen. — Immerhin wird man soviel wohl sagen dürfen, daß ein vorwiegendes Vorhandensein obelisierter Elemente in Arm. (gegen S) eher geeignet ist, unser bisheriges Ergebnis zu bestätigen, ein vorwiegendes Fehlen solcher dagegen geeignet sein könnte, Bedenken gegen dasselbe wach zu rufen.

Überschauen wir unter diesem Gesichtspunkte wiederum nach den Quellen geordnet das allerdings recht bescheidene Material, das eine weitere Einschränkung noch dadurch erfährt, daß es sich empfehlen dürfte, einige Psalmenüberschriften, für welche Obelen auf dem Rande von Syr. vermerkt werden, hier nicht heranzuziehen. Ich biete $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ in griechischer Rekonstruktion, wobei ich mich des Doppelpunktes als Metobelos bediene und einzelne Ungenauigkeiten der Überlieferung von Syr. im Anschluß an Rahlfs stillschweigend nach $\mathfrak{M}$ berichtige.

Hieronymus:

18, 6 ὁδὸν ÷ αὐτοῦ: = *զճանապարս իւր* (seine Wege) = S: ܐܘܪܚܗ (seinen Weg).

24, 3 ÷ πάντες: οἱ ἀνομοῦντες] *անօրէնք* (die Ungesetzlichen) = S: ܥܒܕܝ ܥܘܠܐ (die Frevler).

38, 7 πλὴν μάτην ÷ ταράσσεται: πᾶς ἄνθρωπος] *սակայն ընդունայն և սխնայն մարդ* (indessen ist nichtig jeder Mensch). — S: ܐܝܟ ܕܥܫܢܐ ܘܐܝܟ ܕܒܣܡ ܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫܐ (und wie Rauch <sind> alle Menschen).

61, 9 ÷ εἰς τὸν αἰῶνα = *յաւիտեան ժամանակաց* (in die Ewigkeiten der Zeiten) > S.

67, 33 f. ψάλατε τῷ κυρίῳ. διάψαλμα ÷ ψάλατε τῷ θεῷ:] *սաղմոս ասացէք Տեառն* (Psalm saget dem Herrn) = S: ܡܙܡܪܘ ܠܐܠܗܐ (singet dem Herrn).

84, 11 συνήντησαν ÷ ἑαυτοῖς:] *պատահեցին* (werden begegnen). — S: ܐܬܚܙܝ (versöhnten mich).

Syr.:

9, 6 und 37 καὶ εἰς τὸν αἰῶνα ÷ τοῦ αἰῶνος: = *յաւիտեան յաւիտենից* (die Ewigkeiten der Ewigkeiten <hindurch>) = S: ܥܕ ܥܠܡ ܕܥܠܡܝܢ (in Ewigkeit der Ewigkeiten).

30, 24 ÷ ὅτι: ἀληθείας ἐκζητεῖ κύριος = *զի ստուգութիւն խնդրէ Տէր* (weil Wahrheit sucht der Herr)] S: ܡܙܡܪܘ ܠܐܠܗܐ ܢܛܪ ܗܝܡܢܝܬܐ ܘܡܫܠܡ ܥܠ ܝܬܪܐ (und die Gläubigen behütet der Herr).

43, 24 ÷ καὶ: μὴ ἀπώσῃ ἡμᾶς εἰς τέλος = *եւ մի մերժեր զմեզ ի սպառ* (und nicht stoße zurück uns <bis> zum Ende)] S: ܘܠܐ ܬܫܟܚܢ (und nicht mögest du uns vergessen).

48, 12 ÷ Καὶ: οἱ τάφοι αὐτῶν] *գերեզմանք նոցա* (die Gräber derselben) = S: ܩܒܪܝܗܘܢ (ihre Gräber).

67, 3 ÷ οὕτως: ἀπόλοιντο = *այնպէս կորիցեն* (so mögen zugrunde gehen)] S: ܢܐܒܕܘ (zugrunde gehen mögen).

140, 1 τῇ φωνῇ ÷ τῆς δεήσεώς: μου = *ի ձայն աղօթից իմոց* (auf die Stimme meines Gebetes)] S: ܩܠܝ (meine Worte).

An 9, 6 und 37, 18, 6, 24, 3, 48, 12 und 67, 33 ff. schaltet fast genau die Hälfte dieser Stellen wegen wesenhaften Zusammenfallens von Arm.S als tragfähiges Beweismaterial von vornherein aus. Auch 43, 24 ist Übereinstimmung wenigstens materiell vorhanden. Aber der formale Unterschied ist doch ein so starker und bezeichnender, daß man Arm. nur auf G zurückführen kann. Wie mithin hier, so war $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ im Besitze des von Origenes obelisierten Textelements auch 30, 24, 43, 24, 61, 9, 67, 3 und 140, 1, wo dasselbe in S einer Entsprechung entbehrt. Im Gegensatze zu diesen sechs Stellen fehlt jenes Element 38, 12 und 84, 4 in Arm., ohne daß sich Arm. als Wiedergabe von S begreifen ließe. Aber 84, 11 ist das bloße συνήντησαν auch in der außerhexaplarischen Überlieferung gegenüber der hier nur in Boh. Sah. und zahlreichen Lat.-Zeugen wiedergegebenen Hinzufügung von ἑαυτοῖς die durchaus herrschende Lesart, und eine schon in den Uncialhss. AMST. auftretende und in Arab.$^{\text{Al.}}$ (بل) wiederkehrende Vg.-Lesart ist 38, 12 das bloße μάτην gegenüber dem hier allerdings bei den älteren nichthexaplarischen Textzeugen vorherrschenden μάτην ταράσσεται. Im einen wie im anderen Falle braucht also die Textgestalt von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ keineswegs die hexaplarische oder eine durch den hexaplarischen Obelos bedingte gewesen zu sein.

Kann das Zeugnis der Obelos-Stellen überhaupt angerufen werden, so ist dasselbe mithin jedenfalls der Annahme eines Zusammenhangs

von Arm. mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ weit eher ungünstig als günstig. Vollends eindeutig ist das Ergebnis, welches die Stellen mit Asteriskos liefern. Gehen wir einmal von der Voraussetzung aus, daß bei der Überarbeitung des ursprünglichen, aus S geflossenen armenischen Psalters $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ als Grundlage gedient hätte, so müßten die dort unter Asteriskos eingefügten Textelemente selbstverständlich, soweit Arm. auf $\mathfrak{G}$ beruht, in Arm. wiederkehren, wenn die Asterisken in der dem armenischen Bearbeiter vorliegenden Hs. vorhanden gewesen und von ihm richtig als Zeichen dem Text einzufügender Ergänzungen gedeutet worden wären. Sie müßten aber nicht minder auch dann wiederkehren, wenn die Asterisken dort, wie in der Mehrzahl der Gall.-Hss., wären weggefallen gewesen oder vom Armenier nicht mehr wären verstanden und deshalb ignoriert worden. Mit anderen Worten: wäre Arm. von $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ abhängig, so müßte hier, bei Abweichung von S an der betreffenden Stelle, unter Asteriskos stehendes Textgut unbedingt und grundsätzlich erscheinen.

Gerade das Gegenteil trifft aber tatsächlich zu, wie aus der folgenden, nach dem Muster der vorigen angelegten Liste zu entnehmen ist:

Hieronymus:

8,4 τοὺς οὐρανούς ※ σου: = S: ܫܡܝܟ (deine Himmel)] *զերկինս* (die Himmel).

17,14 ※ χάλαζα καὶ ἄνθρακες πυρός: = S: ܒܪܕܐ ܘܓܡܪ̈ܐ ܕܢܘܪܐ (Hagel und Gluten Feuers)] *ի կարկտւտ եւ ի կայծակունս հրոյ* (in Hagel und Feuerfunken).

31,4 εἰς ταλαιπωρίαν ※ μου:] *ի թշուառութիւն* (in Elend). — S: ܒܨܕܪ̈ܝ (in meiner Brust).

41,12 und 42 5 ὅτι ※ ἔτι: ἐξομολογήσομαι αὐτῷ = S: ܕܥܕ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ (weil noch ich werde bekennen ihm)] *խոստովանեա նմա* (bekenne ihm).

41,12 ἡ σωτηρία τοῦ προσώπου μου ※ καὶ: ὁ θεός μου = S: ܦܘܪܩܢ ܕܦܪ̈ܨܘܦܝ ܘܐܠܗܝ (dem Erlöser meines Angesichts und meinem Gotte)] *փրկիչ երեսաց իմոց Աստուած է* (Der Erlöser meines Angesichtes Gott ist) = ἡ σωτηρία τοῦ προσώπου μου ὁ θεός (μου?).

103,25 καὶ εὐρύχωρος ※ χερσίν: = S: ܘܪ̈ܚܐ ܕܐܝܕ̈ܐ (und der Raum der Hände)] *եւ անդորր* (und weite).

117,19ff. καὶ τῷ ὀνόματι κυρίου ※ ὅτι: ἠμυνάμην αὐτούς] *եւ անուամբ Տեառն յաղթեցի նոցա* (und im Namen des Herrn besiegt habe ich sie). — S: ܘܒܫܡܗ ܕܡܪܝ ܐܬܒܪ̈ܝܬ ܐܢܘܢ (und im Namen des Herrn zugrunde gerichtet habe ich sie).

Augustinus:

89,17 καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον ἐφ' ἡμᾶς ※ καὶ τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον: = *զգործս ձեռաց մերոց ուղիղ արա*

ի մեզ Տէր. զգործս ձեռաց մերոց այսոցիկա ի մեզ (die Werke unserer Hände gerade mache an uns, Herr; die Werke unserer Hände begünstige an uns). — S: ܥܒܕ ܐܝܕܝ ܗܢܘ ܕܥܒܕ ܥܡܢ ܐܝܕܝ ܗܢܘ (der seiner Hände Werk gefertigt hat über uns und durch seiner Hände Werk uns gewahrt hat).

105, 7 ἐν ※ θαλάσσῃ: τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ = S: ܒܝܡ ܣܦ ܕܥܠ ܠܘܬ (am Wasser, im Meere Sûf)] ընդ ծով կարմիր (am roten Meere).

Syr.:

48, 10 καὶ ζήσεται ※ ἔτι:] եւ կեցցես (und du wirst leben) = S: ܘܬܚܐ (daß du leben wirst).

73, 15 ※ σὺ ἐξήρανας ποταμοὺς Ἠθάμ] դու ցամաքեցուցեր զգետս սաստիկս (du hast getrocknet die starken Flüsse) = S: ܐܢܬ ܐܝܒܫܬ ܠܢܗܪ̈ܐ ܩܝܫ̈ܐ.

92, 3 ※ ἀροῦσιν οἱ ποταμοὶ ἐπιτρέψεις αὐτῶν: = յարցին գետք ի գնացս իւրեանց (aufsteigen werden die Flüsse in ihren Läufen)] S: ܢܣܒܘ ܢܗܪ̈ܐ ܩܠܝܠܐ (erhoben haben sich die Flüsse in Reinheit).

146, 1 ※ πρέπει: (ἡ) αἴνεσις = S: ܫܦܝܪ ܠܗ (ziemt Lobgesang)] քաղցրասցի սրհնութիւն (möge süß sein Benedeiung) = ἡδυνθείη (ἡ) αἴνεσις.

Nur an einer einzigen Stelle, 73, 15, besteht hier eine vollständige Deckung zwischen Arm.S. An einer zweiten, 17, 14, steht unmittelbar Arm. wenigstens S ebenso nahe als $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ Ja bei näheren Zusehen ergibt sich sogar vielleicht gerade hier S sogar mit positiver Bestimmtheit als Quelle des textlichen Mehr, in welchem Arm. mit Hex. gegen die nichthexaplarische $\mathfrak{G}$-Überlieferung übereinstimmt. Die einigermaßen auffallende armenische Form der Stelle ließe sich nämlich kaum besser als aus einer syrischen Dittographie ܒܒܪܕ (in Hagel) statt ܒܪܕ (Hagel) erklären. In der Aufnahme eines unter Asteriskos stehenden hexaplarischen Textelementes stimmen die beiden orientalischen Versionen außerdem auch 89, 17 und 92, 3, in seiner Auslassung 48, 10 und 117, 10ff. überein. Aber da ist überall ihr sonstiges Verhältnis wenigstens formal ein solches, daß an eine Unabhängigkeit von Arm. gegenüber $\mathfrak{G}$ nicht gedacht werden kann, wenngleich 92, 3 unter der Oberschicht eines im Anschluß an $\mathfrak{G}$ umgestalteten Textes wieder einmal noch immer der ältere auf S beruhende durchzuschimmern scheint. Es bleibt also ein für das Verhältnis von Arm. zu $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ beweiskräftiges Material von zwölf Stellen. An vollen neun, 8, 4, 31, 4, 41, 12 (bis), 42, 5, 48, 10, 103, 25, 105, 7 und 117, 10ff., fehlt das von Origenes unter Asteriskos Aufgenommene in Arm. glatt. An einer zehnten, 146, 1, bietet Arm. die statt seiner in der gesamten nichthexaplarischen $\mathfrak{G}$-Überlieferung auftretende Wendung. Nur zweimal, 89, 17 und 92, 3, ist, bei entscheidendem formalem Auseinandergehen mit S, eine Überein-

stimmung von Arm. mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ zu beobachten. Beidemal sind jedoch die Worte unter Asteriskos kein wirkliches hexaplarisches Sondergut, kehren vielmehr in $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ wieder und können deshalb auch als Beleg für eine Identität oder Verwandtschaft von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ nicht angerufen werden. Auch von der Seite der hexaplarischen Zeichen her hat es mithin als erwiesen zu gelten, daß $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ oder ein verwandter Text die Grundlage der Überarbeitung des armenischen Psalters nach dem Griechischen nicht war.

(Fortsetzung folgt.)

Prof. A. Baumstark.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg).[1] — Die folgenden syrischen Hss. in Leningrad befinden sich heute in der ‚Russischen Öffentl. Bibliothek'.

I. Die alte Serie ist von B. Dorn im *Catalogue des Manuscrits et Xylographes Orientaux de la Bibl. Imp. Publ. de St. Pétersbourg*, ebendort 1852, S. 559/64 (= VI. *Manuscrits Syriaques*), n^{oo} 618—622, beschrieben. — Nr. 618 ist ein (melkitischer) Psalter mit seinen zehn Cantica aus dem AT. und NT. und mit Troparia. Die Hs. ist geschrieben (wann?) von einem Priester Petrus aus Chardin, Bezirk Batrun, i. Libanon und enthält 223 Blätter in Klein-4^{0}. — Nr. 619 ist ein Vierevangelium in maronitischer Schrift mit Perikopenangaben. Die Hs. ist geschrieben i. J. 1828 d. Gr. = 1517 Chr. im Monat Mai durch Elia bar Abraham vom Berge Libanon, vom Kloster Kanobin der h. Jungfrau, in den Tagen deš Papstes Leo (X.) und des Maronitenpatriarchen Petrus; sie enthält 113ff. in 4^{0}. Über den Schreiber vgl. Assemani, *Bibl. Apostol. Valic. Codd. Mss. Catal.* II, p. 57, Nr. XV und p. 23, sowie Zotenberg, *Catal. des Mss. Syr. etc. de la Bibl. Nat.*, p. 15, Nr. 44. — Nr. 620 trägt die Beischrift ‚*Missa Chaldaice et Latine 1600*' und ist die ursprünglich nestorianische sog. Apostelliturgie, eine jüngere Hs., 91ff. in 4^{0} enthaltend. — Nr. 621 ist ein Apostolos-Lectionarium, von 111 Pergamentblättern in fol., in Estrangelaschrift und „augenscheinlich" sehr alt. Die erste Lesung = Röm. 3 31—4 12 für den 1. Verkündigungssonntag. Da Blätter zum Schlusse fehlen, so ist leider nicht ersichtlich, wann die Hs. geschrieben,

[1] Für das ‚Gerippe' dieser Liste bin ich H. Prof. Beneševič-Petrograd zu ganz besonderem Dank verpflichtet.

und welcher westsyrische Sonder-Kirchen- bzw. -Klosterritus hier vorliegt. — Nr. 622 enthält den Commentar Išo'dāds von Merv zum NT., vollendet i. J. 1801 d. Gr. (1490 Chr.) am 3. April, an einem Samstage, im Dorfe Beth Selam, Bez. Bazz (Kurdistan) z. Z. Šem'ons, Katholikos des Orients, und Elias, Metropoliten v. Athor.

II. Die neue Serie ist gesondert numeriert. Sie beginnt mit vier ‚nitrischen' Hss., die zuerst wieder Dorn beschrieben hat in *Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin Historico-philologique de l'Académie Impér des Scienees de St.-Pétersbourg', t. II, 2me livr.*, p. 195sq., und nach ihm Wright in *The Journal of Sacr. Lit. and Bibl. Record, New Séries*, Vol. X., Nr. 20, London 1867, S. 461sq. Nr. 1 ist Eusebius Kirchengeschichte auf Pergament (123ff.) v. J. 462, enthaltend die Bücher I/IV und VIII/X, sowie Fragmente von V und VII. Die Hs. ist benutzt von Bedjan in seiner *Histoire Ecclés. d'Eusèbe de Césarée*, Paris 1897, sowie von Wright-McLean in *The Eccles. History of Eusebius*, Cambridge 1898; vgl. hier p. V/VI die ausführliche Beschreibung. — Nr. 2 enthält *Libri Regum I/II, saec. 6./7.*, nach der Pšitta. — Nr. 3 ist ein unvollständiges Exemplar der Paulusbriefe, wieder s. 6./7. und Pšitta. — Nr. 4, saec. 6., enthält a) die Lehre Addai's, veröffentlicht von Philipps in *The Doctrine of Addai, the Apostle*, Lond. 1876, b) die Lehre des Simon Petrus in Rom, c) die Geschichte von Johannes, dem Zebedäussohne, in Ephesus, benutzt von Wright in seinen *Apocryphal Acts of the Apostles*, (I), London 1871, woselbst man vgl. S. VII/VIII die ausführl. Beschreibung dieser Hs. (142ff., Estrangela, Pergament), d) die (2.) Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena, e) das Martyrium des Judas-Cyriacus, Bischofs v. Jerusalem, *d)* die Geschichte der 8 (7) Jünglinge v. Ephesus, *e)* die Geschichte des Gregor Thaumaturgus, Bischofs v. Neocäsarea, und f) das Leben des h. Basilius von Amphilochius. — Nr. 5 enthält *Fragmenta Evangel. sec. Mt., Mr. et Lc., membr., fol., ff. 43 mstm. a. C. Tischendorfio a. 1859 allatum.* — Nr. 6 = *Act. Apost. 20 9—28, membr., fol., f. 1, e Tischendorfianis.* — Nr. 7 = *Fragmtm. operis liturgici, chart, 8°, f. 1, e Tischendorfianis.* — Nr. 8 = *Fragm. liturg., membr., fol., ff. 9, e Tischendorfianis.* — Nr. 9 = *Fragm. libri ecclesiastici, chart., fol., f. 1, e Tischendorfianis.* — Nr. 10 = *Fragmenta homiliarum epithroniarum Severi, patr. Antiocheni, membr., fol., 2 col., ff. 24, e Tischendorfianis.* — Nr. 11 = *Eulogia S. Virginis Mariae, membr., fol. min., ff. 15, e Tischendorfianis.* — Nr. 12 = *Opera SS. Joannis Chrys. et Gregorii Theol., membr., fol., 2 col., ff. 222, e Tischendorfianis.* — Nr. 13 = *Fragment d'un volume qui (apparemment) a contenu quelques traités sur Mar. Tyrius (corr.* Martyrius = Sahdona), *Ms. de l'année 836, membr., fol., 2 col., ff. 2, e collectione Firkovičiano'* —, somit der Schluß der Straßburger Martyrius-Sahdona-Hs., die also nunmehr genau datiert ist. — Nr. 14

= *Fragm. nescitur an actorum. martyrum, fol., 2 col., ff. 2, e Tischendorfianis.* — Nr. 15 = *Fragm. incertum chart., 8°, f. 1, e Tischendorfianis.* — Nr. 16 und 17 = *ff. palimpsesta, (Syropalestinensia), edita a Landio in ‚Anecdotis Syriacis‘*, (Vol. IV.). — Nr. 18, beschrieben von Kokovtsov in *Ottšot* = *‚Compte rendu‘ d. Kais. Öffl. Bibl. in S. Petersburg* f. d. J. 1882, S. 42/43: Es ist eine neusyrische Hs., verschiedene Amulete enthaltend, 8 ff. in fol., in Shusha durch General Komarov erworben. — Nr. 19, beschrieben von Kokovtsov in *Ottšot* f. d. J. 1883, S. 181 f. Es ist eine Pergamenths., ein Psalterium in malkit. Schriftcharakter (n. d. Pšitta), 185 ff., in 12°. — Nr. 20, beschrieben vom selbigen ebendort: Diese Pergamenths. enthält ein Vierevangelium in 2 Columnen, mit nestorianischem Schriftcharakter, (ähnlich Wright, *Catal. Br. Mus.* III., Taf. XII, o. J. 768), 122 ff., in 4° oblong. Dazu weitere 32 ff. meist in Papier, nur 6 noch in Pergam., enthaltend ein Lectionsverzeichnis für das Kirchenjahr, insbes. ff. 137/50 ein Synaxar für das ganze Jahr, in malkitischer Schrift. — Nr. 21, beschrieben vom selbigen a. s. O.: 2 Pergament ff. theol. Inhaltes im christlich-palästinensischen Dialekt, veröffentlicht von Kokovtsov in *Nouv. fragmts. syropalest. de la Bibl. Imper. Publ. de St.-Pétersbourg*, ebend. 1906. — Nr. 22, beschrieben vom selbigen a. o. O.: Es ist eine Papierhs., enthaltend einen ‚Trebnik‘, also ein ‚Euchologion‘, i. malkitischer Schrift, 341 ff. i. 12°. NB. Die Nr. 19—22 entstammen der Sammlung des Bischofs Porphyr. Uspenski[1], dessen im Oriente recht und schlecht erworbene hs.liche Beute im *Ottšot* f. d. J. 1883, S. 168

[1] Porphyr. Uspenski ist auch derjenige gewesen, der den berühmten *Cod. Sinait.* (ℵ) als solchen zuerst entdeckt und beschrieben hat. Freilich fand Tischendorf auf seiner ersten Sinaireise im J. 1844 eine Zahl (43) alter Pergamentblätter des beregten Cod., die er im J. 1846 als cod. Friderico-Augustanus (F—A) herausgab; bei seinem zweiten Besuch dort im J. 1853 fand er nichts und erst bei seinem dritten Besuch im J. 1859 geriet unmittelbar vor der Abreise die kostbare Hs. in seine Hand; siehe die „romantische“ Geschichte darüber bei Nestle, *Einführung in d. griechische N.T.*[3], Gött. 1909, S. 61 f. Nun hat Porphyr. Usp. aber schon auf seiner ersten Sinaireise im J. 1845 den Codex in Händen gehabt und ziemlich ausführlich beschrieben, s. *Die 1. Reise zum Sinaikloster im J. 1845 des Archimandriten Porphyr. Uspenski*, S. Petersburg 1856, S. 225/38, eine Beschreibung, die noch jetzt ziemlich lesenswert ist. Dies Werk, wozu noch der 2. Band gehört: *Die 2. Reise des Archimandriten Porph. Uspenski zum Sinaikloster im J. 1850*, S. Petersburg 1856 nebst einem großen farbigen Atlas in Quer-fol. mit Klosteransichten, Inschriftendenkmälern, (darunter auch schon die jetzt so viel beregten althebräischen Inschriften), und Hss.-Faksimiles, ist äußerst selten. Der Atlas dient auch noch für das Werk desselben Verfassers: *Reise nach Egypten usw. im J. 1850*, S. Petersburg 1856. Desgl. hat Porph. Uspenski die christl.-arab. Sinai-Hss. längst vor Miß Gibson (1894) registriert und des öfteren besser, vgl. *Catalogus Librorum msptrm. et impressorum Monasterii S. Catherinae i. m. Sinai, ad fidem Cod. Porphyr. no. IV B 18/135 ... recusus, Petropoli 1891.*

bis 185 beschrieben wird, nämlich 21 (meist christlich-) arabische Codd., 4 syrische (s. o.), 2 äthiopische, 1 koptische und 4 [2 sind nur geringe Fragmente] georgische Hss. — Nr. 23, beschrieben wiederum von Kokovtsov in *Ottšot* f. d. J. 1897, Beilage, S. 3/7: Diese Pergamenths. enthält das Neue Testament, syrisch-nestorianisch nach der Pšitta, in Groß-4°, 269 ff., in Estrangeloschrift; am Ende fehlt Hebr. 11, 38—13, 25. Es fehlen nach syrischem Brauch 2. Petr., 2. und 3. Joh., Jud. und Apokal. Auf dem letzten [sic] Blatt findet sich folgende Beischrift: „Beendigt ward dies NT. am Freitage, d. 16. Nisan i. J. 1292 der ‚gesegneten' Griechen [also i. April 981 Chr.] i. d. Stadt Nisibis in Mesopotamien . . . und geschrieben durch den Priester Abraham, den Sohn Nathanael's, des Sohnes Denha's." — Nr. 24, beschrieben abermals von Kokovtsov im *Ottšot* f. d. J. 1899, S. 86—87: Pergamentfragm., in 4°, 2 ff., geschr. in altjakobitischer Schrift des 6./7. Jahrh.s, medizinischen Inhaltes: ‚Schatz der Schätze' (ܓܙܐ ܓܙܐ) eines Arztes Bar-Mansur aus Amid, unbekannt in der syrischen und syrisch-arabischen medizinischen Literatur. Auf dem Verso des 1. Blattes findet sich folgende Beischrift: „Es ging über (d. Hs.) an Aaron Bar-Isa i. d. Stadt T-b--sa [Tibilisa — Tiflis?] i. d. J. 1256 Alex." = 944/45 Chr. Vielleicht Bar-Manṣūr = ἀθανάσιος zu setzen, und so würde man den von Barhebr. erwähnten Arzt Athanasius Amidensis gewinnen, der auch dem Orte und der Zeit nach vorzüglich paßt, o. *B. O.* II, 315." — Nr. 25, beschrieben wiederum von Kokovtsov im *Ottšot* f. d. J. 1909, S. 259, Nr. 37: Ein Vierevangelium in altsyrischer Sprache, beendigt i. J. 1907 der ‚gesegneten' Griechen im Monate Ab, am 28., an einem Samstage, also am 28. Aug. 1596 Chr., [wohl nestorianisch]. — Nr. 26, beschrieben im *Ottšot* f. d. J. 1866, S. 31/32, etwa wie folgt: Syrische Hs. auf Allerh. Befehl d. Kais. Öffl. Bibl. übergeben. Überreicht S. K. H. durch den karaïtischen Hauptlieferanten Firkovitš: Evangelium in syrischer und arabischer Sprache, geschrieben i. J. 1466, in bombycino. Die in der Hs. vorliegende syrische Evangelienübersetzung ist angefertigt i. J. 508 durch den Bischof Philoxenus von Hierapolis aus der Monophysitensekte und sie steht in großer Achtung bei den Jakobiten, die außer ihr andere nicht mehr als richtig anerkennen. Sie ist gedruckt von White in Oxford i. J. 1778. Da unter anderen auch die Hss. der ehemal. „Geistl. Akademie von St. Petersburg" mit der „Russ. Öffentl. Bibl." vereinigt worden sind, so besitzt diese natürlich jetzt ebenfalls deren syrische Hss. Ich kenne deren zwei, mehr werden's auch kaum sein, — und Bolotov hat sie s. Z. in seiner Art bis ins allerkleinste beschrieben, die eine in der *‚Alphabet. Liste von Büchern und Hss, die i. J. 1893 in die Bibliothek der S. Petersburger Geistl. Akad. eingegangen sind'*, S. P. 1894, S. 95/99, 1, Nr. 3702, die andere in dem Artikel *Hss., die i. J. 1899 in die*

Bibliothek der S. Petersburger Geistl. Akad. eingegangen sind in Christ. Tštenie', S. P. 1900, S. 676/89, spez. ‚1. Hs.', S. 676/79. — Beide Hss. sind neueren Datums; die erste ist ein syrisch-karšunî Messbuch, in 4°, 88ff., enthaltend vornehmlich die Liturgien von Jakobus, dem Herrenbruder, Simon Kepha, Johannes Chrysostomos und Dionys bar Ṣalibi, sowie einige Lectionen. Die Hs. ward vollendet in Dēr-Sa'aferan am 26. Elul d. J. 2116 d. Gr. (= 26. Sept. 1805 Chr.) und es hat sie geschrieben der Mönchspriester Šem'on bar Jauseph. Die zweite Hs., auf Pergament, in 8°, ist etwas defekt, ihr Text weist heute statt der ursprünglichen 327 nur noch 323 Seiten auf; sie wurde vollendet am 29. Nisan i. J. 2105 d. Gr., also am 29. April 1794 (?1793!); es hat sie geschr. d. Diakon Haydeni, Sohn des Priesters Yahbo in Kurdistan. Sie enthält das bekannte nestorianische Ferialbrevier *Qdhām v. Bhathar.*

B. Syr. Hss. im „Asiat. Museum der Akademie der Wissenschaften".

Die Nrr. 1—12 sind beschrieben von G. Diettrich in seinem *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche (Nachrichten v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Phil.-hist. Kl.* 1909, 2, S. 160—218). — Außerdem gibt es noch sechs Hss. ebendort, die noch nicht numeriert und beschrieben sind: 1. Evangeliarium, 2. Lectionarium, 3. Hymnensammlung für alle Festtage des nestorianischen Kirchenjahres (= „Warda"), 4. Exorzismensammlung (wie in der Ausgabe von Hm. Gollancz, *The Book of Protection,* London-Oxford 1912), 5. 9 Blätter aus einem Hymnenbuch, 6. Hymnenbuch für das ganze Jahr, eine volum. Hs., [letztere beide wohl auch nestorianisch].

C. Syr. Hss. in der Sammlung N. P. Lichačev.

1. 1 Blatt aus einer Canonessammlung, eine griechisch-syrische Liste der *P. P. Nicaenorum nomina* enthaltend, deren Veröffentlichung und Untersuchung von Prof. Beneševič in Bälde zu erwarten ist. [Ich vermute, daß es dasselbe alte Pergamentblatt in Kl.-fol. ist, das um 1996/97 herum von einem Frankfurter Antiquar der Straßburger Universitäts-Bibliothek angeboten wurde, wovon ich mir damals (faksimilierende) Abschrift nahm und das ich dem 7./8. Jahrh. zuweisen möchte. Die Liste ist anfangs unvollständig und beginnt mit γρανιοσλιμενων und schließt mit (βοσπορος) καδμος. Dann folgt in der 2. Kolumne der syr. Text über die Osterfeierverhandlung und auf dem Verso beginnen die Nicänischen Canones bis zum 5.] — 2. Kontakion, die nestorianische Liturgie enthaltend, saec. XIV. — 3. Homilien des Severus von Antiocheia, viele Blätter. — 4. Syrische Grammatik in syrischer Sprache, modern.

Prof. H. Goussen.

Über einen neuen orientalisch-liturgischen Fund. — Beschäftigt mit einer Arbeit „Über die liturgischen Bücher der orientalischen Kirchen“ nach Hss. und Drucken, wovon das 1. Heft „Die Kopter und Abessinier“ behandelnd demnächst erscheint, gelang es mir nach Forschen, Bitten und langem Warten noch in letzter Stunde aus dem Auslande die Photos einer koptisch-sahidischen liturgischen Sammelhs. zu erhalten, deren Veröffentlichung und Übersetzung sofort von mir in Angriff genommen wurde, natürlich mit Hinzuziehung der betreffenden sahidischen liturgischen Vatikanischen und gewisser Kairenser Fragmente, über die ich ebenfalls Kunde erhalten habe. Die betreffende Sammelhs. enthält der Reihe nach 1. kürzere Hymnen, darunter einen vollständigen akrostichischen Hymnus, 2. das Juwel der Sammlung: Anaphorastücke, die ein großes sahidisches Euchologionfragment darstellen. Es folgen da nacheinander mit Rubrum-Überschrift nach dem Schlußstück einer Anaphora a) diejenige des Bischofs Johannes von Bostra (*Incp. „Vere dignum et iustum et aequum est omni creaturae“ ...*), b) diejenige des Apostels Thomas, c) diejenige des Apostels Mathäus, d) diejenige des Apostels Jakobus (*Incp. „Sanctus es, sanctus es, sanctus es; adoramus Te quia sanctus es“*), e) eine *„oratio fractionis“* des Patriarchen Severus nebst weiteren Gebeten von ihm, f) mehrere Segensgebete über verschiedene Genußmittel, g) *„orationes inclinationis“*, endlich h) (in anderer Schrift) lange Fürbitten in griechischer Sprache, 3. abermals Hymnenfragmente, 4. zum Schluß kirchliche Directorium- oder Typikonfragmente. Das Ganze stammt natürlich aus dem „Weißen (Schnnte-)Kloster“ in Oberägypten. Eine besondere Eigentümlichkeit des sahidischen Ritus waren die zahlreichen Anaphoren (s. Renaudot, *Liturgg.-Orientt. Collectio* (Paris 1716) I, S. 171, sowie die sog. „Hermenïai“, große und kleine, nämlich Zusammenstellungen aus Psalmversen nach bestimmten Stichwörtern, wie (Gottes) Güte, Barmherzigkeit, Gesetz usw. Eine solche Hermenia, der Cento über die Wasser, hat sich sogar bis ins nestorianische Epiphanie-Officium verirrt; s. *Conybeare-Maclean, Rituale Armenorum.* Oxford 1905. S. 369/73.

Prof. H. Goussen.

C) BESPRECHUNGEN

Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome premier. Jérusalem antique. Par le P. **Hugues Vincent** *des Frères Prêcheurs. Fascicule I^er^: Topographie.* Paris (Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, Éditeur). 1912. — XII, 196 S. 19 Taf. — 4°.

Tome second. Jérusalem nouvelle. Par les PP. **Hugues Vincent** *et* **F.-M. Abel** *des Frères Prêcheurs. Préface par* M. le Marquis de Vogüé. *Fascicules I et II: Aelia Capitolina. Le Saint-Sépulcre et le Mont des Oliviers.* Paris (Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, Éditeur) 1914. — XX, 419 S. 43 Taf. — 4°.

Karl Schmaltz, *Mater Ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem. Studien zur Geschichte der kirchlichen Baukunst und Ikonographie in Antike und Mittelalter. (Zur Kunstgeschichte des Auslandes Heft 120).* Straßburg (I. H. Ed. Heitz) 1918. — IX, 509 S. 14 Taf. — Lex. 8°.

PP. **H. Vincent & F.-M. Abel** O. P., *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité.* Paris (Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, Éditeur) 1914. — VI, 215 S. 22 Taf. — 4°.

Zu den schmerzlichen Zugeständnissen, durch welche die *Dritte Serie* des *Oriens Christianus* den durch den Weltkrieg geschaffenen völlig veränderten Verhältnissen wird Rechnung tragen müssen, gehört eine grundsätzliche Beschränkung des Umfanges der in der Zeitschrift zu veröffentlichenden Besprechungen. Wenigstens in diesem durch die Not der Zeit verengten Rahmen muß nun an erster Stelle auf drei Monumentalwerke zur Denkmälerkunde Palästinas eingegangen werden, deren Anzeige bisher eben deswegen immer wieder verschoben wurde, weil ihre Bedeutung es zu gebieten schien, mit derselben die Stunde abzuwarten, in der es wieder möglich sein würde, ihnen in denkbar eingehendster Form gerecht zu werden.

1. Was von dem großen Jerusalem-Werke der beiden französischen Dominikaner vor Kriegsausbruch erschienen war, genügte bereits vollauf, um sicher zu stellen, daß wir in demselben auf lange Zeit hinaus die unverrückbare Grundlage aller weiteren Forschung auf dem Gebiete der Ortskunde der Heiligen Stadt erhalten würden. Wäre das Verhängnis des vierjährigen Völkermordens nicht über die Welt hereingebrochen, so würde heute gewiß das ganze schon vollendet vorliegen. So ist dieser Vollendung entgegen seitdem erst ein verhältnismäßig bescheidener Schritt geschehen, über den berichten zu dürfen, wir noch nicht in die Lage versetzt wurden.

Für den Interessenkreis unserer Zeitschrift kommt vor allem der dem christlichen Jerusalem gewidmete zweite Band in Betracht, in dessen Bearbeitung sich Vincent mit seinem jüngeren Ordensbruder Abel geteilt hat. Eröffnet durch ein ehrendes Geleitwort des in der Zwischenzeit heimgegangenen Nestors der Erforschung christlicher Monumente Palästinas und Syriens, behandelt sein mächtiger erster Doppel„faszikel“ in drei Büchern, zu drei bezw. acht und vier Kapiteln die vorkonstantinische Aelia Capitolina und deren Trümmerreste

(S. 1—88), die Konstantinsbauten auf dem Golgothaareal und die von ihnen bis zur Grabeskirche der Gegenwart führende wechselvolle Entwicklung (S. 89—300) und in entsprechender Weise die Ölbergsanktuarien der Gethsemane-, Eleona- und Himmelfahrtskirche (S. 301 bis 419). V. hat dabei das ganze erste Buch und von den beiden folgenden die dem Terrain des Golgothaareals, dem gegenwärtigen monumentalen Befunde seiner Baulichkeiten und der ursprünglichen konstantinischen Anlage gewidmeten Kapp. IV—VI (S. 89—104, 105—153, 154—180), sowie das sich mit der ursprünglichen Gestalt der drei Ölbergkirchen und deren monumentalen Resten beschäftigende Kap. XIII (S. 328—373) beigesteuert. Die ruhige Sicherheit exaktesten Verhöres von Boden, Monument und literarischen Quellen, die aller Arbeit des archäologischen Meisters ihr Gepräge vorbildlichster Gediegenheit verleiht, kommt hier überall ebensosehr zur Geltung wie in dem Eröffnungsfaszikel des ersten Bandes, in dem nach einer allgemeinen Einleitung über Plan, Methode und Quellen der folgenden Darstellung (S. 1—42) ein erstes Buch in fünf Kapiteln (S. 43—78, 79—110, 111—142, 142—170, 171—196) das topographische Gesamtbild, die geologischen und klimatischen Verhältnisse und den äußeren Rahmen des alten Stadtgebietes, die Probleme von Sion und Davidstadt, von Millo und Ophel behandelt. Annähernd die Hälfte des vom zweiten Bande uns zur Besprechung Vorliegenden entstammt der Feder A.s. In den Kapp. VII—XI (S. 181—206, 218—233, 248—257, 260—290, 291—800) hat er Gestalt und Geschicke der Bauten am Heiligen Grabe vor dem Persersturme von 614, von diesem bis zur Zerstörung durch Ḥâkim im J. 1009, über die Restauration des Konstantinos Monomachos und den Münsterbau der Kreuzfahrer hinweg und schließlich vom 12. Jahrh. bis zur Gegenwart verfolgt, und in den Kapp. XII (S. 301—321) und XIVf. (S. 374—392, 396—412) entsprechend sich mit der Geschichte der Ölbergsanktuarien beschäftigt. Den auch hier ebenso klaren als aufschlußreichen Text unterstützt auf den zahlreichen Tafeln und in 40 bezw. 160 sonstigen Abbildungen ein Anschauungsmaterial, bei dem Fülle und technische Vollendung des Gebotenen sich ebenbürtig sind. In meisterhaften Aufrissen und photographischen Aufnahmen ziehen hier, um beispielshalber nur einiges des Wundervollsten zu nennen, die Funde unter dem russischen Hospiz östlich des Golgothagebietes (Tome I, Pl. III—XI) und in geradezu glänzenden Lichtbildern die Einzelheiten der Fassade der Grabeskirche (ebenda Pl. XXIIff. XXVI—XXIX) am bewundernden Auge vorüber. Vom Stadtbilde der Madebakarte wird auf Pl. XXXff. in Farben die Kopie P. M. Gislers O.S.B. und nach einem im Verhältnis 2 : 3 gehaltenen Aquarell V.s speziell die Darstellung der konstantinischen Golgothabauten und dazu noch die erklärende Umzeichnung des ersteren vor-

geführt. Man lasse derartiges oder den Plan des Ausgrabungsgeländes der Eleonakirche (Pl. XXXIV), die Ineinanderschrift des heutigen Bestandes der Grabeskirche und ihrer Annexe, der hier erhaltenen Reste verschiedener Bauperioden und einer Rekonstruktion der konstantinischen Anlage (Pl. III) oder das kartographische Material und die photographischen Gesamtaufnahmen des Stadtbildes (Tome I. Pl. I—V) und Ähnliches auf sich wirken, und man fühlt, zu welchem Danke V. und seine Mitarbeiter schon allein durch eine solche musterhafte Vorlage des geländlichen und monumentalen Tatbestandes die Forschung verpflichtet haben. Mit nicht geringerer Sorgfalt sind die literarischen Quellen dem Benützer des Werkes zugänglich gemacht. Eine Zusammenstellung ihrer jeweiligen Aussagen folgt in vollem Wortlaute und abgesehen von lateinischen Texten mit Beigabe einer französischen Übersetzung allen von A. bearbeiteten Kapiteln außer den beiden der Grabeskirche im Zeitalter der Kreuzfahrer und vom 12. Jahrh. bis zur Gegenwart gewidmeten, bei denen ein gleiches Verfahren sich naturgemäß durch die Masse des in Betracht kommenden Stoffes verbot. Als ein ganz besonders dankenswerter Einschlag seien endlich auch noch die Abschnitte (S. 194—206, 228—233, 385—392, 398—400) hervorgehoben, in denen A. vor allem nach dem Berichte der Aetheria und dem Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως in Ἁγ. Σταυροῦ Nr. 43 das Bild des liturgischen Lebens gezeichnet hat, das sich bis zur Jahrtausendwende auf Golgothaareal und Ölberg entfaltete. Wertvolle Ergänzungen würden hier allerdings schon heute das georgische Kanonarion Kekelidzes und der durch H. Goussen erschlossene Festkalender des Pariser georgischen Lektionars bieten. Befremden muß es, daß etwas Entsprechendes auch für die Zeit der Kreuzfahrerherrschaft nur bezüglich der Himmelfahrts- und Paternosterkirche (S. 402—404) versucht wird. Die dabei gelegentlich zitierte Veröffentlichung von Ch. Kohler über *Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre de Jérusalem (Revue de l'Orient Latin* VIII [1900/01] S. 383—500) hätte einen der Aetheria und dem Τυπικόν ebenbürtigen Stoff nicht minder, ja naturgemäß vor allem für die Grabeskirche geboten.

Überhaupt liegt es in der Natur aller Menschenarbeit, daß einzelne Ausstellungen sich auch einem im allgemeinen so vorzüglichen Werke gegenüber geltend machen ließen. So ist es z. B. bedauerlich, daß V. bei seiner Bestimmung der für die hadrianische Aelia Capitolina zu unterstellenden öffentlichen Bauten von einer durchaus apokryphen Erweiterung eines Satzes bei Gellius, *Noctes Atticae* XVI 13 ausgeht, deren unabhängiges Auftauchen bei Saglio *Dict. des antiq. grecques et romaines* I S. 906 und Gregorovius SbBAW. 1883 S. 508 Ak. 1 allerdings ein kleines Problem darstellt. Daß ich auch bezüglich der Probleme der frühchristlichen Bauten des Golgothaareals nicht immer in allen Einzelheiten mit ihm einig zu gehen vermag, ist aus meinem Buche über *Die Modestian. u. Konstantin. Bauten am Heil. Grabe zu Jerusalem* ersichtlich. In der entscheidenden Hauptsache, der Ablehnung der Heisenbergschen Konstruktion, stehen wir aber jedenfalls auf gleicher Linie.

Bezüglich gewisser, und nicht bedeutungsloser, Detailfragen scheint V. selbst stark geschwankt zu haben. So ist auf Pl. III das Martyrion als dreischiffige Basilika und eine Verbindung der Säulenhallen des östlichen Eingangs- und des Binnenatriums zwischen Anastasis und Martyrion durch dem letzteren parallellaufende Hallentrakte angesetzt, während auf Pl. XXXIII und in Fig. 102 auf S. 155 in Übereinstimmung mit dem Texte jene Säulenhallentrakte fehlen und das Martyrion zur fünfschiffigen Basilika geworden ist. Eine unverkennbare Gereiztheit gegen Strzygowski verrät S. 144—153 die Behandlung des Fassadenproblems. Daß die These von einem wesenhaft „konstantinischen" Charakter der Fassade noch der heutigen Grabeskirche schlechthin unhaltbar ist, unterliegt ja auch keinem Zweifel. Immerhin frage ich mich stets wieder, ob nicht in Verbindung mit der Doppelgeschossigkeit der Anlage die der romanischen Kunst ihrer Entstehungszeit doch keineswegs geläufige Verdoppelung des Portals mit dem ihr entsprechenden Doppelfenster des Obergeschosses doch irgendwie durch Vermittelung der Restauration des Konstantinos Monomachos letzten Endes im Zusammenhang mit dem alten doppelgeschossigen Hallenumgang des Binnenhofes steht. Allzukurz ist sodann über das Problem der *„libre imitation des thèmes byzantins"* hinweggegangen, die doch auch V. unter Hinweis auf einige Gegenbeispiele S. 148f. Ak. 1 in den ornamentalen Details der Kreuzfahrerschöpfung anerkennt, um eine nähere Untersuchung freilich dem Kunsthistoriker zuzuschieben. Eine solche Untersuchung würde eben erst über die entscheidenden Fragen Klarheit zu schaffen haben, wie weit die „Freiheit" in der Behandlung der übernommenen Motive ging, wie weit diese Motive wirklich als „byzantinisch" sich ansprechen lassen und wie weit sie vielmehr noch der christlichen Antike angehören, bezw. ob nicht teilweise geradezu eine Wiederverwendung antiker Werkstücke stattgefunden hat. Es ist da doch in hohem Grade bezeichnend, daß V. selbst S. 150 zugestehen muß, vorübergehend den Eindruck gehabt zu haben, als sei Strzygowski der Nachweis eines Bestehens des unteren Gesimsfrieses aus antiken Originalwerkstücken gelungen. Auch gegen V.s Rekonstruktion der konstantinischen Eleonakirche hat Edm. Weigand ZDPV. XLVI S. 212—220 Bedenken geltend gemacht, die ich für durchaus beachtenswert halten möchte. Einer nicht unwesentlichen Ergänzung würden heute die auf die Geschichte der Ölbergbasilika bezüglichen Ausführungen A.s im Hinblick auf die georgische Überlieferung bedürfen. Ihr Verhältnis zu dem „Priester Sabinusbau" und dem anscheinend als Gruftkirche der hierosolymitanischen Bischöfe verwendeten „Apotoleion" bedarf dringend einer Klarstellung. Darf ich mir schließlich erlauben, noch auf eine anscheinend grundsätzliche Unterlassung V.s und A.s hinzuweisen, so erblicke ich diese darin, daß mit einer einzigen Ausnahme (S. 260ff.) nie dem Problem des musiven (oder malerischen) Schmuckes der behandelten Kirchenbauten nähergetreten wird. Ich verstehe sehr wohl, daß ihrer auf möglichst exakte Feststellung des Gesichert-Tatsächlichen eingestellten Richtung Hypothesen, wie sie etwa durch mich bei F. J. Dölger, *Konstantin der Große und seine Zeit* S. 219—234 oder durch L. v. Sybel Neue Serie dieser Zeitschrift VII/VIII S. 120f. gewagt wurden, weniger liegen. Aber mindestens über die bildliche Wand- und Wölbungsbekleidung des Kreuzfahrerbaues über Golgotha und dem Heiligen Grabe haben wir doch noch weitere bestimmte Nachrichten als die a. a. O. verwerteten. Ich denke etwa vor allem an diejenigen des anonymen Griechen bei L. Allatius, *Συμμικτα* S. 80—102.

2. Zu der wesenhaft archäologischen Behandlung, welche die Probleme der Grabeskirche bei V. und A. erfahren, bildet das Werk des mecklenburgischen evangelischen Pfarrers Schmaltz eine mehr kunstgeschichtlich gerichtete Ergänzung, die mit liebevoller Ausführ-

lichkeit nicht zuletzt gerade bei den Fragen des Mosaikenschmuckes verweilt. An die Spitze gestellt ist nach einer kurzen Einleitung (S. 1ff.) ein tabellarischer Überblick über die Geschichte der Grabeskirche und ihre Quellen. Von zwei Hauptteilen behandelt alsdann ein erster (S. 13—164) eingehend diese letzteren, wobei vier Kapitel (S. 13—67, 68—113, 114—148, 149—164) der Reihe nach die literarischen Quellen der altchristlichen und der byzantinischen Periode, die monumentalen Quellen und die Nachrichten aus der Kreuzfahrerzeit und den folgenden Jhdten einem höchst gewissenhaften Verhöre unterziehen, während der zweite Hauptteil (S. 165—494) das Monument selbst, seine Geschichte und geschichtliche Stellung zum Gegenstand hat. Eingehende und sorgfältige Register (S. 495—510) machen den Schluß. Die lediglich auf die notwendigste Verdeutlichung der textlichen Darlegungen berechneten Tafeln dürfen von vornherein mit dem illustrativen Teile des französischen Jerusalem-Werkes nicht in Vergleich gesetzt werden.

Wie ich selbst dies in meinem Buche getan hatte, so steigt auch Sch. wenigstens im zweiten Teile von späteren Etappen der baugeschichtlichen Entwicklung rückwärts zu den früheren hinauf. Demgemäß unternimmt hier zunächst Kap. I (S. 167—187) auf Grund einer sorgfältigen Beschreibung des heutigen Befundes die Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt des Kreuzfahrerbaues. In tiefschürfender kunstgeschichtlicher Untersuchung wird dieser alsdann durch das Kap. II (S. 188—241) mit der vorgotischen Architektur des französischen Mutterlandes in Vergleichung gestellt und deren verschiedenen regionalen Strömungen eingeordnet, wobei sich als das grundlegende Vorbild die selbst vom Grabesmünster des hl. Martin in Tours her inspirierte, im J. 1096 durch Papst Urban II. geweihte Kirche St. Sernin in Toulouse erweist und umsichtig der Umfang eines provençalischen, eines normannischen und eines letzten, aquitanischen Einflusses abgewogen wird, unter denen sich die Ausführung des vom Languedoc gelieferten Planes vollzog. Der an die Stelle der altchristlichen Basilika getretenen romanischen Münsteranlage gegenüber steigt Kap. III (S. 242--269) für die Anastasisrotunde von dem Baue der Kreuzfahrerzeit über denjenigen des Modestos zu dem ältesten hinauf, den Sch. für einen erst nachkonstantinischen hält. Hat schon hier der Mosaikenschmuck der Kreuzfahrerrotunde eingehende Würdigung gefunden, so wächst in dem den Golgothakapellen gewidmeten Kap. IV (S. 270 bis 330) die Behandlung der einst in denselben sichtbar gewesenen musiven Darstellungen des von Engeln flankierten Golgothaprachtkreuzes mit Christusbusto, des Abendmahles, der Kreuzigung, Kreuzabnahme, „Anastasis", Himmelfahrt und des Abrahamsopfers zu mehr oder weniger umfangreichen Sonderexkursen über die ikonographische

Entwicklung der einzelnen Sujets aus, die von künftiger Beschäftigung mit denselben eine dankbare Berücksichtigung zu erfahren haben werden, wenn sie auch in dem vorliegenden Zusammenhange über den Rahmen mindestens des unerläßlich Notwendigen weit hinausgehen. Nachdem in Kap. V (S. 331—345) die Helenakapelle und die sonstigen Nebenräume der heutigen Anlage ihre Behandlung und eine Verknüpfung mit den Bauperioden des ersten Jahrtausends gefunden haben, wendet sich Kap. VI (S. 346—395) den Problemen der Martyrionsbasilika zu, bezüglich deren Sch. den von V. und mir vertretenen gegenüber stark abweichende Anschauungen entwickelt. Einerseits erblickt er nämlich in dem unter dem russischen Hozip in nordsüdlicher Richtung hinlaufenden Mauertrakt Reste nicht der östlichen Umfassungsmauer des von Eusebios bezeugten Ostatriums, sondern der Fassade der Basilika selbst, zu der entsprechend der Darstellung der Madebakarte unmittelbar von der Marktstraße her der Treppenaufgang der im Leben des Porphyrios von Gaza erwähnten ἀναβαθμοὶ τοῦ Μαρτυρίου emporgeführt hätte, und ist demgemäß genötigt die Eusebiosangaben über das Ostatrium auf eine von der Marktstraße durchschnittene und über sie nach Osten sich ausdehnende Art hallenumzogener Forumsanlage zu deuten. Andererseits gibt er seiner mächtigen fünfschiffigen Basilika einen durch äußere Ummantelung der Apsis ermöglichten geradlinigen Abschluß nach Westen und ein — allerdings nicht über das Langhaus hervortretendes — Querschiff und läßt über dessen Kreuzung mit dem Mittelschiff sich eine Kuppel erheben. Der kunstgeschichtlichen Einordnung des so sich ergebenden Typus einer flachgedeckten Emporenbasilika mit Vierungskuppel und der gewaltigen Fernwirkung, welche der ihn verkörpernde konstantinische Schöpfungsbau als eine echte „Mutter der Kirchen“ ausgeübt hätte, ist Kap. VII (S. 396—478) und schließlich ist Kap. VIII (S. 479—494) dem Zusammenhange der konstantinischen Gesamtanlage mit den baulichen Überlieferungen paganer Kulte gewidmet, den in besonnener Nachprüfung, im Gegensatz zu Heisenberg aber nur unter Anerkennung der Tatsache einer schon vorkonstantinischen Gemeindetradition zu Gunsten des Herrengrabes und einer wesenhaft christlichen Natur des in dem kreuzüberragten Felskegel gegebenen Kreuzigungsdenkmales, auch Sch. zugesteht. Von ausgebreitetsten Kenntnissen, gewaltigem Fleiß, unverkennbarem Scharfsinn und einem ernsten Wahrheitsstreben, das sich ehrlich bemüht, alles Für und Wider ohne Voreingenommenheit zu würdigen, legt seine Arbeit ein in jedem Falle höchst anerkennenswertes Zeugnis ab.

In Kap. II hat Sch. S. 206—238 naturgemäß mit besonderer Ausführlichkeit das Fassadenproblem behandelt. Im Gegensatze zu dem die beiden Stockwerke der Schmerzenskapelle trennenden erbringt er zunächst für das entsprechende Gesims

der Fassade selbst den meines Erachtens zwingenden Beweis, daß seine einzelnen Stücke sich nicht *in situ* befinden, es also, was schließlich auch stilkritisch sich zu bestätigen scheint, doch in der Tat auf den konstantinischen Bau zurückzuführen sein dürfte, und ich möchte nicht anders auch über das von ihm vorsichtshalber weniger in den Vordergrund gestellte obere Abschlußgesims der Fassade urteilen. Er betont ferner ebenso treffend die unverkennbare Abhängigkeit von älterer östlicher Kunst, in welcher sich die Steinmetzen des 12. Jahrhs. bei dem die Portalbogen umziehenden Wulstfries mit Akanthuswirbelranken befunden haben, scheint mir aber die Möglichkeit einer ähnlichen Sachlage für die Säulenkapitelle nicht hinreichend ins Auge zu fassen. — Der luftige Hypothesenbau Heisenbergs erfährt auch durch ihn die schärfste Ablehnung. Was die ihm eigentümlichen Anschauungen bezüglich der ältesten Anlage betrifft, so würde ich mich mit dem Gedanken, daß die von Kyrillos und Aetheria bereits vorausgesetzte weiträumige Anastasisrotunde „nach letztwilliger Absicht" (τῇ φιλοχρίστῳ προαιρέσει Katch. XIV 22) Konstantins erst durch dessen Söhne errichtet worden sei, allenfalls wohl zu befreunden vermögen. Aber wenigstens irgend eine säulengetragene Überdachung des prachtvoll geschmückten Grabmonuments wird dann doch schon für die noch frühere Zeit angenommen werden müssen, und es liegt nahe, auf eine solche mit Poglayen-Neuwall die Darstellung des Heiligen Grabes auf einer von ihm MhKw. XII S. 81—86 publizierten koptischen Pyxis und etwa auch diejenige in den Mosaiken von S. Apollinare in Ravenna zurückzuführen. Nicht weniges hat unleugbar auch die Vorschiebung der Martyrionsfassade an die bisher so genannte „Propyläenmauer" und die damit zusammenhängende Lösung des Ostatriumsproblems für sich. Nur sind deren Details auf dem Madebamosaik ebensowenig zur Darstellung gebracht als ein zwischen Marktstraße und Fassade sei es oberhalb des Treppenaufganges gelegenes, sei es diesen umschließendes Atrium gewöhnlicher Art. Mit der größten Reserve stehe ich dagegen der Annahme einer Vierungskuppel des konstantinischen Martyrions gegenüber, wie denn hier ernste Bedenken auch Dalman in dem im übrigen so glänzenden Referat nicht unterdrückt hat, das er dem Werke Sch.s ZDPV. XLII S. 166—176 widmete. Die so völlig überraschende Erscheinung, welche die Basilika so dargestellt hätte, kunstgeschichtlich glaubhaft zu machen, ist für mein Gefühl Sch. trotz aller Erudition seines Kap. VII nicht gelungen. Daß natürlich das im allgemeinen auf die Apsis gedeutete ἡμισφαίριον des Eusebios von einer Kuppel leichter zu verstehen wäre, liegt auf der Hand, und ich stehe selbstverständlich auch heute noch vollinhaltlich zu den betreffs jenes Wortes von mir Sch. gemachten und von ihm S. 46 f. abgedruckten Ausführungen. Aber, daß die hier zuletzt berührte Hesychiosglosse eben wirklich ἡμισφαίριον und ἡμικύκλιον gleichsetzt, bleibt immerhin Tatsache. Auch liegt schließlich in der Bezeichnung der sich über dem Halbrund der Apsis wölbenden Viertelskugel als ἡμισφαίριον keine größere Härte als in dem von Prokopios zur Bezeichnung der Halbkugel einer Kuppel gebrauchten Ausdruck σφαιροειδὴς θόλος, auf den V. II S. 162 Ak. 4 hingewiesen hat. Von einer schlechthinigen sprachlichen Nötigung zu einer kunstgeschichtlich unwahrscheinlichen Annahme kann jedenfalls nicht die Rede sein.

3. Wie die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe ist auch die Geburtskirche in Bethlehem ein Gegenstand immer wieder sich erneuernder wissenschaftlicher Erörterung, bei der weitgehende Meinungsverschiedenheit zutage tritt. Steht dort die Gestalt einer untergegangenen Anlage aus der Urzeit monumentalen christlichen Sakralbaues zur Klärung, so ist es hier die Frage, ob und in welchem Umfange ein in wunderbarer Großartigkeit erhaltenes Denkmal in jene

Urzeit hinaufreicht. Das Buch Vincents und Abels erhebt den Anspruch, mit einer — man muß sofort sagen — verblüffend einfachen Lösung diese Frage endgültig zu beantworten. In die Arbeit haben sich die Verfasser nach denselben Grundsätzen, wie beim zweiten Bande des Jerusalem-Werkes geteilt, indem V. den im engsten Sinne archäologischen, A. den mehr historischen Teil derselben übernommen hat. So behandelt denn letzterer in Kap. I (S. 1—18) die Frage nach einer glaubhaften vorkonstantinischen Tradition über die Geburtsstätte des Erlösers und über die Bedeutung der durch Hieronymus und Paulinus von Nola bezeugten Tatsache früheren Adoniskultes in der spätestens seit den Tagen Konstantins als solche verehrten Geburtshöhle und in den Kapp. IVf. (S. 107—138, 139—207) die Geschichte der Geburtskirche bis zu und seit dem Zeitalter der Kreuzzüge. V. bietet in Kap. II (S. 19—72) nach einer lichtvollen Darlegung des archäologischen Problems diejenige des mit peinlicher Sorgfalt erhobenen tatsächlichen Befundes, den das einzigartige Monument ergibt, und in Kap. III (S. 73—106) die berührte Lösung. Es wird einwandfrei festgestellt, daß abgesehen von erst späteren mittelalterlichen Veränderungen in der Beschaffenheit des Mauerwerkes von dem streng einheitlichen Langhause einerseits der ihm vorgelagerte Narthex, andererseits die Seitenapsiden des trikonchen Ostteiles, dessen Hauptapsis und die zweite, bereits um ein Paar von Seitenschiffen verengte Stufe der Fortsetzung des Langhauses über das Querschiff abweicht, daß aber in den Wänden der ersten, noch fünfschiffigen Stufe jener Fortsetzung genau das Mauerwerk des vorderen Langhausteiles zu beobachten ist. V. schließt aus dieser Sachlage, daß der ursprüngliche konstantinische Bau seitlich streng geradlinig und nach Osten in der Flucht der Osttrakte der Umfassungsmauern der fraglichen ersten Fortsetzungsstufe bezw. mit einer aus dieser Flucht in der Breite des Mittelschiffes hervortretenden Apsis abgeschlossen habe. Narthex und die trikonche Gestaltung des Ostteiles sind ihm das Ergebnis eines durch Justinian veranlaßten Umbaues, für dessen Tatsächlichkeit A. S. 118f. ein ausdrückliches Zeugnis — allerdings unverkennbar schon recht sagenhaften Charakters — aus dem 10. Jahrh. an einer Stelle der arabischen „Annalen“ des alexandrinischen Patriarchen Eutychios (ed. Cheikho S. 201f.) beizubringen in der Lage ist. Naturgemäß hätten in dem Konstantinsbau die doppelten Seitenschiffe, unter sich und vom Mittelschiff durch einheitlich fortlaufende Säulenstellungen getrennt, sich ohne Dazwischentreten eines Querschiffs ununterbrochen fortgesetzt, und mindestens in bezw. unter dem heutigen nördlichen Querschiff sollen sich von der ursprünglichen Gestaltung auch bedeutungsvolle Einzelspuren erhalten haben. Zu dem allem steht nun die offenkundige Einheitlichkeit des gesamten Säulen-, Kapitellen-,

Architraven- und Soffittenmaterials, die das Innere in seiner heutigen Gestalt aufweist, in schneidendem Widerspruch. Ihn überwindet V. durch die Annahme einer durchgängigen Wiederverwendung konstantinischer Bauglieder, die bei dem justinianischen Umbaue erfolgt sei. Insbesondere sollen die vier mit ihren Halbsäulenpaaren von demselben sich abwendenden Eckpfeiler des Vierungsquadrates ursprünglich, umgekehrt mit jenen Halbsäulen sich dem Hofinneren zuwendend, in den Winkeln einer vierseitigen Säulenstellung verwendet gewesen sein, die vor der Fassade der Basilika an Stelle des späteren Narthex ein von den Architekten Justinians beseitigtes Atrium umzogen hätte. Daß auch in dem Bethlehembuche auf den Tafeln und in 45 Textabbildungen ein erstklassiges Anschauungsmaterial das Wort eindringender gelehrter Forschung unterstützt, bedarf kaum noch einer besonderen Feststellung.

Ob freilich dieses Wort wirklich bezüglich des Problems der Geburtskirche als das abschließende sich behaupten wird, unterliegt doch den berechtigtsten Zweifeln. Nachdrücklichstem Widerspruche sind die Aufstellungen V.s von seiten Weigands begegnet, der in seiner Erstlingsschrift über *Die Geburtskirche von Bethlehem*, Leipzig 1911, ausführlich für die von Strzygowski und mir vertretene Annahme einheitlich konstantinischen Ursprunges von Langhaus und Trikonchos eingetreten war. In der ZDPV. XXXVIII S. 89—135 hat er sich eingehend mit V. auseinandergesetzt, der jener Schrift S. 21 Ak. 2 kurzerhand jeden Wert für das Verständnis des Baudenkmals abgesprochen hatte und nun RB. 2 XVI S. 297—301 die Kritik W.s schroff zurückwies. Dieser selbst hat dann ZDPV. XLVI S. 193—212 nochmals zu erneuter Auseinandersetzung das Wort ergriffen. Die Erörterung ist von beiden Seiten mit einer Schärfe geführt worden, deren Vermeidung wohl möglich und im allerhöchsten Grade wünschenswert gewesen wäre. Doch hat schon diese Schärfe der Polemik bei W. weniger bittere Formen angenommen, und sachlich dürfte ihm mindestens in sehr weitgehendem Maße beizupflichten sein. Ich halte die Wiederverwendungs-Hypothese V.s, mit der seine Rekonstruktion der konstantinischen Basilika steht und fällt, in der Tat beinahe für das Schulbeispiel einer *„solution simpliste"*, vor der stets auf der Hut zu sein der verehrungswürdige P. Lagrange, dem das Bethlehem-Buch gewidmet ist, seine Hörer in einer Vorlesung der École Biblique einmal mit einem mir unvergeßlich gebliebenen Nachdruck warnte. Die Lösung ist einfach zu glänzend, um — in dieser Welt der Widersprüche und Schwierigkeiten — richtig sein zu können. Derartiges pflegt stets mit irgend einem verkappten Fehler erkauft zu sein. So ist denn auch im vorliegenden Falle die Atriumsanlage, welcher die heutigen Vierungspfeiler entstammen sollen, entweder überhaupt nicht, oder — wie W. wohl entschieden mit Recht annimmt — als τετράστοον, womit nimmermehr das fünfschiffige Langhaus bezeichnet sein kann, schon neben der τρίκογχος noch durch Sophronios bezeugt. Im letzteren Falle ist die Hypothese des justinianischen Umbaues in der ihr von V. gegebenen Form unmittelbar gerichtet. Im ersteren muß sie durch die Hilfshypothese der Annahme des Atriums gestützt werden, zu der alsdann noch die weitere im Gegensatz zu ihr von vornherein geradezu positiv unwahrscheinliche sich gesellen muß, daß das Stützenmaterial in Atrium und Langhaus an Höhe, Stärke und ornamentalem Dekor aufs Haar identisch gewesen sei. Eine solche Stützung von Hypothese durch Hypothese liefe aber glatt auf den methodischen Fundamentalfehler eines *circulus vitiosus* hinaus. Entscheidend dafür, daß Quer-

schiff und Vierungsquadrat nicht erst einem justinianischen Umbaue ihr Dasein verdanken können, ist in meinen Augen schon abgesehen von allemdem die Tatsache, daß über dem letzteren niemals eine Kuppel sich erhoben haben könnte. Eine so stark zentral empfundene Raumgestaltung wie der trikonche Ostteil der Geburtsbasilika wäre aber in justinianischer Zeit anders als mit einer mächtigen Mittelkuppel gar nicht denkbar. Wirklich scheinen denn auch die so gewaltig verstärkten Mauermassen der von V. als justinianisch angesprochenen Elemente dieses Ostteiles auf einen Wölbungs- und Kuppelbau angelegt zu sein, dessen Verwirklichung dann aber auch um das Vierungsquadrat ungleich kräftigere Stützen erfordert hätte, als sie die vier in Halbsäulenpaare auslaufenden Eckpfeiler und die auf ihnen ruhenden dünnen Hochwände abgeben. Nun habe ich dem Monument selbst gegenüber vom Äußeren der drei Apsiden immer sehr stark den Eindruck einer Erscheinung gehabt, die nicht nur den dahinter liegenden mit Satteldach gedeckten Mittel- und Querschiffarmen gegenüber unorganisch, sondern geradezu unvollendet — um nicht zu sagen: ruinenhaft — wirke. Ich meine, bei aufmerksamer Betrachtung von Taf. VIII des Bethlehem-Buches oder von ZDPV. XXXVIII Taf. IV müßte jeder diesen Eindruck teilen. Demgemäß neige ich mehr und mehr der Annahme zu, daß die in Betracht kommenden Bauteile allerdings von einem justinianischen Umbaue herrühren, der mit dem Ziele einer Umgestaltung des Heiligtums in eine Wölbungs- und Kuppelanlage unternommen, aber nicht durchgeführt wurde, daß aber die machtvoll die Kreuzgestalt betonende Querschiffanlage mit ihrem zentralen Vierungsquadrat schon im konstantinischen Gründungsbaue gegeben war. Auch eine im wesentlichen schon der heutigen entsprechende trikonche Gestaltung wäre alsdann für denselben ebenso denkbar als ein noch geradliniger Abschluß der Querschiffarme. Denkbar wäre aber auch, daß diese mit zwei nur von innen her wahrnehmbaren in die Süd- und Nordwand gelegten halbrunden Nischen oder mit zwei verhältnismäßig kleineren nach außen vortretenden Apsidiolen abgeschlossen hätten. Für das Erstere würde der Arkadiusbau am Menasgrabe, für das Letztere die Anastasisrotunde in ihrer durch die Zeichnung Arkulfs überlieferten Gestalt ein Gegenbeispiel bilden. Daß sie auf einem naturgemäß so unsicheren Boden noch derartigen Zweifeln und Fragen Raum geben muß, dürfte meines Erachtens diese Lösung nur empfehlen. Was die Nichtdurchführung des justinianischen Umbauplanes betrifft, so könnte sie füglich nur in dem während der Arbeiten eingetretenen Tode des Herrschers ihren Grund gehabt haben. Die Inangriffnahme des Werkes müßte dann seinen letzten Regierungsjahren angehört haben, und es würde sich so das Schweigen erklären, das Prokopios in seiner erst nach 560 veröffentlichten Schrift περὶ κτισμάτων über dasselbe beobachtet.

Prof. A. Baumstark.

Ch. R. Morey, *East Christian Paintings in the Freer Collection (University of Michigan Studies. Humanistic Series. Volume XII. Studies in Christian and Roman Art. Part I).* New York (The Macmillan Company) 1914. — XIII, 86 S. 13 Taf. 4°.

Wilh. Neuß, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei. Eine neue Quelle zur Geschichte des Auslebens der altchristlichen Kunst in Spanien und zur frühmittelalterlichen Stilgeschichte (Veröffentlichungen des romanischen Auslandsinstituts der rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität*

Bonn. Band 3). Bonn-Leipzig (Kurt Schroeder, Verlag) 1922. — VIII, 156 S. 64 Taf. 4°.

Neben dem vielgehörten *„Ex oriente lux"* besteht für die Erforschung der älteren christlichen Kunst auch Platens „Nach Westen flieht die Weltgeschichte" zu Recht. Von jenseits des Atlantischen Ozeans kommt uns Kunde über bedeutsame Denkmäler der Buch- und Ikonenmalerei des christlichen Orients, die in der Ferne der Neuen Welt eine Aufbewahrungsstätte gefunden haben. Auf dem Boden des alten Europa erweist sich im äußersten Westen die frühmittelalterliche Bibelillustration Spaniens als ein kunstgeschichtliches Neuland, von dem die Fäden der historischen Entwickelung stark nach der christlichen Antike des hellenistischen Ostens zurückführen.

1. Es sind näherhin drei in die reichen Sammlungen von Mr. Charles L. Freer gelangte Denkmäler, mit denen die glänzend ausgestattete Publikation Moreys in mustergiltiger Weise bekannt macht. Zwei Miniaturen einer, wie er zeigt, dem frühen 12. Jahrh. entstammenden Johannes Klimakos-Handschrift, den Verfasser in den Formen des landläufigen Autorenbilds und die von ihm gezeigte Himmelsleiter darstellend, geben ihm im ersten Abschnitt (S. 1—30) Gelegenheit, in sorgfältigem Überblick über die Gesamtheit der sich über das 11. bis 15. Jahrh. verteilenden Exemplare einer Klimakos-Illustration zu berichten und nach kurzer Besprechung der Autordarstellung das Motiv der Himmelsleiter in der weiten Verbreitung zu verfolgen, die es über den Mutterboden jener Illustration hinaus in byzantinischer Buch- und Wandmalerei gefunden hat. Der zweite Abschnitt (S. 31—62) ist einer Folge von Miniaturen gewidmet, die von einem griechischen Vierevangelienbuch des ausgehenden 12. oder beginnenden 13. Jahrhs. herrühren: Darstellungen der Evangelisten Markus und Johannes wiederum in dem gewöhnlichen Typ des sitzenden Autors und fünf Ganzseitenbildern der Kreuzabnahme, Anastasis, Thomasszene, Erscheinung des Auferstandenen vor den zwei Myrophoren des Mt.-Textes und einer Gottesmutter mit Kind zwischen zwei Heiligen, zu denen sich noch kümmerliche Reste eines sechsten gesellen, die M. auf Maria und Johannes den Täufer zu deuten geneigt sein möchte. Eine ikonographische Untersuchung verweilt hier mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Thema der Anastasis, die dabei wieder einmal sehr zum Schaden der Sache kurzerhand mit dem *descensus ad inferos* gleichgesetzt wird. Der letzte Abschnitt ordnet endlich dem Gesamtrahmen syrisch-koptischer Kunst die paarweise angeordneten Evangelistenbilder im stehenden Typ ein, welche die Deckel des Washington-Tetraevangeliums W (032, ε 014) des 5. Jahrhs. schmücken. Im Gegensatz zu diesen letzteren, die auf den schwarzen Taff. XI—XIII in ver-

schiedener Größe sogar doppelt abgebildet sind, werden auf den Taf. If. bezw. III, V—X die Miniaturen farbig wiedergegeben. Zu diesem Tafelmaterial, das als Nr. V noch eine Faksimile-Taf. ergänzt, gesellen sich 34 Textabbildungen, von denen einzelne allerdings etwas besser hätten ausfallen können.

M. ist jedenfalls eher zu einer Unterschätzung als zu einer Überschätzung der Bedeutung des von ihm der Wissenschaft Erschlossenen geneigt. Schon die Evangelistenbilder der beiden Buchdeckel stehen doch nicht nur in der Flucht der stilistischen Entwickelung koptischer Kunst am Ende der Auflehnung altorientalischer Art gegen den Hellenismus. Sie sind ebenso sehr ikonographisch als Vertreter des stehenden Autorentypus zu bewerten, über den ich in der ersten Serie dieser Zeitschrift VI S. 428ff. und in der zweiten III S. 305—310 gehandelt habe. Zu dem dort von mir zusammengestellten Material wären jetzt noch die weiteren armenischen Beispiele bei Macler, Miniatures Arméniennes Pl. VIII Fig. 16, XIV Fig. 27 zu stellen. Von dieser Seite gesehen, erscheinen die bemalten Deckel als ein bedeutsamer Beleg mesopotamischer Beeinflussung des unhellenistisch Ägyptischen. — Für die richtige Einschätzung der Anastasis-Miniatur von Taf. VII war durch die Gleichsetzung mit dem *descensus* von vornherein der Weg verbaut. M. hätte hier viel gewonnen, wenn er meine zu dem Gegenstande in der zweiten Serie dieser Zeitschrift VII/VIII S. 164f. gemachten Ausführungen berücksichtigt hätte. Sie hätten ihm nicht nur eine sehr erhebliche Bereicherung des von ihm S. 49 zusammengestellten Parallelenmateriales geboten. Erst eine Durchführung der dort von mir geforderten reinlichen Typenscheidung zwischen dem Repräsentationsbild der Ἀνάστασις und dem transzendenten Historienbild des *descensus* hätte auch die an sich sehr richtig gedachte tabellarische Zusammenstellung über die Verbreitung der einzelnen Kompositionsmotive auf S. 46f. fruchtbar werden lassen. Wie ich die Dinge sehe, liegt in der Miniatur der Washingtoner Blätter eines der ikonographisch altertümlichsten Beispiele des ersteren Typus vor. Das steht nun in scheinbarem Widerspruch zu der paläographisch gesicherten Tatsache, daß die Hs., welcher die Bilder entstammen, frühestens der letzten Komnenenzeit angehört haben kann. Aber das Komnenenzeitalter war ein solches einer auf Älteres zurückgreifenden Renaissance, und es ist und bleibt ganz allgemein grundverfehlt, wenn man ohne Berücksichtigung der Möglichkeit einer späteren Kopierung weit älterer Vorlagen ikonographische Entwicklung durch mechanische Aneinanderreihung der Denkmäler nach ihrem unmittelbaren Alter zu konstatieren versucht. Auch der ganze Illustrationstypus der in diesen Bildblättern greifbar werdenden Hs. war ein sehr eigenartiger und weit über die Wende vom 12. zum 13. Jahrh. hinaufweisender, der von M. gar nicht verstanden wurde. Offenbar waren nämlich die κεφάλαια-Verzeichnisse aller vier Evangelien zu Anfang des Buches zusammengestellt. Jedes Verzeichnis war unmittelbar durch das Autorenbild des betreffenden Evangelisten eröffnet, diesem selbst aber eine gewisse Anzahl in der Auswahl der Sujets liturgisch bestimmter Ganzseitenbilder wesentlich aus der evangelischen Geschichte vorausgeschickt. Die Miniaturenblätter erweisen sich so als das erste bekannt werdende jüngere byzantinische Beispiel eines vor allem in der armenischen Evangelienillustration des zweiten Jahrtausends fortlebenden frühchristlich-syrischen Typus eines Evangelienbuchschmucks durch vorgesetzte Ganzseitenbilder, dessen klassische Zeugen aus alter Zeit der Rossanensis, die syrischen Miniaturen des Etschmiadzia-Evangeliars und der Rabbûlâ-Kodex sind. Auf ein Widmungsbild dieses Typus, das wie ich S. 171f. des letzten Bandes dieser Zeitschrift wahrscheinlich gemacht habe, dem Einfluß der dogmatischen Entscheidung des Ephesinums seine Gestaltung verdankte, geht dann letzten Endes die Gottesmutter

zwischen den Heiligen auf Taf. X zurück. Ich kann hier für diesen Sachverhalt den Einzelbeweis nicht in voller Breite führen, muß ihn mir vielmehr für die geplante endliche Bearbeitung der Miniaturen des syrischen Tetraevangeliums Nr. 6 des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem vorbehalten. Ich bemerke vorläufig nur, daß lediglich so sich die Verbindung der Kreuzabnahme von Taf. VI und des Anfangs der Johannes-κεφάλαια mit vorgesetztem Autorenbild auf r° und v° desselben Blattes erklären läßt und daß die Χαίρετε-Szene von Taf. IX natürlich nur zu Vorsatzbildern des Mt.-Evangeliums gehört haben kann.

2. Eine Bildermasse, mit der rein quantitativ das von M. Publizierte nicht in einen entfernten Vergleich treten kann, hat Neuß vor unserem staunenden Auge ausgebreitet und in tiefschürfender Forschung weitausgreifenden kunstgeschichtlichen Zusammenhängen eingeordnet. Den unmittelbaren Gegenstand seines Werkes bilden zwei ungemein reich illustrierte katalanische Bibelhss., die heute als *Lat. 6* auf der Bibliothèque Nationale in Paris befindliche Bibel aus Sant Pere de Roda und die aus Santa Maria de Ripoll stammende sog. „Farfabibel" *Vat. Lat. 5729.* Der summarischen Beschreibung, der Überlieferungsgeschichte und Datierung dieser beiden Prachtstücke sind nach einigen „Zur Einführung" gemachten Bemerkungen (S. 1—5) die beiden ersten Kapp. (S. 6—15, 16—29) gewidmet, wobei sich ergibt, daß vielleicht auch die erstere Hs. in S. Maria de Ripoll entstanden und als Entstehungszeit beider die erste Hälfte des 11. Jahrhs. zu betrachten ist. In vier weiteren Kapp. wird, durch eine erneute „Vorbemerkung" (S. 29—34) eröffnet, die Vorführung des Bilderkreises der katalanischen Bibeln im einzelnen, seine Einordnung in eine weitere Welt verwandter Erscheinungen und die Analyse seiner Quellen geboten. Zunächst bringt für den Heptateuch Kap. 3 (S. 35—52) die sorgfältige Buchung und Beschreibung der in den Hss. enthaltenen Darstellungen und Kap. 4 (S. 53—75) die Zurückführung dieser ungemein reichen und verschiedenartig schillernden Illustration auf ihre Quellen. An die Feststellung grundsätzlicher Unabhängigkeit von karolingischer Kunst reiht sich diejenige eines Zusammenhangs mit der byzantinischen, auffälliger Berührungen mit der koptischen und der ungleich leichter verständlichen Beziehungen spanischer Buchmalerei zur persisch-islamischen einschließlich der armenischen. Den Schlüssel für das Verständnis des stark komplizierten Befundes gewinnt N. in der Annahme einer Abhängigkeit von einer einheimisch spanisch-frühchristlichen Buchmalerei. Als ein dem 7. Jahrh. entstammendes Originalwerk dieser wird dabei der so vielumstrittene Ashburnham-Pentateuch gewertet und eine Umschrift ihrer Traditionen in den jüngeren Zeitstil der Periode islamischer Herrschaft in den illustrierten Hss. des von einem Priester Beatus von Liebana in Asturien im dritten Viertel des 8. Jahrhs. verfaßten Apokalypsenkommentars und der aus dem J. 960 stammenden Bibel von S. Isidoro in León erkannt. In entsprechender Weise wird

alsdann in Kap. 5 (S. 76—107) der zu den übrigen ATlichen Büchern und in Kap. 6 (S. 108—135) der zum NT. gebotene bildliche Schmuck behandelt, der über Evangelisten- und Apostelbilder, eine Bilderfolge zur Apokalypse und die Ornamentik der Initialen und Kanonesarkaden hinaus vor allem eine außerordentlich reiche Evangelienillustration umfaßt. Ein „Schlußwort" (S. 136—148), wie die Einleitung zweisprachig, deutsch und spanisch, gehalten, faßt die Ergebnisse der weitschichtigen Untersuchung zusammen und verdient ebenso wie ein die Fülle in ihr berührter Einzelheiten erst erschließendes sorgsames Namen- und Sachregister (S. 149—156) besonderen Dank. Die Illustration konnte bei der ungeheuren Menge des in Abbildung vorzuführenden Stoffes naturgemäß keine so luxuriöse sein wie auf den Tafeln M.s. Sind es doch nicht weniger als 209 einzelne Bilder, die sie umfaßt. Aber trotz der beiderseitigen Bedruckung der Tafeln stellt sie auch in technischer Vollendung eine ganz hervorragende Leistung dar, zumal wenn man bedenkt, an welche Zeit deutschen Elends sie als bleibendes Ehrenmal zu erinnern bestimmt ist.

Mit einem wahren Stoffhunger hat die hier der Forschung erschlossene Welt bildlichen Schmuckes der Bibel, von überall her schöpfend, ältere Vorlagen in ein stilistisch jüngeres Kleid hüllend, Darstellung auf Darstellung gehäuft. Der von N. mehrfach gebrauchte Vergleich mit dem literarischen Seitenstück exegetischer Katenen ist in der Tat der einzige, der zur Beleuchtung ihrer Eigenart geeignet erscheint. Wie sehr dabei der sich mit christlich-orientalischer Kunst beschäftigende Forscher an dieser bunten und oft widerspruchsvollen Welt interessiert ist, springt schon bei einem flüchtigen Durchblättern der Tafeln ins Auge. Auf Schritt und Tritt begegnet er Erscheinungen, die ihn an Altvertrautes des eigenen Gebietes erinnern. Die in übereinanderliegende Bänder umgebrochenen langen Friese auf Rollenbücher zurückgehender kontinuierender Bilderzählung, wie wir sie von den Pariser Gregorhomilien bis zu georgischer und armenischer Evangelienillustration kennen, findet sich und typische Randillustration, wie sie der letzteren mit der mönchischen Redaktion des illustrierten griechischen Psalters und dem Randschmuck frühchristlich-mesopotamischer Kanonesarkaden gemeinsam ist. Dazu der oft so rein koptisch-orientalische Stil und die nicht minder häufige Übereinstimmung der Ikonographie mit der byzantinischen! Dem allem gerecht zu werden, war N. in hervorragendem Maße berufen. Er hat niemals zur eigentlichen Schule Strzygowskis gehört, gegen den er auch in den letzten Sätzen seines Buches (S. 141 f.) eine eigenartige Stellung sehr nachdrücklich wahrt. Aber er hat doch auch keinen Augenblick zu denjenigen gehört, welchen die weite frühchristliche Kunstwelt bis nach den Ufern des Euphrat und Tigris nur ein abhängiges Provinzialterrain des allbeherrschenden Rom ist. Die unverkennbar zwischen Spanien und dem Osten bestehenden Zusammenhänge erkennt er denn auch mit offenem Blick und bemüht sich ehrlich um ihre Deutung. Daß geradezu eine Beeinflussung der christlichen Buchmalerei der Pyrenäenhalbinsel von byzantinischer Seite her erfolgt ist, erkennt er unumwunden an und will mit einer durchaus zu billigenden Vorsicht nur nicht entscheiden, auf welchem Wege sie erfolgt sein dürfte. Ein direkter Import byzantinischer Hss. nach Katalonien, die Nachwirkung der im Justinianischen Zeitalter aufgerichteten byzantinischen Herrschaft an der spanischen Ostküste oder ein nur indirekter Einfluß über Italien, den ich persönlich kaum als genügende Erklärung des Tatbestandes zu betrachten ver-

möchte, werden zur Wahl gestellt. Daneben heischt die vor allem in den Koptischem ähnlichen Zügen sich offenbarende Berührung schon der vor aller byzantinischen Beeinflussung liegenden einheimischen Grundschicht des Altspanisch-Christlichen selbst mit dem Orient eine unabhängige Erklärung. N. findet sie in einem gewiß naheliegenden Zusammenhang mit dem lateinischen Nordafrika, das über die Kyrenaika hin die unmittelbare kontinentale Verbindung mit Ägypten hatte. Ich könnte dazu die liturgiegeschichtliche Parallele stellen, daß sich mir auch liturgisch immer mehr Alexandreia, das prokonsularische Afrika und Rom als eine ursprüngliche Einheit erweisen. Nur geht eben im Liturgischen Spanien gerade gegen diese Einheit mit Gallien und dem asiatischen Orient zusammen. Das vom Standpunkte christlich-orientalischer Forschung weitaus Wertvollste an dem so ungeheuer aufschlußreichen Buche von N. erblicke ich übrigens gar nicht einmal so sehr in der Konstatierung irgendwelcher bestimmter Beziehungen zum Osten, sondern darin, daß hier einmal auf einem ganz abliegenden Gebiete die Berechtigung, ja die Gebotenheit eines Verfahrens *ad oculos* demonstriert wird, das von den unentwegten Vertretern romzentrischer Anschauungsweise uns Vorkämpfern des Ostens immer verargt wurde; des rückschließenden Erschauens altchristlicher Vorlagen, die, stilistisch überarbeitet, weit jüngeren Erscheinungen zugrunde liegen. Wenn Strzygowski eine altchristlich-syrische Grundlage für den illustrierten serbischen Psalter postulierte, wenn ich eine solche hinter den verschiedensten Formen syrischer, armenischer, georgischer wie koptischer Evangelienillustration erkenne, so handelt es sich um dasselbe, was nun am westlichen Ende der antiken Oikumene N. mit so überraschend reichem Erfolge von den zwei katalanischen Bibeln des beginnenden zweiten Jahrtausends aus getan hat. In diesem Sinne vor allem sei er uns als Bundesgenosse aufs freudigste willkommen geheißen.

Prof. A. Baumstark.

Rud. Knopf, *Einführung in das Neue Testament. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von* H. Lietzmann, *bearbeitet von* Heinr. Weinel, *(Sammlung Töpelmann. 1. Gruppe. Die Theologie im Abriß. Band 2).* Gießen (Verlag von Alfr. Töpelmann) 1923. — XIII, 406 S. 8°.

E. v. Dobschütz, *Eberhard Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament. Vierte Auflage, völlig umgearbeitet. Mit 20 Handschriftentafeln.* Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 1923. — 12, 160 S. 8°.

H. J. Vogels, *Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik.* Münster i. Westfalen (Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung) 1923. — IX, 255 S. 8°.

Plooij, *A primitive text of the Diatessaron. The Liège Manuscript of a Mediaeval Dutch translation. A preliminary study. With an introduction note by* R. Harris. Leyden (A. W. Sijthoffs Uitgeversmaatschappij) 1923. — 85 S. 4 Taf. 8°.

Ders. *A further study of the Liège Diatessaron.* Leyden (E. J. Brill Ltd.) 1925. — 91 S. 8°.

1. Eine Dreizahl — man kann wohl sagen — in ihrer Art gleich ausgezeichneter Einführungen in die Materialien und Probleme der NTlichen Textkritik hat in Deutschland das eine Jahr tiefsten wirtschaftlichen Elends gebracht. In dem in der Hauptsache von Weinel *up to day* gebrachten Knopfschen Buche, das eigentlich eine Art vollständiger Kunde des Urchristentums darstellt, bildet nach dem der Sprache des NT.s gewidmeten ersten (S. 1—19) die Behandlung des NTlichen Textes (S. 20—67) den zweiten der beiden von Lietzmann neu bearbeiteten Teile. In einer der Einordnung in den weiteren Rahmen entsprechenden tunlichsten Knappheit werden hier mit meisterhafter Herausarbeitung des Entscheidenden nach einer kurzen Einleitung über Aufgabe und Methode der Textkritik (S. 20—24) in fünf Kapiteln (S. 24—35, 36—45, 46ff., 48—53, 53—67) die hs.lische Überlieferung des griechischen Textes, die altkirchlichen Übersetzungen, die Zitate der Kirchenväter, die Geschichte des gedruckten Textes und die Hauptprobleme des NTlichen Textes besprochen, wobei an die Erörterung der Westcott-Hort'schen Theorie vom neutralen Text näherhin diejenige des durch den sog. westlichen Text gestellten Problems sich anschließt. Nestles seit einem Vierteljahrhundert auf dem Gebiete anerkanntermaßen führend gewesene Spezialarbeit ist unter der Hand v. Dobschütz's ein völlig neues Buch geworden, das in einem ersten Teile (S. 1—76) die Textgeschichte für die beiden Zeiträume der Hss. und der Drucke (S. 1—59 bezw. 60—76) und für den ersteren mit Unterscheidung der drei Entwicklungsstufen des werdenden, des kirchlichen und des erstarrten Textes, rund bis zum J. 200, von 300—600 und von 600—1500 (S. 1—30, 30—48, 48—60), in einem zweiten (S. 77—143) an den Hss., Übersetzungen und Väterzitaten (S. 77—103, 103—114, 114—117) einerseits die Materialien und andererseits die Methode der Textkritik (S. 118—143) behandelt. In dem von der peinlich gediegenen Art des ursprünglichen Verfassers ererbten hand- und nachschlagebuchmäßigen Streben nach tunlichst erschöpfender Vollständigkeit des Inhalts und praktischer Gestaltung seiner Darbietung behauptet auch der neue „Nestle" unter den drei Arbeiten zweifellos den ersten Platz. In eingehender Darlegung der Probleme nimmt ihn das neue Handbuch von Vogels ein, das sich in 23 §§ auf die Behandlung der Materialien und der Methode der Textkritik beschränkt (S. 7—173 bezw. 173—240), wobei an ersteren natürlich wieder Hss., Übersetzungen und Schriftstellerzitate (S. 7—83, 84—151, 151—173) besprochen und bei den Zitaten Marcion und Tatian in einem eigenen § (S. 159—173) ausführlich gewürdigt werden. Man muß etwa die — für die Majuskeln vollständige — Hss.-Liste bei N.-v. D. (S. 85—103) mit dem besonders instruktive Zusammenhänge unter den Lesarten behandelnden § 22 bei V. (S. 204—224) vergleichen,

um sich über den eigentümlichen Charakter und Wert der beiden Parallelerscheinungen klar zu werden. Von der Fülle des zur Erläuterung der Probleme beigezogenen Belegematerials geben die Stellenregister (S. 152 ff. bezw. 241—245) Rechenschaft. Hervorhebung verdient schließlich bei N.-v. D. der technisch ausgezeichnet gelungene paläographische Tafelanhang, in dessen Benützung eingehende Bemerkungen (S. 144—151) einführen.

Vom Standpunkte unserer Zeitschrift aus dürfte besonders etwa die in den drei Arbeiten den orientalischen Übersetzungen zuteil gewordene Behandlung interessieren. Ein gewisser Übelstand ist hier bei v. D., daß diese Behandlung auseinander gerissen wird, indem zunächst im ersten Teile (S. 17—25, 42—48, 57f.) über Entstehung und Weiterbildung der Übersetzungstexte gehandelt und dann erst im zweiten das in ihren Hss. und Drucken gebotene textkritische Material zusammenhängend vorgeführt wird. Eine Analogie hat dies etwa darin, daß bei K. die von L. bereits besprochenen syrischen Übersetzungen durch W. (S. 168—171) nochmals als Zeugen der Kanongeschichte gewürdigt werden. Im einzelnen steht an der Spitze das Problem des Diatessarons und seines Verhältnisses zum altsyrischen Text der Einzelevangelien. Bei K.-L. (S. 43) wird über eine Aufzählung der da sich eröffnenden Fragen nicht hinausgegangen, eine vorsichtige Zurückhaltung, die auf so engem Raume durchaus geboten war. Ein griechisches Original wird sowohl durch v. D. (S. 14), als durch V. (S. 129) mindestens für wahrscheinlich gehalten, von letzterem wohl ganz entschieden angenommen. Die Verwertung, welche das arabische Diatessaron des Ibn at-Ṭajjib (gegen: „Ibn et = Tebib“: Druckfehler bei v. D. S. 15!) bei H. v. Soden erfahren hat, wenden sich alle drei Darstellungen mit mehr oder weniger großer Schärfe. Am bestimmtesten hat V. S. 131f. 164ff. die unbedingt einzuhaltende kritische Regel formuliert und begründet, daß der arabische Text nur da als Zeuge für die Tatianische Fassung in Betracht kommen könne, wo er nicht sich mit derjenigen der Pešîttâ deckt. Daß der syrische Text des Diatessarons älter war jedenfalls als der in sy^c and sy^s vorliegenden aller vier Einzelevangelien, wird wieder von V. (S. 134) noch entschiedener ausgesprochen, als wahrscheinlich aber auch durch v. D. (S. 21) anerkannt. Ich möchte auch an dieser Stelle erneut auf die Notwendigkeit einer mit sprachstatistischen Mitteln durchzuführenden möglichst exakten Nachprüfung der Frage drängen, ob nicht sich ein verschiedener Ursprung der Übersetzung der verschiedenen Einzelevangelien dartun lasse und dann nicht der syrische Text eines oder mehrerer derselben doch älter gewesen sein dürfte als derjenige des Diatessarons. Die Anfänge des Christentums, wo nicht in der Osrhoëne, so doch in der Adiabene reichen zeitlich zu weit hinauf, als daß ich leichter Hand glauben könnte: es habe vor cca. 175 keine Erzählung von Leben, Lehre und Ende Jesu in ostaramäischer Sprache gegeben. — Zu leicht genommen sind durchweg die nicht einfachen Probleme der syrischen Übersetzung des Thomas von Ḥarqel (nicht: „Herakleia“, wie bei v. D. S. 46 und V. S. 139 wieder einmal zu lesen steht!). Man vermißt ausnahmslos eine Bezugnahme auf die einschlägigen von Corssen ZNtW. II 1—12, Greßmann ebenda V 248—252, Delaporte RB. 2. IX S. 391—402 und Lebon RHE. XII S. 424—427 gepflogenen Erörterungen wie auf den ganzen, höchst beachtenswerten Aufsatz des letzteren über die *Version Philoxénienne de la Bible* a. a. O. 412—436 bezw. auf die jenen Erörterungen zugrunde liegende Tatsache der Diskrepanz ausdrücklicher Ḥarqlensis-Zitate vom White'schen Text. Nirgends klar berührt ist auch das Sonderproblem, das die dem Text der Version gerne beigegebenen harmonistischen Passionsperikopen und deren allenfallsiges Verhältnis zum Diatessaron darstellen, obgleich wenigstens bei v. D. S. 14 die hierhergehörenden Veröffentlichungen von Spoer

und Barton im Gegensatze zu einer solchen Willeys Exp. T. XXV S. 31—35 ausdrücklich zitiert werden. Eine Untersuchung des gesamten hs.lichen Materials mit dem Endziele einer kritischen Ausgabe wäre eine der dringlichsten Arbeitsaufgaben zum NTlichen Text. Zu meiner Registrierung derselben *Gesch. d. syr. Literatur* S. 188f. Anmk. 6 wäre nunmehr als ein besonders beachtenswertes Stück noch das Evangelistar Nr. 20 eines Hiersemannschen Katalogs *Orientalische Manuskripte* vom J. 1923 hinzuzufügen. Es ist einfach ein Skandal, daß wir diesem mehrfach bis ins 8. und 9., vielleicht sogar einmal bis ins 7. Jahrh. hinaufführenden so ungemein umfangreichen Material gegenüber immer noch mit White's Ausgabe nach zwei einzigen Hss. des 11. operieren müssen. — Fast noch ungünstiger pflegt der christlich-palästinensische Text wegzukommen. L. hat ihn überhaupt keiner Erwähnung für würdig gefunden. V. kennt S. 140f. außer dem Evangelistar nur das Lektionar der Mss. A. S. Lewis und ihren *Codex Climaci rescriptus*. Vollständiger verzeichnet v. D. S. 111 die bekannt gewordenen Bruchstücke, redet aber irreführend S. 46 von einem „zugrunde liegenden griechischen Lektionartext", d. h. er geht von der alten Anschauung aus, daß in dem westsyrischen Dialekt der palästinensischen Melkiten nur schon aus solchen übertragene Perikopenbücher existiert hätten. Aber wir besitzen umfangreiche Reste christlich-palästinensischer NTlicher Volltexte aus den Evangelien schon in den Petersburger Bruchstücken bei Land, *Anecdota Syriaca* IV und nun wieder in Schicht I des *Cod. Climaci rescr.*, aus dem ganzen Praxapostolos in dessen Schicht II, aus den Paulusbriefen in Damaszener Fragmenten bei Schultheß und in der auch bei v. D. übersehenen Publikation von Lewis-Gibson, *Palestinian Syriac Texts from Palimpsest. Fragments in the Taylor Schechtor collection.* London-Cambridge 1900. Man kann auch gar nicht mehr schlechthin von dem palästinensischen Syrer reden. Es wird heute schon sehr deutlich eine Mehrzahl verschiedener und auf verschiedene griechische Textgestalten zurückgehender Übersetzungen kenntlich. Wenn v. D. S. 48 den „Jerusalemer Syrer" „früher stark überschätzt" worden sein läßt, so möchte ich heute demgemäß weit eher vor einer Unterschätzung dieses gesamten Materials warnen, dessen gelegentliche Berührungen mit dem „westlichen" Text in die Augen springen. — Außer den syrischen hat L. überhaupt nur die koptischen Übersetzungen berücksichtigt. Bezüglich ihrer wie bezüglich des armenischen und georgischen Textes sind auch bei v. D. und V. im einzelnen üble Lücken festzustellen. Ich kann hier nur auf einiges besonders Wichtige hinweisen. Horners große Ausgabe der saïdischen Version ist nicht, wie v. D. S. 112 ausdrücklich behauptet, über die auch von V. S. 146 allein gekannten drei Bde. der Evangelien vom J. 1911 bisher nicht hinausgekommen, sondern war schon im J. 1922 mit dem der Apg. gewidmeten 6. Bd. vollständig geworden. Neben ihr wären mindestens Wesselys auf 1913 zurückgehende Publikation *Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta apostolorum* und, weil sie für Horner nicht mehr benützbar war, die Ausgabe eines Textes von Röm. 3, 13—5, 9 durch Hebbelynck LM. XXXV (1922) S. 193—201 hervorzuheben. Unbedingt zu erwähnen gewesen wäre natürlich die so überaus dankenswerte Zusammenstellung über alle veröffentlichten Stücke koptischen Bibeltextes, die Vaschalde in der RB. bereits 1919 zu bieten begonnen hatte. Annähernd gleich stark, wenn auch in verschiedener Richtung unvollständig sind die bei v. D. S. 112 und bei V. S. 148 über den Bestand unserer Kenntnis eines fajjumischen Textes gemachten Angaben. Ich verweise zur Ergänzung auf die gediegene Einleitung zu Hebbelyncks wieder noch aus dem J. 1922 herrührenden jüngsten Publikation eines einschlägigen Fragments LM. XXXV S. 3—16. Zum armenischen NT. wäre Maclers phototypische Ausgabe des Tetraevangeliums E. 229 in Etschmiadzin, *L'Evangile arménien.* Paris 1920, nicht zu übersehen, vor allem aber sein bei v. D. S. 46 sogar nur ganz ungenau und offenbar auch bei V. S. 142 Ak. 1 nur aus zweiter Hand an-

geführtes Buch *Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc.* Paris (*Annales du Musée Guimet.* XXVIII) 1919 wirklich zu berücksichtigen gewesen. Ihm gegenüber ist die Betonung eines „nahen Verwandtschaftsverhältnisses" „zwischen der armenischen und der syrischen Bibel" in der Weise, wie sie durch V. erfolgt, nicht mehr ohne weiteres angängig. Sollte vielmehr die hier mit großer Gelehrsamkeit begründete Anschauung sich endgültig bewahrheiten, daß die Berührung mit Altsyrischem sich aus dem Zugrundeliegen eines mit D und vor allem Θ nächstverwandten stark „westlichen" Textes erkläre, so würden wir uns vor eine neue und sehr bedeutsame Sachlage gestellt sehen. Zum georgischen Text erinnere ich an die auf eine Mehrzahl alter Übersetzungen in die Sprache des christlichen Kaukasusvolkes führenden russischen *Bemerkungen* Marrs *Khristianskij Vostok* II S. 163—174, vor allem aber daran, daß schon seit 1910 bezw. 1912 die Ausgabe von Mt. und Mk. nach zwei Hss. aus den JJ. 913 und 995 von einer Edition der *Quatuor Evangeliorum versio Georgiana vetus* von Benešević (mit russ. Vorwort und Anmerkungen) vorliegt, die über den ursprünglichen Charakter dieses den „westlichen" Einschlag des armenischen teilenden Textes ein sehr bestimmtes Urteil gestattet. — Vom äthiopischen NT. kennt V. S. 148f. nicht einmal die bei v. D. S. 113 angeführte auf breiterer hs.licher Grundlage ruhende Ausgabe von Platt. Nur v. D. hat S. 57f. 113f. auch die arabischen Texte des NT.s berücksichtigt, dabei aber selbst Gildemeisters grundlegende Studie *De evangeliis in arabicum e simplici syriaco translatis.* Bonn 1865 nicht gekannt und deshalb Zeugen wie den Leipziger Cod. Tischendorf mit seiner rund zwischen 750 und 850 entstandenen Evangelienübersetzung und die vom J. 892 datierte Petersburger Hs. mit Bruchstücken der Paulusbriefe übergehen können, also auch die S. 58 von ihm zitierte Schrift von Graf über *Die christl. arab. Literatur bis zur fränkischen Zeit* und Guidis dort gleichfalls, aber ohne Titelangabe(!) erwähnte Arbeit *Le tradizioni degli evangeli in arabo e in etiopo* in dem ARAL. von 1888 nicht selbst eingesehen. — Unbefriedigt läßt schließlich vom Standpunkte des nichtgriechischen Orients aus, was über die Lektionare nicht nur in einem ganz kurzen Absatz bei K.-L. S. 35, sondern auch bei N.-v. D. S. 102f. und selbst S. 79—83 von V. gesagt wird, der hier am ausführlichsten ist und neben den sonst grundsätzlich allein berücksichtigten griechischen wenigstens einige wichtigste lateinische Stücke in Betracht zieht. Auch von dem christlich-palästinensischen Evangelistar abgesehen, auf das er hier gleichfalls eine Vorverweisung bietet, ist es gerade der nichtgriechische Osten, der hier das weitaus Wichtigste erhalten haben dürfte. Für die Ḥarqlensis wird sich diejenige in Perikopenbüchern als eine ganz hervorragend bedeutungsvolle Form der Textüberlieferung erweisen. Der von Burkitt erschlossene altmesopotamische „syrische Comes" bietet zwar nur Incipits und Explicits der Perikopen, aber, da er bis über das Ephesinum hinaufzuführen scheint, müßten selbst diese aufs sorgfältigste mit Pešîttâ und Altsyrern verglichen werden. Von unschätzbarem Werte könnten wohl vollends das altarmenische Lektionar Conybeares, die hs.lichen Grundlagen von Kekelidzes georgischem Kanonarion und namentlich das georgische Perikopenbuch Nr. 3 in Paris werden. Ich habe speziell den Evangelientext des letztgenannten mit Hilfe eines jungen georgischen Gelehrten an Stichproben mit demjenigen von Bencšević's beiden Hss. des 10. Jahrhs. und dem armenischen Vulgärtext verglichen und den Eindruck gewonnen, daß über jene bis zu diesen von dem georgischen Lesebuch die Linie einer kontinuierlichen Purgierung von „westlichen" Elementen verläuft, und eine entsprechende Stellung als altertümlichster Textzeuge wird wohl auch das altarmenische Lektionar einnehmen. Bevor hier überall sich bergendes Gut restlos gehoben ist, wird sich schwerlich das letzte Wort darüber sagen lassen, ob Macler wirklich mit seiner Theorie über die Herkunft des armenischen Evangelientextes im Recht ist, oder nicht doch an einer grundlegenden

Bedeutung altsyrischer Textform bezw. des Diatessarons auch für den altchristlichen Nordosten festzuhalten ist.

2. Zunächst ist allerdings vielmehr von Westen her das Problem des Diatessarons durch Plooij in eine völlig neue Beleuchtung gerückt worden. In einer Mehrzahl verschiedener textlicher Spielarten hat eine nicht kleine Gruppe von Hss., unter welchen eine solche der Universitätsbibliothek zu Lüttich die erste Stelle einzunehmen scheint, eine mittelniederländische Evangelienharmonie erhalten, die zuerst nach jenem Lütticher Exemplar schon 1835 durch G. J. Meijer und dann neuerdings auf breiterer Grundlage in den JJ. 1885—1898 durch J. Bergsma herausgegeben wurde. P. hat das zweifellos bleibende Verdienst in ihr einen Abkömmling des Tatianischen Werkes erkannt zu haben, das im Kreise der Gesamtüberlieferung einen ganz hervorragenden Platz einnimmt. Näherhin sieht er nun aber nicht nur in dem mittelniederländischen Text der Lütticher Hs. die getreue Wiedergabe einer noch nicht wie schon im *cod. Fuldensis* systematisch nach der Vulgata umgestalteten altlateinischen Grundlage. Es sollen sich hier vielmehr noch in der volkssprachlichen Version des späteren Mittelalters Elemente erhalten haben, die im Zusammenhalt mit Erscheinungen der altlateinischen Vierevangelientexte zu dem Schlusse berechtigten, daß die Vorlage des schon durch zahlreiche Arbeiten von V. höchst wahrscheinlich gewordenen altlateinischen Diatessarons nicht eine griechische, sondern eine syrische war, und diese alte syrisch-lateinische Übersetzung der Tatianischen Harmonie soll für die textliche Entwicklung des altlateinischen Einzelevangelienkorpus wesentlich dieselbe grundlegende Bedeutung gehabt haben, die im mesopotamischen Osten ihr syrisches Original für diejenige des „Evangeliums der Getrennten" behauptet. Natürlich müßte, wenn dies alles richtig ist, die syrische Sprachform des Diatessarons als dessen Urtext erscheinen, und die Existenz eines griechischen Textes wird geradezu fraglich, wenn auch P. nicht so weit geht, sie mit Bestimmtheit in Abrede zu stellen. In seiner ersten Schrift hat er nach einem kurzen sich mit dem lateinischen Diatessarons beschäftigenden Kap. I (S. 9—14) in Kap. II (S. 15—64) den mittelniederländischen Text der Lütticher Hs. einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die ihm eine reiche Ernte von Beweismaterial für seine alsdann in Kap. III (S. 65—80) in einem vorläufigen Überblick zusammengefaßten Anschauungen zu ergeben schien. Die zweite Schrift bietet in den unverkennbar bedeutsamsten Kapp. IVf. (S. 25—44, 45—69) eine umfangreiche Nachlese zu dem früheren Beweismaterial an Lesarten des Mittelniederländers, die ihm entweder nur mit der altlateinischen oder mit dieser und der altsyrischen Überlieferung gemeinsam sind, bezw. an solchen, die sogar nur in der letzteren sich belegen lassen oder geradezu als sprachliche

Syriasmen sich erweisen sollen. Davor bringen nach allgemeinen Bemerkungen des Kap. I (S. 1—4) zunächst Kap. II (S. 5—17) eine Würdigung derselben im Kreise verwandter mittelalterlich-abendländischen Erscheinungen und Kap. III (S. 18—24) Ausführungen über die Harmonisierungsmethode Tatians. Das abschließende Kap. VI (S. 72—85) handelt von den ja außer Frage stehenden Berührungen des Tatianischen mit dem Evangeliumstext Markions und sucht sie auf einen von Tatian benutzten syrischen Text des markionitischen NT.s zurückzuführen, die dann wieder die Vorlage eines von Tertullian gelesenen lateinischen geworden sein soll.

P.s erste Schrift hat ZNtW. XX S. 150ff. die rückhaltlose Zustimmung L.s gefunden, der in entsprechendem Sinne sich ganz kurz auch in einem Nachtrag zur Neuauflage der K.schen *Einführung* äußert. Ohne, wie wir sahen, der These von einer syrischen Originalgestalt des Diatessarons zuzustimmen, erkennt auch V. S. 131 und eine, wie er dies ausführlicher in einer Besprechung Theolog. Revue XXII Sp. 80—84 eine hohe Bedeutung des Mittelniederländers an. Zu wesentlich abweichenden Ergebnissen gelangten in eingehender Begründung die selbständigen Arbeiten von Jülicher, *Der echte Tatiantext* JBL. XLIII S. 132—171 und von Burkitt, *Tatian's Diatessaron and The Dutsch Harmonies* JTSt. XXV S. 113—130. Ersterer hält an einem griechischen Original des Diatessarons fest, in dem Tatian den alten griechischen Evangelientext Roms verarbeitet habe, auf den ihrerseits die altlateinischen Einzelevangelien zurückgingen, während die altlateinische Harmonie durch mosaikartige Zusammenstellung aus dieser entstanden sei. Burkitt möchte vielmehr das auch von ihm als Original gefaßte syrische Diatessaron durch Tatian nach dem Vorbild der in Rom entstandenen lateinischen Harmonie entstanden sein lassen, die in der Tat der älteste Evangelientext in lateinischer Sprache gewesen wäre. Wir sind, wie man sieht, von der Erzielung eines Consenses noch recht weit entfernt. Meinesteils glaube ich mich hier um so kürzer fassen zu können, als ich die Hoffnung hege, daß P. selbst dem Leserkreise unserer Zeitschrift ein Referat über die augenblickliche Lage des Problems erstatten werde. Nur mit wenigen Worten sei meine persönliche Anschauung immerhin umrissen. Einwandfrei erwiesen scheint mir durch P. die Abkunft des Mittelniederländers von einem altlateinischen Diatessaron, das nicht wenige sonst in Zeugen des altlateinischen nicht belegbare Übereinstimmungen mit altsyrischem Evangelientext aufwies. Für eine sprachlich syrische Grundlage jenes Diatessarons beweisen aber derartige sachliche „Syriasmen", so groß ihre Zahl auch sein möchte, natürlich nicht das Mindeste, da sie sich auch unter der Voraussetzung gleichmäßiger Abhängigkeit einer lateinischen und einer syrischen Version von einem griechischen Original vollauf erklären. Hier wären nur unbedingt sichere sprachliche „Syriasmen" beweisend: Wendungen des mittelniederländischen Wortlautes, die nicht anders als durch eine lateinische Vermittelung bestimmter spezifisch syrischer Wendungen oder Ausdrücke sich verständlich machen lassen. Ich verkenne nun keineswegs, daß P. manches beigebracht hat, was auch in diesem Sinne auf den ersten Blick völlig schlagend zu sein scheint. Es ist mir jedoch, nicht zuletzt vom liturgiegeschichtlichen Gebiete her, allzusehr die Tatsache vertraut, wie leicht Endergebnisse vollkommen unabhängiger Entwicklungslinien sich derartig zu berühren vermögen, daß man, wenn man jene Entwicklungslinien nicht kännte, mit der größten Bestimmtheit ein in der einen oder anderen Richtung verlaufendes direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Endpunkten annehmen würde. Das mahnt methodisch zu alleräußerster Vorsicht. Dazu kommt, daß ich eine Originalität des syrischen

Diatessarontextes nach wie vor von vornherein für überaus unwahrscheinlich halte, einmal wegen des griechischen Buchtitels, demgegenüber die *A primitive text* S. 77 Ak. 1 nach Mingana geltend gemachten wesentlich teils andersgearteten, teils jüngeren Gegenbeispiele nichts verschlagen, sodann aber vor allem weil der Ἀσσύριος Tatian von seinen syrischen Landsleuten, die seinen λόγος πρὸς Ἕλληνας nicht kannten, gelegentlich als „Grieche" bezeichnet wird. Unter diesen Umständen scheint mir eine peinlichste Nachprüfung der Frage geboten, ob nicht die vermeintlichen sprachlichen Syriasmen des Mittelniederländers sich auch in irgend einem anderen Sinne erklären ließen. Der Gedanke an ein Sichauswirken seiner eigenen Sprachart war mir hier schon früher gekommen und nunmehr sehe ich von berufenster germanistischer Seite durch Frings im *Literaturblatt f. german. u. roman. Philologie* XLVII Sp. 150—155 sehr nachdrücklich in diese Richtung gewiesen. Die Sache kompliziert sich dabei noch erheblich durch die von ihm ebenso nachdrücklich betonte Frage des Zusammenhanges zwischen der Lütticher und den übrigen Hss. der „dütschen" Harmonie, bei der ein Hindurchgehen des Textes durch verschiedene niederdeutsche Dialekte in Betracht kommt. Es wird schon so sein, daß nur in engster Fühlung mit einem sehr gewiegten Neerlandicus der Orientalist oder Theologe von dem neuen Textzeugen des Diatessarons ersprießlichen Gebrauch machen kann. Auch das ist wenig glaubhaft, daß man in der römischen Gemeinde ausgerechnet auf eine syrische Bearbeitung des Stoffes als Vorlage für die grundlegende Evangelienübertragung habe warten müssen. Man bedenke nur, daß die sämtlichen Cömiterien Roms nur einen einzigen Titulus in semitischer Schrift geliefert haben, und selbst dieser eine, eines שמעאל in S. Callisto, gehört erst der nachkonstantinischen Zeit an! — Was schließlich das NT. Markions anlangt, so ist eine syrische Übersetzung desselben innerlich gewiß in hohem Grade wahrscheinlich. Die Bedeutung, die das markionitische Christentum in der Osrhoëne gewann, beleuchtet ja neben den Werken Aφrems schon die Tatsache, daß das Geburtsjahr Christi, das Jahr des Austritts Markions aus der katholischen Kirche und das Geburtsjahr Bardaiṣâns als gleichwertige religionsgeschichtliche Daten zu Anfang der Edessenischen Chronik verzeichnet sind. Übersetzung ins Lateinische aus dieser syrischen Vorlage ist aber hier, wo ein griechisches Original außer Frage steht, vollends etwas kaum Denkbares. Ich glaube auch, daß alle von P. in diesem Zusammenhange geltend gemachten Erscheinungen ohne eine so ungeheuerliche Annahme ihre Erklärung finden können.

Prof. A. Baumstark.

Franklin Edgerton, Assistant Professor of Sanskrit in the University of Pennsylvania: *The Panchatantra reconstructed. An attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions. Text, critical apparatus, introduction, translation.* New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1924. 8°.

Vol. 1: Text and critical apparatus.

Vol. 2: Introduction and translation.

(American Oriental Series Vol. 2, 3.)

Nächst der Bibel hat wohl kein Werk der Alten Welt eine so große Verbreitung gefunden, als gerade das Erzählungs- und Fabelwerk Pañcatantra. Seine Urheimat ist Indien, und von hier ist es in die

Welt hinausgewandert. Dank eingehender Forschung kennen wir heute den verschlungenen Weg, den es eingeschlagen, um in Übersetzung oder Bearbeitung, in irgendeiner Form und unter den verschiedensten Namen sich fast die ganze Alte Welt zu erobern, von den Inseln der Südsee angefangen bis hinauf zur kalten Küste Islands. Ursprünglich — sein Urtext ist uns nicht erhalten — war es wohl nur ein Lehrbuch für Prinzen, das an Hand von Fabeln und Geschichten die Grundsätze der Politik und Lebensklugheit vermitteln wollte, doch wurde es im Laufe der Zeit ein Erziehungsbuch für die Jugend überhaupt, und hierin ist sicherlich der Grund zu suchen, daß das Werk im wahrsten Sinne des Wortes ein so wichtiger Gegenstand der Weltliteratur geworden ist.

Bisher waren es zwei deutsche Forscher, die sich jahrelang mit ganzer Kraft der Pañcatantra-Forschung gewidmet und um dieselbe große Verdienste erworben haben: Theodor Benfey und Johannes Hertel. In seinem bekannten zweibändigen Werke „Pantschatantra: fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Leipzig 1859“ verfolgte ersterer „die Geschichte des Werkes außerhalb Indiens auf seinen Wanderungen durch die Weltliteratur“, während Hertels Verdienste in seinen kritischen Ausgaben und wissenschaftlichen Untersuchungen über die Geschichte des Pañcatantra hauptsächlich im Bereich des indischen Sprachgebietes liegen.

Zu den beiden genannten ist jetzt als dritter Franklin Edgerton hinzugekommen. Während Benfey und Hertel sich hauptsächlich um die Geschichte des Werkes, d. h. also um die genaue Fixierung der inneren Abhängigkeit der verschiedenen uns überkommenen Texte und Versionen bemüht haben, hat dieser als erster den Versuch unternommen, auf Grund des gesamten vorliegenden Materials den Urtext des Pañcatantra zu rekonstruieren, soweit dies nach Lage der Dinge überhaupt möglich ist.

Die Aufgabe, die sich Edgerton gestellt, ist zweifellos eine sehr reizvolle, doch erfordert sie in besonderem Maße Scharfsinn und Umsicht, Zeit und Geduld, vor allem Beherrschung des ganzen teilweise recht subtilen Materials. Soweit ich nun sehe, scheint Edgerton seiner Aufgabe wirklich gerecht geworden zu sein. In zwei stattlichen Bänden von je über 400 Seiten legt er das Ergebnis seiner fast zehnjährigen Arbeit vor. Bd. 1 enthält den rekonstruierten Text neben dem kritischen Apparat, Bd. 2 Einleitung und Übersetzung. Die Einleitung nimmt den stattlichen Raum von 268 Seiten ein, und in ihr entwickelt er in neun gut disponierten Kapiteln die methodischen Grundlinien und direkten Ergebnisse seiner Arbeit. Das erste kurze Kap. dient in der Hauptsache nur zur Orientierung über den Inhalt der folgenden Kapitel. Das zweite Kap. handelt über das Material, d. h. über die vorhandenen und benutzten Versionen, Übersetzungen und Bearbeitungen. Im nächsten entwickelt er die Methoden, die bei der Rekonstruktion angewandt worden sind, im vierten verbreitet er sich über die sekundären Zwischenbeziehungen mehrerer Versionen und im fünften setzt er sich mit Hertels Ansichten und Ergebnissen auseinander. Die

Kapitel 6 und 7 liefern Beispiele für die Methode der Rekonstruktion, speziell der Kollationierung des Materials, im folgenden zieht er die Schlüsse, die sich aus seiner Rekonstruktion ergeben, und im letzten bringt er kritische Anmerkungen zu dem von Hertel herausgeg. Texte des Tantrākhyāyika.

Eine Beurteilung von Edgertons Leistung kann sich natürlich nicht auf die Masse der Minutien beziehen, die das ganze Pañcatantra-Problem umfaßt, sondern wird sich vorwiegend mit den angewandten methodischen Grundsätzen befassen müssen. Daß eine Rekonstruktion bis zu einem gewissen Grade möglich ist, wird niemand bezweifeln, wenn sich auch, wie man bei Edgerton sieht, manche Sätze, ja längere Stücke nicht mehr oder in diesen hin und wieder nur einzelne Worte mit Sicherheit feststellen lassen. Aber auch die Erfassung dieser letzten ursprünglichen Reste bedeutet unter Umständen einen Gewinn, doch läßt sie sich nur erreichen durch die für solche Arbeiten einzig mögliche, wenn auch zeitraubende Kollationierungsmethode Edgertons, die allerdings auch anderswo schon mit bestem Erfolge angewandt worden ist.

Das Ergebnis der Kollationierung ist der — so weit möglich — rekonstruierte Text. Edgerton hat denselben in gemischtem Druck gegeben. Die vollkommen sicheren Stücke hat er in Antiqua, das Unsichere in kursiver Type gedruckt. Dieses Verfahren war sehr praktisch, denn dadurch überschaut das Auge sofort, wie weit die Aufgabe zu lösen ist. Außerdem wendet er noch * und † an, um mehr oder weniger unsichere Stellen äußerlich kenntlich zu machen. Es wäre aber sicher übersichtlicher gewesen, wenn er diese Stellen durch eine andere, vielleicht kleinere Type kenntlich gemacht hätte. Endlich hätte er auch in den Fällen, in denen zwei oder mehr Versionen den übrigen gegenüber in einer abweichenden Lesart übereinstimmen, beide Fassungen, etwa durch einen deutlichen Strich in der Mitte geteilt, in den eigentlichen Text aufnehmen können. Es geht nicht an, die Wahl zwischen zwei Alternativen nur dem Gefühl zu überlassen. Durch das hier vorgeschlagene Verfahren wäre das Textbild nicht viel komplizierter geworden, anderseits würde dadurch aber die Kontrolle wesentlich erleichtert und unter Umständen die Möglichkeit geboten worden sein, hinsichtlich der Zwischenbeziehungen einzelner Versionen zu weiteren Schlüssen zu kommen. Trotz dieser kleinen äußerlichen Mängel, deren Vermeidung m. E. die Arbeit noch wertvoller gemacht haben würde, müssen wir Edgerton unsere volle Anerkennung für seine Leistung aussprechen. Er hat der Pañcatantra-Forschung nicht nur einen neuen sehr wertvollen Beitrag geliefert, sondern auch der Indologie im allgemeinen einen Dienst geleistet, insofern sie nämlich nur auf Grund ähnlicher Arbeiten zu gewissen kritischen Grundsätzen und tieferen Erkenntnissen von dem Werden der Textform einzelner Rezensionen gelangen kann.

Prof. W. Kirfel.

J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones" und dem Martyrologium Hieronymianum. (Liturgiegeschichtliche Quellen herausgegeben von* K. Mohlberg *und* Ad. Rücker). Münster in Westf. (Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung). 1924.

Die *Liturgiegeschichtlichen Quellen,* deren erstes Doppelheft wir IX S. 140 ff. der zweiten Serie dieser Zeitschrift begrüßen durften haben bisher an Heft 4 nur eine einzige unmittelbar dem Osten

zugutekommende Publikation gebracht: die musterhafte kritische Ausgabe der syrischen Jakobosanaphora, auf die im nächsten Hefte wenigstens etwas näher eingegangen werden soll. Das vorliegende Doppelheft scheint dem christlich-orientalischen Studiengebiete wiederum durchaus ferne zu liegen. Kirsch hat sich das Ziel gesetzt den Wert der römischen Notizen in der weitschichtigen Kompilation des zu seiner endgültigen Gestalt bekanntlich auf gallischem Boden erwachsenen sog. Martyrologium Hieronymianum klarzustellen. Die ungemein ausführlichen und eindringenden Untersuchungen, die er der Erreichung dieses Zieles widmet, sind in ihrer Gesamtanlage ein Muster sicherer und bestimmter Methode. Nachdem die Einleitung (S. 1—14) die gestellte Aufgabe und den Plan ihrer Bewältigung umrissen hat, werden zunächst (S. 15—41) die dem Hieronymianum mit der „Depositio martyrum" des Filokalianischen Almanachs vom J. 354 gemeinsamen Festangaben einer sorgfältigen Prüfung unterzogen. Es ergibt sich so eine gefestigte Grundlage für die (S. 42—96) folgende Behandlung der nun naturgemäß gleich zu bewertenden Notizen des Hieronymianums, die in ihrer Struktur mit jener ersten Gruppe übereinstimmen. Entsprechend wird alsdann (S. 97—124) auch die „Depositio episcoporum" des Almanachs mit der großen hagiologischen Sammelarbeit verglichen, woran sich weiterhin (S. 124—188 bezw. 188—218) die Erörterung ihrer übrigen auf stadtrömische und auf die Heiligenfeste des römischen Distriktes gehende Angaben anschließt. Eine Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse (S. 218—244) läßt diese vor allem in der Form zweier tabellarischer Listen klar hervortreten. Ein kalendarisch geordnetes Verzeichnis römischer Martyrerfeste und ein entsprechendes Verzeichnis der in ersterem nicht enthaltenen Beisetzungstage der Päpste von Mitte des 3. bis Ende des 4. Jahrhs. hatte im wesentlichen dem Schöpfer der Urgestalt des Martyrologiums sein römisches Material geliefert. Ergänzungen erfuhr dieses zuerst noch vor Ende des 6. Jahrhs. in Italien in größerer Zahl. Eine jüngste Schicht solcher ist endlich erst jenseits der Alpen hinzugekommen.

Im allgemeinen gestatten die von K. gewonnenen Kriterien nunmehr, jeder römischen Festnotiz des Hieronymianums ihren Platz im Rahmen dieser Entwicklung anzuweisen. Daß freilich in einzelnen Fällen es zweifelhaft bleiben kann, ob eine Notiz schon zur zweiten oder noch zur ersten Klasse gehöre, spricht er selbst S. 219 unumwunden aus. Von Fall zu Fall wird man vielleicht auch einer ganz bestimmt von ihm eingenommenen Haltung in der Bewertung einer einzelnen Notiz gegenüber eine abweichende Anschauung vertreten können oder müssen. Doch ist selbstverständlich hier nicht der Ort, um auf derartiges einzugehen. Eine grundsätzliche Unterlassung darf ich aber doch wohl berühren. K. hat immer auch auf die alten „römischen" Sakramentarien Rücksicht genommen und der Bezeugung der einzelnen Heiligentage durch sie eine eigene Kolumne seiner beiden Listen gewidmet. Eine ebenbürtige Berücksichtigung hätten auch der alte *Antiphonarius missae* von Mont Blandin, der RBé. XXIX S. 411—437 an H. Peillon seinen Sospitator gefunden hat,

und die ältesten Denkmäler römischer Perikopenordnung verdient. Von letzteren hätte sich ohne weiteres das durch G. Morins a. a. O. XXVIII S. 296 bis 331 erschlossene *Capitulare Evangeliorum* der Würzburger Hs. *Ms. th. fol. 62* zu einer Verwertung aufgedrängt. Hinzukämen noch diejenigen der römischen Hs. *Vat. Palat. Lat. 46* und der Nr. *11939* der Bibliothèque Nationale in Paris, sowie das schon vom alten Binterim, *Denkwürdigkeiten* VII 1 S. 13 – 73 veröffentlichte Kalendarium eines anscheinend verschollenen Vierevangelienbuchs der ehemaligen Abtei Münsterbilsen. In einer soeben in den Druck gehenden größeren Arbeit über das von K. sog. „fränkische Gelasianum" ziehe ich das alles bei. Von ihren Ergebnissen aus wird vielleicht doch auf manche römische Notiz auch des Hieromynianums weiteres Licht fallen. Vom Standpunkte der Kunde des christlichen Orients aus wäre das Buch K.s zunächst als methodisches Vorbild für entsprechende Arbeiten zu empfehlen, zu denen etwa die von H. Delehaye im *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* gebuchte griechische Synaxarüberlieferung oder die Ausgaben des armenischen und des arabisch-jakobitischen Synaxars bezw. der *douze ménologes syriaques* Naus in der PO. dringend einladen. Aber es gibt hier auch bestimmte Grenzgebiete zwischen Ost und West, die eine Aufhellung bedürfen. Ich denke an den Prozeß des Eindringens bodenständig orientalischer Heiligenfeste in den abendländischen Kalender und andererseits an die Stellung, die römischer Stoff doch auch in orientalischen Kalendern einnimmt. In der letzteren Richtung möchte ich bei dieser Gelegenheit auf das in der Sinai-Hs. 150 enthaltene Bruchstück eines bestimmt zwischen 826 und 843 datierbaren Typikons des Sinaiklosters (oder der Diözese Damaskus?) hinweisen, dessen Kalender aus Text und Anmerkungen bei A. Dmitriewkij, *Τυπικά*. Kiew 1895, S. 193—220 zusammenzustellen ist. Es zeigt und zwar anscheinend aus einer noch vor Gregor d. Gr. liegenden Quelle sich über Römisches auffallend gut unterrichtet, indem es zunächst bei einer Lücke vom 7.—31. August folgende teilweise sonst in griechischen Quellen nie wieder auftretende Heilige des römischen Kalenders und zwar durchweg mit ihrem richtigen Datum verzeichnet: 20. I. Sebastianus, 21. I. Agnes (Ἄννης verlesen aus Ἁγνῆς!), 5. II. Agatha, 14. II. Valentinnus (Βαλεντίου statt Βαλεντίννου!), 21. III. Benedictus, 15. VI. Vitus und Modestus, 30. VI. Apostel Paulus (statt der orientalischen σύναξις τῶν ιβ' ἀποστόλων!), 11. IX. Protus (Πρωτᾶ statt Πρώτου!) und Hyacinthus, 22. XI. Caecilia, 29. XI. Saturninus. Wenn es dabei alsdann endlich, soweit ich sehe, wieder einmal als einzige orientalische Urkunde zum 31. V. das Gedächtnis der hl. Petronilla (= Πετρονιλίας θυγατρὸς τοῦ ἁγίου Πέτρου) verzeichnet, so fällt das möglicherweise doch einigermaßen gegen die von K. S. 151f. verteidigte Annahme ins Gewicht, daß deren altrömische Feier vielmehr schon auf den 29. V. gefallen sei.

Prof. A. Baumstark.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DIE HEUTIGE LAGE DES DIATESSARONPROBLEMS

VON

PROF. DR. D. PLOOIJ

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hatte vor einigen Monaten die Güte mich einzuladen die heutige Lage des Diatessaronproblems, welche durch die Entdeckung des Lütticher Textes jedenfalls stark geändert ist, für diese Zeitschrift zu skizzieren. Erst jetzt bin ich in der Lage seiner freundlichen Einladung Folge zu leisten. Mehr als eine Skizze kann ich natürlich nicht geben. Mit einer bloßen Mitteilung der auf Grund des Lütticher Textes aufgestellten Hypothesen würde dem Leser dieser Zeitschrift zwar nicht gedient sein. Eine vollständige Angabe der bisher gefundenen Lesarten und deren Bedeutung für das Diatessaronproblem ist ebenso ausgeschlossen. Ich werde also nur einzelne, womöglich die markantesten, Beispiele anführen, und da für diese Zeitschrift der Zusammenhang des lateinischen Diatessarons mit der Geschichte der syrischen Texte und der ältesten syrischen Kirche am bedeutendsten ist, so werde ich auf diese Seite des Problems etwas mehr Raum verwenden müssen. Denn das Diatessaronproblem ist ungemein kompliziert und hat außerordentlich viele Verbindungen mit verschiedenen Nachbarproblemen. Es wurzelt in der ältesten Geschichte der syro-lateinischen Christenheit, auf welche Tatian und Marcion einen ungeahnt tiefen Einfluß geübt haben. Dieser Einfluß ist aber mit dem Tode dieser Kirchengründer nicht erloschen, im Osten wie im Westen setzt sich ihre Einwirkung fort, textgeschichtlich bis in die mittelalterlichen lateinischen, niederländischen, deutschen, englischen, französischen Diatessaron- und Evangelien-Texte einerseits und in die Diatessaron- und Evangelien-Texte im Osten von Aphrahat und Ephrem

ab bis in das arabische Diatessaron und die syrischen und armenischen Evangelienübersetzungen andererseits; kirchengeschichtlich in zahlreichen Spuren asketischen Christentums im Osten wie im Westen.

Hier haben wir es vor allem mit dem textkritischen Problem zu tun, das im allgemeinen als das Problem des „Western" Textes zu bezeichnen ist und im Codex Bezae seinen natürlichen Mittelpunkt findet. Seit der großen Arbeit Westcott-Hort's war das Interesse für NT.liche Textkritik, jedenfalls in England, nahezu erloschen. Die Stimmen Zahn's in Deutschland und Rendel Harris' in England waren wie die eines Rufenden in der Wüste. Es gab keine dogmatischen Einflüsse im Text des NT.s, und auch keine Reaktion der Übersetzungen. Hort hatte gesprochen.

Jetzt hat sich die Lage vollkommen geändert: die Ansichten, die von Soden in seiner monumentalen Arbeit verteidigt hat, und die Arbeiten Vogels', welche beide den ungeahnt breiten Einfluß des Diatessarons auf die Textgeschichte des Evangeliums mit den Tatsachen, jeder in seiner Weise, erwiesen, wurden zwar von den meisten Forschern, zuweilen mit leisem Spott über den „ewigen" Tatian, abgelehnt, drangen aber dennoch durch. Neue Wege wurden gesucht und gefunden, Vogels' These über die Zusammenhänge unter den Lesarten konnte doch nicht unbeachtet bleiben und als dann 1920 Harnacks *Marcion* erschien mit dem Beweis, daß schon Tertullian einen lateinischen Marcion gelesen habe und zwar in einem Text von wesentlich „Western"-Charakter, schrieb ich Dr. Rendel Harris, daß doch einmal ein neuer Angriff auf das „Western"-Text-Problem gewagt werden sollte, in dessen Mittelpunkt der Codex Bezae stand und steht. Dr. Rendel Harris begrüßte den Vorschlag mit jugendlichem Enthusiasmus und Kampflust, seine frühere in so mancher Hinsicht prophetische Arbeit sollte jetzt weiter geführt werden und so fingen wir an.

Marcion und Tatian sollten der Ausgangspunkt sein. Tatian fiel mir als Aufgabe vorläufig zu, die Texte sollten aufs neue gemustert und geprüft werden.

Für den Diatessarontext, von dem Zahn mit den damals zu Gebote stehenden Hilfsmitteln eine vorzügliche Rekonstruktion in dem 1. Teil seiner „*Forschungen*“ (*Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881) versucht hatte, standen uns am Anfang unserer Untersuchungen zu Diensten:

1. Die Zitate bei Aphrahat und Ephrem, und wenige Überlieferungen über den Wortlaut des Diatessarons in anderen syrischen Kirchenvätern.

2. Der arabische Tatian von Ciasca herausgegeben, und von Hogg in genauer englischer Übersetzung publiziert.

3. Der Codex Fuldensis auf Wunsch des Victor von Capua aus einem zufällig in seine Hände gekommenen Codex abgeschrieben. Wie der Araber einen Text aufweist, welcher nach der Pešiṭṭa korrigiert ist, so ist der Codex Fuldensis ein außerordentlich reiner Vulgatatext. Die Frage, wie diese Vulgata-Harmonie zustande kam, wurde sehr verschieden beantwortet. Nur Zahn und Vogels, welche auch andere Hss. untersucht hatten, verteidigten entschieden die These, daß dem Fuldensis ein Prä-Vulgatatext zugrunde liege, für welchen Zahn ein syrisches Original aus dem 5. Jahrhundert annahm, während Vogels ihn drei Jahrhunderte früher ansetzte, als den ersten Versuch das Evangelium in ein lateinisches Gewand zu kleiden.

Wir wissen jetzt jedenfalls, daß es eine Menge Vulgatatexte des Diatessarons gibt, auch einige, welche den Lukasprolog nicht haben, und also wie das syrische Diatessaron mit Joh. 1, 1 anfangen. Der Kommentar des Zacharias Chrysopolitanus zum „*Unum ex quattuor*“ war textkritisch noch nicht untersucht, und diesen, wie die nur sehr oberflächlich bekannten mittelniederländischen, deutschen und französischen Evangelienharmonien wurden allgemein als Nachkommenschaft des Fuldensis betrachtet, aus denen wesentlicher Gewinn kaum zu erwarten war. Nur Armitage Robinson hatte im Jahre 1894 über zwei Tatian-Lesarten im Lütticher Texte des mittelniederländischen Diatessarons und über eine mutmaßliche Tatianische Lesart in einer Cambridge-Hs. berichtet. Dies war alles.

Ich ging, wie natürlich, von den axiomatisch unter Textkritikern feststehenden Annahmen aus, daß schon auf Grund des Namens ein griechisches Original für das Diatessaron zu postulieren sei und daß dieses ins Syrische, und, wie die meisten annahmen, auch ins Lateinische übersetzt oder darin nachgebildet wurde. Die deutliche Angabe Armitage Robinsons aber über zwei Tatianische Lesarten im Lütticher Texte, von denen die eine (Markus 10, 21: Jesus looked at him lovingly) im Syrischen des Aphrahat, Ephrem und sy^s fest stand, im Westen aber unbelegt war, legte es nahe mit dem Lütticher Texte, der in Meyer's Ausgabe mir zugänglich war (erst später kam mir auch Bergsma's Ausgabe in die Hände), anzufangen. Groß war meine Erwartung nicht. Wie könnte eine mittelniederländische Afterübersetzung aus dem 14. Jh. noch in beträchtlichem Maße altes Gut enthalten! Jetzt wo wir wissen, daß es im 12. Jh. noch ein alt-lateinisches Diatessaron gegeben haben muß, und wo seitdem selbst eine mittelenglische Evangelienharmonie, selbst wieder aus dem Französischen übersetzt, ans Licht kam, welche, obwohl als Harmonie ein sehr verarmtes Glied einer altadligen Familie, doch noch unzweideutige Spuren syrischer Herkunft verrät[1]: jetzt ist uns diese historische Unwahrscheinlichkeit kein Mirakel mehr. Damals aber war viel Neues aus dem Niederländer nicht zu erwarten.

Bei der Kollation aber stellte es sich schon bald heraus, daß der mittelniederländische Text zahlreiche Berührungspunkte mit dem arabischen Tatian hat, selbst mit Ephrem, Aphrahat und den altsyrischen Evangelien, und daß sie jedenfalls von systematischem Vulgateinfluß frei war. Allmählich änderte sich die Meinung über L. (= Lütticher Text). Während die mittelniederländischen und mitteldeutschen Verwandten von L. alle samt und sonders nach der Vulgata oder nach einer Vulgataharmonie durchkorrigiert waren, wahrte L. seine Sonderstellung. Auch in der Sippe S. (= Stuttgarter Text)

[1] Die sog. *Pepysian Gospel Harmony*, edited by Margery Goates, London 1922.

sind zahlreiche Tatianismen stehen geblieben, bisweilen auch da, wo L. einen korrigierten Text hat, aber der Unterschied war fundamental, und L. blieb ein altlateinischer, S. ein Vulgatatext.

Dies war das erste, wichtige Ergebnis, zu dessen Begründung ich im Folgenden einige Proben zu geben hoffe. Das nächste war, daß von einem griechischen Text, auf welchen der Altlateiner zurückgehen sollte, keine Spuren zu finden waren. Dennoch hielt ich an einem griechischen Diatessaron fest; war das doch Axiom unter den Forschern! Nur mußte man jedenfalls den von Zahn verteidigten Ursprung im 5. Jh. fallen lassen. Die Berührungen mit den altlateinischen Evangelien, die harmonistischen Lesarten im Codex Bezae, dessen Latinisation mir durch die Studien Rendel Harris' feststand und dessen Harmonistik Vogels[1] schon in 1910 als Tatianeinfluß nachgewiesen hat, schlossen ein so spätes Alter des lateinischen Diatessarons aus. Wir waren also noch so gut wie völlig im Dunklen über Herkunft, Alter und Geschichte des altlateinischen Diatessarons. Was wir hatten, waren nur Spuren des Altlateiners in den ältesten Evangelientexten, in dem Fuldensis, und dann, nun ja, den mittelniederländischen Text, der als Ganzes als Altlateiner zu betrachten wäre. Noch immer war mir Zahn's These über ein syrisches Original unglaublich. Sie müßte ja, um brauchbar zu sein, mit einem um drei Jahrhunderte früheren Ansatz der lateinischen Version verbunden werden, und würde in der Zeit ein syrisches Evangelium, mit Umgehung des Griechischen ins Lateinische übersetzt worden sein?

Ich erinnere mich noch genau, was den Umschwung brachte. Ich notierte in L. die Lesart Matth. 1, 19: „mar pinsde dat hi al verholenlec hare soude ontflin". Hier ist ἐβουλήθη des Griechischen augenscheinlich unter Einfluß von Vers 20 wiedergeben mit „*cogitavit*". Dieselbe Lesart fand sich aber auch im Kommentar Ephrems, in den altsyrischen

[1] *Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis*, T. U., III R., 6. Bd., Heft 1[a], Leipzig 1910.

Texten (cur. und sin.) und in der Pešiṭta. Wahrscheinlich auch im arabischen Diatessaron. Ich meldete den Fund Dr. Rendel Harris, der mir prompt antwortete: „We are justified in reading *cogitare* twice in the Syriac Tatian on account of Ephrem and the Old Syriac; and if we have it twice in the Old Latin, that is a coincidence of the first importance. Is it likely that translators from Greek to Syriac would make the same repetition as from Greek to Latin? You see which way this is pointing.“ Natürlich sah ich es, und wagte den entscheidenden Schritt: der Altlateiner übersetzte aus dem Syrischen, und zwar in der ältesten Zeit der syro-lateinischen Kirche. Ich wußte, daß dies Wahnsinn war, in einem Mittelniederländer des 14. Jh.s einen Zeugen zu finden für die Ursprünge des Evangeliums in der syro-lateinischen Christenheit! Aber „common sense“ und hergebrachte Axiomata führten zu keinem Ergebnis. Es sollte einmal mit dem Wahnsinn versucht werden!

Und es gelang: die seit fast zwei Jahrtausenden geschlossenen Türen sprangen auf; der Schlüssel war gefunden und der Weg lag frei. Jetzt kamen von allen Seiten die Bestätigungen: aus dem Altlateinischen, aus dem Arabischen, aus dem Syrischen, aus den mittelalterlichen Afterübersetzungen ins Französische, Englische, Deutsche. Die These, so unglaublich sie war, erwies sich als zuverlässig. Sie war von außerordentlicher Tragweite: wenn nicht nur der lateinische Marcion das erste Evangelium in lateinischer Sprache darstellte, sondern mit und nach ihm der Syrer Tatian auf die lateinische Christenheit einen so tiefen Einfluß gewann, daß die Spuren seines Diatessarons in dem ganzen mittelalterlichen Christentum nachweisbar waren, und zwar mit Umgehung des griechischen Textes in einer Übersetzung unmittelbar aus dem Syrischen, dann standen von Anfang an die Marcionitischen und Tatianischen Gruppen in engem Zusammenhang, und hat sich die lateinische Kirche erst sehr allmählich von diesem Einfluß emanzipiert.

Daß neben Tatian Marcion am Anfang der lateinischen Kirchengeschichte steht, hat Vogels in seiner soeben erschienenen

Studie über den Codex Palatinus (*e*)[1] überzeugend ausgeführt. Nur würde ich in der Abhängigkeit der altlateinischen Evangelien von Marcion etwas weiter gehen als er. Lesarten wie Lk. 23, 5: add. *et filios nostros et uxores avertit a nobis non enim baptizantur sicut et nos nec se mundant,* in *e (c)*, und vor allem eine Menge ganz harmloser Marcionitischen Lesarten in altlateinischen und die arglose Anwesenheit von Marcionitischen Prologen in Vulgata-Codices, beweisen m. E., daß nicht nur „die altlateinischen Evangelienübersetzer die Hilfe des Marciontextes nicht verschmäht haben", sondern daß das altlateinische NT. den Marcionitischen Kanon als Grundlage hat. Daneben ist der Tatian-Einfluß noch weit größer, wie die harmonistischen Lesarten in der genannten altlateinischen Tradition und vereinzelt selbst in der Vulgata beweisen. Das Verhältnis der Marcionitischen Gruppe zur Tatianischen in der ältesten (syro-)lateinischen Kirche kann also anfangs nicht so zwiespaltig gewesen sein als später und auch die Verhältnisse der allmählich zum Katholizismus sich entwickelnden altlateinischen Kirche haben diesem Zusammenhange, wir würden sagen fast unbewußt, unterlegen, jedenfalls in der Zeit der altlateinischen Evangelienübersetzung. Nach Tertullian wird sich die Polemik durchgesetzt haben. Das altlateinische Diatessaron muß schon geraume Zeit in kirchlichem und Privatgebrauch gewesen sein, bevor die altlateinische Evangelienübersetzung einsetzte; denn nur so ist es erklärlich, daß der Einfluß der Fassungen im Diatessaron, wo die Perikopen soviel schwieriger aufzufinden sind als in den getrennten Evangelien, so großen Umfang gewann.

Einige Belege sollen diese Thesen über das Verhältnis des Diatessarons und der Evangelientexte stützen. Ich kann aber nicht umhin vorher noch auf die eigenartigen Schwierigkeiten hinzuweisen, welche diese Untersuchungen zu überwinden haben.

Das Lütticher Diatessaron ist ein mittelniederländischer

[1] *Evangelium Palatinum, Studien zur Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung, von* H. J. Vogels, Münster i. W. 1926. Neutest. Abh., Bd. XII, Heft 2.

Text, die Leistung ohne Zweifel eines Meisters. Das heißt erstens, daß eine, wie sich sehr oft herausstellt, sehr genaue Übersetzung gegeben wird, zweitens, daß die Übersetzung aber doch alles andere als sklavisch ist. Welche Schwierigkeiten dies in einzelnen Fällen bringen muß, braucht nicht erörtert zu werden. Es muß dazu immer das altlateinische Original hypothetisch rekonstruiert werden um brauchbar für Kollationen zu sein. In einigen Fällen kann dabei allerdings das lateinische Wort unmittelbar aus dem Wortlaut des mittelniederländischen erschlossen werden. Zum Beispiel:

Lk. 12, 59 wird συνέχομαι von der Vulgata mit: *coarctor* wiedergegeben. L. liest aber: „hoe sere sal ick gheturbeert moten syn". Also L. hat sicher das altlateinische *turbor* von *beffilqr* gelesen. In diesem Falle hat auch der Fuldensis die altlateinische Lesart *turbor* beibehalten.

Joh. 6, 13 wird das Griechische κλασμάτων von der gesamten lateinischen Überlieferung mit *fragmentorum* übersetzt. Nur *e* hat die Doppelübersetzung *de reliquis fragmentorum*, zusammengesetzt aus einer (älteren) Wiedergabe: *de reliquis* und der (späteren) *fragmentorum*. Daß wirklich *de reliquis* die altlateinische Diatessaronübersetzung ist, erhellt aus L.: metten relieve (Bergsma, S. 101[10]). Vgl. *Pepysian Harmony*, p. 52[4]: ful of relef.

Dies sind aber verhältnismäßig seltene Ausnahmen. In sehr vielen Fällen kann aus dem Niederländischen nicht geschlossen werden, welche von zwei in Betracht kommenden Synonymen die Vorlage des Niederländers las. Dazu kommen noch etliche Fälle, in welchen der niederländische Text selber zweideutig ist. In einer überaus wichtigen und dankenswerten Anzeige meiner ersten Studie über das Lütticher Diatessaron[1] in dem *Literarblatt für germanische und romanische Philologie*, 1926, Nr. 5, 6, Kol. 150—155 hat Prof. Frings auf solche Fälle hingewiesen und mit Recht gegen voreilige Schlüsse gewarnt. Es ist sehr wohl möglich, daß ich bisweilen die falsche Auslegung gewählt habe und gerne soll der Theologe in dieser

[1] *A primitive Text of the Diatessaron, Leiden, 1923.*

Hinsicht von dem Fachphilologen lernen. Dennoch kann auch in solchen Fällen der Theologe, der die syrischen und lateinischen Texte kennt, seine Selbständigkeit nicht gänzlich aufgeben. Zum Beispiel Lk. 3, 4 liest L. (Bergsma 25[13]): „doe ginc hi uter wustinen". Die auf der Hand liegende Bedeutung ist natürlich: „dann ging er aus der Wüste". Das ist aber eine Lesart, die nirgendwo weder in den Evangelien-Texten noch in einem Diatessaron zu finden ist. Als Parallele kommt nur in Betracht die Lesart Ephrems (Moesinger S. 37) „exiit Johannes in desertum", und ich schloß daher, daß uter nicht in ut der, sondern in ut ter aufzulösen sei. Prof. de Vooys, den ich darüber anfragte, meinte, das sei möglich, aber nicht wahrscheinlich. Prof. Frings sagt: „Ich halte diese Deutung für unmöglich". Wenn wir aber in L. (Bergsma 159[19]) Joh. 2, 15 lesen: „der wisseleren tafle warp hi uter erden", dann emendiert Bergsma zwar: „ter", aber es scheint mir doch wahrscheinlich, daß hier dieselbe Verbindung „ut ter" vorkommt als in Lk. 3, 4 unter Einfluß des *effundit aes* und *evertit mensas* des Lateinischen.

Wie dem aber auch sei, von solchen zweifelhaften Fällen hängt der Wert des Lütticher Textes nicht ab. Immerhin zeigt das Beispiel nicht nur, wie schwierig in etlichen Fällen die Entscheidung sein kann, sondern auch wie erwünscht die Zusammenarbeit der Theologen und der mittelniederländischen Philologen bei den Studien dieser Texte ist.

In erfreulicher Weise werden andererseits die von den Theologen gefundenen Resultate von den Philologen linguistisch bestätigt. Die Hs. L. enthält eine Menge Glossen. Dabei muß abgesehen werden von den interlinearen und marginalen Glossen, die zuweilen gleichzeitig, aber meistens später als L. sind. Nur einige wenige Korrekturen sind als gleichwertig mit dem Text zu betrachten. Diese Textglossen nun sind in allen Verwandten von L. gründlich beseitigt. Von einigen derselben habe ich aber zeigen können, daß sie nicht mittelalterlich sind, sondern schon in den altsyrischen Texten vorkommen, also zur ursprünglichen Tradition gehören. Schon dies würde genügen um zu zeigen, daß diese Glossen

nicht Erfindung von L. oder Zusätze von L. sind. Die reinliche Scheidung zwischen mittelalterlichen und urchristlichen wird, solange wir kein vollständiges altlateinisches bzw. syrisches Diatessaron besitzen, in der Regel wohl unmöglich sein. Aber es ist doch von großer Wichtigkeit, daß auch Prof. Frings als Philologe zu dem Ergebnis kommt, daß L. in der mittelniederländisch-deutschen Diatessaronfamilie ganz vereinzelt dasteht und die älteste unter den uns bekannten Formen des niederländischen Textes darstellt. Prof. Frings hat vollkommen recht, daß eine erneute Untersuchung des Tatbestandes der mittelniederländischen Diatessarontradition notwendig sei, und das wieder auflebende Interesse für diese Texte auch von der Seite der Philologie ist mit großer Dankbarkeit zu begrüßen, aber es wäre doch zu bedauern, und von den armen Theologen zu viel verlangt, wenn Prof. Frings recht hätte mit seiner These, daß „alle Erörterungen der Theologen unnütz seien, bevor die große germanistische Vorarbeit geleistet wäre". Nach den Resultaten mit bescheidenen Hilfsmitteln erreicht, wäre doch ein Lahmlegen der theologischen Arbeit an diesen Texten unverantwortlich. Und eine theologisch-textkritische Ausgabe, bei welcher natürlich die Hilfe „eines gewiegten Niederländicus und Handschriftenforschers" nicht nur erwünscht, sondern schon gesichert ist, braucht glücklicherweise nicht zu warten bis die Philologen zu einem einheitlichen Resultat gekommen sind, was wohl kaum in absehbarer Zeit zu erwarten ist. Ich hoffe, daß die folgenden Beispiele dies zur Genüge dartun werden.

Burkitt, der in einer sehr wertvollen Anzeige im *Journal of Theological Studies* (1924, p. 114—130) die Untersuchung der altlateinischen Reste im Fuldensis unter Vergleichung mit L. in glücklicher und scharfsinniger Weise weitergeführt hat, kam dabei zu dem Ergebnis, daß das altlateinische Diatessaron in seiner Sprachfarbe derjenigen der „europäischen" Klasse der Altlateiner gleichkommt. Über diese „europäische" These will ich nicht streiten, vor allem nicht weil Vogels in seiner schon angeführten Arbeit über den Codex

Palatinus gezeigt hat, wie irreführend die Klassifizierung der Altlateiner unter den Etiketten *af* und *eur* ist. Ich lege mir die Aussage Burkitt's so aus, daß er meint, die Lesarten des altlateinischen Diatessarons repräsentieren eine jüngere Schicht der altlateinischen Textüberlieferung. Demgegenüber war nicht nur mir, sondern auch meinem Freunde und verdienten Mitarbeiter Rev. C. A. Phillips, dessen Kenntnis der altlateinischen Lesarten geradezu erstaunlich ist, aufgefallen, wie oft L. mit den ältesten Vertretern der altlateinischen Überlieferung geht. Ich greife nur einige wenige Beispiele heraus:

Mt. 12, 20 liest L. (Bergsma S. 89[5]):

„dat roekende hout en sal hi nit bleschen".

Also liest L. *lignum* statt *linum*, offenbar ein innerlateinischer Fehler. Die Lesart gehört aber zur ältesten Tradition: *k* und Irenäus! Daß sie wirklich eine Diatessaronlesart ist, erhellt aus dem Winchester Codex des Zacharias Chrysopolitanus, um dessen Erforschung Rev. Phillips sich verdient gemacht hat[1]. Nachdem unsere Aufmerksamkeit auf die lateinische Überlieferung des Diatessarons gefallen war, wurde nämlich auch Text und Kommentar des Zacharias untersucht. Es ergab sich, daß im Text bisweilen, im Kommentar sehr oft, altlateinische Lesarten sich erhalten haben. Wir haben Anlaß zu fragen, ob nicht in diesem späten Sammelkommentar Spuren eines altlateinischen Kommentars, vielleicht eines noch älteren exegetischen Werkes auf uns gekommen sind. Vorläufig soll dieser sich von selbst aufdringende Gedanke nur ausgesprochen werden. Speziell der Winchester Codex aber hat eine viel größere Anzahl altlateinischer Lesarten im Text wie im Kommentar erhalten

[1] Auf Zach. Chrys. und seine Bedeutung für die Diatessaronforschung hat Dr. Rendel Harris gewiesen im *Journ. of Bibl. Lit*, Vol. XLIII, pts. 1-2, 1924, p. 32—45 und es wurde von mir darüber in den *Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen*, afd. Lett., dl. 59, bl. 143—157, Amsterdam 1925, berichtet unter dem Titel: *De Commentaar van Zach. Chrys. op het Diatessaron.* — Eine kurze Übersicht seiner Resultate hat Rev. Phillips gegeben in dem *Bulletin of the Bezan Club*, Nr. 2, das nicht im Handel, aber auf Anfrage beim Verfasser dieses Artikels erhältlich ist.

als die übrigen von uns kollationierten Codices. In diesem Winchester Codex nun findet sich im Text wie im Kommentar an allen Stellen *lignum* statt *linum*. Ich brauche nicht zu sagen, welches interessante Rätsel dies bedeutet für den lateinischen (der griechische ist uns an dieser Stelle leider nicht erhalten!) Irenäus.

Matth. 13, 53 liest L. 95 [15]:

„ende alse Jesus alle dese parablen hadde ghesegt"; *locutus esset* l. *consummasset*: *e k* 133.

Mt. 19, 1 = L. 139 [1]:

„hadde ghesproken"; *locutus esset* l. *consummasset*: *a b c e ff*^{2} *g* und Cod. Bezae.

Nur an den genannten Stellen findet sich die Lesart L.'s auch in der altlateinischen Überlieferung. L. hat sie aber außerdem noch in Mt. 7, 28 (L. 55 [5]); Mt. 11, 1 (L. 59 [12]); Mt. 26, 1 (L. 223 [5]); Mt. 26, 36 (L. 241 [16]). Hat das altlateinische Diatessaron an allen diesen Stellen diese Redensart gebraucht, und hat sie sich nur in L. erhalten?

Lk. 16, 26 = L. 149 [2]:

„ende boven al dit so es ene grote afgronde tuschen ons ende u";

boven al dit, *supra omnia ista* l. Vg. *in his omnibus* lesen auch *a e* (*s. omnibus istis*) *m* (*s. haec omnia*).

L. om. *firmatum*, wie *e*, *Passio Perp.* und Aphrahat.

Joh. 3, 16 = L. 165 [1]:

„want also minde got de werelt dat hi sinen eenegen sone sende in de werelt omme denghenen die ane hem gheloeven selen te ghevene dat eeuleke leven.

eenegen, *unicum* l. *unigenitum*, ist altlateinisch: *abdemqr E.* Tert. Cypr. Luc.

sendde, *mitteret* l. *daret*: *e ff*^{2} *aur* sy^s add. *in mundum*: *e*.

gheloeven selen, *crediderit* l. *credit*: *e aur* sy^s.

Joh. 9, 22 = L. 185 [19]:

„dat hi ware verbannen uter synagogen".

Vg. hat: *extra synagogam fieret*. Die Altlateiner geben: *a*, *de synagoga eiceretur*; *d*, *de synagoga eiciatur*; *l*, *eiceretur de s.*; *r*, *proiceretur de s.* Nur *e* liest wie L.: *expelleretur de synagoga*. Sy^s hat ܢܬܕܚܝ ܡܢ (om. *de s.*), welches sowohl mit *eiceretur* als mit *expelleretur* übersetzt werden könnte.

Lk. 24, 18 = L. 267 [14]:

„du best allene en pelgrim ende coms van Jerusalem".

Dies ist offenbar die Fassung wie wir sie in *c e* Aug. finden: *peregrinaris ab J.* (cf. Vogels, *Theol. Revue*, 1923, Nr. 5, 84) statt der Vulgata: *peregrinus es in J.* Daß es eine Tatianlesart ist, zeigt sy^{csp}: "ܐ ܒ ܐܝܬܝ.

Dies sind nur wenige Beispiele. Sie dürften aber genügen. Jede Seite des Lütticher Textes kann sie mehren. Hauptsache ist, daß der altlateinische Charakter des Textes feststeht, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß auch L. spätere Einflüsse erfahren hat. Das Merkwürdige ist aber, daß, während Jeremias (in: *Theol. Lit. Bl.*, 29. Jan. 1926) meint, daß die Abhängigkeit des altlateinischen Diatessarons vom Syrischen erwiesen sei, aber dem behaupteten Verhältnis des altlateinischen Diatessarons zu den altlateinischen Evangelien skeptisch gegenübersteht, der Rezensent in der *Revue Bénédictine* (janv. 1926) gerade umgekehrt meint, die Liste der Lesarten, welche die Abhängigkeit der altlateinischen Evangelien vom altlateinischen Diatessaron beweisen solle, sei „assez convainquante", die andere, welche ein syrisches Original für das altlateinische Diatessaron andeute, sei nicht „démonstrative". Da können wir, meine ich, ruhig den Urteilsspruch den Tatsachen überlassen. Es war zu erwarten, daß die durch die Arbeiten Zahns und Vogels' vorbereitete These von der Abhängigkeit der altlateinischen Evangelien von dem Diatessaron sich leichter durchsetzen würde als die zweite, zu welcher wir jetzt übergehen.

Es ist sehr erfreulich, daß wir über die nahen Berührungen der altlateinischen Texte einerseits mit den syrischen Texten anderseits kein Wort zu verlieren brauchen. Sie werden von niemand geleugnet, sprechen doch die Tatsachen zu deutlich. Daß die nahen Berührungen aber aus Abhängigkeit des lateinischen vom syrischen Diatessaron zu erklären sind, werden die folgenden Beispiele illustrieren:

Joh. 1, 8 = L. 28 [19]:

„hine was nit dat light mar hi was getuge van din lichte".

L. hat also statt Vg.: *sed ut testimonium perhiberet de lumine*

die Fassung: *sed testis erat de lumine.* Der einzige Zeuge, welcher diese Abweichung hat, ist sy^{c}: ܐܝܟ ܕܗܘܬ ܣܗܕܐ ܥܠ ܢܗܝܪܐ.

Joh. 1, 9 = L. 27 [1]:

„dat licht es dat gewarege licht".

est l. *erat* lesen außer L. sy$^{c(s)}$ Ta^{ar} und *e* (Hans von Soden korrigiert es mit Unrecht in *erat*).

Joh. 1, 32 = L. 31 [6]:

„in ghelikenisse van eere duven".

Mt. 3, 16 = L. 31 [4]:

„in ere duven ghelikenisse".

In beiden Fällen liest also das altlateinische Diatessaron (Ta^{lat}): *in similitudine columbae*, statt *sicut, tamquam, quasi columba* der Evangelien-Texte. Wir finden aber die Lesart L.'s wieder in Ephr., p. 99: *in similitudine columbae*; Ephr., p. 128 und sy$^{s(c)}$ Lk. 3, 22: *in similitudine corporis columbae*; in der Form: *in specie columbae* hat Zach. Chrys. die Lesart in seinem Kommentar (kol. 100 C; 110 B). Sie findet sich aber auch in dem Ebioniter Evangelium (Epiph., *Haer.* 30 [13]); Justin, *Dial.* 288 und bei Celsus (Orig. 1, 40).

Lk. 1, 43 = L. 23^{fin}:

„dat kint Jesus bleef te Jerusalem achter hen".

Von der Lesart achter hen in der ganzen Überlieferung keine Spur. Es ist aber ein syrischer Idiomatismus: sy^{s} (cur. hiat) liest: ܐܬܪ ܡܢ ܐܚ. In der lateinischen Überlieferung ist es nur erhalten in den Kapitularien AHVY *harl.* 2797 in der Form *remansit a suis* und in J.: *remansit a parentibus* (*Oxford Vulgate*, p. 276f.).

Mt. 11, 23 = L. 83 [6]:

„sie hadde maschin tote noch ghestaen".

stetisset l. *mansissent* der Vg. finden wir nur noch in den Syrern (*s c p*): ܫܪܝܘ ܥܡܕ.

Joh. 4, 39 = 115 [18]:

L. übersetzt das Griechische διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης mit: „om dis wyfs ghetugnesse die seide". Das ist genau die Lesart des sy^{c} (sy^{s} hiat): ,ܕܐ ܫܡܥܬ ܡܢ ܐܢܬܬܗ ܕܣܗܕܬ ܒܗ.

Ich meine, dies dürfe für den Augenblick genügen. Nur möchte ich hinweisen auf die Eigenart L.'s um, wie z. B. Lk. 2, 47 = L. 25 [5]: „van sire wysheit ende van sinen antwerden", die Pronomina possessiva und auch die Präpositionen (Lk. 2, 34: „te valle ende topherstannessen") zu wiederholen

wie das idiomatisch auch im Syrischen geschieht, und dabei öfters Altlateiner als Begleiter hat. Es ist dies eine der von mir angeführten Beobachtungen, gegen welche man Bedenken geäußert hat. Natürlich kann man es auch im Holländischen wie im Lateinischen so machen. Da ist es aber eben nicht der gewöhnliche Sprachgebrauch. Und wenn sich regelmäßig dieselbe Erscheinung wiederholt, so regelmäßig, daß der, welcher mit dem Syrischen bekannt ist, im voraus sagen kann, wo er in L. den Sprachgebrauch finden werde, ändert sich die Sache doch wohl ein wenig. Da kann man mit Zufälligkeitshypothesen doch kaum mehr auskommen.

Ein ähnlicher Fall ist es, gegen welchen Prof. Frings (*Lit. Bl. für germ. u. röm. Phil.*, 1926, kol. 155) Bedenken geltend gemacht. Ich hatte (*A Primitive Text*, p. 32) aufmerksam gemacht auf:

Lk. 2, 26 = L. 19 17:

„dat hi den doet nin soude bekoren".

gustaturum statt *visurum*. Auch Ephrem (Moes., p. 255sqq.) hat diese Lesart *gustaturum*.

Daß hier keine Zufälligkeit im Spiel ist, habe ich in meiner zweiten Studie (*A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leiden 1925, p. 12) ausgeführt. Nicht nur, daß Ephrem auch in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte gleichfalls zitiert: „daß er nicht kostete den Tod", aber in Joh. 8, 51 wiederholt sich dieselbe Übereinstimmung der Syrer mit L. Statt θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ liest auch hier L. 183 19: „hi en sal nemmermeer den doet ghesmaken" und hier hat er den Curetonsyrer zum Begleiter. Es gibt in der Textgeschichte viel weniger Zufall und Willkürlichkeit als man gewöhnlich annimmt! Natürlich hat Frings vollkommen recht, wenn er sagt, daß „die doet bekoren" eine ganz gewöhnliche mittelniederländische Redensart ist. Ebenso wie dies in jeder von der Bibel beeinflußten Sprache der Fall ist. Aber das kommt hier nicht in Frage! Es soll eine Erklärung der Tatsache gegeben werden, daß L. an genau denselben Stellen wie die Syrer gegen die gesamte griechische Überlieferung und gegen alle anderen Zeugen, den (allerdings

ganz gewöhnlichen) Ausdruck *gustare* gebraucht statt des (ebenso ganz gewöhnlichen) *videre.*

Ein zweiter, m. E. zwingender Beweis für die Abhängigkeit des Altlateiners vom Syrischen sind die stilistischen und exegetischen Glossen in L. Tatian hat, bei aller ehrerbietigen Scheu, mit der er den Evangeliumtext harmonisierte, sich die Freiheit eines Verfassers, der eine „schöne Historie" (s. den Prolog in L.) schaffen will, nicht nehmen lassen, ebensowenig wie er sich seine apostolische Freiheit nehmen ließ, das Evangelium nach dem ihm gegebenen Lichte auszulegen.

Joh. 10, 19 liest L. 189 13:

„Alse Jesus dese Wart gesproken hadde" etc. Die Worte sind eine Zufügung, von welcher in der griechischen Überlieferung keine Spur zu finden ist. Sy^s (cur hiat) aber liest: „Und als er diese (Worte) gesprochen hatte".

Joh. 11, 36 liest L. 193 fin:

„Alse dat sagen die yoden". Auch hier wieder keine Spur der Worte: "alse dat sagen". Nur hat wieder der Sin. Syrer (cur hiat): „und als die Juden sahen".

Über dogmatische Varianten in der Tatianischen Textüberlieferung habe ich gesprochen in meiner Antrittsrede zu Amsterdam[1], und auf eine besonders wichtige in einem Artikel über *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron* (*Z. f. d. NT. Wiss.*, 1923, Heft 1/2, S. 1ff.) hingewiesen. Ich kann das hier nicht wiederholen. Auch alles dies kann nicht zufällig und will erklärt sein. Nur kann nicht oft genug wiederholt werden, daß ein Diatessarontext weit mehr als ein Text der getrennten Evangelien fortwährender Änderung ausgesetzt war und daß wir darum nicht erwarten können entweder in Aphrahat und Ephrem oder in L. den „Urtext" des Diatessarons erhalten zu haben. Der Titel *A Primitive Text* hat Widerspruch gefunden. Mit Recht, wenn man darunter den Urtext verstehen würde. Ich hätte wahrscheinlich Mißverständnisse vermieden, wenn ich gesprochen hätte von einem „archaic Text". Aber jedenfalls ist die nahe Verwandtschaft des L. mit den altsyrischen Texten mit den Händen zu greifen.

[1] *Tendentieuse Varianten in den Text der Evangelien,* Leiden 1926.

Der wichtigste Beweis aber für die syrische Herkunft des altlateinischen Diatessarons sind echte Syriasmen, d. h. Fälle, in welchen der idiomatisch-syrische Sprachgebrauch in dem altlateinischen (mittelniederländischen) Text zu erkennen ist. Die Schwierigkeit ist natürlich diese, daß sie nur dann stehen bleiben konnten, wenn der lateinische Sprachgebrauch nicht allzuweit von dem des Originals abwich und zur Not auch im Lateinischen verwendbar war. Oder auch in Fällen, wo im Syrischen Fehler vorlagen, welche vom Übersetzer nicht erkannt wurden.

In *A Primitive Text* habe ich drei Beispiele gegeben von Fällen, welche ich als Syriasmen erklären wollte:

1. Der Ausdruck: „ginc ende sat in en schep", syr.: ܐܙܠ ܘܝܬܒ ܒܐܣܦܝܢܐ, welcher Ausdruck öfters von L. verwendet wird, als Übersetzung von griechischem ἐμβαίνειν;

2. der Ausdruck: „na de costume van harre gewoenten" als Wiedergabe von κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς, in Lk. 2, 42, in welcher ich Verwechslung von ܢܘܡܣܐ *consuetudo* und ܥܕܬܐ *dies festus* vermutete;

3. der Ausdruck: „van boven ut orienten", *ab alto ex oriente*, als Schreibfehler ܡܢ ܕܫܪܝ für ܡܢ ܕܣܓܝ.

Gegen den ersten und den zweiten Fall hat Frings a. a. O. Bedenken geäußert. Er meint, ich hätte „sitten in en schep" als ungewöhnlich im Mittelniederländischen hingestellt. Es ist aber die Verbindung „ginc ende sat in en schep", welche ungewöhnlich ist. Sie kann natürlich auch im Mittelniederländischen gebraucht werden, denn Unsinn schrieb der mittelniederländische Meister nicht. Aber mich wenigstens mutet als das Natürliche im Mittelniederländischen an entweder: „ginc in en schep" oder „sat in en schep". Wir finden die Verbindung auch wieder in der *Pepysian Harmony*, p. 43: gede and sette hym in a shipp. Gewiß ist der Ausdruck auch im Mittelenglischen möglich. Die Hauptsache ist aber, daß wir den Ausdruck eben da finden, wo wir ihn auch im Syrischen belegen können! Das kann doch nicht zufällig sein und wird aus *ascendere navem* der Vg. nicht erklärt.

Ob Frings' Erklärung der Lesart 2 (F. emendiert sie in: „na de costume ende na harre gew") vor derjenigen, welche ich vorschlug, den Vorzug verdient, mögen Fachgenossen entscheiden. Daß Frings das *diei festi* einfach als „überflüssig" streichen muß, spricht nicht zu seinem Vorteil. Dann würde ich doch eher die Erklärung aus der altlateinischen Textüberlieferung bevorzugen[1].

Ich habe nun aber in *A Further Study* eine Reihe andere Syriasmen angegeben. Eine ist von Lietzmann gefunden in L. 49[13] = Mt. 6, 19f. L. übersetzt dort θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυρούς mit: „en legt uwen schat nit", genau wie s^{cur} und Aphrahat: ܠܐ ܬܣܝܡܘܢ ܠܟܘܢ ܐܣܛܪ̈ܐ ܠܐ in welcher Übersetzung die Assonanz des Griechischen nachgebildet oder (mehr wahrscheinlich) in das ursprüngliche Aramäisch zurückübersetzt ist. Es ist also ohne Zweifel eine ursprünglich syrische Lesart. Von ihr finden wir die Spuren im *condere thesaurum* des Cyprian, Ambrosius, Arnobius, Augustinus und Juvencus. Dieselbe Übersetzung hat L. auch in Mt. 13, 44 = L. 95[6]: „gelyc es hemelrike den schatte die geborgen legt". Dieses „legt" haben an dieser Stelle auch sy^{cs} und Aphrahat: ܡܣܬܪ̈ܝܢ ܐܣܛܪ̈ܐ.

Wichtiger noch sind Ausdrucksweisen, die der syrischen Syntax eigen sind. Ich nannte in *A Further Study* deren zwei; sie scheinen mir entscheidend.

Die erste ist der häufige Gebrauch von *coepit* c. Inf. als Umschreibung des einfachen Verbums. Für eine ausführliche Begründung muß ich auf die genannte Arbeit, p. 48f., verweisen. Ich gebe nur ein Beispiel: Als Jesus Jerusalem nahte, sagt L. 159[12] = Lk. 19, 41, „so begonste hi te weenne", *coepit flere* l. *flevit*. Ephrem hat ebenso (Moes., XX 207): *Quumque Jerosolymam veniret, videns eam coepit flere.* Man kann entgegnen, daß *coepit* c. inf. auch im mittelalterlichen Latein nicht ungewöhnlich ist. Aber auch hier wiederholt sich der Umstand, daß Ost und West an gerade denselben Stellen die Umschreibung haben, und daß z. B. auch für die

[1] Siehe *A Further Study*, p. 45.

Pepysian Gospel Harmony dieser Gebrauch von *coepit* charakteristisch ist (p. 76[31] = Lk. 19, 41: „bigan to wepen").

Der zweite Fall ist noch überzeugender, weil dabei nur der syrische Sprachgebrauch in Betracht kommt:

Lk. 4, 29 liest L. für einfaches *duxerunt* „namen Jesum ende leiddene". Diese sicher semitische Umschreibung findet sich in den griechischen Evangelien nur Lk. 22, 54: συλλαβόντες ... ἤγαγον. Aber an der genannten Stelle Lk. 4, 29 steht sie auch bei Ephrem, p. 129: *assumpserunt eum et duxerunt.* Der Ausdruck kommt aber in L. öfters vor:

L. 185[10] = Joh. 9, 13, „doe namense denghenen die blint hadde ghewest (ende) leiddene ten Pharisewsen", für das griechische ἄγουσιν; sy[sin] (cur. hiat) hat ebenso: „sie nahmen ihn (der genesen war) und führten ihn zu den Pharisäern".

L. 249[10] = Mt. 27, 2 (ἀπήγαγον), Mk. 15, 1 (ἀπήνεγκαν), Lk. 23, 1 (ἤγαγον), Joh. 18, 28 (ἄγουσιν): „so namen sine ende leiddene; ebenso Ephrem 258: *et sumpserunt eum et duxerunt:* sy[sin] (cur. hiat): Joh. 18, 28, „sie nahmen Jesum und führten ihn", und Ta[ar] „sie nahmen Jesum und führten ihn".

L. 31[13 16] = Mt. 4, 5, 8, „namene ende vurdene"; sy[sc]: „nahm ihn und führte ihn" (Mt. 4. 5; sy[s] Mt. 4, 8); Ephrem, p. 45: *sumpsit eum et duxit.* In der altlateinischen Überlieferung hat Zacharias Chrys. die Redensart an dieser Stelle erhalten, col. 104B: *non mirum si se permisit ab illo assumi et duci et statui.* Auch jetzt finden wir in der *Pepysian Gospel Harmony* die Bestätigung: Mt. 4, 5. 8 (p. 10): toke and ledd; tok ... and brought; p. 53[3]: name him by the honde and ledde hym; p. 64[23]: taken ande borne ande ledde; p. 97[15]: nomen hym ande ledden hym.

Kann die Erklärung eine andere sein als die von mir angegebene?

Vogels, der sich übrigens gar nicht gegen die These eines syrischen Ursprungs des altlateinischen Diatessarons verschließt, hat einige Fälle angeführt, welche in entgegengesetzte Richtung weisen könnten (*Evangelium Palatinum*, S. 70ff.). Es ist, bei den unerwarteten Resultaten, welche das Studium von L. brachte, immer die Möglichkeit einer

andern Erklärung offen zu halten. Aber ich vermute, daß Vogels selbst den von ihm angegebenen Fällen nicht allzugroße Beweiskraft zuerkennen wird[1]. Bis auf einen Fall, der aber, wie wir sehen werden, gerade die syrische Herkunft der lateinischen Texte klar zeigt. Ich zitiere Vogels' Beweisführung vollständig (*Ev. Pal.*, S. 71f.):

„Im Text von Lk. 8, 8 hat Ephrem wie die Zitate bei Moesinger, p. 124, 125, 126, desgleichen die von J. Schäfers herausgegebene Schrift ‚*Eine altsyr. anti-markionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*', Münster 1907, S. 21, 22, 23, 24 lehren, statt des Ausdrucks ‚gutes Land', regelmäßig eine doppelte Bezeichnung ‚gutes und fettes Land'; so muß seine Harmonie hier gelautet haben. Das wäre im Lateinischen *bona et opima* und es liegt verführerisch nahe, in diesem *opima* nur ein verderbtes *optima* zu erblicken, wenn die Altlateiner *c e r* (vergl. *a*: *optimam et bonam*) hier *in* (*super*: *c*) *terram bonam et optimam* vertreten: *d* hat denn auch tatsächlich ein Äquivalent für *et opimam*, denn er bietet neben seinem Griechen: επι την γην την αγαθην και καλην: *super terram bonam et uberam*."

Soweit Vogels. Ich will keinen Nachdruck darauf legen, daß eine Änderung des selteneren *opima* in das sehr gewöhnliche *optima* wahrscheinlicher wäre als das Umgekehrte. Aber schon das *uberam* des *d* hätte Vogels warnen können: denn es ist dies offenbar eine alternative Übersetzung für das nämliche Original, das sonst durch *op(t)ima* wiedergegeben ist. Daß dies eben ein syrisches Original war, wird uns bestätigt, wenn wir in dem von Schäfers herausgegebenen Traktat ein wenig weiter lesen (S. 21). Als Illustrierung der Parabel von dem auf „gutes und fettes Land" fallenden Saat wird da Jerem. 4, 3 angeführt. Der Text weicht aber von der Pešitṭa ab, welche das hebräische נירו לכם ניר übersetzt: „Zündet euch eine Lampe an". Der antimarkionitische Traktat aber zitiert:

[1] *Ista* st. *ita* in *e*, Lk. 24, 24 und, angeblich auch in Ta^{ar} und L., welche aber beide ein Substantiv, „die dinc", haben; *ita* st. *ista* in *e*, Ephrem und Ta^{ar} in Lk. 23, 31. Vgl. meine Besprechung in: *Nieuw Theol. Tijdschr.*, 1926, Afl. 4, Cl. 308vv.

„Wählet euch gutes und fettes Land aus und säet nicht auf Dornen". Offenbar ist es also eine altsyrische Übersetzung von Jerem. 4, 3, welche die Übersetzung von Lk. 8, 8 beeinflußt hat: Tatian hat seinen Text im Anschluß an die AT.liche Prophetie geprägt. Ob diese fragliche Übersetzung hier wie in andern Fällen von einem Targum abhängig ist, wäre zu untersuchen. De Lagardes Ausgabe hat einfach die erbauliche Paraphrase: „Wirket euch gute Werke". Aber es ist jedenfalls deutlich, daß in diesem Fall das Syrische das Original des *ubera* von *d* und des *op(t)ima* der andern Altlateiner sein muß.

Das Vorstehende dürfte zur Charakteristik der durch das Studium von L. geschaffenen Lage des Diatessaronproblems an dieser Stelle genügen. Ich kann aber nicht unterlassen, hier zum Schluß einen besonders merkwürdigen und instruktiven Fall, der von Rev. Phillips entdeckt ist, mit seiner Genehmigung, beizufügen.

In der Geschichte des Einzuges in Jerusalem wird Joh. 12, 13 das griechische τὰ βαΐα τῶν φοινίκων, mit welchen die Menge Jesum ehrt, von der Vg. übersetzt mit *ramos palmarum.* In den Altlateinern *a b e ff*^{2}* *aur* finden wir aber *flores palmarum*, in *r medullas palmarum.* Daß man Jesum mit Blumen begrüßt, ist begreiflich; wie es aber möglich ist, dies mit dem Mark der Palmen (noch wohl im Plural!) zu tun, ist dunkel Die Lösung des Rätsels liefert Ta^{ar}, der an dieser Stelle die Wurzel *l b* gebraucht und also übersetzt: das Herz (Mark) der Palme. Der englische Übersetzer des arabischen Diatessaron versteht dies als: „young palm branches", und mit Recht. Denn so wird das Wort ܠܒܒܐ gebraucht in der Pešiṭṭa Lev. 23, 40, wo die jungen Palmenzweige unter den für das Laubhüttenfest vorgeschriebenen genannt werden. Es soll ″דד ܠܒܒܐ hier Übersetzung sein des hebr. ″ת כַּפֹּת. Der Targum Onkelos, mit dem hier wie sonstwo, die Pešiṭṭa sich berührt, liest hier einfach לולבין. Also die reduplizierte Form. Diese reduplizierte Wurzel kommt aber im Semitischen (Assyrischen, Arabischen, Targum) vor in der Bedeutung

„sprossen", das Substantivum als „junger Zweig". Dagegen ist die unreduplizierte Form, wie sie Lev. 23, 40, Pešiṭṭa und Joh. 12, 13 im Diatessaron vorkommt, bis jetzt, so viel ich weiß, literarisch nirgends sonst nachgewiesen. Ob sie eine Eigentümlichkeit des Tatianischen Idioms darstellt? Jedenfalls haben sowohl der arabische als der altlateinische Übersetzer sie mißverstanden und mit „Herz, Mark" übersetzt!

Wie erwünscht es ist, daß die Orientalisten vom Fach sich über diese Fragen aussprechen, liegt am Tage. Ihre Hilfe ist im jetzigen Stadium der Diatessaronforschung geradezu unentbehrlich.

DIE CHRONIK DES EUSEBIUS IN DER SYRISCHEN ÜBERLIEFERUNG

VON

DR. PAUL KESELING

3. DIE CHRONIK DES PSEUDODIONYSIUS VON TELLMACHRE

Eine zweite syrische Epitome des eusebianischen Kanons bietet eine in Cod. Vat. CLXII erhaltene Chronik[1]. Eine historische Kompilation großen Stiles, zerfällt das Werk in vier Teile, deren erster bis auf Constantin den Gr. führt und die eusebianische Chronik-Epitome enthält. Der Verfasser ist nicht angegeben. Ein auf der Rückseite der Handschrift befindlicher Titel und eine Aufschrift in fol. 1, die Eusebius als solchen nennen, rühren selbstverständlich von späterer Hand her[2]. Immerhin behält die Zueignung an Eusebius insofern ihr gutes Recht, als derselbe ja tatsächlich, wie im Text an zwei Stellen auch offen ausgesprochen ist, für den ersten Teil die Hauptquelle bildet[3]. Das Gesamtwerk reicht

---

[1] Beschreibung der Hdschr. bei Assemani, *Catal. Bibl. Vat.* III, 328 cf. *B. O.* II, 98—99 und *Quatrième partie* ed. Chabot Texte syr. I sq. Ausgabe des 1. Teiles von Tullberg Upsala 1849. Über die nicht edierten Teile vgl. F. Nau, *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré.* (Revue de l'Orient chrétien 1897.) Ausgabe des 4. Teiles von Chabot Paris 1895. Lateinische Übersetzung der euseb. Stücke von Siegfried u. Gelzer Lpz. 1884. Dazu vgl. A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* I, 483—529. H. Gelzer, *Africanus* II, 396—401. J. P. N. Land, *Joannes Bischof v. Eph.* S. 39. Duval p. 190 und 193 ff. Wright, *Short hist.* p. 196—203. Brockelmann, *Syr. und christl. arab. Lit.* S. 52 f. Baumstark, *Christl. Litt.* I. S. 96 f. *Litgesch.* S. 274 und besonders F. Haase, *Untersuchungen, Oriens Christianus. Neue Serie* VI (1916) S. 65—90. 240—270.

[2] Ass. B. O. II, 100: ܐܘܣܒܝܘܣ ܐܡܟܣܢܘܢ fol. 1 ܡܝܬܝܠ ܡܪܕܢܐ ܐܘܣܒܝܘܣ ܐܡܟܣܢܘܢ. Auf diese Aufschriften gründet sich die oben ausgesprochene Vermutung, daß die Syrer vielleicht auch die euseb. Chronik unter dem Gesamttitel ܐܡܟܣܢܘܢ einbegriffen haben.

[3] ed. Tullberg p. 198 1 sq. ed. Chabot p. 1 5 sq. cf. ed. Tullberg p. 34 6.

bis zum J. 775 n. Chr. Nach dem Vorgange von Assemani sah man lange Zeit allgemein die Schrift als eine kürzere Rezension des bei Mich. und Barhebr. zitierten großen Chronikwerkes des jakobitischen Patriarchen Dionysius von Tellmachre (gest. 845) an[1], bis nach Veröffentlichung des 4. Teiles, der allein eine Originalarbeit des Autors darstellt, durch Chabot, Nöldeke und Nau gleichzeitig und unabhängig voneinander mit durchschlagenden Gründen die Autorschaft des Dionysius bestritten und übereinstimmend als Kompilator einen Mönch aus dem Kloster Zuqnin bei Amid wahrscheinlich machten, der um 775, mehr als ein halbes Jahrh. vor Dionysius, schrieb[2]. Nau denkt dabei an Iosua Stylites[3]. Psdion. hat das chronologische Gerüst des eusebianischen Kanons nicht radikal aufgegeben, er hat wenigstens den Angelpunkt des Systems, die Ära nach den Jahren Abrahams, in sein Werk hinüber genommen, allerdings stark vereinfacht. Statt jedes einzelne Lemma genau den betreffenden Jahren beizusetzen, faßt er gewöhnlich eine Reihe von Textabschnitten unter einem bestimmten Jahre Abrahams zusammen, so daß der erste seine genaue Datierung empfängt, für die folgenden aber nur eine approximative Ansetzung gegeben wird, ein gewiß bedenkliches und mangelhaftes Verfahren. Die Fila regnorum finden sich auf je eines reduziert, der Reihe nach das der assyrischen, ägyptischen, israelitischen Könige, der Babylonier, Perser, Ptolemäer und schließlich der römischen Kaiser[4].

Entschädigen würde der mitunter ziemlich reichhaltige Auszug aus dem Spatium Historicum, wenn — und damit ist ein weiterer Unterschied gegenüber der Ep. syr. gegeben — er nicht einen so starken und bestimmenden Einschlag aus einer ganzen Reihe anderer Quellen erlitten hätte. Als

[1] Über Dionysius vgl. B. O. II, 344 sq. *Barhebr. Chron. eccl. edd. Abbeloos et Lamy* I, 343. 347. 385. Mich. 754 f. Ein Kapitel der echten Chronik bei Ass. B. O. II, 72—77.

[2] Nöldeke WZKM X, 1, 160—170. F. Nau, *Bull. Crit.* Nr. 17 vom 15. Juni 1896 p. 321—327 und *Journ. Asiat. 9. ser. tom. 8* p. 346 ff.

[3] *Journ. Asiat.* a. a. O. S. 527.

[4] Vgl. H. Gelzer, *Africanus* II, 399.

solche sind zu nennen: die eusebianische Kirchengeschichte für die christliche Epoche, die Chronographie des Julius Africanus, des Vorgängers des Eusebius, eine mit Ch. P. gemeinsame Vorlage für die biblischen Ereignisse, eine edessenische Chronik, Josephus, eine Geschichte der Weisen aus dem Morgenlande[1], sowie endlich die syrischen Erzählungsbücher „Schatzhöhle", Alexanderroman und Legende von den Siebenschläfern. Umstritten ist der Einfluß des Panodorus bezw. Anianus in seiner Tragweite[2].

Von Bedeutung für das Verhältnis des Psdion. zur syrischen Eusebiuschronik ist seine Stellung gegenüber der Kirchengeschichte, wie sie uns syrisch vorliegt[3]. Ein Vergleich zeigt entweder wörtliche bezw. nahezu wörtliche Entlehnung[4] oder auszügliche Wiedergabe auf[5]. Mitunter fängt der Kompilator mit einer Chroniknotiz an, um daran ein Exzerpt aus der „Kirchengeschichte", vielleicht mit Einschaltung eines vermittelnden Zwischensatzes anzuschließen[6]. Ein Rückschluß auf den Grad der Abhängigkeit des Autors von seinem Chroniktext würde zwar durch eine beträchtliche Anzahl vollständiger und gut entsprechender Korrelate zu den außersyrischen Texten bestätigt[7], ist aber doch, wie gleich gezeigt werden soll, nur mit Vorbehalt richtig[8]. Zuweilen ist Psdion. der einzige Syrer, der eine Chroniknotiz des Eusebius belegt,

---

[1] Vgl. Ep. syr. 107 20—110 11.

[2] Über die Quellen vgl. S.-G. p. VI und VII. Dazu A. v. Gutschmid, *Kl. Schr.* I, 525—529. Chabot, *Quatr. part., Trad franc.* p. XXX. Duval p. 194 f. H. Gelzer, *Africanus* II, 400.

[3] edd. W. Wright-Lean, Cambridge 1898. Vgl. *Literar. Zentralbl.* 1886. Sp. 589.

[4] z. B. Psdion. 132 1 sq. cf. Wright-Lean p. 119 über die Zerstörung Jerusalems.

[5] z. B. Psdion. 116 12 sq. cf. Wright-Lean p. 44 über die Hohenpriester zur Zeit Christi.

[6] z. B. Psdion. 185. cf. Wright-Lean p. 324.

[7] z. B. Psdion. 64 11 sq. cf. Arm. a. 1850; Hier. a. 1848 „Zerstörung Jerusalems durch Antiochus"; Psdion. 158 8 sq. cf. a. 2188 bzw. 2189 „Legio fulminatrix". cf. Ch. P. 486, 19.

[8] Im 2. Teil konstatiert Nau auf Grund der Hdschr. sklavische Abhängigkeit von Sokrates und nennt den Kompilator daher einen „Consciencieux copiste": Journ. Asiat. 9. ser. tom. 8 p. 347, 354 f.

z. B. die Unterwerfung Calabriens etc. a. 1993 bezw. 1992[1], der Vindelicier[2], ein Erdbeben auf Zypern um das Jahr 2000[3], ein solches a. 2012[4], die Niederzwingung des Germanenaufstandes durch Marcus Lollius[5], die Unterwerfung der Pannonier und Germanen durch Tiberius[6], selbst die Jahressumme von Abraham bis Christus[7]. Zuweilen findet sich wie bei der Zerstörung Antiochiens[8] und der Unterwerfung von Cyzicus a. 1995[9] nur bei Chron. Mar. ein Pendant.

Besondere Charakteristika — und damit kommen wir auf die eben berührte Frage zurück — des Psdion. sind neben Kürzung Veränderung im Ausdruck und eine gewisse Tendenz zur Ausschmückung. Kleinere Kürzungen in Satzteilen und einzelnen Worten, wie sie als Eigentümlichkeit der Syrer überhaupt und in hohem Grade der Ep. syr. hervortreten, sind unserm Kompilator durchaus nicht fremd. Unter den oben angezogenen Stellen wird bei Erwähnung der von Lollius besiegten Germanen das Attribut „aufrührerisch" fortgelassen[5]; ebenso fällt das Apellativ „Insel" oder „Stadt" vor Co weg[4]. In dem Bericht über die Zerstörung Samarias durch Demetrius Poliorketes verfallen Beinamen des Königs, sowie Name des Erbauers der Streichung[10]. A. 1989 berichtet Psdion. lakonisch die Gründung der Stadt Nicopolis, ohne der Nachbarschaft von Actium und des damit zusammenhängenden Ereignisses zu gedenken[11]. Desgleichen wird von Numa Pompilius kurz der Bau des Kapitols von seinen Fundamenten

---

1 71 12 sq. cf. Ch. P. 365, 16.

2 72 6 sq.

3 72 2 sq. cf. Arm. a. 1998; Hier. a. 2000; Sync. 593, 4.

4 73 2. cf. Arm. a. 2012, desgl. Hier.

5 72 3 sq. cf. Arm. a. 1999; Hier. a. 2000; Sync. 594, 2.

6 72 10 sq. cf. Arm. und Hier. a. 2008.

7 73 7 sq. cf. Arm. a. 2015; Hier. a. 2016.

8 68 3 sq. cf. Chron. Mar. 53 4 sq.; Arm. a. 1944; Hier. a. 1949. Desgl. berichtet Psdion. allein von allen Syrern die Zerstörung Sidons durch Ochus 53 16, nennt allein Athoris bzw. Achoris 28 10, erwähnt allein Alexanders Feldzug gegen die Illyrier 59 4 sq. u. a. m.

9 71 13. cf. Chron. Mar. 54 2.

10 61 10 sq. cf. Arm. a. 1720; Hier. a. 1721. Letzterer fehlt auch bei Sync.

11 71 7 sq. cf. Arm. a. 1989; Hier. a. 1988; Sync. 583, 17.

ab erzählt, der Schaffung des Congiariums geschieht keine Erwähnung[1]. Unter den Städtegründungen des Antipatriden Philippus fehlt Paneas[2]; der Bericht über die Neronische Verfolgung und den Tod der Apostelfürsten ist so kurz wie möglich gehalten[3].

Eine Erscheinung, die mit diesem Streben nach Kürze zusammenhängt, ist die nicht seltene Zusammenziehung zweier, besonders gleichartiger Lemmata zu einem Textabschnitt, so wenn den Philosophen Anaximenes und Epikur ohne weiteres auch Aristoteles beigesellt wird[4], oder neben Polemon und und seinen Nachfolgern auch Epikur, Zeno und Erasistratus auftreten[5]. In derselben Weise wird die Notiz über die Propheten Gad, Nathan und Asaph gleich an die über den Hohenpriester Abjathar angeschlossen[6].

Veränderungen rein formeller Art sind in Übersetzungen nichts Ungewöhnliches, bei Psdion. jedoch besonders beliebt. Wo sämtliche anderen Texte das Aktivum bieten, findet sich bei ihm eine passivische Wendung[7]. Während a. 1995 Arm. Hier. und Sync. übereinstimmend überliefern, Augustus habe den Cyzicenern die Freiheit genommen, heißt es bei ihm: „die Römer unterwarfen wieder Cyzicus[8]. Ähnlich dürften auch die

---

[1] 44 8. cf. Ep. syr. 102 12 sq.; Hier. und Arm. a. 1303; Sync. 398, 4. Wie Psdion. auch Mich. 52 l. M.

[2] 118 5 sq. cf. Arm. a. 2039; Hier. a. 2041; Sync. 605, 15.

[3] 129 17. cf. Ep. syr. 116 24 sq.; Mich. 98 M. o.; Arm. a. 2083; Hier. a. 2084; Sync. 644, 2.

[4] 59 14 sq.; cf. Arm. a. 1688, Hier. desgl.; Sync. 522, 8. Vgl. dazu die Bemerkung von A. Baumstark, *Aristoteles* . . . S. 3.

[5] 62 14 sq. cf. Arm. a. 1743, 1747, 1758; Hier. a. 1749, 1753, 60; Sync. 525, 3. 1. 520, 16. Vgl. jedoch Chron. Mar. 46 24 sq.

[6] 35 11 sq. cf. Arm. a. 949; Hier. a. 947 u. 948. Ähnlich auch noch z. B. bei den Martyrern Leonidas und Alexander 160 10 sq. cf. Arm. a. 2217 u. 19; Hier. a. 2218 u. 20.

[7] z. B. 61 5 sq. = Arm. und Hier. a. 1712: „Unterwerfung Cyperns". Ähnlich 67 6 sq. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921; Mich. 85 r. o. Aber Sync. 553, 20. Desgl. 182 4 sq. cf. Mich. 117 M.; Hier. a. 2297; Sync. 723, 7 über die Gründung von Neu-Antiochien. Zu solchen Übersetzerfreiheiten vgl. Ryssel II, 3.

[8] 71 13 sq. ; ähnlich Chron. Mar. 54 2 ; cf. Arm. u. Hier. a. 1995, Sync. 593, 1.

Abschnitte über die Christenverfolgungen Domitians[1] und Trajans[2] kleine Eingriffe in den Text erlitten haben.

Schließlich sind bei Psdion. nicht selten in offenbar eusebianischen Lemmata ebenso offenkundige Zusätze zu konstatieren. Harmlos ist es, wenn er dem Richter Hesebon auch seinen andern, im hebräischen Text vorliegenden Namen Abizan gibt und die Identität der beiden feststellt[3], oder wenn er dem Bericht über die Eroberung Samarias durch Demetrius Poliorketes noch die Bemerkung anfügt, er habe das Volk in die Gefangenschaft geführt[4] Ein gewisses naives Wohlgefallen an volltönenden Namen scheint ihn zu veranlassen, Gajus Julius Cäsar bei Gelegenheit des germanischen Feldzuges mit vollem Namen aufmarschieren zu lassen, wiewohl sonst die Notiz stark gekürzt ist[5]. Überhaupt liebt Psdion. vollen pleonastischen Ausdruck. Ein Verbum des Originals gibt er durch zwei syrische wieder[6], ebenso ein griechisches Substantiv durch zwei syrische[7]. Mit besonderer Vorliebe unterstreicht er die Heftigkeit von Erdbeben durch Beifügung passender Attribute[8], und ähnlich erhalten Christenverfolgungen ein hervorhebendes Beiwort[9]. Verehrungswürdige Personen werden gern durch irgendein Epitheton ornans ausgezeichnet, so der Evangelist Markus durch ein hinzugefügtes „heilig“[10], der christenfreundliche Kaiser Philippus

---

[1] 147 19 148 14 sq. cf. Ep. syr. 119 21 sq. Arm. u. Hier. a. 2110; Ch. P. 467, 19.

[2] 152 10 sq. cf. Ep. syr. 121 2 sq. Arm. u. Hier. a. 2113; Ch. P. 471, 13 u. 472, 1.

[3] 33 17 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 825; Ch. P. 151, 13.

[4] 61 10 sq. cf. Arm. a. 1720; Hier. a. 1721; Sync. 519, 19.

[5] 68 9 cf. Arm. und Hier. a. 1681; Sync. 570, 3.

[6] 71 12 sq. ܚܕܐ ܡܠܐ ܕܒܗ cf. Arm. a. 1993; Hier. a. 1992; Ch. P. 365, 16.

[7] 66 10 ܒܥܝܢܐ ܘܒܓܘܫܡܐ cf. Arm. a. 1882; Hier. desgl.: Bellum servile.

[8] 72 2 sq. ܙܥ cf. Arm. a. 1998; Hier. a. 2000; Sync. 593, 4. Desgl. 52 14 sq. ܥܢܬ ܕܚܬܬ cf. Arm. a. 1591; Hier. a. 1592; Sync. 489, 15. Desgl. 153 8 sq. cf. Ep. syr. 121 26 sq. mit sonst gleichlautendem Text.

[9] 160 10 sq. ܥܢ cf. Arm. a. 2217; Hier. a. 2218; Sync. 669, 21; Mich. 112 M.

[10] ܡܒܥܐ ܕܡܪܩܘܣ 128 13 sq. cf. Ep. syr. 116 2 sq.; Elias 77 20; Mich. 98 r. M. Arm. a. 2077; Hier. a. 2078; Sync. 636, 3.

durch ܗܝܡܢܐ „gläubig“[1]. Das Referat über den Fortgang des Origenes nach Palästina wird eingeleitet durch einen Satz, der die von ihm verschuldete Verwirrung in Alexandrien beklagt[2]. In derselben Weise geht der Meldung von der Ermordung Caracallas zwischen Edessa und Haran eine blutrünstige Schilderung des stattgehabten Kampfes voraus[3]. Während die nichtsyrischen Texte a. 2033 bezw. 2034 einfach von einem Erdbeben sprechen, Mich. dasselbe noch ein besonders großes nennt, führt unser Autor in einem langen Satz[4] zunächst die Größe der Katastrophe recht eindringlich vor Augen. Dasselbe gilt mutatis mutandis von seiner lebendigen Schilderung der Verfolgung unter Maximinus und seines frühzeitigen Todes[5], von der der knappe eusebianische Bericht seltsam absticht. Und doch sagt er mit seinem Schwall von Worten im Grunde nicht mehr als etwa Ep. syr. in dem schmucklosen Sätzchen. Ganz deutlich tritt hier bei ihm eine gewisse Manie, ein Streben nach eindringlicher und lebendiger Darstellung zutage, ebenso greifbar deutlich in dem Abschnitt über das Weinstockverbot des Domitian, wo alle Syrer fast wörtlich zusammengehen, nur Psdion. weitschweifig divergiert[6].

Ein nicht unedles Motiv ist nach dieser Richtung bei ihm wirksam. Er selbst spricht es im vierten Teile seiner Kompilation aus, daß es ihm nicht so sehr auf chronologisch exakte Fixierung der Ereignisse ankam, als vielmehr auf sittlich-erzieherische Wirkung bei seinen Lesern[7]. Wir haben es mit einer zu erbaulichen Zwecken geschriebenen Chronik zu tun,

[1] 166 16 sq. cf. Arm. a. 2268; Hier. a. 2267; Cedr. 452, 2.

[2] 164 16 sq. cf. Elias 92 1 sq.; Arm. a. 2253; Hier. a. 2249; Sync. 681, 1.

[3] 163 12 sq. cf. Ep. syr. 124 28; Mich. 112 M. u.; Hier. a. 2233; Sync. 672, 11. In diesem Falle wirkt allerdings wohl auch das Interesse des Lokalhistorikers mit.

[4] 117 13 sq. cf. Mich. 89 l. M.; Sync. 603, 16.

[5] 165 2 sq. cf. Ep. syr. 125 14 sq.; Arm. a. 2254 u. 55; Hier. a. 2253 u. 54; Sync. 680, 4 u. 7.

[6] 148 13 sq. cf. Ep. syr. 119 16 sq.; Elias 80 21 sq.; Mich. 103 M.

[7] ed. Chabot p. 3 1 sq. Vgl. F. Nau im Bull. Crit. 1896 p. 321 und Journ. Asiat. 9. ser. tom. 8 p. 352. Th. Nöldeke WZKM X, S. 164.

und der Pferdefuß der moralisierenden Tendenz zeigt sich auf Schritt und Tritt. So schließt sich an die Erwähnung der ersten silbernen Münzen zu Rom eine Betrachtung über die verderblichen Folgen dieses epochemachenden Ereignisses[1]. Commodus' schneller, unvermuteter Tod wird als Strafe des Himmels gefaßt[2], und ebenso gilt der jüdische Aufstand unter Nero als Beginn[3], das Erdbeben a. 2121 in Asien und Hellas als Äußerung des göttlichen Zornes[4].

Leider kann man dem Kompilator historischen Sinn und Verständnis für geschichtliche Tatsachen nicht nachrühmen[5]; die syrischen Märchen von dem langlebigen Hiram von Tyrus, dem Zeitgenossen Salomons, den erst Nebukadnezar tötet[6], sowie die bei den Jakobiten beliebte Identifizierung von Kaiphas mit Flavius Josephus finden in ihm einen nur allzubereiten Nachtreter[7]; auch sein Auszug aus der Chronik ist nicht allzu geschickt. Überhaupt muß er ein Mann von nur mäßiger Bildung gewesen sein, und so gibt es der Mißverständnisse auch in der eusebischen Epitome genug. Das Verhältnis von Arses und Ochus in der Genealogie der Perserkönige wird auf den Kopf gestellt[8]; vorher schon scheint die Identität von Artaxerxes und Ochus dem Verfasser nicht ganz klar[9]. A. 477 bezw. 495 berichtet er mit völliger Kontamination dreier verschiedener Lemmata von einer Überschwemmung in Thessalien in den Tagen des Phaeton und ruft Plato zum Zeugen auf für Verheerungen in Äthiopien[10]. Nach Psdion. wurde Athen von Duaros ωοϊοϊο; gebaut; zur Erklärung vergleiche die Syncellusstelle; Κέκροψ Ἀθήνας τὰς καὶ Διάδας .... ἔκτισεν[11]; Troja wurde von Alexander ein-

1 62 11 sq. 2 160 5 sq. 3 129 18 sq. 4 152 5 sq.

5 Vgl. die Urteile von F. Nau im Journ. Asiat. p. 347. A. Baumstark, *Aristoteles* ... S. 3. I. N. P. Land, *Joannes* ... S 39. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 52.

6 48 15 sq aus der *Spelunca Thesauri* (ed. Bezold) p. 180 Text.

7 116 14 138 8. Vgl. die Polemik des Bar Salibi dagegen B. O. II, 165.

8 53 14 sq. cf. Ep. syr. 86 24 sq.; Arm. und Hier. a. 1677.

9 53 12 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 1651; Sync. 486, 8.

10 28 12 sq. cf. Arm. a. 477. — Mich. 23 richtig. Hier. a. 495 zieht in Aethiopia fälschlich zum Folgenden.

11 28 11 cf. Sync. 296, 8; Hier. a. 490. Auch bei Arm. a. 481 liegt ein Mißverständnis vor. Vgl. übrigens die Anm. bei Tullberg.

genommen, ebenso ein Mißverständnis des griechischen Wortlautes[1], als solches würde es dann allerdings wie auch das vorhererwähnte nicht dem Psdion. auf das Konto zu setzen sein, sondern bereits seiner Vorlage zur Last fallen. Jonadab wird als Priester bezeichnet, offenbar eine Verwechselung mit dem Hohenpriester Jojada, der jedoch später richtig erwähnt wird[2]. Amos, der Prophet, gilt trotz verschiedener Schreibung als identisch mit Amos, dem Vater des Jesaia[3]. Pindar tritt bei unserm Autor als Philosoph auf neben Diagoras und seiner Schule, wohl eine Folge der oben gekennzeichneten Zusammenfassung verschiedener Lemmata[4]. Daß Herodes nach Psdion. den Hyrcan tötet, nachdem er aus dem Partherkriege zurückgekehrt ist, beruht auf mißverständlicher Auffassung des Originaltextes, der von der Rückkehr des Hyrcan aus der parthischen Gefangenschaft spricht. So richtig Ep. syr., der Psdion. im übrigen sehr nahe steht[5]. Auf einen Schreibfehler kann die falsche Abteilung a. 2034 zurückgehen, wo unter den dreizehn zerstörten Städten zwei ܐܝܓܐ ܘܐܝܪܘܬ aufgeführt werden, die bei Arm. und Hier. Aegae and Hierocaesarea entsprechen[6].

A. 2098 begegnet ein Mißverständnis bei Psdion., das nur auf Grund syrischer Vorlage erklärlich ist und die Benutzung eines griechischen Originals ausschließt. Es handelt sich um das Eunuchverbot des Domitian. Psdion. faßte nun das doppeldeutige Wort ܣܪܝܣܐ seiner syrischen Vorlage, das dort für Eunuch nach Ausweis der Ep. syr. gebraucht war, in dem an sich gleichfalls möglichen Sinn von „Gläubiger“ und paraphrasiert es demgemäß mit ܡܗܝܡܢܐ, fühlt sich auch noch

---

[1] 34 4 cf. Arm. a. 829; Hier. a. 835; Sync. 136, 13: Θουωρίς ὁ παρ' Ὁμήρῳ καλούμενος Πόλυβος, Ἀλκάνδρας ἀνήρ, ἐφ' οὗ τὸ Ἴλιον ἑάλω.

[2] 38 15 cf. 39 9 sq.

[3] ܐܡܘܣ ܗܘ ܢܒܝܐ ܐܒܘ ܕܐܫܥܝܐ. ܕܡܥܣ.

[4] 51 4 sq. cf. S.-G. p. 29 Anm. 6.

[5] 72 12 sq. cf. Ep. syr. 107 10 sq.; Mich. 87 l. u.; Arm. a. 2008; Hier. a. 2009; Sync. 594, 6.

[6] 117 13 sq. cf. Arm. a 2033; Hier. a. 2034; Sync. 603, 16; Mich. 89 l. M. richtig.

bemüßigt, den etwas seltsam klingenden Satz zu erläutern[1]. A. 2100 wird Abilius als römischer, statt, wie richtig u. a. Ep. syr., alexandrinischer Bischof geführt[2]. Schließlich wäre noch zu erwähnen, daß Psdion. mit einem Bericht über eine Christenverfolgung unter Commodus ganz allein steht. Wohl wissen andere Textzeugen von einer Hinrichtung vieler Vornehmer. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß dieser Textabschnitt den Anlaß zu jenem Mißverständnis abgegeben hat[3].

Noch mag der auffälligen Erscheinung gedacht werden, daß bei Psdion. einige Male Bischöfe zweimal notiert werden, nämlich die römischen Bischöfe Eutychius und Gaius[4] — das erste Mal heißt er bei Psdion. Gajanus —, der antiochenische Bischof Cyrillus[5] sowie der alexandrinische Patriarch Theonas[6], alle vier unter den Jahren 2273 und 2298. Es scheint hier ein Kopistenfehler (?) vorzuliegen, der irgendwie mit dem fünfzehnjährigen Pontifikat des Gaius und Cyrillus[7] bezw. der Zahl 15 des Theonas zusammenhängt[8]. Doch erscheint auch der alexandrinische Patriarch Eumenes doppelt[9].

Bezüglich der sprachlichen und orthographischen Form, in der uns das Werk des Psdion. entgegentritt, genüge es, auf die eingehenden Ausführungen von Chabot hinzuweisen[11]. Was er besonders an orthographischer Verwilderung und Regellosigkeit im vierten Teil konstatiert hat, gilt ebenso für die Eusebiusepitome. Allerdings wird man mit Nöldeke[12] dieses Manko größtenteils, wenn nicht vollständig, dem Abschreiber auf das Konto setzen müssen, falls man nicht annehmen will, daß schon die syrische Eusebiusvorlage in dieser Weise verunstaltet war. Und das dürfte kaum angehen.

---

[1] 148 2 sq. cf. Ep. syr. 118 29; Mich. 103 r. o.; Arm. und Hier. a. 2098; Sync. 649, 20.

[2] 148 3 sq. cf. Ep. syr. 119 2 sq.; Arm. a. 2099; Hier. a. 2100; Sync. 651, 20.

[3] 160 3 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 2207 (2206 H.); Mich. 111 r. u.; Sync. 668, 10.

[4] 181 1 sq., 183 7 sq.

[5] 180/81, 183 6 sq.

[6] 181 2 sq., 183 9.

[7] cf. Sync. 722, 6.

[8] Arm. a. 2302; Hier. a. 2299.

[9] 155 8 sq., 14 sq.

[11] *Quatr. partie, Texte syr.* p. V sq.

[12] WZKM X, 1, 167 f.

4. DIE WELTCHRONIK DES MICHAEL SYRUS

Die nächste umfangreichere Benutzung des Eusebiuskanons treffen wir in der monumentalen Weltchronik des Michael, genannt der Syrer oder der Große, jakobitischer Patriarch in Antiochien, gest. 1199, an[1]. Sein Werk, eine grandiose Kompilation, umfaßt in 21 Büchern, in denen die Ereignisse auf drei Kolumnen, eine profangeschichtliche in der Mitte, eine kirchengeschichtliche und eine Varia meist unbedeutenderer Art in synchronistischer Form enthaltende zu beiden Seiten, verteilt sind, die Jahrtausende von Erschaffung der Welt bis etwa 1196 und ist neben der Fülle des dargebotenen Materials besonders dadurch von großem Wert, daß es nicht nur zahlreiche Zitate und Exzerpte aus verloren gegangenen Schriften, sondern auch sonst unbekannte Namen von syrischen Chronisten in großer Zahl überliefert[2]. Für die Rekonstruktion des nicht lückenlos erhaltenen Textes sind wir öfters auf Barhebräus angewiesen, der seinen Vorgänger und Landsmann größtenteils wörtlich ausschreibt[3]. Daß Mich. für den ersten Teil seines Werkes bis Constantin, d. h. in den ersten sechs Büchern sich der Leitung des Eusebius anvertraut,

[1] Über Mich. u. sein Werk vgl. Ass. B. O. II, 312 sq., 154—156, 283. *Barhebr. Chron. eccl.* edd. Abbeloos et Lamy I, 589. Über das Verhältnis des Mich. zu den byzantinischen Chronographen vgl. H. Gelzer, *Africanus* 2. T. 2. Abt. Nachträge S. 440 ff. Vgl. auch W. Wright, *Short hist.* 250—252. F. Nau im *Journ. Asiat. 9. ser. tom.* 8 p. 523—27 u. *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 328 f. J. B. Chabot, *Compt. rend.* p. 476—484. Parisot, *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 322 ff. 660 ff. Duval p. 190 u. 196 ff. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 58 f. Baumstark, *Christl. Litt.* I, S. 50 f. 97. *Litgesch.* 298 ff. — Bis 1899 lag das Werk nur in der 1870/71 zu Jerusalem gedruckten armenischen Version vor. Auszüge daraus französisch im *Journ. Asiat. 4. ser. tom.* 12. p. 281 bis 370 und tom. 13 p. 315—376 von Ed. Dulaurier. Eine französische Übersetzung der gesamten armenischen Version lieferte J. Langlois, *Chronique de Michel le Grand, patriarche des Jacobites*, Venedig 1868. Über sie vgl. F. Haase, *D. armen. Rezension, Oriens Christianus.* Nunmehr liegt das syrische Original in der Edition von J. B. Chabot, Paris 1899—1910 in 4 Bdd. vor, auf Grund einer in der Bibliothek der jakobitischen Kirche zu Edessa gefundenen Hdschr. Eine arabische Version birgt sich in Brit. Mus. Orient. 4402.

[2] Zusammenstellung bei Duval p. 197 f. und Parisot a. a. O. p. 323.

[3] Vgl. H. Gelzer, *Africanus* II, 402 f. Th. Nöldeke, *Orient. Skizzen* S. 254 f. Duval p. 198. Baumstark, *Christ. Litt.* I, S. 97 f. *Litgesch.* S. 318.

ist unverkennbar[1] und wird durch die häufige Berufung auf bezw. Polemik gegen Eusebius von ihm selbst bestätigt[2]. Daneben werden jedoch ebenso oft andere griechische Chronographen als Zeugen aufgerufen, wie Africanus, Annianus besonders und Andronicus[3]. Daß diese Chronikwerke schon von den Syrern vielfach mit dem des Eusebius verwechselt wurden, dafür gibt uns den dokumentarischen Beweis eine Stelle bei Elias von Nisibis[4]. Daher ist dem Texte des Mich. gegenüber, als dessen charakteristische Quelle gerade Annianus bezw. der von Annianus redigierte Eusebius gilt[5], Vorsicht geboten, und eine reinliche Scheidung der einzelnen Quellenstücke ist bei dem Stande unserer Kenntnis von Andronicus und Annianus geradezu unmöglich. Immerhin bietet auch Mich. gute Korrelate zu der authentischen Eusebiusüberlieferung in großer Zahl, und für eine unübersehbare Menge echt eusebianischer Lemmata bildet er die einzige uns erhaltene syrische Fundstelle. Diese blieben im folgenden, weil für eine vergleichende Untersuchung nicht in Betracht kommend, unberücksichtigt.

Seinen Quellen steht der Kompilator durchaus abhängig, aber doch relativ selbständiger gegenüber als z. B. Psdion., wie das seine Benutzung der eusebischen Kirchengeschichte, verglichen mit der von Psdion. geübten, zeigen kann[6]. Auch

[1] Vgl. F. C. Burkitt, *Urchristentum* S. 18.

[2] z. B. p. 33, 38 r. p. 42 aus Jakob v. Edessa. p. 127 sq. (gegen Eusebius).

[3] Vgl. die Vorrede des Mich. bei Chabot I, 2 und im Journ. Asiat. 4. ser. tom. 12 p. 288. Vgl. auch die Liste der Chronographen in einem Briefe des Jacob von Edessa an Johannes Stylites Mus. Brit. Add. 12 172 fol. 92a (Wright p. 598)., cf. *Revue de l'Orient Chrét.* V (1900) p. 584. Über die Verbreitung des Eusebius, Annianus, Andronicus vgl. A. Baumstark, Aristoteles ... S. 2 f. Über Annianus H. Gelzer, Africanus II, 403ff. A. Bauer und J. Strzygowski, S. 91 und 97.

[4] pars post. 99 15: Syr. ܐܘܣܒܝܣ, Arab. اوسابيس.

[5] H. Gelzer, *Africanus* II. Nachträge S. 440 u. 445; A. Baumstark, *Aristoteles* ... S. 2; A. Bauer und J. Strzygowski S. 97.

[6] z. B. Mich. 90 l. o. 91 r. M. cf. hist. eccl. I, 10, 2 (Wright-Lean p. 44) über die Hohenpriester zur Zeit Christi oder Mich. 98 r. u. cf. hist. eccl. III, 18, 1 (W.-L. p. 141) über die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos. — Andererseits ist für den langen Bericht über den Tod des Herodes die Benutzung von hist. eccl. I, 8, 6 ff. (W.-L. p. 39 u. 40) sowohl bei Psdion. 114 13 sq. als bei Mich. 88 r. f. und Chron. Mar. 56 4 sq. eine durchaus parallele. Vgl. dazu Parisot a. a. O. p. 324.

ist ihm mehr als seinem Vorgänger gesundes Urteil in der Bewertung geschichtlicher Überlieferungen zuzuerkennen, man vergleiche seine Ablehnung jener oben erwähnten Gleichsetzung von Kaiphas mit Flavius Josephus. Gleichwohl treibt selbstverständlich auch bei ihm syrische „Lust am Fabulieren" und orientalischer Aberglaube die üppigsten Blüten, und Mißverständnisse des ihm vorliegenden Eusebiustextes sind auch ihm zur Genüge unterlaufen. Dafür einige Proben:

Aus den beiden selbständigen eusebianischen Notizen über die Gründung der Städte Melos, Paphos, Thasos und Kallista a. 1590 und die Gründung von Bithynia, vorher Mariandyna, a. 1593 wird mit regelrechter Kontamination bei Mich. ein Bericht über die Erbauung der Städte Melos und Paphos in Bithynien sowie Marunda, Kallista und Thasos[1]. Seleucus wird nach Arm. und Hier. von Antiochus lebendig verbrannt, nach Mich. lebendig gefangen genommen[2]. Wenn hier nicht ein Kopistenversehen vorliegt, hat Mich. offenbar ܐܣܝܪ zu ܐܣܝܪ verlesen, und es wäre damit auch für ihn syrische Vorlage bewiesen.

A. 2047 in der Hauptperikope über das Leiden Christi und die heidnischen Zeugnisse für die Wunder beim Tode Jesu werden von Eusebius die Berichte nicht genannter griechischer Schriftsteller von dem Zeugnis des Phlegon in seinem Olympiadenwerk scharf geschieden. Mich. führt beide Zitate auf Phlegon als Gewährsmann zurück[3]. Wenn er ferner den Tempelschatz der Juden von diesen ܩܘܪܒܢܐ, d. h. „der priesterliche" statt ܩܘܪܒܢ Quorban bezw. Quorbanan genannt sein läßt, so kann das sicher nicht als Schreiberfehler gelten[4]. Der Koloß von Rhodos wird nach Mich. von Vespasian in Alexandrien errichtet; offensichtlich ist die unmittelbar folgende Notiz über den Aufruhr zu Alexandrien dazu die Ver-

[1] Mich. 26 u. cf. Psdion. 31 10; Hier. a. 1590 u. 93; Sync. 299, 5 u. 6.

[2] 85 r. o. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921.

[3] 85 r. o. cf. Arm. a. 1923; Hier. a. 1921.

[4] 90 r. u. ff. cf. Arm. u. Hier. a. 2047; Psdion. 120 5 sq. u. Ep. syr. 110 27 sq. Sync. 614, 7.

[5] 90 M. o. cf. Ep. syr. 112 3 sq. Arm. u. Hier. a. 2049; Sync. 621, 9.

anlassung[1]. Daß Mich. den Kaiser Marc Aurel und seine Mitregenten nicht richtig unterscheidet, ist ihm bei der allgemeinen Konfusion unserer Texte nicht schwer anzurechnen[2]. Wenn Papias bei ihm als gallischer Märtyrer erscheint, so liegt auch da wieder eine Kontamination vor mit den im Zusammenhang mit Polykarp (und Papias bei den Syrern) genannten gallischen Blutzeugen[3]. An Stelle von Gallienus wird nach Mich. Valerianus in Mailand getötet[4]; Herculius Maximianus und Galerius Maximianus werden nicht immer auseinander gehalten[5]. Daß jedoch alle aufgezählten Mißverständnisse bezw. Kontaminationen dem Mich. selbst zur Last fallen und nicht auch schon in seiner Quelle gestanden haben, soll damit nicht behauptet werden.

Ähnlich wie bei den anderen syrischen Epitomatoren läßt sich auch bei Mich. gelegentlich eine Kürzung gegenüber dem Original konstatieren, z. B. a. 2314 bezw. 12 über den Aufstand in Ägypten[6]. Unendlich häufiger jedoch hat Mich., dem ja ein gewaltiges Quellenmaterial zur Verfügung stand, den nüchternen und trockenen Chroniktext durch kürzere und längere Einschübe der allerverschiedensten Art bereichert und verändert, vielleicht bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Gerade dieser buntscheckige Kompilationscharakter macht eine sichere Feststellung eusebischen Gutes oft so schwer, wenn nicht unmöglich.

Einer schriftstellerischen Eigenart des Historikers Mich. wäre hier noch zu gedenken, die mit der skizzierten Komposition des Werkes eng zusammenhängt. Nicht selten finden sich bei ihm Doppelberichte über ein und dieselbe Sache, oft in Ausdruck und Anlage divergierend, zuweilen auch

[1] 102 l. u. cf. Arm. a. 2090 u. 91; Hier. a. 2089 u. 91; cf. Ep. syr. 118 12 sq. Sync. 647, 6 u. 7.

[2] 109 M. u. cf. Arm. u. Hier. a. 2176; Sync. 664, 9.

[3] 109 l. u. cf. Chabot I, 182 Anm. 16. Richtig Ep. syr. 123 28 sq. 157 12 sq. cf. Arm. u. Hier. a. 2183. Vgl. Parisot a. a. O. p. 661.

[4] 116 M. cf. Chabot I, 193 Anm. 8. Ep. syr. 126 19 sq. Arm. a. 2286; Hier. a. 2285.

[5] 119 M. Vgl. noch A. Baumstark, Ζητήματα βαρβαρικά S. 153.

[6] Mich. 119 M. wie Chron. Mar. 61 5 sq. Dagegen Ep. syr. 127 26 sq. Psdion. 184 4 sq.

sachliche Differenzen aufweisend, wohl immer auf verschiedene Kolumnen verteilt[1]. So wird z. B. die Aussöhnung und Verschwägerung zwischen Antiochus und Ptolemäus a. 1826 zweimal, inhaltlich übereinstimmend, aber formell durchaus verschieden erzählt[2]. Eine Zuweisung eines dieser Berichte an die eusebische Chronik wäre in diesem Falle wohl möglich, ist aber vielfach höchst unsicher, wenn nicht undurchführbar. Daß zuweilen auch das so reichhaltige Werk des Mich. im Vergleich mit den übrigen syrischen Textzeugen im Einzelfalle Lücken aufweist, ist indirekt schon aus den vorhergehenden Charakteristiken zu ersehen, so fehlt z. B. eine Bemerkung des Mich. über die Volkszählung unter Claudius a. 2060 bezw. 64[3].

Über die durchgehends zu beobachtende Vorliebe des Mich. für volle, d. h. vokalisch-pleonastische Schreibung der Eigennamen ist später bei der Vergleichung der einzelnen Syrer ein Wort zu sagen.

Die außergewöhnlich zahlreichen Schreibfehler und Verstümmelungen in Namen und Fremdwörtern fallen dem Schreiber bezw. dem Zustande der Handschrift zur Last.

5. DIE CHRONOGRAPHIE DES ELIAS VON NISIBIS UND DIE BEIDEN ANONYMEN CHRONIKA.

a) Mit Ep. syr., Psdion. und Mich. hat die Reihe der eigentlichen Epitomatoren der syrischen Eusebiuschronik, so weit erhalten und bekannt, ihr Ende erreicht. Von geringerer Bedeutung sind die Exzerpte in verschiedenen anderen syrischen Chroniken. Unter diesen beansprucht an Umfang, Ansehen wie auch literarischem Wert fraglos das Geschichtswerk des Elias bar Schinaja, von uns meist Elias von Nisibis

---

[1] Die eusebianischen Chronikstücke finden sich größtenteils in der Hauptkolumne und der die Varia enthaltenden Seitenspalte, vereinzelt auch in der kirchengeschichtl. Rubrik.

[2] 80 M. 81 l. u. cf. Psdion. 64 2 sq.; Arm. a. 1826; Hier. a. 1827; Ch. P. 334, 18. Ähnlich 82 M. o. und 83 r. u. über Tryphon, 111 r. u. sowie 109 r. o. über die Seuche a. 2184.

[3] cf. Ep. syr. 114 15 sq. Elias 76 4 sq. Arm. a. 2060; Hier. a. 2064.

genannt, den ersten Rang[1]. Um das J. 1019 abgefaßt und im Cod. Add. 7197 des Brit. Mus. erhalten[2], bietet es in zwei nebeneinander stehenden Kolumnen syrisch-arabischen Paralleltext und zerfällt in zwei Teile, von denen der erste, wohl in Nachahmung und mit Benutzung der eusebianischen Chronographie, Kataloge der Patriarchen und israelitischen Könige, der römischen und alexandrinischen Bischöfe bis zum Chalcedonense, verschiedener Dynastien, endlich der nestorianischen Katholikoi sowie einen chronologischen Kanon bis auf die Zeit des Verfassers enthält, während der zweite eingehend und mit Benutzung vieler Autoren über die Zeitrechnung und Fest-Berechnung handelt. In den dem Kanon vorhergehenden Listen wird Eusebius oft auf einer Seite mehrmals, fast regelmäßig in Gemeinschaft mit und häufig im Gegensatz zu Annianus und Andronicus genannt[3]. Für die Textfeststellung der eusebischen Lemmata ist natürlich hier kein Gewinn zu erwarten. Anders liegt die Sache in dem fast ein Jahrtausend umspannenden, vielfach nur fragmentarisch erhaltenen Kanon. Hier stoßen wir neben Zitaten aus verschiedenen Königslisten, z. B. der edessenischen und der des Alexandriners Theon, aus Andronicus, Megistes usw. auf zahlreiche Notizen mit der Etikette „Kanon der Jahre des Eusebius“ صدها وهعتا وهصحص[4]. Ganz gegen die Gewohnheit orientalischer Chronisten scheint nämlich Elias in der Angabe

[1] Der Teil des Kanons nach der Hedschra herausgegeben von F. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker* 1884. Der vorausgehende Teil auszüglich von T. I. Lamy, *Elie de Nisibe* 1888. Das Gesamtwerk liegt jetzt vor in der Edition von E. W. Brooks (*pars prior*) und J. B. Chabot (*pars post.*) 1910. Französische Übersetzung von J. Delaporte, *La chronographie d'Elie bar Šinaya* 1910. Vgl. außerdem *Literar. Zentralblatt* 1884 S. 980. Wright, *Short hist.* p. 235—239. Duval, p. 201f. C. Brockelmann, *Syr. Lit.* S. 56. Baumstark, *Christl. Litt.* I, S. 50. 97. *Litgesch.* S. 287. Über das Leben des Elias siehe *pars prior* p. 228 u. 229.

[2] Beschreibung bei Rosen und Forshall, *Catalogus Cod. Mss. Or. pt.* I p. 86—90. Wright, *Catal.* p. 1206 u. 1207. Exzerpte aus dem Kanon in Cod. Sachau 108 fol. 144 vgl. E. Sachau, Verzeichnis d. syr. Hdschr. S. 359 u. 360. Über die Schreiber vgl. Wright p. 1206 u. 7, Brooks in der Praef. zum syr. Text p. 1—5.

[3] Über die Quellen des Elias vgl. die Praefatio von Brooks zur lat. Versio p. I—IV.

[4] Von p. 73 12—96 8.

seiner Quellen sehr gewissenhaft, fast skrupulös[1]. Daß die eusebischen Lemmata, soweit überhaupt vorhanden, im allgemeinen sehr verkürzt auftreten, ist von vornherein bei solch kurzen Exzerpten anzunehmen[2]. Zuweilen jedoch bringt auch Elias ein gutes, unverkürztes Korrelat, z. B. a. 2053 über Agrippa[3] und a. 2060 bezw. 64 über die Volkszählung unter Claudius[4]. Ja, einmal findet sogar eine Kanonnotiz bei Hier. nur durch die ausdrückliche Angabe des Elias ihre Bestätigung als eusebianisch, es ist das die Notiz über Bardesanes a. 2188[5]. Zur Bezeichnung der bischöflichen Sukzession gebraucht Elias fast konsequent den Ausdruck ܐܣܬܘܪ̈ܝܐ ܡܢ[6].

Beachtenswert ist, daß zwei Notizen des Elias unter eusebianischer Flagge gehen, die sonst nirgends als eusebianisch bezeugt sind. Könnte bei dem Bericht über Mani, der sich a. 579 der seleucidischen Ära unmittelbar an den über den Bischof Hymenäus anschließt, an den Ausfall einer zweiten, auf die Maninotiz bezüglichen Quellenangabe gedacht werden[7], so versagt dieses Auskunftsmittel bei der anderen a. 454 (Sel.) auf den Eusebius-Kanon zurückgeführten Notiz[8]. Denn bei Eusebius ist von Marcions Abfall und Sektengründung nicht die Rede[9]. Diese falschen Eusebiuszitate legen die Annahme nahe, daß dem Elias sein eusebianisches Gut nur durch Mittelquellen zugeflossen ist. Wenn Elias an die Erwähnung einzelner Häretiker, wie Paul von Samosata, einen

---

1 Vgl. *Literar. Zentralbl.* 1884 S. 980: „Dagegen hat der Verfasser das bei Orientalen seltene Verdienst, seine teils arabischen teils syrischen Quellenschriften fast überall anzugeben."

2 z. B. El. 89 23 sq.; cf. Ep. syr. 124 20 sq.; Psdion. 160 10 sq.; Arm. a. 2217; Hier. a. 2218 über Leonidas, Vater des Origenes.

3 El. 74 20 sq.; cf. Ep. syr. 112 21 sq.; Mich. 94 M. u.; Arm. u. Hier. a. 2053.

4 El. 76 4 sq.; cf. Ep. syr. 114 15 sq.; Arm. a. 2060; Hier. a. 2064.

5 El. 88 21 sq.

6 z. B. 94 18. 23; 92 10; 91 16 etc.

7 94 21 sq.; cf. Psdion. 181 3 sq.; Arm. a. 2298; Hier. a. 2295. Brooks in der Versio p. 46 Anm. 4 denkt an ܒܚܬܐ ܕܡܢܝ ܐܗܝܕܐ cf. 92 15 sq. Ein echtes Eusebiuszitat über Mani 96 4 sq.

8 87 13 sq.

9 cf. Arm. a. 2155; Hier. a. 2156; Ep. syr. 123 12 sq.; Psdion. 156 13 sq.; Mich. 107 r.; Chron. Mixt. 185 7.

Satz über deren heterodoxe Lehrmeinungen anschließt, so haben wir das oben als gemein-syrische Eigenheit festgestellt: die ausdrückliche Berufung auf den Eusebius-Kanon ist hier nicht zu urgieren[1].

Zu erwägen bliebe allerdings, ob nicht die Quellenangaben bei Elias sich nur auf die chronologische Ansetzung beziehen sollen, bei der er eklektisch bald diesem bald jenem folgt, während der Wortlaut der Notiz Eigentum des Autors ohne spezielle Abhängigkeit im einzelnen Falle darstellt. Darauf führt vielleicht die große Ähnlichkeit der Andronicus zugeschriebenen Kanonnotizen, die den eusebianischen Zitaten gleichen wie ein Ei dem andren,[2] eine Ähnlichkeit, die jedoch auch in der Anlage des Werkes des Andronicus selbst ihre Erklärung finden kann.

b) Über die beiden noch zu besprechenden anonymen Chroniken, das sog. Chron. Mar., das nach 664 von einem Maroniten abgefaßt ist,[3] und das bis zum J. 846 führende Chronikwerk, von uns Chron. Mixt. genannt[4], dessen Entstehung in der Hauptsache um die Wende des 9. Jahrh. erfolgt sein dürfte, können wir uns kurz fassen. Daß auch bei Chron. Mar. in irgendeiner Weise, ob direkt oder indirekt, eusebianisches Gut als Quellenmaterial in Frage kommt, ist sicher; in Chron. Mixt. wird die eusebische Chronik

---

[1] 94 9 sq.; cf. Arm. a. 2278 u. 83; Hier. a. 2277 u. 83; Psdion. 181 10 sq. 18 sq. Ähnlich bei Novatus und Novatian 93 17 sq. cf. Ep. syr. 126 2 sq.; Arm. a. 2270; Hier. a. 2269.

[2] Vgl. z. B. Elias 77 13 sq.; (Andronicus) mit Ep. syr. 115 28 sq. über Simeon, den zweiten Bischof von Jerusalem.

[3] Mus. Brit. Add. 17 216 fol. 2—14 (Wright p. 1041 f.) herausg. von E. W. Brooks *Chron. Min.* p. 43—94. Versio p. 37—57 von J. B. Chabot. Einleitung zu der Versio p. 35 sq. von E. W. Brooks. Vgl. Th. Nöldeke ZDMG Bd. 29 S. 82. (Mehr byzantinische als arabische Chronik; nicht über, aber auch nicht unter die des Theophanes zu stellen. Kompilator ziemlich alt. Quellen vermutlich alle syrisch.) F. Nau, *Opuscules Maronites (Revue de l'Orient Chrét.* IV, 1899 p. 185. Duval p. 191 f. Baumstark, *Litgesch.* S. 341 f.

[4] Mus. Brit. Add. 14642 (Wright p. 1041 f.) herausg. von E. W. Brooks *Chron. Min.* p. 157—238. Versio p. 123—180 von J. B. Chabot. Einleitung zu der Versio von Brooks p. 121 sq. Vgl. Duval p. 192. Baumstark, *Litgesch.* 273, wo in Anmk. 8 noch weitere Literatur.

ausdrücklich zitiert[1]. Eine genaue Abgrenzung im einzelnen begegnet jedoch denselben Schwierigkeiten wie bei Mich.; dafür hat der Kompilator zu gut gearbeitet. Hier sei noch angemerkt, das die Bischofslisten in Chron. Mixt. kaum auf die Eusebius-Chronik zurückzuführen sein dürften, da die doppelte Erwähnung jedes einzelnen Bischofs und die Angabe der Pontifikatsdauer erst beim Tode dort kein Vorbild hat. Rühmend hervorzuheben ist die Konsequenz von Chron. Mixt. in der Schreibung der Eigennamen.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Eine Diskussion der Stellen erfolgt später.

DIE KAROLINGISCH-ROMANISCHE MAIESTAS DOMINI UND IHRE ORIENTALISCHEN PARALLELEN

VON

PROV. ANTON BAUMSTARK

In einem soeben in der *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen*[1] veröffentlichten Aufsatz über *Bild und Lied des christlichen Ostens* habe ich[2] erstmals auf die kunstgeschichtliche Bedeutung eines Doppelverses hingewiesen, den als ältester Überlieferungszeuge der 922 verstorbene Ṭabarî in seinem Korankommentar dem angeblich monotheïstischen altarabischen Dichter Umajja ibn Abî-ṣ-Ṣalt beilegt[3]: Von Gott sagt derselbe:

رَجُلٌ وَثَوْرٌ تَحْتَ رِجْلِ يَمِينِهِ وَٱلنَّسْرُ لِلْأُخْرَى وَلَيْثٌ مُرْصِدُ

„Ein Mann und ein Stier unter seinem rechten Fuß und der Adler (unter) dem anderen und ein lauernder Löwe."

Abhängigkeit von einem bestimmten Bildtyp christlicher Kunst ist da keinen Augenblick zu verkennen. Wenn echt, schon rund für die Wende des 6. zum 7., wenn unecht, allerspätestens rund für diejenige des 9. zum 10. Jahrhundert verbürgt der Vers die Vertrautheit des syrisch- oder mesopotamisch-arabischen Grenzgebietes mit einer Darstellung — natürlich im Rahmen ostchristlicher Kunst — Christi, dessen Füße auf den vier Evangelistensymbolen ruhen, was offenbar seine Fassung als thronender Weltherrscher und Weltrichter voraussetzt.

---

[1] Düsseldorf 1926. S. 168—180.

[2] S. 175.

[3] J. Schultheß, *Umajja ibn Abî ṣ Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt.* Leipzig 1911. S. 29 (Übers. S. 88): XXVI Vers 48b.

Man fühlt sich sofort an eine abendländische Komposition der von jenen Symbolen umgebenen Maiestas Domini erinnert, über die P. Clemen selbst in seinem Werke über *Die Monumentalmalerei in den Rheinlanden*[1] eingehend gehandelt hat. Das Sujet wird schon für das karolingische Zeitalter auf dem Boden monumentaler Kunst abgesehen von dem Zeugnis literarisch erhaltener Tituli[2] durch das alte Mosaik des Aachener Oktogons belegt, über dessen Bestand hier die Beschreibung des Petrus a Beeck[3] zuverlässiger unterrichtet als die ungenaue Kopie bei Ciampini[4]. Lieblingsthema für den Schmuck der Apsiswölbung ist es alsdann in der hochromanischen Wandmalerei vor allem Deutschlands geworden, während es in Frankreich stärker durch die Plastik des Portal- und Fassadendekors vertreten wird. Daneben geht, wiederum schon mit der Karolingerzeit einsetzend, eine häufige Verwendung durch die Buchmalerei her[5], und eine solche durch andere Zweige kunsthandwerklichen Schaffens fehlt nicht[6]. Wo, wie es die Regel ist, der thronende Christus in der Mandorla gegeben wird, erscheinen die vier symbolischen Lebewesen ständig als Zwickelfüllung oben und unten rechts und links neben ihr verwendet. Das Ursprüngliche scheint es dabei entschieden zu sein, daß sie ihrem Rand die Rückseite des Körpers zukehren, so daß sie den Eindruck machen, gewissermaßen eben hinter demselben hervorgetreten oder hervorgeschwebt zu sein, und nur vermöge eines unnatürlich gezwungenen Umdrehens der Köpfe nach dem göttlichen Throninhaber zurückblicken. Mit fast völliger Unverbrüchlichkeit ist diese merkwürdige

[1] Düsseldorf 1916. S. 256–261.

[2] So denjenigen Alkuins für St. Avold und des Florus für Lyon. Vgl. a. a. O. S. 259.

[3] *Aquisgranum.* Aachen 1620, cap. IV. Die Stelle bei Clemen, a. a. O. S. 22.

[4] *Vetera monimenta, in quibus praecipue musiva opera illustrantur.* Rom 1690/99. II. Taf. XLI. Wiederholt bei Clemen S. 17, Fig. 5.

[5] Verzeichnisse von Beispielen bei F. F. Leitschuh, *Geschichte d. karoling. Malerei.* Berlin 1894. S. 162; F. K. Kraus, *Geschichte d. christl. Kunst.* II. Freiburg i. B. S. 142; P. Clemen a. a. O. S. 258, Anm. 25.

[6] Ich nenne beispielsweise das Antependium aus St. Walpurgis in Soest: H. Schmitz, *D. mittelalterl. Malereien in Soest.* Münster i. W. 1906. Taf. IV.

Haltung bei dem stets unteren Paare von Löwe und Stier festgehalten worden[1]. Nur bei dem oberen Paare und hier wieder stärker bei dem menschengestaltigen Engel als bei dem Adler ist eine Neigung zu beobachten, vielmehr ein Herzuschweben nach dem Rande der Mandorla hin zur Darstellung zu bringen. Wenn beispielsweise in einer vielleicht erst im 10. Jahrhundert dem aus St. Maria ad martyres stammenden Evangelienbuche des 9., Nr. 23 der Stadtbibliothek zu Trier, beigefügten Miniatur[2] die Mandorla fehlt, so scheint der durch den — kreisrunden — Regenbogen gebildete Thronsitz des zur Weltherrschaft erhobenen Erlösers oder die den Schemel seiner Füße darstellende Erdkugel auf den Hinterteilen von Löwe und Stier zu ruhen, indessen Engel und Adler zu beiden Seiten seines Hauptes schweben. Die Anordnung der einzelnen Lebewesen ist vorherrschend die, daß Christus zu seiner Rechten oben den Engel-Menschen, unten den Löwen, zu seiner Linken oben den Adler, unten den Stier hat[3]. Doch vereinigt in höchst beachtenswerter Übereinstimmung mit dem arabischen Doppelvers mindestens ein französisches Wandgemälde in St. Jacques de Guérets[4] vielmehr Mensch und Stier zur Rechten, Adler und Löwe zur Linken des Herrn, und die nämliche ungewöhnliche Verbindung begegnet nur mit Vertauschung der beiden Seiten in den Wandmalereien der Peter-Pauls-Kirche in Reichenau-Niederzell[5]. Durchgängig

[1] Auch bei diesen ist die Zuwendung nach der Mandorla hin allerdings beispielsweise am Portal von St. Trophime in Arles durchgeführt. Vgl. R. de Lasteyrie, *Etudes sur la sculpture française.* Paris 1902. Taf. XII.

[2] Taf. III mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Clemen, *Monumentalmalerei* S. 269, Fig. 194. Über die vermutliche spätere Einfügung der Miniatur vgl. St. Beissel, *Geschichte d. Evangelienbücher in d. ersten Hälfte d. Mittelalters.* Freiburg i. B. S. 158.

[3] Die Anordnung galt in so hohem Grade als kanonisch, daß sie sogar durch die mittelalterliche Literatur eine symbolische Deutung erfährt. Vgl. J. Sauer, *Symbolik d. Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in d. Auffassung d. Mittelalters.* Freiburg i. B. 1902. S. 227. Eine abweichende wird allerdings gleichfalls zum Gegenstande symbolischer Deutung gemacht durch Durandius VII 44 § 6. Vgl. Sauer a. a. O. S. 228 Anm. 3 von S. 227.

[4] Taf. IV 1 mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Clemen a. a. O. S. 260 Fig. 195.

[5] K. Künstle-K. Beyerle, *Die Pfarrkirche St. Peter u. St. Paul in Reichenau-Niederzell u. ihre neuentdeckten Wandgemälde.* Freiburg-B. 1901. Taf. I.

sind alle vier Lebewesen gleichmäßig und zwar einfach geflügelt und werden durch das von ihnen gehaltene Buch, daneben wohl auch noch durch Beischrift der Evangelistennamen als Evangelistensymbole charakterisiert.

In dieser geschlossenen Selbständigkeit ist der Bildtypus unverkennbar in der Monumentalkunst bodenständig und nur vermöge einer Kopierung ihrer Werke in die Kleinkunst vorab der Buchillustration übertragen worden. Für seine Ausbildung könnte auf abendländischem Boden selbst ein zweifacher Ausgangspunkt in Betracht kommen. Zunächst kehrt eine ihm nächstverwandte Darstellung mit der Anbetung der 24 Ältesten verbunden als Verbildlichung von Apok. 4 in der spanischen Apokalypsenillustration wieder, die in ihrem Zusammenhang mit der christlichen Antike W. Neuß[1] uns nähergebracht hat. Ich verweise speziell auf die Bibel von Sant Pere de Roda[2] und aus dem Kreise der illustrierten Handschriften des vor 785 verfaßten Apokalypsenkommentars des Beatus von Liebana auf das zwischen 1028 und 1072 entstandene Exemplar aus der Abtei St. Sever Bibl. Nat. Lat. 8878 in Paris[3]. Eine Prüfung erheischt also die Frage, ob mit ihrer Verselbständigung der von den Evangelistensymbolen umgebenen Maiestas Domini nicht die karolingisch-romanische Monumentalmalerei ihrerseits von buchkünstlerischen Traditionen einer noch frühchristlichen Illustration der Apokalypse abhängig zu denken sei.

Sodann zeigt die musivische Monumentalkunst des Abendlandes selbst schon in den altchristlichen Jahrhunderten die Evangelistensymbole um allerdings unmittelbar andere, aber funktionell der späteren Maiestas Domini streng entsprechende Kompositionsmittelpunkte vereinigt. In den Kuppelwölbungen des Baptisteriums in Neapel[4] und der Erzbischöflichen Kapelle

---

[1] *Die katalanische Bibelillustration um d. Wende d. ersten Jahrtausends u. d. altspanische Buchmalerei.* Bonn-Leipzig 1922. S. 62—71; 131ff.

[2] A. a. O. Taf. 58. Fig. 175.

[3] Taf. V 1 mit gütigst gestatteter Wiederbenützung des Klischees von Neuß a. a. O. Taf. 13, Fig. 35.

[4] J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken u. Malereien d. Bauten vom 4. bis 8. Jahrhundert.* Freiburg i. B. 1916. I S. 216. Fig. 18.

in Ravenna[1] sind es Disken mit verschiedenen Formen des Christusmonogramms, zu denen sie so in Beziehung gesetzt werden. Dem Prachtkreuze, das hinter dem thronenden Christus sich auf dem Golgothafelsen erhebt, schweben sie im Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom[2], dem Brustbild Christi im Medaillon an den Triumphbogen von S. Paolo in Rom[3] und S. Apollinare in Classe bei Ravenna[4] von beiden Seiten her paarweise zu. Bei gleichem Zuschweben auf den symbolischen Gottesthron schieben sich zwischen sie im Mosaik Sixtus' III. am Triumphbogen von S. Maria Maggiore[5] die Gestalten der Apostelfürsten ein. In der Matronakapelle zu S. Prisco bei Capua waren auf verschiedenen Wänden je Mensch und Löwe, bezw. Stier und Adler wohl gleicherweise um jenes Thronsymbol gruppiert[6]. Auch die Möglichkeit wäre also ins Auge zu fassen, daß wir in der späterhin zu so weiter Verbreitung gelangten Gruppierung der Symbole um den thronenden Christus lediglich eine jüngste und besonders vom Glück begünstigte Parallelvariante dieser älteren Kompositionen zu erblicken hätten.

Aber gegen den einen wie gegen den anderen Versuch innerabendländischer Ableitung der karolingisch-romanischen Maiestas spricht durchschlagend die gleiche Tatsache. In den einschlägigen Darstellungen spanischer Apokalypsenillustration, auf den drei Triumphbogenmosaiken, dem Apsismosaik von S. Pudenziana und den beiden Wandmosaiken von S. Prisco sind die Evangelistensymbole übereinstimmend in klarer und bestimmter Richtung nach dem Kompositionsmittelpunkte zu dargestellt, und auf eine gleiche Kompositionsgestaltung weist deutlich auch die Darstellung des Wölbungsmosaiks der Erzbischöflichen Kapelle in Ravenna zurück, die wenigstens jede positive Spur eines Sichumwendens vermissen läßt. Weder von der Apokalypsenillustration noch von der älteren musiven Groß-

[1] Wilpert a. a. O. Taf. 91.
[2] A. a. O. Taf. 42/44.
[3] J. Kurth, *Die Mosaiken von Ravenna.*[2] München 1912. Taf. XXXIX.
[4] Kurth a. a. O. Taf. XXVII.
[5] Wilpert a. a. O. Taf. 70/2.
[6] A. a. O. Taf. 74.2 bezw. 77.

kunst her wäre mithin die für die Maiestas-Komposition so ungemein bezeichnende Einzelheit einer ursprünglich umgekehrten, sie zu einem Zurückblicken nach dem Kompositionszentrum nötigenden Bewegungsrichtung der vier Lebewesen zu begreifen. Der spanischen Apokalypsenillustration gegenüber kommt noch die zweite Tatsache hinzu, daß die zwickelfüllende Anordnung der Symbole um die Mandorla des thronenden Christus in ihr doch keineswegs alleinherrschend ist, sondern mit einer dieselben paarweise seitlich halb unter den Gottesthron versetzenden zu konkurrieren hat. Es ist also wohl weit wahrscheinlicher, daß schon hier umgekehrt ein Einfluß der monumentalen Maiestas-Darstellung auf die Buchmalerei zu konstatieren ist und Neuß sehr richtig empfand, wenn er[1] den Eindruck etwa der Abbildung der Roda-Bibel dahin zusammenfaßte, es scheine in ihr „fast eine Komposition des Zeichners oder eines Vorgängers für ein Wand-Monumentalbild in einer Kirche vorzuliegen".

So hat denn schon Clemen einen Zusammenhang der abendländischen Verbindung von thronendem Christus und Evangelistensymbolen mit einem entsprechenden Kompositionsschema vielmehr des Ostens ins Auge gefaßt, das bereits der frühchristlichen Kunst geläufig war und in der koptischen Klosterwelt sich bis über die Jahrtausendwende herab besondere Beliebtheit bewahrte[2]. Bis ins 5. Jahrhundert dürften die betreffenden Darstellungen in Bawit hinaufführen, deren eine ganze Reihe durch die Ausgrabungen bloßgelegt wurde[3]. Dem 6. oder 7. mag ein Exemplar im Jeremiaskloster von

---

[1] S. 132.

[2] Vgl. Taf. VI: Bawit Kapelle 17, mit gütigst gestatteter Wiederverwendung des Klischees von Neuß Taf. 13, Fig. 34.

[3] Vgl. im allgemeinen J. Clédat Artikel *Baouit, Dictionnaire d'Archéologie chrêtienne et de Liturgie* II Sp. 203—257 speziell Sp. 236 f. — Publikationen einzelner Fresken: Ders. *Le Monastère et la nécropole de Baouit* Kairo 1904 *(Mém. de l'Inst. franç. d'arch. orientale au Caire* XII) Taf. XL bis XLIII (Kapelle 17), XC (Kap. 26), *Dictionnaire* usw. Sp. 241 f. Abb. 1280 (Kap. 42), *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 1904. Taf. zu S. 522, 523 und 524, J. Maspero, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* 1913. S. 290, Fig. 1.

Saqqara entstammen[1]. Auf 1124 ist inschriftlich die Vollendung eines solchen im Weißen Kloster datiert, das bereits durch V. de Bock[2] publiziert und in neuester Zeit von U. Monneret de Villard zum Gegenstande eines auch auf die Gemälde von Bawit zurückgreifenden Aufsatzes gemacht wurde[3]. Schon daß hier überall der Gegenstand zur malerischen Füllung einer Apsiswölbung verwendet wird, ist als eine bezeichnende Übereinstimmung mit der romanischen Monumentalmalerei speziell Deutschlands von vornherein in hohem Grade beachtenswert. Wiederum sind sodann die vier Lebewesen als Zwickelfüllung um die Mandorla des thronenden Herrn bezw. eine ihn umschließende vielmehr kreisrunde Aureole gruppiert. Auch die Einzelanordnung derselben oben und unten, rechts und links stimmt mit der im Abendland herrschenden überein. Aber es sind hier durchweg nur ihre Köpfe, die zwischen augenbesäten Cherubflügeln hervor sichtbar werden, deren in Bawit mindestens gelegentlich mit Bestimmtheit drei Paare sich unterscheiden lassen[4]. Die durch die Flügel verhüllten Leiber sind dabei ganz unverkennbar als hinter dem Rande der Mandorla oder ihres kreisrunden Gegenstückes hervorragend gedacht, und als eine durch Lockerung dieses unmittelbaren Zusammenhanges erfolgte Weiterbildung wird sehr einfach die ursprüngliche von der Mandorla abgewandte Haltung der abendländischen Symbole verständlich. Dagegen unterbleibt in Ägypten ausnahmslos irgend eine äußere Bezeichnung einer Verknüpfung der apokalyptischen ζῶα mit der Vierzahl der Evangelisten, was freilich noch keineswegs den tatsächlichen Gedanken einer solchen ausschließt, und wiederholt, wenngleich nicht durchgängig,

[1] J. C. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906—1907). Kairo 1908, Taf. XLVI (XLVIII), LV bezw. O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford 1911. S. 287, Fig. 175.

[2] *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne.* Petersburg 1901. Taf. XXI.

[3] *Una pittura del Deyr el-Abiad,* in: *Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso.* Mailand 1925, S. 100—108.

[4] So allgemein und ganz deutlich in der Kapelle 17 und bei Maspero *Comptes rendus* 1913, S. 290. Wenigstens drei Flügel der einen Seite des Rindes sind ebenso klar zu unterscheiden in der Kapelle 26.



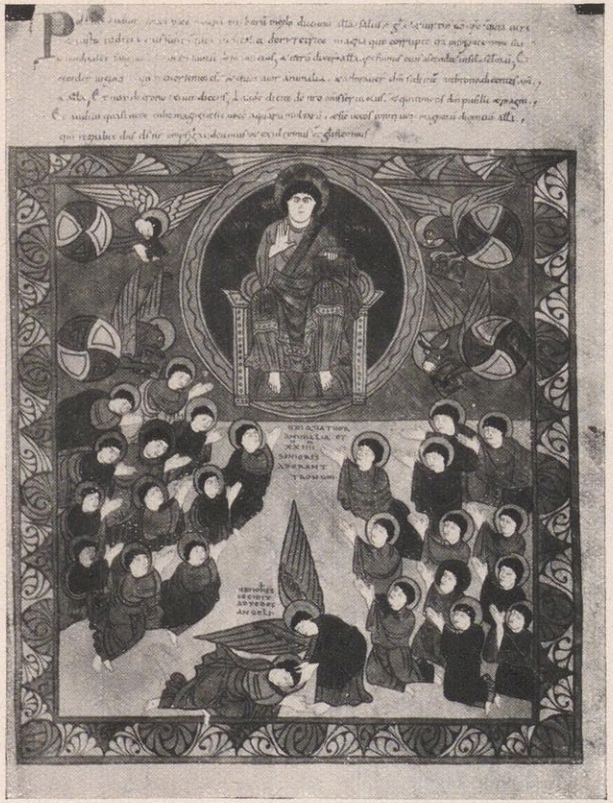
Miniatur des Evangelienbuches Nr. 23 der Stadtbibliothek in Trier



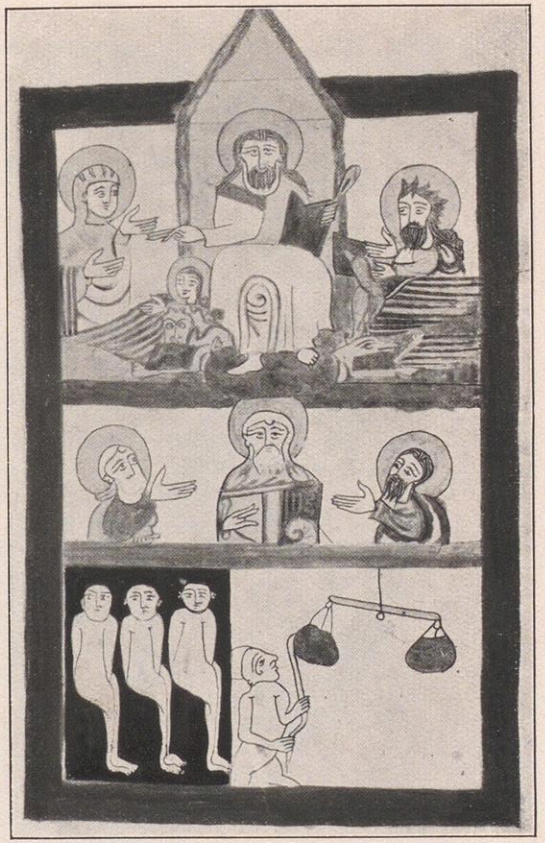
1. Wandgemälde in St. Jacques de Guérets (Loir-et-Cher)



2. Mosaik im Dome zu Torcello



1. Miniatur der Apokalypse von St. Sever
(Paris, Bibl. Nat. Lat. 8878)



2. Miniatur eines armenischen Evangelienbuches
(Jakobuskathedrale in Jerusalem)



Apsisgemälde der Kapelle XVII in Bawit

begegnen hier die aus Ezech. 1, 15—21 bezw. 10, 9—17 stammenden Räder des göttlichen Thronwagens[1], die der abendländischen Normalkomposition völlig fremd sind. Dieser gegenüber besteht somit bei aller unzweideutigen nächsten Verwandtschaft doch auch ein nicht geringes Maß von Abweichungen.

Noch stärker kompliziert sich scheinbar die Sachlage durch das Hinzutreten einer von Clemen noch nicht gekannten zweiten orientalischen Parallele der karolingisch-romanischen Maiestas Domini. Sie nimmt in der von mir[2] zuerst in die Forschung eingeführten typischen Reihe ganzseitiger Vorsatzbilder der armenischen Evangelienbuchillustration des zweiten Jahrtausends die letzte oder vorletzte Stelle ein und wird durch Details, deren allgemeinst verbreitetes die Darstellung einer Seelenwägung ist, als eine mehr oder weniger stark abgekürzte Weltgerichtsdarstellung charakterisiert[3]. Grundsätzlich flankiert von den nur in seltenen Ausnahmefällen[4] fehlenden Seitenfiguren der Deesis, der Gottesmutter und dem Täufer, thront hier Christus auf den Evangelistensymbolen selbst, die als solche wenigstens mitunter nach abendländischer Weise durch das von ihnen gehaltene Buch ausdrücklich

---

[1] Das Detail ist wohl nur zerstört auf dem Fresko von Saqqara (bei Dalton a. a. O.). Besonders stark tritt es in Bawit, Kapelle 26 hervor, wo der Thronwagen in voller Gesamtansicht gegeben wird. Das Regelmäßige scheint die Verbindung je eines Rades oder Räderpaares mit den beiden unteren der vier Lebewesen zu sein.

[2] *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem*, in: *Monatshefte f. Kunstwissenschaft* IV S. 249—260 (Taf. 52—56).

[3] Vgl. Taf. V 2 nach einer Handschrift unbekannter Herkunft des 14. oder 15. Jhs. in Jerusalem. Das Sujet bieten in dem von mir berücksichtigten Material ferner Handschriften aus den JJ. 1651, 1654, 1656 und 1664 (sämtlich aus Jerusalem stammend). Vgl. die Darstellung der jüngsten *Monatshefte* IV Taf. 53, 6. Dazu nunmehr weitere Exemplare bei F. Macler, *Miniatures arméniennes*. Paris 1913. Taf. XXVII, Fig. 62 aus der Bilderfolge *Paris Bibl. Nat. Syr. 344* des 15. Jhs., XL Fig. 95 aus der Morgan-Handschrift vom J. 1615 und *Documents d'Art arménien*. Paris 1924, Taf. XXV Fig. 50, XXVIII Fig. 62, LXVIII Fig. 168 aus den Nrn. 1, 19 und 4 der Sammlung Sevadjian in Paris des 15. oder 16., des 12. (sic!) oder 14. und des 17. Jhs., bezw. LII Fig. 113 aus einer Handschrift von Ahorslik des 16. Jhs.

[4] So *Documents* LXXIII Fig. 167.

charakterisiert werden[1]. Gleichfalls nur mitunter scheint andererseits auch wieder die ägyptische Übersäung ihrer durchweg einzigen mächtigen Flügelpaare mit Augen angedeutet zu sein[2]. Mensch-Engel und Löwe, Adler und Stier nehmen dabei die gleiche Seite ein wie in der ägyptischen und normalabendländischen Anordnung. Von dieser abweichend ist nur gelegentlich der Adler unter statt über dem Stier gegeben[3], was jedoch auf bloßer Flüchtigkeit des einzelnen Buchmalers beruhen wird. Im großen und ganzen macht der armenische Bildtyp dem koptischen gegenüber zweifellos den Eindruck noch stärkerer Verwandtschaft mit dem abendländischen, zumal ja auch dieser letztere mit offenkundiger Vorliebe in der auf ägyptischem Boden völlig unerhörten Verbindung mit den Seitengestalten der Deesis-Gruppe erscheint. Da keines der vorläufig nachweisbaren Exemplare über das Zeitalter der Kreuzzüge hinaufführt, bestände die nächstliegende Erklärung dieses Sachverhaltes wohl in der Annahme einer maßgeblichen abendländischen Beeinflussung der armenischen Komposition, mit der auf dem Boden des kleinarmenischen Reiches der späteren Rubeniden und der Lusignans sich unbedenklich sehr rechnen ließe. Die Zusammenziehung der Symbole zum einheitlichen Thronsitze des Weltrichters würde damit ihrer zwickelfüllenden Anordnung um die Mandorla gegenüber die einzige grundsätzliche Weiterbildung darstellen, durch welche die armenische Kunst über das okzidentalische Prototyp ihrer Schöpfung hinausgegangen wäre.

Hier ist nun die Stelle, wo der arabische Doppelvers entscheidende Bedeutung gewinnt. Für die syrisch-mesopotamische Kunstwelt, auf die im allgemeinen unstreitig die Illustration armenischer Tetraevangelien durch Ganzseitenbilder ebensowohl als die mit ihr konkurrierende Randillustration zurückgeht, gewährleistet er schon im ersten Jahrtausend eine Vertrautheit nicht nur überhaupt mit der Verbindung von

[1] *Documents* LXXIII Fig. 167 und wenigstens bei Löwe und Rind Taf. VI 1. 2, *Miniatures* XXVII Fig. 62; XL Fig. 95.
[2] *Documents* XXV Fig. 56; LII Fig. 113.
[3] *Documents* LXXIII 167.

thronendem Christus und Evangelistensymbolen, sondern auch gerade mit einer bestimmten Einzelform dieser Verbindung, die der in dem armenischen Bildtyp vorliegenden mindestens nächst verwandt war. Denn grundsätzlich verschlägt es natürlich so gut als nichts, ob die vier Lebewesen, wie es der arabische Wortlaut andeutet, den Fußschemel des Thronenden oder seinen Thronsitz selbst bilden bezw. tragen. Übrigens wird sogar die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden dürfen, daß auch der Dichter des arabischen Distichons geradezu die letztere Fassung gesehen und nur mit einer verzeihlichen Flüchtigkeit des Ausdrucks aus dem Sitzen auf ein Sitzen über Mann, Rind, Adler und Löwe gemacht hat. Wie mit dem armenischen Bildtyp durch die vorausgesetzte Art der Verbindung von thronendem Christus und Evangelistensymbolen ist sodann durch die Anordnung der letzteren die arabische Bezeugung einer alten syrischen Parallele der karolingisch-romanischen Maiestas Domini wenigstens mit einzelnen abendländischen Darstellungen besonders eng verknüpft. Denn die merkwürdige Übereinstimmung mit jenem Zeugnis, die wir an der Vertauschung von Rind und Löwe in St. Jacques de Guérets und Reichenau-Niederzell zu beobachten hatten, beruht gewiß nicht auf Zufall. Das kann um so bestimmter ausgesprochen werden, weil es sich hier um das bildliche Echo einer literarisch durch die pseudo-athanasianische Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς ausdrücklich bezeugten Variante in der Zuteilung der Symbole an die einzelnen Evangelisten handelt, vermöge deren eben das Rind, nicht der Löwe Markus zugeordnet wird[1].

So dürfte denn von dem arabischen Zeugnis aus der Schlüssel sich auch zur Beantwortung der Fragen nach Urgestalt, biblischer Grundlage und Heimat des schließlich einzigen Bildtyps gewinnen lassen, den in verschiedener Abwandlung die abendländische Maiestas und ihre orientalischen Parallelen vertreten. Was die erste dieser drei Fragen anlangt, so ist zunächst das Motiv des Sitzens auf — oder

[1] Text bei Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons.* II 1. Erlangen 1890. S 317.

allenfalls über — den Symbolen offenbar als das Ursprüngliche zu bewerten. Daß deren auffallendes abendländisches Bewegungsmotiv in der Richtung vom Kompositionszentrum weg sich als das Ergebnis einer Lösung der unmittelbaren Verbindung erweist, in die sie, hinter derselben hervortretend, mit der den thronenden Christus umgebenden Gloriole von der koptischen Kunst gebracht werden, hatten wir bereits festzustellen. Eine solche Gloriole, sei es von kreisrunder, sei es von der Form der Mandorla, ist aber den noch dem Zeitalter der grundlegenden Typenschöpfung christlicher Kunst angehörenden Darstellungen des thronenden Christus durchaus fremd. Sie fehlt, um nicht zu reden von Sarkophagskulptur und Katakombenmalerei, in S. Pudenziana in Rom wie in S. Vitale in Ravenna. Denkt man sich nun aus den koptischen Fresken die Gloriole fort, so bleibt kaum eine andere Art einer dann sich ergebenden unmittelbaren Verbindung der vier Lebewesen mit dem Thronenden selbst möglich als diejenige eines Sitzens auf ihnen, wie die armenischen Miniaturen es darstellen. Unmittelbar und unvermeidlich gegeben ist nun auch bei dieser Darstellungsweise ihre Wendung von der Mittelachse der Komposition hinweg, die der ägyptischen Fassung mit dem ursprünglichen Bestande der abendländischen gemeinsam ist. Auch darauf darf etwa hingewiesen werden, wie stark die Behandlung von Löwe und Rind im Cod. Lat. 23 der Trierer Stadtbibliothek an ein Thronen auf — bezw. vielleicht noch eher im Sinne des arabischen Zeugnisses über — den geheimnisvollen Lebewesen erinnert.

Mit ziemlicher Bestimmtheit wird sich auch noch bei einigen weiteren ikonographischen Einzelmotiven zu einer Entscheidung darüber gelangen lassen, ob dieselben zum Urbestande des Typus gehörten. Wenn in der durch die Buchbeigabe zum Ausdruck gebrachten ausdrücklichen Charakterisierung der ζῶα als Evangelistensymbole die armenische Buchmalerei nur teilweise mit der abendländischen Maiestas gegen die koptischen Fresken zusammengeht, so läßt dies von vornherein eine doppelte Deutung zu. Entweder muß in dem Fehlen der Bücher das Ergebnis einer Flüchtigkeit der

betreffenden armenischen Buchmaler erblickt, oder ihre Hinzufügung auf okzidentalischen Einfluß zurückgeführt werden, der sich dann doch wenigstens bei diesem einzelnen Detail geltend gemacht hätte. Im ersteren Falle würde eine Übereinstimmung der echten syrisch-armenischen Überlieferung mit der abendländischen unverkennbar für, im letzteren eine solche vielmehr mit der ägyptischen ebenso entschieden gegen die Zugehörigkeit des Zuges zum Urbestand des ikonographischen Typs sprechen. Da nun für diesen aus allgemeinen Gründen gewiß eine möglichst große Einfachheit zu unterstellen ist, wird man kaum Bedenken tragen, sich für die Alternative abendländischer Beeinflussung der in Frage kommenden armenischen Darstellungen zu entscheiden.

Gleichfalls höchstens vereinzelt sahen wir armenische Miniaturen mit den koptischen Fresken in der Übersäung der Flügel mit Augen übereinstimmen. Auch hier dürfte alsdann umgekehrt mit einer Abhängigkeit der auf armenischer Seite singulär auftretenden Erscheinung von der festen koptischen Tradition zu rechnen sein. In den Monophysitenklöstern Ägyptens waren die Beziehungen zwischen Kopten, Syrern und Armeniern allzeit eng genug, um eine derartige Abhängigkeit durchaus nicht verwunderlich erscheinen zu lassen. Es ist nicht notwendig in diesem Sinne erst etwa an den merkwürdigen aus dem Makariuskloster stammenden fünfsprachigen Psalter *Barberini Or. 2* des 14. Jahrhs. mit seinem armenischen, arabischen, koptischen, syrischen und äthiopischen Text[1] oder an die Tatsache zu erinnern, daß die im J. 1189 begonnene arabische „Geschichte der Kirchen und Klöster Ägyptens“[2] den Armenier Abû Ṣâliḥ zum Verfasser hat. Das im J. 1124 vollendete Fresko des Weißen Klosters selbst zeigt nebeneinander koptische und armenische Inschriften, und die Hand eines Armeniers Theodor ist bei seiner Schöpfung beteiligt

[1] Vgl. E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium.* Bonn 1914. Taf. 80.

[2] Herausgegeben von B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abû Ṣâliḥ, the Armenian.* Oxford 1895 *(Anecdota Oxoniensia Semitic Series. Part 7).*

gewesen. Ist aber das Augenmotiv von Hause aus eine ausschließliche Eigentümlichkeit der koptischen Fassung, so wird man der Übereinstimmung des Abendlandes mit dem syrisch-armenischen Osten gegenüber nicht umhinkönnen auch in dieser Eigentümlichkeit eine sekundäre Ausgestaltung des mit ihr noch unbekannt gewesenen ikonographischen Urtyps zu erkennen.

Zu der Frage nach der maßgeblichen biblischen Grundlage der bildlichen Komposition führt ein drittes alsdann vollends in gleichem Sinne zu bewertendes Detail hinüber. Es ist dies das nicht einmal auf koptischem Boden unverbrüchlich auftretende und außerhalb desselben schlechthin unerhörte Rädermotiv, das im Gegensatze zu der auch Apok. 4, 6 und 8 bezeugten Bedeckung der ζῶα mit Augen sich nur auf die Cherubvisionen Ezechiels zurückführen läßt. In der Tat hat denn auch noch Monneret de Villart das Fresko des Weißen Klosters und seine älteren Parallelen in Bawit und Saqqara unbedenklich als Verbildlichungen jener Visionen behandelt, nachdem ein Gleiches den Gemälden von Bawit gegenüber schon W. Neuß in seiner Arbeit über *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*[1] getan hatte. Aber in einem entscheidenden Moment tritt sogar die koptische Version des Bildtyps, streng mit der syrisch-armenischen und der abendländischen übereinstimmend, in den schärfsten Gegensatz zu der Schilderung des alttestamentlichen Propheten. Dessen Cherube sind echte Tetramorphen. Jeder einzelne der unter sich gleichgestalteten trägt auf dem einen Körper, von dem die verhüllenden Schwingen nur menschliche Hände und die Füße eines Rindes sichtbar werden lassen, das vierfältige Antlitz d. h. aber doch wohl auch den vierfachen Kopf eines Menschen, Löwen, Stieres und Adlers. Die koptischen Fresken wie die armenischen Miniaturen und die abendländischen Darstellungen der Maiestas Domini geben ausnahmslos vier verschiedene Lebewesen, die der Reihe nach mindestens durch den einzigen Kopf als

[1] Münster i. W. 1912 *(Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 1. 2)* S. 189—193.

Mensch, Löwe, Rind und Adler charakterisiert sind, und nicht anders ist nach dem arabischen Zeugnis die syrisch-mesopotamische Kunst des ersten Jahrtausends verfahren. Dies aber entspricht der im Gegensatze zu Ezechiel nur durch den apokalyptischen Seher 4, 7 gemachten Schilderung: καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. Nicht als Darstellung der Ezechielvisionen, sondern als solche des Apok. 4, 2—11 wiedergegebenen Gesichtes haben primär und wesenhaft die karolingisch-romanische Maiestas Domini und alle ihre morgenländischen Parallelen zu gelten. Das bestätigt dann noch einerseits auf abendländischem Boden die Tatsache, daß ein Werk wie das Aachener Kuppelmosaik mit der von den Evangelistensymbolen umgebenen Maiestas auch das weitere für jenes neutestamentliche Gesicht bezeichnende Motiv der 24 Ältesten verband. Andererseits fällt in gleichem Sinne ein nicht zu unterschätzender Zug gerade einzelner koptischer Darstellungen ins Gewicht. Noch einmal handelt es sich um einen charakteristischen Gegensatz zwischen den Schilderungen Ezechiels und des Apokalyptikers. Jener führt seine Cherube mit allem Nachdruck als vierflügelige Wesen ein. Für diesen ist es bezeichnend, daß er mit Zügen der Ezechielvisionen solche der Seraphvisionen des Isaias mischt. Wie er 4, 8 in den Mund seiner ζῶα das textlich modifizierte Dreimalheilig der Seraphim von Is. 6, 3 legt, so leiht er ihnen auch deren sechsflügelige Bildung: καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον ἀνὰ πτέρυγας ἓξ . . . . Eben diese Bildung fanden wir aber gelegentlich bei den Symbolen koptischer Fresken angedeutet.

Unter einem gewissen Einfluß von Ez. 10 stand allerdings wohl schon die Verwendung der Symbole als unmittelbarer Stützen, sei es nun des Thronsitzes, sei es der Füße Christi, die in dem immerhin etwas unklaren καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα von Apok. 4, 6 kaum eine genügende Grundlage findet. Nahe genug lag also gewiß die auf koptischem Boden vollzogene Weiterbildung, die mit dem Johannes und Ezechiel gemeinsamen Augenmotiv schließlich

auch das nur dem letzteren eigene Rädermotiv in den ikonographischen Bestand aufnahm[1]. Auch anderwärts ist denn eine entsprechende Beeinflussung auf Apok. 4 basierender Darstellungen durch die Ezechielvisionen nicht zu verkennen. So kehrt in Spanien das Rädermotiv selbst ständig in der Illustration des Apokalypsenkommentars des Beatus von Liebana wieder[2], und entsprechend den in armenischer Buchmalerei den Thronsitz des Weltrichters bildenden Evangelistensymbolen erscheinen beispielsweise im Gerichtsmosaik des Domes von Torcello[3] unterhalb dieses Thronsitzes zwei Tetramorphen in der kanonischen Prägung byzantinischer Kunst.

Haben wir aber die biblische Primärquelle der Maiestas-Darstellung und ihrer östlichen Parallelen in Apok. 4 zu erblicken, so kann auch über die Heimat des Bildtyps kein Zweifel bestehen. Das Abendland schaltet ohne weiteres aus. Denn selbst die einseitigste romzentrische Betrachtungsweise christlicher Kunstentwicklung wird sich doch schwerlich mit dem Gedanken zu befreunden vermögen, daß vom Westen aus ein gerade hier vor dem karolingischen Zeitalter überhaupt nicht tatsächlich nachweisbarer Bildtyp schon im 5. Jahrh. in die Kunst Ägyptens und wenigstens möglicherweise um die Wende des 6. zum 7. in diejenige des syrisch- oder mesopotamisch-arabischen Grenzgebietes sollte eingedrungen gewesen sein. Ebensowenig kann aber als Heimat einer in der Apokalypse verwurzelten bildlichen Komposition, deren Entstehung über das 5. Jahrh. hinaufreichen muß, Syrien in Betracht kommen. Das neutestamentliche Seherbuch ist in der in Betracht kommenden Epoche auf griechischem wie auf aramäischem Sprachgebiete einer geschlossenen Ablehnung

[1] Nur den allerletzten Schritt dieser Entwicklung bezeichnet es und beweist nichts bezüglich des ursprünglichen Sinnes der Komposition, wenn ein einziges Mal in Bawit unter ihr statt der Gottesmutter in Mitten des Apostelkollegiums Ezechiel steht. Vgl. Cledat, *Bawit* S. 137 Ak. 1.

[2] Besonders deutlich ist das Motiv bei Neuß, *Die katalanische Bibelillustration* Taf. 13, Fig. 3 (Handschrift von Uggel) und Fig. 37 (Handschrift von Gîrona). Aber auf Taf. V 1 ist es nicht zu verkennen.

[3] Taf. IV 2.

durch die syrische Kirche begegnet[1]. Die in ihr maßgeblich gewordene biblische Textesrezension des Lukianos von Samosata scheint sich auf dasselbe nicht erstreckt zu haben[2], und sicher hat es von Hause aus der Peschitta gefehlt. Den syrischen Nestorianern ist es allzeit fremd geblieben und den Monophysiten aramäischer Zunge erstmals wohl erst im frühen 6. Jahrh. durch die von Philoxenos veranlaßte Übersetzung des Landbischofs Polykarpos zugänglich geworden[3]. Es fehlt in den Verzeichnissen der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, die der Hierosolymitaner Kyrillos[4] und die Apostolischen Konstitutionen[5] bieten. Wie demgemäß die Katechesen des Palästinensers und das pseudo-apostolische Rechtsbuch lassen Chrysostomos, Theodoros von Mopsuestia und Theodoretos auch jeden tatsächlichen Gebrauch der Apokalypse vermissen. Ein Gleiches gilt von Aphrahat, und daß in echten Schriften Aphrems sichere Spuren eines solchen Gebrauches sich fänden, ist wohl zu Unrecht angenommen worden[6]. Es ist schlechterdings undenkbar, daß im Gegensatze zu dieser literarischen Lage die gleichzeitige syrische Kunst einen von der Apokalypse inspirierten Bildtyp geschaffen haben sollte.

[1] Vgl. etwa M. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche.* Gießen 1903, S. 70–75; Th. Zahn, *Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons.*[2] Leipzig 1904, S. 53f., 61f.; J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* Leipzig 1907, I S. 91–94; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.* I. Paris 1911, S. 291f. 297–302; R. Knopf-H. Lietzmann-H. Weinel, *Einführung in das Neue Testament.*[2] Gießen 1923, S. 165, 169f.; H. Vogels, *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament.* Münster i. W. 1925, S. 245.

[2] Vgl. Th. J. Leipoldt a. a. O. S. 89f.; Zahn a. a. O. S. 54f.

[3] Herausgegeben von J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown.* Dublin 1897. Vgl. meine *Geschichte d. syrischen Literatur.* Bonn 1922, S. 144f.

[4] Katech. IV 36 (Migne, *P. G.* XXXIII Sp. 500).

[5] II 57; VIII 5; Ap. Kanones 85: F. K. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I S. 161 Z. 8-16, 163 Z. 1f., 476 Z. 22f., 590 Z. 11-17, 592 Z. 1-9.

[6] Vgl. besonders W. Bauer a. a. O. S. 70–73. Wirklich durchschlagend wäre, das ist doch wohl das Endergebnis seiner sorgfältigen Abwägung, nur die Stelle II S. 332 der *Editio Romana: Opera Syriace et Latine.* Aber der betreffende Mêmrâ über Ps. 140, 3 oder das Gebet ist in seiner Echtheit alles eher als gesichert. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* IV. Freiburg i. B. 1924, S. 364.

So bliebe von den Gebieten, in denen wir jenen Bildtyp verbreitet fanden, von vornherein nur Ägypten übrig, und in der Tat ist da die Lage der Dinge geradezu entgegengesetzt als in Syrien[1]. Hier, wo im 3. Jahrhundert Dionysios von Alexandreia seinen scharfen Vorstoß gegen die Apokalypse gemacht hatte, zählt sie ein Osterfestbrief des Athanasios vom J. 367 zu den Schriften von unstreitig kanonischer Geltung[2], wie es schon um 300 das in Ägypten beheimatete Original des *Catalogus Claromontanus*[3] getan hatte. Auch in der Folgezeit ist ihr eine gleiche Bewertung auf dem Boden des Nillandes nie wieder versagt worden. Didymos der Blinde, Makarios, Isidoros von Pelusion und der Alexandriner Kyrillos zitieren sie[4]. Eine zum größeren Teile in Berlin, zum kleineren in London aufbewahrte Handschrift ihrer saïdischen Übersetzung reicht bis ins 5. oder sogar 4. Jahrh. hinauf[5]. Insbesondere das dem Bildtyp zugrundeliegende Kap. 4 hat in der Liturgie Ägyptens den denkbar stärksten Nachhall gefunden, der anderswo weder im Osten noch im Westen eine volle Entsprechung hat[6]. Schon die Trishagionseinleitung der stadtalexandrinischen Anaphora unter dem Namen des Markos oder Kyrillos verrät in einer für sie charakteristischen Wendung den Einfluß der neutestamentlichen Stelle, wenn sie die Cherubim und Seraphim als τὰ τιμιώτατά σου ζῶα einführt[7]. Die eigentümlichen Totenlitaneien koptischer Grabsteine rufen mehrfach mindestens die 24 Ältesten an[8]. Neben

[1] Vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 59ff., J. Leipoldt a. a. O. S. 76–88, E. Jacquier a. a. O. S. 288–291.

[2] Der Text am bequemsten bei Leipoldt S. 79 Ak. 1.

[3] Abgedruckt bei Zahn S. 81f., Leipoldt S. 77f. Ak. 4, Vogels S. 251.

[4] Vgl. Einzelbelege bei Leipoldt S. 81, Jacquier S. 291.

[5] Berliner Staatsbibliothek, *Orient. oct. 408* bezw. *Brit. Mus. Or. 3518.* Vgl. H. Goussen, *Apocalypsis S. Johannis apostoli versio sahidica (Studia theologica. Fasc. I)* Leipzig 1895 bezw. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum.* London 1905, S. 29.

[6] Nur an Spanien kann bis zu einem gewissen Grade erinnert werden, wo gelegentlich die apokalyptischen Ältesten und Lebewesen eine Stelle in den Trishagionseinleitungen des westgotischen-mozarabischen Ritus finden.

[7] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western.* I. Oxford 1896, S. 131 Z. 25 bezw. 175 Z. 23.

[8] Vgl. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik.* Freiburg i. B. 1917, S. 150.

diesen ersucht auch die „vier ἀσώματα ζῶα, die feurigen λειτουργοί“ um ihre Fürsprache das litaneimäßige Psali, das im koptischen Tagzeitengebet die Ode der drei Jünglinge begleitet[1]. Ein Fest der 24 Ältesten wird am 24., ein solches der „vier unkörperlichen Lebewesen“ am 8. des Monats Hatur von den Kopten gefeiert[2], und sogar Kirchen erhoben sich zur Ehre der letzteren[3]. Es kann wirklich nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, daß der Bildtyp, der uns auf abendländischem Boden seit der Wende vom 8. zum 9. Jahrh. als Maiestas Domini entgegentritt, auf asiatischem durch den Doppelvers unter dem Namen des Umajja ibn Abî-ṣ-Ṣalt seine früheste Bezeugung findet und in der armenischen Evangelienbuchillustration fortlebt, von Hause aus die bildliche Parallele zu diesen Tatsachen ägyptischer Liturgie darstellte. Das läßt sich um so bestimmter aussprechen, weil auch Vorstellung eines Thronens der Gottheit auf den apokalyptischen Lebewesen, die sich als für den Bildtyp ursprünglich erwies, ausdrücklich von der liturgisch-literarischen Tradition Ägyptens festgehalten wird. So nennt jene Wesen beispielsweise ein ihnen gewidmeter bohairischer Hymnus[4]: ⲉⲩⲭⲁⲓ ⲃⲁ ⲡⲓ ϩⲁⲣⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲫⲧ „die den Wagen Gottes tragen“ und das Synaxar zum 8. Hatur[5] geradezu: الذين هم مركبة الله „die der Wagen Gottes sind“, während weitere Stücke bohairischer Kirchendichtung[6] sie unter Berufung auf Ps. 18(17),11 und 68(67),18 mit den Cheruben identifiziert, auf denen der

[1] (R. Tuki), ⲡⲓ ϫⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲓ ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲍⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓ ⲁⲃⲟⲧ ϫⲟⲓⲁⲕ. (Rom o. J.) S. 38.

[2] *Synaxarium Alexandrinum* d. J. Forget I (*CSCO. Scriptores Arabici. Series tertia.* Tom. XVIII. Rom 1922) S. 119 (Übs. 151f.) bezw. S. 96 (Übs. 105f.) = R. Basset, *Le Synaxaire Arabe-Jacobite (Rédaction Copte)* S. 259f. bezw. 187f. (*PO.* III S. 335f. bezw. 263f.).

[3] Im allgemeinen vgl. a. a. O. S. 96 (Übs. 106) bezw. S. 188 (*PO.* III S. 264). Kirchen der „vier Lebewesen“ in Kairo und bei Assuan bei ʿAbû Ṣâliḥ hrsg. von Evetts S. 49f. (Übs. 125f.) bezw. S. 131 (Übs. 283).

[4] (R. Tuki) a. a. O. S. 166.

[5] A. a. O. S. 119 bezw. S. 187 (*PO.* III 263).

[6] Die beiden Psalis auf den 8 Hatur bei De Lacy O'Leary, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church (First four months) from the Manuscript in the John Rylands Library Manchester.* London 1926. S. 55f. bezw. die offizielle arabische Textausgabe: كتاب الدفنار. I. Kairo 1922. S. 105f.

Gott Israëls sitzt oder im Sturmwind daherfährt, und Abû Ṣâliḥ[1] von ihnen redet als الحاملين المرتبة العليا „den das allerhöchste Polster tragenden“. Mit fast breiter Ausführlichkeit schildert endlich vollends die merkwürdige abessinische „Anaphora der 318 orthodoxen Väter“ unsere Thronträger[2]: ወእምገበዋቲሁ ፡ ለውእቱ ፡ መንበር ፡ ፬እንስሳ ፡ ከመ ፡ ዘይጸውሩ ፡ መልዕልተ ፡ ርእሶሙ ፡ „und an den Seiten des Thrones sind die 4 Lebewesen, um ihn auf ihren Häuptern zu tragen“. Man braucht nur Derartiges mit den Darstellungen der armenischen Buchmalerei zu vergleichen, um von der frappanten Übereinstimmung zwischen Bild und Wort geradezu betroffen zu sein.

Das Ergebnis, daß Ägypten die Heimat der Verbildlichung von Apok. 4, 2—8 ist, findet eine letzte Bestätigung schließlich naturgemäß auch durch die Tatsache, daß sie gerade hier uns in den ältesten Fresken von Bawit weitaus am frühesten entgegentritt. Und doch zeigen schon diese vermöge der das ursprüngliche Thronmotiv zerstörenden Einführung der Gloriole und der neuen Züge des Augen- und Rädermotivs die zu unterstellende Urform des Bildtyps sehr stark abgewandelt, während die vielfach bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends herabführenden armenischen Miniaturen, zumal wenn sie des Büchermotivs entbehren, jener Urform weitaus am nächsten stehen. Die überraschende Sachlage ist über diesen Einzelfall hinaus von höchster methodischer Bedeutung, weil sie einmal hell beleuchtet, wie wenig ikonographische Entwicklung sich an einer wesentlich chronologischen Aneinanderreihung der zufällig auf uns gekommenen Denkmäler ablesen läßt.

[1] A. a. O. S. 49.

[2] In der Ausgabe von S. Euringer, *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen. Äthiopisch u. deutsch: Ztschr. f. Semitistik und verwandte Gebiete* IV (1925) S. 136. Vgl. Übs. ebenda S. 270.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE MANICHÄISCHE ZARATHUSTRA-HYMNE M 7

HERAUSGEGEBEN, NEU ÜBERSETZT, UNTERSUCHT UND DURCH EIN WEITERES HYMNEN-BRUCHSTÜCK ERGÄNZT

VON

PROF. I. SCHEFTELOWITZ

Im Anhang Text des Fragm. T III 260[d]

(Herrn Prof. F. W. K. Müller gewidmet)

1. Reitzenstein, der „Manis volle Abhängigkeit vom altiranischen Glauben" für eine unumstößliche Tatsache hält (*GGA.* 1923, 44), faßt demgemäß die manichäische Vorstellung, daß der himmlische Bote die in Schlummer und Trunkenheit befindliche, mit der Materie vermischte Seele erweckt, als echt zarathustrisch auf. „Daß sie echt iranisch ist" und „schon Zarathustra diese Erlösungsvorstellung gehabt hat" (*GGA.* 1923, 52), „verbürgt ein Fragment des Zarathustra in einem manichäischen Hymnus" (*Ir. Erlösungsmysterium* p. VI). Auf die „iranischen" Vorstellungen dieses Fragments gehen nach R. nicht nur das Πνεῦμα des Baruchbuches des Gnostikers Justin, sondern auch der deuteropaulinische Epheserbrief 5, 6ff. zurück. Die jüdisch christliche Erlösungshoffnung sowie die Selbstbezeichnung Christi als „Menschensohn" sucht er auf Grund dieser neuen manichäischen Quelle als iranische Ideen zu erklären. Untersuchen wir daher, ob Reitzensteins These: „Das Zarathustra-Fragment zeigt uns, daß wir es im wesentlichen mit iranischen Vorstellungen und iranischem Kult zu tun haben, der durch Mani nicht namhaft geändert ist" (Ir. Erl. p. 19), den Tatsachen entspricht. Zunächst ist Reitzensteins Angabe (*Iran. Erlös.* p. 2), die Fortsetzung dieses Zarathustra-Fragments, das in dem Doppelblatt M 7 enthalten ist, sei „mit dem nächsten Blatte verloren" gegangen, unrichtig. Es kann nicht von einem Zarathustra-Fragment gesprochen werden. Gerade diese manichäische Hymne ist unversehrt und besteht aus zehn Versen. Unmittelbar an sie reiht sich auf derselben Blattseite eine andere an, die kein Versmaß aufweist und von der leider die Endsätze abgebrochen sind. Ich werde letzteres Fragment hier ebenfalls mitteilen. Das Versmaß der Zarathustra-Hymne ist eine Nachbildung der jüngeren Awesta-Metrik,

d. h. zwei achtsilbige Reihen mit indifferenter Quantität bilden einen Vers. Bereits C. Salemann, *Manichaica* III, IV 1912, p. 6 hatte in dem von ihm edierten manichäischen Fragment S 8 dieses mittelpersische epische Versmaß zu 8 + 8 Silben entdeckt. Aus der Metrik darf aber nicht geschlossen werden, daß solche Hymnen durchaus iranischen Stoff behandeln. Denn das Fragment M 4 (= Müller, *Handschr.* II 51) weist dasselbe Versmaß auf, trotzdem es die mittelpersische Übersetzung eines aramäischen Originals darstellt (vgl. Lidzbarski, *Nachr. GG.* 1918, p. 501f., ders. *Mand. Lit.* p. XIII).

1. אג כאמיד אותאן | אבדיסאאן אץ | ויגאחיפֹט טשיי | פידראן חסינגאן ◦

2. בוֹאגר ארדאו | זרחושת כדיש | ויאורד אד גריו | וכֹיביי ◦

3. גראן | מסתיפֹט כו כֹופת | עשתיי ויגראסא | אוד או מן וינאה ◦

4 דרוד אבר תו אץ | שחר ראמישן צי | אז וסנאד טו | פֹרשוד חים ◦

5. חויץ | ויאורד סרוש אן | אנאזאר כו אז אז | חים נאזוג זאדג ◦

6. ומיכֹת עשתאם | אוד זאר וינאם | עזואיום אץ | מרן אגוז ◦

7. זרחושת | או חו פט דרוד | פורסאד וצן | חסינג מנאן | הנדאם ◦

8. זֹיונדגאן | זאור אוד מסישת | גיתאן דרוד אבר | תו אץ פדישט | וכֹיביי ◦

9. חכֹשאה | או מן נמריפֹט | זאדג פוסגרושן | פד סר אויסטא ◦

10. טאונאן זאדג כי | כירד איי עסכוה | כו ציד ביכֹשיה | פד חרו ויאגאן ◦◦

Folgende Wörter sind des Metrums halber als sekundäre Einschiebsel anzusehen: *hasēnagān* bezw. *hasēnag* in V. 1 b und 7 b, *an*, das vollständig überflüssig ist und wohl auf einer irrtümlichen doppelten Schreibung der ersten Silbe des folgenden Wortes beruht, in 5 a, *masišt gēhān* in 8 a, *askōh* in V. 10 a. — Nach Reitzensteinscher Übersetzung sind jedoch folgende Wörter als sekundäre Zusätze zu merzen: *vigāhift tašē* in 1 b, *srōš* in 5 a, *masišt gēhān* in 8 a, ferner die Verse 7 und 10. Dadurch erhält Reitzenstein nur 16 achtsilbige Reihen, die er

Die im Norddialekt abgefaßte Zarathustra-Hymne enthält einzelne unwesentliche Einschiebsel, die sich mit völliger Sicherheit herauslösen lassen. Die von Reitzenstein als Glossen gekennzeichneten Wörter beruhen jedoch auf einer Willkür, was das Metrum beweist. Ich werde zunächst den Text in der von Andreas und Salemann vorgeschlagenen hebräischen Transkription geben u. zw. mit Bezeichnung der Zeileneinteilung des Handschriftblattes durch Vertikalstrich und dann zwecks genauer Kennzeichnung des Metrums die lateinische Umschreibung bieten, wobei die Glossen in eckige Klammern gesetzt sind.

1 a *Ag kamēd ōtān abdēsān*
b *ač vigāhift*[1] *tašē pidrān [hasēnagān]* ◦

2 a *bōžāgar ardāv zarahušt*
b *kadēš vyāvard ad grēv vχēbē*[2] ◦

3 a *garān mastift ku χuft aštay*
b *vigrāsā ud ō man vēnāh* ◦

4 a *Drūd abar tō ač šahr rāmišn*
b *čē az vasnād tō frašūd hēm* ◦

5 a *havēč vyāvard srōš [an] anāzār*
b *kō az az hēm nāzūg zādag* ◦

6 a *vimēχt aštām ud zār vēnām*
b *azavāy-ōm ač marn agōz* ◦

7 a *zarahušt ō hō pat*[i][3] *drūd*
b *pursād vacan [hasēnag] manān handām* ◦

8 a *živandagān zāvar ud [masišt gēhān] drūd*
b *abar tō ač padišt vχēbē* ◦

9 a *haχšāh ō man namrift zādag*
b *pusagrōšn pad sar avistā* ◦

10 a *tāvagān zādag kē kird āy [askōh]*
b *kō čēd biχšēh pad harv vyāgān* ◦

dann in vier Strophen teilt, ohne daß das Manuskript für diese Einteilung einen Anhaltspunkt bietet. Seiner Theorie zuliebe hat Reitzenstein die Zarathustra-Hymne, die ja das beweiskräftigste Stück für sein sogenanntes iranisches Erlösungsmysterium bildet, vielfach willkürlich zurechtgestutzt. Davon zeugt seine Übersetzung, die ich hier zunächst bringe unter Einklammerung der von ihm nach seiner Angabe „mit völliger Sicherheit“ gekennzeichneten Einschiebsel, und der ich eine neue Übersetzung gegenüberstelle.

Reitzensteins Übersetzung:

Str. 1: „Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren durch [das starke Zeugnis der] frühere[n] Väter. Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohusht, als er sich mit seinem Geiste besprach:

Str. 2: Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wach auf und sieh auf mich. Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin.

Str. 3: Und jener antwortete [er Srosh] dem, der ohne Leid ist: Ich bin ich, der Sohn der[4] Zarten (d. h. der[4] Lichtwesen). Vermischt bin ich und Wehklagen seh ich, führe mich hinaus aus der Umklammerung des Todes. [Zorohusht sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch: o mein Körper];

Str. 4: Der Lebendigen Kraft und [der größten Welt] Heil über dich aus deiner Heimat. Folge mir, Sohn der Sanft-

[1] Da das Suff. 𐬵𐬀̄— oft auch ohne *ā* geschrieben wird, so kann das *ā* nur den kurzen Vokal wiedergeben. Für das sem. 𐬑, das dem iran. *t* entspricht, schreibe ich *t*. Wo 𐬲 für iran. *h* steht, habe ich *h* eingesetzt.

[2] Daß *vχēbē* nur zweisilbig ist, geht aus Vers 8 b hervor. Es geht wohl auf air. **χvai-bāhya* (vgl. *Grdr. Ir. Ph.* I p. 272) „eigene Erscheinung" zurück. *vχēbē* entstammt dem Norddialekt, da dort *χv* so gut wie ausnahmslos zu *vχ* umgestellt worden ist (vgl. W. Lentz, *ZII* IV 288, Tedesco, *Monde Or.* XV 202).

[3] Des Metrums halber ist hier wohl die ältere Form *pat* (zu lesen *pat*[i]) eingesetzt worden, während in Vers 9 b u. 10 b die jüngere Form *pad* steht, vgl. auch *padišt* in V. 8 b. Ebenso ist *pidrān* (1 b) die ältere Form, da ja der Nom. Pl. aus dem altiran. Gen. Pl. entstanden ist.

[4] Im mittelpersischen Text steht nur der Singular. Wieso Reitzenstein den Plural braucht, ist unbegreiflich.

Meine Übersetzung:

V. 1: „Wenn ihr wünschet, werde ich euch belehren aus der Offenbarung[1] des Meisters[2] der [alten[3]] Väter.

V. 2: Der Erlöser, der rechtgläubige Zarahušt, als er zu dem Geiste der eigenen Person sprach:

V. 3: Der du dich hingegeben[4] hast der Trunkenheit, wobei du eingeschlafen bist, erwache und sieh auf mich!

V. 4: Heil über dich aus dem Reiche der Freude (= Himmel), aus der ich deinetwegen gesandt bin!

V. 5: Und jener antwortete dem Srōš, dem über das Leid erhabenen (*anāzār*): Ich, ich bin der Sohn des Feinen,

V. 6: Vermischt bin ich und Leid (*zār*) sehe ich. Du mögest mich aus des Todes Umhüllung[5] erretten[6].

V. 7: Zarahušt richtete an jenen als Heilsgruß das [alte] Wort: O mein Glied,

V. 8: Der Lebendigen Kraft und [der obersten Welt] Heil über dich aus der Stätte des eigenen Selbsts,

---

1 *vigāhift*, altir. **vikāsa-*, ai. *vi-kāś* „erscheinen", Caus. „offenbaren", p. *vikāsin* „beleuchtend", aw. *ā-kas* „gewahr werden", phl. *ākāsīh* „Kenntnis", *ākāsīnītan* „in Kenntnis setzen". Auf air. *vi-kās* geht ferner zurück phl. *gukās* „Zeuge" (als Übers. von aw. *vikaya* Farg. 8; 27b), *gukāsīh* „Beweis" (Dīnk. VIII c. 19, 13), *zūr-gukāsīh* „falscher Beweis" (Dīnk. VIII c. 21, 19). Davon zu trennen ist aw. *vikaya*, phl. *gukāy* „Zeuge" (Dīnk. VIII c. 19, 20. 32. 54), arm. L. W. *vkay* dss., phl. *gukāyīh* „Zeugnis" (Dīnk. VIII c. 19, 58), vgl. Dīnk. VIII Intr. § 19: מן דין נוכאייה „aus der Offenbarung des Religionsbuches". *angukāyīh* „Nichtvorhandensein eines Zeugnisses) (Dīnk. VIII c. 16, 6), Turf. גוגאי. Auf dieselbe Wurzel geht auch das im Psalter belegte נוכאדיתי (aus altir. **vikāta*) zurück. Dagegen ist phl. גובאר „Beweis" (Dīnk. VII 9, 15; VIII 20, 1), גובאכיה „Zeugnis" (E. Sh. Dadabhai Barucha, Pahlavi 1912, 196), np. *guwāhī* dss. auf ap. *gaub* „sich erklären, sprechen" zurückzuführen. Ohne Berücksichtigung dieser von mir hier angeführten Pehlewiformen versucht Lentz, *ZII* IV, 269 die Turfanformen, גוגאי, ויגאחיפת, נוכאדיתי und np. *guwāhī* irrtümlich aus einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten.

2 *tašē*: aw. *tašan* „Bildner, Schöpfer", ai. *takṣan* „Bearbeiter, Zimmermeister", mp. *tāšīter* „Bildner, Künstler", np. *tāš* „Herr, Genosse". Nach R. bedeutet *tašē* „stark" (?).

3 *hasēnag*, vgl. arm. L. W. *hasak* „Alter".

4 *garān* vgl. np. *gārān* Part. von *gārēstan* „hinneigen, sich neigen". Nach R. bedeutet *garān* „schüttle ab" (?).

5 *agōz* = altir. **āgauza*: aw. *ā-gaoz* „einhüllen", ai. *gūhati* „verhüllt". Nach R. *agōz* „Umklammerung" (?).

6 *azav*: aw. *uzava* „Retter", *uz-av* „erretten". Nach R. bedeutet עזואיום „führe mich hinaus". Das Metrum beweist aber, daß es viersilbig zu lesen ist.

mut, den Lichtkranz setze auf das Haupt. [Von den Mächtigen Geborener, der du geachtet gemacht bist, auf daß du Ansehen verschenkest an allen Orten]."

2. Erklärung der Zarathustra-Hymne.

Untersuchen wir nun, ob die in der Zarathustra-Hymne enthaltenen Vorstellungen ein echt iranisches Gepräge haben, so daß bereits der iranische Prophet — wie Reitzenstein annimmt — die darin enthaltene Erlösungsvorstellung gehabt hätte. Daß die Idee von der Schlaftrunkenheit der Seele sich nicht in zarathustrischen Schriftwerken nachweisen läßt, habe ich in *Asia major* I p. 486 f. dargelegt. Aus dem Iranischen stammen hier nur die beiden Namen Zarahušt und Srōš. Nach Reitzenstein (*Ir. Erl.* p. 4f.) handelt es sich in diesem Hymnus um „eine Begrüßung der nach dem Tode zum Himmel aufsteigenden Seele (bezw. des Geistes) durch ihre himmlische oder doch vorausgeeilte und bereits erlöste Hälfte, eine Begrüßung, bei welcher jene von dieser als ihr Körper bezeichnet wird". Diese himmlische Seelenhälfte wird nach R. hier als Zarathustra bezeichnet, dagegen der von ihm befreite Geist als „der Götterbote Srōš, der im Arda Virāf als Seelenführer erscheint". Allein seine Übersetzung ist falsch. Unter dem Namen Srōš wird hier ebenfalls Zarathustra verstanden, der ja als Prophet ein Wächter der Seelen ist (vgl. *Asia major* I p. 487), jedoch nicht in den zarathustrischen Schriften Srōš heißt. Erst seit der jungen spätsasanidischen Periode tritt Srōš[1] auch als Götterbote und

[1] Spiegel, *Aw.* III 229. Nach Pehlewi-Texten beschützt *Srōš* die ersten drei Tage nach dem Tode die Seele des Frommen vor den Dämonen (Saddar 58, 1ff., Šāy. 17, 3), die er dann sicher über die Cinvat-Brücke geleitet (Mēnōk i Xrat 2, 124. 162, Dād. 28). Daher ruft der Iranier beim Überschreiten einer Brücke den *Sraoša* an (Yašt 11, 4). Über Sraoša als Seelenrichter im Vereine mit Mithra und Rašnu vgl. Jackson, *Grdr. Ir. Phil.* II p. 642. Firdōsi berichtet: Als der gegen Bahrām Jubineh kämpfende König Xosrō Parvēz von Feinden eingeschlossen war, betete er zu Ormizd. Da erschien vom Berge her Srōš, bekleidet mit einem grünen Gewande, reitend auf einem weißen Roß und brachte ihn in Sicherheit. In den Parsenschriften erscheinen Srōš und Neryoseng als die beiden Himmelsboten Ormizd's (Bahm Yašt III 24. 26. 59, vgl. yt. 10,52; 13,85). Im Manichäischen ist Srōš auch identisch mit der Lichtsäule. Die in den Himmel aufsteigende Seele eines verstorbenen Gläubigen gelangt zunächst in das Reich des Srōš (= zur „Lichtsäule", bei Fihrist: „Säule des Lobpreises"), worauf sie die Läuterungen in Mond und Sonne durchmacht (Waldschmidt-Lentz, *D. Stellung Jesu* p. 49. 57. 124, Keßler, *Mani* S. 399). Nach parsischer Tradition ist der Wohnsitz des Srōš gewöhnlich im westlichen Erdteil Arəzahī, dann aber auch im öst-

V. 9: Folge mir, Sohn der Sanftmut, den Lichtkranz lege auf das Haupt,

V. 10: Sohn der Gewaltigen! welcher du [als die Majestät[1]] gemacht worden bist, auf daß du Auserlesenes[2] verteilest an allen Orten."

„Wächter der Seele" auf, der dem leidenden Frommen im Schlafe frohe Kunde bringt (Firdōsi *ed.* Vullers p. 1413 f.) u. ihm hilfreich zur Seite steht (Fird. p. 710 f.) und nach dem Tode eines Frommen die Seele in den Himmel leitet (Fird. p. 1055 Z. 1). Daher vergleicht sich der iranische Held *Jähän*, der dem Kai Xosrō treue Dienste leistet, mit *Srōš* (Fird. p. 1333). Entsprechend dieser spätiranischen Vorstellung wird in unserer manichäischen Hymne die vom Himmel herabkommende Seele des Zarahušt, die ihrem geistigen Ich die Botschaft von seiner Berufung als Propheten bringt, ebenfalls als *Srōš* bezeichnet[3]. Rein äußerlich scheint diese Hymne, die eine Offenbarung

---

lichen Savahī und in der ganzen Welt (Mēn. i. Xr. 62, 25). Der iranische Srōš als Seelengeleiter hat also im Manichäischen eine veränderte Gestalt erhalten.

[1] *askōh* aus altiran. **us-kavaϑa*, np. *šukōh* „Majestät", „Ehrfurcht", aw. *kav* „bestimmen", ai. *a-kuvate* „beabsichtigt".

[2] Wieso nach R. *cēd* „Ansehen" bedeutet, ist mir unklar.

[3] Daß Zarahušt Srōš genannt wird, kann schon darin begründet sein, weil Srōš im Parsismus ja der Genius der Religion ist (vgl. Yasna 57, 23). Gemäß Pehl. Komm. Yasna 43, 12 wird sogar König Vištāspa, da er für das Gesetz Zarathustra eiferte, als Srōš ahrē bezeichnet. So ist Srōš als Beiname für Zarathustra nicht auffällig. Im manich. Fragm. T II D 77 wird Srōš mit Jesus identifiziert (vgl. Waldschmidt-Lentz p. 74). Im Fragment M 74 Müller, *Handschr.* II p. 75 wird Māni als Srōš bezeichnet und Jesus mit Vahman zusammengestellt. Über die Gleichsetzung Jesu mit Vahman vgl. man auch Fragment M 176 = F. W. K. Müller, *Handschriftenreste* II, p. 60. Da Reitzenstein *GGA* 1923, p. 46 das Fragm. M 74 falsch übersetzt hat, gebe ich hier davon eine wörtliche Übersetzung: „O höchster Gott, unsterblicher König! O reinigende (רונאן = air. *davana*: aw. *dav*, oss. *daun* „reinigen", ai. *dhāv* "reinigen, läutern"), lichte Throninhaber! Gewaltiger, kräftiger, gerechter Srōš, Erlöser der Seelen, Māni, Herr! O himmlische (סן: aw. *asan* „Himmel") Herrscher der Gottesschöpfung! Ruheverleihender (לאלמין: aw. *rąrəma*) Beseitiger des Sterbens (aw. **viraēϑar*), belebender Jesus, Führer (גוניאנ = Part. Praes. von air. *vi-nay*, vgl. ai. *vināyaka*), jungfräuliches Lichtmädchen, kommender, oberster Vahman! Diese sehr starken Götter (sind) mit Wunderkraft versehen. Diese Götter mögen kräftig verleihen neuen göttlichen Segen." Daß רונאן nicht „zwei" heißen kann, hätte Reitzenstein schon aus Salemann *M.St.* I p. 66 entnehmen können; dann hätte er nicht seiner Theorie zuliebe seine Übersetzung als „einzig richtig" bezeichnet. Aber R. hat für Iranica eine ganz „neue" Methode angewandt, die ich in *Asia major* I eingehend beleuchtet habe. So bedeutet *Giyān manuhmēd*, das ich als

des Meisters d. i. Manis behandelt und wahrscheinlich der Bekehrung der Zarathustrier gedient hat, an die Legende von der Berufung Zarathustras zum Propheten anzuknüpfen, worauf die Schlußworte hinweisen: „der du [als Majestät] gemacht worden bist, auf daß du Auserlesenes verteilest an allen Orten". Gemäß der Anschauung aller alten Völker besuchen die Seelen gotterwählter Männer während ihrer irdischen Lebzeit zuweilen die Himmelswelt (vgl. Scheftelowitz, *Altpers. Religion u. d. Judent.* p. 160f.). So hat der Götterfürst Vohumanah den Zarathustra, als er das 30. Jahr überschritten hatte, zum Himmel hinaufgeleitet, wo er die erste Unterredung mit Ahuramazda hatte (Dīnk. VII c. 2 § 23). Daher hatte nach Firdōsi p. 1501 Z. 10 (*ed.* Vullers) Zarathustra bei seinem ersten Auftreten verkündet: *āz āsmān āmādām, zānāzd i χudāī jāhān āmādām* „Ich komme vom Himmel, ich komme von der Nähe des Weltenherrn"[1]. Ähnlich wurde — wie Fihrist berichtet — Mani bald nach seiner Geburt von einem unsichtbaren Geiste zum Himmel gehoben und verweilte dort einen oder zwei Tage, bis er wieder herabkam (Kessler, *Mani* p. 384).

Die in der Hymne enthaltenen Gedanken sind rein manichäisch-mandäisch, wie ja überhaupt der Manichäismus markante Spuren des Einflusses der mandäischen Religion aufweist. Echt mandäisch ist die Vorstellung von der Schlaftrunkenheit des menschlichen, mit der finsteren Materie vermischten Geistes, der auf der finsteren Erde, der Stätte des „Leides" und der „Umhüllung des Todes" weilt und von einem gottgesandten Boten geweckt werden muß, vgl. Ginzā L. III c. 25 (übers. Lidzbarski p. 550): „Eine Seele habe ich auf Erden, sie liegt eingehüllt in der Welt da. Eingehüllt liegt sie in der Welt da, ein Uthra (= Engel) trete an ihren Pfuhl, an ihren Pfuhl trete ein Uthra und rüttle sie aus dem Schlafe: Steh auf, steh auf, steh auf, schau zum Hause des Lebens hin und hebe dein Antlitz zum Lichtort empor[2]." Ginzā L. III c. 50 p. 576: „Aus einem rechten (= himmlischen) Orte kam zu mir der (göttliche) Mann, der Helfer ... Er rief laut mit seiner Stimme und ließ mich vernehmen, er weckte meine Seele aus

„Manuhmēd der Seele" übersetze, nach R. (*GGA* 1922, p. 44) jedoch „*Lebenshauch und Seele*", obgleich *giyān*, was ich nachgewiesen habe, niemals „Lebenshauch", sondern die rein geistige, unsterbliche Seele bezeichnet (vgl. *ZII* IV p. 319).

[1] Firdōsi hat älteren iranischen Volksglauben bearbeitet. Das beweist auch Dīnk. IX 23, 12, der gleichfalls berichtet, daß Zarathuštra betont habe: „Ich bin ein Gesandter des Ōrmizd und von Ōrmizd geschickt worden" (*Ōrmazd frēstak hēm va Ōrmazd frēst hēm*).

[2] Ähnlich heißt es in dem chinesisch manichäischen Preislied auf Jesu: „Die ganze unwissende Sippschaft des Fleischkörpers hat in dem tiefen Pfuhl die Söhne umklammert", ferner: „Laß mein göttliches Ich ohne umhüllenden Schmutz sein" (p. 106. 110).

dem Schlafe". Ānōš wird in die irdische Welt herabgesandt, um „die Schlummernden aus ihrem Schlafe aufzurütteln und sie aufzurichten" (Ginzā p. 295 u. 337). Wer auf der materiellen Erde ist, den trifft „Wehleid" (Johannesb. II 62). Die Seele ruft aus: „Wer hat mich in das Leid der Welt geworfen?" (Ginzā p. 457). Ebenso wie in der manichäischen Hymne wird im Mandäischen der Himmel, der Herkunftsort der Seelen, als „die Stätte" bezeichnet (Ginzā p. 501 u. 504). Die in die Welt hinabgestiegene, „in Elend und Seufzen" geratene Seele klagt, daß sie von ihrer „Stätte" abgeschnitten wurde (Ginzā p. 469). Die Seele heißt „Sohn der Gewaltigen" (Ginzā p. 469 f.), wobei unter den „Gewaltigen" die Uthras verstanden werden (Ginzā p. 482 u. 496). In der Zarathustra-Hymne führt der Geist die gleiche Bezeichnung „Sohn der Gewaltigen". Ebenso entstammen der Name „Sohn der Sanftmut", der ebenfalls dem Geist beigelegt wird, und die Bezeichnung der Götter als „Lebendige" dem mandäischen Gedankenkreise (vgl. Scheftelowitz, *Entsteh. d. manich. Religion* p. 72f., *Asia major* I p. 482)[1].

[1] Der mandäische Ausdruck „Leben" für „Gott" stammt aus dem Judentum, vgl. אלהים חיים bezw. אל חי Dt. 5, 23; 2 K. 19, 4; Jer. 10, 10; 23, 36; Hos. 2, 1; Jos. 3, 10; 2 S. 22, 47; Jes. 37, 4; Hiob 27, 2; Ps. 42, 3; Jer. Sōṭā 3, 4; Wajjiqrā R. P. 26. „Unter dem Ausdruck Leben (חיים) ist der ewig Lebende (= Gott) zu verstehen" Qōh. R. 7, 2, Ābot di R. Nātān 34. In Šemōt R. P. 5 heißt Gott einfach „der Lebende" (חי), hingegen werden die Götter als „Tote" bezeichnet. Der Ausdruck חי העולם bezw. חי העולמים ist im jüdischen Schrifttum gewöhnlich (Dan. 12, 7; Šemōt R. P. 41; Berēšit R. P. 40. 43. 60, Jelamdenu, Bešalaḥ § 2 ארון חי העולמים „die Bundeslade des Ewiglebenden". In den Gebeten steht für Gott häufig חי וקים „der Lebende und Beständige". Bereits in altisraelitischer Zeit bezeichnete also der Ausdruck „Leben" das unsterbliche Leben. Nach dem Paniranismus von Reitzenstein und Schaeder, denen die jüdischen Quellen unbekannt sind, stammt jedoch der Begriff „Leben" im Sinne von „unsterblichem Leben" aus dem Iranischen, was sie aus dem Namen des Urmenschen *Gayamarətan* ableiten, der „sterbliches Leben" bedeuten soll. „Leben bedeutet nicht dem Griechen, wohl aber dem Iranier Unsterblichkeit; es kann seiner Natur nach gar nicht enden und ist das Wesen der Gottheit. Sterblichkeit und Tod ist das Wesen der Materie und des Widergöttlichen. So ist sterbliches Leben ein Widerspruch in sich selbst, ein Rätsel. Dabei wird das Adjektiv vorwiegend als unterscheidendes Beiwort empfunden; in den alten Liturgien heißt dies eigentümliche Gottwesen auch kurz Gaya Leben. Wieder möchte ich darauf aufmerksam machen, daß wir eine eigentümliche Fortsetzung des persischen Gedankens und Wortgebrauchs bei den nachträglich zur persischen Lehre bekehrten, ursprünglich semitischen Mandäern haben; die Gottheit heißt hier nur Leben" (Reitzenstein-Schaeder, *Studien* p. 18f.). Doch ist diese sophistische Beweisführung unhaltbar. Die iranischen Ausdrücke für „Leben" *gaya* und *jīti* kommen niemals im Sinne vom ewigen bezw. jenseitigen Leben vor, sondern bezeichnen stets die irdische Lebenszeit des Menschen. Der Begriff „ewiglebend" wird genau so wie im Deutschen und Griechischen entweder durch zwei Worte *yavaē-ji*, phl. *hamē zīvandag* (Dink. VII 10),

Die in der Hymne enthaltene Aufforderung an den Geist: „Den Lichtkranz lege auf das Haupt“ ist echt mandäisch. Der wahre Gläubige und der Selige sind im Mandäismus mit dem „Lichtglanz“ (כלילא דזיוא = manich. *pusagrōšn*) versehen (vgl. Scheftelowitz a. a. O. p. 17).

Charakteristisch für den Manichäismus und Mandäismus ist die völlige Entwertung der von Dämonen geschaffenen materiellen Welt. Beide Religionen betrachten die Erde als „die Welt der Finsternis“ und „die Welt des Todes“ (Ginzā p. 4) und den von Dämonen gebildeten menschlichen Körper als den „stinkenden“ (Ginzā p. 14. 430. 537, v. Lecoq, *Türk. Manich.* III p. 36), in welchem die von Dämonen gefangene, himmlische Seele eingesperrt ist; vgl. Fragm. M 7 Rücks.: „Vom Licht und von den Göttern bin ich (= Seele), und entfremdet bin ich ihnen geworden; vereint wandten sich gegen mich die Feinde (= Dämonen), und von ihnen bin ich zu den Toten (= materielle Welt) hingeschleppt worden.“ Das Leitmotiv beider Religionen lautet: Suche die in der dämonischen Materie gefangene, mit ihr gemischte, schlafende himmlische Seele, welche verschiedene Heilande weckten, zu befreien. Dieses Ziel erreicht der Manichäer vornehmlich durch Bekämpfung der Leidenschaften, durch Ertötung aller sinnlichen Triebe. Daher spielt hier das Fasten und das Zölibat eine große Rolle. Daß es weder ein iranisches noch ein manichäisches zwölfgliedriges Erlösungsmysterium gibt, habe ich *Asia major* I p. 475f. dargelegt[1]. Als das manichäische Erlösungsmysterium könnte man allenfalls die Läuterungsstufen, die

= hom. [θεοὶ] αἰὲν ἐόντες, oder durch das Wort „unsterblich“ wie im Griechischen und Altindischen wiedergegeben (aw. *amәša*, phl. *amarg* Dīnk. VII 3,81; IX 31,9; ved. *amṛ́ta*, gr. ἄμβροτος). Wo wir „ewiges Leben“ erwarten, steht im Awesta *amәrәtāṭ* („Unsterblichkeit“) oder *aŋhu* („Dasein, Existenz“ von *ah* „sein“), vgl. Vend. 18,6: *ahunāsәm* „um das (ewige) Dasein zu erlangen“. *aŋhu* kann sowohl das irdische als auch das unsterbliche Dasein ausdrücken. Falsch ist daher die aus dem Namen *Gayamarәtan* von Reitzenstein und Schaeder gezogene Schlußfolgerung. Da *marәtan* ebenso wie ap. *martiya* (= aw. *mašya*) stets „Mensch“ bedeutet (vgl. *mašyō iristō* Vend. 5,1; 7,45), kann *gayamarәtan* entweder „menschliches Leben“ heißen, oder indem wohl *gaya* wie das synonyme *jīti* auch adjektivisch gebraucht ist (vgl. Yasna 38,5: *mātarō jītayō*), würde es sich vollständig decken mit *jvō nā* „der lebendige Mensch“ (im Gegensatz zu *iristō nā* Yašt 13,17). Aus diesem Grunde charakterisiert mp. *mard* „Mensch“ ebenso wie *nar* „Mann“ auch einen männlichen Gott. So werden in T II D 77 und M 284b R 1 Srōš und Gott Jesus als *mard* „Mensch“ bezeichnet (Waldschmidt-Lentz p. 57. 61). Im Iranischen bedeutet somit das Wort „Leben“ niemals „unsterbliches Leben“, jedoch ist dieses in der altisraelitischen Religion der Fall.

[1] Vgl. auch Waldschmidt-Lentz S. 28ff. 31. Nach Reitzenstein „zeigt jedoch am klarsten das von Apulejus geschilderte ägyptische Isis-Mysterium, daß Mani tatsächlich ein älteres iranisches Mysterium benutzt hat“ (*Ir. Erlös.* S. 163). Er nimmt einen Paniranismus an: Nicht nur das Ägyptische, sondern auch die nordischen Edden enthalten iranische

die Seelenteile beim Aufstieg durchzumachen haben, ansehen. Die aus fünf Elementen zusammengesetzte Seele des verstorbenen Gläubigen steigt nämlich zuerst zum Monde, der das mit der finsteren Materie vermengte Licht aus der Seele ausscheidet, es läutert und dann zur Sonne entläßt, von wo es nach weiterer Läuterung in den Lichthimmel aufsteigt. In dem Moment, wo aber die Seele eines Electus zum Monde gelangt, steigen von seinen fünf Seelenelementen „Licht und Fravahr", die frei von der finsteren Materie sind, unmittelbar in die Lichtwelt auf, dagegen bleiben seine drei anderen, mit der Materie vermengten Seelenelemente „Wasser, Feuer und Wind" noch zurück, um zunächst im Mond und in der Sonne geläutert zu werden, worauf sie in der Lichtwelt mit den zwei zuerst aufgestiegenen Seelenelementen wieder zu einer Einheit werden, die dort nun als Gottheit fortlebt (vgl. Keßler, *Mani 285*, *Asia major* I p. 813). Diese manich. Vorstellung läßt sich weder mit iranischen noch mit christlichen Ideen in Zusammenhang bringen.

Da Mani in sein System auch indische Gedanken aufgenommen hat (vgl. *Asia major* I p. 476 f.), so erscheint es begreiflich, daß wir in der Zarathustra-Hymne auch einer indischen Vorstellung begegnen. Der Geist bezeichnet sich in unserer Hymne als „den Sohn des Feinen". Nun wissen wir von Augustin (*Op. imp. contra Jul.* I 172), daß die Manichäer den Geist als den Sohn der Seele auffaßten (*caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae est*). Gerade in den altindischen Upaniṣads wird die Seele als „das sehr Feine" bezeichnet (vgl. Scheftelowitz, *ZDMG* LXXV, 210 u. 211 A. 4)[1]. Auf der Rückseite desselben Blattes, auf dem die Zarathustra-Hymne steht, befindet sich ein anderes indisches Lehnwort. Unter den verschiedenen Arten von Dämonen, die dort aufgezählt werden, stehen neben den *Dēvān* und *Parīk* auch die *Yaχšān*[2]. Letztere sind die indischen *Yakṣas*.

Elemente (vgl. Reitzenstein, *Die nordischen persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang* in *Vortrage d. Bibl. Warburg* 1923—24). „Daß in der mandäischen Religion alle babylonischen Gottheiten als Teufel erscheinen, ist das entscheidende Zeugnis für ihren wesentlich iranischen Ursprung" (*Ir. Erlös.* p. 7). Wenn also alle indischen Muhammedaner sämtliche Hindu-Gottheiten für Teufel ansehen, so wirkt nach Reitzenstein nur der von den Muhammedanern aufgenommene iranische Geist nach. Hierzu vgl. Scheftelowitz, *D. altpalästinensische Bauernglaube* p. 6.

[1] Die Etymologie von *grēv* „Geist" beruht auf der von Augustin bezeugten manich. Auffassung, daß der Geist ein Sprößling der Seele ist; *grēv* (so auch im Soghdischen) aus altir. **grabya* „Sprößling": aw. *garəwa*, ai. *garbha*, gr. βρέφος (lautlich vgl. mp. *snēh* aus **snaϑya*: aw. *snaϑa*).

[2] Auch in einem chinesisch manichäischen Text kommt *yakṣa* vor (Waldschmidt-Lentz S. 101).

3. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die in der Zarathustra-Hymne enthaltenen Vorstellungen nicht zarathustrisch sind. Ja sie stehen sogar im Widerspruch zu der iranischen Weltanschauung. Jede hochwertige Religion bestimmt entscheidend die Beurteilung und Wertung des Weltbildes für ihre Anhänger. Sie bildet im Wechsel der Zeiten das feste Gefüge. Zu der Zeit, als in den iranischen Ländern die zarathustrische Religion die offizielle war, die sogar auf Armenien und Babylonien einen großen Einfluß ausübte, muß von einer iranischen Einstellung gesprochen werden. Gemäß der letzteren Weltanschauung stammen die materiellen und geistigen Güter der Welt von Ahuramazda, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der Menschen, der nützlichen Lebewesen und Pflanzen. In die materielle Welt hat aber Angromainyuš dämonischen Stoff gemischt (Bund. c. 27 f., Sik. 3, 23), der den guten irdischen Wesen zum Verderben gereicht und deshalb von den Gläubigen mittels verschiedener, von der Religion vorgeschriebener Riten und Sittenlehren bekämpft und vernichtet werden muß. Der von der Religion vorgeschriebene Kampf gegen das Dämonentum erheischt es, daß alles Schlechte in der Natur und im moralischen Leben des Menschen beseitigt werde, und man unduldsam gegen Ungläubige sei[1]. Schädliche Tiere wie Schlangen müssen demgemäß getötet, Sümpfe und Wüsteneien urbar gemacht werden. Da zum erfolgreichen Kampfe physische Kraft und eine lebensbejahende Stimmung erforderlich ist, wird einerseits das den Körper schwächende Fasten streng verboten, andererseits eine heitere Stimmung geboten. „Man soll seinen Körper in freudiger Stimmung halten u. seine Hände von der Sünde fern halten, denn wenn der Körper in freudiger Stimmung ist, dann wohnt Vohuman in dem Körper. Ist nun Vohuman in dem Körper, dann begeht man schwerlich eine Sünde und gerät der Körper kaum in Unordnung. Wo aber Unordnung in den Körper eintreten kann, da zieht der Dämon Akōman in den Körper ein“ (Dīnk. VI, 193). Immer wieder wird betont, daß in dem Körper eines Frommen gute Geister weilen. Die Vermehrung der guten Geschöpfe und der nützlichen Pflanzen in der Welt gilt als eine religiöse Pflicht. Daher ist Zölibat untersagt, hingegen eine kinderreiche Ehe geboten. Aus dem sasanidischen Rechtsbuch Mādigān i hazār Dādistān, in welchem sich iranisches Volksleben widerspiegelt, ist häufig von zwei Hauptfrauen und von Kebsfrauen die Rede. Dieses bestätigt auch Strabo (Geogr. XV 3, 17), der als Grund dafür sehr richtig πολυτεκνίας χάριν „um des Kinderreichtums willen“ angibt. Auf der Schätzung des irdischen Lebens beruht z. B. die Feier des Geburtstages, die Kultivierung des Bodens, die Anlegung von Bewässerungskanälen. Denn wo Unfrucht-

[1] Vgl. Scheftelowitz, *D. altpers. Religion u. d. Judentum* p. 211; Mēn i χrat 5,11.

barkeit ist, da weilt die dämonische Schar. Der Glaube an die geistigen, göttlichen Urbilder aller von Ahuramazda geschaffenen Wesen und Naturobjekte, an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung in körperlicher Form, die Vergötterung des Feuers, Wassers und der Erde, sowie die Vorstellung, daß in der Nordgegend der Wohnsitz der Dämonen liegt, gehört zum festen Bestand der iranischen Weltanschauung. Gerade im babylonischen Talmud sind diese wesentlichsten iranischen Anschauungen belegt, die auch in der Sasanidenzeit für die Iranier charakteristisch waren. So ist es verständlich, daß das Parsenwerk Šikand Gūm. 10, 59 f. den Manichäismus aufs schärfste bekämpft: „Der Gottesdienst der Manichäer ist Zauberei, ihre Religion ist Betrug und ihre Lehre töricht." Gemäß Dīnk. (*ed.* Sanjana 5, 244) unterscheidet sich der Zarathustrismus schon dadurch vom Manichäismus, daß ersterer die Dämonen aus dem menschlichen Körper zu bannen sucht, um Gott, welcher der Schöpfer der fleischlichen Körper ist, als Gast im Körper zu haben, während Māni lehrt, daß der Mensch einen von Dämonen geschaffenen Körper besitzt, in welchem eine Gottheit gefangen gehalten wird. Nach manichäischer Vorstellung wohnen in der Nordrichtung die Götter, jedoch nach iranischer die Dämonen. Den Manichäern galten das irdische brennende Feuer (Fragm. M. 28) und die Erde als dämonisch, hingegen den Iraniern als heilig und verehrungswürdig, weshalb der Zarathustrier geradezu „Feueranbeter" *ātaš-päräst* genannt wurde (Firdōsi p. 1552 Z. 10; 1776 Z. 13). Nicht bei den Iraniern, wohl aber den Manichäern, Mandäern, Mohammedanern, Juden ist die Vorstellung von dem Auftreten des falschen Messias heimisch. Die iranische Weltanschauung ist optimistisch, die manichäische pessimistisch[1]. Bei den Manichäern ist die weibliche Āz (= *concupiscentia*) das Urprinzip des Bösen, hingegen bei den Iraniern der männliche Ahriman. Das bei den Manichäern sich findende Motiv der Erbsünde (vgl. Scheftelowitz *ZII* IV p. 323) widerspricht gänzlich der zarathustrischen Religion. Der Mensch ist nach Mani ein Abbild der Āz, während er im Parsismus die verkörperte Form seines geistigen göttlichen Urbildes, seiner Fravaši, ist. Und dennoch muß nach Reitzenstein die manichäische Religion iranisch sein. So hebt er *GGA.* 1923, 53 f. hervor: „Wie ich oft betont habe, ist die Auffassung, daß alles Weltgeschehen nur der Kampf des Guten gegen das Böse, daß der Mensch als Träger eines Lichtteils Mitkämpfer und Helfer des Lichts sein soll und daß der Streit endlich zum Siege des Lichts und einer Wiedervereinigung des Menschen mit Gott führen wird, der iranischen und manichäischen Religion gemein-

[1] Daß dieser Pessimismus von Indien beeinflußt ist, darauf weist schon die dem Urmanichäismus eigene Seelenwanderung hin (vgl. A. V. W. Jackson, *J. Am. Or. Soc.* Vol. XLV p. 246—268, Waldschmidt-Lentz S. 10).

sam.“ Hierzu bemerke ich, daß auf Grund einer so allgemein gehaltenen Definition alle übrigen Erlösungsreligionen (indische, jüdische, christliche) iranisch sein müßten. Diese Definition berührt nicht das Charakteristikum der manichäischen Erlösungsreligion, was auch Reitzenstein in seinem *Iran. Erlösungsmysterium* richtig erkannt hat, weshalb er sich dort hütet, an irgendeiner Stelle eine solche verblaßte Definition für die manichäische Erlösungsreligion zu geben (vgl. *Ir. Erlös.* 116. 120. 84; Einl. V f. u. ö.). Wenn es nun von den manichäischen Electi heißt, daß sie den Kampf gegen die Lasterdämonen führen, so möchte ich darauf hinweisen, daß jede Erlösungsreligion ihren Bekennern gebietet, gegen das Böse zu kämpfen, damit die lichte Seele sich nach dem Tode mit Gott wieder vereinige. Diese Kampfstimmung drückt sich besonders in der Bezeichnung der die „satanischen Gesetze“ überwindenden buddhistischen Asketen als „die Sieger“ aus (vgl. *Asia major* I p. 486 A.)[1]. Im Judentum vgl. *Berēšit Rabba* P. 9: „Solange die Frommen leben, kämpfen sie gegen ihren bösen Trieb.“ R. Sōmā lehrte: „Wer ist ein Held? Wer seinen bösen Trieb besiegt“ (P. Ābōt 4, 1)[2]. Ähnlich heißt es auch in der mandäischen Religion, die wie Lidzbarski (*Johannesb.* II p. XVIII, 125, *Mand. Lit.* XIX, *Ginzā* p. IX f.) dargelegt hat, unter dem Einfluß des palästinensischen Judentums entstanden ist; vgl. *Ginzā* p. 22: „Hütet euch, wappnet euch, damit ihr Gewappnete in der Welt genannt werdet;“ *Ginzā* p. 27: „Wappnet euch mit einer Rüstung, die nicht von Eisen ist.“

Manis Religionssystem kann ebensowenig als iranisch aufgefaßt werden wie die Steinersche Theosophie als eine deutsche Weltanschauung

באשאה

חריו אסטאר אנדרין אוד בעין אנדישאד ואכת ו כירד צי מיאנאר ◦

סר שישן צי אנדישישן כירבג אוד בזג וציחא אוד ויודאה עיו אץ בידאן ◦

[1] Die Jaina-Religion ist geradezu von dem Worte *jina* „Sieger“ abgeleitet. Diesen Titel *jina* tragen die Heiligen dieser Religion, die ihre Sinne und den Hang an die Güter der materiellen Welt besiegt haben.

[2] R. Sime'on Ben Lāqiš lehrte: „Der böse Trieb sucht den Menschen täglich zu überwältigen und ihn zu töten. Würde Gott dem Menschen nicht beistehen, könnte er nicht bestehen“ (Sukkā 52 b).

abgedruckten Stelle, sondern erwähnt ihn auch p. 1585 Z. 6 (ed. Vullers): *jāhān-rā bā-bīn, kih dābāst yā nafš i Mānī be-čīn* „Betrachte die Erde, welche wie die Seide bezw. das Gemälde des Mānī in China ist.“ Über Māni als Maler vgl. v. Le Coq, *D. manich. Miniaturen* 1923 p. 13 f.

[3] *may-āgār*, vgl. np. *āgārden* „verschlingen“. Den Manichäern war der Weingenuß verboten, vgl. Fragm. M 177: „Aus Wein- und Trunksucht entstehen 9 Arten von Schäden und Sünden“ (vgl. Müller, *Handschr.* II p. 89).

betrachtet werden kann, obwohl sie von einem, im deutschen Kulturkreise aufgewachsenen Deutschen herrührt, der in Deutschland gewirkt und auch viele Anhänger in Deutschland hat. Wird man etwa das Mithrasmysterium, weil es im römischen Weltreiche verbreitet war und viele Anhänger unter Römern und Griechen hatte und seine schriftlichen Denkmäler hauptsächlich in lateinischer und griechischer Sprache vorliegen, als römisch bezw. griechisch bezeichnen? Kann etwa die Artussage, weil sie im Mittelalter auch von einem Juden in jüdisch-deutscher Sprache bearbeitet worden und auch von Juden gelesen worden ist, als jüdisch betrachtet werden? (vgl. L. Landau, *Arthurian Legends*, Leipzig 1912). Dagegen soll das mandäische, babylonische, indische, jüdische und christliche Elemente enthaltende manichäische System mit Reitzenstein als iranisch gelten, ja sogar die altiranische Volksreligion darstellen, obwohl es in gar keinen inneren Zusammenhang mit der altiranischen Religion gebracht werden kann (vgl. *Asia major* I p. 460 ff.), und obgleich Mani, dessen Name aramäisch ist, in Babylonien geboren ist und dort auch seine Offenbarung erhalten hat[1]. Nicht die manichäischen Schriften, sondern die Pehlewi-Literatur und Firdōsi[2] gewähren uns ein wahres Spiegelbild von der iranischen Volksreligion, in der z. B. der Einfluß der babylonischen Astrologie sich stark geltend macht.

4. Der Inhalt des an die Zarathustra-Hymne sich anschließenden, im Norddialekt abgefaßten Fragments, das ich zum Schlusse bringe, kennzeichnet ebenfalls den Synkretismus des manichäischen Systems.

„Hymne".

„Jede einzige Sünde in ihm und außer ihm hat er gedacht, gesprochen und getan, welcher ein Weintrinker[3] ist. Das Hauptbestreben [sei] nämlich das Überlegen der guten

[1] Ähnlich hat der mohammedanische Kaiser Akbar von Indien im 16. Jahrh. eine aus hinduistischen, islamischen, parsischen, jainistischen und christlichen Elementen zusammengesetzte Religion verkündet, indem er sich selbst als Propheten und Statthalter Gottes ausgab (vgl. R. v. Garbe, *Kaiser Akbar von Indien* 1909). Noch Niemand hat bisher diese synkretistische Religion als echt indisch bezeichnet. Den Synkretismus des Mani hat H. Leisegang in *Z. f. Miss. u. R.W.* 1921, p. 259. 261 religionspsychologisch sehr treffend beurteilt. „Jesus als manichäischer Erlösergott ist nicht eine Konzession abendländischer Gemeinden an die christliche Kirche, sondern für Mani ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre". „Wo wir Übereinstimmungen manichäischer Ideen mit solchen des N. T. finden, ist mit Entlehnung der Manichäer aus dem Christentum zu rechnen" (Waldschmidt-Lentz p. 20. 21).

[2] Firdôsi berichtet von Māni nicht nur in der von Keßler p. 373 f.

עזוארא וכיביי באוג סכון פואג צי וכד אסט ואדאג או גיאן כי פד תנבאר ◦
פד חויץ דרוגמיג סכון אספור פרודאה כי ואיד חו תאר דוזך נר אייג
ואדאג ◦ צואגון כי פט תלאזוג רזור פד חו נזאה בוכתגאן אוד אנדרכתגאן
צי פד סכון ◦ קראה אביאד או אזון אוד עסתפט נרה כי תרי כסינד וֿ וכסינד
גיאנאן פד אנזוגיפט ◦◦

Auch der Inhalt dieser Hymne bezeugt den synkretistischen Charakter des Manichäismus. Unter dem „Führer", der auch als „vollkommene Rede" bezeichnet wird, kann nach der ausgezeichneten Untersuchung von Waldschmidt-Lentz p. 34f. nur Jesus (= Logos) verstanden werden. Schon das manichäische Verbot des Weingenusses, dem die Iranier sehr ergeben waren — was noch Firdōsi bezeugt — steht im Widerspruch zur iranischen Lebensfreude. Wenn zwar die eschatologische Wage auch in den zarathustrischen Schriften belegt ist (vgl. Scheftelowitz, *Die Altpersische Religion* p. 189), so spielt sie gerade bei den Mandäern eine derart bedeutende Rolle, daß sie sogar als Gott Abathur verehrt wird. „Vor Abathur ist die Wage aufgerichtet, er wägt Werke und Lohn. Er wägt und vereinigt den Geist mit der Seele. Wer sich beim Wägen als vollwichtig erweist, den hebt man empor und gewährt ihm eine Stütze im Leben" (Ginzā übers. Lidzbarski p. 451, *Johannesb.* II 14). Aus dem Iranischen stammt jedoch die in dieser Hymne erwähnte Dreiteilung: Denken, Sprechen und Tun, während das Wort *narah* aus dem Indischen (*naraka*) entlehnt ist.

Die Untersuchung hat gelehrt, daß die Zarathustra-Hymne, die die Grundlage für das Reitzensteinsche iranische Erlösungsmysterium bildet, von Reitzenstein unrichtig wiedergegeben, falsch interpretiert und willkürlich als iranisch bezeichnet worden ist[1]. Auf falschen

[1] Reichliche Beispiele dafür, daß Reitzensteins Angaben über Manichaica teils unzuverlässig, teils falsch sind, habe ich in *Asia major* I p. 460 ff. u. 813 ff. angeführt. Hier will ich noch ein anderes Beispiel beleuchten. In seinem *Mand. Buch des Herrn der Größe* p. 49 sagt er wörtlich: „In dem Manichäismus muß es ursprünglich eine ähnliche Aufzählung der Gesandten wie im Mandäismus gegeben haben, das zeigt der Titel des Mithras ‚der dritte Gesandte' (Reitzenstein, *Göttin Psyche* p. 4)." Da nun bei R. auch sonst gewöhnlich Mithra „der dritte Gesandte" (in Anführungsstrichen) heißt (z. B. Reitzenstein, *Ir. Erlösungsmyster.* p. 169, so schenkte

Werke und der sündhaften Worte. Und scheide[1] das Eine von dem Andern. Erforsche dein wahres Selbst, den reinen Logos, der eigentlich[2] der Führer ist für die Seele, welche im Körper ist. In dieser Lügenmischung[3] begreife[4] den vollkommenen Logos, welcher diese finstere Hölle zunichte macht, als Mann und Führer. Als solcher, welcher durch die Wage ein Gerechter [ist], mögest du durch diese erreichen[5] die Erlösten und die Gesicherten[6], nämlich mittels des Logos. Du mögest dich erinnern des Verhängnisses[7] und der durchglühten[8] Hölle, welche im verborgenen verwunden[9] und zerstückeln[10] die Seelen in der Bedrängnis[11]."

---

1 air. *vi-vad.* 2 *vχad* „eigentlich" = aw. *χᵛato.*
3 *drōg-mēg.* 4 Vgl. aw. *frā-vat-.*
5 Vgl. aw. *ni-gā.*
6 = Geretteten, vgl. aw. *han-drang, handraχta.*
7 Vgl. np. *zūn* „Anteil, Geschick".
8 *astaft*: air. *uttapta.* 9 *tarē* = aw. *tarō.*
10 Vgl. np. *χāstān* „verwunden", *χāsāndān, χāsīden* „zerkauen", aus air, **χad-s*; aw. *χad.*
11 Vgl. aw. *ązah.*

---

ich R. ohne weiteres Glauben, daß der in seiner *Göttin Psyche* p. 4 nur im *Auszuge* von Andreas mitgeteilte Text auch wirklich diese Bezeichnung „der dritte Gesandte" für Mithra enthalte, zumal da die Dreiheit der göttlichen Erlöser feststeht. So heißt Jesus in M 132: *tarkumān razvar* „der gerechte Dolmetscher", Māni in M 3: *nūχzādag īg tarkumān* „der Erstgeborene, der Dolmetscher" und in M 38 werden Mani und Mithra „die Dolmetscher der Religion" (*tarkumānān dēn*) genannt. Da Mani ausdrücklich Jesus als seinen Vorgänger bezeichnet, ist Jesus der erste, Māni der zweite und Mithra der dritte Heiland, dessen Erscheinen noch erwartet wird. Sein Antipode ist „der falsche Mithra", welcher vorgibt, der dritte Messias zu sein (vgl. *Asia major* I p. 481 A.). Bezugnehmend auf Reitzensteins Angabe, sage ich in meiner *Entsteh. d. manich. Religion* p. 69, daß „der dritte Messias den Namen Mithra, der dritte Gesandte" trägt. Hierzu bemerkt R. in *GGA* 1923 p. 55, diese Angabe sei von mir erfunden. in seiner „Göttin Psyche" stände gar nichts darin, daß Mithras „der dritte Gesandte" heiße. Wer sich also auf Reitzensteins Manichaica verläßt, der ist verlassen. Sowohl der bekannte Historiker Eduard Meyer, als auch der Berliner Iranist Jos. Markwart haben meinen Ausführungen in *Asia major* I schriftlich zugestimmt, von denen ersterer mir am 2. V. 25 u. a. mitteilt: „Ich halte die neuen Lehren Reitzensteins in der Grundanschauung und der Art, wie er das Material verwertet, und seine kühnen Konstruktionen für einen verhängnisvollen Irrweg." Derselbe Gelehrte schreibt mir am 26. IX. 26: „Daß Sie mit Ihrer Polemik gegen Reitzenstein völlig recht

Voraussetzungen beruhen daher alle seine aufsehenerregenden Schlußfolgerungen, die sich an diese Hymne knüpfen. Eine weitere Untersuchung von manichäischen Texten, die ich in der Ztschr. f. Indologie u. Iranistik IV 316 ff. veröffentlicht habe, legt dar, daß der Zarvanismus, der gerade in der manichäischen Religion eine Rolle spielt, erst

---

haben, ist ja zweifellos, und der neue chinesische Text zeigt ja noch weiter, wie völlig er sich auf Irrwegen verrannt hat. Seine Arbeiten werden immer verwirrter. Und nun ist vollends noch die Arbeit von H. Schaeder mit den Phantasien über den Urmenschen hinzugekommen, von denen man kaum noch begreifen kann, wie ein wissenschaftlich gebildeter Mann derartiges glauben und standhaft vortragen kann". In dem an mich gerichteten Schreiben des Prof. Markwart vom 28. III. 25 heißt es: „Ich glaube, daß wir in der Grundanschauung im Gegensatz zu Reitzenstein und Cumont vollkommen übereinstimmen, daß der Manichäismus von Haus aus keine iranische Religion ist. Namentlich die Lehre vom Urmenschen hat zumindest in der zarathustrischen Weltanschauung keinen Anhalt. Dagegen dürfte bald von Babylonien Licht darauf fallen." Manichäisch-gnostische Bestandteile erklärt Reitzenstein auf Grund eigener Machtvollkommenheit für iranisch, wofür ich einige Beispiele geben will: „Wir wissen, daß die Mutter der Lebendigen als Erlösungsgottheit altiranischem Volksglauben angehört" (*GGA* 1923 p. 52), „In den Mond setzen die Manichäer die altiranische mannweibliche Gottheit παρθένος τοῦ φωτός, die sie als Weisheit deuten" (*Iran. Erlös.* 178). „Der Mondgott bewirkt nach iranischer Anschauung die Belebung des Toten und vollzieht eine Reinigung der Seele, die der durch den Sonnengott bewirkten entspricht" (a. a. O. p. 98). Nichts von dem ist iranisch. Wenn gemäß Gr. Bund. XIV p. 100 der Same, den der sterbende Urmensch Gayomard fließen ließ, „durch das Sonnenlicht" geläutert worden ist, so geschah dieses deshalb, um ihn von der dämonischem Infektion des Todesdämons zu befreien. Aus ähnlichem Grunde ist nach der indischen Sage die Gaṅgā vom Himmel herabgeflossen, um die Asche der durch die übernatürliche Kraft des Ṛsi Kapila getöteten Söhne des Königs Sagara zu reinigen. Auf Reitzenstein-Schaeders neuestes Buch „*Studien*", das auf Unkenntnis des iranischen Materials beruht, werde ich in Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft eingehen. Da Schaeder, der sich rühmt, seine religionsgeschichtliche Methode „der literarischen und persönlichen Belehrung durch Reitzenstein verdanken" zu können, Reitzensteins sämtliche Hypothesen als unantastbare Offenbarungen verteidigt, wofür „die Religionshistorie und die Orientalistik ihm zu größtem Danke verpflichtet sind" (*Islam* 1923 p. 330), wird mit meiner Untersuchung zugleich auch Schaeder widerlegt. Reitzenstein, der in *GGA* 1923 p. 39 ff. zahlreiche falsche Angaben aus meiner Schrift: „Entstehung der manich. Religion" macht, sagt dort p. 40: „Daß die manichäische Erlösungslehre iranisch sei, gibt Scheftelowitz im Schluß selbst zu und behauptet nur, sie sei durch andere Vermittelung zu Mani gekommen". Gerade das Gegenteil steht in meiner Schrift, nämlich daß die manichäische Erlösungslehre weder direkt noch indirekt aus dem Iranischen stammt. Daß es kein iranisches bezw. manichäisches Erlösungsmysterium gibt, haben nun unumstößlich Waldschmidt-Lentz in ihrem trefflichen Werk, *Die Steilung Jesu im Manichäismus*, dargelegt.

unter babylonischem Einfluß aufgekommen ist und nicht als eine urirananische Entwicklung aufgefaßt werden kann[1], und der Manichäismus unmöglich als iranische Volksreligion erklärt werden kann.

5. ANHANG:

TEXT DES FRAGMENTS T III 260[d]

Bei der Entzifferung dieses sehr wichtigen, im Süddialekt abgefaßten Textes, der uns die ältesten manichäischen Vorstellungen vom Urmenschen bietet und dessen Übersetzung und Bearbeitung ich in *Ztschr. f. Indol. u. Iran.* IV 317ff. geliefert habe[2], konnte ich auch die lateinische Umschrift des Herrn Prof. F. W. K. Müller benutzen, der sie mir in hochherziger Weise zur Verfügung gestellt hat, sodaß hierdurch die Lesungen völlig gesichert sind. Die Seite ist in zwei Kolumnen eingeteilt zu je 32 Zeilen. Meine hier beigefügte Übersetzung enthält einzelne Verbesserungen.

---

[1] Herr Prof. E. Littmann macht mich darauf aufmerksam, daß bei den Semiten im allgemeinen „Zeit" = „Schicksal" bedeutet. „Dafür lassen sich aus der arabischen Dichtung sehr viele Beispiele anführen, vgl. auch Caskel's Dissertation über das Schicksal bei den alten Arabern". Ein anderes Beispiel für Zeit = Schicksal finde ich bei Firdōsi ed. Vullers p. 1032 Z. 13: „Wann ihn das Schicksal (*zämān*) durch deine Hand erreichen wird". Für Schaeder ist jedoch der unter semitischem Einfluß entstandene *zarvān* natürlich „der alte iranische Urgott *zurvān*"(!), Reitzenstein-Schaeder, *Studien* p. 277.

[2] Gleichzeitig möchte ich hier einige Druckfehler in der in *ZII.* Bd. IV erschienenen Arbeit berichtigen. S. 317 A. 2: Lies Unterlassung (statt „Unterdrückung". — S. 318 A. 2 muß lauten: *ham-nahvan* „Verbundenheit": ai. W. *nadh* „binden", *saṃnahanam* „Verbindung", *saṃnāha* „Band" (statt נחן: ai. W. *nas* „sich zugesellen", zu mp. Suff. *van* vgl. mp. *afrīn* aus *afrīvan* Salemann Man. St. 157, mp. *awzūnīh* neben *awzāyišn*). — S. 320 Anm. Zeile 21 lies: der Gāthās (st. des Gāthās). — S. 324 A. 1: המם (für תמם). — S. 327 Z. 22: Füge hinzu: Fird. p. 771. — S. 329 A. 1 muß Bund. 3, 22 statt Vend. heißen. — S. 330 Z. 27: Lies (II p. 567). — S. 342 A.: Lies *Šīr* (st. *Sīr*). — S. 343 Z. 24: Lies *est* (st. *et*). — S. 342 letzte Zeile: Lies 1924 (st. 1824). — S. 321 letzte Zeile u. ö. steht für Baur fälschlich Bauer.

גיאן אוד נסאה

a

1. אריש רסיד חאנש
2. גיאן פד זיחר
3. רושניי כרשין אוד
4. אגראיי מחי בויד
5. ו פד זמאן זאייד

[Hier sind 2 Zeilen freigelassen.]

6. אוד כא זאאייד
7. איגיק פד תן אוד
8. גיאן אק חאם
9. חמנחון אי דיואן
10. אוד אמיושן אי
11. יזדאן פרוריחיד אוד
12. זיויד ו או פימאן
13. רסיד ∘∘ ו אאז פימאג
14. אוד אורזוג נייאם
15. בויד ∘∘ אוד אב
16. אוד אדור אוד דרכת
17. אוד דאם כוש
18. נאף זנייד אוד
19. בישיד אוש אאז
20. אוד אורזוג פדיש
21. שאד בוינד ציששאן
22. כאם אוד פיים
23. קונד ∘∘ ביק ני אב
24. אוד ני אדור ני דרכת
25. אוד ני דאם פדיש
26. שאד ני בוינד ∘∘
27. ציששאן דושמין ו

b

33. אוד אכתר כי חאן
34. זחג פדיש זאד ∘∘
35. חאנש אז חייאראן
36. כי אציש אברדר
37. חינד תים אוישתב

38. אבר ני רסיד ∘∘ איג
39. אנדום חאן זחג
40. זויד אוד פחריזיד
41. אוד כו אוישאן כין
42. אוד אוישתאב
43. אבר רסיד גחי זחג
44. מיריד ∘∘ אוד אול
45. אחכת בויד אוד פד
46. כויש קונישן או
47. טוזישן גומאייד ∘∘
48. אוד מרדותם נר
49. אוי מאיג צי חאם
50. שחר זאייד חאן חרו
51. אאז דיססן חינד
52. אוד אק אב אוד
53. אורור אוד כואר ו
54. באר אי גונג גונג
55. צי פד מרדוחמאן
56. או אאז רסיד אוד
57. כוריד ∘∘ איגיש חאן
58. אאז פד כויש ודיב
59. זחג אוש ומיחיד

Übersetzung:

„Verständig gelangte diese seine Seele in das Lebenslicht, würdevoll auftretend, und sie wurde vorzüglich und groß. Und von Zamān war sie erschaffen worden. Und als sie erschaffen war, war sie bald in einem Körper. Und die Seele wurde von der gleichzeitigen Verbundenheit[1] mit den Dämonen und der Vermischung mit den göttlichen Wesen erzogen und sie lebte und gelangte zum Ebenmaß. Aber er (der Urmensch) wurde das Gefäß der gebieterischen Āz und der Sinnenlust. Und das Wasser und das Feuer und die Pflanzen und die Tiere seines eigenen Nabels (= seiner himmlischen Verwandtschaft) schlug und bedrückte er. Und sie, die Āz und die Sinnenlust[2], wurden von ihm erfreut, denn deren Wunsch und Art und Weise tat er. Aber weder das Wasser noch das Feuer noch die Pflanzen noch die Tiere wurden von ihm erfreut, denn deren Feind und Bedränger wurde er, und nicht beachtete er sie. Und die unverständige, mit einer üblen Seele versehene Āz hielt ihn fest, bis dieser Zamān und das Gestirn, unter welchem dieser Sprößling geboren wurde, [erschienen]. Ihn überwand infolge seiner Helfer, welche überlegener als sie (= die Āz) waren, nicht mehr irgendwelcher Druck. So lebte endlich dieser Sprößling [gottergeben] und er enthielt sich [der Begierden]. Und als der Sprößling, deren (= der Dämonen) Bosheit und Druck dann überwunden hatte, starb er. Und sündlos wurde er oben [im Lichthimmel], denn für seine eigene Handlungsweise hat er an Sühne gedacht. Und dieses Menschengeschlecht, das männliche und weibliche, des gesamten Äons wurde geboren. Diese alle sind das Abbild der Āz. Und von dem Wasser und den Pflanzen und der Speise und der Frucht von jeglicher Art, welche bei

[1] *hamnahvan* (aus air. **hamnaδvan*) ist wegen des *h* aus dem Norddialekt entlehnt (vgl. Tedesco, *Monde Oriental* XV 194f., W. Lentz, *ZII.* IV 268f.).

[2] Außer den in ZII. IV 322 angeführten Stellen kommt *Āz* im Verein mit *Avarzōg* („Sinnenlust") in M 477 (= Müller, *Handschr.* II 15) vor: „Und die Āz und die Avarzōg werden schwach werden", wenn Jesus den Äon behüten wird. Nach *Fihrist* tritt der Seele des verstorbenen Electus, wenn

a	b
28. אאזאראג בוייד	60. אוד דיסיד ◦◦ אוד כא
29. אוד ני אכשינייד	61. אחנון חאן אב
30. ציש אאז אביוש	62. אוד אורור גיאגיחאן
31. אוד דוזרואן דאריד	63. פד כוף אוד דשת
32. ◦◦ אוד דא אוי זמאן	64. איסתיד ◦◦ אוד או

Ergebnisse der Untersuchung:

1. Der Inhalt der sogenannten Zarathustra-Hymne, die von Reitzenstein falsch interpretiert worden ist, enthält rein manichäisch-mandäische Vorstellungen. Iranisch ist darin neben dem Namen Srōš nur Zarahušt, den ja Māni ausdrücklich als seinen Vorläufer bezeichnet, und dessen Berufung zum Propheten hier in manichäischem Kolorit geschildert wird.

2. Nicht nur Zarahušt, sondern auch Māni und Jesus tragen im Manichäismus zuweilen den Beinamen Srōš.

3. Die manichäische und mandäische Bezeichnung der Götter als „Lebendige" ist unmöglich mit Reitzenstein und Schaeder aus dem Iranischen abzuleiten, sondern entspringt dem Judentum.

4. Die in der zarathustrischen Hymne vorkommende Charakterisierung der Seele als „das Feine" stammt aus dem Indischen.

5. Die Zarathustra-Hymne behandelt kein Erlösungsmysterium. Das von Reitzenstein dargestellte iranische Erlösungsmysterium ist von ihm erfunden.

6. Zwischen der iranischen und manichäischen Weltanschauung herrschen unüberbrückbare Gegensätze.

7. Gerade das an die Zarathustra-Hymne sich anschließende Fragment bezeugt den synkretistischen Charakter der manichäischen Religion.

8. Reitzensteins Angaben über „Iranica" sind teils unzuverlässig, teils falsch.

9. Text des Fragments T III 260[d].

---

sie zum Himmel aufsteigt„ „der Teufel der Gier und der Lust nebst anderen Teufeln" entgegen (Keßler, *Mani* 399). Auch aus dem großen manichäisch chinesischen Preislied auf Jesu geht hervor, daß die „Gier" (= Âz) das böse Urprinzip ist, vgl. Waldschmidt-Lentz p. 104: „Bring meines Licht-Ichs wunderbare Schönheit zur Vollendung, wie ursprünglich als ich noch nicht in das Reich der Gier und Lust versenkt war"; ferner werden p. 98 „die fünf Arten von Söhnen des Lichts" den „fünf Arten von Söhnen der Gier" entgegengesetzt. Augustin, der, wie ich in ZII. ausgeführt habe, gerade die in unserem Fragmente enthaltene Form der manichäischen Urmenschlegende kennt, ergänzt insofern unseren Text, als er berichtet, daß der Urmensch erst, nachdem er zusammen mit den fünf Elementen Krieg gegen die Dämonen geführt hatte (*primum hominem cum quinque elementis belligerantem*), von ihnen überwunden wurde (Augustin, *Contra Faustum* XX 9).

den Menschen sind, diese gelangen zur Āz, und sie genießt sie. So ist diese Āz; durch ihre eigene Glut wurde ein Sprößling von ihr gebildet, und er war ihr ähnlich. Und wo noch diese Orte des Wassers und der Pflanzen waren, da erstand ein Berg und eine Wüste. Und zum . . .“

Nachträge.

Zu S. 266 A. Sraoša schirmt die Häuser (y 57,34) und Körper der Gläubigen (Gr. Bund p. 169 Z. 7) und verscheucht im letzten Drittel der Nacht von den schlafenden Gläubigen die Schlafdämonin (Vend. 18,22f.).

Zu S. 270 A. Vgl. auch Dink. VII 3,81: bēn Kulā 2 aχvān . . . min astōmandān min ca mēnugān „in den beiden Existenzen, der bekörperten und geistigen (= in dem irdischen und ewigen Leben).

Zu S. 273 Z. 33. Gemäß Gr. Bund p. 21 12 sind die Menschen dem Gayomard ähnlich gebildet, und Gayomard selbst ist (gemäß Dād i Dēn 64,4) im Ebenbild des als Priester (āsrōk) verkörperten Ōhrmazd erschaffen worden. — Um unter Zarathustriern erfolgreich Mission treiben zu können, hat die manichäische Kirche stereotype Ausdrücke der Zarathustrier umgedeutet und einzelne Vorstellungen dem manichäischen Glauben angepaßt. So hat man die iranische Vorstellung, daß die Menschen nach dem Ebenbild des Urmenschen Gayomard geschaffen worden sind, ebenfalls übernommen (*Acta Archelai* p. 12,3, Cumont, *Recherches* I p. 43). Ebenso ist Fragm. S. 9 recto zarathustrischen Anschauungen angepaßt, weshalb dort Ōhrmazd statt zarvān steht und viele zarathustrischen Ausdrücke vorkommen wie *druχš, nasāh, parīk, darvand, dēvān ōšgarān, rēstāχēz, vahišt, aryāmān, dānišn ē Ohrmazd.* In diesem Fragm. kann der den menschlichen Körper schaffende Dämon, dessen Name in dem abgebrochenen Stück gestanden hat, nur die *Āz* sein, da sie sich in den menschlichen Körper versetzt. Ausdrücklich wird ja gesagt: „Er (Ōhrmazd) trieb ihm (dem Urmenschen) die glaubensfeindliche *Āz* heraus und hat ihn mit Augen sehend gemacht.“

DIE EVANGELISCHEN FRAGEN UND LÖSUNGEN DES EUSEBIUS IN JAKOBITISCHER ÜBERLIEFERUNG UND DEREN NESTORIANISCHE PARALLELEN

SYRISCHE TEXTE, HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

DR. GERHARD BEYER

§ 3. Bar ʿEb(h)ràjā und seine Quellen.

Das jüngste jakobitisch-syrische Literaturdenkmal, in welchem ein Nachhall der ζητήματα καὶ λύσεις begegnet, ist die Matthäuserklärung in dem großangelegten Kommentar zum AT. und NT. (ܦܫܩ ܥܘ) des Grîg(h)ôr Abû-l-Farağ genannt Bar ʿEb(h)ràjā[1]. Allerdings ist hier der Nachhall sehr gering, was seinen Grund in der Art der Benutzung der Quellen hat. Neben Dionysios bar Ṣalîb(h)î war seine Vorlage für das NT. auch die Überlieferung der nestorianischen Kirche. Schon der Umstand, daß er Dionysios bar Ṣalîb(h)î benutzte, aber nur in kurzen Umrissen wiedergab, läßt vermuten, daß von Eusebianischem Gut nicht viel übrig geblieben ist, da Dionysios bar Ṣalîb(h)î nicht allein Eusebius für seine Behandlung der Schwierigkeiten im Geschlechtsregister zugrundelegt. Dazu kommt dann auch noch die Benutzung anderer Quellen, in denen Eusebius gar keine Rolle spielt.

Zu den im folgenden übersetzten Partien wird in Anmerkungen auf die früher behandelten Eusebiusfragmente verwiesen. Auch die Partien, die Eusebius nichts angehen, sind hinzugefügt, um das Verhältnis zu der nestorianischen Überlieferung zu beleuchten. Auch hier weisen die Anmerkungen auf die Quellen hin.

Spanuth a. a. O., S. 2, Z. 10—S. 5, Z. 12 = Carr a. a. O. S. 2—6 (vgl. Übs. S. 5—8).

„Sohn Davids, Sohn Abrahams."] Den David erwähnte er, weil man glaubte, daß von ihm der Messias ausgehen

[1] Siehe Spanuth, *Gregorii Abulfarag Bar Ebhraya in evangelium Matthaei commentariorum capita 1–8.* Göttingen 1879 bezw. nunmehr W. E. W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj commonly called Bar-Hebraeus Commentary on the Gospels from the Horreum mysteriorum translated and edited.* London 1925. Die Hss. sind von Baumstark in *LG.*, S. 314 notiert.

werde, gemäß den Stellen: „Soll nicht aus dem Geschlechte Davids und aus Bethlehem der Messias kommen?“ Und: „Es hat der Herr dem David geschworen: Aus der Frucht deines Leibes usw.“ Und: „Ich habe geschworen dem David, meinem Diener.“ Und: „Es wird ein Reis ausgehen vom Stamme Jesses.“

Und weiterhin erwähnt er Abraham, weil man sagte, daß in seinem Samen alle Völker gesegnet würden[1].

Weil Lukas für die Heiden schrieb, stieg er bis Adam, dem allgemeinen Vater, und über ihn hinaus zu Gott, dem Schöpfer des Alls, empor[2].

„Jakob zeugte Juda und seine Brüder.“] Die Brüder Isaaks und Jakobs erwähnte er nicht, da von ihnen nicht wie von den Brüdern Judas das Geschlecht der Hebräer abgeleitet wurde. Sie waren nämlich Araber und Idumäer, nämlich die Söhne Ismaëls und Esaus[3].

„Juda zeugte Phares und Zara aus der Thamar.“] Phares ist das Vorbild des Neuen Bundes, das dadurch vorgebildet wurde, daß er seine Hand zuerst ausstreckte, dann (aber) wieder zurückzog. Darauf trat Zara, der das Vorbild des Alten Bundes ist, heraus. Deshalb erwähnte er diese beiden[4].

Sara, Rebekka und die übrigen vortrefflichen Frauen hat der Evangelist übergangen, aber Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabee erwähnt aus Opposition gegen die Juden, die die Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadeln und für die Vorbedingung der Vortrefflichkeit die Verwandtschaft, nicht[5] die gottesfürchtige Gesinnung halten. Deshalb zeigt er, daß der große David von der Ammoniterin Thamar, die mit ihrem Schwiegervater buhlte, und von der Buhlerin Rahab, die die Späher in Jericho aufnahm, und von der Moabiterin Ruth abstammte, während in betreff der Ammoniter und Moabiter (doch) bestimmt war, daß sie in Ewigkeit nicht

[1] Vgl. Dionysios bar Ṣalîb(h)î, S. 32 (Übs. S. 25). Georgios v. Bĕʿeltàn: oben S. 80—88.

[2] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 56 (Übs. S. 42). G. v. Bĕʿeltàn: oben S. 90 f.

[3] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 33 (Übs. S. 26).

[4] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 35 (Übs. S. 27). G. v. Bĕʿeltàn: oben S. 84 f.

[5] Das ܐ der hs.lichen Überlieferung ist in ܠ zu verbessern.

in das Haus des Herrn eintreten würden. Und der weise König Salomo ward von der Hettiterin Bethsabee geboren, die sich im Anfang auf ungesetzliche Weise mit David verband[1].

„Joram zeugte Ozias."] Joram zeugte nicht Ozias, sondern Achozias, Achozias zeugte Joas, Joas zeugte Amasias, Amasias Ozias. Africanus von Emmaus und der hl. Severus sagen, daß der Evangelist diese drei ausließ, da sie von Athalia, der Schwester Achabs, die auch nach ihrem Laster Tochter Jezabels genannt wurde, abstammten. Wenn aber dem so wäre, wie konnte er da Achaz und Manasse, die noch schlechter waren, erwähnen? Georgios, Bischof der Araberstämme, sagt: Der erste Schreiber irrte wegen der Ähnlichkeit der Zeichen ab und er schrieb, anstatt Achozias zu schreiben, Ozias. Mich aber überzeugt auch dieser Gedanke nicht, deswegen, weil mit diesen drei Personen es 17 Generationen waren. Wenn sie von dem Evangelisten nicht ausgelassen wurden, wie hätte er 17 (in den Text) gesetzt, aber nur 14 gezählt? Es ist mithin ersichtlich, daß die Erklärung des Origenes hier am meisten am Platz und überzeugend ist, der sagt: daß der Evangelist, um die Zahl 14 festzulegen, die den gläubigen Hebräern sehr lieb war, jene ausließ. Wie sie nämlich am Ende von 42 Reise(jahren) des Volkes das versprochene Land erbten, so ererbten wir am Ende von 42 Geschlechtern die Herrschaft des Himmels durch den Messias[2].

„Josias zeugte Jechonias und seine Brüder im babylonischen Exil."] Jechonias, den Enkel des Josias, nannte er dessen Sohn, obgleich Josias den Jehojakim, welches Eljakim ist, zeugte, und Jehojakim den Jechonias; und der Oheim des Jechonias, Jehoachaz und Sedekias, nannte er seine Brüder gemäß der Gewohnheit der Schrift, wenn Abraham zu Lot, seinem Neffen sagt: „Wir sind Brüder." — Und weil der Prophet Daniel von der Prophezeiung des Jeremias an,

[1] Vgl. Išoʿdad(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 12f. (Übs. V, S. 8) und Theodorus b. Kônî, *CSCO* II, Bd. 66, S. 55f. bzw. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 34, 36 (Übs. 26, 28), G. v. Bĕʿeltân: oben S. 84f., 86f.

[2] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 37ff. (Übs. S. 29f.).

die im 13. Jahre des Josias stattfand, die 70 Jahre der Gefangenschaft im Exil rechnete, sagte Matthäus: „Josias zeugte . . .“, wenn es (*sc.* das Exil!) auch von ihm nicht gesehen wurde[1].

„Jechonias zeugte Salathiel.“] Der Prophet Jeremias sagt über Jechonias: „Schreibet ihn als an einen Verachteten, der ohne Kinder ist, und nicht wird einer aus seinem Samen auf dem Throne Davids sitzen.“ Und wie soll von ihm der Messias abstammen, von dem es heißt: „Es wird ihm der Herr den Thron Davids, seines Vaters, geben.“ Eines von beiden muß also falsch sein, die Prophezeiung oder die Geschlechtsreihe. Der hl. Severus entgegnet: Es ist klar, daß der Thron, von dem der Same des Jechonias verstoßen wurde, nicht der himmlische unseres Herrn war, sondern der irdische: „Mein Reich ist nicht von der Welt.“ — Salathiel ist hier der Sohn des Jechonias, bei Lukas der Sohn des Neri. Neri und Jechonias waren nämlich Brüder von der Mutter her. Als Neri gestorben war, heiratete Jechonias seine Frau und zeugte aus ihr Salathiel. Matthäus also beschreibt die natürliche Abstammung, Lukas aber die gesetzliche[2] . . . . .

„Jakob zeugte Joseph.“] Lukas nannte Joseph Sohn Helis. Man sagt, daß Heli und Jakob Brüder von einer Mutter waren. Und als Heli kinderlos gestorben war, nahm Jakob dessen Frau zu sich und zeugte aus ihr Joseph, der also gesetzlich Sohn Helis, natürlich aber Sohn Jakobs ist.

Da Matthäus von Salomo, dem Sohne Davids, in der Geschlechtsreihe hinabstieg, traten ihm streitsüchtige (Menschen) mit dem Einwand entgegen, daß Joseph gemäß dem Gesetze nicht der Sohn Jakobs, sondern der Sohn Helis ist. Lukas aber zeigte, daß, wenn auch gesetzlich Joseph auf Heli zurückzuführen ist, dennoch durch Nathan die Abstammung des Messias sich auf David zurückführen läßt.

Nicht aber stützte er den Stammbaum auf Maria, da von

[1] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 40/42 (Übs. S. 31ff.). Ferner: Išoʿdad(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 15 (Übs. V, S. 9f.) und Th. b. Kônî, S. 58f.

[2] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 43 f. (Übs. S. 33 f.).

Frauen die Abstammungen nicht hergeleitet zu werden pflegen. Denn auch schon durch die Erwähnung Josephs wird die Jungfrau selbst bekannt, da ihre Großväter Brüder untereinander waren. Und der Vater der Jungfrau wird mit verschiedenen Namen bezeichnet: Jojakim, Jonakir, Zadok, Jozadak; seine Mutter hinwiederum ward benannt Anna und Dina[1].

„Alle Generationen — griechisch: Geschlechter — also von Abraham bis David betrugen 14 Generationen."] Jede Person, die, die zeugte, und die, die gezeugt wurde, nennt das heilige Buch Generationen und Geschlechter. Und der Wortbedeutung nach ist „Geschlecht" Verwandtschaft, Generationen sind 40 oder 80 Jahre.

„Und von David bis zum babylonischen Exil 14 Generationen."] Wenn man mit Salomo anfängt und mit Jechonias schließt und die genaue (Berechnung?) muß man mit Jojakim, dem Sohne des Josias, schließen, nach Verheimlichung des Fehlens jener drei Personen, Achaz, Joas und Amasias.

„Und vom babylonischen Exil bis zum Messias 14 Generationen."] Man beginnt mit dem Exil und schließt mit Christus. Offenbar ist aber das Exil kein Geschlecht, deshalb muß man mit Jechonias beginnen, weil wir gesagt haben, daß wir mit Jojakim, dem Sohne des Josias, nicht mit Jechonias, die 14 vorangehenden Generationen schlossen[2].

Spanuth, S. 6, Z. 13, 18—26 = Carr S. 7f. (vgl. Übs. S. 10): „Es kamen Magier aus dem Osten."] — — — Eusebius, Epiphanius, Mar(j) Ephraïm und Mar(j) Jakob sagen: Daß nach zwei Jahren, als sie ihn nach Jerusalem hinauf geführt hatten und sie in Bethlehem waren, die Magier kamen. Deshalb traten sie in das Haus, nicht aber in die Höhle ein, sagt der Evangelist. In derselben Nacht erschien dem Joseph ein Engel und er floh von dort nach Ägypten. Also ist er, nachdem er geboren war, von Bethlehem nach Nazareth

[1] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 46/50 (Übs. S. 35/38).

[2] Vgl. vorige Serie dieser Zeitschrift XII/XIV, S. 40f.

gegangen, wie Lukas sagt. Nach zwei Jahren, als die Magier gekommen waren, flohen sie von Bethlehem nach Ägypten, wie Matthäus erzählt. Deshalb ließ Herodes die Knaben von zwei Jahren und darunter töten gemäß der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte, nicht aber die Kinder, die jüngst geboren waren[1].

„Wir sahen seinen Stern im Osten."] Einige sagen, daß es ein Engel war, der ihnen in Gestalt eines Sterns erschienen sei. Andere meinen: sie hätten ein Mädchen, das in seinem Busen einen Knaben trug, auf dessen Haupt ein Kranz war, in dem Stern gesehen. Nach andern hätten sie (in ihm) Buchstaben gesehen, die seine Geburt anzeigten. Wieder andere sagen: daß Balaam, ihr Vater, oder Zaradušt, ihr Prophet, sie im voraus belehrt habe[2].

Carr S. 91f. (vgl. Übs. S. 73).

Matthäus sagt: am Abend; Lukas: in der Frühe; Joh.: sehr früh am Morgen; Markus: als die Sonne aufging.

„Ein Engel des Herrn stieg nämlich vom Himmel." So sagt auch Markus, die Frauen hätten nur einen Engel gesehen: „Sie sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen." Lukas aber spricht von zwei Engeln: „Siehe, es standen zwei Männer bei ihnen." So sagt auch Johannes.

Matthäus sagt, daß Maria Magdalena und die andere Maria, die Mutter der Söhne des Zebedäus, den Engel sahen. Markus sagt: Diese beiden und mit ihnen auch Salomo. Lukas aber erzählt: Diese Frauen, die mit ihnen aus Galiläa gekommen waren und mit ihnen noch andere Frauen. Johannes hinwiederum berichtet, daß Maria Magdalena, als sie bei dem Grabe stand und weinte, zwei Engel sah. Hierzu sagen wir: Wir wissen, daß jede von ihnen, als sie hinausging, allein oder mit anderen, Engel oder einen Engel sah. Sie schauten nämlich zu verschiedenen Zeiten.

„Aus Furcht vor ihm" d. h. vor jenem Engel[3].

---

[1] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 89ff. (Übs. S. 67ff.) und vorige Serie XII—XIV S. 46ff.

[2] Vgl. D. b. Ṣalîb(h)î, S. 92ff. (Übs. S. 70f.). Ferner: Išô'dâd(h) v. Merv, *Hor. Sem.* VI, S. 56f.

[3] Vgl. NPB IV, S. 266.

Aus den Fußnoten unserer Übersetzung ist ersichtlich, wie sehr das Werk des Eusebius hier zusammengeschrumpft ist. Die Stellen könnten noch um kleine Partien aus dem Kommentare zu Lukas und zum Auferstehungsbericht auch aus den Kommentaren zu Markus und Johannes vermehrt werden, was aber nicht von Belang wäre.

Die Anmerkungen liefern weiterhin einen Einblick in den Einfluß von nestorianischer Seite her. G. Diettrich behauptet in seiner Untersuchung über Išô'dàd(h)s Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT.[1], Išô'dàd(h) sei die Vorlage Bar 'Eb(h)ràjā's gewesen. Schon A. Baumstark weist die hier als ganz hervorragend geschilderte Stellung des Nestorianers auf das richtige Maß zurück[2] und steht der Behauptung, daß Išô'dàd(h) der Vermittler des nestorianischen Gutes für Bar 'Eb(h)ràjā sei, sehr pessimistisch gegenüber. Sein Verhalten rechtfertigt sich jetzt in glänzender Weise. Es ist ganz ausgeschlossen, daß Išô'dàd(h) hier die nestorianische Quelle für Bar 'Eb(h)ràjā ist, was dann auch für das AT. gelten dürfte. Zieht man nämlich auch Theodorus bar Kônî[3] zum Vergleiche heran, so findet man, daß das nestorianische Gut das Bar 'Eb(h)ràjā zum Teil sich in Išô'dàd(h), zum Teil in Theodorus bar Kônî findet. Zum Beweise sei beispielsweise neben die Stelle S. 285 eine vollständige Übersetzung der betreffenden Partien beiden Nestorianer gesetzt:

Bar 'Eb(h)ràjā[4]	Iš'ôdàd(h) von Merv[5]	Theodorus bar Kônî[6]
Sara, Rebekka und die übrigen vortrefflichen Frauen hat der Evangelist übergangen, aber Thamar, Rahab, Ruth und Bethsabee erwähnt aus Opposition gegen die Juden, die die Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadeln und für die Vorbedingung der Vortreff-	Und man fragt sich, weshalb der Evangelist die vortrefflichen Frauen, wie Sara und Rebekka ausließ, während er doch Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urias erwähnte. Und wir sagen: Weil nämlich die Juden .... die Apostel deshalb schmähten, weil sie die Heiden	Weshalb ließ der Evangelist die vortrefflichen Frauen, wie Sara und Rebekka aus, während er Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urias erwähnte? ... Er wies diejenigen zurück, die die Berufung der Heidenvölker in die Kirche Gottes tadelten. . . . .

[1] G. Diettrich, *Išô'dàd(h)s Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT. aus seinen Kommentaren zu Hosea* etc. Beih. Z. At. W. 6. Gießen 1902. S. XXXIV ff.

[2] Siehe Baumstark, O.C. II, S. 451/58 (Rezension von Diettrichs Schrift).

[3] Vgl. über ihn *LG*, S. 218f.

[4] Siehe oben S. 285.

[5] Vgl. *Hor. Sem.* VI, S. 12f.

[6] Vgl. CSCO II, Bd. 66, S. 55f.

lichkeit die Verwandtschaft nicht die gottesfürchtige Gesinnung hielten.

Deshalb zeigt er, daß der große David von der Ammoniterin Thamar, die mit ihrem Schwiegervater buhlte, und von der Buhlerin Rahab, die die Späher in Jericho aufnahm, und von der Moabiterin Ruth abstammte; während in betreff der Ammoniter und Moabiter (doch) bestimmt war, daß sie in Ewigkeit in das Haus des Herrn eintreten würden.

(Vgl. oben! Andere Stellung!)

aufnahmen, — . . . .
. . . . . .
. . . und daß nicht die Verwandtschaft ehrt, sondern die gottesfürchtige Gesinnung...

Und deshalb gab er sich von vorn herein Mühe, zu erweisen in betreff des seligen David, der sehr geschätzt und geehrt war unter ihnen, daß er von einem ungesetzlichen Samen sein Geschlecht herleite. Thamar war aus einem heidnischen Volke und die Kinder wurden von ihr auf ungesetzlichem Wege geboren, da sie die Schwiegertochter Judas war und es dem Schwiegervater nicht erlaubt war, seiner Schwiegertochter beizuwohnen.

Ruth ferner war eine Moabiterin; und in betreff der Ammoniter und Moabiter war bestimmt, daß sie in Ewigkeit nicht in die Gemeinschaft des Herrn eintreten würden.

Auch Rabab stammte von den Heiden ab und wie man sagt, war sie die Buhlerin, die

. . . und daß nicht die Verwandtschaft ehrt, sondern die gottesfürchtige Gesinnung...

Sogleich und von Anfang an gab er sich die Mühe, zu erweisen in betreff des seligen David, der groß unter ihnen war, daß er von einem ungesetzlichen Samen sein Geschlecht herleite.

Thamar stammte nämlich von den Heiden ab und sie war die Schwiegertochter Judas und es war dem Schwiegervater nicht erlaubt, seiner Schwiegertochter beizuwohnen.

Ruth ferner war eine Moabiterin; während in betreff der Ammoniter und Moabiter doch bestimmt war, daß sie in Ewigkeit nicht in die Gemeinschaft (das Haus)[1] des Herrn eintreten würden.

Auch Rahab stammte von den Heiden ab. Und wenn es auch in den Büchern nicht

[1] Theodorus b. Kônî hat hier auch die Variante ﻟﺤﺒﻼﻩ, was mit Bar ʿEb(h)ràjā übereinstimmt.

	die Späher aufnahm...	recht bekannt ist, so ist dem doch so, wie man sagt, daß sie die Buhlerin war, die die Späher in Jericho aufnahm.
Und der weise König Salomo ward von der Hettiterin Bethsabee geboren, die sich im Anfang auf ungesetzliche Weise mit David verband.	Und endlich ward Bethsabee, zu dem, daß sie Hettiterin war, auch noch auf unrechtmäßigem Wege mit David verheiratet, und es ward von ihr der weise Salomo gezeugt...	Endlich ward Bethsabee, zu dem, daß sie Hettiterin war, auch noch auf unrechtmäßigem Wege im Anfang mit David verheiratet, und es ward von ihr der weise Salomo gezeugt...

Keiner von beiden kann also die Quelle Bar ʿEb(h)ràjās sein, vielmehr kann als solche nur die in Betracht kommen, die sowohl Išôʿdàd(h) als auch Theodorus bar Kônî zugrunde lag. Sehr wahrscheinlich haben wir sie in dem Kommentare des Ḥĕnânâ, des Adiabeners[1], zu suchen. Die Benutzung dieses Nestorianers durch den Monophysiten ist schon weit eher verständlich als die des Išôʿdàd(h). Er war ja der erste, der den kühnen Versuch machte, neben dem Mopsuestener oder an Stelle desselben Chrysostomus zur Grundlage der Schrifterklärung der „Kirche der Orientalen" zu machen, war mithin den Monophysiten nicht sehr entlegen, galt ihnen doch Chrysostomus als eine der Hauptautoritäten. Neben diesem direkten Einfließen nestorianischer Überlieferung macht sich auch noch ein indirektes Einströmen derselben geltend, nämlich durch Dionysios b. Ṣalîb(h)î (vgl. z. B. S. 286, Anm. 1; S. 287, Anm. 1). Schon H. Diettrich hat diese Frage aufgeworfen, wagt sie aber auf Grund des ihm zur Verfügung stehenden Materials nicht zu beantworten.[2] Für mich steht dieses nicht mehr in Frage, nur über das eine läßt sich in dieser kurzen Partie keine definitive Entscheidung treffen, ob Išôʿdàd(h) oder vielleicht auch Ḥĕnânâ die Vorlage des Dionysios war. Es bedarf zur Lösung dieser Frage einer eingehenderen Vergleichung der Matthäuskommentare des Dionysios b. Ṣalîb(h)î und des Išôʿdàdh und der entsprechenden Partien bei Theodorus bar Kônî, was im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen würde.

[1] Vgl. über ihn *LG* S. 127.
[2] G. Diettrich a. a. O., S. XLIf.

DAS ENDE DER STRASSBURGER SAHDONA-HANDSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

FRAU DR. N. PIGULEWSKY

Eine Straßburger Handschrift enthält Schriften des bekannten Martyrius-Sahdona, der zur Zeit des Katholikos Išoʿjab(h) III lebte und dessen interessante Biographie sowohl aus den Briefen des letzteren, als auch aus den Schriften des Thomas von Marga und Išôʿdĕnaḥ bekannt ist. Sein Abfall vom Nestorianismus und seine Bekehrung zur Orthodoxie machte seinen Namen zur Schmach für die mächtigsten Ströme syrischen Christentums.

Zum erstenmal ausführlich beschrieben wurde diese wertvolle Handschrift von H. Goussen, der Sahdonas Biographie, den Beweis seines Katholizismus und die Übersetzung ausgewählter Stücke seiner Werke hinzufügte.[1] Die Ausgabe der in der fraglichen Handschrift enthaltenen Texte wurde von P. Bedjan besorgt.[2] Sie enthält das Buch des vollkommenen Lebenswandels, fünf Briefe und Weisheitssprüche. Die letzteren brechen in der Mitte des sechsten Spruches ab, weil die Handschrift am Ende mangelhaft ist.

Der öffentlichen Staatsbibliothek zu Leningrad (St. Petersburg) gehören zwei Pergamentblätter (Syrische neue Serie N 13 aus der Sammlung von Firkowiž), welche, wie wir uns überzeugt haben, das Ende des Straßburger Manuskripts darstellen. Das Pergament (29 × 22 cm) ist in zwei Kolumnen geteilt, die Zahl der Zeilen schwankt zwischen 37—39. Der Text ist mit schöner deutlicher Estrangeloschrift, die Nachschrift aber in feinen Buchstaben, mit Kursivschrift geschrieben. Aus einer Notiz erfährt man, welchem Werke diese Blätter anfänglich angehörten:

„Geendet ist zu schreiben das Buch des vollkommenen Lebenswandels nebst fünf Briefen und Sprüchen über die Weisheit, welche von dem heiligen und Gott liebenden Mar-Tyrius verfaßt sind, so seien

---

[1] *Martyrius Sahdonas Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Straßburg i. E.* Leipzig 1897. 34 p. + XX (Lithogr.).

[2] *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, edidit* Paulus Bedjan. Parisiis 1902. 602 p. + XXI.

seine Gebete und Bitten mit der (ganzen) Gemeinde der Gläubigen“ (fol. 2^a col. I). Die in der Nachschrift genannten Werke Sahdonas bilden eben den Inhalt der Straßburger Handschrift. Die Weisheitssprüche, welche in ihr mit dem sechsten abbrechen, finden hier Platz, vom Bruchstücke des 18. bis zum 38. Spruche (fol. I).

So stimmt also nicht nur das Material, die Größe, die Zeilenzahl, der Schrifttypus überein[1], sondern auch dem Inhalte nach stehen das Straßburger Manuskript und die erwähnten Blätter in engster gegenseitiger Beziehung. Außerordentlich wichtig ist auch die Tatsache, daß eine Notiz der Handschrift (f. 134^r) und der Anhang der Blätter (f. 2^a col. II) einer und derselben Person angehören.

Die Notiz der Handschrift ist wie von Goussen[2], so auch von Bedjan[3] angeführt:

„Um unseres Herrn Willen, wer immer in diesem Buche lesen wird, der möge beten für Abba Sargis (P. Sergius) aus Edessa, damit Erbarmen werde seiner Seele und jedem, der mit ihm verbunden ist, sei es in Wort oder Tat. Amen und Amen.“

In den Blättern der Petersburger Staatsbibliothek ist derselbe Mönch Abba Sargi (ܐܒܐ ܣܪܓܝܣ wie auch Bedjan seinen Namen schreibt) als Abschreiber genannt:

„Gemüht aber hat sich und verfaßt diesen geistlichen Aufsatz aus der Gabe Gottes und Mühe, welche Gott in seine Hände gab Abba Sargi Mönch bar Sargis zum Nutzen .... und der ganzen kirchlichen Gemeinschaft“ ... (fol. 2^a c. II).

So bleibt denn kein Zweifel daran, daß die beiden angeführten Anmerkungen der Straßburger Handschrift und der Blätter der Staatsbibliothek der Hand desselben Schreibers, dem Mönche Sargis nämlich, angehören.

Die Blätter enthalten auch glücklicherweise die Datierung des Manuskripts und die Angabe seiner Mutterstadt:

„Geendigt ist aber dieses Buch im Monat Adar .... den 16. dieses Monats, am Donnerstag, in der Stadt Urha, Christus liebender und gesegneten im Jahre eintausendeinhundertachtundvierzig Alexanders, des Sohnes Phillips von Mazedonien, in der Indiktion πέντε καὶ δεκάτη, nach der Zählung der Notare und übrigen Grammatiker“ (fol. 2^a c. I). So ist also die Handschrift den 16. März des Jahres 1148 der Makedonischen Ära, das heißt im Jahre 837 nach Christi, welches richtig in die 15. Indiktion der Byzantinischen Zeitrechnung fällt, in Edessa, hergestellt. Dem Schreiber, Mönch Sargi, war das Griechische nicht fremd; das sieht man aus seinem Wunsche, die chronologische Angabe in Beziehung zu der „Zählung der Notare und übrigen Grammatiker“

[1] Vergleiche Goussen, S. 5—6. [2] a. a. O. S. 6.
[3] *Avant-propos* S. XII.

zu stellen; die Zahl der Indiktion ist nur syrische Transkription des Griechischen. Ein anderer individueller Zug ist sein an den Leser gerichteter Aufruf, sich den Vorschriften der 318 Väter des Nicänischen Konzils zuzuwenden. In seinem Munde soll es als eine Mahnung zur Orthodoxie gelten.

Von Sargi selbst war die Handschrift dem Kloster Mar-Môšê auf dem Berge Sinai geschenkt (f. 2ª col. II).

Sahdonas Sprüche über die Weisheit stehen nicht einsam in der syrischen Literatur da. Es ist eine bekannte literarische Form, welche bei den meisten asketischen Schriftstellern bekannt ist. Als Vorbild dient ihm das, was später in der φιλοκαλία der orientalischen Mönche gesammelt worden ist. Diese Vorschriften und Sprüche (zum Beispiel die des Heiligen Ephrem) haben meistenteils den Mönch im Auge und seinen „vollkommenen Lebenswandel". Denselben Zweck verfolgte wahrscheinlich auch Mar-Tyrius.

Seine Sprüche tragen einen gewissen philosophischen Zug, besonders ihr erster Teil — (Sprüche 1—6, Goussen S. 34), wo er auf die Erkenntnis der Wahrheit und der Natur einen Blick wirft. In dem zweiten Teil erwähnt er die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, als eines Ebenbildes zum Urbild, oder zum Prototypus (Sprüche 32—35). Das göttliche Gepräge, das der Mensch von Anfang an, bei der Schöpfung erhalten hat, ist nicht auszutilgen. Das übrige ist eine Entwickelung seiner ethischen Ansichten — die Ausbildung des geistlichen Menschen, Lossagung von den Leidenschaften, Ausrottung des alten Adam und Notwendigkeit besonders der Tugend der Menschenliebe. Der Tod hat für ihn eine große Bedeutung — er ist der Wendepunkt seiner Soteriologie. Der Sieg über den Tod ist nur dem möglich, der in der Fülle des geistlichen Lebens ihn überwindet. Die Auferstehung Christi, sein unverletztes Entgehen aus dem Bauche des Todes, hatte die Wiederherstellung der menschlichen Natur zur Folge.

Sahdona führt den bei den Syrern bekannten Gedanken der Zwiefachheit des Todes, des Todes des Leibes und der Seele, durch, der aus den Worten des Herrn und Paulus entwickelt ist. (Siehe darüber Bar-Bahlûl, *Lexicon-*معدلا; *Officium Feriale j. r. s. Maronitarum* معجم, 16.)

Am tiefsten hat er aus Paulus geschöpft, den er nicht nur zitiert, sondern ganz mit seinen eigenen Gedanken verschmilzt. Seine Angaben aus der Heiligen Schrift (außer Paulus erwähnt er noch Psalm 48, 13), sind nicht besonders genau und es macht den Eindruck, daß sie aus der Erinnerung zitiert werden. Ihr Bestand aber läßt keinen Zweifel daran zu, daß er sie der Pešittâ entnahm. Die Übersetzung der Blätter, für dessen Redaktion wir Prof. Baumstark mit Dank verpflichtet sind, ist folgende.

fol. 1a. col. I.

4 Offenbar durch die Heftigkeit, mit welcher das Medikament der Ermahnung dargeboten wird.

5 D. h. die aus Schwäche hervorgehende.

6 Vgl. Lk. 6, 35: ⸗ ⸗.

7 Vgl. Gal. 5, 13: ⸗ ⸗.

8 Vgl. Röm. 8, 16 f.: ⸗ ⸗.

9 Kol. 3, 9: ⸗ ⸗.

10 Kol. 3, 5: ⸗ ⸗.

11 Im Tode der Sünde.

(18) — — — die zeitweilige, die mit ihrer Veränderung verschiedentlich zu ihrer Besserung geschieht, ich nur bis zum Scheine mich in Gottähnlichkeit zeige (?)[1]. Und hüte dich, daß du nicht (im Zusammenhang) mit äußerer Veränderung mit leidenschaftlicher Erregung geschlagen wirst wie ein Leiblicher[2], damit du nicht etwa, während du anderen mit Heftigkeit Medikament zu seiner[3] Heilung gibst, den Schlag der Härte in deinem (eigenen) Selbst vertiefst[4].

19. Fern ist die leidenschaftliche Erregung der Schwäche[5] von den Guten, den Söhnen des Höchsten[6], ebenso wie von ihrem Vater. Auch wenn sie zeitweilig sich herbeilassen, ihren Schein anzulegen zum Schrecken anderer, sind sie (doch) von der Wunde ihres Schlages vollkommen frei.

20. Das Himmelreich verkündet seinen Söhnen Freiheit[7]. Wenn du als Erbe an ihm[8] eingeschrieben zu sein wünschest, was hast du mit der Sünde (zu schaffen)?

21. Der in der Sklaverei seiner Leidenschaft Stehende hat an Trübsal und Zorn die leidenschaftlichen Erregungen des alten Menschen[9]. Du aber, wenn du ein neuer Mensch geworden bist, töte deine irdischen Glieder[10].

22. Der Tod ist dem Menschen geistiges Leben. Das Leben im Tode[11] aber ist ewiger Tod.

---

[1] Der Sinn des verstümmelten Anfangs ist naturgemäß nicht völlig klar. Es handelt sich darum, daß auch bei den unvermeidlichen äußeren Erschütterungen durch die Wechselfälle des Lebens die innere Ruhe bewahrt werden soll, durch welche der Mensch Gott ähnlich ist. Dabei werden jene Erschütterungen eingeführt als zur Besserung der Menschen gesandt. Das Ganze würde verständlicher, wenn das ⸢ܐ̈ܘ̈ܕ̈ܐ der Hs. in ⸢ܐ̈ܘ̈ܕ̈ܐ geändert werden dürfte, dem etwa ein ⸢ܒ̈ܦ̈ vorangegangen wäre: „damit du nicht etwa, indem — — — — — —, nur scheinbar dich Gott ähnlich zeigst". Zu ⸢ܐ̈ܒ̈ܘ̈ܕ̈ vgl. II. Tim. 3, 16, wo es = ἐπανόρθωσις, bezw. Hebr. 9, 10, wo es = διόρθωσις ist.

[2] D. h. als σαρκικός im Gegensatz zum πνευματικός.

[3] Nämlich zur Heilung des Schlages d. R. der Wunde leidenschaftlicher Erregung.

ܟܠ ܡܘܬܐ ܕܠܟܠܗ ܐܢܬܘܢ. + ܐܝܟ ܕ̈ܝܢܐ
ܡܝܬܝܢ ܒܟܠܝܘܡ ܠܡܫܝܚܐ. ܡܝ̈ܬܐ ܠܐ ܚܝܘܢ
ܠܡܘܬܐ ܕܬܪ̈ܝܢ + +

fol. 1ª. col. II.

ܒܪ[1] ~ ܡܘܬܐ ܒܦܘܩܐ ܒܪ ܢܫܐ. ܒܝܕܐ
ܡܚܘܬܐ ܚܘܬܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܓܡܠ. ܡܘܬܐ
ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܒܪ ܢܦܫܐ: ܡܠܘܢ ܒܪ
ܡ̈ܠܐܟܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܠܗ ܠܗܘ ܕܡܐܬ
ܗܘ ܢܣܒܪܐܝܬ ܒܒܦܘܩܬܐ ܡܫܝܐ + ܕ̈ܝܢܐ
ܕܡܫܒܚܝܢ. ܘܠܐ ܒܡܒܪܡ ܠܗܘܢ ܢܬܘܣܦܘܢ.
ܐܢ ܗܘܠ ܡܘܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܥܠܝܟ:
ܡܪܡܘܗܝ ܒܟܠܝܘܡ ܢܦܫ ܐܢܘܢ. ܠܐ
ܒܪ ܡܡܪܡܝܢ ܡܝܬܝܢ. ܐܠܐ ܒܪ ܕ̈ܝܢܐ +
ܒܘ ܐܢ ܡܢ ܡܘܬܐ ܠܚ̈ܝܬܐ ܢܟܠܒ:
ܒܡܗ ܒܡܘܠܕܐ ܠܐܒܪܢܐ ܫ̈ܪܒܝܢ.
ܐܢܪܝܢ ܒܫܘܬܐ ܡܢܗ ܢܬܒܠܥܘܢ.
ܒܡܡܪܡ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ. ܒܪ ܕ̈ܝܢܐ.
ܘܦܐܠܬܐ ܕܗܪܐ ܢܘܢ ܒܪ ܡܬܝ.
ܕܒܪ ܚܕ ܡܢ ܢܘܢܐ ܐܬܒܠܥ ܘܢܦܩܗ
ܒܟܪܣܗ ܒܪ ܚܕ ܒܕܡܐ ܕܦܠܦܗ
ܠܒܥܬܐ. ܒܡܩܘܪܗ ܕܝܢ ܕܦܐܠܬܐ ܡܪܢ
ܕܒܪ ܚܕ ܠܡܩܒܘܒܝܬܗ ܕܡܘܬܐ ܒܠ.
ܘܐܦܡ ܒܡܗ ܒܫ̈ܝܢܐ ܠܐ ܡܝ̈ܬܘܬܐ
ܠܟܠܗ ܒܝܢ ܕܟܠܒ ܗܘܐ ܠܐܒܪܢ.
ܘܠܟܠܗ ܕ̈ܝܢܐ ܐܘܣܦ ܐܒܘܬܗ +

[1] Im Texte ~ ܗܒ.

[7] Nämlich: was im zeitlichen Tode.
[8] Das irdische Leben ist in Wirklichkeit ein Sterben.
[9] Vgl. Mt. 12, 39 f.

23. Wenn die Lebendigen jeden Tag sterben um zu leben, werden die Toten[1] nicht für den zweiten[2] Tod leben[3].

24. Wenn der zwiefache[4] Tod eintritt, nimmt er mit einem einzigen Schlage das zweite Leben hinweg. Der einfache Tod aber macht, wenn er — meistens (μᾶλλον) durch die Engel Satans — hereinbricht, auch denjenigen, der einfach stirbt, zwiefach lebendig.

25. Die Lebendigen, welche abscheiden, sollen von uns auch nicht im mindesten geehrt[5] werden. Wenn also der Tod über sie herrscht, werden wir allzeit sie ihm voranstellen[6]. Nicht, indem sie vorangehen[7], sterben sie, sondern indem sie leben[8].

26. Wenn der Tod die Toten verschlingt, sind sie mit ihm vermöge der Vermischung (mit ihm) dem Verderben überlassen. Wenn sie aber im Leben von ihm verschlungen werden, bereitet er ihnen Wonne, indem sie leben. Und das Symbol hiervon ist Jona, der Sohn Mattais, der lebend vom Fische verschlungen wurde und den (dies)er lebend in seinem Innern bewahrte, bis er ihn ans Land ausspie[9]. Die Erfüllung des Symbols aber ist unser Herr, der lebend in das Gemach des Todes einging und mit sich in unsterblichem Leben unsere ganze Natur herausführte, die zum Verderben verschlungen war und uns alle lebendig wie er auferstehen ließ.

[1] D. h. eben die täglich geistiger Weise Gestorbenen.
[2] D. h. den ewigen.
[3] Sie werden ihn nicht erleben, ihm nicht anheimfallen.
[4] Dasselbe wie soeben: der zweite Tod.
[5] D. h. wohl: sie sollen nicht mit großem Leichengepränge beklagt werden.
[6] D. h. wohl: sie doch nicht für tot halten, wenn sie als geistig „lebende“ Menschen aus dieser Zeitlichkeit schieden.

ܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܢ ܡܪܝ ܝܫܘܥ ܒܣܦܪ ܚܝܐ ✝
ܕܐܢ ܡܢ ܒܥܐ ܠܡ ܐܬܐ ܒܫܡܗ ܕܐܚܪ ܢܩܒܠ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘ ܘܠܐ ܢܫܡܥ ܠܗ ܐܦ ܠܐ ܠܟܢܝܫܬܐ ܐܢ ܠܐ ܢܫܡܥ ܠܟܢܝܫܬܐ ܢܗܘܐ ܠܟ ܐܝܟ ܥܡܡܐ ܘܡܟܣ ܐܓܒܐ ܕܠܐ ܡܗܝܡܢ ܐܢܐ ܠܟ ܕܐܦ ܐܢܬ ܠܐ ܬܗܝܡܢ ܠܝ ܕܐܦ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ܠܟ ܕܐܦ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ܠܟ ܕܐܦ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ܠܟ ܕܐܦ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ✝ ܟ

fol. 1ᵇ. col. I.

ܟ ✝ ܐܡܪ ܠܗ ܫܡܥܘܢ ܟ[ܕ]ܐ ܕܐܡܪ ܠܟ ✝ ܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܟ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ¹ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܟ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ¹ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܟ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ¹ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܟ ܐܢܐ ܠܐ ܐܗܝܡܢ ¹ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ✝ ܟ

¹ Hs.: ܐܗܝܡܢ ohne Pluralpunkte.

³ Vgl. Röm. 14, 17: ⸢ܠܐ ⸢ܐܟܠܐ ⸢ܘ ⸢ܫܬܝܐ ⸢ܐ ⸢ܡܠܟܘܬܐ ⸢ܕ ⸢ܐܠܗܐ ⸢ܐ ⸢ܐܠܐ ⸢ܕ ⸢ܙܕܩܐ ⸢ܘ ⸢ܚܕܘܬܐ ⸢ܘ ⸢ܫܠܡܐ ⸢ܘ ⸢ܒܪܘܚܐ ⸢ܕ ⸢ܩܘܕܫܐ.

⁴ Vgl. Jak. 2, 23: ⸢ܐܒܪܗܡ ⸢ܗܘܐ (ܕܐܡܪ).

27. Christus hat uns also durch seinen Tod und seine Auferstehung, das ist durch seine Taufe zu einem neuen Menschen in Ähnlichkeit mit sich gemacht. Wenn wir also ihn im Wieder(geburts)bade angelegt haben[1], ist der alte Adam von uns geschwunden, auf daß wir nicht mehr seiner Begierde in der Übertretung des Gesetzes dienen.

28. Glieder der Sünde sind die Werke des Fleisches, die sie(?) mit den Gliedern des alten Leibes vollbringen. Wenn aber dem Worte des Apostels nach dieser am Kreuze abgetan ist, soll er nicht wieder der Sünde dienen in demjenigen, welcher durch Gott(es Kraft) geistig und neu geworden ist[2].

29. Es ist gesagt, daß das Himmelreich nicht Essen und Trinken ist, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist[3]. Wer mithin darin zu sein verlangt, soll hinauswerfen aus seiner Seele Zorn und Neid, die Wurzeln der Trübsal, und in ihr die Begierden des Bauches vernichten, der (selbst) der Vernichtung anheimfällt.

30. Wenn du Freund Gottes[4] bist, sei auch menschenfreundlich. Denn dies prägt dir die Ähnlichkeit mit seiner Erhabenheit ein, und nicht ist etwas von irgend etwas dem Herrn wohlgefällig wie dies.

---

[1] Vgl. Gal. 3, 27: ܕܟܝܢ ܕܒܡܫܝܚܐ ܐܬܥܡܕܬ ܠܒܫܬܡ ܡܫܝܚܐ ܠܒܫܬܡ, Röm. 13, 14: ܐܠܐ ܠܒܫܘ ܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ, Tit. 3, 5: ܐܠܐ ܒܪܚܡܘܗܝ ܚܝܢ ܫܪܐ ܕܡܬܚܕܬܐ ܘܕܚܕܬܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ.

[2] Vgl. Röm. 6, 6: ܕܗܢܐ ܝܕܥܝܢ ܕܐܢܫܢ ܥܬܩ ܒܨܠܒܐ ܕܒܗ ܐܬܚܒܠ ܓܫܡܐ ܕܚܛܗܐ ܕܠܐ ܢܬܦܠܚ ܠܥܕ ܠܡܚܛܝܘ.

ܠܐ ܐܝܟ ܚܘܒܐ ܘܫܠܡܘܬܐ ܐܬܪܒܝܬ:
ܡܠܒܫܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܫܪܝܪܐܝܬ ܡܢܟ.
ܘܗ̇ܘ ܡܘܠܕܐ ܕܠܒܝܢ ܚܕܘܬܐ
ܠܒ ܕܪܘܚܐ ܕܠܐ ܡܣܬܟܠܐ ✠ ܗܘ
ܕܠܐܠܗܐ ܢܦܫ ܘܡܫܚܒ: ܒܡܕܡܐ
ܠܘܬ ܨܠܡܗ ܡܫܘܐ ܚܘܒܐ. ܠܝܬ
ܒܪ ܠܒܪܢܫ ܠܐܠܗܐ

fol. 1[b]. col. II.

ܒܠܒܕ ܗܢܐ. ܒܠܒܝܢ ܒܪ ܨܠܡܐ
ܡܫܠܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܠܘܬ ܬܦܢܝܬܐ
ܘܦܘܡܐ ܡܫܘܚܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܪܫ
ܠܓ ܠܦܘܩܣܗ ✠ ܕܡܬܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܗ̇ܘ ܕܡܣܟܢ ܠܗ ܒܕܘܡܝܐ
ܕܟܪ̈ܘܗܝ. ܨܠܡܐ ܕܝܢ. ܘܟܠ ܕܠܗܕܐ
ܠܕ ܡܢ ܥܘܪܝܐ ܐܬܒܪܝ ✠ ܗ̇ܘ ܕܠܐ
ܐܬܒܝܢ ܒܐܝܩܪܗ: ܠܬܘܟܒܐ ܕܚܘܬܐ
ܐܬܐܡܪ ܕܐܫܬܠܡ. ܕܐܬܕܡܝ
ܕܝܢ ܠܒܥܝܪ ܠܝܠܕܘܬܐ ܠܐ ܐܬܡܬܠܬ
ܡܛܠ ܕܝܘܪܬܐ ܕܒ[ܢܝ]ܗ ܘܢܟܣܐ
ܠܗ ܗ̇ܝ ܒܪܫ ܝܘܡܗ ✠ ܐܝܟ ܨܠܡܗ
ܕܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܡܫܝܚܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܡܫܝܚܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܘܒܪܢܫܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܘܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܒܪ̈ܝܬܐ ܡܬܐܡܪ. ܒܗ ܡܕܝܢ ܘܨܠܡܐ
ܠܘ ܕܟܠܢ ܡܬܝܠܕ ✠ ܡܫܝܚܐ. ܒܪܢܫܐ
ܕܬܪ̈ܝܢ ܘܡܪܝܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܫܬܡܥ.

---

[3] Vgl. Gn. 1, 27 bezw. Röm. 8, 29: ܘܡܢ ܠܘܩܕܡ ܝܕܥ ܐܢܘܢ: ܘܪܫܡ ܐܢܘܢ ܒܕܡܘܬܐ ܕܨܘܪܬܐ ܕܒܪܗ.

[4] Vgl. Ps. 48 (49), 13: ܒܪܢܫܐ ܒܐܝܩܪܗ ܠܐ ܐܬܒܝܢ: ܐܠܐ ܐܬܡܬܠ ܠܒܥܝܪܐ ܘܐܬܕܡܝ ܠܗܘܢ.

[5] Vgl. Kol. 1, 15: ܗ̇ܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܨܠܡܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ: ܘܒܘܟܪܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܪ̈ܝܬܐ.

[6] Vgl. I. Kor. 15, 47: ܒܪܢܫܐ ܕܬܪܝܢ ܡܪܝܐ ܡܢ ܫܡܝܐ.

31. Wenn du Liebe und Friede erlangt hast, besitzest du das Himmelreich wahrhaftig und es erzeugt in deinem Herzen unendliche Freude des Geistes.

32. Derjenige, welcher Gott zum Freunde hat und liebt, zeigt vorab gegen sein Ebenbild[1] Liebe. Denn es ist unmöglich, Gottes Freund zu sein ohne dies. Denn allzeit ist das Ebenbild Führer zum Urbild und die εἰκών Offenbarerin des Prototyps.

33. Gottähnlich[2] ist derjenige, welcher ihm gleicht vermöge der Ähnlichkeit seiner Werke. Das Ebenbild aber und alles, was dazu gehört, ist von Anfang erschaffen worden[3].

34. Es ist gesagt, daß derjenige, welcher seine Ehre nicht begreift, dem Tiere ähnlich geworden ist[4]. Daß er aber vollkommen seiner (Gott)ebenbildlichkeit entfremdet worden sei, ist nicht gesagt, weil das (Ur)bild seiner Natur im Prototyp (fort)besteht.

35. Wenn das Bild Gottes, des Unsichtbaren, Christus ist, Christus aber Gott und Mensch ist und der Erstgeborene aller Geschöpfe genannt wird[5], ist folgerichtig das Bild von uns allen in ihm bereitet.

36. Christus wird der zweite Mensch und Herr vom Himmel genannt[6]. Soferne wir der Wiedergeburt wie er würdig

---

[1] D. h. jedem Menschen. Vgl. Gn. 1, 27: ܒܨܠܡܗ ܕܐܠܗܐ ܒܪܐ ܐܢܫܐ ܘܢܩܒܐ ܘܐܢܬܬܐ ܒܪܐ ܐܢܫ.

[2] Wörtlich: Ähnlichkeit Gottes. Vgl. I. Kor. 11, 7: ܕܐܝܟ ܕܐܝܟ — — — ܐܠܐ ܕܨܠܡܗ ܘܬܘܕܥܬܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ.

ܐܝܟ ܡܢ ܠܝܠܕܐ ܕܗܘܝܢ ܐܒܘܬܗ
ܫܘܝܢ. ܡܫܝܚܐ[1] ܘܗܘ ܕܗܘܐ
ܠ̈ܐ ܐܝܬܝܢ ܒܡܘܬܗ ✝ ܠܝܬ ܠܡܫܡܫܘ
ܠܬܫܡܫܬܐ. ܒܦܓܪܐ ܐܪܒܥܐ ܕܒ̈ܢܝܐ
ܡܟܬܡ: ܐܠܕܝܢ ܬܗܘܐ ܪܘܚܢܐ
ܐܝܟ ܕܐܬܒܪܬ ܒܚܒܠܬܐ
ܕܡܢܕܪܫ. ܬܫܡܫ ܬܘܢܐ ܒܦܓܪܝܢ
ܠܢ ܚܕܬܐ ܦܐ̈ܪܐ ܕܪܘܚܢܐ ✝ ܡܫܝܚܐ
ܗ̇ܘ ܕܐܬܘܗܝ، ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܠܦܓܪܐ
ܕܠܒܫ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ. ܘܠܡܫܘܬܐ
ܕܠܗ ܡܫܝܚܘܬܐ ܐܠܒܫ ܠܟܠ.

fol. 2ª. col. I.

[.....] ܐ ܕܡܫܝܚ ܗܘ̣ ܒ[ܬܠ]ܬܘܬܗ.
ܐܒܐ ܘܒ[ܪ]ܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ.
ܡ̣ܢ ܟܠܗ ܘܒܕܡܘܬܐ ܠܟܠܗ ܟܠܗܝܢ
ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ ✝
ܗܢܐ ܟܬܒܐ ܟܠܗ ܡܠܐ ܛ̈ܒܐ ܦܘܪܩܢܗ،
ܠܡܢ ܕܡܬܗܦܟ ܒܗ ܒܐܡܢܘܬܐ ܘܒܠܠܝܐ
ܘܦܘܪܩܢܗ، ܡܢܕܪܫ: ܘܬ[ܠ]ܬܐܝܬ
ܦܘܪܩܢܗ،
ܫܠܡ ܠܡܟܬܒ. ܟܬܒܐ ܕܫܘܟܠ
ܕܘܟܪ̈ܐ ܟܡ ܐܓܪ̈ܬܐ ܣܓܝ ܘܡ̈ܠܟܐ
ܕܟܠ ܫܡܘܠܝܘܬܐ ܕܟܬܒ ܠܡܕܝܢܐ
ܘܪܣܡ ܐܠܗܐ ܡ[ܪ،] ܦܘܪܫܗ: ܕܢ̈ܠܘܬܗ
ܘܟ̈ܬܒܘܬܗ ܢ̈ܗܘܘܢ ܒܠ [ܟܠ]ܗ ܒܢܝܐ
ܕܡ̈ܫܝܚܝܐ.

. . . .

ܐܫܬܟܠ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܒܐܕܪ ܐܕܪ
[ ] ܠܝܬ ܒܣܦܪ ܒܗ ܒܢܝܫܐ ܗܘܡ ܫܡܫܐ
ܒܫܒܐ ܒܐܘܪܗ، ܡܕܝܢܬܐ ܪܫܡܬ
ܠܡܫܝܚܐ ܘܡܟܪܙܬܐ ܫܝܬ ܐܠܦܐ

[1] Hs. ܡܫ̈ܝܚܐ mit irrigen Pluralpunkten.

sind, ziemt es, daß unser Wesen himmlisch wird ähnlich wie er.

37. Unmöglich ist es das Himmlische zu finden im irdischen, von Leidenschaften befleckten Leibe. Wenn du aber geistig wirst, wie du es durch die Wiederschöpfung[1] gemacht worden bist, so wirst du in deinem neuen Leibe Früchte des Geistes[2] zu erblicken vermögen.

38. Christus, der vom Himmel ist, hat auch den Leib, den er anlegte, himmlisch gemacht und mit der himmlischen Ähnlichkeit mit sich uns alle bekleidet.

fol. 2, col. I . . . . der gepriesen sei in Seiner Dreieinigkeit: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen und Amen.

Diese Schrift ganz voll Leben, selig, wer in ihr liest, Tag und Nacht, abermals selig und dreifach selig.

Geendet ist zu schreiben das Buch des vollkommenen Lebenswandels, nebst fünf Briefen und Sprüchen über die Weisheit, welche von dem heiligen und Gott liebenden Mar-Tyrus verfaßt sind; so seien seine Gebete und Bitten mit der (ganzen) Gemeinde der Gläubigen.

Beendigt ist aber dieses Buch im Monat Adar . . . . den 16. dieses Monats, am Donnerstag, in der Christus liebenden und gesegneten Stadt

[1] D. h. durch die Taufe.

[2] Vgl. Gal. 5, 22: ܐܝܟ ܕ ܦܪܝ̈ܥ ܪܘܚܐ ܗܝ ܚܘܒܐ usw.

fol. 2ª. col. II.

Urha, im Jahre tausendeinhundertachtundvierzig (1148) Alexanders, des Sohnes Philipps von Mazedonien. In der Indiktion πέντε καὶ δεκάτη nach der Zählung der Notare und übrigen Grammatiker.

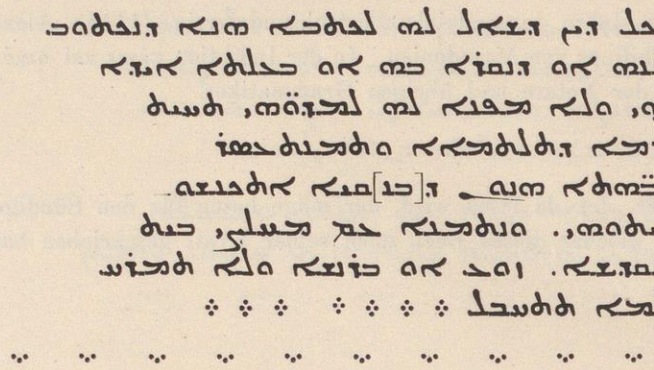
Jeder, der da lesen wird, der möge beten für den Sündigen und Demütigen, welcher dieses Buch nach seiner Kraft geschrieben hat. Amen.

fol. 2[a], col. II. Gemüht aber hat sich und niedergelegt diesen geistlichen Schatz aus der Gabe Gottes und Mühe, welche Gott in seine Hände gab Abba Sargi Mönch bar Sargis zum Nutzen . . . . . und der ganzen kirchlichen Gemeinschaft; damit Gott um dessen heiligen Namens willen, er vom Eifer getrieben war, dieses (Buch) zu machen, in Seiner Güte und unerschöpflichen, unermeßlichen und unbegrenzten Menschenliebe, seinen Namen in das Buch des Lebens einschreibe, in die Reihen des Chors seiner Heiligen, und seinen Verstorbenen ein gutes Andenken tue und Gott würdige sie dieses freudigen Wortes, welches lautet: „Kommt, tretet ein, Gesegnete meines Vaters, in das Himmelreich, welches euch bereitet ist vor der Gründung der Welt“ [1], durch das Gebet Derjenigen, welche wahrhaftig Gottes Mutter ist, Mariam, und aller Heiligen, welche von Ewigkeit Gott angenehm waren. Amen und Amen.

Er aber, Sargi, schenkte dieses Buch dem Kloster Mar-Môsê, auf dem heiligen Berge Sinai.

Jeder, der darin lesen wird, der möge beten für ihn und für seine Verstorbenen.

[1] Mt. 25, 34 ܡܛܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܐܝܡܝܢ̈ܐ ܬܘ ܒܪܟ̈ܐ ܕܐܒܝ ܘܢܚܠܘ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܡܙܡܢ ܐܬܬܟܣ ܠܟܘܢ ܡܢ ܩܕܡ ܫܪܝܬܐ ܕܥܠܡܐ.



Anmerkung der Schriftleitung: Der obige wertvolle Text ist derjenige, welcher durch Herrn Professor H. Goussen im letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 170 unter II Nr. 13 signalisiert wurde. Es muß festgestellt werden, daß seine Identifizierung durch die verehrte Herausgeberin unabhängig von jener Notiz erfolgte, die der letzteren zugrundeliegende Mitteilung Herrn Professor Beneševičs vielmehr

Jeder, der dieses Buch nehmen wird um daraus abzuschreiben, oder es zu lesen, oder unter einem Vorwande dieser Art, und bekehrt sich nicht zu den Vorschriften der dreihundertachtzehn Väter, welche in Nizäa versammelt waren, der wird aufgezählt mit den Plünderern des Heiligtums. Zittere, o Mensch, und sei nicht frech, daß du nicht vergehest.

ihrerseits bereits auf jener Identifizierung beruhte. In der Tat war der gegenwärtige Beitrag dem *Oriens Christianus* bereits in Aussicht gestellt, bevor Goussen an die Ausarbeitung seiner Mitteilung *Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg)* herantrat.

DIE WEIHNACHTSFEIER JERUSALEMS IM SIEBTEN JAHRHUNDERT

Übersetzung nach Kekelidze, Іерусалимскій Каноиарь VII. Вѣка. Tiflis 1912. S. 43-49

VON

Dr. GREGOR PERADZE

MIT EINLEITUNG UND ANMERKUNGEN VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Die V, S. 201—233, VI, 223—239 der vorigen Serie dieser Zeitschrift gebotenen Übersetzungen aus Kekelidzes georgischem Kanonarion erheischten, um ein, soweit dies der defekte Zustand der Urkunde selbst ermöglichte, vollständiges Bild von den großen kirchlichen Jahresfeiern Jerusalems im 7. Jh. zu gewähren, noch eine einzige, wenig umfangreiche Ergänzung.

Bis in die Justinianische Zeit hatte die Kirche Jerusalems, nachdem ein erster schon durch Juvenalis gemachter Versuch zur Einführung der Weihnachtsfeier des 25. Dezember ohne dauernden Erfolg geblieben war, an der alten Begehung des Gedächtnisses der Geburt Christi durch die Epiphaniefeier des 6. Januar festgehalten. Allmählich mochte im Rahmen dieser Feier auch auf palästinensischem Boden unter dem Einfluß des übrigen Orients wenigstens neben dem Gedanken an die Geburt des Erlösers aus dem Schoße der Jungfrau derjenige an die Jordantaufe sein Recht fordern. Wohl in wesentlichem Zusammenhang mit ihm ist es, wiederum wie anderswo im Osten, auch in Jerusalem selbst zu einer der österlichen entsprechenden feierlichen Taufspendung an diesem hier noch einzigen winterlichen Hochfeste gekommen. Eine vom verewigten K. Holl[1] als Werk eines hierosolymitanischen Redners erkannte Predigt unter dem Namen des Chrysostomos[2] spiegelt nicht, wie er annahm, die Verhältnisse schon des Zeitalters der Pilgerin Aetheria, sondern diejenigen dieser Spätzeit altpalästinischer Epiphaniefeier[3].

---

[1] *Der Ursprung des Epiphaniefestes*: SbPAW. XXIX (1917) S. 402—438, speziell S. 405f.

[2] Migne, *PG.* LXIV, Sp. 43—46.

[3] Daß auch an Epiphanie in Jerusalem zur Zeit der Aetheria die Taufe gespendet worden sein sollte, wird durch die Art, wie sie über die österliche Tauf-

Als die siegreichen Heerscharen des Islams ihren Einzug in die Heilige Stadt hielten, gehörte auch sie schon seit einer Reihe von Jahrzehnten der Vergangenheit an. Der 6. Januar war zum ausschließlichen Feste der Jordantaufe geworden. Als Geburtsfest wurde der 25. Dezember gefeiert. Jerusalem, an dessen älterem Festbrauche nur mehr in Opposition gegen die Übung der Chalkedonensier die armenische Monophysitenkirche Julianistischer Observanz festhielt, hatte sich auf der ganzen Linie dem übrigen Orient, d. h. wesenhaft natürlich der βασιλεύουσα πόλις Konstantinopel angepaßt. Das zeigt heute das uns durch H. Goussen[1] nahe gebrachte Pariser große georgische Lektionar ebenso wie das Kekelidze'sche Kanonarion.

Dem letzteren ist allerdings leider gerade der auf die Feier des 6. Januar bezügliche Abschnitt verloren gegangen. Aber erhalten ist der auf die neue Weihnachtsfeier des 25. bezw. 24. Dezember sich beziehende und er fordert zu einem Vergleiche einerseits mit dem die Verhältnisse rund etwa der Mitte des 5. Jh.s kenntlich werden lassenden Altarmenischen Lektionar[2], andererseits mit dem endgültigen griechischen Ritus heraus. Eine Übersetzung dieses recht kurzen Abschnittes soll im Folgenden von einigen erläuternden Anmerkungen begleitet werden.

Im wesentlichen ist es das ältere durch das Armenische Lektionar (= AL.) bekannt werdende Epiphanieritual, das eine Verlegung auf den 25. Dezember bezw. dessen Vorabend erfahren hatte. Vor allem die Reihe seiner, teilweise selbst aus der Ostervigil übernommenen AT.lichen Vigilienperikopen kehrt mit nur sehr geringfügigen Varianten der Begrenzung wieder. Nur in einer doppelten Beziehung ist eine markante Weiterbildung zu beobachten. Was im AL als ein einheitlicher Nachtgottesdienst mit abschließender Eucharistiefeier erscheint, ist zu drei selbständigen liturgischen Feiern entfaltet: dem am Nachmittag des 24. Dezember abgehaltenen Ἑσπερινός mit einer aus ihm herauswachsenden abendlichen Vigilmesse, dem um Mitternacht beginnenden Ὄρθρος, und der Tagesfeier der Eucharistie. Im Gegensatze zu dem auf Konstantinopel zurückgehenden Gebrauche der späteren byzantinischen Orthodoxie sind dabei die alten Vigilien-

spendung und die Vorbereitung auf sie berichtet, völlig ausgeschlossen. Auch schweift der geistige Blick des Verfassers der Ps.-Chrysostomospredigt am 6. Januar bereits von Bethlehem nach dem Jordan und den ἐν αὐτῷ τελούμενα μυστήρια hinüber, während nach Ausweis des altarmenischen Lektionars der palästinensischen Epiphaniefeier noch um die Mitte des 5. Jh.s jede Bezugnahme auf die Jordantaufe ferne lag.

[1] *Über georgische Drucke und Handschriften d. Festordnung u. d. Heiligenkalender d. altchristl. Jerusalems betreffend: Liturgie u. Kunst* IV (1923) S. 1—42.

[2] Bei F. C. Conybeare, Rituale Armenorum. Oxford 1905. S. 516—527, speziell S. 517.

lesungen dem Ὄρθρος, nicht dem Ἑσπερινός zugeteilt. Eine vierte selbständige liturgische Größe bildet eine Vorfeier, die, schon am Mittag des 24. Dezember beginnend, in der Kirche des Ποίμνιον genannten Klosters an der traditionellen Stelle der Hirtenverkündigung dem eigentlichen Ἑσπερινός vorangeht. Auch hier scheint es sich um die erst sekundäre Verselbständigung eines im AL. den Anfang der einheitlichen Nachtfeier bildenden Elements zu handeln. Doch der Schein trügt. Zweifellos hat der eigentliche Nachtgottesdienst mit der ihn ergänzenden Eucharistiefeier schon im Rahmen des älteren Festbrauches nicht im Ποίμνιον, sondern in der Geburtsbasilika selbst stattgefunden. Auch würde jener Gottesdienst mit seinem vom AL. entwickelten, immerhin doch nicht allzu umfangreichen Programm in unmittelbaren Anschluß an einen hier um die neunte Tagesstunde des 5. Januar beginnenden Gottesdienst im Ποίμνιον den 6. Januar gar nicht erreicht haben, und da für diesen eine erneute Eucharistiefeier im AL. nicht vorgesehen wird, der wirkliche Festtag absolut aliturgisch gewesen sein. Es bleibt daher nichts anderes übrig als die Erkenntnis, daß das AL. irrigerweise die nachmittägliche Feier im Ποίμνιον und eine auch erst um Mitternacht beginnende Feier vielmehr in der Geburtsbasilika durch Auslassung einer die letztere betreffenden einleitenden Rubrik in eins zusammengezogen hat.

Die zweite Weiterbildung, die im Rahmen des neuen Weihnachtsrituals der alte Epiphanieritus erfahren hatte, besteht in der Verbindung der elf AT.lichen Vigilienperikopen mit eben sovielen Gruppen von Troparien und Psalmstichen, deren je eine einer biblischen Lesung vorangeschickt wird. Was hier die Psalmstichen betrifft, so sind dieselben zunächst ausnahmslos die Anfangsverse des Textes der betreffenden Psalmen. Es hat also gewiß mindestens ursprünglich ein Vortrag der ganzen Psalmen stattgefunden. Sodann ist das interessante System zu beobachten, daß diese ihrerseits sich in der Reihenfolge des Psalters selbst folgen. In einem Falle[1] läßt sich sogar nur auf Grund dieses Anordnungsprinzips entscheiden, an welchen Psalm wir zu denken haben. Man erinnert sich der Erscheinung, daß die *Communio* der römischen Ferialmessen der Quadragesima grundsätzlich der Reihe nach den Psalmen 1—26 entnommon ist. Entsprechend finden in dem altpalästinensischen Lese- und Gebetsgottesdienst des Karfreitags bezw. seinen aus jenem Gottesdienst hervorgegangenen Μεγάλαι ὧραι des byzantinisch-orthodoxen Ritus die Psalmen 1—12 bezw. deren Anfangsverse der Reihe nach Verwendung[2]. Solcher naturgemäß noch altertümlicheren Weise gegenüber steht die Psalmodie dieser Weih-

[1] Vgl. S. 317, Anmerk. 5.

[2] Vgl. in der vorigen Serie dieser Zeitschrift V (1915), S. 226—229.

nachtsfeier im gleichen Verhältnis wie auf dem Gebiete des Perikopenwesens eine Bahnlesung der strengen Lectio continua eines biblischen Buches.

Nicht minder bemerkenswert sind schließlich die Troparien-*Initia*, mit denen das georgische Kanonarion hier bekannt macht. Mit dem Textebestand der byzantinisch-orthodoxen Weihnachtsliturgie besteht eine höchst beschränkte Berührung. Mit schlechthiniger Sicherheit ist nur eine einzige Liedstrophe jenes Bestandes wiederzuerkennen[1], und sofort hier gewinnen wir einen für die Geschichte der griechischen christlichen Kirchendichtung nicht unbedeutsamen Aufschluß. Als Verfasser des betreffenden Idiomelons wird von der Überlieferung, der zu mißtrauen ein vernünftiger Grund nicht vorliegt, ein Andreas Ἱεροσολυμίτης bezeichnet, und von vornherein könnte es sich unstreitig empfehlen, in diesem den ja aus dem Klerus Jerusalems hervorgegangenen gleichnamigen späteren Erzbischof von Kreta zu erblicken, der neben bezw. vor Johannes von Damaskus und Kosmas dem Hagiopoliten die Reihe der großen Kanonesdichter eröffnet[2]. Allein schon die auf ein besonders hohes Alter desselben hinweisende Tatsache, daß jenes Idiomelon in lateinischer Übersetzung Eingang sogar in abendländische Liturgie gefunden hat, mußte gewisse Bedenken gegen diese Identifikation wecken. Unbedingt ausgeschlossen ist sie nun aber, nach dem sich ergibt, daß die Liedstrophe schon bald nach der arabischen Eroberung ihre feste Stelle im Kultus Jerusalems hatte. In einem zweiten Falle[3] würde die Identität eines der alten palästinensischen Troparien mit einen Texte des heutigen Menaions eine ungenaue Initiumsangabe der georgischen Urkunde zur Voraussetzung haben. In einem dritten[4] wäre mit einer Textvariante zu rechnen. Daß nun allerdings der Text alter Stücke griechischer liturgischer Poesie in sehr starkem Maße unsicher war, ist Tatsache, wenn es auch bislange noch kaum erkannt wurde. Eine — noch kaum ins Auge gefaßte — systematische Verwertung syrischer, christlich-palästinensischer und koptischer Übersetzungen für die Textgeschichte namentlich eben der Kleinformen jener Poesie würde da zu höchst merkwürdigen Ergebnissen führen. Eine Untersuchung der syrisch-melkitischen Hs. *296 (Sachau 128)* in Berlin, deren Resultate eine Bonner Inauguraldissertation vorlegen wird, ist bestimmt, in dieser Richtung pfadweisend zu werden.

---

[1] Vgl. S. 315, Anmerk. 11.

[2] Ausdrücklich vollzogen wird diese Gleichsetzung durch C. Émerau EO. XXV (1922), S. 267—271, in seiner im übrigen so verdienstlichen Zusammenstellung über die *Hymnographi Byzantini.*

[3] Vgl. S. 314, Anmerk. 3.

[4] Vgl. S. 316, Anmerk. 5.

Im übrigen läßt der hier vorliegende Initien-Bestand der georgischen Quelle einmal recht deutlich den Umfang einer vor„byzantinischen" Schicht in Palästina bodenständiger Tropariendichtung erkennen, mit der ich gelegentlich Erscheinungen des römischen *Antiphonarius officii* vermutungsweise in Zusammenhang gebracht habe[1]. So ist es denn auch vielleicht nicht ganz bedeutungslos, wenn wenigstens gewisse Anklänge dort auch an zwei unserer Initien begegnen[2] und in einem Zuge der Perikopenordnung eine geradezu frappante Berührung römischer Verse mit der hierosolymitanischen Weihnachtsliturgie des 7. Jh.s zu konstatieren ist[3].

[1] *Die Hodie-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen: Die Kirchenmusik* X (1909), S. 153—160, *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum: Der Katholik*, 1913, I, S. 209—220.

[2] Vgl. S. 316, Anmerk. 10 u. 13.

[3] Vgl. S. 318, Anmerk. 2 bezw. auch schon meinen Aufsatz über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients: Cäcilienvereinsorgan* XLV (1909), S. 159—164.

Abkürzungen: Hal. = Halleluia d. h. Psalmvers mit Alleluia vor dem Evangelium. — HlG. = Hl. Gaben d. h. Gesang zu deren Einholung. — Hw. = <Gesang zur> Händewaschung. — Pk. = Prokimenon. — Trop. = Troparion. — St. = Stichos. — Römische Zahlen bei liturgischen Gesangstücken bezeichnen den für dieselben vorgeschriebenen Kirchenton.

24. Dezember. — Von der sechsten Stunde[1] ab gehen sie in das Poimnion[2], sprechen dort die Ektenie und das Gebet und sagen Hypakoï VIII: „Ehre in der Höhe. Auf der Erde der Friede".[3] St.: „Die Erde hat ihre Früchte gegeben" bis

[1] Im AL.: „von der neunten Stunde an."

[2] Wie im AL. Vgl. die griechische Palästinabeschreibung des Mönches Epiphanios (PG. CXX Sp. 264): Καὶ πρὸς ἀνατολὴν τῆς Βηθλεέμ ἐστι τὸ μοναστήριον τὸ λεγόμενον Ποίμνιον ἔνθα ἐφάνη ὁ ἄγγελος τοῖς ποιμέσι. Die Kirche besuchte im 7. Jh. auch Arkulf, dem in ihr die Gräber der (drei) Hirten gezeigt wurde, an die hier einst die Engelsbotschaft erging. Vgl. Adamnanus, *De locis sanctis* II 6 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, S. 258, Z. 5—15). Sie lag nach dieser Quelle *„prope turrem gregis"*. Diese *„Turrim Ader, id est gregis, iuxta quam Jacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt: Gloria"* usw. kennt auch schon Hieronymus im Epitaphium der Paula (PL. XXII Sp. 885 f.), ohne noch eines über dem Orte der Engelserscheinung errichteten Sakralbaues zu gedenken. Der letztere entstand also in der ersten Hälfte des 5. Jh.s.

[3] Anscheinend das im heutigen Menaion (Agg.: Athen 1896, S. 226 B) vor dem Kanon des 25. Dezember stehende Idiomelon: Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη. Σήμερον δέχεται ἡ Βηθλεὲμ usw. Doch läge dann eine gewisse Ungenauigkeit in dem georgischen Zitat immerhin vor.

„Ende der Erde".[1] Andere Hypakoï: Trop.: „Vom Anfang hat Isaias gesagt: Siehe die Jungfrau". Sie sprechen die Ektenie und das Gebet und sagen Pk. V: „Der Herr weidet mich und es wird mir nichts mangeln; am Orte".[2] Hal. II: „Der Israel weidet, erhöre" bis „Joseph".[3] Das Evangelium von Lukas 2, 8—20.[4]

Hernach steigen sie nach Bethlehem herauf, gehen in die (Geburts)höhle hinein und halten die Vesper zu Ende ab. Trop. VIII: „Aller Erschaffenen Schöpfer". Pk. IV: „Der Herr sagte zu mir: Mein Sohn".[5] St.: „Erbitte von mir und ich werde geben".[6] Lesung aus dem Propheten Jeremias 23,2–6. Lesung des Paulus an die Hebräer 1, 1—12. Hal. VIII: „Es sagte der Herr zu meinem Herrn: Setze". Evangelium von Matthäus 1, 18—25.[7] Hw. I: „Der Herr ist geboren zu Bethlehem in Juda". HlG. VI: „Was soll ich dir opfern".

25. Dezember. — Von Mitternacht an beginnen sie mit Troparien und Lesungen.[8]

Das erste Trop. II: „In Bethlehem geborener Herr". St.: „Ausstieß mein Herz".[9] Die erste Lesung: Genesis 1,1ff.: Du findest (sie) am Karsamstag.[10]

Das zweite Trop. IV: „Freut euch Gerechte, Himmel".[11]

---

[1] Ps. 66,7. Der St. fehlt wie die ganze Partie bis zum ersten Pk. im AL.

[2] Ps. 22, 1f. = AL. („Ps. 23, 1").

[3] Ps. 79, 2 = AL. („Ps. 80").

[4] Wie im AL.

[5] Ps. 2, 7.

[6] Ps. 2, 8.

[7] Die gleiche Perikope hat Conybeare für das AL. unmittelbar hinter Lk. 2, 8—20 nach der jüngeren Hs. *Bodl. Armen. L. 2* und dem Kommentar des Grigor Ašaruni ergänzt. Von den übrigen Texten der „Vesper" bezw. der aus ihr hervorwachsenden abendlichen Eucharistiefeier weiß die armenische Überlieferung nichts. Es handelt sich hier also um das Ergebnis einer über die Verhältnisse des 5. Jh.s hinausgegangenen liturgischen Entwicklung.

[8] Im AL. schließen sich die Perikopen dieses Vigiliengottesdienstes unmittelbar an diejenigen des Nachmittagsgottesdienstes im Poimnion an. Troparien und Psalmstichen sind für ihn dort nicht vermerkt.

[9] Ps. 44, 2.

[10] Im Umfang von 1, 1—3, 24. Vgl. zweite Serie dieser Zeitschrift V, S. 232, Z. 13. Das AL. schließt in der Epiphanieliturgie die Perikopen mit 3, 20.

[11] Das heute im Menaion (O. 231B) die Reihe der Στιχηρὰ εἰς τοὺς Αἴνους eröffnende Idiomelon: Εὐφραίνεσθε δίκαιοι, οὐρανοὶ ἀγαλλιᾶσθε des Andreas Ἱεροσολυμίτης, das in lateinischer Übersetzung im Ambrosianischen Ritus Mailands wiederkehrt. Vgl. in der vorigen Serie dieser Zeitschrift IX (1920). S. 45—48.

St.: „Klatschet mit den Händen alle Völker“.[1] Die zweite Lesung des Propheten Isaias 7, 10–17.[2]

Das dritte Trop. V: „Es ist die Gnade Gottes erschienen, die erlösende“. St.: „Groß ist der Herr und sehr lobenswert“.[3] Die dritte Lesung: Exodus 14, 24ff.: Du findest (sie) am Karsamstag.[4]

Das vierte Trop. V: „Erfüllt hat sich das vom Propheten Gesagte“.[5] St.: „Gott erbarme sich unser und segne uns“.[6] Die vierte Lesung vom Propheten Jeremias(!): Mich. 5,2–7.[7]

Das fünfte Trop. V: „Wir haben in der Höhle eine Krippe gesehen“. St.: „Gott, dein königliches Gericht“.[8] Die Lesung aus den Proverbien 1, 1—9.[9]

Das sechste Trop. VIII: „Heute freuen sich die Himmel und frohlocken“.[10] St.: „Du hast Wohlgefallen (gefunden), o Herr, an deiner Erde“.[11] Lesung aus dem Propheten Isaias 9, 5–7[12].

Das siebente Trop.: „Woher seid ihr, Magier, gekommen oder“.[13] St: „Seine Fundamente sind auf den Bergen“.[14] Siebente Lesung aus dem Propheten Isaias 11, 1—9.[15]

Das achte Trop. III: „Geboren von der Jungfrau“.

---

[1] Ps. 46, 2. [2] AL. 7, 10—18. [3] Ps. 47, 2.

[4] Als Nr. 4 im Umfang von 14, 24—15, 21. Vgl. a. a. O., S. 232, Z. 14 f. Die Epiphanieliturgie des AL. stimmt hier genau überein.

[5] Anscheinend eine leichte Variante des im heutigen Menaion (S. 208 B) in der Ὥρα πρώτη des 24. Dezember zur Verwendung kommenden Idiomelons: Νῦν προφητικὴ πρόρρησις πληρωθῆναι ἐπείγεται.

[6] Ps. 66, 2. [7] AL. 5, 2—8.

[8] Ps. 71, 2. [9] Wie im AL.

[10] Ein dem heutigen griechischen Menaion fremder Σήμερον-Text. Vgl. die formal entsprechenden Stücke Σήμερον ἡ Παρθένος S. 225 B, Σήμερον ὁ Χριστός S. 232 A, bezw. an inhaltlichen Parallelen in dem letzteren Texte: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν ἀγάλλονται oder S. 225 A: Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ σήμερον προφητικῶς εὐφραινέσθωσαν bezw. in beiden Richtungen die Wendung des zweiten Responsoriums der römischen Weihnachtsmatutin: „*Hodie per totum mundum melliflui facti sunt coeli.*“

[11] Ps. 84, 2. [12] Wie im AL.

[13] Eine Sachparallele zu dem wiederum verschollenen griechischen Text bildet das dritte Responsorium der römischen Weihnachtsmatutin mit seiner Frage: „*Quem vidistis pastores? Dicite, annuntiate nobis: In terris quis apparuit?*

[14] Ps. 86, 1. [15] Wie in AL.

St.: „Deine Wohltaten, o Herr".[1] Die achte Lesung des Propheten Isaias 35, 9—10.[2]

Das neunte Trop. VIII: „Christus, dem Geoffenbarten, die Sterne". St.: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zur Rechten".[3] Die Lesung aus dem Propheten Isaias 40, 9—17.[4]

Das zehnte Trop. II: „König der Juden und Retter". St.: „Danket dem Herrn, weil er gütig ist".[5] Die zehnte Lesung des Propheten Isaias 42, 1—8.[6]

Das elfte Trop. VI: „Die Stadt, die du geliebt hast". St.: „Gedenke, Herr, des David".[7] Die Lesung aus dem Propheten Daniel 3, 1ff.: Du findest (sie) am Karsamstag.[8]

Danach sprechen sie Pk.: „Stehe auf, Herr, zu Deiner Ruhe".[9] St.: „Gedenke, o Herr, des David".[10] Das Evangelium von Lukas 2, 1—7.[11] Es soll nach dem Evangelium die Ektenie und das Gebet gesprochen und die Matutin zu Ende gehalten werden.

In der (eucharistischen) Liturgie das gleiche Trop.: „Aller Erschaffenen". Das gleiche Pk. II: „Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du".[12] St.: „Erbitte von mir".[13] Die Lesung aus den Proverbien 8, 22—31.[14] Die zweite Lesung aus dem

---

[1] Wohl Ps. 88, 2.

[2] Im Gegensatz zum AL., das hier Is. 35, 4—8 vorsieht.

[3] Ps. 109, 1. [4] Im AL. 40, 10—17.

[5] Es könnte ebensogut an Ps. 135, 1 als 117, 1 gedacht werden. Nach dem durchgängigen Anordnungsprinzip dieser Stichen hat man sich aber zweifellos für die letztere Stelle zu entscheiden. Vgl. oben S. 312.

[6] AL. 42, 1—7. [7] Ps. 131, 1.

[8] Im Umfang von 3, 1—97. Vergl. a. a. O., S. 232, Z. 19. Das AL. bietet an Epiphanie wie in der Ostervigil: 3, 1—90.

[9] Ps. 131, 8. [10] Ps. 131, 1.

[11] Diese Evangelienperikope wie der ganze selbständige Abschluß der Matutin sind dem AL. fremd, da hier die Feier der eucharistischen Liturgie noch unmittelbar aus dem nächtlichen Vigiliengottesdienst herauswächst. Vielmehr Lk. 2, 1—18 ist Evangelienperikope der griechischen Vigilienmesse am Schlusse des Μέγας Ἑσπερινός des 24. Dezember und wenigstens 2, 1—14 solche der römischen Weihnachtsmesse *in nocte*.

[12] Ps. 2, 7. [13] Ps. 2, 8.

[14] Diese wie die folgende AT.liche Perikope sind dem AL. fremd. Als Lesetext für Epiphanie erscheint Prv. 8, 22—35 im syrischen Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. Vgl. A. Baumstark, *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends.* Münster i. W. 1921. S. 126.

Daniel 2, 34 f.[1] Die dritte Lesung des Paulus an die Hebräer 1, 1 ff. Du findest (sie) im vorigen Kapitel.[2] Hal. V: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze“.[3] Das Evangelium von Matthäus 2, 1—23.[4] Für Hw. und HlG. alles vom vorigen Tage.

[1] Vgl. Dan. 2, 31—35 als einen der Lesetexte des Weihnachtsfestes im Lektionar Athanasios V.: a. a. O., S. 125.

[2] In anderer und durchweg weiterer Abgrenzung erscheint der Anfang des Hebr. noch mehrfach in orientalischer Geburtsfestliturgie, so z. B. 1, 1—14 im AL. am dritten Tag der Epiphanieoktav, 1, 1—2, 3 im griechischen Ritus in der Vigilmesse am Ende des Μέγας Ἑσπερινός des 24. Dezember, 1, 1—2, 1 am Sonntag nach Weihnachten im Lektionar Athanasios' V. (a. a. O., S. 112). Genau 1, 1—12 für die Tagesmesse des 25. Dezember ist eine merkwürdige Übereinstimmung vielmehr mit dem Perikopensystem Roms.

[3] Ps. 109, 1.

[4] Vielmehr nur 2, 1—12 im AL. für die aus dem Vigiliengottesdienst hervorwachsende Eucharistiefeier von Epiphanie und auch im späteren griechischen Ritus für die Messe des 25. Dezember, im römischen für diejenigen des 6. Januar.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

DER ARMENISCHE PSALTERTEXT SEIN VERHALTNIS ZUM SYRISCHEN DER PEŠÎTTÂ UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE LXX-FORSCHUNG

(Fortsetzung)

IV. DAS VERHÄLTNIS DES ARMENISCHEN PSALTERTEXTES ZUM GRIECHISCHEN VULGÄRTEXT GEPRÜFT AN DEN VON RAHLFS AUSGEHOBENEN VERGLEICHSSTELLEN

Wenn der Gedanke an einen Zusammenhang von Arm. mit $\mathfrak{G}^{Hex.}$ aufs entschiedenste abgelehnt werden muß, so erhebt sich naturgemäß die Frage, wo im Umkreise der nichthexaplarischen $\mathfrak{G}$-Typen wir $\mathfrak{G}^{-Arm.}$ zu suchen haben. Von grundlegender Bedeutung ist hier das Verhältnis jenes Textes zu $\mathfrak{G}^{Vg.}$, bezw. zu der im Gegensatze zu der Masse der Hss. im Original vor allem durch B vertretenen Gestalt des griechischen Psalters.

Man wird dasselbe am einfachsten ermitteln, indem man Arm. für die 129 charakteristischen Stellen vergleicht, an denen Rahlfs die Verteilung der verschiedenen $\mathfrak{G}$-Zeugen auf die beiden Textformen deutlich gemacht hat. In rohen Umrissen wurde das Ergebnis eines solchen Vergleichs bereits durch Lüdtke vorgelegt. Ihn trotzdem hier noch in voller Breite durchzuführen, scheint immerhin geraten, wäre es auch nur, um an einem umfangreicheren Material, als es der hexaplarische Vergleichungsstoff darstellte, die Methode zu veranschaulichen, nach der bei jeder textkritischen Verwertung von Arm. zu verfahren sein wird. Überdies konnte Lüdtke noch nicht von der in der vorliegenden Arbeit gewonnenen klaren Erkenntnis über das Verhältnis von Arm.$\mathfrak{S}$ ausgehen, was von vornherein eine gewisse Revisionsbedürftigkeit seines statistischen Resultats erwarten läßt.

Der Übersichtlichkeit halber empfiehlt es sich, die Stellen nicht in einheitlicher Reihe vorzunehmen, sondern nach Ausschaltung alles — hauptsächlich wegen des Verhältnisses von Arm.$\mathfrak{S}$ — nicht tragfähigen Materials erst die Stellen mit sicherem Vg.-Text und dann diejenigen vorzuführen, welche sicher auf eine von Vg. abweichende $\mathfrak{G}$-Form zurückgehen. Dabei stelle ich bis auf weiteres $\mathfrak{G}^{Vg.}$ hinter, die regelmäßig mit dem Swete'schen Text zusammenfallende abweichende („B“)-Lesart vor die Klammer. Ein hinter dieser stehendes

> bezieht sich jeweils nur auf das vor ihr mit + angeschlossene Textelement. Bei einer Mehrheit von Nicht-$\mathfrak{G}^{Vg.}$-Lesarten schien es überflüssig, sofort ihre Verteilung auf bestimmte Textzeugen zu berücksichtigen, da zunächst nur einmal das Verhältnis von $\mathfrak{G}^{Arm.}$ zu $\mathfrak{G}^{Vg.}$ zur Klärung kommen soll.

1. Ausscheidende Stellen. — Außer Betracht bleibt sofort die erste der 129 Stellen, 2,2 διάψαλμα]>, weil Arm. das Wort — durch հանգիստ (Ruhe) — überhaupt erst von 31,5 an und auch weiterhin keineswegs regelmäßig wiedergibt. Jeden sicheren Einblick in die Gestalt der Vorlage macht ferner 21,26 die in der vorigen Serie dieser Zeitschrift XII/XIV S. 189 berührte zweifellos harmonistische Natur der betreffenden Wendung von Arm. unmöglich. Ebensowenig ist anzufangen mit der Stelle

90,15 ἐπικαλέσεταί με] κεκράξεται πρός με. — Arm.: կարդասցէ առ իս (Er wird rufen zu mir). — S: ܢܩܪܢܢ (Er wird mich rufen). Denn obgleich Arm. entschieden $\mathfrak{G}^{Vg.}$ näher zu stehen scheint als B und S, dürfte eine volle Garantie bezüglich des Wortlautes seiner Vorlage sich schwerlich übernehmen lassen.

Es schalten weiterhin für die Untersuchung alle diejenigen Stellen aus, an welchen Arm., sei es mit der einen, sei es mit der anderen Form des nichthexaplarischen $\mathfrak{G}$-Textes übereinstimmt, zugleich aber auch mit S sich deckt oder doch als Ergebnis einer Mischung von $\mathfrak{G}$- und S-Elementen verständlich wäre. Sie bilden die folgende stattliche Reihe:

9,33 τῶν πενήτων = Arm.: զտնանկս. Vgl. S: ܠܡܣܟܝܢܐ (dem Elenden)] + σου εἰς τέλος.

Der mit $\mathfrak{G}$ zusammenfallende Plural von Arm. gibt keine Gewähr für tatsächliche Überarbeitung der Stelle nach $\mathfrak{G}$, weil er auf einer S-Variante mit Pluralpunkten beruhen oder eine harmonistische Angleichung an V. 31 (κατακυριεῦσαι τῶν πενήτων) darstellen könnte.

9,36 εὑρεθῇ + δι' αὐτήν] > = Arm.S.

11,3 ἐλάλησαν = Arm.S] + κακά.

13,1 χρηστότητα + οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός] > = Arm.S.

13,3 + Röm. 3,13–18] > = Arm.S.

13,6 ὅτι κύριος = Arm.: զի Տէր = S: ܡܪܝ ܗܘ] ὁ δὲ κύριος.

17,20 + ῥύσεταί με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν καὶ ἐκ τῶν μισούντων με] > = Arm.S.

17,51 τοῦ βασιλέως + αὐτοῦ = Arm.: թագաւորի նորա = S: ܕܡܠܟܗ] >.

24,2 οἱ ἐχθροί μου = Arm.S] + εἰς τὸν αἰῶνα.

24,14 τῶν φοβουμένων αὐτόν + καὶ τὸ ὄνομα κυρίου τῶν φοβουμένων αὐτόν] > = Arm.S.

26,6 ἀλαλαγμοῦ oder αἰνέσεως = օրհնութեան (des Lobpreises) = S: ܫܒܚܐ (des Lobes)] αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ.

26, 8 ἡ καρδία μου = Arm.Ⅎ] + Κύριον ζητήσω.

26, 9 μὴ ἐγκαταλίπῃς με καὶ μὴ ὑπερίδῃς με] μὴ ἀποκορακίσῃς με καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς με = Arm.: *մի անարգեր զիս եւ մի թողուր զիս* (nicht verachte mich und nicht verlaß mich) = Ⅎ: ܠܐ ܬܫܒܩܢܝ ܘܠܐ ܬܪܚܩܢܝ (nicht verwirf mich und nicht verlaß mich).

33, 5 ἐκ πασῶν τῶν παροικιῶν μου] ἐκ πασῶν τῶν θλίψεών μου = Arm.: *յամենայն նեղութենէ իմմէ* (aus aller meiner Bedrängnis) = Ⅎ: ܡܢ ܟܠ ܥܩܬܐ ܕܥܩܬܢܝ (und aus allen meinen Bedrängnissen).

36, 7 ἐν τῷ κατευοδουμένῳ ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίας] ἐν τῷ κατευοδουμένῳ ἐν τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίαν = Arm.: *ընդ այնոսիկ որոց առաւելաւ լցեն ճանապարհք իւրեանց ընդ մարդոյ որ գործէ զանօրէնութիւն* (mit denjenigen, deren Wege glücklich geleitet sind, mit dem Manne, der tut Ungesetzlichkeit). Vgl. Ⅎ: ܥܡ ܓܒܪܐ ܕܥܒܕ ܥܘܠܐ ܘܐܙܠ ܒܫܘܒܚܐ (an dem Manne, der Frevel tut und dessen Weg glücklich läuft).

Die zweifellos an der Stelle zu beobachtende Bearbeitung von Arm. nach Ⓖ könnte sich immerhin wesentlich auf die Umstellung der beiden Glieder beschränkt haben, wobei auch der B-Text die notwendige Grundlage geliefert hätte, während die ihm widersprechenden Arm. mit $Ⓖ^{Vg.}$ gemeinsamen Züge aus Ⅎ beibehalten geblieben wären.

36, 26 δανίζει = Arm.Ⅎ] + ὁ δίκαιος.

41, 11 οἱ θλίβοντές με] οἱ ἐχθροί μου = Arm.: *թշնամիք իմ* = Ⅎ: ܒܥܠܝ ܕܒܥܝܢ.

44, 12f. καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου] καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ. Καὶ θυγατὴρ Τύρου = Arm.: *երկիր պագցես սմա. Եւ դուստր Տիւրայ* (du wirst — bezw. sollst — anbeten ihn. Und die Tochter Tyrus') = Ⅎ: ܢܣܓܕ ܠܗ ܘܒܬ ܨܘܪ (anbete ihn. Und die Tochter Tyrus').

Die Stelle kann um so weniger als Beleg für Übereinstimmung von $Ⓖ^{Arm.}$ mit $Ⓖ^{Vg.}$ angerufen werden, weil Arm. in V. 13 gegen alle Ⓖ-Überlieferung mit Ⅎ zusammengeht, die ganze Stelle also überhaupt keine Überarbeitung nach Ⓖ erfahren zu haben scheint.

44, 13 τοῦ λαοῦ τῆς γῆς oder τῆς γῆς] τοῦ λαοῦ = Arm.: *ի ժողովրդոց* (vom Volke) = Ⅎ: ܕܥܡܐ (des Volkes).

44, 14 Ἐσεβών] ἔσωθεν = Arm.: *ի ներքոյ* = Ⅎ: ܡܢ ܬܚܘܬ.

48, 15 ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν] + ἐξώσθησαν = Arm.: *եւ ի փառաց իւրեանց անկցին* (und aus ihrer Herrlichkeit werden sie fallen) = Ⅎ: ܘܡܢ ܝܩܪܗ ܢܬܪܕܘܢ ܗܘܘ (und aus ihrer Herrlichkeit werden sie vertrieben werden).

Der spezielle Zusammenfall mit Ⅎ im Tempus könnte entscheidend gegen die Annahme irgendeiner Beeinflussung der Stelle durch Ⓖ ins Gewicht zu fallen scheinen, ist aber doch nicht schlechthin beweisend in diesem Sinne, weil auch eine Angleichung an die vorangehenden Futura von Ⓖ (κατακυριεύσουσιν, παλαιωθήσεται) mitsprechen könnte.

57, 9 ἐπέπεσε πῦρ = Arm.: *անկաւ հուր* (Gefallen ist Feuer) = S: ܢܦܠ ܢܘܪܐ] + ἐπ' αὐτούς.

57, 11 ἐκδίκησιν + ἀσεβῶν] > = Arm.S.

58, 14 ὁ θεὸς τοῦ Ἰακὼβ δεσπόζει τῶν περάτων τῆς γῆς] ὁ θεὸς δεσπόζει τοῦ Ἰακὼβ καὶ τῶν περάτων τῆς γῆς = S: ܐܠܗܐ ܕܝܥܩܘܒ ܫܠܝܛ ܒܟܠ ܣܘܦܝ ܐܪܥܐ ܘܣܘܦܝ ܟܠ ܐܪܥܐ. — Arm.: *Աստուած տիրէ Յակոբայ եւ ամենայն ծագաց երկրի* (Gott herrscht über Jakob und über alle Enden der Erde).

Eine Beeinflussung von Arm. durch G stünde nur dann sicher, wenn man in seiner Erweiterung mit Bestimmtheit den Reflex einer sonst nicht bezeugten G-Variante καὶ πάντων τῶν περάτων erblicken dürfte. Es kann aber mindestens ebensogut eine innerarmenische Textänderung oder Übersetzungsfreiheit in harmonistischem Sinne vorliegen. Auch im ersteren Falle könnte übrigens die Ergänzung aus einem sonst mit B zusammengehenden Texte eingetragen sein.

62, 6 τὸ ὄνομά μου] τὸ στόμα μου = Arm.: *բերան իմ* = S; ܦܘܡܝ.

Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß $G^{Arm.}$ hier wirklich mit S zusammenfiel, also = $G^{Vg.}$ war, ergibt sich allerdings aus der Tatsache, daß unmittelbar vorher sich ein Einfluß von G geltend macht. Vgl. vorige Serie dieser Zeitschrift XII/XIV S. 212. Man könnte daraus die Vermutung ableiten, daß auch hier eine Korrektur Platz gegriffen haben würde, wenn $G^{Arm.}$ = B gewesen wäre. Aber bei der starken Inkonsequenz der ganzen Arm.-Revision ist auf derartige Erwägungen kein entscheidender Verlaß.

65, 11 ἐνώπιον ἡμῶν] ἐπὶ τὸν νῶτον ἡμῶν = Arm.: *ի թիկունս մեր* (auf unsere Schulterblätter) = S: ܠܘܬܢ (auf unsere Lenden).

Die Wahl des Plurale tantum und die Übereinstimmung in der eigentlich „in" bedeutenden Präposition weist sogar positiv mehr nach S als nach $G^{Vg.}$

68, 11 καὶ συνέκαμψα = Arm.: *խոնարհեցուցի* (gebeugt habe ich) = S: ܘܐܟܢܥ] καὶ συνεκάλυψα.

70, 22 ἐξομολογήσομαί σοι = S] + ἐν λαοῖς Κυριε. — Arm.: *խոստովան եղէց քեզ* (Var.: + Տէր) (Bekennen werde ich dir, [Var.: + Herr]).

Die Arm.-Variante bietet bei dem Fehlen einer Entsprechung auch zu dem ἐν λαοῖς natürlich gar keine Gewähr dafür, aus $G^{Vg.}$ zu stammen, wird vielmehr innerarmenischer Textentwicklung angehören.

72, 6 ἡ ὑπερηφανία + εἰς τέλος] > Arm.S.

73, 16 ἥλιον καὶ σελήνην] φαῦσιν καὶ ἥλιον = Arm.: *զլոյս եւ զարեւ* (das Licht und die Sonne) = S: ܢܗܪܐ ܘܫܡܫܐ.

77, 60 σκήνωμα αὐτοῦ οὗ] σκήνωμα ὃ = Arm.: *խորան զոր* = S: ܕ ܫܟܝܢ.

85, 10 μόνος + ὁ μέγας] > Arm.S.

87, 6 καθεύδοντες pr. ἐρριμμένοι] > = Arm.S.

94, 4 pr. ὅτι οὐκ ἀπώσεται Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ] > = Arm.S.

97, 9 ὅτι ἥκει] pr. ἀπὸ προσώπου Κυρίου, ὅτι ἔρχεται = Arm.: *առաջի Տեառն զի գայ զի հասանել է Տէր* (vor dem Herrn, da er

kommt, da bereit ist der Herr). — S: ܗܘ ܡܪܢ ܩܕܡ (vor dem Herrn der — oder: da er — kommt).

Eine Arm.-Variante *եւ* (und) statt des zweiten *զի* (da) ist belanglos. Als Ganzes ist Arm. ebensogut als Übersetzung von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ wie als Mischtext aus SB verständlich. Sein letztes Word ist im einen wie im anderen Falle überschüssig.

102, 14 μνήσθητι] ἐμνήσθη = Arm.: *եւ յիշեաց* (und er erinnerte sich) = S: ܐܬܕܟܪ[ܐ].

108, 21 ποίησον μετ' ἐμοῦ + ἔλεος] > Arm.S.

115, 8 σοὶ θύσω θυσίαν αἰνέσεως] + καὶ ἐν ὀνόματι Κυρίου ἐπικαλέσομαι = Arm.: *եւ զանուն Տեառն կարդացից* = S: ܘܒܫܡ ܡܪܢ ܐܩܪܐ.

118, 103 ὑπὲρ μέλι + καὶ κηρίον] > = Arm.S.

118, 156 οἱ οἰκτιρμοί σου πολλοί, Κύριε + σφόδρα] > = Arm.S.

131, 15 τὴν χήραν αὐτῆς] τὴν θήραν αὐτῆς = Arm.: *զորս սորա* = S: ܕܨܝܕܗ (und seine [Jagd]beuten).

134, 13 Κύριε 2⁰ = Arm.: Տէր = S: ܡܪܢ] καὶ.

134, 17 ἐνωτίσθησονται + Ps. 113, 14². 15] > = Arm.S.

135, 16 + τῷ ἐξαγαγόντι ὕδωρ ἐκ πέτρας ἀκροτόμου, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ] > = Arm.S.

136, 6 ἐν ἀρχῇ pr. ὡς] > = Arm.S.

140, 6 οἱ κραταιοὶ αὐτῶν] οἱ κριταὶ αὐτῶν = Arm.: *զառաւորք նոցա* = S: ܕܩܫܝܫܘܗܝ.

Ibid. ἡδυνήθησαν] ἠδύνθησαν = Arm.: *քաղցունք են* (süß sind)= S: ܡܬܩܛܒ.

143, 14 ἐν ταῖς ἐπαύλεσιν αὐτῶν] ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῶν = Arm.: *ի հրապարակս նոցա* = S: ܒܫܘܩܐ ܕܒܝܬܗܘܢ.

144, 6 + καὶ τὴν δυναστείαν σου λαλήσουσιν] > = Arm.S.

145, 8 Κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους, Κύριος σοφοῖ τυφλούς] Κύριος σοφοῖ τυφλούς, Κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους = Arm.: Տէր բանայ զաչս կուրաց եւ կանգնէ զգլորեալս Տէր (der Herr öffnet die Augen der Blinden, und aufrichtet die zu Boden Gestreckten der Herr) = S: ܡܪܢ ܦܬܚ ܥܝܢ ܥܘܪܬܐ ܘܡܪܢ ܡܩܝܡ ܟܦܝܦܐ ܕܫܦܠ (Es öffnet die Blinden der Herr. Aufrichtet die Niedergebeugten der Herr).

Es ließe sich nun allerdings etwa auf die besondere Häufigkeit des Falles hinweisen, daß Arm.S mit einer der beiden griechischen Rezensionen in der Ablehnung eines Überschusses der anderen zusammengeht, und man könnte sagen, daß der Revisor diesen Überschuß doch wohl jeweils aufgenommen haben würde, wenn er ihn in seiner $\mathfrak{G}$-Vorlage gefunden hätte, daß mithin hier überall doch wenigstens indirekt die kürzere griechische Fassung für $\mathfrak{G}^{Arm}$ gesichert sei. Doch ist diese Erwägung keineswegs zwingend. Denn die in Betracht kommenden Überschüsse sind fast durchweg solcher Art, daß schon ein sehr mäßiger kritischer Takt den Armenier davor bewahren konnte,

ihr Fehlen in dem aus 𝔖 geflossenen älteren armenischen Psaltertext als einen Mangel desselben zu empfinden. Von mehr als einer gewissen Wahrscheinlichkeit, daß die mit 𝔖 zusammenfallende 𝔊-Lesart auch in $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ gestanden habe, kann also bei diesen Stellen ebensowenig als bei anderen die Rede sein.

Vollends problematisch bleibt die Textgestalt von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ natürlich dann, wenn Arm. gegen die beiden divergierenden 𝔊-Formen nur mit 𝔖 übereinstimmt, d. h. sicher eine Überarbeitung nach 𝔊 überhaupt nicht erfahren hat. Denn daß dabei gelegentlich ein Blick auf 𝔐 Gall die Annahme eines materiellen Zusammenfallens von $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ mit 𝔖 nahelegt, ist völlig bedeutungslos, nachdem eine nähere Beziehung von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ zu dieser Textform als ausgeschlossen sich erwiesen hat.

Es gehören hierher zunächst folgende vier Stellen:

38, 6 παλαιὰς] παλαιστὰς. — Arm.: չափով (mit dem Maße) = 𝔖: ⁂.

Die auch formale Übereinstimmung von Arm.𝔖 ist zu vollständig und auffallend, als daß man ohne weiteres sie neben dem nur materiellen Zusammenfallen mit der B-Lesart und 𝔐 Gall (מִפְחוֹת, *mensurabiles*) d. h. $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ übersehen könnte.

76, 9 ἀπὸ γενεᾶς καὶ γενεᾶς] + συνετέλεσε ῥῆμα. — Arm.: կամ կատարեաց զրան իւր ազգէ ազգի յազգ (oder hat er vollendet sein Wort von Geschlecht zu Geschlecht) = 𝔖: ⁂ (oder vollendet <er> sein Wort auf Geschlecht der Geschlechter).

Während Arm. in den beiden charakteristischen Erweiterungen auch gegen $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ mit 𝔖 zusammengeht, braucht seine Abweichung von 𝔖 im Tempus nicht notwendig aus 𝔊 zu stammen, da sie sich ebenso leicht auch durch bloße Angleichung an die Umgebung erklären läßt.

118, 59 διελογισάμην κατὰ τὰς ὁδούς σου] διελογισάμην τὰς ὁδούς σου. — Arm.: խորհեցայ ի ճանապարհս իմ (Gedacht habe ich über meine Wege) = 𝔖: ⁂ (חשבתי דרכי, *cogitavi vias meas*).

Die Gall-Lesart kehrt auch sonst in Lat.-Zeugen vielfach wieder. Daraus eine von $\mathfrak{G}^{\text{Hex.}}$ unabhängige 𝔊-Variante zu erschließen, die dann auch in $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ gestanden hätte, würde indessen wohl etwas gewagt sein.

127, 2 τοὺς καρποὺς τῶν πόνων σου] τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου. — Arm.: զվաստակս ձեռաց քոց (die Arbeiten deiner Hände) = 𝔖: ⁂ (die Arbeit deiner Hände יגיע כפך, *labores manuum tuarum*).

Der von 𝔖 abweichende Plural von Arm. ist vollauf durch den abhängigen pluralischen Genetiv bedingt und braucht in keinerlei Zusammenhang mit 𝔊 zu stehen.

Endlich ist in diesem Zusammenhang noch einer Stelle zu gedenken, an welcher Arm. eine zweifellose, aber an der Hand von 𝔖 leicht zu behebende Korruptel aufweist:

41, 9 ἡμέρας ἐντελεῖται Κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ νυκτὸς δηλώσει] ἡμέρας usw. καὶ νυκτὸς ᾠδὴ αὐτῷ (oder αὐτοῦ). — Arm.: ի տուէ պատուիրեաց Տէր զողորմութիւն իւր, գիշերի զօրհնութիւն նոր (Am

Tage hat geboten der Herr sein Erbarmen, des Nachts eine neue Benediktion). — S: ܝܗܒ ܡܪܝܐ ܠܝܘܡܐ ܚܣܕܗ ܘܒܠܝܠܝܐ ܫܒܚܬܗ ܥܡܗ (Am Tage wird gebieten der Herr sein Erbarmen und in der Nacht seine Lobgesänge).

In Arm. ist statt նոր (neue) zu lesen: նորա (desselben) oder իւր (seine). Die akkusativische Auffassung des օրհնութիւն (Benediktion) als eines zweiten Objekts zu dem Verbum des ersten Hemistichs ist aber nur auf Grund von S, nicht auf Grund von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ möglich.

2. Stellen mit Vg.-Text. — Das für die Stellung von Arm. zwischen $\mathfrak{G}^{Vg.}$ und B beweiskräftige Material schrumpft auf höchstens 71 Stellen d. h. auf wenig mehr als die Hälfte der von Rahlfs verglichenen, zusammen. Von diesen lassen die folgenden 52 Übereinstimmung von $\mathfrak{G}^{Arm.}$ mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ beobachten:

7, 10 f. ὁ θεός. Δικαία ἡ βοήθειά μου] ὁ θεὸς δικαίως (oder δίκαιος). Ἡ βοήθειά μου. — Arm.: Աստուած արդար. Յիրաւի է ողնութիւն ինձ (Gott, der Gerechte. In Richtigkeit ist Hilfe mir). Vgl. S: ܐܠܗܐ ܡܫܟܚ ܠܝ (Gott, der Gerechte <ist> mein Helfer).

Gesichert ist für $\mathfrak{G}^{Arm.}$ in jedem Falle das Adverb δικαίως. Will man nicht annehmen, daß ihm hier noch das Adjektiv δίκαιος voranging, also eine Verbindung der beiden Spielarten von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ vorlag, so wird Arm. aus einer Mischung von S- und G-Elementen zu erklären sein. Daß $\mathfrak{G}^{Arm.}$, wenn anders dem Revisor eine Hs. mit stichischer Textgliederung vorlag, sein δικαίως zu V. 11 zog, bedeutet mindestens keine wesenhafte Verwandtschaft mit B.

10, 3 ἃ κατηρτίσω καθεῖλον = S: ܕܥܒܕܬ ܠܐ ܬܗܪܣ ܗܝ (etwas, das du bereitet hast, sie umgestürzt haben)] ἃ σὺ κατηρτίσω αὐτοὶ καθεῖλον = Arm. զոր դու շինեցեր (նոքա) աւերեցին (was du erbaut hast, (sie) umgestürzt haben).

Die nur նոքա (sie) auslassende Variante ist unverkennbar eine innerarmenische Korruptel, die mit dem beidemal das Pronomen unterdrückenden B-Text nichts zu tun hat.

19, 8 μεγαλυνθησόμεθα] ἐπικαλεσόμεθα = Arm.: կարդասցուք. — S: ܢܬܚܙܩ (wir werden erstarken).

20, 3 τὴν δέησιν] τὴν θέλησιν = Arm.: զկամն (den Willen). — S: ܨܒܝܢܬܐ (die Bereitschaft).

$\mathfrak{G}^{Vg.}$ Arm. S fallen zwar materiell zusammen, aber formal geht doch wieder Arm. so völlig mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ gegen S, daß an seiner Abhängigkeit von G d. h. an der Identität von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ und $\mathfrak{G}^{Arm.}$ nicht gezweifelt werden kann.

20, 10 Κύριε ἐν τῇ ὀργῇ σου συνταράξεις αὐτούς] Κύριος ἐν τῇ ὀργῇ αὐτοῦ συνταράξει αὐτούς = Arm.: Տէր բարկութեամբ իւրով խռովեցուցէ զնոսա. — S: ܡܪܝܐ ܒܪܘܓܙ ܕܝܠܗ ܢܬܠܗܛ ܐܢܘܢ (der Herr in seinem Zorne wird sie verbrennen).

36, 23 καὶ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ θελήσει] + σφόδρα = Arm.: յոյժ. — S: ܘܐܬܬܩܢ ܐܘܪܚܗ (und seinen Weg befestigt er).

36, 28 ἄμωμοι ἐκδικηθήσονται] ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται = Arm.: անօրէնք հալածեսցին ի միասին (die Ungesetzlichen werden verfolgt werden zumal). — > S.

38, 13 ἐν τῇ γῇ] παρὰ σοὶ = Arm.: առաջի քո (vor dir). — S: ܥܡܟ (mit dir).

Bei materieller Übereinstimmung aller drei Zeugen steht formal Arm. entschieden $\mathfrak{G}^{Vg.}$ näher als S.

41, 3 τὸν θεὸν. Vgl. S: ܐܠܗܐ (Gott)] + τὸν ἰσχυρόν = Arm.: Հզօր.

45, 6 τῷ προσώπῳ] τὸ πρὸς πρωΐ (πρωΐ). — Arm.: ի վաղորդայնէ մինչ ի վաղորդայն (vom Morgen bis zum Morgen) = Lat.$^{Med.}$: *a matutino in matutinum.* — S: ܒܙܒܢ ܨܦܪ (in der Morgenzeit).

Gleichviel ob Lat.$^{Med.}$ Arm. eine sonst verschollene $\mathfrak{G}$-Variante ἀπὸ τοῦ πρωΐ πρὸς τὸ πρωΐ widerspiegeln oder ob die beiden so weit auseinander liegenden Zeugen zufällig in einer bestimmten freien Wiedergabe von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ übereinstimmen, jedenfalls ist Arm. von $\mathfrak{G}$, nicht von S abhängig, wobei seine Vorlage wesenhaft d. h. im Gegensatze zum B-Text mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ zusammenging.

45, 7 φωνὴν αὐτοῦ = S] + ὕψιστος = Arm.: Բարձրեալն.

47, 5 αὐτῆς oder >] τῆς γῆς = Arm.: երկրի. — > S.

54, 9 τὸν σώζοντά με = S ܕܡܫܙܒ ܠܝ ܐܢܐ ܗܘ (jemanden der mich erlöst)] pr. τὸν θεὸν = Arm.: Աստուծոյ.

55, 3 f. ἀπὸ ὕψους ἡμέρας· ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με φοβηθήσονται] ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους. Ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι = Arm. Vgl. oben S. 161.

55, 5 ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου + ὅλην τὴν ἡμέραν] > = Arm.: գովեցից զբանս իմ (werde ich loben meine Worte). — S: ܐܫܬܒܚ (werde ich mich rühmen).

55, 14 ἐκ θανάτου = S] + τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀπὸ δακρύων = Arm.: զաչս իմ յարտասուաց.

Ibid. τοῦ εὐαρεστῆσαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ] εὐαρεστήσω ἐνώπιον Κυρίου = Arm.: հաճոյ եղէց առաջի Տեառն (wohlgefällig werde ich sein vor dem Herrn). — S: ܐܠܗܐ ܩܕܡ ܐܗܦܟ (daß ich wohlgefalle vor dir, Gott).

56, 8 ψαλῶ = S] + ἐν τῇ δόξῃ μου = Arm.: փառաք իմովք.

58, 16 ἐὰν δὲ χορτασθῶσιν] ἐὰν δὲ μὴ χορτασθῶσιν = Arm.: ապա թէ ոչ յագեսցին (wenn anders nicht sie werden gesättigt werden). — S: ܘܠܐ ܢܫܒܥ (und nicht werden sie satt werden).

64, 13 τὰ ὄρη τῆς ἐρήμου] τὰ ὡραῖα τῆς ἐρήμου = Arm.: գեղեցկութիւնք անապատի (die Schönheiten der Wüste). — S: ܒܢܘܬ ܒܝܬ ܡ̈ܫܟܢ̈ܐ (aus den Wohnstätten in der Wüste).

66, 2 ἐφ' ἡμᾶς = S: ܥܠ] + καὶ ἐλεήσαι ἡμᾶς = Arm.: եւ ողորմեա մեզ (und erbarme dich unser).

Arm. hat den ganzen V. in Angleichung an V. 4 ff. in den Imperativ bezw. an

V. 3 in die Anredeform umgesetzt. Vgl. über solche Übersetzungsfreiheiten in der vorigen Serie dieser Zeitschrift XII/XIV S. 187f.

70, 20 ὅτι ἔδειξάς μοι = S: ܐܠܗܝ] ὅσας ἔδειξάς μοι = Arm.: որչափ ցուցեր ինձ (wie viel du gezeigt hast mir).

71, 3f. ἐν δικαιοσύνῃ zu V. 4] δικαιοσνήν zu V. 3 = Arm.: զարդարութիւն. — S: ܙܕܩܬܟ (deine Gerechtigkeit).

Es scheint undenkbar, daß die Korrektur des armenischen Revisors sich auf die Streichung des Pronomens beschränkt haben würde, falls $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ = B gewesen wäre, S also noch ungleich ferner gestanden hätte.

72, 21 ὅτι ηὐφράνθη ἡ καρδία μου] ὅτι ἐξεκαύθη ἡ καρδία μου = Arm.: զի հուր բորբոքեցաւ ի սրտի իմում (weil Feuer entbrannt ist in meinem Herzen). — S: ܘܐܬܒܗܠ ܠܒܝ (und ich, verwirrt worden ist mein Herz).

73, 18 μνήσθητι ταύτης + τῆς κτίσεως σου] > = Arm.: այս յիշ լեցի քեզ (dies unvergessen werde dir). — S: ܐܬܕܟܪ (erinnere dich).

76, 5 οἱ ἐχθροί μου] οἱ ὀφθαλμοί μου = Arm.: աչք իմ. — S: ܒܥܝܢܝ (in meinen Augen).

Der ganze Zusammenhang ist in Arm. durchaus derjenige von $\mathfrak{G}$, nicht von S, so daß der Gedanke an ein Zusammenfallen von $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ mit B und eine Beibehaltung des zufällig mit $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ Übereinstimmenden aus S nicht aufkommen kann.

77, 51 τῶν πόνων αὐτῶν] παντὸς πόνου αὐτῶν = Arm.: ամենայն վաստակոց նոցա (aller Mühen derselben). — S: ܟܠ ܝܠܕܬܗܘܢ (aller ihrer Geburt).

Auch hier darf mit Bestimmtheit angenommen werden, daß der Überarbeiter von Arm., wenn $\mathfrak{G}^{\text{Arm.}}$ = B gewesen wäre, nicht nur nach dem πόνων korrigiert, sondern auch die Übersetzung von ܟܠ (aller) getilgt haben würde.

79, 5 τοῦ δούλου σου = S: ܥܒܕܟ] τῶν δούλων σου = Arm.: ծառայից քոց.

79, 10 καὶ ἐπλήσθη ἡ γῆ] καὶ ἐπλήρωσε τὴν γῆν = Arm.: եւ լցից զերկիր. — S: ܘܐܬܡܠܝ ܐܪܥܐ ܡܢܗ (und voll wurde die Erde von ihr).

80, 9 καὶ λαλήσω σοι, Ἰσραήλ, καὶ διαμαρτύρομαί σοι] καὶ διαμαρτύρομαί σοι, Ἰσραήλ. — Arm.: եւ վկայեմ քեզ եւ Իսրայէլ (und ich bezeuge dir, und Israël). — S: ܘܐ ܐܡܠܠ ܥܡܟ ܘܐܣܗܕ ܒܟ (und ich werde reden und, Israël, ich werde bezeugen wider dich).

Der armenische Revisor las offenbar $\mathfrak{G}^{\text{Vg.}}$ in seiner Vorlage und tilgte demgemäß unter gleichzeitiger Veränderung der Wortstellung die Wiedergabe von ܘܐܡܠ (und ich werde reden), ließ aber diejenige des ܘ (und) in engster Verbindung mit der Anrede an Israël stehen.

82, 13 τὸ θυσιαστήριον] τὸ ἁγιαστήριον = Arm.: զսրբութիւն (das Heiligtum). — S: ܡܕܝܢܬܐ (die Stadt).

88, 43 τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ = S: ܕܒܥܝܢܝ ܒܥܠܝ ܕܕܚܝ] τῶν θλιβόντων αὐτόν = Arm.: նեղչաց նորա (der Bedränger desselben).

89, 17 ἐφ' ἡμᾶς = S] + καὶ τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον

= Arm.: Տէր զգործս ձեռաց մերոց աջողեա մեզ (Herr, die Werke unserer Hände gelingen lasse uns).

Arm. spiegelt die falsche Auflösung eines κε (= καὶ) in Κύριε wieder und hat am Ende, um den Ausdruck zu variieren, etwas frei übersetzt.

91, 15 τότε πληθυνθήσονται] ἔτι πληθυνθήσονται = Arm.: եւս եւ բազումք եղիցին (noch viel werden sie sein). — S: ܬܬܦܪܥ ܥܕ (vergelten werden sie noch).

Eine Korrektur des S-Textes nach B hätte gewiß nicht vor dem ja allerdings mit S wie mit $\mathfrak{G}^{Vg}$ übereinstimmenden եւս եւ (noch) Halt gemacht. Dieses muß vielmehr auch durch $\mathfrak{G}^{Arm.}$ gerechtfertigt gewesen sein, das als sich mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ deckte.

92, 3 φωνὰς αὐτῶν] + ἀροῦσιν οἱ ποταμοὶ ἐπιτρέψεις αὐτῶν. — Arm.: յարիցեն գետք ի գնացս իւրեանց (erheben werden sich die Flüsse in ihren Läufen). — S: ܢܣܒܘ ܢܗܪ̈ܐ ܕܐܬܪܡܝ (erhoben haben sich die Flüsse in Reinheit).

Ich führe den Text von Arm.S für die schon S. 168 berührte Stelle nochmals an, weil allerdings in der Gesamtstruktur von Arm. noch eine ältere aus S geflossene Textgestalt durchzuschimmern scheint. Daß bei deren Überarbeitung $\mathfrak{G}^{Vg.}$, nicht der B-Text zugrunde lag, ist einleuchtend.

93, 19 ἠγάπησαν] εὔφραναν = Arm.: ուրախ առնէր (froh machte). — S: ܐܦܪܩ (haben erlöst).

Der scheinbare Numerusunterschied gegenüber $\mathfrak{G}^{Vg.}$ ist durch die singularische Wiedergabe von αἱ παρακλήσεις mit մխիթարութիւն (Trost) bedingt.

94, 3 ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς = S: ܥܠ ܟܠ ܐܠܗ̈ܐ] ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν = Arm.: ի վերայ ամենայն երկրի.

101, 23 βασιλείας = S: ܡܠܟ̈ܘܬܐ] βασιλεῖς = Arm.: թագաւորաց (der Könige).

103, 1 ὡς ἐμεγαλύνθης] ἐμεγαλύνθης = Arm.: մեծ եղեր (groß bist du geworden). — S: ܐܬܪܒ (ist groß geworden).

Eine Korrektur nach einem mit B übereinstimmenden G-Text würde gewiß nicht nur die Verbalperson geändert, sondern auch eine Übersetzung des ὡς eingetragen haben.

103, 18 χοιρογρύλλοις = S: ܠܟܫܫ̈ܐ (den Spitzmäusen)] λαγώοις = Arm.: նապաստակաց (den Hasen).

109, 3 ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων] + σου = Arm.: ի վայելչութիւն որբոց քոց. — S: ܒܫܘܒܚܐ ܕܩܕܫ̈ܐ (im Glanze [*Plur.*] des Heiligtums).

112, 9 μητέρα τέκνων εὐφραινομένων] μητέρα ἐπὶ τέκνοις εὐφραινομένην = Arm.: մայր որդւովք բրկրեալ. — S: ܐܡ ܒܢ̈ܝܢ ܕܫܒܚܬ ܒܗ̈ (als Mutter von Söhnen, indem sie sich freut).

113, 11 ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ + ἄνω ἐν τοῖς οὐρανοῖς] > = Arm.: Աստուած մեր յերկինս (unser Gott in den Himmeln). — S: ܐܠܗ̈ܢ ܕܒܫܡ̈ܝܐ ܐܝ (unser Gott im Himmel ist).

Vgl. oben S. 163. — Eine G-Variante: ἐν τοῖς οὐρανοῖς darf aus Arm. nicht

erschlossen werden, da երկին (Himmel) auch im Plural mit singularischer Bedeutung gebraucht wird.

115,5 >] τὰς εὐχάς μου τῷ κυρίῳ ἀποδώσω ἐναντίον παντὸς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ = Arm.: զաղօթս իմ Տեառն տայ առաջի ամենայն ժողովրդեան նորա (Meine Gebete dem Herrn werde ich geben vor allem Volke desselben). — S: ܕܐܬܝ ܠܡܪܝ ܩܕܡ ܟܠ ܥܡܗ ܠܫܡܥ ܢܕܝ (Meine Gelübde Gott werde ich einlösen vor allem Volke).

118,119 ἠγάπησα τὰ μαρτύριά σου + διὰ παντός] > = Arm.: սիրեցի զպատուիրանս քո (geliebt habe ich deine Gebote). — S: ܘܐܚܒܬ ܠܝܠܘ ܕܥܒܕ ܠܟ ܒܟܠ ܥܕܒܢ (und nachdenken werde ich alle Zeit über deine Gebote).

Arm. stellt das Ergebnis einer Textmischung sicher von $\mathfrak{G}^{Vg.}$- und S-Elementen dar, da gerade das getilgt ist, was in S eine charakteristische Übereinstimmung mit dem „B“-Text bezeichnet.

118,139 ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου] ὁ ζῆλός σου = Arm.: նախանձ քո. — S: ܩܢܐ (der Neid).

Ibid. τῶν ἐντολῶν σου] τῶν λόγων σου = Arm.: զբանս քո (deine Worte). — S: ܦܘܬܓܡܟ (dein Wort).

137,1 ὅτι ἤκουσας τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου nach der ersten Vershälfte oder >; das Letztere = S] nach der zweiten Vershälfte = Arm.: զի լուար զբանս բերանոյ իմոյ.

138,4 λόγος ἄδικος] δόλος = Arm.: նենգութիւն (Tücke). — S: ܫܚܠܦܐ (Veränderung; Abfall).

139,11 (καὶ) καταβαλεῖς αὐτούς + oder pr. ἐπὶ τῆς γῆς oder ἐν τῇ γῇ] > = Arm.: կործանեսցես զնոսա (umstürzen wirst du sie). — In S entspricht auch dem von Arm. in Übereinstimmung mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ wiedergegebenen Element nichts.

142,10 τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον] τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθόν = Arm.: Հոգի քո բարի. — S: ܪܘܚܟ ܕܫܦܝܪ (dein erquickender Geist).

144,9 τοῖς ὑπομένουσιν] τοῖς σύμπασιν = Arm.: ում ամենեսեան (gegen alle). — > S.

Lüdtke glaubte, die Stärke der Übereinstimmung von Arm. mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ auf 75% berechnen zu dürfen. Bei unserer strengeren Berücksichtigung des Verhältnisses von Arm. zu S ergibt sich eine kleine Herabsetzung dieses Ergebnisses auf nur 73,23%, und wollte man etwa selbst die Stellen 20,3, 38,13, 71,3f., 76,5, 77,51 und 103,1 gleichfalls ausschalten, deren Beweiskraft allenfalls noch einem leisesten Bedenken unterliegen könnte, so würde ein weiteres Sinken auf 70,55% die Folge sein. Bestehen bleibt aber in jedem Falle die Tatsache, daß $\mathfrak{G}^{Arm.}$ vorwiegend den Vg.-Text geboten hat. Ich gehe demgemäß weiterhin von diesem als dem von vornherein für $\mathfrak{G}^{Arm.}$ zu erwartenden aus, setze also nunmehr $\mathfrak{G}^{Vg.}$ vor, den „B“-Text hinter die Klammer.

3. Stellen mit „B"- oder einem anderen von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ abweichenden Text. — An einer der 129 Rahlfs'schen Stellen fallen unmittelbar zwei verschiedene Arm.-Lesarten mit den beiden Formen der $\mathfrak{G}$-Überlieferung zusammen:

71, 12 ἐκ δυνάστου = Arm.: *ի հզօրէ* (vor dem Starken)] ἐκ χειρὸς δυνάστου = Arm.: *ի ձեռաց հզօրին* (aus den Händen des Starken). — $\mathfrak{S}$: ܡܢ ܩܕܡ ܕܚܝܠ ܡܢܗ (vor jemandem, der stärker ist als er).

Man wird gewiß nicht um dieser einen durchaus vereinzelt bleibenden Stelle willen sich zu der gekünstelten Annahme entschließen, daß in Arm. nebeneinander zwei verschiedene und auf ganz verschiedener Grundlage ruhende Revisionen des ältesten, aus $\mathfrak{S}$ geflossenen armenischen Psaltertextes nachwirken. Will man zu ihr aber nicht greifen, so bleibt nur übrig, in der ersten Arm.-Lesart eine freie Wiedergabe von $\mathfrak{S}$ oder das Ergebnis einer Textmischung zu erblicken, bei welcher zwar der textliche Überschuß von $\mathfrak{S}$ über $\mathfrak{G}$ getilgt, nicht aber derjenige von $\mathfrak{G}$ über $\mathfrak{S}$ eingeführt worden wäre. Für $\mathfrak{G}^{Arm.}$ selbst kommt im einen wie im anderen Falle dann aber schon hier nur die B-Lesart oder eine mit derselben nächst verwandte Variante ἐκ χειρῶν δυνάστου in Frage, die sonst schlechterdings unerhört wäre.

An zwölf weiteren Stellen ist glatter „B"-Text als Grundlage von Arm. ohne jede auch nur scheinbare Konkurrenz gesichert:

12, 3 ἡμέρας + καὶ νυκτός] > = Arm.: *զաւուրս* (die Tage). — $\mathfrak{S}$: ܒܟܠ ܝܘܡ (jeden Tag).

Arm. beruht auf einer irrigen Auffassung des Genetivs ἡμέρας als Akkusativ, was schon allein wesenhafte Unabhängigkeit von $\mathfrak{S}$ verbürgen und jede Möglichkeit eines Zusammenhangs mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ ausschließen würde.

27, 3 μὴ συνελκύσῃς με μετὰ ἁμαρτωλῶν] μὴ συνελκύσῃς μετὰ ἁμαρτωλῶν τὴν ψυχήν μου. — Arm.: *մի համարիր ընդ ամպարիշտս զանձն իմ* (nicht zähle mit den Ruchlosen meine Seele). — $\mathfrak{S}$: ܠܐ ܬܬܚܫܒ ܥܡ ܥܒܕܝ ܥܘܠܐ (nicht zähle mich mit den Frevlern).

Arm. weist unverkennbar den Charakter eines Mischtextes auf, der im Verbum und dem sonst griechischem ἀσεβής entsprechenden substantivierten Adjektiv noch sehr deutlich die alte $\mathfrak{S}$-Grundlage durchschimmern läßt, bietet aber über $\mathfrak{S}$ hinaus gerade das für B gegen $\mathfrak{G}^{Vg.}$ bezeichnende Element.

30, 23 ἀπέρριμμαι = $\mathfrak{S}$: ܐܬܒܕܝ (daß ich verloren bin)] + ἄρα = Arm.: *ընկեցայ ուրեմն*.

37, 8 αἱ ψύαι (oder ψόαι) μου ἐπλήσθησαν. Vgl. $\mathfrak{S}$: ܡܠܝ ܓܘܡܐ ܕܥܨܡܝ (meine Knöchel wurden erfüllt)] ἡ ψυχή μου ἐπλήσθη = Arm.: *անձն իմ լի*.

44, 12 καὶ ἐπιθυμήσει] ὅτι ἐπεθύμησεν = Arm.: *զի ցանկացաւ*. — $\mathfrak{S}$: ܕܢܬܬܐܘܐ (weil begehren wird).

Nur die Konjunktion von Arm. würde sich schon aus der alten $\mathfrak{S}$-Grundlage erklären. Seine Übereinstimmung mit B auch im Tempus ist dagegen für die Beschaffenheit von $\mathfrak{G}^{Arm.}$ beweisend.

49, 10 τοῦ ἀγροῦ = S:] τοῦ δρυμοῦ = Arm.: անտառի.

63, 2 τῆς φωνῆς μου = S: ܩܠܝ (meine Stimme)] τῆς προσευχῆς μου = Arm.: աղօթիցդ իմոյ (auf meine Bitten).

65, 4 τῷ ὀνόματί σου + ὕψιστε] > = Arm.: անուանդ քումմ (deinem Namen). — S: ܫܡܟ ܠܥܠܡܝܢ (deinem Namen in Ewigkeiten).

Die Revision nach G hat den Überschuß von S über G getilgt, würde also gewiß, wenn sie nach $G^{Vg.}$ erfolgt wäre, dafür den hier wieder über S vorhandenen Überschuß eingesetzt haben. Sie erfolgte also vielmehr auf Grund eines mit B zusammenfallenden $G^{Arm.}$

78, 10 εἴπωσι τὰ ἔθνη = S:] εἴπωσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν = Arm.: ասասցեն ի հեթանոսս.

79, 12 ἕως ποταμῶν = S: ܥܠ ܢܗܪܘܬܐ (über die Flüsse)] ἕως ποταμοῦ = Arm.: մինչեւ ի գետ.

118, 104 ὁδὸν ἀδικίας = S] + ὅτι σὺ ἐνομοθέτησάς μοι = Arm.: զի դու օրէնսդիտ արարեր զիս (weil du rechtskundig gemacht hast mich).

125, 6 βάλλοντες] αἴροντες = Arm.: ոյք բարձեալ տանէին (welche erhoben trugen). — S: ܕܢܣܒ ܐܢܐ (derjenige, welcher trägt).

Es bleiben schließlich noch sechs Stellen übrig, an welchen unmittelbar jedenfalls eine Nichtübereinstimmung von $G^{Arm.}$ und $G^{Vg.}$ gesichert ist, während es mehr oder weniger fraglich bleibt, ob $G^{Arm.}$ mit dem „B"-Text wirklich identisch oder nur mit ihm verwandt war:

49, 21 παραστήσω κατὰ τὸ πρόσωπόν σου + τὰς ἁμαρτίας σου] >. — Arm.: կացուցից զայս ամենայն առաջի քո (stellen werde ich dies alles vor dich). — S:] (ordnen werde ich es vor deinen Augen).

Arm. ist jedenfalls nicht unmittelbar von dem ihm formal fernstehenden S mit seinem Pron. III Pers. Fem. Plur. (ܐܢܝ) abhängig. Eine ihm anscheinend nahestehende G-Variante παραστήσω + αὐτά liegt in der Minuskelhs. 118 vor. Sie oder ein παραστήσω + ταῦτα wird von Boh. Sah. Lat.$^{Casin. Corb. Germ. Hil.}$ wiedergegeben, während Arab.$^{Par. Rom.}$ (واقيمهن mit Suff. III Pers. Fem. Plur.) von S abhängen kann. Das Objekt von Arm. ist entweder eine Erweiterung eines einfachen զայս (dies) = αὐτά (oder ταῦτα) unter dem Einfluß des zu Anfang des Verses stehenden gleichen Ausdruckes, der dort auf S zurückgeht, oder dieser ist als Ganzes von dort herübergenommen und $G^{Arm.}$ bot wie B., die übrigen ältesten griechischen Hss., Aeth. und weitere Lat.-Zeugen überhaupt kein Objekt.

64, 8 ἤχους κυμάτων αὐτῆς + τίς ὑποστήσεται] >. — Arm.: եւ զձայն ալեացդ նորա յամաւգանէ (und die Stimme der Wogen desselben beruhigt er). — S:] (und die Stimme ihrer Wogen) nämlich der Wogen der Meere.

Arm. berührt sich aufs engste mit 118: σὺ καταπραύνεις, Lat.$^{Corb., Matth.}$: *tu mitigas*, Arab.$^{Rom.}$ تسكن (du wirst beruhigen). Vielleicht liegt allen Zeugen eine und dieselbe Variante zugrunde: ἤχους κυμάτων αὐτῆς + καταπραύνων. Der Gegensatz bezüglich der Person zwischen Arm. einer- und Arab.$^{Rom.}$ Lat.$^{Corb., Matth.}$ andererseits würde sich dabei unschwer erklären, da schon das Partizip ὁ συν-

ταράσσων hier durch die II., dort durch die III. Person aufgelöst ist, 118 aber mußte als bloße Rückübersetzung von Lat. gelten.

72, 18 ἔθου αὐτοῖς + κακά] >. — Arm.: *տարագիր արասցես զնոսա* (zu Verbannten wirst du machen sie). — S: ܬܥܒܕ ܐܢܘܢ (wirst du stellen sie).

Eine von $\mathfrak{G}^{Vg.}$ und B verschiedene G-Variante liegt Arm. schwerlich zugrunde. Der Ausdruck will vielmehr wohl nur mit paraphrastischer Freiheit der Stelle überhaupt einen befriedigenden und abgerundeten Sinn abgewinnen. Einen solchen würde aber $\mathfrak{G}^{Vg.}$ ohne weiteres dargeboten haben. Mit ihm kann also $\mathfrak{G}^{Arm.}$ nicht identisch gewesen sein, so daß wenigstens indirekt das Zusammenfallen von $\mathfrak{G}^{Arm.}$ mit B sich ergibt, auch wenn in Arm. nur — wie im Verbaltempus zweifellos — S nachwirkt.

136, 7 ἕως τῶν θεμελίων αὐτῆς = S: ܐܬܐ ܠܐܣܬܪ ܕܒܝܬ ἕως ὁ θεμέλιος ἐν αὐτῇ. — Arm.: *մինչեւ ի հիմն հաստցէ զ-* (bis zum Fundamente stellt wieder her).

Mit B geht Arm. gegen $\mathfrak{G}^{Vg.}$S zunächst im Numerus zusammen. Sodann scheint ihm irgendeine Form des Verbums ἀνανεοῦν zugrunde zu liegen. Einer solchen, etwa einem ἀνανεοῦται, das bei der Übersetzung ins Armenische dem vorangehenden Imperativ ἐκκενοῦτε angeglichen worden oder in der unmittelbaren griechischen Vorlage selbst durch Korruptel zu ἀνανεοῦτε geworden gewesen wäre, würde schon rein paläographisch das ἐν αὐτῇ von B nicht allzuferne stehen, und auch sachlich bot zu einer konjekturalen Schlimmbesserung der kaum verständliche B-Text weit eher Anlaß als die durchaus klare Vg.-Lesart. Die letztere kann wieder in $\mathfrak{G}^{Arm.}$ nicht gestanden haben, weil sie, mit S zusammenfallend, gar keine Abweichung davon hätte veranlassen können.

138, 20 ὅτι ἐρισταί ἐστε εἰς διαλογισμούς] ὅτι ἐρεῖς εἰς διαλογισμόν. — Arm.: *ի հակառակութիւն եւ ի նախանձ* (In Streit und in Neid). — S: ܡܬܕܝܢ ܐܢܬ (weil sie besprechen dich).

Arm. macht den Eindruck freier Verlegenheitswiedergabe eines nicht oder nicht ganz verstandenen Textes. Zu einer solchen konnte es aber von der wiederum sehr klaren und eindeutigen Vg.-Lesart aus niemals kommen. Anders wenn $\mathfrak{G}^{Arm.}$ wesenhaft mit B zusammenfiel und nur statt ЄРЄІС ein ЄРІС bot, das der Armenier als ἔρις verstand.

138, 24 εἰ ὁδὸς ἀνομίας ἐν ἐμοί = S: ܐܝܬ ܐܘܪܚܐ ܕܫܘܠ ܒܝ (ob ist in mir ein Weg der Tücke)] εἰ εἶδες ἀνομίας ἐν ἐμοί. — Arm.: *թէ կայն անօրէնութիւնք ի ճանապարհս իմ* (ob seien Ungesetzlichkeiten auf meinen Wegen).

Selbst wörtlich mit S zusammenfallend, kann $\mathfrak{G}^{Vg.}$ die für Arm. bezeichnende mindestens formale Abweichung von S nicht veranlaßt haben. $\mathfrak{G}^{Arm.}$ dürfte vielmehr einen Mischtext aus Vg.- und B-Elementen geboten haben: εἴ (εἰσιν?) ἀνομίαι ἐν τῇ ὁδῷ μου, der eine gewisse Entsprechung an der gleichfalls einen solchen Mischtext darstellenden A-Lesart hätte: εἰ εἶδες ὁδὸν ἀνομίας ἐν ἐμοί.

An den vier Stellen 49, 21, 72, 18, 136, 7 und 138, 20 ist also möglicherweise noch geradezu der B-Text unmittelbar oder lediglich in korrupter Gestalt die Grundlage von Arm. gewesen. Er war somit, soweit eine sichere Beobachtung möglich ist, in $\mathfrak{G}^{Arm.}$ mindestens mit

18,31 und höchstens mit schwach 23,95 % vertreten. Nur wenn man wirklich auch noch die sechs S. 329 berührten Fälle einer Übereinstimmung von Arm. mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ als unsicheres Material ausschalten wollte, würde das Verhältnis sich auf mindestens 20 und höchstens schwach 26,16 % heben. Wir kommen damit in die Sphäre von Syr., ja vielleicht sogar schon in diejenige von Minuskelhss. wie 210, 269, 272, und von allen Übersetzungen erscheint nur Arab.$^{Al.}$ im Vergleiche mit Arm. als noch ärmer an B-Lesarten. Mindestens zweimal, 64,8 und 138,24, nahm schließlich $\mathfrak{G}^{Arm.}$ sicher eine schlechthinige Sonderstellung neben $\mathfrak{G}^{Vg.}$ und B ein. Wir können die $\mathfrak{G}$-Grundlage von Arm. mithin etwa bezeichnen als eine mit $\mathfrak{G}^{Vg.}$ nahe verwandte, aber doch nicht identische Gestalt des nichthexaplarischen griechischen Psaltertexts, deren sich nicht in einem gewissen Prozentsatz von „B"-Lesarten erschöpfende Sonderart noch näher zu bestimmen bleibt.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

DIE AUSGRABUNG AN DER ABRAHAMSEICHE BEI HEBRON

(Vorläufiger kurzer Bericht über die Arbeit 1926/27)

I. DAS GROSSE BAURÄTSEL DES ḤARAM RÂMET EL-CHALÎL

Zwischen dem 32. und 33. Kilometerstein der Straße Jerusalem-Hebron führt östlich ein 520 Meter langer Weg durch Weingelände zu einer Ruinenstätte, die in der Palästina-Literatur wohl bekannt ist und als das biblische Mambre der byzantinischen Tradition gilt (Gen. 13,18; 14,13; 18,1; 23,17.19; 25,9; 35,27; 49,13; 49,30; 50,13). Dort stehen jene aus Riesenquadern errichteten Mauerzüge an, welche das Staunen aller Reisenden erweckten, die den Ort besuchten. Kolossal wie die fossilen Reste eines Mammut starren die Quaderlagen eines Bauwerkes aus dem Boden, das massivste Technik zeigt und nur mehr mit den monumentalen Mauerpanzern der Abrahamsmoschee in Hebron und des Tempelplatzes in Jerusalem verglichen werden kann —, ohne Zweifel eine historische Stätte allerersten Ranges, die obendrein beladen ist mit einer Menge jüdischer, christlicher und mohammedanischer Traditionen, und an der heute noch der Name Abrahams haftet: Ḥaram râmet el-chalîl, d. h. „Das Heiligtum der Höhe des Freundes (Gottes)" = Abrahams, oder nach jüdischer Überlieferung: Bêt el-chalîl, d. h. „Haus Abrahams".

Den Besucher überraschen zunächst zwei Mauerlinien, die im rechten Winkel zueinander stehen, und von denen die westliche 49,70 m lang, von Süden nach Norden, die südliche, 65 m lang, von Westen nach Osten zieht. Die Stärke der Mauern schwankt zwischen 1,80—1,90 m. Da die Ruine am unteren Abhange des dschebel abu eḍ-ḍabʿ („Hyänenberg") liegt und das Gefäll hier ein südliches ist, so ragt die Südmauer am höchsten (bis 2,60 m) empor, während die Westmauer in den Abhang hineinführt, so daß ihr nördliches Ende vom Schutt und Geröll des Berges und dazu noch von einer trockenen Grenzmauer eines anschließenden Weingartens bedeckt ist. Die Quadern sind auf der Schauseite absolut glatt bearbeitet, weder flach noch hoch bossiert und zeigen nirgends einen Randschlag. Obgleich das Steinmaterial aus härtestem Muschelkalk mit zahlreichen Konchilienresten besteht, so sind doch die Quadern mit einer technischen Vollendung geglättet und aufeinander gefügt, wie man sie nur von einer erstklassigen Steinmetztradition erwarten kann. Die einzelnen Quadern, von denen vor der Grabung in der Westmauer drei, in der Südmauer vier Reihen wenigstens teilweise aus dem Boden ragten, nehmen von unten nach oben sowohl an Breite als an Höhe zu, so daß dementsprechend die kleinsten Quadern in der untersten, die größten (bis 5,35 m Länge, ± 0,90 m Breite und 1,10 m Höhe) in der obersten Lage sich finden, eine Eigentümlichkeit, die nirgends in Palästina in einem homogenen Mauerwerk begegnet und den gewöhnlichen bautechnischen Prinzipien widerspricht. Noch mehr als die Zunahme der Höhe der Quaderlagen von unten nach oben charakterisiert den Bau das orthostatische Prinzip, indem die Quadern hochkantig gestellt sind und zwei massive Mauerschalen bilden, deren Kern mit kleineren Quadern und Feldsteinen aufgefüllt ist. Zugleich eignet dem Bau eine gewisse Läufer- und Bindertechnik, so daß die auf die lange Schmalseite horizontal gestellten Quadern (Läufer) mit quer in den Mauerkörper führenden Quadern (Binder) ohne feste Abstände wechseln. Ganz merkwürdig aber erschien allen Gelehrten die Tatsache, daß beide Mauerzüge in einer Gesamtlänge von 114,70 m in gleicher Höhe geradlinig abschließen und nirgends Quadern herumliegen, die auf eine einst weitere Emporführung des Baues deuteten. Der Quellbrunnen in der Südwestecke der beiden Mauerzüge, bîr el-ḥaram oder bîr el-chalîl genannt, weil ihn Abraham selbst gegraben haben soll, machte den Bau noch rätselhafter und ehrwürdiger.

Wann wurde der Bau aufgeführt und welches war seine Bestimmung? In der gesamten Palästinakunde gibt es keine Frage, die so verschieden und diametral entgegengesetzt beantwortet wurde. Die Ansichten über das Alter des Baues gingen nicht weniger als 3000 Jahre auseinander, angefangen von der Steinzeit bis zur ara-

bischen Periode. Desgleichen waren die Vermutungen über den Zweck des Baues so zahlreich, daß nicht nur alle möglichen, sondern auch ganz unmögliche Theorien durchprobiert wurden, ohne der Wahrheit näher zu kommen. Hier nur einige Beispiele:

Prof. Dr. Sepp (*Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt.* München 1896. II S. 201) hält den Bau mit „seinen kananäischen Fugenquadern für eine Baalsstätte der Ureinwohner Palästinas, wo später Abraham die Beschneidung vornahm und wo Moses die Bundeslade einstellte".

G. H. von Schubert, (*Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837.* Erlangen 1839. II 486f) beschreibt den Bau als ein „aus riesenhaften Werkstücken zusammengefügtes Gemäuer, welches einen großen viereckigen Raum umschließt, innerhalb welchen nach der einen Ecke hin eine schöne Zisterne sich zeigte; hier konnte wohl die Wohnung eines Besitzers zahlreicher Herden gedacht werden, deren ein großer Teil im sehr geräumigen Hofe einst Schutz finden konnte". Ähnlich glaubt K. Ritter (*Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen.* Berlin 1852. Teil 16, Abteilung I. Buch III, S. 232) den Bau „als die große Area eines Besitzers zahlreicher Herden, wie Abraham war" ansehen zu können, „die dann auch keines weiteren Ausbaues bedürftig war". — Danach wäre also der glänzende Quaderbau ein Viehhof Abrahams gewesen!

Salzmann und Mauß (Im Anhang zum Reisebericht von de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* II 331f.) vindizieren dem Bau ein hohes, wenigstens vorrömisches Alter; nach den Ausführungen des „Almanach de Terre Sainte" wäre er noch vor dem Salomonischen Tempelbau zu datieren. Roger (QS 1910 S. 117) hält König David für den Erbauer.

Der bekannte arabische Schriftsteller Mudschîreddîn el-Hanbali, der im Jahre 900 der Hedschra = 1595 n. Chr. eine Chronik Jerusalems und Hebrons verfaßte (Cairo 1283 I 52) schreibt den Bau dem König Salomon zu, der hier zuerst aus Irrtum das Grab Abrahams vermutete, dann aber, durch die Dschinnen eines Besseren belehrt, den Bau unvollständig lassend den jetzigen Ḥaram in der Stadt Hebron aufführte. Diese offenbar aitiologische Erklärung ist heute noch bei der Hebroner Bevölkerung gang und gebe.

Nach G. Rosen (*Zeitschrift für allgemeine Erdkunde.* Berlin 1863, S. 425) haben wir es mit dem Grabdenkmal Esaus zu tun, das die Idumäer ihrem Spezialvater errichtet haben. Ähnlich ist nach Guérin (*Judée* III 280—83) das Steinviereck ein heiliger Temenos der Idumäer und Juden gewesen.

Ed. Robinson (*Pal.* I 358f. und *Biblical Researches in Palestine.* 1852. III 280) meint hingegen, das Monument habe gar nichts Jüdisches an sich, da es weder mit der Tempelmauer in Jerusalem noch mit dem Ḥaram in Hebron eine Ähnlichkeit aufweise. Man müsse vielmehr in den mächtigen Quadermauern die Fundamente der berühmten Konstantinbasilika an der Abrahamseiche erblicken, eine Ansicht, die kein Geringerer als M. de Vogüé (*Les églises de la Terre Sainte.* Paris 1860 p. 346s.) ohne weiteres übernommen hat.

Ganz überraschend aber ist die archäologische Diagnose, die Macalister (QS. 1906, p. 84) gegeben hat. Nach ihm ist der Bau ein gewöhnlicher arabischer Chan, der mit dem Material der Konstantinbasilika errichtet wurde. P. Thomsen (*Kompendium der palästinischen Altertumskunde.* Freiburg 1913, S. 58) bezeichnet den Bau als byzantinisch, und Hinkley G. Mitchell (*The Annual of the American School of Oriental research in Jerusalem.* Vol. I (1920). Plate 61) wiederholt die schon oft geäußerte Theorie, daß die Mauerzüge einen unvollendeten Bau darstellen.

Man muß staunen, wie solch weit auseinanderliegende Ansichten über Datierung und Zweckbestimmung des Ḥarambaues möglich waren. Denn auch ohne Grabung ließ sich auf Grund der Hau- und Bautechnik in Verbindung mit literarischen Nachrichten vermuten, daß wir es mit einer hadrianischen Anlage zu tun haben, die irgendwie ein römisches Militärlager und einen Teich umschloß und zum großen Terebinthenmarkt gehörte, von dem uns Eusebios, Hieronymus, Sozomenos, Sokrates und der Jerusalemer Talmud erzählen. Die Lokalisierung dieses Marktes auf râmet el-chalîl konnte allerdings ohne Grabung nicht bewiesen werden, erklärte aber am besten den topographischen und archäologischen Befund des Ortes. Dorthin mußte dann auch Kaiser Hadrian nach der Niederwerfung des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. die Hunderttausende von kriegsgefangenen Juden geschleppt haben, wie Hieronymus berichtet, um sie, je einen Mann um den Preis eines Pferdes, (nach Michael Glykas, *Annales* IIIa, 240 sogar je vier Mann um einen Scheffel Gerste) loszuschlagen. Dieser Markt an der Abrahamsterebinthe gehörte mit denjenigen von Akko und Gaza zu den drei größten von ganz Syrien und Palästina. (Vgl. A. E. Mader, *Altchristl. Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa.* Paderborn 1918. S. 48—50.)

Da ferner Eusebios (*Vita Constantini* III 53) berichtet, daß Kaiser Konstantin Befehl gab, den tollen Aberglauben und den heidnischen Götzendienst, die sich um den heiligen Baum und den Brunnen Abrahams entwickelt hatten, mit Stumpf und Stiel auszurotten und eine christliche Basilika zu bauen, die der Heiligkeit des Ortes entspräche und der „katholischen und apostolischen Kirche würdig sei", so mußte auch diese Basilika, die zudem vom Itinerarium Burdigalense, von Sozomenos, Hieronymus, Arkulfus und von der Madabakarte bezeugt ist, in oder um den rätselhaften Ḥarambau gesucht werden. Da jedoch innerhalb des Baues keinerlei antike Mauerzüge anstanden und die Ansicht Robinsons und de Vogüé's, in den zwei gigantischen Mauerzügen die Reste der Konstantinbasilika zu erblicken, schweren Bedenken unterlag, so suchten andere Gelehrte, wie Guérin (*Judée* III 279 und 283), die Offiziere des englischen Survey (Mem. III 323), Ebers-Guthe (*Palästina in Wort und Bild.* Stuttgart und Leipzig 1882. II 214), Abel, *Conférences de Saint Etienne.* Paris 1910. p. 170. 171. 173. 176) und nach ihnen alle neueren Palästinaführer, die Basilika in einem 42 m östlich des Ḥaram anstehenden Ruinenkomplex, während de Saulcy, Salzmann und Mauß (De Saulcy. *Voyage en Terre Sainte.* Paris 1865. I 150 und Anhang S. 332) sie überhaupt nicht auf râmet el-chalîl, sondern 1 ½ km. weiter südlich auf chirbet en-naṣâra verlegten.

Nach eingehender Untersuchung des archäologischen Befundes

an allen in Betracht kommenden Ruinenstellen und auf Grund des engsten lokalen Zusammenhanges, in dem die Basilika mit dem Baum und Brunnen Abrahams zu denken ist und in den literarischen Nachrichten auch tatsächlich erscheint, konnte ich bereits vor der Grabung wahrscheinlich machen, daß die Basilika nur innerhalb des Ḥaram liegen könne, ohne allerdings überzeugende Beweise dafür zu haben. (Mader l. c. S. 77—83).

In dieses Labyrinth von wilden Theorien, mehr oder weniger gewagten Vermutungen, größeren und geringeren Wahrscheinlichkeiten, konnte nur eine Grabung Klarheit bringen. Schon einige Suchgräben innerhalb des Ḥaram mußten irgendwie Aufschluß geben und das Baurätsel von râmet el-chalîl der Lösung näher rücken.

Dank der warmen Befürwortung von seiten des Herrn Reichsarbeitsministers Dr. Brauns bei der Regierung und mit Unterstützung des Auswärtigen Amtes und der Notgemeinschaft für deutsche Wissenschaft wurde die Grabung finanziell gesichert. Der Ausführung des Planes stellten sich aber noch ungeahnte Schwierigkeiten entgegen. Der Ḥaram von râmet el-chalîl ist nämlich Waḳuf, d. h. mohammedanisches Stiftungsgut, das angeblich Mohammed selbst der Abrahamsmoschee in Hebron auf ewige Zeiten vermacht hat. Daß ein Christ an ein solches Feld den Spaten anlege, war für muslimisches Empfinden unfaßbar, zumal die Bevölkerung dort angeblich nicht nur das Haus Abrahams, sondern auch das Grab Salomos und die Gräber verschiedener mohammedanischer Heiligen verehrte. Infolgedessen gab es nach Erlangung der Grabungserlaubnis von seiten der englischen Regierung langwierige Verhandlungen mit den muslimischen Behörden, die sich ein ganzes Jahr lang hinzogen und nur durch energische Unterstützung des Department of Antiquities zum glücklichen Abschluß kamen. So konnte noch vom 29. November bis 20. Dezember 1926 unter bester Witterung mit 35 Arbeitern eine Probegrabung unternommen werden, der im Frühjahr 1927 von Mitte März bis Ende April die Hauptgrabung mit durchschnittlich 100 Arbeitskräften folgte. Einen außerordentlich sachkundigen Berater hatte ich in der Person des Architekten P. Mauritius Gisler, O. S. B., der insgesamt 16 Tage auf dem Grabungsfelde mit mir arbeitete und vor allem auch die wichtige Meß- und Zeichenarbeit leistete.

II. DER ḤARAMBAU VON KÖNIG HERODES UND KAISER HADRIAN

Schon die ersten Tage der Probegrabung der Außenseite der Westmauer entlang führte zu dem überraschenden Ergebnis, daß an der Südwestecke unter den bisher schon immer sichtbaren drei Quaderlagen noch vier weitere folgen, von denen die zwei untersten sich über

die Mauer hinaus nach Süden fortsetzen und scheinbar einem älteren Bau angehören. Noch merkwürdiger ist die Tatsache, daß diese Fundamentschichten neben roh behauenen Blöcken vorzüglich geglättete Quadern, Profilstücke, ja sogar eine quer in den Mauerkörper gelegte Säule von 0,55 m Durchmesser enthalten, die ebenfalls einem älteren Bau entnommen sind. Eine zweite Säule mit gleichem Durchmesser ist in die unterste Quaderlage der Südmauer der Länge nach eingelegt. Desgleichen sind rechts und links vom heutigen Eingang zwei mächtige Platten mit überstehenden Kanten, zwei Architravfragmente mit klassischem Profil verbaut, während daneben ein riesiger Torpfosten der Länge nach in die zweite Quaderreihe eingelegt war. Auf der Innenseite dieser Westmauer sind längs in den Mauerkörper zwei weitere Torpfosten aufgenommen, die verschiedene Längen (3,09 und 3,50 m) haben und also zwei Portalen eines älteren Baues angehörten. Ja selbst zur Auffüllung des Mauerkernes zwischen den beiden orthostatischen Quaderschalen sind neben Feldsteinen auch Bruchsteine verwendet worden, deren einstige, glatt bearbeitete Schauseite im jetzigen Mauerkörper verschwinden und keinerlei Funktion mehr haben. Eine Anzahl ähnlicher Beobachtungen an der so einheitlich erscheinenden Südmauer drängten immer mehr zum Schlusse, daß das gesamte Steinmaterial der beiden Mauerzüge einem älteren Riesenbau angehörte, der an dieser Stelle sich einst erhob. Den vollgültigen Beweis dafür brachte allerdings erst später die Freilegung der Nordmauer, worüber weiter unten die Rede sein wird. Die Grabung an der Westmauer ergab aber noch die wichtige Tatsache, daß die engen Lagerfugen der unteren Quaderreihen obendrein mit hartem Mörtel abgedichtet sind. Ohne Zweifel waren auch die Fugen der oberen Quaderreihen verputzt und sind erst im Verlauf der Jahrhunderte durch die stets vom Westen kommenden Regengüsse ausgewaschen worden, während sie an der Südmauer fast noch überall geschlossen sind. Besonders aber sind an der Innenseite der Westmauer die Lagerfugen mit einem bis 5 cm breiten Mörtelstreifen bedeckt und die Fuge zwischen dem von Nord nach Süd abfallenden Felsboden und dem 49,70 m langen Mauerfuß ist mit einer bis 12 cm dicken Hamramasse verkittet, die ohne Zweifel der Wasseransammlung diente. Den klaren Beweis dafür brachte die Grabung an der Innenseite der Südmauer. Dort legten wir zunächst eine Röhrenleitung frei, die in der dritten Quaderreihe quer durch den Mauerkörper geführt ist und deren Mündung an der Außenseite schon vor der Grabung sichtbar war. Der rechteckige, 0,47 m hohe und 0,29 m breite Kanal, durch den die Röhren gelegt sind, wurde aber erst nachträglich durch die Mauer geschlagen und dürfte eine arabische Einrichtung sein. Hingegen zeigte sich 16,69 m weiter östlich ein 15 m langer, 0,40 m breiter

und 0,50 m hoher Kanal, der organisch in den Mauerkörper eingebaut wurde und offenbar römisch ist; der Fund von römischen Kaisermünzen aus dem 2., 3. und 4. Jahrhundert, die wir in diesem Kanal machten, bestätigten diese Annahme. Der Kanal ist sorgfältig auszementiert und leitete das Wasser aus der Mitte des Ḥaramraumes durch die Südmauer nach außen. Man gewinnt den bestimmten Eindruck, daß ein Teil des Ḥaraminnern einmal als Teich benützt wurde zur Deckung der großen Wasserbedürfnisse von Menschen und Vieh, die zum großen Hadrianmarkt zusammenströmten. Die Lage des Ḥaram am unteren Abhang des dschebel abu eḍ-ḍab' war ja wie geschaffen, das von der Höhe herabfließende Regenwasser zu sammeln und durch den Kanal nach Bedürfnis an die südliche Außenseite des Ḥaram zu führen, wo sich wohl der größte Teil des Marktlebens abspielte. Salzmann und Mauß haben allerdings die Möglichkeit einer solchen Teichanlage kategorisch in Abrede gestellt mit der Begründung, daß nirgends eine Vermörtelung der Quaderfugen zu sehen sei und die Ḥarammauern dem Wasserdruck nicht widerstanden haben würden. („Il resulte des observations qui précèdent que jamais le Haram Ramet el Khalil n'a pu être une piscine; ses mures n'auraient pu résister à la poussée des eaux ni à leur infiltration" (l. c. S. 332). Ähnlich F. M. Abel (l. c. S. 172). Schon vor der Grabung war sorgfältige Mörtelabdichtung an vielen Stellen zu sehen; die durch die Grabung freigelegten Mauerflächen sind an den Fugen so massenhaft mit härtestem Mörtel verputzt, daß dieser Einwand hinfällig ist. Desgleichen ist keinerlei ersichtlich, warum die 1,80 m starken Mauern mit ihren Riesenquadern bis zu 4,50 m Länge, 1,10 m Höhe und 0,50 m Dicke dem Wasserdruck nicht standgehalten hätten. Übrigens ist die Südmauer an der Innenseite östlich und westlich des Kanals in einer Länge von 20 m durch eine 1,20 m dicke Blockmauer verstärkt, so daß der ganze Mauerwall 3 m dick war und die aufgestauten Wassermassen halten konnte. Bezeichnenderweise enthält auch diese aus zwei Blockreihen bestehende Verstärkungsmauer eine Anzahl tadelloser Profilquadern mit abgeschrägter Kante, die offenbar gleichfalls einem älteren Bau entnommen worden sind. Ja vielleicht darf man gerade aus der Länge dieser Blockmauer auf die ostwestliche Ausdehnung des Teiches schließen, so daß der westliche Teil des Ḥaram zunächst einen freien Hof und einen Teich umschloß, während der östliche mit Bauten ausgestattet war. Zur Sperrmauer zwischen Hof und Teich können sehr gut die Riesenblöcke und Profilquadern gedient haben, die wir dort zum Teil ausgehoben haben. Bezeichnend ist es auch, daß wir in diesem Teichraum nur wenig Keramik und Münzen fanden, während im ganzen übrigen Ḥaram diese Funde überaus zahlreich waren. Dementsprechend sind wir auch in den Kreuz- und Quergräben, die wir in der Westhälfte des Ḥaram an-

legten, nirgends auf Mauern gestoßen, die zu einem Bau gehört haben könnten.

Sehr wichtige Resultate, wenn auch zugleich neue Rätsel, brachte die Grabung am Brunnen in der Südwestecke des Haram. Dort stießen wir auf einen mächtigen Plattenbelag, der offensichtlich anders orientiert ist als die großen Harammauern und der bei Errichtung dieser abgebrochen und abgeschrotet wurde; seine westliche Fortsetzung konnten wir an der Außenseite der Westmauer feststellen. Die über diesem Plattenbelag aufgehäuften Schuttmassen enthielten eine Menge prächtiger Keramikscherben mit aufgeprägten Gesichtsmasken, Frauenköpfen, Kranzornamenten, Rosetten usw., die beste römische Technik zeigten; dazu mehrere hundert Münzen, die mit Herodes dem Großen beginnen, mit Trajan, Hadrian, Mark Aurel, Gallienus, Claudius, Probus, Diokletian usw. sich fortsetzen, besonders zahlreich werden mit Constantinus, Constantius und Constans, und mit Theodosios I., Arkadios und Anastasios bis ins 5. und 6. Jahrhundert heraufreichen; ferner viele Fragmente von Tonlampen, Ohr- und Fingerringen und verschiedenen Schmuckgegenständen. Auffallend häufig waren diese Kleinfunde an der Außenseite der Westmauer in den Schutt- und Schlammassen, die im Verlauf der Jahrhunderte aus dem Brunnenschacht gehoben und über die Mauer geworfen worden waren: — eine glänzende Bestätigung der Angaben des Palästiners Sozomenos (gest. um 450), daß die Pilger aus allen Teilen des Landes, Juden, Heiden und Christen, während des großen Jahrmarktes ihre Verehrung dem Abrahamsbrunnen dadurch zollten, daß sie brennende Lampen auf seine Randmauern stellten, Wein und kostbare Salben in das Wasser gossen, Kuchen, Geld und Rauchwerk in solcher Menge hineinwarfen, daß das Wasser nicht mehr trinkbar war. (Sozomenos, H. E. II 4: Migne PG 67, 941—943.) Wie vielfach in der Geschichte, so wurde auch hier ein hochverehrter Ort zum Zentrum des Handels und Kultus zugleich. Der Quellbrunnen, dessen Entstehung man auf Abraham zurückführte, war offenbar schon lange vor Errichtung irgendeines Baues an dieser Stelle Gegenstand abgöttischer Verehrung. Mit dem heiligen Baum in seiner unmittelbaren Nähe, der bald als Eiche, bald als Therebinthe bezeichnet wird, bildete der Brunnen den Ausgangspunkt für die Entwicklung einer wenigstens tausendjährigen Geschichte des vielbesuchten Ortes und seiner Bauten. Der 7 m tiefe und 3 m weite Brunnenschacht hat kreisrunden Querschnitt und ist unten zunächst 1,60 m tief in das Felsmassiv gehauen, auf dem zwölf Steinlagen von 5,40 m Gesamthöhe aufgemauert sind. Die Mauertechnik zeigt alle Merkmale bester byzantinischer Bautradition und darf wohl Kaiser Konstantin zugeschrieben werden, dessen Bautätigkeit im Haram durch die weitere Grabung und durch literarische Nachrichten sichergestellt ist. Die den Schacht um-

gebende Mauerbank enthält bezeichnenderweise wieder einem älteren Bau entnommene Quadern, wie wir sie später in den Fundamenten der Kostantinbasilika fanden.

Der vor dem Brunnen freigelegte Plattenbelag bildet ein Rätsel für sich, dessen Lösung erst weitere Grabungen geben können. Hier sei nur bemerkt, daß wir ihn wenigstens 30 m weit nach Osten an verschiedenen Stellen zweifellos feststellen konnten, und daß er vielleicht sogar mit einem noch mächtigeren Plattenbelag zusammenhängt, den wir im südöstlichen Teil des Haram freilegten; auch dieser Plattenbelag weicht abnorm von der Richtung der großen Südmauer ab und wurde beim Bau derselben abgebrochen und abgeschrotet, wie innerhalb und außerhalb der großen Westmauer.

Im weiteren Verlauf der Grabung legten wir sodann die ganze Innenseite der Ostmauer frei, die im rechten Winkel zur Südmauer 49,70 m lang nach Norden zieht und deren Existenz von den Gelehrten immer wieder geleugnet wurde (Vgl. Guérin, *Judée* III 278; Abel l. c. S. 170. 171. 173. 176). Sondierungen an der Außenseite, wo ein Weinberg umfangreichere Grabungen zunächst verbot, ergaben mit Sicherheit, daß auch diese Ostmauer, wenigstens in ihrer südlichen Hälfte, aus den gleichen Riesenquadern errichtet ist, wie die West- und Südmauer. Dabei zeigte die Grabung bis auf den gewachsenen Felsen, daß auch diese beiden Mauern auf einem Sockel lagern, der bis zu 10 cm tief in den Felsen eingebettet ist und merkwürdigerweise von der Richtung der Mauer abweicht, so daß er z. B. auf einer Mauerstrecke von 20 m an der breitesten Stelle 22 cm ausladet, an der schmälsten nur 2 bis 3 cm, um schließlich unter der Mauer ganz zu verschwinden. Ein ähnliches Resultat ergab die Freilegung der 65 m langen Nordmauer. Diese besteht in ihrem westlichen Teile aus denselben Riesenquadern, wie die Süd- und Westmauer, ist dann aber auf einer Strecke von 16 m ganz abgebrochen (vielleicht zum Einlassen des Regenwassers) und trägt in ihrem östlichen Teile einen ganz anders gearteten Maueraufsatz aus vier Quaderlagen von 2 m Gesamthöhe; ob er von Hadrian oder Konstantin herrührt, bleibt noch zweifelhaft. Der Sockel dieser Mauer ladet an der breitesten Stelle ebenfalls bis zu 22 cm aus, ist teilweise sogar aus dem gewachsenen Felsen ausgehauen und erinnert in seiner sorgfältigen Bearbeitung lebhaft an herodianische Bauart.

Die immer wieder sich aufdrängende Vermutung von einer herodianischen Grundlage des Haram fand ihre glänzende Bestätigung bei der Abtragung der Nordmauer; sie konnte leider nur stückweise auf einer 20 m langen Strecke durchgeführt werden, weil hinter der Mauer eine 2 bis 3 m hohe Weinbergterrasse liegt, die durch sie festgehalten wird. Da größte Schonung der teilweise in die Mauer hineingewachsenen

Weinstöcke geboten war, sollten sie nicht ausgerissen und teuer bezahlt werden, so hoben wir die Mauer auf der genannten Strecke stückweise ab, um sie nach Untersuchung ihrer Grundlage sofort wieder aufzubauen und den Abrutsch des Weingeländes zu verhüten. Bei dieser mühevollen Arbeit stießen wir auf Riesenquadern, deren prunkvoller Randschlag von allem abwich, was wir bis jetzt gefunden hatten: es waren offenkundige herodianische Quadern, genau in derselben technischen Vollendung bearbeitet, wie sie am Ḥaram in Hebron und an der Nordwestecke des Tempelḥarams in Jerusalem erhalten sind. Eine Quader zeigte sogar das schräge Gesims mit dem Ansatz eines Strebepfeilers, wie wir es in Hebron und Jerusalem sehen. Ganz besondere Sorgfalt wurde den senkrechten Kanten des Pfeilers gewidmet. Diese sind viel feiner als in Hebron durch je eine begleitende Überkante auf jeder Seite der Stirnfläche betont. Man ist versucht, anzunehmen, daß der Künstler die Wirkung der flächengliedernden Lisenen am Ḥaram in Hebron zu wenig zierlich fand und deshalb diese elegantere Formgebung beim späteren Bau an der Abrahamseiche verwendete, wie er auch den Vorsprung derselben, der in Hebron nur etwa 1/4 der Vorderseite beträgt, hier auf 1/3 erhöhte, so daß die breiteren Schatten die Tiefe viel kräftiger zum Ausdruck bringen.

So hatten wir mit diesen herodianischen Randfugenquadern eine ganz neue Perspektive für die Geschichte unseres Ḥaram gewonnen. Der größte Bauherr Palästinas hatte hier schon einen Prachtbau erstellt, von dem wir bisher keine Ahnung hatten, und der an Ausdehnung sogar den Ḥaram in Hebron übertroffen zn haben scheint. Denn dort betragen die Abmessungen des Mauervierecks nur 59 zu 34 m, auf râmet el-chalîl aber 65 zu 49 m. Jetzt durften wir auch die schon früher unter den Bautrümmern des Ḥaram ausgehobenen kleineren Quadern mit feinem Randschlag und Spiegelbosse unbedenklich auf Herodes zurückführen. Ihre Abmessungen zeigten oft eine wundervolle Proportion; eine derselben hatte 88 cm Länge, 44 cm Breite und 22 cm Dicke. Jetzt erklärten sich auch die Funde von herodianischen Münzen und Skulpturstücken, sowie besonders eines Votivaltärchens mit eingravierten Rosetten und griechischer Inschrift, das wohl jüdisch-hellenistischen Ursprungs ist und, wie die erhaltenen Mörtelspuren der Rückseite beweisen, in eine Mauer eingelassen war. Besonders aber wurde von neuem die Tatsache zur Sicherheit, daß das gesamte Steinmaterial der großen Umfassungsmauern einem herodianischen Ḥaram entnommen war, der an dieser Stelle sich erhob.

Die herodianische Herrlichkeit wurde, so darf man wohl weiter schließen, nach der Einnahme Jerusalems durch Titus und Zerstörung des dortigen herodianischen Tempels, in Trümmer gelegt, bis im Jahre 135

Kaiser Hadrian kam und aus den Trümmern einen neuen Ḥaram baute, der nicht mehr hellenistisch-jüdischen, sondern heidnisch-römischen Charakter trug und nebst dem Abrahamsbrunnen mit dem heiligen Baum auf freiem Hofe auch einen Teich und im östlichen Teile ein kleines Kastell mit Militärheiligtum umschloß. Irgendeinen hadrianischen Kultbau im Ḥaraminnern dürfen wir ja voraussetzen auf Grund der Nachrichten des Eusebios und Sozomenos, die von dem ausgedehnten Götzendienst dortselbst erzählen: Auf dem Altare Abrahams wurden Götzenbilder aufgestellt und in Verbindung mit Weinlibationen und Weihrauchspenden zahllose Opfertiere — Ochsen, Ziegenböcke, Schafe und Hähne verbrannt. Ein jeder Festpilger opferte sein Liebstes und mästete schon das ganze Jahr hindurch das Tier, das er an der großen Jahrmesse für sich und die Seinigen schlachten wollte. Sichere Baureste eines römischen Heiligtums konnten wir allerdings nicht mehr feststellen, da ja später Kaiser Konstantin es vollständig niederreißen und den Götzendienst ausrotten ließ. Aber zahlreiche römische Amphorenhenkel, Tierknochen und merkwürdig viele Hahnenfüße, die wir unter dem Boden der Konstantinbasilika ausgruben, dürfen wir wohl mit diesem heidnischen Götzendienst in Verbindung bringen. Zum inneren hadrianischen Ḥarambau gehörten wohl auch die klassisch-römischen Architrav- und Gesimsstücke (mit Zahnschnitten, Eier- und Perlenstäben usw.), die wir an verschiedenen Stellen des Grabungsfeldes fanden.

Da in der Süd-, Ost- und Nordmauer keine Portalanlage erkenntlich ist, muß diese in dem 5,35 m breiten Einschnitt der Westmauer erblickt werden, wo zwei mächtige Quadern im Gegensatz zu allen übrigen auf der Breitseite liegen, so daß sie die Höhe der Quaderreihe, der sie angehören, nicht erreichen. Die äußere ist mit 5,35 m die längste Quader im ganzen Ḥarambau und hat nur 0,60 m Dicke, bzw. Höhe; die innere liegt nach Art einer Stufe 0,18 m tiefer und ist bei 0,42 m Dicke 4,25 m lang; an der Nordseite ist ihr aber ein knieartiges Quaderstück angegliedert, das mit Sicherheit erkennen läßt, daß wir es hier mit einer ursprünglichen Maueröffnung zu tun haben. Beachtet man dazu, daß diese Öffnung gerade in der Mitte der Westmauer liegt, wo, wie heute noch, der Zugang von der alten Jerusalem-Hebron-Straße mündete, ferner, daß die in die Westmauer eingelegten drei Portalpfosten für große Eingänge des ersten Baues an dieser Stelle sprechen, so wird man das Hauptportal der jetzigen Anlage auch in dieser großen Öffnung suchen dürfen. In diesem Falle müssen wir allerdings annehmen, daß ihr an der Außenseite eine Rampe oder Freitreppe vorgelagert war, die etwa 1 m hoch zur Torschwelle hinaufführte. Größere Sicherheit bringt vielleicht noch die vollständige Abräumung des Schuttes an der Außenseite der Mauer.

Die Berechtigung, Kaiser Hadrian für den Erbauer des jetzt anstehenden Ḥaram anzusehen, darf wohl in der Bedeutung des Platzes und in den politischen Verhältnissen jener Zeit gesehen werden. Hebron mit den Patriarchengräbern war damals sicher noch meist von Juden bewohnt, und der gewaltige Andrang der Kaufleute und Pilger zum großen Terebinthenmarkt forderte kategorisch militärische Überwachung des stets erregten Marktlebens, um eine neue revolutionäre Bewegung nach dem soeben niedergeworfenen Bar Kochba-Aufstand im Keime zu ersticken. Dazu liegt die Grenze der Gebirgswüste Juda kaum eine Stunde östlich entfernt; die von dorther immer drohenden Beduineneinfälle mochten ein weiterer Grund zur Errichtung des Ḥaram mit einer Militäranlage sein. — Für den hadrianischen Ursprung des Baues darf auch seine bautechnische Gleichartigkeit mit den römischen Militärlagern am Limes Arabicus im Ostjordanland geltend gemacht werden; dasjenige von oḏrûḥ z. B., das jeder Petrabesucher kennt, und das 16 km von eldschi entfernt liegt, zeigt ganz ähnliche Läufer- und Bindertechnik, wie unser Ḥaram (Brünow-Domaszewski, *Die Provincia Arabia*. I Straßburg 1904. S. 457 und Fig. 523 und 528). Der Limes Arabicus wurde unter Traian (98—117) und Hadrian (117—138) gebaut. Hadrian besonders wandte dem Orient seine größte Sorgfalt zu. Er bereiste im Jahre 130 persönlich Syrien, Phönizien, Palästina und Arabien, machte nach Niederwerfung des Bar Kochba-Aufstandes Jerusalem zur römischen Militärkolonie (Aelia Capitolina), errichtete über der Geburtsstätte Jesu in Bethlehem ein Adonisheiligtum, über dem Grabe des Erlösers einen Aphroditetempel, auf dem Tempelplatz einen Zeustempel usw., baute Theater und öffentliche Bäder und erneuerte den Ḥaram des Tempelplatzes. Zahlreiche Meilensteine des römischen Straßennetzes tragen seinen Namen. Seiner Bautätigkeit darf am ersten der Ḥaram râmet el-chalîl zugeschrieben werden.

III. DIE KONSTANTINBASILIKA

Lange nach dem Sturze der jüdischen Herrschaft durch Hadrian kam Eutropia, Konstantins Schwiegermutter, auf ihrer Pilgerfahrt auch nach Hebron, um das Heiligtum Abrahams zu verehren und dort ein gemachtes Gelübde zu erfüllen. Sie sah den tollen Aberglauben mit dem heidnischen Götzendienst und berichtete all die Greuel dem Kaiser. Konstantin gab Befehl, den Ort zu reinigen, den Altar zu zerstören, die Götzenbilder zu verbrennen und eine Basilika zu erbauen, die der Heiligkeit des Ortes entspräche und der katholischen und apostolischen Kirche würdig sei: ὃν καθαρῷ βασιλικῆς οἰκοδομήματι κοσμεῖσθαι διετάξαμεν, ὅπως ἁγίων ἀνθρώπων ἄξιον συνέδριον ἀποδειχθῇ . . . ἀξίαν τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας . . . (Eusebios, *Vita Constantini* III 53; ed. Heikel S. 100 Z. 26—27 und Z. 12).

Durch diesen Eusebiostext ist der engste lokale Zusammenhang der Konstantinbasilika mit dem Terebinthen- bzw. Hadriansmarkt und unserem Ḥaram zweifellos bezeugt. Es mußte daher schon vor der Grabung als aussichtslos erscheinen, die Basilika in weiterer Entfernung vom Ḥaram oder gar auf chirbet en-naṣâra zu suchen, wie de Saulcy, Salzmann und Mauß getan haben.

Daß diese Konstantinbasilika nicht bloß befohlen, sondern tatsächlich gebaut wurde, beweist als klassischer Zeuge wenige Jahre darauf der Verfasser des Itinerarium Burdigalense, der im Jahre 333 das heilige Land bereiste und bei Hebron den soeben fertig gestellten Bau mit eigenen Augen sah: *Item ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quattuor, super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Jacob. Inde milia duo a parte sinistra est Bethleem .... ibi basilica facta est iusso Constantini ...*

Inde Bethasora (Betsur) *milia XIIII, ubi est fons, in quo Philippus eunuchum baptizavit.*

Inde Terebintho milia VIIII (verschrieben aus *III*). *Ubi Abraham habitavit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit, ibi basilica facta est iussu Constantini mirae pulchritudinis.*

Inde Terebintho Cebron (sic!) *milia II. Ubi est memoria per quadrum ex lapidibus mirae pulchritudinis, in qua positi sunt Abraham, Isaac, Jacob, Sarra, Rebecca et Lia*". (Geyer, *Itinera Hieros.* S. 25, Z. 9—17.)

Als weiterer Zeuge der Konstantinbasilika darf Hieronymus angeführt werden, der um das Jahr 390 das Onomastikon des Eusebios übersetzte und den Text über die Mambre-Eiche dahin ergänzte, daß dort eine christliche Kirche stehe: Euseb., *Onom.* (ed. Klostermann, S. 6 Z. 12—14) ἡ ὁρῦς Ἀβραὰμ καὶ τὸ μνῆμα αὐτόθι θεωρεῖται καὶ θρησκεύεται ἐπιφανῶς πρὸς τῶν ἐθνῶν ἡ τερέβινθος καὶ οἱ τῷ Ἀβραὰμ ἐπιξενωθέντες ἄγγελοι. Hieron.: *Quercus Abraam (quae et Mambre, usque ad Constantii regis imperium monstrabatur), et mausoleum eius in praesentiarum cernitur (cumque a nostris ibidem ecclesia iam exstructa sit), a cunctis in circuitu gentibus terebinthi (locus) superstitione colitur, eo quod sub ea Abraam angelos quondam hospitio susceperit*". Die in Klammern stehenden Ergänzungen sind von Hieronymus beigefügt. Verschiedene Gelehrte haben sich durch den Ausdruck „*mausoleum*" zur Annahme verleiten lassen, Hieronymus spreche vom Grabmal Abrahams in Hebron. Aber "*mausoleum*" ist doch nur eine wenig adäquate Übersetzung des Eusebianischen μνῆμα, das nicht bloß „Grabmal", sondern im allgemeinen „Denkmal" heißt und sehr gut auf unseren Ḥaram paßt, mit dem heute noch der Name Abrahams verknüpft ist. Es wäre doch auch eine merkwürdige Sprengung des Eusebiostextes, wenn Hieronymus mitten in den Satz, der am Anfang und Schluß zweifellos von Mambre handelt, eine nicht hierher gehörige Erinnerung des Abrahamsgrabes in Hebron eingeschoben hätte. Sicher ist, daß Eusebios den Abrahamsbaum zwei römische Meilen nördlich von Hebron an unseren Ḥaram verlegt, ebenso sicher, daß er die Patriarchengräber in die Stadt selbst lokalisiert (*Onom.* 24,16; 124,5; 76,1—3). Wird nun das αὐτόθι, was das natürlichste ist, auf ὁρῦς Ἀβραὰμ bezogen, so kann μνῆμα nur das „Abrahamshaus" bedeuten, das mit seinem heiligen Baum als erstklassige Erinnerungsstätte des Patriarchen galt. Ganz analog nennt Josephus (B IV 9,7) die mächtige Ḥarammauer über den Patriarchengräbern in Hebron μνημεῖα und Eusebios die Geburtsgrotte Jesu in Bethlehem mit ihren zahlreichen Weihegeschenken gleichfalls μνήματα (*Vita Const.* III 43).

Ein monumentales Zeugnis für die Mambrekirche enthält die Madabakarte, indem sie südlich vom Philippsbrunnen eine Basilika mit Vorbau darstellt; links

erscheint ein Nebenbau, der vielleicht auf ein Kloster oder Hospiz zu deuten ist; rechts steht der heilige Baum, über der ganzen Gruppe die Doppelinschrift „Terebinthe" und „Mambre", zwei Namen für denselben Ort, wie sie schon bei Eusebios-Hieronymus erscheinen (*Onom.* 6,12; 18f.). Da die Kirche innerhalb des Ḥaram stand, wie die Grabung endgültig festgestellt hat, so begreift sich, warum der Mosaikkünstler den Ḥaram selbst nicht zur Darstellung brachte, da er die Kirche verdeckt hätte.

Ein weiterer einwandfreier Zeuge der Mambrekirche ist Arkulfus, der am ausführlichsten über den Bau berichtet: *„Idem itaque monticellus Mambre nominatus habet in cacumine campestrem planitiem, ubi ad aquilonalem eiusdem cacuminis partem lapidea magna fundata est ecclesia, in cuius dextrali parte inter duos grandes eiusdem basilicae parietes, mirum dictu, Quercus Mambre extat in terra radicata, quae et quercus Abraham dicitur, eo quod sub eo quondam angelos hospitio receperit ... Ex qua, ut refert Arculfus, qui eam propriis conspexit oculis, adhuc quoddam truncatum remanet spurium radicatum in terra, sub ecclesiae protectum tegmine ...."* Ohne Zweifel hat Arkulfus die großen Ḥarammauern zum Basilikabau gerechnet, dessen schützenden Mauerpanzer sie ja bildeten. Der Baum stand in der Südwestecke des Ḥaram neben dem Brunnen, wo wir im oben genannten Plattenbelag eine große Bresche fanden; Das Itinerarium Burdigalense sagt ja ausdrücklich, daß Abraham den Brunnen *„sub arbore terebintho"* gegraben, so daß der Baum in unmittelbarer Nähe des Brunnens stand Wer von der westlich vorbeiführenden alten Römerstraße an den heiligen Ort kam, sah den Baum über die Ḥarammauern herausragen. Der Ausdruck „sub ecclesiae protectum tegmine" ist also nicht etwa, wie man bisher glaubte, und wie ich selbst annahm (Mader, *Altchristliche Basiliken* S. 92—94) „unter dem Dach der Kirche" zu übersetzen, sondern „im Schutze der Kirche", zu welcher Arkulfus auch die großen Ḥarammauern rechnet. Nur in diesem Falle konnte er auch von einer *„magna ecclesia"* sprechen, da die Kirche im Ḥaraminnern selbst, wie wir sehen werden, nur bescheidene Abmessungen hatte.

Der letzte Zeuge der Mambrekirche ist Petrus diaconus, der um das Jahr 1137 Bibliothekar des Klosters Monte Cassino war und sein Buch *„De locis sanctis"* unter Zugrundelegung der Berichte der Aetheria-Silvia, des Baeda und eines Anonymus schrieb, der ins 7. oder 8. Jahrhundert gehört. Sein Text über unser Heiligtum lautet: *„In loco vero, qui appellatur Terebinthus, ubi apparuerunt tres angeli Abrahae, est puteus Abrahae optimus et speluncae duae lucidissimae, ubi habitavit; nam et altare ibi positum est et ante se ecclesiam habet"* (Geyer l. c. S. 110. Z. 20—24).

Mit diesem Texte ist die Mambrekirche zweifellos bezeugt. Die *„speluncae duae lucidissimae"* können sehr gut im südöstlichen Teil des Ḥaram gelegen haben, wo wir südlich außerhalb der Kirche noch mehrere Räume feststellten. Wie allerdings das Verhältnis der Kirche zum Altare zu verstehen ist, bildet ein Rätsel für sich und kann hier nicht erörtert werden.

Was ergab nun die Grabung? Schon die Suchgräben, die wir an der Innenseite der großen Ḥarammauern anlegten, stellten Mauerzüge fest, die wohl zum basilikalen Schema paßten, aber zu roh erschienen, um der Konstantinbasilika anzugehören. Es blieb zunächst noch die Möglichkeit, daß die Basilika außerhalb des Ḥaram lag, und zwar unter einem 42 m weiter östlich liegenden Ruinenhaufen, wo schon die Offiziere des englischen Survey, und nach ihnen alle späteren Berichterstatter bis zu sämtlichen Palästinaführern herab die Basilika gesehen haben wollten. Wir legten daher außerhalb der östlichen Ḥarammauer, und zwar in rechtem Winkel zu dieser einen

Graben von 42 m Länge, 2 m Breite und 3 m Tiefe an (30 Weinstöcke mußten dabei ausgerissen werden), um direkt auf den viel genannten Ruinenhaufen loszusteuern und eventuelle Mauerreste des Atriums, des Narthex oder der Fassade zu finden. Aber das Resultat war rein negativ: kein einziger behauener Stein kam zutage, obgleich wir überall bis auf den gewachsenen Felsen gegraben hatten. Nur 20 römische Münzen und Keramikscherben bewiesen, daß das Marktleben sich auch bis dorthin erstreckt hatte. Darauf legten wir am Ostende des Grabens die ominösen Mauerzüge selbst frei. Sie tragen einen mächtigen arabischen Wachtturm, werden von den Leuten „kenîse“, d. h. „Kirche“, genannt und haben wohl ebendeswegen die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Aber das Resultat war auch hier wieder negativ. Die den Wachtturm tragenden Mauerzüge, die den Narthex bilden sollten und 12,95 m von Westen nach Osten, 11,50 m von Süden nach Norden ziehen, zeigen, obwohl noch bis 2 m hoch erhalten, keinen andern Eingang als den schon vor der Grabung auf der Ostseite sichtbaren. Dieser Eingang liegt aber nicht einmal in der Mitte der Mauer, sondern ist 5,25 m von der Südecke und 6,60 m von der Nordecke entfernt, und ist, obwohl aus alten Quadern gebaut, doch nur als Eingang für den Wachtturm zu denken. Auch die Mauern selbst enthalten gut behauene Steine von mäßiger Ausdehnung, sind teils bossiert, teils glatt abgearbeitet und offenbar einem alten Bau entnommen. Eine Fortsetzung der südlichen Mauer nach Osten ist nicht zu erkennen, wohl aber eine Fortsetzung der westlichen Mauer nach Süden. Es handelt sich wohl höchstens um einen spätbyzantinischen kleinen Klosterbau, in dem vielleicht die „pauca quaedam religiosorum habitacula“ des Arkulfus (Geyer S. 262) erkannt werden dürfen.

So kehrten wir wieder in den Ḥaram zurück und hoben in zweiwöchentlicher Arbeit mit 100 Arbeitskräften die ganze östliche Terrasse des Ḥaraminnern ab; sie deckte ein Areal von 49 m Länge, 30 m Breite und 2 bis 3 m Tiefe. In dieser Terrasse mußte die Basilika stecken, wenn überhaupt noch Spuren davon erhalten waren. Die Basilika fand sich in der Tat, wenn auch lange nicht mehr in dem Zustande, in dem wir sie erhofften. Das Resultat der Grabung war kurz folgendes:

Eine mächtige arabische Steinhütte von 7 m Höhe und 8,8 m Seitenlänge barg die halbrunde Apsis von 6,40 m Durchmesser und 3,20 m Tiefe. Sie liegt am Ostende der Hauptachse des Ḥaraminnern und lehnt sich mit der Rückseite an die große Ostmauer an, die sie nach außen geradlinig abschließt. Der erste Blick auf die technische Ausführung des Mauerwerks zeigte, daß es sich nur um das Fundament der Apsisrunde handelte; denn obgleich 1,50 m hoch und aus großen Blöcken und einzelnen Quadern sorgfältigst und äußerst solid gefügt, waren doch die Mauerflächen nur roh abgearbeitet und konnten nie

einen Verputz getragen haben. Zwei Anten im Süden und Norden verbinden die Apsis mit den ebenso massiven Grundmauern des Hauptschiffes, an das sich nördlich und südlich je ein Seitenschiff schließt. Auch hier sind nur die Grundmauern erhalten, aber in solch massiver Ausführung, daß über den dreischiffigen Charakter der Basilika kein Zweifel sein kann. Die Fundamentmauern sind bei 1,60 m Dicke bis 1,80 m Höhe erhalten und bestehen größtenteils aus alten tadellos behauenen Quadern, profilierten Skulpturstücken, Säulenfragmenten usw., die wohl dem niedergerissenen Hadrianbau entnommen sind. Parallel zum südlichen Seitenschiff zieht ein weiterer Mauertrakt, der nur zum Teil erhalten ist, aber denselben Charakter trägt, wie die Mauern des Hauptschiffes und der beiden Seitenschiffe. Möglicherweise hat sich hier eine Säulenhalle angeschlossen. Jenseits des nördlichen Seitenschiffes sind die Grundmauern dieser Halle, wie es scheint, den dortigen späteren arabischen Bauten zum Opfer gefallen. Alle diese Grundmauern ziehen im rechten Winkel zur großen östlichen Ḥarammauer nach Westen und stoßen dort auf eine noch bis 1,80 m hohe und 1,50 m dicke Nordsüdmauer, welche die ganze Breite des Ḥaraminnern (49 m) durchzieht. Auch sie ist aus alten Kapitellen, Architrav- und Gesimsstücken aufgeführt. Mit ihr parallel läuft 3,90 m weiter westlich eine ganz gleichgeartete Mauer und bildete mit der ersten den Narthex der Basilika mit nördlichen und südlichen Einbauten. Von einem dritten parallelen Mauerzug war leider nur mehr ein 3 m langes Stück erhalten, dessen Zugehörigkeit zur Basilika zweifelhaft bleibt. In der großen Nordmauer fanden wir eine antike Torschwelle in situ, die von Norden her in den Narthex und in die Basilika führte. Ein Atrium konnte die Grabung bis jetzt nicht feststellen; der große freie Platz am Brunnen und heiligen Baum machte ein solches vielleicht auch überflüssig. Desgleichen konnte bis jetzt nicht ausgemacht werden, ob und wieweit noch der hadrianische Teich in den Konstantinbauten in Funktion war. Von großer Wichtigkeit war die Erkenntnis, daß keine der Basilikamauern in die großen Ḥarammauern einbindet und also mit diesen nicht gleichzeitig errichtet wurden. Trotzdem waren sie bis zur Höhe der Ḥarammauern emporgeführt, um erst dann den eigentlichen Basilikabau aufzunehmen, der sonst, außerhalb des Ḥaram gesehen, zum Teil in demselben versunken erschienen wäre. Die großen Räume zwischen den Substruktionsmauern der Basilika füllte ein gewaltiges Steinbett von alten Quadern, Skulpturstücken, Keramikscherben, Schuttmassen und riesigen Felsblöcken, die zum Teil 1 bis 2 m lang, 1,10 m breit und 0,80 m bis 0,90 m dick waren. Dichte Mörtelmassen von oft 20 cm Stärke füllten die Lücken dieses wüsten Steinbettes. Es fanden sich darin aber auch über tausend Münzen, Stücke von prächtigen Marmorplatten und Alabastergefäßen, Kapitelle,

Inschriftenfragmente, römische Dachziegel und Ziegelsteine, Eisennägel, irisierende Glasscherben von Kannen und Fläschchen, das oben erwähnte Votivaltärchen, ein Löwenkopf aus Alabaster, ganze Körbe voll zum Teil fein geschliffener Mosaikwürfel und Mosaikbrocken mit Hochpolitur und verschiedener Farbe, zahllose Fragmente von Tonlampen usw. Besondere Freude machten 50 ganz erhaltene Tonlampen mit stark geschwärzter Schnauze und etwa 400 Münzen, die wir aus dem Schutte des Hauptschiffes vor dem Altarraume fanden; dabei mehrere kleine Metallglöcklein, Reste von Ohr- und Fingerringen, Kristallstücke, Tierknochen, besonders wieder viele Hahnenfüße usw. — lauter Dinge, die offenbar mit den Opferspenden zusammenhängen, die nach dem Zeugnis des Sozomenos auf dem Altare Abrahams gebracht wurden. Das Einzelstudium dieser Kleinfunde ist noch nicht beendet; sie stammen aber, soweit bis jetzt zu erkennen ist, aus der Zeit vom 1. bis 7. Jahrhundert und legen beredtes Zeugnis ab für die Geschichte des Ortes in dieser Zeit.

Ließen diese Kleinfunde, soweit sie dem 7. Jahrhundert angehören, schon an und für sich auch noch auf eine nachkonstantinische Bauperiode schließen, so zeigte der über dem Apsisfundament erhaltene Plattenbelag mit eingebautem rechteckigen Altarraum, daß der Konstantinbau einmal zerstört und in etwas anderer Form wiederhergestellt wurde. Da der konstantinische Apsisaufbau verschwunden war, bildete der hadrianische Oberbau der großen Harammauer den östlichen Abschluß des Hauptschiffes. Griechische Inschriften mit Invokationen der Pilger an Gott, wurden in dieser Zeit in die Ostmauer eingehauen und beweisen von neuem, daß der Ort viel besucht und verehrt war. Ähnliche Inschriften sind auch noch auf der Innenseite der großen Nordmauer zu sehen. Mit dieser Restaurierung der Basilika sind verschiedene Skulpturstücke, Kapitelle und rohe Mosaikbrocken in Verbindung zu bringen, die ins 7. Jahrhundert weisen. Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß die Konstantinbasilika im Jahre 614 dem Persersturm zum Opfer fiel, wie so viele andere Heiligtümer Palästinas, und von Modestus wieder notdürftig hergestellt wurde. In diese Zeit gehören wohl auch die Einbauten nördlich und südlich der Basilika, die einer Kloster- oder Hospizanlage dienten. In arabischer Zeit wurde auch der Modestusbau zerstört, bezw. mit arabischen Bauten überdeckt. Zahlreiche arabische Münzen und Keramikscherben weisen bestimmt auf diesen Wandel der Dinge hin.

Soweit die Grabung bis jetzt feststellen konnte, hatte die Konstantinbasilika eine äußere Gesamtlänge von 33 m, wovon 20,80 m auf das Langhaus, 5,40 m auf den Narthex und 6,80 m auf den noch problematischen Vorraum kommen. Die Breite des Baues mit Einschluß der beiden Seitenschiffe betrug 28,60 m, wozu vielleicht zwei äußere

Säulenhallen von je 5,30 m zu rechnen sind. Das Hauptschiff war 10,25 m breit, die Seitenschiffe je 5,62 m. Es blieb dabei außerhalb der Basilika bis zu den großen Ḥarammauern nördlich und südlich noch zwei Seitenräume übrig, die ebenfalls je 5,62 m Breite hatten und von denen der südliche einmal als Nekropole diente, wie dort aufgefundene Gräber beweisen. Es mag auffallen, daß die Basilika im Verhältnis zur Breite (28,60 m) nur 26,20 m, bezw., wenn der noch rätselhafte Vorraum dazu zu rechnen ist, nur 33 m Länge hatte. Man vergleiche z. B. die konstantinische Eleonakirche auf dem Ölberg in Jerusalem, wo das Oblongum (ohne Atrium und Narthex) ebenfalls etwa 33 m lang ist, aber nur 18,6 m Breite hat (Mittelschiff: 9,60 m; Seitenschiffe je 4,50 m). Aber dieses Mißverhältnis, wenn es ein solches genannt werden kann, liegt wohl in dem verfügbaren Raum innerhalb des Ḥaram begründet, wo noch überdies zwei weitere breite Seitenräume frei blieben. Die Breite des Hauptschiffes unserer Konstantinbasilika stimmt auffallend überein mit der Breite des Hauptschiffes der Geburtskirche in Bethlehem (ebenfalls 10,25 m), während die vier Seitenschiffe dortselbst (die inneren je 4,22 m; die äußeren je 3,75 m) naturgemäß schmäler sind als unsere beiden Seitenschiffe von je 5,30 m. Die auffallende Kürze unseres Baues aber war wohl irgendwie durch eine schon vorhandene hadrianische Quermauer bedingt, die den ganzen Ḥaram von Süden nach Norden durchzog und den freien Hofraum mit der Teichanlage im Westen von den östlichen Bauten trennte.

Es ist sehr zu bedauern, daß unsere Konstantinkirche und der spätere Modestusbau nicht besser erhalten sind und eigentlich nur die Fundamente derselben übrig bleiben. Beide Bauten wurden nach der Zerstörung offenbar ganz gründlich ausgeräubert und dienten der muslimischen Bevölkerung Hebrons als willkommener Steinbruch für ihre Häuser. Immerhin liegt unser Bau noch klarer zutage, als z. B. die Eleonakirche auf dem Ölberg, wo selbst die Apsis fehlt und die Fundamente nur stückweise erhalten sind. Wir hätten auch gerne schöne große Inschriften und Mosaikböden gefunden; aber solche sind ja nicht einmal von den großen Konstantinbauten in Jerusalem und Bethlehem erhalten. So müssen wir zufrieden sein, mit der bisherigen kleinen Grabung das Baurätsel von râmet el-chalîl der Lösung wesentlich näher gebracht zu haben. Der Ort des berühmten „Terebinthen"- bezw. „Hadrianmarktes" ist zweifellos gefunden und die Konstantinbasilika im Innern des Ḥaram festgelegt. Der Hauptgewinn der Grabung aber besteht darin, daß wir fünf verschiedene Bauperioden feststellen konnten, die ein ungeahntes Licht auf die Geschichte des Platzes werfen: eine herodianische, eine hadrianische, eine konstantinische, eine modestianische und eine arabische. Aus weiteren Einzelheiten der Grabung, die hier nicht erörtert werden können, geht

hervor, daß der Ort bis zur Kreuzfahrerzeit als das Mambre der Bibel verehrt wurde. Rückwärts aber über Herodes hinaus verliert sich der Faden der Geschichte dieses Ortes in noch nicht berechenbare Zeitferne; denn mit der zweifellos festgestellten herodianischen Bauperiode sind wir jetzt sicher, daß auch die riesige Abrahamsterebinthe des Flavius Josephus (B. IV 9,7) auf râmet el-chalîl stand. Von dieser Terebinthe erzählte man sich aber damals, daß sie schon seit der Erschaffung der Welt dort stehe.

Jerusalem, den 23. Mai 1927. Dr. A. E. Mader.

C) BESPRECHUNGEN

Gustav Anrich, *Hagios Nicolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen.* Leipzig (Teubner), Band I, 1913 — XVI, 464 S. Band II, 1917 — XII, 592 S.

Wenn erst ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen des 2. Bandes eine Besprechung dieses Werkes erfolgt, so mögen die Schwierigkeiten, mit denen der Oriens Christianus zu kämpfen hatte, zur Entschuldigung dienen; die hervorragende Leistung verdient auch nach so langer Zeit eine empfehlende Erinnerung. —

Die außerordentliche Verehrung, die der hl. Nikolaus in der griechischen Kirche genießt, rechtfertigte eine Bearbeitung der umfangreichen Überlieferung. Der 1. Band enthält nun die Texte, eingeleitet durch die Vita Nicolai Sionitae (Mitte des 6. Jahrhunderts), die der Legende des hl. Nikolaos von Myra später manche Züge geliehen hat, obwohl sie selbst schon dessen Verehrung voraussetzt. Die folgenden Texte sind nach bestimmten Gruppen geordnet, die die allmähliche Entwicklung und Ausgestaltung zur eigentlichen Legende deutlich vor Augen führen; die Reihe der Texte schließen die Testimonia über die Verehrung des Heiligen. In mühseliger, entsagungsreicher Arbeit sind hier die wichtigsten Texte gesammelt und mustergültig ediert; auch lateinische Texte und solche in orientalischen Sprachen sind, wenn auch nicht mit der gleichen Vollständigkeit, herangezogen. Der 2. Band bringt zunächst sorgfältige Prolegomena zu den Texten und dann Untersuchungen, die den zahlreichen Problemen, die der Legendenkomplex stellt, mit besonnener Kritik nachgehen: die bisherigen Bearbeitungen, Person, Ort und Zeit des Nicolaus Sionita, und schließlich die verschiedenartigen Elemente der Nikolaoslegende selbst, werden ausführlich behandelt. Hier legt A. das Resultat seiner eingehenden

Studien über Vita und Wunder des Heiligen vor, um dann eine zusammenfassende Darstellung des Kultus und der Person des vielverehrten Wundertäters und Retters aus allen möglichen Nöten zu geben. Man darf wohl sagen, daß alle wesentlichen Fragen, die bei dieser sehr komplizierten Legende auftauchen, soweit überhaupt möglich, gelöst sind. Der Verfasser formuliert sein Urteil über die Geschichtlichkeit des Heiligen (S. 513 f.) folgendermaßen: „Zusammenfassend ist also zu sagen, daß es mit Nikolaos ebenso steht, wie mit den andern großen volkstümlichen Heiligengestalten, Theodoros, Demetrios, Georgios: über den Ursprüngen liegt undurchdringliches Dunkel. Die Geschichtlichkeit eines Myrensischen Bischofs Nikolaos darum in Abrede stellen zu wollen, wäre ein methodischer Fehler".

A.s Werk darf als Paradigma für alle derartigen Arbeiten gelten; mögen sich recht viele finden, die dieses Forschungsgebiet weiter pflegen, „ohne Berechnungen darüber anzustellen, ob das Ergebnis der aufgewandten Mühe entspreche", wie der Verfasser in beherzigenswerten Worten am Schluß der Einleitung des 2. Bandes sagt.

A. Rücker.

Liturgiegeschichtliche Quellen herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach, *und* Dr. Adolf Rücker, Professor an der Universität Münster:

Heft 4. **Adolf Rücker,** *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa.* Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben. Münster i. Westf. 1923 (XXXII, 88 S.).

Heft 9. **Hermann Fuchs,** *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannàn I. herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht.* Münster i. W. 1926 (LXXXII, 66 S.).

Die Sammlung der *Liturgiegeschichtl. Quellen,* deren Eröffnung durch K. Mohlbergs Ausgabe der alamannischen Rezension des sog. Gelasianum saec. VIII wir im IX. Bande der vorigen Serie dieser Zeitschrift begrüßen durften, war von vornherein bestimmt, Ausgaben morgenländischer wie abendländischer Liturgiedenkmäler zu bringen. Zwei der bisher erschienenen weiteren Hefte enthalten tatsächlich orientalische Texte, die jeweils von einer überaus gediegenen Einleitung und einem vorzüglichen lexikalischen Register begleitet sind. Beidemal ist es der syrisch-jakobitische Meßritus, dessen quellenmäßiger Kenntnis die Publikation zugute kommt.

1. Der Mitherausgeber der Sammlung Ad. Rücker bot eine kritische Ausgabe des maßgeblichen Musterformulars wenigstens der gesamten jüngeren Schicht der ausgedehnten Anaphorenliteratur jenes Ritus: des syrischen Textes der in Jerusalem beheimateten und dort deutlich bereits durch die mystagogischen Katechesen unter dem Namen des Kyrillos bezeugten Anaphora des Herrenbruders Jakobos in der von der hs.lichen Überlieferung auf den gelehrten Ja'qôβ von Edessa zurückgeführten Gestalt. In der Einleitung wird zunächst auf den griechischen Text der Jakobosanaphora, seine Hss. und wissenschaftlichen Ausgaben zurückgegriffen. Mit peinlicher Sorgfalt wird alsdann mit Hss. und Drucken des syrischen Textes bekannt gemacht. Anschließend wird ein Überblick über sonstige orientalische Übersetzungen des ehrwürdigen Liturgiedenkmals und über die für die Geschichte und Kritik der syrisch-jakobitischen Version neben den Hss. zu berücksichtigenden Liturgiekommentare geboten, weiterhin eine Klassifizierung der syrischen Textzeugen vorgenommen und schließlich auch das Verhältnis des syrischen zum griechischen Text berührt.

Neben der auf den syrisch-jakobitischen Text zurückgehenden äthiopischen, der auf einem abweichenden syrisch-julianistischen beruhenden arabischen und der aus einer besonders alten und guten Form des griechischen Textes geflossenen georgischen Übersetzung braucht heute bezüglich einer koptischen nicht mehr auf die von H. Lietzmann und mir gelegentlich gemachten Andeutungen hingewiesen zu werden, wie es S. XXI geschieht, um die Wahrscheinlichkeit einstmaliger Existenz einer solchen zu begründen. Durch die im letzten Hefte dieser Zeitschrift veröffentlichte Mitteilung des seither nach schwerem Leiden in die Ewigkeit abgerufenen H. Goussen wissen wir, daß sogar ein, wenn auch unvollständiger, saïdischer Text der Jakobosanaphora sich wirklich erhalten hat. Hinzukommt endlich noch eine von R. übersehene altkirchenslavische Version, die durch Syrku, *Zur Geschichte der Bücherverbesserung in Bulgarien im 14. Jh.* (russ.) Petersburg 1890 S. 179—218 nach einer Athos-Hs. publiziert wurde. Das für die Jakobosanaphora einmal zu erreichende Endziel ist eine neben der griechischen Überlieferung dieses gesamte orientalische Material verwertende kritische Ausgabe des Originals. Eine unerläßliche und ungemein wichtige Vorarbeit auf dem Wege zu diesem Ziele würde eine abschließende kritische Ausgabe zunächst des syrischen Textes bilden. Daß er leider eine solche noch nicht zu bieten vermochte, dessen ist R. sich klar bewußt. Lichtvoll hat er das Bild der Textüberlieferung gezeichnet, das sich auf Grund des ihm zugänglich gewesenen Materials bietet. Auf der einen Seite steht der durch drei ältere vatikanische und eine Hs des ehemaligen Museo Borgiano des 12. bis 16. Jh.s vertretene Textus receptus der Drucke, auf der anderen eine durch drei unvollständige Exemplare des 8/9. bezw. 9/10. Jh.s im British Museum und die äthiopische Übersetzung kenntlich werdende altertümliche Textgestalt. Zwischen beiden hat offenbar die schon Ende des 7. Jh.s entstandene Rezension Ja'qôβs von Edessa ihren Platz, da sie hs.lich ausdrücklich als eine Neubearbeitung nach dem Griechischen eingeführt wird. R. hat das methodisch einzig Richtige getan, wenn er in weiser Selbstbeschränkung zunächst einen sauberen Text nur einmal dieser einen scharf umrissenen Größe ins Auge faßte, für die ihm Material wiederum das British Museum aus dem 10/11. Jh. zu Gebote stand. Er hat aber in einem umfangreichen kritischen Apparat mit

größter Peinlichkeit über die Varianten auch aller sonstigen, ihm bereits näher bekannten hs.lichen und gedruckten Textzeugen berichtet. Er hat endlich auch unmittelbar schon einer kritischen Ausgabe des griechischen Textes durch die Gestaltung vorgearbeitet, die er der nach den Grundsätzen der Sammlung dem Syrischen beizugebenden Übersetzung verlieh. Grundsätzlich wurde nämlich hier eine Rückübersetzung ins Griechische geboten und nur soweit, als eine solche nicht mit Sicherheit möglich war, zu einer deutschen Wiedergabe gegriffen. Ein kritischer Apparat, der auch unter diese, parallel dem syrischen Text gegenübergestellte Übersetzungsarbeit gesetzt wurde, verzeichnet sodann die Abweichungen der griechischen Textzeugen, der armenischen und georgischen Übersetzung von der syrischen Rezension Jaʿqôβs.

Vor einem Mißverständnis der griechischen Rückübersetzung R.s muß nun allerdings gewarnt werden. Jaʿqôβ hat eine Revision eines bereits durch jahrhundertelangen kultischen Gebrauch geheiligten Textes auf Grund griechischer Hilfsmittel, nicht schlankweg eine Neuübersetzung aus dem Griechischen geschaffen. Aus seinem Syrischen ist daher leider nicht das Bild einer bestimmten griechischen Textgestalt wiederzugewinnen, die ihm im ausgehenden 7. Jh. vorgelegen hätte. Eine griechische Retroversion desselben stellt also keineswegs die Wiedergewinnung eines einheitlichen griechischen Textzeugen von solchem Alter, sondern ein rein künstliches Gebilde dar, das als Ganzes so nie existiert hat, vielmehr nur darüber Aufschluß gibt, welcher griechische Wortlaut dem von Jaʿqôβ konstituierten Text entsprach, ohne daß wir mit Bestimmtheit zu sagen vermöchten, ob dies im einzelnen Falle derjenige der von ihm beigezogenen oder derjenige der griechischen Vorlage schon der ursprünglichen syrischen Übersetzung war. Nicht einmal da kann der von Jaʿqôβ gekannte griechische Text des 7. Jh.s mit absoluter Sicherheit erschlossen werden, wo sein syrischer Text sich von demjenigen der älteren Hss.-Bruchstücke des British Museum unterscheidet, weil wir naturgemäß für eine schlechthinige Einheitlichkeit der vor Jaʿqôβs Revision liegenden syrischen Textüberlieferung eine Gewähr doch nicht besitzen.

In Anhängen bietet R. mit deutscher Übersetzung eine gelegentlich in den altertümlichen Texttyp eingedrungene und in der Anaphora des Jôḥannàn von Basra wiederkehrende Erweiterung der Anamnese, ein Schlußgebet, das nur in einer der benützten Hss. des Textus receptus sich findet und den Volltext der hs.lich nur mit den Initien zitierten unveränderlichen Formeln, Priestergebete und Diakonika des inneranaphorischen Meßordo. Ein syrischer und ein griechischer Index erschließen den Sprachschatz der Texte nicht in Form eines nackten alphabetischen Wörterverzeichnisses, sondern nach dem von Lietzmann in seiner Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum aufgestellten Muster mit Vermerkung der bezeichnenden Wendungen und Verbindungen, in denen das einzelne Wort auftritt.

2. Die syrische Jakobosanaphora bildet, wie angedeutet, das führende Stück im Rahmen einer ganzen Literatur entsprechender Formulare, deren sich die jakobitische und im Anschluß an sie vielfach auch die maronitische Meßliturgie bedient, ohne jedoch, wie es gemeinhin angenommen zu werden pflegt, gleichmäßig für alle schon das richtunggebende Vorbild geliefert zu haben. Diese bisher sogar

von der liturgiegeschichtlichen Forschung und vollends natürlich von der zünftigen Semitistik stark über die Schulter angesehene Literatur erstmals und alsbald mit wohl endgültigen Ergebnissen kritisch untersucht und gesichtet zu haben ist das Verdienst der Arbeit von H. Fuchs, die als Bonner Doktordissertation durch den Referenten angeregt wurde. Es würde unbillig sein, sie nur als Einleitung zu der angeschlossenen Ausgabe und Übersetzung einer bisher ungedruckten jakobitischen Anaphora zu bewerten, die allerdings schon durch ihren Umfang und textlichen Charakter, vor allem aber dadurch besondere Beachtung verdient, daß die auf den Patriarchen Jôḥannân I. (630/1–648) lautende durchaus glaubhafte Verfasserangabe ihre Entstehung auf eine ganz bestimmte und verhältnismäßig doch sehr frühe Zeit datiert.

Den Charakter einer solchen Einleitung im engeren Sinne nimmt erst der dritte Teil der Untersuchung (S. LXXVI—LXXXII) an, während der erste (S. XIII—XXXI), wiederum auf das Gebiet griechischer Liturgie zurückgreifend, das Verhältnis beleuchtet, in dem hier die Jakobosanaphora zu anderen Texten, namentlich zu dem nach allgemeiner Anschauung antiochenischen Brauch spiegelnden sog. klementinischen Idealformular von AK. VIII steht. Wie weit in einzelnen weiteren Anaphoren des jakobitischen Ritus gleichfalls ein Nachhall einer von derjenigen Jerusalems verschiedenen Liturgie älterer Zeit vorliegt, ist die entscheidende Frage, die sich für die Liturgiegeschichte an dieselben knüpft. Für ihre Beantwortung schafft das Mittelstück der F.'schen „Einleitung" (S. XXXI—LXXVI) die exakte Grundlage. Wenn hier zunächst zwischen Texten mit nichtsyrischem und solchen mit syrischem Verfassernamen geschieden wird, so mag dieses Einteilungsprinzip nicht mit Unrecht als ein etwas äußerliches erscheinen, das denn auch gelegentlich eine Auseinanderreißung innerlich verwandter Erscheinungen im Gefolge hatte. Zunächst erweist sich nämlich eine Reihe unter griechischem Verfassernamen stehender Texte teils durch ausdrückliche hs.liche Bezeugung, teils vermöge der anderweitigen Erhaltung von Bruchstücken der Originale als aus dem Griechischen übersetzt. Andere Formulare sind alsdann mit diesen sei es überlieferungsgeschichtlich, sei es durch textliche oder doch durch eine Verwandtschaft des Charakters so eng verbunden, daß auch für sie ein — wenngleich etwa nur mehr oder weniger mittelbares — Zurückgehen auf eine griechische Urgestalt bestimmt scheint angenommen werden zu dürfen. Nach beiden Richtungen hat F. die erstmals von mir in meiner *Geschichte d. syr. Literatur* eingeschlagenen Wege weiter verfolgt und ist dabei zu dankenswerten Ergänzungen und Berichtigungen gelangt. Vor allem ist er auch mit eindringender Sorgfalt den inhaltlichen Indizien nachgegangen, die sich aus den Texten bezüglich der Herkunft und des Alters der griechischen Originale ergeben, die vielfach noch nicht an das bestimmende Muster der hierosolymitanischen Liturgie des Herrenbruders gebunden waren, mitunter vielmehr in bezeichnender Berührung mit AK. VIII älteren liturgischen Lokalbrauch von Kirchen des antiochenischen Patriarchats vertraten. Die vereinzelt apostolischen Ursprung prätendierende, meist auf hervorragende Bischofsgestalten des patristischen Zeitalters gehende Autorangabe ist im allgemeinen pseudepigrapher Natur. Nur bei der Anaphora unter dem Namen eines ganz obskuren Bischofs Jôḥannân von Bosra wird man doch bestimmt, und vielleicht dann auch bei derjenigen unter dem Namen seines größeren Zeitgenossen Severus von Antiocheia ihr Glauben schenken können. Ausnahmslose Pseudepigrapha, entbehren demgegenüber die meist besonders kurzen, schon völlig unter dem Einfluß der Jakobusliturgie stehenden und erst in späterer und spätester Zeit auftauchenden Stücke unter Verfassernamen der apostolischen

oder patristischen Epoche jeder Bedeutung. Wie sie sind syrische Originale weiterhin selbstverständlich alle unter Verfassernamen erst der innersyrisch-jakobitischen Kirchen- und Literaturgeschichte stehenden Formulare. Auch bei den letzteren kann der Autorangabe indessen erst von der Anaphora des Patriarchen Kyriakos (793–817) an ein annähernd grundsätzliches Vertrauen entgegengebracht werden, und unter einigen vielmehr auch hier ganz zweifellos pseudepigraphen Texten verrät ein Jaʿqôβ von Sĕrûγ beigelegter noch einmal an Berührungen mit demjenigen von Konstantinopel auffallende Beziehungen zu einem älteren Lokalritus des griechischen Sprachgebietes. Nicht unmittelbar eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellend, ist das Stück von dem unbekannten syrischen Verfasser wohl mit Kenntnis eines heute verschollenen griechischen Liturgiedenkmals und in teilweise engem Anschluß an dasselbe abgefaßt worden. Ein gleiches Verfahren ist endlich unverkennbar auch für den diesmal bekannten Verfasser bei der von F. herausgegebenen Anaphora Jôḥannâns I. anzunehmen, die bei manigfacher Abweichung vom Schema der Jakobosanaphora sich vielfach geradezu wie ein Übersetzungstext liest.

Bei der Ausgabe selbst konnten drei Hss. verwertet werden. Von diesen Textzeugen ist das aus dem J. 1279/80 stammende Berliner Exemplar dem Druck zugrundegelegt. Die Varianten einer wenig jüngeren vatikanischen und einer erst dem 14. oder 15. Jh. entstammenden Leidener Hs. bringt der Apparat. Erläuternde, besonders Parallelen aus griechischer Liturgie verzeichnende Anmerkungen stehen diesem unter der ebenso zuverlässigen als gut lesbaren Übersetzung gegenüber. Das alphabetische „Verzeichnis der syrischen Worte und Wortverbindungen“ ist im Anschluß an das von Rücker gebotene Vorbild sogar noch etwas eingehender und reichhaltiger als dieses selbst gestaltet.

Prof. A. Baumstark.

H. Lammens, S. J., *La Syrie. Précis historique.* Beyrouth, Imprimerie catholique 1921. I. Band X, 280 S. II. Band 277 S.

Dieser Abriß der Geschichte Syriens verdankt seine Entstehung dem Umstande, daß die französische Regierung im Libanongebiet in einer Schule für Verwaltungsbeamte eine Reihe von Vorlesungen über dieses Thema halten lassen wollte. P. Lemmens hat sich nach dem Scheitern dieses Planes glücklicherweise entschlossen, diese Konferenzen in erweiterter Form der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Anlage und Einteilung eines Lehrbuches ist beibehalten; in 21 Kapiteln verfolgt der Verfasser die Geschichte Syriens von der ältesten Zeit bis zum Erscheinungsjahr des Buches. Die Periode vor der islamischen Erörterung ist naturgemäß nur kurz behandelt, die arabische Zeit, für deren ältere Epochen L. ja ausgedehnte Studien veröffentlicht hat, ist mit besonderer Sorgfalt bearbeitet. Neben der äußeren Geschichte kommt auch die innere Entwickelung in Kultur und Religion, in staatlichen und sozialen Beziehungen genügend zur Geltung. Die Epoche

der Kreuzzüge, der „fränkischen“ Staaten und ihrer Organisation werden ausführlicher behandelt. Der 2. Band reicht vom Beginn der Mamelukenherrschaft bis in die Neuzeit. Lesenswert ist die kurze Zusammenfassung der Geschichte des Weltkrieges in Syrien, bei deren Darstellung sich der Verfasser trotz aller begreiflichen Sympathien für Frankreich einer gewissen Objektivität zu befleißigen sucht, indem er sich hauptsächlich auf die Veröffentlichungen Liman von Sanders und Kreß v. Kressenstein stützt. — Ein Literaturverzeichnis ist beigegeben, die wichtigsten Quellen werden in Fußnoten vermerkt. Karten und Pläne, die man vermißt, sollen nach den Angaben der Einleitung in Vorbereitung sein.

Wer in knapper und, wie ich glaube, zuverlässiger Zusammenfassung sich über die noch nie in ganzem Zusammenhange dargestellten Geschichte Syriens unterrichten will, wird mit Nutzen zu diesem Buche greifen.

A. Rücker.

D) LITERATURBERICHT.

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den außereuropäischen christlichen Orient unter Beihülfe von P. W. Inglisian in Wien bearbeitet vom Hauptherausgeber.

AB. = Analecta Bollandiana. — Abhdl. PAW. = Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Aeg. = Aegyptus. — AJSL. = American Journal of Semitic Languages. — ASAE. = Annales du Service des Antiquités d'Égypte. — Bazm. = Bazmaveb. — BJRL. = Bulletin of John Rylands Library, Manchester. — BM. = The Burlington Magazine. — BNgJb. = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CC. = La Civiltà Catholica. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — EO. = Échos d'Orient. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — Festschr. P. Clemen = Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen. 31. Oktober 1926. Düsseldorf 1926. — HA. = Handes Amsorya. — Hair A. = Hairenik Amsatert. — HTR. = Harvard theological review. — JA. = Journal Asiatique. — JAOS. = Journal of the American Oriental Society. — JbLw. = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. — JEA. = Journal of Egyptian Archaeology. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JSOR. = Journal of the Society of Oriental Research. — JTSt. = The Journal of theological studies. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — Misc. Fr. Ehrle. = Miscellanea Francesco Ehrle (Studie testi. 37-41). Rom. 1924. — MUB = Mélanges de l'Université de Beyrouth. — MGWJ. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — NS. = Νέα Σιών. — OLz. = Orientalistische Literaturzeitung. — PO. = Patrologia Orientalis. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue Biblique. — REA. = Revue des Études Arméniennes. — REJ. = Revue des études Juives. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — RStO. = Rivista degli studi orientali. — SbBAW. = Sitzungsberichte der

Bayrischen Akademie der Wissenschaften. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Syr. = Syria. — TG. = Theologie und Glaube. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. — ZÄgSAk. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BNgJb., BZ., EO., M., MUB., OLz., RB., RHE., RStO., ZDPV., ZNtW., ZS. Aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wird Zusendung von Separatabzügen an die Adresse des Hauptherausgebers in Bonn, Rheinweg 111, dringend erwünscht. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

Die Zahlen verweisen auf die Durchnumerierung der Anmerkungen.

Abel, F.-M. 45, 411, 417, 424, 455, 458.
Achelis, H. 6.
Adjarian, H. 349, 350, 351, 352, 362.
Adonz, N. 370, 385, 392.
Aghbalian, N. 353, 354.
Alès, A. d' 90, 125.
Allevi, L. 86.
Alt, A. 44, 456.
Anonymes 57, 65, 429.
Armalé, J. 95, 96, 97, 98, 99, 100, 306.
Armiranachwili, C.H. 444.
Atrpet 53.
Avldabekian, Th. 171, 372.

Babgen 371.
Bakhuizen van den Brink, J. N. 453.
Bang, W. 183, 184.
Bartelet, J. V. 8.
Basmadjan, K. J. 466.
Batiffol, P. 129, 136, 137.
Baumstark, A. 38, 199.
Baynes, N. H. 2, 61.
Béguin, H. 236.
Bell, H. J. 88, 287, 288, 290.
Bergsträßer, G. 296, 313.
Beyer, A. W. 425.
Bihlmeyer, K. 117.
Bilabel, Fr. 276, 295.
Bissing, W. Freiherr v. 442.
Blake, R. P. 398, 399, 401, 403.
Bludau, A. 196.
Brak, A. E. R. 289.
Brockelmann, C. 212.
Brockhaus, H. 416.
Brounoff, N. 420.
Brooks, E. W. 242.
Brossé, L. 440.
Buckle, D. P. 267, 281.
Budge, E. A. W. 331, 332.
Bultmann, R. 187.
Buonaiuti, E. 91.
Burckhardt, J. 3.
Burkitt, F. C. 180, 219, 226, 231, 235, 274, 275.
Burn, A. E. 122.
Burnester, O. 263.

Cantillon, U. 213.
Carr, W. F. 239.
Casey, R. P. 150.
Celi, G. 445.
Cerulli, E. 55, 341.
Chaîne, M. 59, 108, 110, 201, 202, 280, 462.
Chebli, A. 50
Cheikho, L. 79, 80, 81, 101, 198, 299, 312.
Chibli, T. 142.
Clermont-Ganneau 214.
Cohen, M. M. 342.
Conti-Rossini, C. 76, 77, 78, 203, 317, 318, 321, 328, 333, 334, 335, 343, 415, 427, 443.
Conybeare, F. C. 375, 376, 382.
Cook, S. A. 181.
Coppens, J. 22.
Couway, M. 446.
Crum, W. E. 225, 260, 279, 287, 290.

Dalton, O. M. 36.
Dashian, J. 358.
Daunoy, F. 133.
David, J. 278.
Dayan, P. L. 368.
Delehaye, H. 140.
Dévaud, E. 263.

Devillard, S. 127.
Devreesse, R. 229.
Dickmann, H. 190.
Diehl, Ch. 35, 439, 447.
Diekamp, F. 166.
Dix, G. H. 323.
Djanachia, S. 404.
Dmiand, M. S. 449.
Dölger, Fr. 1.
Domenici, C. 120.
Dörfler, S. 185.
Draguet, R. 160, 232.
Driver, G. R. 230.
Duchesne, L. 13, 14.
Duensing, H. 324.

Eadie, J. L. 319.
Eberharter, A. 218.
Eitan, J. 316.
Émereau, C. 25.
Engelbach, R. 264, 285, 291, 292.
Ernst, J. 151.
Euringer, S. 113, 329, 337.

Faggiotto, A. 164.
Faye, E. De 17.
Finidiklian, G. 373.
Finkelstein, L. 322.
Fuchs, H. 241.
Furlani, G. 215, 234, 245, 246, 247, 248, 252.

G. W. 197, 207, 208.
Gabrieli, G. 217.
Gavin, Fr. 227.
Gercke, A. 28.
Ghaleb, P. 102.
Ghanem, A. 49.
Girard, S. P. 283.
Goguel, M. 326.
Göller, E. 118.
Gordeeff, D. 430.
Götze, A. 224.
Goussen, H. 251.
Graf, G. 112, 305, 307, 408.
Graham, W. C. 238.
Grandsire, A. 155.
Grazioli, A. 121.
Grébaut, S. 327, 330.
Greßmann, H. 43, 173.
Griffith, F. St. 434.
Grumel, V. 128, 159.
Guerrier, L. 327.
Gurian, Ch. S. 170.
Gurlit, C. 418.
Guschakian, Th. 363, 389.

Haase, F. 12.
Haefeli, L. 47.
Harden, J. M. 320.
Harnack, A. v. 132, 163.
Harris, J. R. 222.
Haslack, F. H. 421.
Hatzouni, W. 74, 114, 192, 205, 359.
Hebbelynck, A. 259.
Heffening, W. 410.
Heinemann, L. 144.
Hendrix, P. 162.
Hennecke, E. 31.
Hergenröther, J. 5.
Hermann, Th. 93.
Hertling, L. 30.
Hirnsfeld, H. 344.
Hodgson, L. 158, 230.
Holl, K. 89.
Homber, M. 56.
Honigmann, E. 191.
Horner, G. 268, 272.
Howhanissian, L. 209.

Jackson, A. V. W. 177, 178.
Jackson, F. J. F. 9.
Janin, R. 82, 83.
James, M. R. 32.
Jenkins, Cl. 13.
Jennings, W. 213.
Jeremias, Joach. 211.
Jernstedt, P. 294.
Jerphanion, G. de 437, 451.
Jewell, H. H. 421.
Jugie, M. 19, 130, 157, 161.
Jülicher, Ad. 60, 106, 109.
Jungmann, J. A. 24, 195.
Junker, H. 465.
Junker, M. 360.

Kammerer, A. 63.
Karapiperis, M. 405.
Kauchtschischwili, S. 406, 407.
Kekelidze, C. 400, 402.
Kennedy, J. 145.
Kirsch, J. P. 5.
Kleinschmidt, B. 33.
Klitschian, A. 394.
Knopping, J. B. 84.
Kogian, S. 66, 67, 68, 69, 70, 115, 428.
Kossian, J. 54.
Kratschkowsky, Ign. 298.
Kulemann, A. 154.

Lagarde, P. de 228.
Lagrange, M. J. 254.
Landauer, G. 41.
Lebon, J. 152, 233.
Lebreton, J. 148.
Lefebvre, G. 461.
Lefort, L. Th. 284.
Leipoldt, J. 143.
Leisegang, H. 16.
Lenz, J. 156.
Lenz, W. 182.
Lidzbarski, M. 186.
Lietzmann, H. 20, 28, 131.
Littmann, E. 253, 338, 339, 340.
Longhurst, M. H. 448.
Loofs, F. 165.
Luke, H. Ch. 40.

Macler, F. 364.
Manandian, A. 369.
Manandian, H. 71, 72.
Mariès, L. 384.
Marriott, G. L. 169.
Martirossian, A. 345.
Maurice, J. 4.
Max, Herzog zu Sachsen, 387.
Maycock, A. L. 123.
Médawwar, J. 103.
Meiers, M. de 92.
Meillet, A. 346, 347, 348, 383, 386.
Melikian, A. 396.
Meliopoulos, J. P. 51.
Merk, A. 265, 361, 374, 379, 380, 381.
Milne, H. J. M. 204.
Milne, J. G. 62.
Minassian, M. 52, 193.
Mingana, A. 237.

Mittwoch, E. 315.
Mlaker, K. 310.
Moberg, A. 244.
Monneret de Villard, U. 413, 426, 441.
Moreau, F. J. 21.
Morey, C. R. 438.
Mouterde, R. 48, 459, 460.
Müller, K. 15, 304.
Munier, H. 261, 282, 463, 464.
Muyldermans, J. 206.

Néandre de Byzance, N. 356, 357.
Neuß, W. 34, 450.
Niederberger, L. 153.
Norden, E. 28.

O' Leary, De Lacy 286.
Orfali, G. 423.
Oskian, J. 365, 388, 390, 391, 395.

Paitschikian, E. 355.
Pangerl, F. 119.
Papadopoulos, J. 409, 436.
Pauley, W. C. De 149.
Peeters, P. 87. 200, 308, 309, 403.
Pelliot, P. 58.
Peradze, G. 141.
Peterson, E. 23, 189.
Plooij, D. 220, 221.
Porcher, E. 111.
Power, E. 229.
Preisedanz, C. 194.
Pullan, L. 10, 11.

Quentin, H. 14.

Rahmani, E. 229.
Ramsay, M. W. 454.
Ranke, H. 414.
Raven, Ch. E. 168.
Reitzenstein, R. 188.
Ricciotti, G. 216.
Robertson, A. 124.
Rohde, J. F. 300.
Rolland, E. 105.
Roman, A. 336.
Rücker, Ad. 240.

Salaville, S. 39.
Savignac, R. 457.
Saygh, S. 104.
Sbath, P. 26, 27.
Schäder, H. H. 188, 250.
Scheftelowitz, I. 174, 175, 176.
Schleifer, J. 249.
Schmidt, C. 269, 270, 271, 273, 277.
Schneider, Th. 325.
Schultheß, F. 253.
Schultze, V. 419.
Schwartz, Ed. 134, 135, 138.
Seth, M. 116.
Simon, J. 243.
Sköld, H. 73.
Soden, H. v. 167.
Spiegelberg, W. 257, 258.
Sprengling 314.
Steuernagel, C. 42.
Stuhlfauth, G. 452.
Swete, H. B. 7.
Sybel, L. v. 37.

Tawtel, F. 46.
Themeles, T. P. 139, 422.
Thompson, H. 266, 288.
Till, W. 255.
Tisserant, E. 107, 229, 297.
Tonneau, R. 412.
Torkomian, W. 210, 366, 367.
Torossian, J. 378.
Tournebize, F. 64, 75.
Troje, L. 179.
Tschubanischwili, G. 431, 432, 433.

Vaccari, A. 147, 301, 302, 303.
Vardanian, A. 377.
Villada, Z. G. 126.
Villecourt, L. 311.
Vincent, H. 417.
Vosté, J. M. 94.
Vuippens, Ild. de 18.

Waldschmidt, E. 182.
Weigl, Ed. 146.
Weinel, H. 29.
Wesendonk, O. H. v. 172.
Wessely, K. 293.
Wieckworth, C. 223.
Wiet, G. 107.
Windisch, H. 85.
Worrell, W. 262.
Wulff, O. 435.

Zanolli, A. 393.
Zwaan, J. de 397.
Zyhlarz, E. 256.

I. Allgemeines.

(Auf mehrere Gebiete sich erstreckende oder auch den europäischen christlichen Orient bezw. griechisches Schrifttum betreffende Publikationen)

a: Geschichte und Realien: α) *Geschichte*: Ein Quellenwerk von hervorragender Bedeutung hat an den von Fr. Dölger bearbeiteten „Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453“ zu erscheinen begonnen.[1] An weitere Kreise wendet sich ein näherer Besprechung vorbehaltenes Büchlein von N. H. Baynes über „The

[1] „1. Teil: Regesten von 565—1025“. München 1924 (XXX. 103).

byzantine empire".[2] Neben eine 4. Auflage von J. Burckhardts Buch über „Die Zeit Konstantins des Großen"[3] tritt, dem gleichen Gegenstande gewidmet, ein solches von J. Maurice: „Constantin-le-Grand. L'origine de la civilisation chrétienne".[4] Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, dessen Grenzen hier bereits betreten werden, ist zunächst die 6. Auflage von J. Hergenröthers „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte", neubearbeitet von J. P. Kirsch namhaft zu machen.[5] Eine Reihe weiterer Erscheinungen ist speziell der Geschichte des Frühchristentums gewidmet, so neben der 2. Auflage von H. Achelis „Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten"[6] eine solche auch von H. B. Swetes „Essays on the early history of the Church and the ministry"[7], einer Neuauflage der „Early Church History" von J. V. Bartelet, „A Sketch of its first four centuries" enthaltend[8], die „Studies in the life of the early Church" von F. J. F. Jackson[9] und eine 5. vermehrte Auflage von L. Pullan, „The Church of the fathers. Being an outline of the history of the Church from A. D. 98 to A. D. 461".[10] Einen fesselnden Gegenstand behandelt mit ausführlichster Gründlichkeit desselben Verfassers „The early Church and the world. A history of the christian attitude to pagan society and the State down to the time of Constantius".[11] Eine eigenartige „Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen" hat F. Haase[12] geliefert, indem er mit Bienenfleiß die aus syrischen, armenischen, koptischen, arabischen und äthiopischen Quellen sich ergebenden Überlieferungen über Missionstätigkeit der Herrenjünger, Ausbreitung des Christentums, dessen Verhältnis zum römischen Staate, Bischofslisten, Mönchtum, Konzile und Häresien zusammenstellte. Von L. Duchesne, „The early history of the christian Church from its foundation to the end of the fifth century. English translation by" Cl. Jenkins liegt der 3. Band „The fifth century" vor.[13] „L'Eglise au VI^e siècle" betitelt sich eine von H. Quentin zu Ende geführte, durch Duchesne unvollendet hinterlassene letzte Gabe, in welcher dessen Einzelarbeiten zu den monotheletischen Wirren, dem Dreikapitelstreit, den kirchlichen Dingen von Illyricum zu einer einheitlichen Darstellung verschmolzen sind.[14] „Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte" von K. Müller sind hier wegen der Nrn. 8—11[15] zu nennen, die sich auf die

[2] „Home university library of modern knowledge" 118. London 1926 (256 S.) [3] Leipzig 1924 (X, 493). [4] Paris 1924 (XI, 306). [5] 4 Bände. Freiburg i. B. 1924 (XVI, 811; XIII, 815; XIII, 884; X, 813). [6] Leipzig 1928 (XVI, 343) [7] London 1921 (XXXVI, 446). [8] London 1925 (256). [9] London 1924 (263). [10] London 1925 (468). [11] London 1925 (468). [12] Leipzig 1925 (XVI, 420). [13] New-York 1924 (XIV, 565). [14] Paris 1925 (VIII, 618). [15] ZNtW. XXIII 234/47; XXIV 278/85.

antiochenische Synode im J. 252, die Stellung des Dionysios von Alexandreia zum Ketzertaufstreit und dessen Kampf mit den libyschen Sabellianern, sowie auf Konstantins d. Gr. Katechumenat beziehen, das niemals die Stellung der ἀκροώμενοι des Ostens bezeichnet habe.

β) *Lehre*: Neben H. Leisegangs Buch über „Die Gnosis“ [16] steht eine 2e édition augmentée von E. De Faye, „Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien au IIe et IIIe siècles“ [17], wo einer eng an die Quellen sich anschließenden Darstellung der einzelnen Systeme eine Untersuchung über den geschichtlichen Wert der ersteren vorangeht. „Le Paradis Terrestre au troisième ciel“ behandelt ein „Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles“ von Ild. de Vuippens [18], das bei fleißiger Aufsammlung der patristischen Zeugnisse auch die nichtgriechische Literatur des Ostens sorgfältig berücksichtigt und noch eine genauere Besprechung finden soll. Gediegene Gründlichkeit eignet nicht minder den Untersuchungen M. Jugies über „La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles“ [19], doch halten sich dieselben nicht völlig von dem Fehler frei, aus einzelnen Aussagen mitunter zuviel herausholen zu wollen.

γ) *Liturgie*: Eine in höchstem Grade beachtenswerte Erscheinung ist H. Lietzmanns jüngstes Buch „Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie“ [20], wo mit souveräner Beherrschung östliches und westliches Material zum Versuche einer Entwicklungsgeschichte der eucharistischen Liturgie verwertet wird. Mehr auf dem Boden einfacher Darbietung des gesicherten unmittelbar Tatsächlichen sich haltend, haben unter besonderer Berücksichtigung des byzantinischen Ritus „Les Liturgies eucharistiques“ die ausgezeichneten „Notes sur leur origine et leur développement“ von F. J. Moreau behandelt. [21] „L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne“ sind Gegenstand einer wiederum noch näher zu besprechenden „Etude de théologie positive“ von J. Coppens [22], die höchst aufschlußreich für die Geschichte der Riten der Ordination, Firmung und Büßerrekonziliation, naturgemäß auf Kirchenordnungen und Liturgie auch des nichtgriechischen Ostens in umfassendem Maß einzugehen hat. Einer Besprechung vorbehalten bleiben ferner „ΕΙΣ ΘΕΟΣ“ betitelte „Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen“ von E. Peterson [23], die an eine ungemein sorgfältige Aufsammlung, Sichtung und Bewertung des epigraphischen

---

[16] Leipzig 1924 (VII, 404). [17] Paris 1925 (II, 547). [18] Paris-Fribourg (S.) 1925 (160). [19] EO. XXV 5/20; 129/43; 281/307. [20] Bonn 1926 (XII, 263). [21] Brüssel-Paris 1924 (248). [22] Paris 1925 (XXI, 439). [23] „Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testaments. Neue Folge 24“. Gießen 1926 (XVIII, 346).

Materials für jene Formel Forschungen anschließen, in deren Mittelpunkt beherrschend der Begriff der Akklamation und ihre nicht zuletzt liturgische Bedeutung stehen, wobei an nichtgriechischem Schrifttum des Ostens beispielsweise die syrische Übersetzung der Akten des Ephesinums vom J. 449 und Dichtungen Aφrems beigezogen werden. Für J. A. Jungmanns umsichtige Arbeit über „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet“ [24] muß auf eine spätere eingehende Anzeige verwiesen werden. Die von Joseph dem Studiten bis Timokles reichenden weiteren Fortsetzungen von C. Émereaus „Hymnographi byzantini“ [25] sind auch in dem neuen beschränkten Rahmen dieses Berichtes erwähnenswert, da man sich dieses alphabetischen Repertoires beispielsweise auch bei einer dringend wünschenswerten Beschäftigung mit der syrisch-melchitischen Überlieferung byzantinischer Kirchenpoësie nutzbringend bedienen wird.

b: Literatur: α) *Hss.-Kunde*: Von seiner Sammlung von „1500 manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens en Arabe et en Syriaque“ hat P. Sbath [26] mit einer Auswahl von 31 Nrn. näher bekannt gemacht, unter denen sich an Christlichem ein sonst nie erwähntes arabisches Werk Bar ʿEβrājās über die Seele, ein arabisch-syrisches melchitisches Typikon des 11. Jhs., der arabische Text eines nach seinen Angaben nicht mit Sicherheit zu identifizierenden ps.-apostolischen Rechtsbuches, eine wieder bisher unbekannte arabische Abhandlung des ʿAbdallāh b. al-Faḍl über die göttliche Vorsehung und eine Folge von vier teils anonymen, teils Aφrem beigelegten syrischen Mēmrē befinden. Daneben sind weitere Fortsetzungen auch von dem umfassenden Katalog jener „Manuscrits orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath“ [27] erschienen.

β) *Literaturgeschichte*: In der Neubearbeitung von A. Gerckes und E. Nordens „Einleitung in die Altertumswissenschaft“ hat H. Lietzmann in musterhafter Weise die „Christliche Literatur“ behandelt. [28] „Die spätere christliche Apokalyptik“ ist Gegenstand einer zunächst den weitschichtigen Stoff sichtenden und ordnenden Untersuchung von H. Weinel. [29] Ein Aufsatz über „Literarisches zu den apokryphen Apostelakten“ von L. Hertling [30] stellt deren kirchengeschichtlichen Quellenwert ins Licht.

γ) *Sammlungen von Texten*: E. Henneckes „Neutestamentliche Apokryphen. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Über-

[24] „Liturgiegesch. Forschungen“ 7/8. Münster i. W. 1925 (XVI, 256). [25] EO. XXIII 275/85; 407/14; XXIV 163/79; XXV 177/84. [26] Bulletin de l'Institut d'Égypte VIII 21/43. [27] EO. XIII 339/58; XXIV 369/77; XXV 85/93, 212/26, 357/68. [28] I. Band, 5. Heft. Berlin-Leipzig 1923 (36). [29] „Εὐχαριστήριον. Studien zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testaments Herm. Gunkel zum 60. Geburtstag dargebracht“. Göttingen 1923, 141/73. [30] ZKT. XLIX 219/43.

setzung und mit Einleitungen herausgegeben“ haben sich in einer 2. „völlig umgearbeiteten und vermehrten Auflage“ [31] zu einer Art monumentalen Textbuches zur Kunde des ältesten Christentums ausgewachsen. Grundsätzlich engere Grenzen wahrt das englische Seitenstück von M. R. James: „The apocryphal New Testament being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narrations and fragments“ [32], bietet dafür aber im einzelnen auch wieder manches in dem deutschen Werke nicht oder doch nicht vollständig Aufgenommene.

c: Denkmäler: Von B. Kleinschmidts „Geschichte der christlichen Kunst“ hat eine Neuauflage [33] den dem Osten gewährten Raum noch mehrfach, so vor allem um eigene Kapitel über den orientalischen nnd russischen Kirchenbau des Mittelalters und die byzantinische und russische Malerei erheblich erweitert. Eine sich an weitere Kreise der Gebildeten wendende Publikation von W. Neuß über „Die Kunst der alten Christen“ [34] ist gleich ausgezeichnet durch die geistvolle Eigenart des inhaltreichen, auf tiefer wissenschaftlicher Durcharbeitung des Stoffes ruhenden Textes, wie durch Umfang und glänzende Ausführung des geschickt ausgewählten Anschauungsmaterials. In zwei Bänden präsentiert sich in ihrer Art nicht weniger vorzüglich eine durch Berücksichtigung aller neueren Forschungen und Funde stark erweiterte Neuauflage von Ch. Diehls „Manuel d'art byzantin“. [35] Das Eingehen auch auf die Architektur, eine stärkere Beiziehung Armeniens, Georgiens und der Donauländer und die nachdrückliche Betonung des eigentlich orientalischen Einschlages in der byzantinischen Kunst bedingen seinem früheren Werke über „Byzantine Art and Archaeology“ gegenüber die Eigenart eines in gewissem Sinne bewußt als Ergänzung desselben auftretenden Buches von O. M. Dalton: „East Christian Art. A Survey of the Monuments“. [36] „Zum Ursprung der christlichen Kunst“ hat sich L. v. Sybel erneut im Sinne seiner Anschauungen von christlicher Antike geäußert [37], wobei trotz aller Betonung einer führenden Bedeutung der Reichshauptstadt Rom natürlich auch der Osten zu berücksichtigen war. Das Verhältnis von „Bild und Lied des christlichen Ostens“ beleuchtet A. Baumstark [38] wesentlich im Hinblick auf die griechische Kirchendichtung. „L'iconographie des sept conciles oecuméniques“ wurde durch S. Salaville behandelt [39]; neben der literarisch bezeugten ältesten Darstellung im Augusteum zu Kon-

---

[31] Tübingen 1924 (XIII, 668). [32] Oxford 1924 (XXXII, 384). [33] Paderborn 1926 (XXVII, 637). [34] Augsburg 1926 (155 u. 92 Tafeln). [35] Paris 1925/26 (XV, 946). [36] Oxford 1925 (XV, 396). [37] Mitt. d. D. Archäol. Instituts. Röm. Abt. XXXVIII/XXXIX 249/63. [38] Festschr. P. Clemen 168/80. [39] EO. XXV 144/76.

stantinopel, den Miniaturen griechischer Hss. und den Kirchen des Athos und von Tirnovo und Arbanasi in Bulgarien kommen dabei auch die Mosaiken der Geburtskirche zu Bethlehem in Betracht.

II. Geschichte und Realien.

a: Orts- und Völkerkunde: α) *Allgemeines*: Bei H. Ch. Luke, „Anatolica“ [40] wird eine Sammlung meist schon einzeln in Zeitschriften veröffentlicht gewesener Essays über den Athos, Saloniki, Adrianopel und das alte Serail in Konstantinopel, Cypern, das Hl. Grab in Jerusalem, Petra und einige transkaukasische Städte geboten.

β) *Palästina*: Ein prachtvolles Bilderwerk von G. Landauer über „Palästina“ [41] läßt leider das Christliche stark zurücktreten; auch fehlt es nicht an einzelnen bedauerlichen Unrichtigkeiten im erläuternden Text wie in der Beschriftung des glänzenden Illustrationsmaterials. In breitester geographischer Darstellung wird unter Einbeziehung auch der Geschichte und Kultur des Gebietes durch C. Steuernagel „Der ʿAdschlûn“ behandelt [42], wobei unter den Bevölkerungselementen an zweiter Stelle das christliche erscheint. Durch H. Greßmann wird [43] für „Rhinokrura“ auf Grund von Epiphanios Haer. 83,5 Naḥal als hebräischer Name erwiesen. „Bitolion und Bethelea“, ein auch unter der Namensform Βιτύλιον, Βιτύλη oder Βιττύλιος vom 5. bis 7. Jh. erscheinender Bischofsitz, der auf Grund der Madebakarte bei dem heutigen Heiligtum des šīḫ zuweijt zu suchen ist, und die Geburtsstadt des Sozomenos im Gebiete von Gaza, werden durch A. Alt [44] reinlich geschieden, wobei die Geschichte des ersteren Ortes an der Hand einer ägyptischen Urkunde vom J. 217 v. Chr. bis ins 3. vorchristliche Jh. zurückverfolgt wird. Ein von F.-M. Abel [45] behandeltes Problem der palästinensischen Topographie der Kreuzfahrerzeit stellen „Les deux ‚Mahomerie‘ El-Bireh, El-Qoubeibeh“ dar. „Une excursion apostolique en Galilée“, die durch F. Tawtel [46] geschildert wurde, führte von Zaḥla über Damaskus, um Galiläa selbst bei Tiberias zu erreichen.

γ) *Syrien*: L. Haefelis ebenso glänzend illustriertes als inhaltlich fesselndes Reisewerk „Syrien und sein Libanon“ [47] wird näher besprochen werden. Skizzen in arabischer Sprache von R. Mouterde [48],

---

[40] London 1924 (XII, 205). [41] „300 Bilder. Einleitung“ von Sven Hedin „Mit ausführlichem beschreibendem Text“. München 1925 (XII, 244). [42] ZDPV. XLVII 191/240; XLVIII 1/144. 201/393; XLIX 1/167. [43] Ebenda XLVII 244 f. [44] Ebenda XLIX 236/42. [45] RB. XXXV 272/83. [46] M. XXII 810/8. 875/90. 954/65; XXIII 930/44 (arab.). [47] Luzern-Leipzig 1926 (XVI, 362). [48] M. XXIII 733/41.

A. Ghanem[49] und A. Chebli[50] haben eine Reise „Vers le Grand Hermon, Gébeil et la contrée de la Gébeil“ und „Une excursion au Nord du Liban“ zum Gegenstand.

δ) *Kleinasien*: Die Frage „Ποῦ ἔκειντο τὰ Ἀνθεμίου καὶ τὰ Βαραδίου“ wird durch J. P. Meliopoulos[51] dahin beantwortet, daß die erstere Örtlichkeit der Nachbarschaft von Konstantinopel zwischen Kais-dag und der Küste von Ǧadi-Boslan, die andere in der Nähe des Auxentioshügels gelegen habe.

ε) *Armenien*: Durch M. Minassian[52] wurden allgemein „Die geographischen Fundamente der armenischen Geschichte“ erörtert. „Das Talgebiet des Djorschflusses“ behandelte Atrpet[53], von einem Werke von J. Kossian über „Hoch-Armenien“[54] ist Band I der Topographie, Geschichte und den Volkssitten der Stadt Erzerum, Band II in gleichem Sinne den Dörfern der Umgebung gewidmet.

ζ) *Abessinien*: „Note su alcune popolazioni Sidama dell' Abissinia Meridionale“ von E. Cerulli[55] sind neben den nominell mohammedanischen Hadiyā den ebenso äußerlich christlichen Kambattā und Sidāmō gewidmet, die wie jene tatsächlich so gut als heidnisch sind. Jeweils werden geographische und geschichtliche Notizen durch kurze Sprachproben und eine lexikalische Bearbeitung derselben ergänzt.

b: Allgemeine und Profangeschichte: α) *Quellenpublikationen*: Von „Quelques papyrus des collections de Gend et de Paris“, die M. Homber[56] veröffentlichte, gehören nur zwei (Nr. 7 und 12) der christlichen Epoche Ägyptens an. Weit zahlreicher sind die dieser entstammenden Briefe und Urkunden im 7. Bande der „Papiri greci e latini“ im Rahmen der „Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto“.[57] Unter dem Titel „Les Mongols et la Papauté“[58] hat P. Pelliot eine Urkundenpublikation begonnen, die durch den persischen Brief des Khans Gūgūk an Innozenz IV. eröffnet wird, es folgt, was die Regesten dieses Papstes und andere Quellen über den Nestorianer Šem'ōn Rabban-abā und dessen Erscheinen im Abendland und über die Sendung des Dominikaners Askelin an den Tartaren-Khan ergeben.

β) *Chronologie*: „La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Ethiopie“ ist Gegenstand eines breit angelegten Werkes von

---

[49] Ebenda XXIV 441/57. [50] Ebenda XXIV 466/75. 567/74. 649/60. 739/56. [51] BZ. XXVI 63/77. [52] Hair A. III 41/58. 59/81 (arm.). [53] HA. XL 80/90. 185/91. 275/83. 402/14. 598/608 (arm.). [54] Wien 1925. 26 (496 + 184). [55] RStO. X 597/692. [56] Revue belge de philol. et d'hist. IV 633/73. [57] Florenz 1925 (XIII, 231). [58] ROC. XXIII 1/30; XXIV 225/35.

M. Chaîne[59], das mit seinen zahlreichen und umfassenden Tabellen ein wertvolles Hilfsmittel darstellt, wenn es auch nicht über alle berechtigten Einwände erhaben ist. Eine „Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert" hatte Ad. Jülicher[60] unternommen, deren Ergebnis bezüglich des Beginns des großen Perserkrieges „A Note on the Chronology of the Reign of the Emperor Heraclius" von N. H. Baynes[61] einer Nachprüfung und Korrektur unterzieht.

γ) *Gesamtdarstellungen*: Eine 3. Auflage erlebte „A History of Egypt under Roman rule" von J. G. Milne.[62] Ein bis in die altchristliche Zeit führender „Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie" von A. Kammerer[63] ist glänzend ausgestattet, aber nicht frei von Versehen und Flüchtigkeiten, durchaus gediegen dagegen ein umfassender Artikel „Arménie" von F. Tournebize.[64]

δ) *Einzelforschungen*: [ℵ] Syrien: „Les événements du Liban et de Damas (1840—1862)" haben eine Behandlung durch einen ungenannten Augenzeugen erfahren.[65]

[ב] Armenien: In einer Serie von Aufsätzen behandelt S. Kogian „Die Kamsarakaner unter den armenischen Arsakiden"[66] und „während der Kriegszeiten Wardans und Wahans"[67], sowie „Die Kamsarakaner des 6. Jahrhs."[68], „des 7. Jahrhs".[69] und „des 8. Jahrhs."[70] H. Manandian hat „Die königlichen Steuern in Armenien zur Zeit der Marzpanen" betreffend eine Sammlung des Quellenmaterials durch selbständige Ausführungen ergänzt[71] und „Bemerkungen über das Bauernwesen Alt-Armeniens zur Zeit der Marzpanen"[72] veröffentlicht. „L'origine des Mamigoniens" wurde durch H. Sköld[73] untersucht und durch W. Hatzouni[74] die Frage zur Diskussion gestellt: „Wer ist die Königin Mélke gewesen?" Die „Ravages de Timour-Leng en Arménie" fanden eine Schilderung durch F. Tournebize.[75]

[ג] Abessinien: In der Reihe der „Aethiopica" von C. Conti Rossini beleuchtet § 28[76] die Vorstellung von der göttlichen Abkunft der Könige von Aksūm, deren Christianisierung die Legende von der Salomonischen Herkunft der abessinischen Könige darstellt, durch süd-

---

[59] Paris 1925 (XV, 344). [60] „Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht". Tübingen 1921, 121/33. [61] BZ. XXVI 55f. [62] London 1924 (XXIII, 331). [63] Paris 1926 (148 mit 45 Tafeln und 4 Karten). [64] „Grand dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique". Fasc. XIX/XX. Paris 1925, 290/391. [65] M. XXIV 801/24 (arab.). [66] HA. XXXIX 47/55. 140/5 (arm.). [67] Ebenda 278/92 (arm.). [68] Ebenda 395/401 (arm.). [69] Ebenda XXXIX 488/97; XL 49/59 (arm.). [70] Ebenda XL 162/7 (arm.). [71] Erivan 1926 (44. — arm.). [72] Erivan 1925 (45. — arm.). [73] REA. V 131/6. [74] Bazm. LXXXII 364/6 (arm.). [75] ROC. XXIII 31/46. [76] RStO. X 483f.: „Le origini divine del re d'Aksum".

arabisches inschriftliches Material, § 35[77] das Ende der abessinischen Herrschaft in Arabien aus den arabischen Gedichten des Lebīd und § 38[78] deckt die äußerst hinfällige Grundlage der Vorstellung auf, daß im 10. Jh. eine jüdische Dynastie sich der Herrschaft über Abessinien bemächtigt hätte.

c: Lokalgeschichte: Über „Beyrouth", seine „Histoire et monuments" hat L. Cheikho[79] in eingehender Darlegung gehandelt, die noch durch eine „Appendice à l'Histoire de Beyrouth"[80] ergänzt wird. Auch „Les gloires chrétiennes de Damas" wurden von ihm[81] vom christlichen Altertum bis ins 19. Jh. verfolgt. „Les îles des Princes", Antigoni, Halki und Prinkipo, vor der asiatischen Küste des Marmarameeres mit ihren Klöstern und deren Geschichte sind Gegenstand einer „Étude historique et topographique" von R. Janin[82], durch den auch „Nicée"[83] sich eine solche gewidmet sah.

d: Allgemeine Kirchengeschichte: α) *Altchristliche Epoche*: „The Libelli of the Decian Persecution" hat J. R. Knopping[84] in einer dankenswerten kritischen Gesamtausgabe aller bisher bekannt gewordenen Exemplare vereinigt, der einleitend eine zusammenfassende Behandlung vorausgeschickt ist. Als „Die ältesten christlichen Palästinapilger" wurden von H. Windisch[85], Melito v. Sardes, Pionios v. Smyrna, die Kappadokier Firmilianus und Alexander und die Ägypter Klemens und Origenes gewürdigt, wobei abschließend auch noch Gregor v. Nyssa, Hieronymus und die Stärke des Pilgerverkehrs in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. berührt werden. „Il «Didascaleion» di Alessandria" würdigte L. Allevi als „La più antica università cattolica".[86] Unter dem Titel „Le Passionaire d'Adiabène" bespricht P. Peeters[87] die auf Grund der vorliegenden syrischen und griechischen Quellen als geschichtlich erweisbaren Martyrien der Verfolgung Šapurs II. in jener Provinz. In einer „Jews and Christians in Egypt"[88] betitelten Papyruspublikation erschloß H. J. Bell eine Reihe vorwiegend griechischer Briefe, die als Urkunden zur Geschichte des Meletianischen Schismas Ägyptens hervorragenden Wert besitzen, und eine solche ausschließlich griechischer und für die kirchliche Kulturgeschichte hochinteressanter Briefe an einen Gottesmann Paphnutios. An der Hebung des historischen

---

[77] Ebenda 497/9: „Sulla fine della signoria aksumita in Arabia". [78] Ebenda 500f.: „Sulla regina Esāto o Gnedst". [79] M. XXIII 54/9. 125/31. 194/200. 292/304. 372/7. 458/63. 517/23. 618/27. 686/72. 774/7. 864/8. 944/8; XIV 42/50. 214/9. 267/74. 361/70. 461/5. 489/98. 560/6 (arab.). [80] Ebenda XXIV 757/62 (arab.). [81] Ebenda XXII 761/76 (arab.). [82] EO. XXIII 315/38. 415/36. [83] Ebenda XXIV 482/90. [84] HTR. XVI 345/90. [85] ZDPV. XLVIII 145/58. [86] Scuola Cattolica 1924, 303/28. [87] AB. XLIII 261/304. [88] London 1924 (XII, 140 mit 4 Tafeln).

Ertrages der ersteren Urkunden haben sich K. Holl[89], A. d'Alès[90], und E. Buonaiuti[91] beteiligt, während ein Aufsatz von M. de Meiers[92] sich auf „El cisma d'Antioquia è la controversia trinitaria" bezieht.

β) *Die syrischen Sonderkirchen*: Von warmem Verständnis für die historische Größe der nestorianischen Kirche getragen sind gediegene Untersuchungen von Th. Hermann über „Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert, ihre Quellen und ihre Geschichten".[93] „Missio duorum fratrum Melitensium O.P. in orientem saec. XVI et relatio nunc primum edita eorum quae istis regionibus gesserunt" betitelt sich eine Arbeit von J. M. Vosté[94], die den betreffenden im J. 1563 an Pius IV. erstatteten Bericht eines Fra Antonius de Sagra durch Ausführungen über die gesamten römisch-ostsyrischen Beziehungen einleitet, in deren Mittelpunkt der Patriarch Sullāqā und sein Nachfolger ʿAβdīšōʿ stehen. In arabischer Sprache hat J. Armalé seinen Überblick über „Les Primats d'Orient et les Maphriens"[95] zu Ende geführt, mit eindringendem Fleiße „Les anciens rapports des Syriens avec l'Egypte"[96] von der altchristlichen Zeit an verfolgt, in Fortsetzung dieser Arbeit über „Les Syriens, les Chaldéens et les Maronites en Egypte"[97] und „Les Syriens Catholiques en Egypte"[98], ferner über „Les Syriens Catholiques et les Consuls de France à Baghdad"[99] gehandelt und endlich „La profession de Foi Catholique du Patr. Ignace Matthieu" veröffentlicht[100], die dieses seit 1782 regierende Oberhaupt der jakobitischen Kirche im J. 1815 ablegte. In weiteren arabischen Aufsätzen hat L. Cheikho erörtert „Ce que nous apprend l'Histoire sur les 350 Martyrs de Syrie"[101] d. h. die von den Maroniten am 31. Juli als Jünger des hl. Maron gefeierten Mönche, die unter Kaiser Anastasios ein Opfer des monophysitischen Fanatismus geworden sein sollen, und P. Ghaleb an dem Patriarchen Ǧirǧis ʿAmīra und dem Bischof Isḥāq Sidrāwī „Quelques Célébrités de l'ancien Collège maronite de Rome" behandelt[102], J. Médawwar für „Le Collège Maronite St. Joseph du Caire" die bis zum J. 1904 zurückreichende Entstehungsgeschichte der blühenden jungen Gründung durch eine Darstellung ihres heutigen Zustandes ergänzt[103] und S. Saygh „Une victime des Turcs" an „Mgr. Addai Scher archevêque de Séert" gefeiert[104], dem im J. 1915 niedergemachten gelehrten chaldäischen Kirchenfürsten.

---

[89] „Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte" SbPAW. 1925 18/31. [90] „Le schisme mélétien d'Egypte" RHE. XXII 5/26. [91] „Intorno allo scisma meleziano", Ricerche Religiose I 393/97. [92] Estudios franciscans XXXVI 133/244. [93] ZNtW. XXV 89/122. [94] Rom 1925 (20). [95] M. XXII 519/27. 604/13. [96] Ebenda XXIII 282/92. 384/9. 448/58. [97] Ebenda 741/55. [98] Ebenda 810/7. [99] Ebenda XXIV 99/113. [100] Ebenda XXII 1002/7. [101] Ebenda 598/603. [102] M. XXII 497/509. 586/98. 708/19; XXIII 420/33. 506/16. [103] Ebenda XXIV 324/31. [104] Ebenda XXIII 36/44.

γ) *Die koptische und die abessinische Kirche*: „L'Eglise Copte nonuni" sah sich durch E. Rolland[105] einen vor allem die geschichtlichen Grundlagen ihrer Entstehung ins Auge fassenden Überblick gewidmet. „Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert" hatte Ad. Jülicher[106] einer sorgfältigen Untersuchung und chronologischen Fixierung unterzogen. Durch E. Tisserant und G. Wiet wurde[107] „La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqachandi" aus dessen Kairo 1903/19 in 14 Bänden vollständig herausgegebenen Ṣubḥ d-Aʿšā zusammengestellt und in Übersetzung vorgelegt. „L'Église de Saint Marc à Alexandrie construite par le patriarche Jean de Samanoud", die noch um die Mitte des 9. Jhs. bestand, wird von M. Chaîne[108] in den Rahmen der Gesamtgeschichte dem Evangelisten geweihter Kultbauten Alexandreias eingeordnet. „Zur Geschichte der Monophysitenkirche" setzt Ad. Jülicher[109] sich mit Maspéros im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 245 gebuchten Werke bezüglich der Existenz eines von diesem aus Anastasios Sinaites erschlossenen alexandrinischen Gegenpatriarchen Johannes und der alexandrinischen Patriarchen um 570, speziell der von Michael d. Syrer behaupteten Aspirationen des Paulus v. Bêθ Ukkāmā auf den alexandrinischen Patriarchenstuhl auseinander. „La durée du patriarcat d'Isaac XLI^{e} patriarche d'Alexandrie" wird von M. Chaîne[110] auf die Zeit von 5. XII. 689—5. XI. 692 bestimmt, während E. Porcher[111], auf die Schwierigkeiten zurückkommend, mit denen ihre Bestimmung umgeben ist, u. A. darauf hinweist, daß „Les dates du patriarcat d'Isaac" von al-Makīn vielmehr auf die JJ. 686–689 angesetzt werden. Die Bestrebungen des Priesters Markus ibn al-Kanbar († 18. II. 1208) wurden als „Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert" durch G. Graf[112] auf Grund der Schriften seiner Gegner einer eingehenden Darstellung unterzogen, die ein einführender Überblick über die Gesamtgeschichte der koptischen Kirche eröffnet. „Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1639—1656)" wurde als „Ein interessantes Kapitel aus der Missionsgeschichte Abessiniens" von S. Euringer[113] ebenso ausführlich als quellenmäßig behandelt.

δ) *Die armenische Kirche*: Über „Die armenische Kirche vor Gregor dem Erleuchter" hat W. Hatzouni[114], über „Die Bischöfe von Arscharunikh und des Hauses Kamsarikan" S. Kogian[115] gehandelt,

---

[105] M. XXIV 58/64. [106] „Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht". Tübingen 1922, 7/23. [107] ROC. XXIII 123/43. [108] Ebenda XXIV 372/86. [109] ZNtW. XXIV 17/43. [110] ROC. XXIII 214/6. [111] Ebenda XXIV 219/22. [112] Paderborn 1923 (XV, 908 = „Collectanea Hierosolymitana" II). [113] TG. XVII 226/56. [114] Bazm. LXXXIII 225/9. 257/62. 280/94 (arm.). [115] HA. XXXVIII 22/31 (arm.).

auf „The oldest church in Calcutta, the armenian church of Nazareth, built in 1724“ M. Seth[116] hingewiesen.

g: Konziliengeschichte: Das sechzehnte Centennarium des nicänischen Konzils hat naturgemäß einen umfassenden literarischen Widerhall gefunden, dessen erschöpfende Buchung zu weit führen würde. Von allgemein gehaltenen Arbeiten mögen etwa die deutschen von K. Bihlmeyer[117], E. Göller[118] und F. Pangerl[119], die italienischen von C. Domenici[120] und A. Grazioli[121], die englischen von A. E. Burn[122], A. L. Maycock[123] und A. Robertson[124], eine französische von A. d'Alès[125] und eine spanische von Z. G. Villada[126] eine Hervorhebung finden. Mit dem Spezialproblem der Beziehungen des Papsttums zum ersten ökumenischen Konzil haben sich S. Devillard[127] und V. Grumel[128] beschäftigt. „Les sources de l'histoire du Concile de Nicée“, deren auffallend geringe Zahl er einleitend hervorhebt, hat P. Batiffol[129] kritisch gesichtet und verhört. „Le dispute des philosophes paiens avec les Pères de Nicée“, bezüglich dessen M. Jugie[130] die Berichte des Rufinus, Sokrates, Sozomenos und Gelasios v. Kyzikos vorgeführt und bewertet hat, ist gewiß eine Erfindung, deren reichst entwickelte Gestalt, wie sie unter Berufung auf einen Dalmatios bei Gelasios vorliegt, etwa acht Jahrzehnte nach dem Konzil entstanden sein dürfte. Eine Fortsetzung der „Symbolstudien“ H. Lietzmanns[131] tritt gegenüber der herrschenden Annahme eines Aufbaues des nicänischen Symbols auf dem Taufsymbol des palästinensischen Kaisareia eindrucksvoll für das Zugrundeliegen eines nicht erhaltenen Textes vom Jerusalemer Typus ein, wozu ein „Kritischer Epilog“ Ad. v. Harnacks[132] mit einiger Reserve in zustimmendem Sinne Stellung nimmt. F. Daunoy erörterte „La question pascale au concile de Nicée“[133] mit dem Ergebnis, daß nicht eine quartodezimanische, sondern eine bei Fixierung der sonntäglichen Feier sich an diejenige der gleichzeitigen Judenschaft an-

[116] The New Outlook 1925, 38. [117] „Das erste allgemeine Konzil zu Nizäa 325 und seine Bedeutung“, Jahrb. d. Verbandes d. Vereine kathol. Akademiker 1925. 26, 12/34. [118] „Das Konzil von Nizäa, sein Verlauf u. seine kirchengeschichtliche Bedeutung“, TG. XVII 472/86. [119] „Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils von Nikäa“, ZKT. XLIX 324/40. [120] „Il primo concilio ecumenico di Nicea (325—1925)“, CC. 1925 II 104/17. [121] „Il Concilio di Nicea“, Scuola cattolica V 409/33. [122] „The Council of Nicaea. A Memorial for its Sixteenth Centenary“. London 1925 (X, 146). [123] „Nicea: a notable centenary 325—1925“, Month CXLV 385/96. [124] „The Council of Nicea“, Theology X 308/13. [125] „Le concile de Nicée“. Ét. CLXXXIV 257/73. [126] „El decimosexto centenario del concilio di Nicea“, Razón y Fe. LXXII 137/44. [127] „La Papauté et le concile de Nicée“, Revue apologétique XL 400/14. [128] „Le siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence“, EO. XXIV 411/23. [129] EO. XXIV 385/403. [130] Ebenda 404/10. [131] ZNtW. XXIV 193/202. [132] Ebenda 203. [133] EO. XXIV 424/44.

schließende Praxis der alexandrinischen strengen Beobachtung des Äquinoktiums gegenübergestanden habe. „De episcoporum catalogis concilii Ephesini primi“ hat Ed. Schwartz[134] gehandelt, von dessen monumentaler Ausgabe der „Acta conciliorum oecumenicorum“ ein neuestes Heft[135] die kritische Publikation der Verhandlungsberichte jenes Konzils förderte. P. Batiffol hat „Une épisode du concile d'Éphèse (juillet 431) d'après les actes coptes de Bouriant“ behandelt[136] und an „L'affaire de Bassianos d'Éphèse (444—448)“ auf Grund der Akten von Chalkedon einen bisher unbeachtet gebliebenen Fall orientalischer Appellation an Rom ans Licht gezogen.[137] Eine Untersuchung von Ed. Schwartz über „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon“[138] dringt in eingehender und sorgfältiger Prüfung der Überlieferung zu derjenigen Mischung der beiden Texte vor, die als die authentische der chalkedonensischen Definition betrachtet werden darf. „Αἱ σύνοδοι τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων“ sind Gegenstand einer Artikelserie von F. P. Themeles.[139]

h: Geschichte des Mönchtums: „La personnalité historique de St. Paul de Thèbes“ wird nach interessanter Ausführung H. Delehayes[140] durch die aus dem J. 383 oder 384 stammende Eingabe zweier luciferianischer Priester Marcellinus und Faustinus an die Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arcadius über einige Jahre zurückliegende Vorgänge in Oxyrhynchos sicher gestellt, der gemäß dort damals eine alljährliche μνήμη des Heiligen gefeiert wurde. „Über das georgische Mönchtum“ handelt in allgemeiner Charakteristik der vorläufig allein gedruckte Schlußteil einer ausführlich dessen Entwicklung in ihren Hauptrepräsentanten zur Darstellung bringenden Dissertation von G. Peradze.[141] „Un moine typographe: le Père Maroun Aïto“ (geb. 1838, † 1914) ist Gegenstand eines Aufsatzes von T. Chibli.[142]

i: Lehre: α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem*: „Sterbende und auferstehende Götter“ behandelt „Ein Beitrag zum Streite um Arthur Drews' Christusmythe“ von J. Leipoldt[143], der mit populärwissenschaftlicher Einstellung den Einfluß der Mysterienreligionen auf das Christentum unter besonderer Berücksichtigung ihrer Frömmigkeit berührt. „Die Lehre vom heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien“ vergleicht L. Heinemann[144] in wertvoller Auseinandersetzung mit

---

[134] Misc. Fr. Ehrle II 56/62. [135] „Tom. I. Concilium universale Ephesinum. Vol. V. Pars altera: Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator“. Fasc. V (S. I/XVIII; 321/416). Berlin-Leipzig 1926. [136] „Mélanges offerts à Gustave Schlumberger, membre de l'Institut, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17. oct. 1924).“ Paris 1924 I 28/39. [137] EO. XXIII 385/94. [138] ZNtW. XXV 38/88. [139] NS. XIX 198/214. 261/77. 307/23. [140] AB. XLIV 64/9. [141] o. O. u. J. (17). [142] M. XXIII 590/4 (arab.). [143] Leipzig 1923 (84). [144] MGWJ. LXVI 169/200. 268/79; LXVII 26/35.

dem S. 250 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift angezeigten Buche Leisegangs. Methodologisch lehrreiche Untersuchungen allgemeinen Charakters gehen der Behandlung des unmittelbaren Gegenstandes voran bei J. Kennedy, „The Gospels of the Infancy, the Lalista Vistara and the Vishnu Purāna: or the Transmission of Religious Legends between India and the West“.[145]

β) *Umfassende dogmengeschichtliche Darstellungen*: Näherer Besprechung vorbehalten bleibt Ed. Weigls „Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429)“[146], wo kürzer die Bewegung der christologischen Anschauungen außerhalb Alexandreias, speziell der Antiochener und Kappadokier, und eingehend die alexandrinische Christologie Petrus' II., des Didymos, Theophilos und Kyrillos behandelt ist. „La θεωρία nella scuola exegetica di Antiochia“, ein für deren Stellung zum AT. bedeutsamer Begriff wurde von A. Vaccari[147] erörtert.

γ) *Die Lehre einzelner Väter*: „La théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche“ wurde durch J. Lebreton dargestellt.[148] „Man: the image of God“ behandelt „A study in Clement of Alexandria“ von W. C. De Pauley.[149] Über „Clement and the two divine Logoi“ und über ähnliche Gedankengänge bei Gnostikern wie in der sonstigen katholischen Literatur, verbreitet sich R. P. Casey[150], ausgehend von dem durch Photios überlieferten Fragment, das den Sohn ὁμώνυμος τῷ πατρικῷ λόγῳ nennt. Über „Origenes und die geistige Mutterschaft Marias (Joh. 19, 26f.)“ äußerte sich J. Ernst.[151] „La position de Saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme“ hat einerseits J. Lebon[152] zu bestimmen sich bemüht. Anderseits suchte „Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem“ betreffend „Eine dogmengeschichtliche Studie“ von B. Niederberger[153] zu erweisen, daß dieser, auch ohne das Stichwort ὁμοούσιος zu gebrauchen, durchaus auf dem Boden der ihm zugrundeliegenden Lehrauffassung stehe. „Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift περὶ ἱερωσύνης“ zeichnet „Eine pastoral-theologische und psychologische Studie“ von A. Kulemann[154]. A. Grandsire zeigt in sorgfältiger Nachprüfung der Äußerungen über „Nature et Hypostase divines dans saint Basile“[155], daß man diesen zu Unrecht zum Vertreter einer von der altnicänischen wesenhaft verschiedenen neunicänischen Anschauung machen wollte. „Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa“ behandelt „Eine dogmengeschichtliche Studie“ von J. Lenz[156],

[145] JRAS. 1917, 209/43. 469/540. [146] München 1925 (VIII, 216). [147] Biblica I 3/36. [148] RSR. XV 393/419. [149] The Church Quarterly Review 1925, 96/121. [150] JTSt. XXV 43/56. [151] ZKT. XLVII 617/21. [152] RHE. XXV 357/86. [153] Paderborn 1923 (XII, 127 = „Forschungen zur Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte“ XIV. 5). [154] Berlin 1924 (48). [155] RSR. XIII 130/52. [156] Trier 1925 (123 S.).

die „Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église" einschließlich des päpstlichen Primats ein Aufsatz von M. Jugie.[157]

δ) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: „The problem of Nestorius" wurde im allgemeinen durch L. Hodgson[158] erörtert. Seine Untersuchungen über „Un théologien nestorien, Babai le Grand" hat V. Grumel[159] mit feinsinniger Zusammenfassung seines christologischen Standpunktes und kurzen Bemerkungen über seine soteriologischen Anschauungen und seine Stellung zur Eucharistie, dem Ausgang des Hl. Geistes und dem päpstlichen Primat zu Ende geführt. „Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ" betrifft eine „Etude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien" von R. Draguet[160], die bestimmt sein sollte, dessen Christologie in einem völlig neuen Lichte erscheinen zu lassen, soferne dieselbe wesenhaft durch eine klare Erfassung der von seinem Gegner Severus geleugneten Erbsündenlehre bedingt sein soll. Doch scheinen die überraschenden Gedankengänge des Buches einer eingehenden Nachprüfung nicht standzuhalten, die unter dem Obertitel „Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche" „La doctrine du péché original chez les Pères grecs" durch M. Jugie[161] erfahren hat.

ε) *Sonstige Häresien*: „De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides" ist der Gegenstand, den mit ungewöhnlicher Sorgfalt „Een Bijdrage tot de geschiednis der Gnosis" von P. Hendrix[162] behandelt, dessen sich eingehend mit Leben, Lehre und Schriften des Helden beschäftigender Hauptteil von Kapiteln über das allgemeine Problem der Gnosis und ihres Ursprungs und das geistige Leben in Alexandreia, bezw. über Basileides' Sohn und Schüler Isidoros und die Nachwirkung der Basilidianischen Lehre bis ins Mittelalter, sowie von Exkursen über Name und Begriff des δημιουργός, den Planetengeist Saturn, die Epiphaniefeier und das Zeugnis des Hippolytos betreffs des Aristotelismus des Basileides umrahmt wird. Eine Neuauflage von Ad. v. Harnacks „Marcion"[163] zeigt eine glückliche Veränderung der ursprünglichen Anlage, soferne die Sammlung der Trümmer der Antithesen aus der Darstellung in die Beilagen verwiesen ist. Über „I Catafrigi e il IV evangelo" handelte A. Faggiotto[164], über „Paulus von Samosata" mit neuartiger Betrachtung seiner als monotheistisch-dyophysitisch charakterisierten Lehre auf Grund sorgfältiger Sichtung seines

[157] EO. XXIII 400/6. [158] Theology IX 83/93. [159] EO. XXIII 257/94. 395/9. [160] Löwen 1924 (XI, 278,80*). [161] EO. XXIV 129/62. 256/85. [162] Amsterdam 1926 (XII, 126). [163] „Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Zweite vermehrte Auflage." Leipzig 1924 (XVI, 236, 456 = TuU. XLV). [164] Scuola Cattolica LIV 97/103.

literarischen Erbes „Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ von F. Loofs[165], zu deren Ergebnissen F. Diekamp[166] und H. v. Soden[167] Stellung nahmen. Bis in die Anfänge der christologischen Lehrbildung greift die Darstellung zurück, die von „Apollinarianism“ und dessen orthodoxer Bekämpfung „An essay on the christology of the early church“ von Ch. E. Raven[168] gab. „The Messalians and the discovery of their ascetic book“ wurden von G. L. Marriott[169] „Die Paulikianer und die Tondrakiten“ und speziell „Die Paulikianer und die armenische Kirche“ durch Ch. S. Gurian[170], „Unbekannte Ketzer bei den Armeniern im 16. und 17. Jahrhundert“ durch Th. Avldabekian[171] behandelt.

ζ) *Manichäer und Mandäer*: Beide an der äußersten Peripherie des christlichen Orients stehende religiöse Erscheinungen hat, ohne auf selbständiger Spezialforschung zu fußen, O. G. v. Wesendonk in seinem Buche über „Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung“[172] berührt, beide eingehender „Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion“ betreffend „Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein“ von H. Greßmann[173] zu würdigen gehabt. Noch schärfer als dieser trat I. Scheftelowitz der Annahme wesenhaft iranischen Charakters der manichäischen Lehre zunächst in einer Schrift über „Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums“[174] entgegen. Erneut hat er alsdann die Frage „Is Manichaism a Iranic religion?“[175] verneinend beantwortet und „Neues Material über die Manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus“[176] durch Übersetzung und eingehende Kommentierung des oben S. 280 nunmehr auch im Original veröffentlichten Turfanfragmentes T III 260[d] erschlossen. Entschieden für eine maßgebliche Verwurzelung des Manichäismus in iranischer Tradition hat sich A. V. W. Jackson in einer Reihe von Vorlesungen über „Manichaeism, once the rival of Christianity and Zoroastrianism“[177] und in „Studies in Manichaeism“[178] eingesetzt, die u. A. auf ein ausdrückliches manichäisches Zitat eines zoroastrischen Buches hinweisen und die Seelenwägung aus mazdaistischem Glauben entliehen sein lassen. „Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen und Zahlenformeln)“ behandelnd wollte „Ein Beitrag zu den Grundlagen des

---

[165] Leipzig 1924 (XX, 346 = TuU. XLIV 5). [166] „Paul von Samosata“, Theologische Revue XXIV 201/10. [167] „Neue Forschungen zu Paul von Samosata“, ZKg. XLIV 161/70. [168] Cambridge 1923 (VIII, 312). [169] XIX 131/98. [170] Kolschtink XXV 1185/7 bezw. 1217/9 (arm.). [171] HA. XL 59/65 169/74. 245/57 (arm.). [172] Hannover 1924 (214). [173] ZKg. XLI 154/70. [174] Gießen 1922 (85 S.). [175] Asia Maior I 460/90. [176] Zeitschrift für Indologie u. Iranistik IV 317/44. [177] „Six lectures 1923“. Chicago 1924. [178] JAOS. XLIII 15/25.

Manichäismus" von L. Troje[179] diese vorwiegend in Indien suchen. Die Betonung eines hervorragenden Einflusses, den Markion und Bardaiṣān auf Mani ausgeübt haben dürften, gilt der zusammenfassenden Darstellung ihren besonderen Wert, die „The religion of Manichees" durch F. C. Burkitt[180] erfahren hat. Im Anschluß an diese orientiert unter gleichem Titel S. A. Cook[181] gut über die Beziehungen seines Systems zu den verschiedensten religiösen Erscheinungen der spätantiken Welt. „Die Stellung Jesu im Manichäismus", die gleichfalls schon von Burkitt nachdrücklich betont worden war, wurde von E. Waldschmidt und W. Lenz[182] durch die mustergiltige Publikation in chinesischer Sprache erhaltener Hymnen und deren iranischer Paralleltexte und die derselben vorausgeschickten Untersuchungen ins hellste Licht gesetzt. Durch W. Bang waren schon zuvor der „Manichaeische Laien-Beichtspiegel" des Chuastuanift[183] und zwei „Manichaeische Hymnen"[184] in einer abschließenden Neuausgabe und Übersetzung vorgelegt worden, wobei zwei Anhänge der letzteren Publikation sich mit dem Terminus bošunmag bilig (= Befreiung, Erlösung) und mit der durch Muratori veröffentlichten Mailänder Abschwörungsformel befassen. Das Kapitel im ʿEz ḥajjim des Juden „Ahron ben Elia über die Manichäer" wurde durch S. Dörfler[185] übertragen und durch M. Lidzbarski „Ginzā, der Schatz oder das große Buch der Mandäer übersetzt und erklärt"[186], womit nunmehr alle religiösen Haupttexte der merkwürdigen Religionsgemeinschaft allgemein zugänglich gemacht sind und die weitere Forschung bezüglich ihrer auf feste Grundlage gestellt ist. „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums" möchte R. Bultmann[187] dahin bestimmen, daß dem letzteren bereits ein uns in den ersteren entgegentretender Erlösungsmythus zugrunde liege. Auch H. H. Schäder hat in seinem Anteil an den zusammen mit R. Reitzenstein veröffentlichten „Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland"[188] nicht nur eindringend die manichäische Urmenschenlehre untersucht, sondern auch aus dem Prolog des vierten Evangeliums einen altmandäischen Hymnus herauszuschälen versucht. Eine ablehnende Haltung gegenüber der hier zugrundeliegenden Annahme westlicher Herkunft der Mandäer und eines tatsächlichen Zusammenhangs mit Johannes dem Täufer hat E. Peterson in „Bemerkungen zur mandäischen Literatur"[189] begründet.

---

[179] Leipzig 1925 (174). [180] Cambridge 1925 (VII, 130). [181] JTSt. XXVI 382/90. [182] Berlin 1926 (129 u. 4 Tafeln = Abhdl. PAW. 1926 Nr. 4). [183] LM. XXXVI 137/242. [184] Ebenda XXXVIII 1/56. [185] Ebenda 57/65. [186] Göttingen 1925 (XVIII, 617). [187] ZNtW. XXIV 100/46. [188] Leipzig-Berlin 1926 (355). [189] ZNtW. XXV 236/48.

j: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: „Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchianischen Episkopat" hat H. Dickmann[190] eindrucksvoll geltend gemacht. „Studien zur Notitia Antiochena" von E. Honigmann[191] erweisen die Grundform dieser wichtigen Quelle auf Grund der Zahl der Bistümer, der Rangordnung der Titulare und Suffragane und der Entstehung der autokephalen Metropolen und Erzbistümer als um 570 entstanden, untersuchen das Verhältnis der syrischen zur griechischen und armenischen Rezension, bieten eine Rekonstruktion des ursprünglichen Textes mit gelehrten sachlichen Anmerkungen und verfolgen schließlich in geschichtlicher Erklärung die jüngeren sekundären Veränderungen. Über „Patriarchat, Archiepiskopat und Metropolitangewalt bei den Armeniern" hat W. Hatzouni[192] gehandelt, „Die Ehegesetze der Armenier und der Engländer" M. Minassian[193] verglichen.

k: LITURGIE: α) *Griechische Texte*: Eine noch heidnische „Papyrus graeca Societatis Italicae magica", die von C. Preisendanz[194] neuherausgegeben und kommentiert wurde, ist bemerkenswert durch die beiden Anklänge an christliche Liturgiesprache: (Z. 13 ff.) ὁ καθήμενος ἐν μέσῳ ..... τῶν δύο Χερουβὶ καὶ Σεραφὶν ὑμνολογούντων τὸν κύριόν σε πάσης στρατιᾶς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν und (Z. 14 f.) ἐξορκίζω ὑμᾶς πάντας κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. „Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dêr Balyzeh" wurden durch J. A. Jungmann[195] an ἐν ἁγία(ι) καθολικῇ(ι) ἐκκλησία(ι) am Schluß des Symbols und μεθ' οὗ (statt δι' οὗ) am Schluß des Gebetes um die Kommunionfrüchte in Vorschlag gebracht. — Über nichtgriechische Texte vgl. die entsprechenden Abschnitte unter III.

β) *Einzelne Bräuche*: „Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrhundert" wurde durch A. Bludau[196] auf Grund der Peregrinatio Aetheriae geschildert. Über „Die Agape" bei den Armeniern und anderen Völkern hat W. G.[197] gehandelt.

γ) *Heortologie und Perikopenforschung*: „Les fêtes mobiles chrétiennes d'après les auteurs arabes" behandelte L. Cheikho[198] in fleißiger Sammlung der betreffenden Notizen. „Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jahrhunderts" wurde von A. Baumstark[199] auf Grund der ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus v. Antiocheia, des unter seinem Namen stehenden Kirchengesangbuches und einer Gruppe von Nau PO. X 27/53 edierter jakobitischer Kalendarien richtiger rekonstruiert, als ihm dies ein Vierteljahrhundert früher an der Hand nur

[190] TG. XVII 65/73. [191] BZ. XXV 60/88. [192] Bazm. LXXXIII 88/103. 129/43. 161/6. 193/7 (arm.). [193] HairA. IV 35/49. 77/83 (arm.). [194] „Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso". Mailand 1925, 212/6. [195] ZKT. XLVIII 465/71. [196] TG. XVI 225/42. [197] Bazm. LXXXII 100/4. 129/33 (arm.). [198] M. XXIII 248/52 (arab.). [199] JbLw. V 123/35.

der ersten dieser Quellen und unter verfehlter Beiziehung von Urkunden melkitischer Perikopenordnung möglich war. „La date de la fête des SS. Juventin et Maximin", eines Martyrerfestes, das in Antiocheia schon durch eine Chrysostomospredigt bezeugt ist, wird durch P. Peeters[200] auf Grund zweier syrisch-jakobitischer Kalender auf den 29. Januar bestimmt. M. Chaîne erweist in einer „Note sur l'expression copte ϩⲟⲟⲩⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ"[201], daß es sich bei derselben um das Epiphaniefest handelt und erörtert nach einer äthiopischen und einer syrischen Quelle „Un conflit sur la date de Pâques chez les Orientaux"[202], der sich im J. 1538/9 ergab. Von C. Conti Rossinis „Aethiopica" handelt § 47 über das abessinische Neujahrsfest „Engaṭāṭāš".[203] „Early Psalms and Lections from Lent" lehrt ein durch H. J. M. Milne[204] veröffentlichter und wohl etwas zu frühe datierter Papyrus des British Museum kennen, der immerhin in seiner Art die älteste bisher bekannte Urkunde altchristlicher Perikopenordnung Ägyptens in griechischer Sprache darstellen dürfte.

δ) *Liturgische Gewandung*: Nicht zuletzt für das liturgische Kostüm von Bedeutung ist eine umfassende Geschichte der alten armenischen Tracht von W. Hatzouni.[205] Wesentlich auf Grund dieses Werkes hat denn auch „Le costume liturgique arménien" eine „Étude historique" von J. Muyldermans[206] behandelt. Daneben treten dann noch spezielle Ausführungen von W. G. über „Krone, Diadem, Tiara, Biret"[207] und über „Amictus".[208]

l: Kulturgeschichte; Geschichte der Wissenschaften: Durch L. Howhanissian wurde[209] „Gregor Magistros als Repräsentant der armenischen Medizin im 11. Jahrhundert" gewürdigt, „Un coup d'oeuil sur l'histoire de la médecine en Arménie-Cilicie" wurde von W. Torkomian[210] geworfen.

m: Legende, sage, folklore: „Die ‚Dämonenmischkrüge' der Jerusalemer Konstantinsbasilika", d. h. die auf Säulen den Altar des Martyrions umgebenden silbernen Kratere, in denen Salomon die Geister verschlossen haben sollte, hat Joach. Jeremias[211] behandelt, wobei er zeigt, daß die Vorstellung von einem Geistergefängnis in oder unter demselben zur festen Symbolsprache des morgenländischen Heiligtums gehört und auf Golgotha unmittelbar vom jüdischen Tempelplatz her übertragen wurde.

---

[200] AB. XLII 77/82. [201] ROC. XXIII 209/13. [202] Ebenda XXIV 436/40. [203] RStO. X 518ff. [204] JEA. X 278/82. [205] Venedig, San Lazzaro 1923 (XVI, 470 — arm.). [206] LM. XXXIX 253/324. [207] Bazm. LXXXII 33/7 (arm.). [208] Ebenda 166 f. (arm.). [209] Bulletin der Staatsuniversität der S.S.R. Armeniens 1925 (Nr. 1) 120/34 (arm.). [210] REA. VI 21/6. [211] ZDPV. XLIX 242/6.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: Sprache: C. Brockelmanns „Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar" erlebte eine „Vierte vermehrte und verbesserte Auflage"[212], die zu dem in mechanischem Verfahren reproduzierten Hauptteil des Buches Berichtigungen und Nachträge, ferner Ergänzungen der Literaturübersicht und eine starke Verbesserung des Glossars bringt. An Lexikalischem ist zu verzeichnen W. Jennings' „Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta) with copious References, Dictions, Names of Persons and Places and some various Readings. Revised by" U. Cantillon.[213] Eine Notiz über „Syriaque et Nabatéen" von Clermont-Ganneau[214] gewinnt aus dem letzteren eine befriedigende Erklärung der Worte ܕܥܡܐ und ܕܥܝ in Aφrems Prosawerk gegen Mani und Markion.

b: Handschriftenkunde und Literaturgeschichte: Durch G. Furlani wurde[215] „Il manoscritto siriaco 9 dell' India Office", eine nestorianische Miscellaneen-Hs. ungemein reichen und verschiedenartigen, wenn auch vorwiegend grammatisch-philosophischen Inhalts, eingehend beschrieben. „Sant' Efrem Siro", seine „Biografia, Scritti, Teologia" behandelt ein Buch von G. Ricciotti[216], „Hunayn ibn Ishāq" unter Beigabe eines Verzeichnisses seiner selbständigen, syrischen wie arabischen Schriften, eine sich auf seine Lebensgeschichte und Bedeutung erstreckende Skizze von G. Gabrieli.[217]

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: Durch A. Eberharter wurde „Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erläutert"[218], wobei in der Einleitung die auf dem hebräischen Text beruhende syrische Übersetzung nicht hinreichend gewürdigt ist. Bezüglich der Ausführungen F. C. Burkitts über „Tatian's Diatessaron and the dutch harmonies"[219] und „A further study of the Liège Diatessaron" von D. Plooij[220] kann auf oben S. 194ff. verwiesen werden. „Tendentieuse Varianten in dem Text der Evangelien" führt der letztere auf das Diatessaron zurück[221], wobei neben der griechischen des Western Text und der altlateinischen die altsyrische Textüberlieferung beigezogen wird. Die Frage „Was the Diatessaron anti-judaic?" hat J. R. Harris[222] geprüft, ohne zu einem allseitig klaren Ergebnis zu gelangen.

---

[212] Berlin 1925 (XVI, 153, 202*). [213] Oxford 1926 (243). [214] JRAS. 1923, 263f. [215] RStO. X 315/20. [216] Turin 1925 (240). [217] Isis VI 282/92. [218] Bonn 1925 (VIII, 167 = „Die Heilige Schrift Alten Testaments" VI 5). [219] JTSt. XXV 113/30. [220] Leiden 1925 (91). [221] „Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Hoogleeraarampt aan de Universiteit van Amsterdam op 1. Maart 1926". Leiden 1926 (32). [222] HTR. XVIII 103/9.

β) *Apokryphen*: „On Heathen Deities in the Doctrine of Addai" handelt C. Wieckworth[223], wobei er in der als in Harran verehrt genannten ܫܡܫ ܒܪ ܒܗܬ die Ištar erkennt. „Die Nachwirkung der Schatzhöhle" hat A. Götze[224] bei Ps. Dionysios von Tellmaḥre, al-Ja'qūbī, Ṭabarī, Eutychios v. Alexandreia, Mas'ūdī, in der Leidener Pentateuch-Katene, bei Salomon v. Basra und Bar 'Eβrājā verfolgt.

γ) *Theologie*: „A ‚Manichaean' fragment from Egypt" hat an kläglichen Resten eines syrischen Textes in manichäischer Schrift aus der Hs. Brit. Mus. Or. 6201 C(1) W. E. Crum[225] ans Licht gezogen, eine Zusammenstellung des ganzen ähnlichen Materials, das immerhin mit Sicherheit das edessenische Syrisch als die von Mani literarisch verwendete aramäische Sprache erweist, F. C. Burkitt in seinem Buche über den Manichäismus[226] geboten. Eine Untersuchung von Fr. Gavin über „Aphraates and the Jews"[227] schickt der sorgfältigen Verfolgung aller einzelnen Berührungspunkte zwischen der jüdischen und der Gedankenwelt des Persischen Weisen Abschnitte über den allgemeinen Charakter seiner Homilien, Ursprung und Eigenart seiner Kirche und die Lage der Juden unter den Sassaniden voraus. P. de Lagardes Ausgabe des „Titus Bostrenus: Contra Manichaeos libri quatuor syriace" hat ein „Unveränderter Neudruck"[228] wieder allgemein zugänglich gemacht. Daß „L'Onomasticon d'Eusèbe dans une ancienne traduction syriaque" vorliegt, ersehen wir aus der Textausgabe und Übersetzung, die E. Tisserant, E. Power und R. Devreesse[229] nach einer im Besitze des Patriarchen Rahmani befindlichen Hs. bieten. G. R. Driver und L. Hodgson verdanken wir eine vorzügliche Neuübersetzung von „Nestorius: The Bazar of Heracleides"[230], während „Two notes on the Bazar of Heracleides" von F. C. Burkitt[231] sich um die Erklärung zweier Einzelstellen des Werkes bemühen. R. Draguets oben angeführte Arbeit über Julianos v. Halikarnassos[232] wird in jedem Falle durch die mustergiltige, von einer griechischen Rückübersetzung begleitete Sammlung der syrisch erhaltenen Reste seines literarischen Nachlasses bleibenden Wert behaupten. Von „Le Sermo maior de fide pseudo-athanasien" macht J. Lebon[233] die Zitate bekannt, die aus dem griechischen syrisch in der Übersetzung von Severus' Werk gegen Johannes Grammatikos vorliegen. Von G. Furlani beschrieben wurde unter Beifügung einer Textprobe „Un manoscritto beirutino del libro di Ieroteo di Stefano bar Sudhaylē"[234], das dem 17. oder 18. Jh.

[223] JTSt. XXV 402f. [224] ZS. III 33/71. 158/77. [225] JRAS. 1918 (207f.). [226] Vgl. II i) ζ) (180). [227] JSOR. VII 97/166. [228] Hannover 1924 (IV, 186). [229] ROC. XXIII 225/70. [230] „Newly translated from the syriac and edited with an introduction, notes and appendices". Oxford 1925 (XXXV, 425). [234] JTSt. XXVII 177. [232] Vgl. II c) δ) (160). [233] LM. XXXVIII 243/60. [234] RStO XI 103/7.

entstammend nur einen kleinen Teil der Einleitung des Theodosios und dann ohne dessen Kommentar nur das alte Werk selbst bietet. Eine allgemeine Charakteristik gab F. C. Burkitt von „Isaac of Nineveh“[235] unter besonderem Hinweis auf seine griechischen Quellen. Von „Un recueil d'homélies du IX siècle en langue syriaque“ machte H. Béguin[236] in einer Fortsetzung in Original und Übersetzung das Stück über Mariae Verkündigung bekannt. „An ancient syriac translation of the ḳur'ān exhibiting new verses and variants“ erblickt A. Mingana[237] nicht ohne eine gewisse Überschätzung in den Koranzitaten im 3. Buche von Dionysios b. Ṣalībīs Schrift gegen die Mohammedaner, das er nach der Hs. Mingana 89 der John Rylands Library vom J. 1450 ediert und übersetzt, wobei anhangsweise noch über eine zweite Hs., Nr. 4019 des Harvard Semitic Museum (= ehemals: Harris 83) berichtet wird. Zwei „Harvard codices of the scholia of Barhebraeus“ wurden durch W. C. Graham[238] beschrieben und aus der einen mit Beifügung einer Kollation der anderen die Scholien zum 3. Buche des Psalters ediert. Von „Gregory Abu'l-Faraj commonly called Bar-Hebraeus: Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum“ lieferte W. F. Carr[239] eine höchst dankenswerte Gesamtausgabe mit Übersetzung und breitest angelegter inhaltreicher Einleitung.

δ) *Liturgie*: Ad. Rücker orientierte[240] über „Das neue syrische Missale“ und dessen Bedeutung für die Liturgiewissenschaft. H. Fuchs hat „Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannàn I. herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht“[241], eine Arbeit, die oben S. 354ff. näher besprochen wurde.

ε) *Hagiographie*: Die erstmals schon von Bedjan gedruckten „Acts of S. George“ hat E. W. Brooks[242] nach 5 zwei verschiedene Rezensionen repräsentierenden syrischen Hss., deren älteste, Brit. Mus. Add. 17. 205, bis gegen das J. 600 hinaufreicht, kritisch ediert, übersetzt und in Anmerkungen mit deren anderssprachigen Texten verglichen. Eine „Note sur l'original de la Passion de Sainte Febronie“ von J. Simon[243] erweist als solches gegenüber dem griechischen vielmehr den syrischen Text, der im 6. Jh. aus den stark hellenistisch eingestellten Kreisen der nestorianischen Schule von Nisibis hervorgegangen sei. Eine unschätzbare neue Quelle zur Geschichte der südarabischen Martyrien unter Dū Nuwās ist „The book of the Himyarites“, dessen Bruch-

---

[235] JTSt. XXVI 81/6. [236] ROC. XXIII 82/91. [237] Manchester 1925 (50). [238] AJSL. XLI 102/35. [239] London 1925 (CXI, 169, 208). [240] JbLw. IV 187/92. [241] Münster i. W. 1926 (LXXXII, 66 = „Liturgiegeschichtl. Quellen“. Heft 9). [242] LM. XXXVIII 67/116. [243] AB. XLII 69/76.

stücke A. Moberg wiedergewonnen und mustergiltig veröffentlicht hat.[244]

ζ) *Philosophie und Profanwissenschaft*: „Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern" betitelt sich ein Bericht G. Furlanis über seine seit 1914 erfolgten früheren einschlägigen Veröffentlichungen.[245] Neuerdings wurden von ihm „Un trattato di Sergio di Rêš'aynâ sopra il genere, le specie e la singolarità"[246] nach der Hs. Brit. Mus. Add. 14.658 fol. 114/29 in Übersetzung bekannt gemacht und „La versione e il commento di Giorgio vescovo delle nazioni all' Organo Aristotelico"[247] sorgfältig beschrieben, wobei die Fragen nach der Gestalt des der Übersetzung zugrundeliegenden Textes und den Quellen der Einleitungen und Erklärungen besondere Berücksichtigung fanden und als solche Quelle wenigstens bei den Κατηγορίαι mit Sicherheit sich Johannes Philoponos erweisen ließ. „Bruchstücke einer syrischen Paraphrase der Elemente des Eukleides", die er[248] aus der Cambridger Hs. Gg. 214 herausgab und übersetzte, erwiesen sich ihm als eine kürzende Bearbeitung der arabischen Paraphrase al-Ḥaǧǧāǧs, deren syrischer Autor in Bar-'Eβrājā oder in Severus bar Šakkû zu erblicken wäre, wobei dann die Arbeit jünger sein müßte als die Dialoge, in denen dieser die Elemente noch nicht kennt. „Zum Syrischen Medizinbuch" bot J. Schleifer[249] ebenso umfangreiche als wertvolle Beiträge vor allem auf Grund des Vergleiches mit den benützten Galenstellen aus den Schriften περὶ τῶν πεπονθότων τόπων, περὶ συνθέσεως φαρμάκων, περὶ κράσεων und τέχνη ἰατρική.

η) *Poësie*: „Ein Lied von Mani" hat H. H. Schaeder[250] als bei Theodoros bar Kônî nachwirkend erwiesen, wo an dreihebigen Versen ein Gespräch zwischen dem „lebendigen Geist" und dem Urmenschen enthaltende Bruchstücke desselben sich reinlich ausscheiden lassen. „Über eine ‚Sugitha' auf die Kathedrale von Edessa" hat H. Goussen[251] in eingehenden historischen Ausführungen anschließend an die Ausgabe und Übersetzung des in der Hs. Vat. Syr. 95, einem jakobitischen Tropologion des 13. Jhs., erhaltenen Textes gehandelt.

ϑ) *Prosaische Unterhaltungsliteratur*: „Di una raccolta di indovinelli in lingua siriaca" von 28 Nrn. in einer Hs. P. Sbâṭs hat G. Furlani[252] gehandelt.

---

[244] „Fragments of a hitherto unknown syriac work. Edid. with introduction and transl.". Lund-Paris-Leipzig 1924 (CLXXII, 60). [245] Archiv f. Geschichte d. Philosophie u. Soziologie XXXVII 1/25. [246] Studi Italiani di Filologia classica. N.S. III/IV 305/33. [247] „Raccolti di scritti in onore di Giacomo Lumbroso." Mailand 1924, 36/44. [248] ZS. III 27/52. 212/35. [249] Ebenda IV 70/122. 161/95. [250] OLz. XXIX 104/7. [251] LM. XXXVIII 117/36. [252] RAL. 5. XXXIII 77/80.

2. Christlich-Palästinensisch.

a: Sprache: Eine Besprechung wird Fr. Schulthess' „Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch, herausgegeben von" E. Littmann[253] erfahren.

b: Literatur: „L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles" wurde erneut durch M. J. Lagrange[254] untersucht. Nach einleitenden Ausführungen über die christlich-palästinensische Schrift und Sprache, sowie den Charakter der Vorlage, für die eine enge Beziehung zu Origenes bezeichnend sei, kommt er zu dem Ergebnis, daß als Entstehungszeit der christlich-palästinensischen Bibeltexte am ehesten wohl das 5. Jh., als Enstehungsort das eigentliche Palästina in Betracht komme, während die Entstehung des Evangeliars mit einem weit später in 'Abūd gemachten Versuch der Erneuerung der christlich-palästinensischen Liturgie im Anschluß an eine Antiocheia genannte Stadt des Jurisdiktionsbezirkes von Jerusalem, also Gadara oder Gerasa, zusammenhinge.

3. Koptisch.

a: Sprache: W. Till erörterte „Die Überreste des altägyptischen unbetonten (älteren) Pronomen absolutum im Koptischen"[255], die in der Erweiterung von Infinitiven durch ⲧⲉ, dem Pronomen ⲥ der 3. Person Plural, dem Gebrauch von ⲥⲟⲩ als Subjekt adverbialer Nominalsätze und den Objektssuffixen -ⲥⲉ und ⲥⲟⲩ vorlägen. Von E. Zyhlarz angestellte Untersuchungen über „Koptische Etymologien"[256] betreffen Boh. ⲃⲱⲧⲉⲥ = bekämpfen und ⲃⲉⲧⲓ = Krieg, das im gnostischen Papyrus von Leyden und London vorkommende ⲗⲁⲥⲓⲁⲑⲱⲩⲧ, Boh. ϫⲉⲓⲧⲁⲩ = wahrsagen, die Grundbedeutung von ⲗⲁⲁⲩ, ϩⲁⲓ : ϩⲁⲉⲓ = jemand, etwas, nichts und ϫⲓϣⲏⲓ : ⲟⲩϫⲓϣⲏⲓ = wahrsagen. W. Spiegelberg hat in einer Miszelle über „ϩⲓⲥⲉ (S) : ϩⲓⲥⲓ (B) ‚spinnen'"[257] seine frühere Annahme eines bohairischen Verbums ϩⲓⲥⲓ in dieser Bedeutung richtig gestellt und in einer Folge von „Demotica I."[258] u. A. auch über dja = ϯⲥ = schlagen und über die Etymologie von ⲟⲛϣⲗ gehandelt.

b: Handschriftenkunde; Publikationen verschiedenartiger Texte: Ein „Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane" von A. Hebbelynck[259] bietet eine teilweise sehr ins Einzelne gehende Beschreibung dieses hochbedeutsamen Fundus. Rund 50 von derselben erworbene Bruchstücke sind die „New Coptic Manuscripts in the John Rylands Library", mit denen W. E. Crum[260] bekannt ge-

[253] Tübingen 1924 (XVI, 159). [254] RB. XXXIV 481/504. [255] WZKM. XXXIII 125/30. [256] Ebenda XXXII 169/78. [257] OLz. XXVII 568/70. [258] SbBAW. 1925. 6. Abhandlung. [259] Misc. Fr. Ehrle V 35/82. [260] BJRL. V Nr. 5.

macht hat. „Mélanges de litterature copte“ von H. Munier[261] bringen an saïdischen Texten den Schluß der Prov. von 29, 28 an, und Bruchstücke aus einem Text über Theodoros Anatolios und Theodoros Stratelates, der Biographie des Pachomios und den Kanones des Athanasios (51/4; 56f.), Mk. 1, 1/3. 27/31, das Bruchstück eines Lektionendirektoriums, ein in der Anamnese beginnendes, leider sehr übel zugerichtetes Anaphorenfragment, ein aus einem Apokryphon oder einer Homilie stammende Stück einer Erzählung über den Verrat des Judas und Fragmente des Henochbuches, des Martyriums und der Θαύματα der hll. Kosmas und Damianos, sowie einer Predigt, endlich eine bloße Kollation von Texten von Ps. 36, 28. 32/3; 37, 20/38, 5; 93, 8/94, 7; 101, 17/102, 5; 135, 8/17; 135, 22/136, 3; Js. 26, 6/10; Prov. 8, 33; Ez. 28, 2/6; 29, 2/5; 32, 12/17; 33, 8/10; Ps. 137, 3/138, 23; Hebr. 13, 12 bis Schluß und Gal. 1, 1f.; 4, 12/29. „The Coptic manuscripts in the Freer Collection“, die W. Worrell[262] in einer glänzend ausgestatteten Publikation zugänglich machte, sind ein lückenhafter Text der Psalmen 6—46, die Abschnitte Hiob 24, 19/25, 3 und 27, 10/19, Predigten über den Erzengel Gabriel und die Gottesmutter unter dem Namen des Coelestinus von Rom bezw. Theophilos von Alexandreia und ein Zaubertext.

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: Von der „Psalterii Versio Memphitica e recognitione Pauli de Lagarde“ boten O. Burnester und E. Dévaud eine „Réédition avec le texte copte en caractères coptes“.[263] „Fragments of the Gospel of Saint Matthew in Coptic (Sahidic dialect)“ wurden an 9, 13/7. 17/21; 10, 5/16 durch R. Engelbach[264] herausgegeben. „Ein neuer Fund aus Ägypten“, über den A. Merk[265] berichtete, ist „Eine koptische Handschrift des Johannes-Evangeliums“. Als „The Gospel of St. John according to the earliest coptic manuscript“ wurde dieser Text einer nur zu Anfang unvollständigen Papyrusrolle des dritten Viertels des 4. Jh.s in subachmimischem Dialekt durch H. Thompson[266] mit eingehender sprachlicher, paläographischer und textkritischer Würdigung in photolithographischer Wiedergabe und Umschrift ediert. „A sahidic variant in a Rylands Manuscript“ wurde an Zitaten von Mk. 16, 3 und I. Petr. 1, 8f. in einer Homilie Šenutes durch D. P. Buckle[267] bekannt gemacht.

β) *Apokryphen*: „A new papyrus fragment of the ‚Didache‘ in coptic“ wurde durch G. Horner[268] aus dem Papyrus Or. 9271 publiziert. Mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen ist „Das koptische Didache-Fragment des British Museum“ alsdann von C. Schmidt[269]

---

[261] ASAE. XIX 225/41; XXI 77/88; XXIII 210/28. [262] New York 1923 (XXIII, 395). [263] Löwen 1925. [264] ASAE. XXI 118/22. [265] ZKT. XLVIII 456/60. [266] London 1924 (XXXIX, 40 u. 43 Tafeln). [267] BJRL. IX 602f. [268] JTSt. XXV 225/31. [269] ZNtW. XXIV 81/99.

wieder abgedruckt und ausführlich textkritisch und textgeschichtlich gewürdigt worden. Durch den letzteren wurde die „Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister“ [270]. Daneben hat er eine Neuausgabe des Werkes auch in deutschem Sprachkleide [271] mit einer allgemein in die Gedankenwelt der Gnosis einführenden und den literarischen Zusammenhang der koptisch erhaltenen gnostischen Schriften verfolgenden Einleitung und G. Horner eine englische Übersetzung desselben [272] geliefert, in deren Einleitung er es auf die valentinische Schule, bezw., was den ersten und größten Teil anlangt, auf Valentinus selbst zurückführt. Für „Die Urschrift der Pistis Sophia“ nimmt C. Schmidt das Griechische in Anspruch, eine These, bei deren eingehender Verteidigung [273] er instruktive Untersuchungen über die Anfänge des koptischen Schrifttums anstellt, in deren Rahmen der Produktion in achmimischem Dialekt besondere Bedeutung beigemessen wird. Demgegenüber hat F. C. Burkitt in Ausführungen über „Pistis Sophia and the Coptic Language“ [274] nicht minder nachdrücklich die von ihm gelegentlich schon früher [275] vertretene Annahme der Originalität des vorliegenden koptischen Textes aufrecht erhalten.

γ) *Theologie*: „Ein koptisches Fragment über die Begründung des Manichäismus“, das Fr. Bilabel [276] aus einem Heidelberger Papyrus edierte, ist, wie C. Schmidt [277] gezeigt hat, tatsächlich nichts Anderes als Katech. VI 21f. des Kyrillos von Jerusalem. Von „Les éclairissements de saint Athanase sur les psaumes“ wurden „Fragments d'une traduction en copte sahidique“ durch J. David [278] aus Hss.-Bruchstücken in Rom und Leyden mit lateinischer Übersetzung und einer Zusammenstellung der charakteristischen Lesarten des zugrundeliegenden biblischen Textes herausgegeben. Unter dem Titel „Sévère d'Antioche en Égypte“ bot W. E. Crum [279] mit Übersetzung einen Wiederabdruck eines schon zweimal edierten Auszugs aus einem Severusbriefe auf einem koptischen Ostrakon und nach der Hs. Brit. Mus. Copt. 273 die Ausgabe eines lückenhaften Textes über die Epiklese und deren konsekratorische Bedeutung. Eine von M. Chaîne [280] mit französischer Übersetzung herausgegebene „Catéchèse attribuée à saint Basile de

[270] Kopenhagen 1925 (XXXVIII, 456). [271] „Pistis Sophia: Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts. In neuer Beurteilung mit einleitenden Untersuchungen und Indices herausgegeben“. Berlin 1925 (XCII, 368). [272] „Pistis Sophia. Literally translated from the Coptic. With introduction by“ F. Legge. London 1924 (XLVIII, 205). [273] ZNtW. XXIV 218/40. [274] JTSt. XXVII 148/57. [275] Ebenda XXIII 271ff.; XXVI 391ff. [276] Heidelberg 1924 (6 = Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen. Heft 9). [277] OLz. XXVIII, 378f. [278] ROC. XXIV 3/57. [279] Ebenda XXIII 92/104. [280] Ebenda 150/9. 271/302.

Césarée" umschließt „Une lettre apocryphe de saint Luc" über den angeblichen Bau einer ersten der Gottesmutter von den Aposteln geweihten Kirche in Korinth und will ihrerseits bei der Einweihung einer unter dem Präfekten Eumenios im kappadokischen Kaisareia erbauten Kirche am 21. Paoni gehalten sein.

δ) *Hagiographie*: Das saïdische Fragment eines Enkomiums auf „The forty Martyrs of Sebaste" bringt „A study of Hagiographic Development" von D. P. Buckle[281]. Unter dem Titel „Nahron et les Actes de son martyre" hat H. Munier[282] von den letzteren auf vier Seiten aus dem Museum von Alt-Kairo erhaltene neue Bruchstücke ediert und übersetzt. „Un fragment fayoumique du martyre de saint Philothée" hat S. P. Girard[283] herausgegeben und eingehend gewürdigt. „S. Pachomii vita bohairice scripta" fand eine Edition durch L. Th. Lefort[284].

ε) *Liturgische Poësie*: Ein „Alphabetic hymn in Coptic (Bohairic dialect)", der durch R. Engelbach[285] herausgegeben und übersetzt wurde, richtet sich an Christus und besteht aus vierzeiligen durch alphabetische Akrostichis nach dem griechischen Alphabet und den Refrain ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲫⲟⲓⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲑⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ (= ὃς ἐσαρκώθη ἐν τῇ Παρθένῳ) verbundenen Strophen, von denen die drei letzten der Reihe nach dem Preise der Gottesmutter, dem Totengedächtnis und der Nennung des Namens des Dichters Nikodemos gewidmet sind. Wenigstens für die vier ersten Monate des Jahres wurde das große Hymnarium der bohairischen Liturgie, „The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church from the Manuscript in the John Rylands Library, with fragments of a Difnar recently discovered at the Der Abu Makar in the Wadi n-Natrun" durch De Lacy O'Leary publiziert.[286]

ζ) *Philologie*: H. J. Bell hat aus den Schätzen des British Museum in Verbindung mit W. E. Crum „A greek-coptic Glossary"[287] und in Verbindung mit H. Thompson speziell „A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos"[288] in einer Schrift wohl noch des ausgehenden 3. Jhs. bekannt gemacht. „A Coptic Syllabary at the University of Michigan" wurde durch A. E. R. Brak[289] der Öffentlichkeit übergeben.

η) *Briefe und Urkunden*: Von den bei H. J. Bell „Jews and Christians in Egypt"[290] veröffentlichten Briefen aus der Zeit des Meletianischen Schismas sind drei, deren Edition in der Hand W. E. Crums lag, in koptischer Sprache abgefaßt. Eine durch R. Engelbach veröffentlichte Gruppe von „Ostraca in the Sahidic dialect of Egypt"[291]

[281] BJRL. VI Nr. 3. [282] ASAE. XIX 69/80. [283] Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale XXII 105/13. [284] Paris 1925 (VII, 251 = CSCO. Scriptores coptici. 3. Series. VII. Textus). [285] ASAE. XXI 110/7. [286] London 1926 (119). [287] Aeg. VI 177/226. [288] JEA. XI 241/4. [289] Aeg. IV 296f. [290] Vgl. unter IIf(α) (85). [291] ASAE. XXII 269/74.

bringt neben dem Bruchstück eines Briefes des Severus v. Antiocheia und einer Warnung vor Häresie mit Zitat von Jud. v. 9 je zwei Privatbriefe und Steuerquittungen. Auch von zwei weiteren durch ihn bekannt gemachten „Coptic Ostraka“ [292] ist das größere erste ein Brief. Durch einen solchen erhalten ist ferner ein von C. Wessely publizierter „Catalogus librorum saec. V—VI p. Chr. n.“ [293], das Verzeichnis vom Verfasser an seinen Bruder gesandter Bücher vorwiegend theologischen Inhalts. „Ein koptisches Ineditum der Eremitage“, das P. Jernstedt [294] mit Übersetzung und Kommentar herausgab, ist ein wohl dem 8. Jh. entstammender Privatbrief eines Georgios an seine Schwester. „Zu dem Testament des Bischofs Abraham von Hermenthos“, einem zuletzt bei Mitteis-Wilcken II 2, 370/3 gedruckten griechischen Papyrustext, hat Fr. Bilabel [295] wertvolle Beiträge zur Erklärung unter Beiziehung auch sprachlich koptischer Parallelen erbracht.

4. Arabisch.

a: Sprache: „Zum arabischen Dialekt von Damaskus“ veröffentlichte G. Bergsträßer [296] eine vorzügliche Darstellung der „Phonetik“, gefolgt von einer glücklichen Auswahl von „Prosatexten“ aus der Sphäre des täglichen Lebens.

b: Handschriftenkunde und Literaturgeschichte: E. Tisserant verdanken wir einen ausgezeichneten „Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane“. [297] Ign. Kratchkowsky machte „Les Mss. arabes Chrétiens des Bibliothèques de St. Pétersbourg“ [298] in einem kurzen Verzeichnis bekannt. Seine umfassende Arbeit über „Les Manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam“ hat L. Cheikho [299] zum Abschluß gebracht.

c: Einzelne Texte: α) *Bibel*: „The arabic versions of the Pentateuch in the Church of Egypt“ untersuchte J. F. Rohde [300] in 14 Hss., wobei dem auf eine koptische Vorlage zurückgehenden jakobitischen Text der melkitische gegenübertrat, in dem mit dem Echo einer griechischen Vorlage ein Einfluß der Peš. sich kreuzt. Eingehend hat A. Vaccari „Le versioni arabe dei Profeti“ [301] behandelt, die fast vollständig in der Londoner Polyglotte enthaltene, die in Hss. schon von 1356 und 1373 vorliegt und nach einer griechischen Pergamenths. vielleicht bereits im 10. Jh. gefertigt wurde, die in der Pariser Poly-

[292] Ebenda XXI 123/5. [293] „Festschrift zu Ehren E. v. Ottenthals.“ Innsbruck 1925, 184f. [294] „Raccolta di scritti in onore di Giacoma Lumbroso.“ Mailand 1925, 282/6. [295] OLz. XXVII 701/4. [296] Hannover 1924 (IV, 111 = „Beiträge zur Semitischen Philologie und Linguistik.“ Heft 1). [297] Miscellanea Fr. Ehrle V 1/34. [298] M. XXIII 673/85 (arab.). [299] Ebenda XXII 534/7 (arab.). [300] St. Louis-London 1924. [301] Biblica I 266/8; II 401/23; III 401/23.

glotte publizierte ägyptische, welche die Menge koptisch-arabischer und rein arabischer Hss. bietet, und die nach der Peš. mit Einschlag aus dem hebräischen Text, der LXX und Kommentaren oder Glossen gefertigten eines Pethion b. Ajjūb, der vermutungsweise mit einem durch den Fihrist bezeugten christlichen Theologen des Namens in Bagdad identifiziert wird. Ausführungen desselben Verfassers über „Un codice Carsciunico della Casanatense e la Bibbia araba del 1671“ [302] zeigen, daß die für die letztere maßgeblich gewordene Hs. Casanat. 2108 in Pentateuch und den übrigen historischen Büchern Vat. Arab. 449, in den Propheten den zwischen 1622 und 1638 von Sergios Risi geschriebenen Vat. Arab. 445 zur Vorlage ihres die ägyptische Version wiedergebenden Textes hatte, im Psalter dagegen eine Übersetzung des syrischen Psalters Vat. Syr. 104 bietet.

β) *Apokryphen*: „Ancora l'Apocryphum Jeremiae“, mit dem er schon in der Arbeit über die arabischen Prophetenübersetzungen sich beschäftigte, bespricht A. Vaccari[303], indem er als das Werk, worin Abraham Echellensis die mit Mt. 27, 9f. übereinstimmende apokryphe Jeremiasweissagung fand, das كتاب الدرّ الثمين فى ايضاح الاعتقاد فى الدين eines dem 13. Jh. angehörenden Paulos al-Būšī erweist. „Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte“ von K. Müller besprechen in „Nr. 6“ auch „Hippolytos Ἀποστολικὴ παράδοσις und die Canones Hippolyti“ [304], welch letztere ihm an einigen Stellen altertümlicher erscheinen, ohne zu einer bestimmten Lösung des damit sich eröffnenden schwierigen Problems zu gelangen.

γ) *Theologie*: Die „Christliche Polemik gegen den Islam“ machte G. Graf[305] zum Gegenstande einer Orientierung über den Bestand dieses wichtigen Zweiges der christlich-arabischen Literatur, die Objekte der Kontroversen und die von der christlichen Apologie und Polemik angewandte Methode. J. Armalé bringt[306] aus der Hs. 258 der Bibliothek in Šarfah an einem Texte über „Salih ibn Abdul Qoddous et le religieux de Chine“ den Bericht über ein Gespräch, das der von al-Mahdī als Ketzer hingerichtete arabische Dichter mit einem nestorianischen Mönch aus China gehabt hätte.

δ) *Liturgie*: Höchst aufschlußreiche „Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak“ hat G. Graf[307] „aus dem Arabischen übersetzt.“

ε) *Hagiographie*: Mit „S. Démétrianus évêque d'Antioche“, der im J. 260 von den Persern in die Gefangenschaft geschleppt wurde, beschäftigte sich im Anschluß an den vermutungsweise auf Daniel bar

---

302 Biblica IV 96/107. 303 Ebenda 312/4. 304 ZNtW. XXIII 226/34. 305 Gelbe Hefte II 825/42. 306 M. XXIV 274/8. 334/8 (arab.). 307 JbLw. IV 119/39.

Marjam, wo nicht auf einen noch älteren syrischen Schriftsteller, zurückgeführten Bericht der Chronik von Seert P. Peeters[308] „La Passion arabe de S. ʿAbd al-Masîh“[309], die er aus Vat. Syr. 199 vom J. 1545 herausgab, übersetzte und einleitungsweise sehr eingehend untersuchte, ist Übertragung eines von dem einzigen bisher bekannt gewordenen abweichenden syrischen Textes. „Zum arabischen Agathangelos“ erklärt K. Mlaker[310] eine Abweichung vom armenischen Original aus Verwechselung zweier gleichnamiger Örtlichkeiten. „Les collections arabes des Miracles de la S. Vièrge“, mit deren Inhalt L. Villecourt[311] unter sorgfältiger Verzeichnung aller für die einzelnen Berichte in Betracht kommenden Paralleltexte bekannt macht, sind eine original arabische von 74 oder 75 Nrn., von denen 40 ins Äthiopische übergingen, und die vielleicht im 17. Jh. durch den antiochenischen Patriarchen Makarios übersetzte ursprünglich neugriechische eines Mönches Agapios (Athanasios) Lausos.

ζ) *Poësie*: „Les Poètes arabes chrétiens“, mit deren Person, Lebensumständen und Nachlaß L. Cheikho[312] in Weiterführung seiner einschlägigen Publikation sich beschäftigte, sind Nābiġa aš-Šaitūnī, Ḥunain al-Ḥīrī, al-Aḫṭal, al-Qaṭānī, Kaʿb b. Ǧuʿail, al-ʿUdail b. al-Farḫ, al-ʿAǧǧāǧ b. Raʾba, Abū Qābūs und eine Reihe von Zeitgenossen der Abbasiden.

η) *Profanwissenschaft*: Von „Ḥunain ibn Isḥāq“ hat G. Bergsträßer aus der einzigen Hs. Aja Sofia 3631 die Schrift „Über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen zum erstenmal herausgegeben und übersetzt“[313], wodurch eine Quelle ersten Ranges zur Übersetzungstätigkeit sowohl des Sergios v. Rīšaʿin, als auch Späterer, namentlich Ḥunains selbst und seines Kreises erschlossen wurde.

ϑ) *Prosaische Unterhaltungsliteratur*: „Kalila Studies“ von Sprengling[314] berichteten über den Stand der vom Orientalischen Institut der Universität Chicago in Angriff genommenen Untersuchung und kritischen Ausgabe des arabischen Textes von Kalila und Dimna unter Kennzeichnung der sich stellenden Einzelaufgaben.

5. Äthiopisch.

a: Sprache: „Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen“ ist Gegenstand einer Studie von E. Mittwoch.[315] Die „Utilité de

[308] AB. XLII 288/314. [309] Ebenda XLIV 270/341. [310] WZKM. XXXII 134/6. [311] AB. XLII 21/68. 266/87. [312] M. XXII 528/35. 614/22. 719/28. 917/26. 966/78; XXIII 24/36. 107/16. 217/24. 274/81. 439/48. 498/505. 594/605. 656/64. 764/73. 893/902; XXIV 27/34. 91/8. 181/93. 251/8. 339/50. 417/24. 458/66. 530/8. 660/8. 731/9 (arab.). [313] Leipzig 1925 (XV, or, 48 = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XVII Nr. 2). [314] AJSL. XL 81/97. [315] Berlin 1926 (VIII, 130 = „Abessinische Studien“. Heft I).

l'Éthiopien pour l'exégèse et la lexicographie biblique" hat J. Eitan[316] an äthiopischem qatît, ḫatáwa, nagára, adām (= fein, gut) gegenüber dem קט von Ez. 16, 47, חתה, נתע und adjektivischen אדם erläutert. In seinen „Aethiopica" bietet C. Conti Rossini § 27 eine sprachwissenschaftliche Erklärung der spezifisch koptischen Königsbezeichnung „Negus"[317] unter Beiziehung des Hebräischen, Phönikischen und Katabanischen, während die §§ 33, 37 und 39[318] „Sui nomi di mese", „Sul n. p. dabrù" und „Su taluni nomi di antichi fondatori di stirpi" handeln. „An Amharic Reader" von J. L. Eadie[319] entbehrt leider eines Glossars zu der vorzüglichen Sammlung sehr verschiedenartiger in Adis Abeba aus dem Munde gebildeter Amharer gehörter Texte.

b: Literaturgeschichte: An „Introduction to the Ethiopic Christian Literature" von J. M. Harden[320] handelt mit besonderer Gediegenheit über die äthiopische Bibel und greift im übrigen unter bewußtem Verzicht auf erschöpfende Vollständigkeit Wichtiges und Charakteristisches aus der reichen Fülle des Stoffes heraus „Un catalogo di libri dell' anno 1425", der in § 42 der „Aethiopica" C. Conti Rossinis[321] bekannt gemacht wird, ist als terminus ante quem für die Existenz der betreffenden Texte von literaturgeschichtlicher Bedeutung.

c: Einzelne Texte: α) *Apokryphen*: Ausführungen von L. Finkelstein über „The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka"[322] bringen wertvolle Beiträge zum Verständnis des Buches, das als Produkt einer jüdischen Sekte gewertet wird, die vielleicht zwischen Pharisäern und Saduzäern habe vermitteln wollen. Als „The Enochic Pentateuch" wird durch G. H. Dix[323] das Henochbuch behandelt, das als bewußtes Gegenstück zum Mosaischen Pentateuch von einer bestimmten Sekte benutzt worden sei und als das Gesetz auch Jo. 12, 14 berücksichtigt werde; besondere Aufmerksamkeit wird dabei seinem Einfluß auf das NT. und einer Quellenscheidung der Gleichnisreden geschenkt. In deutscher Übersetzung hat H. Duensing die „Epistola apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Text herausgegeben"[324], wobei er sich bezüglich des koptischen der Beihilfe Sethes erfreuen durfte. „Das prophetische ‚Agraphon' der Epistula apostolorum", das auf Paulus gedeutet wird, wurde von Th. Schneider[325] als eine Zusammenstellung von Is.-Versen erwiesen. Darlegungen

---

316 REJ. XLVII 12/9, auch englisch als: „The Bearing of Ethiopic on Biblical Exegesis and Lexicography", The Journal of the Palestine Oriental Society III 136/43. 317 RStO. X 481ff. 318 Ebenda 495f. 500. 501f. 319 Cambridge 1924 (VII, 278). 320 London 1926 (VI, 111). 321 RStO. X 508/11. 322 HTR. XVI 39/62. 323 JTSt XXVII 29/42. 324 Bonn 1925 (42 = „Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen". Nr. 152). 325 ZNtW. XXIV 151/4.

„À propos du texte nouveau de l'Apocalypse de Pierre" hat M. Goguel[326] gemacht.

β) *Theologie*: „Les canons du concile de Gangres" wurden durch L. Guerrier und S. Grébaut[327] aus der Pariser Hs. Éthiop. 65 äthiopisch mit französischer Übersetzung herausgegeben. „Sull' autore del Mashafa Ḥawi" handelt C. Conti Rossini in § 40 seiner „Aethiopica"[328], wobei er nach einer Stelle der Ta'amra Māryām (Hs. d'Abbadie 222 fol. 110r⁰/112r⁰) als den wirklichen Urheber der zugrundeliegenden arabischen Übersetzung des Πανδέκτης des Mönches Nikon den koptischen Patriarchen Gabriel ibn Tarik (1131—1145) erweist, während der bisher dafür gehaltene Gabriel ibn Batrak nur Schreiber des vom äthiopischen Übersetzer Salik im J. 1583 benützten Exemplares seiner Vorlage gewesen sei.

γ) *Liturgie*: Durch S. Euringer[329] wurde „Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen Väter", ein durch sein starkes Abweichen vom normalen Schema orientalischen eucharistischen Hochgebetes auffallendes liturgisches Formular, nach der Berliner Hs. Nr. 414 unter Vergleich des unierten Missaledruckes herausgegeben und übersetzt. Ein Gleiches geschah nach der Hs. Delorme 3 mit einer „Prière pour conjurer les démons" durch S. Grebaut.[330]

δ) *Hagiographie*: Von E. A. W. Budge wurden „Legends of our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hannâ translated from the Ethiopic Manuscripts collected by King Theodor at Makdalâ and now in the British Museum".[331] Derselbe bot mit umfangreicher Einleitung Text und Übersetzung von „Barlaam and Yewāsef, being the Ethiopic version of a christianized recension of the Buddist legend of the Buddha and the Bodhisatva"[332], eine Übersetzung, die nach dem Arabischen auf Befehl des Königs Galāudēwos durch 'Eubāgon im J. 1553 gefertigt wurde. Über „Pellegrini abissini in Egitto", verbreitet der Bericht über einen abessinischen Mönch Qalīmentos und einen Kopten Jaḥjā Licht, den C. Conti Rossini in § 43 seiner „Aethiopica"[333] aus den Ta'amra Māryām übersetzt hat.

ε) *Geschichtschreibung*: In § 41 der „Aethiopica"[334] handelt C. Conti Rossini „Sull autore e sulla data del Kebra Nagast", welche letztere mit Hilfe einer Urkunde vom J. 1319, die eine Identifikation der im Nachwort genannten Personen gestattet, auf die Zeit zwischen 1314 und 1322 fixiert wird.

ζ) *Poësie*: Ausführungen von C. Conti Rossini „Sul Deggua" in

---

[326] Revue de l'histoire des religions LXXXIX 191/209. [327] ROC. XXIII 303/13. [328] RStO. X 502/5. [329] ZS. IV 125/44. 266/99. [330] ROC. XXIII 190/208. [331] London 1922 (LXXV, 318 und 33 Tafeln). [332] 2 Bde. Cambridge 1923 (XVI, 246; CXXV, 350 mit 72 Abb.). [333] RStO. X 511/5. [334] Ebenda 506/8.

§ 45 der „Aethiopica“ [335] weisen auf einen in einer Petersburger Hs. erhaltenen Auszug aus dem großen Hymnenbuche der abessinischen Kirche hin, der statt des Volltextes vielleicht auch in anderen Hss. vorliege und vermutlich unter König Sarṣa Dengel (1563—1597) wieder dem Gebrauche des ersteren den Platz habe räumen müssen. „Un hymne du Nagara Maryam“, der diese Sammlung von Marienlegenden eröffnet, wurde durch A. Roman [336] aus der Hs. d'Abbadie 102, „Ein abessinisches Amulett mit Liedern zu Ehren der Heiligen Gabra Manfas Qeddus, Johannes und Kyros“ durch S. Euringer [337] aus dem Besitz des Ethnographischen Museums in München mit Übersetzung ediert. „Zum Münchener abessinischen Amulett“ hat E. Littmann [338] Textverbesserungen und Ergänzungen zu den Anmerkungen des Herausgebers geboten. „Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Poësie“ zieht er [339] Parallelen in Tigrē-Liedern heran. „Amharische Tanzlieder der Galla“ hat er „nach Mitteilungen von Dr. E. Nägelsbach herausgegeben“. [340] „Una raccolta amarica di canti funebri“ von 38 Nrn. wurde von E. Cerulli [341] mit Übersetzung publiziert. Eine Ausgabe und Übersetzung von „34 Couplets amhariques du Choa“ durch M. M. Cohen [342] ist von einer Einleitung über den musikalischen Vortrag und die Metrik solcher Dichtungen und eine gute Bibliographie über das Gesamtgebiet der abessinischen Poësie begleitet. Über „Un canto in onore di Zar'a Yā'qob e gli Stefaniti“ handelt § 44 der „Aethiopica“ C. Conti Rossinis [343], ein Beitrag zur Erklärung des von J. Guidi herausgegebenen amharischen Liedes.

η) *Philologie*: „An Ethiopic Falasi Glossary“ wurde durch H. Hirnstfeld [344] aus einer Hs. bekannt gemacht, die aus dem Besitze A. Löwys in denjenigen des Jew's College überging.

6. Armenisch.

a: Sprache und Schrift: Seine Ausführungen über die „Beziehungen der armenischen Sprache zur hittitischen“ hat N. Martirossian [345] fortgesetzt. A Meillet handelte „De la prothèse vocalique en Grec et en Arménien“ [346], über „Le groupe de sem en arménien“ [347] und „Sur l'étymologie de or“. [348] Durch H. Adjarian wurden „Neue armenische Wörter in den Vorträgen des hl. Johannes Chrysostomus und in den Werken von Elisé“ [349], „Neue armenische Wörter in den Apokryphen“ [350], „Neue armenische Wörter in den Werken des hl.

---

[335] Ebenda 515f. [336] ROC. XXIII 416/26. [337] ZS. III 116/35. [338] Ebenda 136f. [339] Ebenda II 272f. [340] Ebenda IV 300/9. [341] RStO. X 205/20. [342] JA. CCV 1/100. [343] RStO. X 514f. (arm.). [344] JRAS. 1919, 209/30; 1920, 573/82; 1921, 211/37. [345] HA. XL 369/74. [346] Bulletin de la société de linguistique de Paris XXVII 129/35. [347] REA. V 1/4. [348] Ebenda 183f. [349] Bazm. LXXXII 172/4 (arm.). [350] Ebenda 200/4 (arm.).

Ephrem“ [351] und „Das Wort suis bei Faustus von Byzanz“ [352] besprochen, durch N. Aghbalian über „Die armenischen Wörter“ ղբկոյց, ղբոյց, օկմին, իկմին [353] und über „Die armenischen Wörter“ ղուաք, չուէր, նուէր [354] gehandelt und durch E. Paitschikian die Bedeutung der Worte „Bowel-Hodil“ [355] erörtert. Von N. Néandre de Byzance ist eine „Kritik über P. L. Alishans Armenische Pflanzennamen“ [356] und ein „Nachtrag zur Kritik über Alishans Pflanzennamen“ [357], von J. Dashian sind „Technologische Bemerkungen“ [358] zu verzeichnen. „Wider die Orthographie von Erisan“ hat sich W. Hatzouni [359] gewandt. „Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift“ sind Gegenstand einer Untersuchung von M. Junker. [360] Ausführungen von A. Merk über „Armenische und griechische Paläographie“ [361] zeigen, wie sehr die Anfänge des armenischen Schriftwesens durch das griechische beherrscht sind. Zusammenfassend behandelte H. Adjarian „Die Entwicklung der armenischen Schriften“. [362]

b: Handschriftenkunde und Literaturgeschichte: Von Th. Guschakian wurde sein „Katalog der armenischen Handschriften des Klosters Surb Nschan in Siwas“ [363] fortgeführt. Unter dem Obertitel „Ile de Chypre“ veröffentlichte F. Macler an „Notices de manuscrits arméniens“ [364] die ihm von Wardapt J. Samuelian und Dr. R. Thakworian zur Verfügung gestellten Angaben über 75 dort befindliche Nummern. „Zwei armenische Handschriften in der Städt. Bibliothek zu Olmütz“ wurden von J. Oskian [365] beschrieben. W. Torkomian hat „Armenische Medizinalhandschriften von St. Lazzaro“ [366] und „Les manuscripts médicaux arméniens de la Bibliothèque nationale de Paris“ [367] untersucht. „Das Zentralarchiv der Mechitharisten zu Venedig“ war Gegenstand einer Beschreibung von L. Dayan. [368] A. Manandian behandelte „Die Gräcophile Schule und ihre Entwicklungsphasen“. [369] N. Adonz hat „Griechisch-lateinische Quellen

---

[351] Ebenda LXXXIII 46/9 (arm.). [352] Bulletin der Staatsuniversität der S. S. R. Armeniens I 169 f. (arm.). [353] HA. XL 397/401 (arm.). [354] Ebenda 488/90 (arm.). [355] Bazm. LXXXII 139 f. (arm.). [356] HA. XXXVIII 301/8. 408/11 (arm.). [357] Ebenda XL 65/71 (arm.). [358] HA. XXXIX 56/80. 166/82. 293/301. 401/7. 498/504. 585/95; XL 72/9. 175/84. 258/65. 375/83. 491/9. 582/7 (arm.). [359] Venedig (S. Lazzaro) 1925 (68) (arm.). [360] Caucasia II [361] Misc. Fr. Ehrle IV 1/21. [362] HA. XL 505/12. 591/8 (arm.) [363] Ebenda XXXIX 125/33. 257/64. 373/9. 470/6. 574/82; XL 43/9. 236/45. 333/41. 455/60. 543/51 (arm.). [364] ROC. XXIII 172/98. [365] HA. XXXVIII 510/3 (arm.). [366] Bazm. LXXXII 38. 70. 104. 134. 167. 229. 292; LXXXIII 43. 67. 134. 166. 266 (arm.). [367] Bulletin de la société française d'histoire de la médicine XIX 166/72. [368] Bazm. LXXXII 29/32. 62/4. 93/6. 125/8. 159/60. 189/92. 224/6. 254/6. 285/8. 317/20. 390/2; LXXXIII 29/32. 61/4. 100/2. 158/60. 189/92. 221/4. 253/6. 289/7. 316/20. 385/8 (arm.). [369] HA. XXXIX 225/31. 347/54. 539/48; XL 15/23. 120/29. 209/16. 305/13. 437/45. 525/33 (arm.).

zur Geschichte des Maštoç und seiner Schule“[370] verhört. „Der Islam in der armenischen Literatur“ bildete das Objekt einer Untersuchung des Bischofs Babgen.[371] Eine Reihe teils literargeschichtlicher, teils durch Textstellen bestimmter Autoren sich ergebender Probleme erörtern Notizen „Aus dem Tagebuch des Philologen“ von Th. Avldabekian.[372] „Bemerkungen über den Namen Maschtotz-Mesroob und über den Text und die Zeit des Werkes von Korjun“[373] werden G. Finidiklian verdankt.

c: Einzelne Texte; α) *Bibel*: Daß „Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung“ trotz der starken Varianten einzelner Hss. nicht zu bezweifeln sei, hat A. Merk[374] auf Grund der Wiedergabe der Eigennamen und Komposita, des Gebrauchs der Partikeln, des Satzbaues, der Art der Übersetzung schwieriger Stellen und der Tatsache des Vorhandenseins allen Hss. gemeinsamer Fehler dargetan. Die Frage, ob „An armenian diatessaron“ hinter dieser armenischen Übersetzung der Einzelevangelien stehe, wurde durch F. C. Conybeare[375] erörtert. Es ergab sich ihm, daß die Evangelienzitate im armenischen Texte des Aφrem'schen Diatessaronkommentars keine direkten Diatessaronzitate seien, sondern einem altarmenischen Texte entstammen, den der Übersetzer jenes Kommentars mit den armenischen Übersetzern Aφrahaṭs, der Katechesen des Kyrillos, des Eusebios und Mārūθā, mit Agathangelos, Eznik, Lazar von Farp und der Übersetzung ältester Dokumente des „Briefbuchs“ teilen, daß diesem alten Texte allerdings das syrische Diatessaron zugrundeliege, das denn, wenngleich teilweise durch Aφrem vermittelt, auch bei Eġiše nachwirke, und daß Spuren seines Einflusses weithin in dem armenischen Vulgärtext zu beobachten seien. Auch die „Varia Armenia“ desselben Verfassers[376] beschäftigen sich abgesehen von dem Hinweis auf die Angaben, die eine im „Briefbuch“ enthaltene armenische Enzyklika an die „orthodoxen“ Christen des Perserreiches aus dem 18. Jahre des Sassaniden Qāwād über die nestorianische Lehre des Katholikos Bāβai macht, mit dem Nachhall eines armenischen Diatessarons in einer Homilie des „Übersetzers“ Ananiah († um 450) und mit der auf ein solches zurückgehenden Textgestalt von Jo. 17, 23f. in der armenischen Übersetzung der persischen Martyrien des Mārūθā.

β) *Theologie*: Seine „Euthaliana“ hat A. Vardanian[377] weitergeführt. Von J. Torossian wurde ein „Rückblick auf die Kommen-

[370] HA. XXXIX 193/202. 321/8. 435/41. 591/9 (arm.). [371] Ebenda XXXIX 249/56. 366/73. 463/9. 562/71; XL 36/42. 216/28. 314/23. 455/54. 533/43 (arm.). [372] Ebenda XL 384/96. 500/5. 587/90 (arm.) [373] Ebenda XL 268/75 (arm.). [374] Biblica IV 353/74. [375] JTSt. XXV 232/46. [376] HTR. XVII 185/9. [377] HA. XXXIX 1/26. 97/118. 203/26. 329/48. 423/34. 513/30; XL 1/15. 97/120. 193/200. 289/304. 417/36. 513/24 (arm.).

tare des hl. Ephrem zum Alten Testament“ [378] geworfen. „Die Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephräm“, eine Schrift über die Sekten, aus der die Erwähnung einer noch fortbestehenden Anhängerschaft Johannes des Täufers um des Mandäerproblems willen Hervorhebung verdient, eine solche über Apostel, Apostelschüler und ihre Missionsgebiete und ein Text über Evangelien und Evangelisten mit Erwähnung des Kindheitsevangeliums und der apokryphen „Fragen Mariae“ werden durch A. Merk[379], der sie für echt hält, dem Halbdunkel bisheriger Geringschätzung entzogen. Einer eingehenden Würdigung wurde von ihm ferner „Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apostelgeschichte“ [380] unterzogen, wobei besonders die nahen Beziehungen des demselben zugrundeliegenden Schrifttextes zum Western Text in helles Licht treten. Speziell mit der Erklärung von Apg. 3, 13f. in jenem Kommentar hat er sich endlich neben den Apg.-Zitaten der griechischen Ephräm-Überlieferung unter der Überschrift „Der heilige Ephraem und die Apostelgeschichte“ [381] beschäftigt. Durch ihre stark tatianisch berührenden Evangelienzitate und durch einen auf Autopsie beruhenden Bericht über die drei Kirchen des Tabor und das Leben und den Kultus der dortigen Mönche ist eine Homilie des 5. Jhs. über die Verklärung bemerkenswert, die unter dem Titel „The Revelation of the Lord to Peter. By Elisaeus Vardapot“ durch F. C. Conybeare[382] in Übersetzung allgemein zugänglich gemacht wurde. „Sur un passage d'Elisée“ hat daneben A. Meillet[383] sich verbreitet. „Le DE DEO d'Eznik de Kolb connu sous le nom de Contre les sectes‘“ betreffen „Études de critique littéraire et textuelle“ von L. Mariès[384], die eine völlig neue Betrachtungsweise des Werkes begründen, dessen Quellen und die textliche Gestalt, in der sie dem Armenier vorlagen, festzustellen suchen, und nicht zuletzt sich um die Kritik des armenischen Textes selbst bemühen. „Kritisches über Ezniks Werk“ hat auch N. Adonz[385] beigesteuert und „Sur le sens d'un passage d'Eznik“ A. Meillet[386] gehandelt. Die große Ausgabe „Nerses von Lampron: Erklärung der Sprichwörter Salomo's“ von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, ist mit dem dritten Teile[387] vollständig geworden. „Des Nerses von Lampron Lobrede über die Himmelfahrt Mariens“ hat mit einer einleitenden Untersuchung H. Oskian[388] publiziert.

γ) *Liturgie und Gebetsliteratur*: „‚Narek‘, das Gebetbuch des hl. Gregor von Narek“ wurde durch Th. Guschakian[389] ins Neuarmenische

[378] Bazm. LXXXII 3/9 (arm.). [379] ZKT. XLVII 315/26. [380] Ebenda XLVIII 37/58. 226/60. [381] Ebenda 460/5. [382] ZNtW. XXIII 8/17. [383] REA. VI 1/3. [384] Paris 1924 (VIII, 212). [385] Bazm. LXXXII 196/200. 294/8. 366/71; LXXXIII 69. 108 (arm.). [386] REA. V 179/81. [387] Leipzig 1926 (XII, 516). [388] HA. XXXIX 355/66. 442/62 (arm.). [389] Kairo 1926 (XVIII, 367).

übersetzt. H. Oskian hat „Das Leben des Johannes Sarkasag“ [390], eines in gleicher Richtung tätig gewesenen Schriftstellers, sowie „Die Schriften des Johannes Sarkasag“ [391] behandelt.

δ) *Hagiographie*: Aufschlußreiche „Notes sur les synaxaires arméniens“ von N. Adonz [392] unterscheiden scharf zwischen vier einschlägigen Arbeiten, der um 1240 entstandenen eines nur in einer einzigen Hs. mit Abbreviatur als Verfasser genannten Ter Israel oder Ter Elias, der vom J. 1269 datierten des Kirakos, derjenigen des nachmaligen Katholikos Grigor VII. (1295—1309) und der jüngsten des Grigor von Khlath († 1425), charakterisieren die einzelnen und orientieren über die maßgebliche hs.liche Überlieferung. A. Zanolli behandelte „Una più ampia redazione armena della leggenda di Zosima“ [393], einer ursprünglich griechischen, auch syrisch, slawisch, arabisch und äthiopisch vorliegenden Erzählung über eine Wanderung nach dem Lande der Seligen, die 1919 nach zwei Hss. durch B. Sarghisian veröffentlicht wurde.

ε) *Geschichtschreibung*: „Eine armenische Handschrift der Chronik Michaëls des Syrers“ wurde durch A. Klitschian [394] bekannt gemacht.

ζ) *Profane Fachwissenschaften*: Durch sein Rechtsbuch berühmt geworden ist „Mechithar Gosch“, dem H. Oskian [395] monographische Ausführungen gewidmet hat. Unsere Kenntnis der medicinischen Literatur der Armenier wird durch „Eine neue Handschrift des Werkes ‚Angitatz Anpet‘ von Amirdolvat“ gefördert, die A. Melikian [396] signalisierte.

7. Georgisch.

a: Sprache und Schrift: J. de Zwaan zeigte [397], daß „No Coptic in the Koridetti Codex“ sich finde, sondern die vermeintliche koptische Aufschrift der bekannten biblischen Handschrift vielmehr georgisch in griechischer Schrift sei.

b: Handschriftenkunde und Literaturgeschichte: R. P. Blake verdanken wir eine geradezu unschätzbare Katalogisierungsarbeit an einem eingehenden „Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem“ [398] und einen „Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque d'Olmütz“. [399] Von einer bahnbrechenden „Geschichte der georgischen Literatur“ von C. Kekelidze [400] behandelt der I. Band „Die alte Literatur“, der II. „Die nationale Literatur“. Eine gute Übersicht über „Georgian theological

---

[390] HA. XXXIX 24/40 (arm.). [391] Ebenda 117/26. 233/48 (arm.). [392] ROC. XXIV 211/8. [393] BZ. XXVI 36/54. [394] HA. XL 345/55 (arm.). [395] HA. XXXIX 548/61; XL 26/35. 129/37 (arm.). [396] Bazm. LXXXIII 302f. [397] HTR. XVIII 112/4. [398] ROC. XXIII 345/412. 190/210. 387/429. [399] HA. XXXVIII 514/20 (arm.). [400] Tiflis 1923 bezw. 1924 (II, 695 u. 527) (georg.).

Literature" hat auf Grund dieses Standwerkes dann wieder R.P.Blake[401] gegeben.

c: Einzelne Texte: Von einer leider nicht durch eine Übersetzung begleiteten Veröffentlichung von „Monumenta hagiographica georgica" durch C. Kekelidze umfaßt eine „Pars Prima" an „Keimena", d. h. Texten der alten vormetaphrastischen Überlieferung in einem „Tomus I"[402] die verschiedenen Hss. entnommenen 22 Nummern der Monate Januar bis Mai, unter denen besonders die im griechischen Original noch nicht vollständig publizierte Lebensbeschreibung Symeons des Thaumastoriten Hervorhebung verdient. Durch R. P. Blake und P. Peeters[403] wurde mit Übersetzung „La Passion géorgienne des S. S. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mocimus et Salamanes" aus der Hs. 341 des Museums der Gesellschaft für Geschichte und Völkerkunde in Tiflis herausgegeben, deren reicher Inhalt zu Anfang der gediegenen Einleitung eine genaue Beschreibung erfährt. Die „Vie de Saba de Syrie", einer Heiligengestalt des 4. Jh.s, edierte S. Djanachia[404] nach einer Sinai-Hs. wenigstens mit französischer Inhaltsangabe. Von dem bekannten „Ἱεροσολυμιτικὸν κανονάριον" Kekelidzes hat M. K<arapiperis>[405] eine griechische Übersetzung zu bieten begonnen. Das durch S. Kauchtschischwili veröffentlichte „Georgii monachi chronicon"[406] ist die georgische Version des Werkes des Hamartolos. Diese „Georgische Übersetzung der Chronik des Georgius Hamartolus" wurde alsdann in einem „II. Teil"[407] von ihm zum Gegenstande von „Untersuchungen" gemacht, welche die Bedeutung der im 11. oder 12. Jh. entstandenen für die Textkritik des griechischen Originals beleuchten. Durch G. Graf ist „Der georgische Physiologos übersetzt" worden.[408]

IV. Die Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: Allgemeines: α) *Ausgrabungen und Aufnahmen*: J. Papadopoulos bot eine „Note sur quelques découvertes récentes faites à Kadi-Keuï"[409], unter denen die Ruinen eines Baues hervorzuheben sind, der vielleicht mit der durch das vierte allgemeine Konzil berühmten chalkedonensichen Kirche der hl. Euphemia zu identifizieren ist. Durch W. Heffening wurde „Eine Burgruine im Taurus"[410] beschrieben, die wohl von der Hofburg eines armenischen Barons aus

[401] JTSt. XXVI 50/64. [402] Tiflis 1918 (XLV, 351) (georg.). [403] AB. XLIV 70/101. [404] „Arili, Festschrift J. Dschawachischwli". Tiflis 1925, 1/24 (georg.). [405] NS. XVII 657/66. [406] Tiflis 1920 (XXVII, 329 = „Monumenta Georgica II Historici. No. 1). [407] Tiflis 1926 (100 – georg.). [408] Caucasica. Fasc. 2. Leipzig 1925, 93/114. [409] EO. XXV 46/8. [410] RKw. XLV 179/89.

der Zeit des kleinarmenischen Reiches herrühren. Von F.-M. Abel mit glänzendem Illustrationsmaterial vorgeführte „Découvertes récentes à Beit-Djibrin“ [411] betreffen die Reste einer um 500 durch einen ἱερεύς Ebedianos vorgenommenen Restauration einer griechisch-römischen Villa aus der Zeit um 200, unter denen ein prächtiger Mosaikfußboden mit Rebenranken, Hirschen, Vögeln, einem Krater und griechischer Inschrift obenan steht. Eine von R. Tonneau beschriebene „Excursion biblique au Négeb“ [412] führte auch zu einzelnen christlichen Resten der frühbyzantinischen Periode, vor allem der verhältnismäßig wohlerhaltenen Ruinenstadt Ṣbaitā, in deren fünfschiffiger Westkirche die Spuren eines Wandgemäldes wohl der Verklärung zu erkennen sind. „Sul castrum romano di Babilonia d'Egitto“ hat U. Monneret de Villard [413] gehandelt, wobei er durch sorgfältige bautechnische Analyse der erhaltenen Reste die Annahme einer in später byzantinischer Zeit erfolgten Restauration einer Anlage aus der Zeit Traians begründete. „Koptische Friedhöfe bei Karâra und der Amontempel Scheschonks I. bei el-Hibe“ sind von H. Ranke in einem „Bericht über die badischen Grabungen in Ägypten in den Wintern 1913 und 1914“ [414] behandelt. Durch C. Conti Rossini wurden in den § 29f. seiner „Aethiopica“ [415] auf Grund eigener Besuche in den JJ. 1901 bezw. 1899 und anderweitiger Nachrichten „Le rovine di Dahané“ und „Le rovine di Saro“ besprochen.

β) *Zusammenfassendes über einzelne Orte*: H. Brockhaus' Werk über „Die Kunst in den Athos-Klöstern“ ist in einer Neuauflage [416] im wesentlichen nur um ein Anhangskapitel bereichert, das den Klosterberg als das Urbild von Thomas Morus' Utopia zu erweisen sucht. Die Schlußlieferung von H. Vincent und F.-M. Abel, „Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem Nouvelle“ [417] trägt die Einleitung nach und bringt die Behandlung der Anlagen an der Probatica und der kleineren Sanktuarien außerhalb der Stadt, sowie eine zusammenfassende „Histoire monumentale“ Jerusalems von Titus bis auf die Gegenwart. Ein Aufsatz von C. Gurlit über „Das Grab Christi in der Grabeskirche in Jerusalem“ [418] verfolgt die Geschichte des Monuments und seiner Gestalt an Hand der Quellen von der Gegenwart rückwärts mit grundsätzlich der Echtheit des konstantinischen Fundes günstiger Einstellung, wobei methodisch verfehlt, weil völlig überflüssig nur die Annahme ist, daß es sich bei dem Grabe Josephs von Arimathäa um ein von diesem renoviertes ursprüngliches Adonis-Heiligtum schon aus der

---

[411] RB. XXXIII 583/604. [412] Ebenda XXXV 583/604. [413] Aeg. V 174/82. [414] Berlin-Leipzig 1926 (VII, 69 u. 25 Taf.). [415] RStO. X 484/91. [416] Leipzig 1924 (XI, 335 mit 1 Karte, 7 Steindruck- u. 23 Lichtdrucktafeln). [417] Paris 1926 (XLI + VI, S. 669/1023, Taf. LXVIII/XC). [418] Festschr. P. Clemen 189/94.

Zeit Ezechiels gehandelt habe. Statt mit Wilpert auf ihm „Die Christusstatue in Paneas“ kopiert zu sehen, glaubt V. Schultze[419] auf dem bekannten Lateran-Sarkophag 174 die Erscheinung des Auferstandenen vor Magdalena dargestellt, wobei er an einem, allerdings nicht genau deutbaren, Zusammenhang der Hintergrundsarchitektur der Szene mit den konstantinischen Bauten auf Golgatha festhält.

b; Architektur: „L'église de Sainte Sophie de Nicée“ war Gegenstand einer Untersuchung von N. Brounoff[420], die auf Grund der Technik vier Bauperioden unterscheidet, von denen die zweite und dritte, mit Erdbeben der JJ. 727 und 1066 zusammenhängend, durch die JJ. 787 bzw. 1078 abgeschlossen würden. Eine hochinteressante Bautengruppe, die als „The church of our Lady of hundred gates (Panagia Hektatontapyliani) in Paros“ durch H. H. Jewell und F. H. Hasluck[421] in sorgfältiger Beschreibung erschlossen wurde, umfaßt den ursprünglich kuppellosen Emporenbau der Nikolauskirche aus dem 5., die Hauptkirche der Gottesmutter, eine Kreuzkirche mit Emporen und Kuppel über Vierungsquadrat aus dem 6. Jh. und die noch jüngere Kuppelbasilika des Baptisteriums. Von T. P. Themeles wurde in einem chronologischen Überblick „Ἡ ἐν Βηθλεὲμ βασιλικὴ διὰ μέσον τῶν αἰώνων“ verfolgt.[422] Den jüngsten Fund zur Geschichte christlichen Sakralbaues auf dem Boden Jerusalems behandelt G. Orfali, „Gethsémani ou notice sur l'église de l'agonie ou de la prière, d'après les fouilles récentes accomplies par la Custodie franciscaine de Terre Sainte (1909 et 1920)“.[423] Die „Eglise byzantine à Khirbet-Hebeileh“, mit deren Resten, vorab einem Mosaikboden und der Grabinschrift eines Kasianos, F.-M. Abel[424] bekannt macht, war ein fast quadratischer Vierstützenraum mit dreiteiligem, nach außen geradlinig abschließendem Bema, dessen Mitte im Inneren Apsisform aufwies. Eine höchst gediegene zusammenfassende Arbeit von H. W. Beyer, die eingehendere Besprechung erfahren soll, sah sich „Der syrische Kirchenbau“[425] gewidmet. „Les Couvents près de Sohâg“ bezw. speziell die Kirchen derselben behandelte anläßlich ihrer jüngsten Restauration U. Monneret de Villard[426] unter besonderer Berücksichtigung ihrer trikonchen Anlage. „Concorsi bizantini alla costruzione di chiese aksumite“ hat C. Conti Rossini in § 36 seiner „Aethiopica“[427] auf Grund arabischer Nachrichten wahrscheinlich gemacht, was „Karl Roth über die armenische Baukunst“ urteilt, S. Kogian[428] zusammengefaßt. Ein „Album d'Architecture géorgienne“[429], zu dem ein „Anzeiger der

---

[419] ZNtW. XXIV 51/6. [420] EO. XXIV 471/81. [421] London 1920 (78 u. 14 Taf.). [422] NS. XVIII 385/420. [423] Paris 1924 (32). [424] RB. XXXIV 279/82. [425] Berlin 1925 (VIII, 138). [426] Mailand 1925 (64). [427] RStO. X 499f. [428] HA. XXXVIII 255/9 (arm.). [429] Tiflis 1924 (80 Taf.).

Ausstellung der altgeorgischen Baukunst" von D. Gordeeff[430] als eine Art erläuternden Textes zu benützen ist, bringt Risse einer großen Zahl bedeutsamer Kirchenbauten verschiedenen Typs, deren älteste bis in das 6. oder 7. Jh. hinaufgerückt werden wollen. Von drei Einzelarbeiten G. Tschubanischwilis behandelt „Die mittelalterliche Baukunst Georgiens und die drei Hauptkathedralen der Zeit", nämlich diejenigen von Kuthais und Mzchetha aus den JJ. 1003 bezw. 1020 und die noch etwas ältere von Alawardi „Ein vergleichender kunstwissenschaftlicher Beitrag"[431], der einleitend die beiden Hauptperioden der georgischen Kunstentwicklung vor dem 7. und vom 9. bis 16. Jh. charakterisiert und eine Gliederung der letzteren begründet. Von „Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst" beschreibt ein erstes Heft „Die kleine Kirche des heiligen Kreuzes von Mzchetha"[432], einen eigentümlichen Bau, dessen wesentlich innere Kreuzform immerhin auch nach außen hervortritt, charakterisiert dessen Eigenart auch in Aufbau und Ausstattung und datiert seine Entstehung zwischen 545 und 586. „Die Schiomaghwime-Laura" betreffend bietet endlich „Ein Beitrag zur Architekturgeschichte Georgiens"[433] nach einer Beschreibung derselben die Darstellung ihrer Gründungsgeschichte und ihrer späteren Schicksale, sowie den Versuch einer Datierung ihrer einzelnen baulichen Anlagen, deren wichtigste, die kreuzförmige Kuppelkirche Johannes des Täufers, auf das sechste oder siebte Jahrzehnt des 6. Jh.s zurückgeführt wird.

c: Architektonisches Zierglied: In einem Bericht über „Excavations at el-'Amarnah, 1923—1924" hat F. St. Griffith[434] anhangsweise auch drei Stücke koptischer Zierplastik bekannt gemacht.

d: Mosaik und Malerei: „Die Mosaiken der Nea Moni von Chios" hat O. Wulff[435] auf Grund eigener Aufzeichnungen aus dem J. 1898 und der ihm während dessen Zivilgefangenschaft in Deutschland zugänglich gewesenen, um 24 JJ. jüngeren Th. Schmits eingehend beschrieben, in ikonographischer Bewertung der einzelnen als Hauptwerk der mittelbyzantinischen Monumentalkunst gewürdigt und an Hand ihm übersandter Stifte der rettungslos zerfallenden vor allem auch unter dem technischen Gesichtspunkte behandelt. „Les fresques de Saint-Sophie de Nicée", über die J. Papadopoulos[436] berichtete, dürften dem 13. oder 14. Jh. entstammen und verraten einen archaistisch kleinasiatisch-orientalischen Charakter, der nichts mit dem von Konstantinopel ausgehenden letzten Wiederaufleben hellenistischer Tradition zu tun hat. Von G. de Jerphanions lang erwartetem Standwerk

[430] Tiflis 1920 (31. russ.). [431] „Arili: Festschrift J. Dschawachischwili". Tiflis 1925, 107/26 (georg.). [432] Tiflis 1921 (VI, 48 u. 6 Taf.). [433] Bulletin de l'Université de Tiflis V 210/53 (mit 8 Taf.). [434] JEA. X 299/305 (mit 6 Taf.). [435] BZ. XXV 115/43 (mit 2 Taf.). [436] EO. XXV 42/5.

über „Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce" ist der erste Faszikel des I. Textbandes[437] erschienen. „The painted panel of the ‚Sancta Sanctorum'", das das Holzkästchen mit Steinen von den heiligen Stätten Palästinas schmückt, wurde durch C. R. Morey[438] einer eingehenden ikonographischen Untersuchung unterzogen, der zufolge auch seine Darstellungen nicht sowohl auf eine autochthone palästinische Kunst als auf den innerkleinasiatischen Kunstkreis zurückzuführen wären. Der Kreuzfahrerkunst des 12. Jh.s gehören „Les fresques de l'églises de l'Abu Gosh" an, mit denen C. Diehl[439] sich beschäftigte. Auf zwei verschiedene Entstehungsperioden verteilen sich „Les Peintures de la grotte de Marina près Tripoli" mit ihren teils griechischen, teils lateinischen Beischriften, die durch L. Brossé[440] ihre Publikation erfuhren. „Una pittura del Deyr el-Abiad", die von U. Monneret de Villard[441] behandelt wurde, ist urkundlich aufs J. 1124 datiert und zeigt den thronenden Pantokrator in Verbindung mit den vier apokalyptischen Lebewesen. „Altchristliche Wandmalereien aus Ägypten", die W. Freiherr v. Bissing[442] vorgeführt und stilistisch gewürdigt hat, ohne zu einer sicheren gegenständlichen Deutung zu gelangen, befinden sich in der großen Apsis der in den Luksor-Tempel eingebaut gewesenen christlichen Kirche. Von „Dipinti abissini in Egitto" wird durch C. Conti Rossini in § 46 seiner „Aethiopica"[443] das durch Strzygowski bekannt gemachte Bild eines Reiterheiligen in einem ägyptischen Antoniuskloster berührt. Dem 16. Jh. entstammende „Fragments d'esquisses pour la peinture murale géorgienne" auf vier im Besitze des historischen und ethnographischen Museums in Tiflis befindlichen Blättern wurden durch C. H. Armiranachwili[444] besprochen.

e: Kunsthandwerk: Durch G. Celi bekannt gemachte „Cimeli Bobbiesi"[445] sind in Bobbio aufgefundene Reste frühchristlich-palästinensischer Wallfahrtsandenken von der Art der Monzeser Ampullen, durch welche unsere ikonographischen Erkenntnisse mehrfach eine bedeutsame Förderung erfahren. „The Antioch Chalice" wurde erneut durch M. Couway[446] besprochen, der auf Grund eines Vergleichs mit koptischer Zierplastik und Elfenbeinwerken des 6. Jh.s geneigt ist, seine Entstehungszeit um 550 anzusetzen. Aus demselben Funde mit ihm soll „Un nouveau trésor d'argenterie syrienne" stammen, der in den Besitz des Direktors der Ottomanischen Bank in Port Said, Abū

[437] Paris 1926 (LXIII, 297 mit 2 Karten). [438] Festschrift P. Clemen 150/67. [439] Comptes Rendus de l'Accad. des Inscr. et Belles-Lettres 1924, 89/96. [440] Syr. VII 30/45. [441] „Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso" 100/8. [442] Festschrift P. Clemen 181/8. [443] RStO. X 516/8. [444] „Arili: Festschrift J. Dschawachischwili" (georg.). Tiflis 1925, 25/46." [445] CC. LXXIV Vol. 2, 504/19; Vol. 3, 37/54. 129/36. 335/44. 422/39. [446] BM. XLV 106/16 (mit 2 Taf.).

Kārim, überging, und von Ch. Diehl[447] bekannt gemacht wurde: je ein Kreuz und eine Pyxis, Kelche, Patenen, Leuchter, Myronfläschchen, Löffel und Schalen von teilweise fast verdächtig moderner Gestalt. „Two Byzantine ivory reliefs at South Kensington", die M. H. Longhurst[448] vorführte, stammen unmittelbar gleichfalls aus Syrien, sind aber auf Grund eines Vergleichs mit bestimmten Kaisermünzen vielleicht auf Konstantinopel als Entstehungsort und die letzte vorikonoklastische Zeit zurückzuführen. „A new Coptic Vase in the Metropolitan Museum of Art, New York", die M. S. Dmiand[449] publizierte, ist eine schöne keramische Arbeit des 7. oder 8. Jh.s mit rein ornamentalem Dekor.

f: Ikonographie: W. Neuß untersuchte „Die Oranten in der altchristlichen Kunst"[450] und ihre Bedeutungsentwicklung unter besonderer Berücksichtigung der altchristlichen Vorstellungen über das Schicksal der Seelen zwischen Tod und Weltgericht, wobei er zu der durch die Beischrift ΕΥΧΗ in al-Khargeh urkundlich bestätigten Annahme gelangt, daß ihre ursprüngliche Bedeutung entsprechend dem Sinne des Typus in der hellenistischen Antike diejenige einer Personifikation des Gebets gewesen sei. „La rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne" hat G. de Jerphanion[451] in eindringender Untersuchung erörtert und im Anschluß an seine Ausführungen in zustimmendem Sinne über „Die Bedeutung Syriens und Kleinasiens für die Ausbildung der christlichen Ikonographie" G. Stuhlfauth[452] referiert.

2. Epigraphik.

„De oudchristelijke monumenten van Ephesus" behandelt eine „Epigraphische Studie" von J. N. Bakhuizen van den Brink[453], die 29 Nummern von Bauinschriften, Akklamationen, liturgischen Formeln und Grabinschriften zu einem kleinen Corpus zusammenfaßt und so eingehend erläutert, daß eine eigentliche Monographie über das altchristliche Ephesus entsteht. „About a christian inscription of Iconium" hat M. W. Ramsay[454] gehandelt. Eine prachtvoll erhaltene „Inscription grecque de l'aqueduc de Jérusalem avec la figure du pied byzantin" aus der Zeit nach Kaiser Zenon, die F.-M. Abel[455] veröffentlichte, steht im Zusammenhang mit der Erneuerung einer Gesetzesbstimmung vom J. 330. Die Türsturzinschrift eines Kirchenbaues des Bischofs Stephanos von Sebaste, der die Stelle bezeichnen sollte, an welcher der Prophet Feuer vom Himmel rief, bewahrt „Ein vergessenes Heiligtum des Propheten Elias", über das an dem über dem Kessel von

[447] Syr. VII 105/22. [448] BM. XLIV 251/6. [449] Ebenda XLV 269/77. [450] Festschrift P. Clemen 130/49. [451] MUB. VIII 329/83. [452] OLz. XXIX 236/43. [453] Haag 1923 (XIV, 208). [454] BNgJb. N. 344f. [455] RB. XXXV 284/8.

Samaria gelegenen Weli eines šeḫ ša'le A. Alt[456] berichtete. Die von R. Savignac[457] bekannt gegebene epigraphische Ausbeute einer „Excursion en Transjordaine et au Kh. Es-samrâ" umfaßt 39 kurze teils griechische, teils palästinensisch-syrische Inschriften wohl des 6. oder sogar noch des 5. Jh.s. „Une inscription médièvale de Saint-Jean d'Acre", die F.-M. Abel[458] der Öffentlichkeit übergab, ist die französische Grabinschrift eines zwischen 1260 und 1270 verstorbenen, aus dem Livre des Assises de la cour des bourgeois bekannten Nicolaus Antheaume. R. Mouterde hat in einer Reihe von „Inscriptions grecques conservées à l'Institut français de Damas"[459] als Nr. 5 eine christliche Grab- und als Nr. 14 eine christliche Weiheinschrift kürzesten Umfangs und unter „Inscriptions grecques relevées par l'Institut français de Damas"[460] als Nr. 41 die Inschrift des Fußbodenmosaiks einer Kirche bekannt gemacht. Eine von G. Lefebvre veröffentlichte „Inscription grecque du Deir el-Abiad"[461] ist die Grabinschrift eines comes Kaisarios. „La Chronologie de quelques inscriptions grecques-chrétiennes" Ägyptens im Recueil Lefebvres hat M. Chaîne[462] teils berichtigt, teils überhaupt erstmals ermittelt. Die von H. Munier[463] gebuchten „Résultats épigraphiques des fouilles d'al-Qarîah bil Dûeîr" umfassen zwei griechische und vier koptische Grabinschriften unter den letzteren zwei weitere Beispiele des bekannten Typs einer funeralen Allerheiligenlitanei. Vier von ihm publizierte „Stèles coptes du Fayoum"[464] kleiden übereinstimmend im Anschluß an liturgische Sprachen das Epitaph in Wunschform. „Die christlichen Grabinschriften Nubiens" hat H. Junker[465] zum Gegenstand einer sich auf das gesamte sprachlich teils koptische, teils griechische Material erstreckenden Untersuchung gemacht, die von den örtlich bestimmten Stelen zu denjenigen ungewisser Provenienz übergeht, Beiträge zur Revision der Texte, eine genaue Beschreibung der äußeren Gestalt und des Inhalts und einem Vergleich mit den ägyptischen Inschriften bietet, um auf Grund liturgischer Beobachtungen in die Feststellung auszumünden, daß die engeren Beziehungen von Nubien nicht nach Ägypten, sondern nach Byzanz weisen. „Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnaïr et de Marmachên" hat mit 73 sämtlich aus Ani stammenden Stücken K. J. Basmadjan[466] in mustergiltiger Publikation vorzulegen fortgefahren.

---

[456] ZDPV. XLVIII 393/7. [457] RB. XXXIV 110/31. [458] Ebenda XXXIII 388/90. [459] Syr. VI 215/52. [460] Ebenda 351/64. [461] ASAE. XX 251. [462] JSOR. X 293/9. [463] ASAE. XXII 49/59. [464] Ebenda XXIII 53/8. [465] ZÄgSAk. LX 111/48. [466] ROC. XXIII 47/81. 313/44; XXIV 356/71.

Druckfehlerverbesserung:

S. 263 Z. 20 lies *kū* statt *kō*.

1926 k 3665

1926 K 3665

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

Dr. AD. RÜCKER
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

Dr. G. GRAF
PFARRER IN DONAUALTHEIM

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr., Dr. h. c. A. BAUMSTARK
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN BONN, NIJMEGEN UND UTRECHT

DRITTE SERIE · ERSTER BAND
(DER GANZEN REIHE 23. JAHRGANG)
I. HEFT

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1926

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

g d 368.

INHALT.

Erste Abteilung: Aufsätze

Seite

Baumstark Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes 1

Keseling Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung 23

Euringer Das Epitaphium des Tasfâ Ṣejon (Petrus Aethiops) und seine Chronologie 49

Baumstark Ein illustriertes griechisches Menaion des Komnenenzeitalters 67

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Beyer Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen. § 2. Giwargis von Bĕʿeltân und sein Verhältnis zu Dionysios bar Ṣalîb(h)î 80

Euringer Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius Bischofs der Insel Cypern 98

Rücker Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandreia 143

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešittâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Baumstark) 158

B. — Forschungen und Funde: Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg) (Goussen). — Über einen neuen orientalisch-liturgischen Fund (Goussen) 169

C. — Besprechungen: Vincent-Abel *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* — Schmaltz *Mater Ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem* — Vincent-Abel *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité* (Baumstark). — Morey *East Christian Paintings in the Freer Collection* — Neuß *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei* (Baumstark). — Knopf *Einführung in das Neue Testament* — Dobschütz *Eberhard Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament* — Vogels *Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik* — Plooij *A primitive text of the Diatessaron* — Ders. *A further study of the Liège-Diatessaron* (Baumstark). — Edgerton *The Panchatantra reconstructed* (Kirfel) — Kirsch *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum* (Baumstark) 174 184 189 196 198

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

Dr. AD. RÜCKER
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

Dr. G. GRAF
PFARRER IN DONAUALTHEIM

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr., Dr. h. c. A. BAUMSTARK
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN BONN, NIJMEGEN UND UTRECHT

DRITTE SERIE · ERSTER BAND
(DER GANZEN REIHE 23. JAHRGANG)
II. HEFT

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1927

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

Seite

Plooij Die heutige Lage des Diatessaronproblems 201

Keseling Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung 223

Baumstark Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen 242

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Scheftelowitz Die manichäische Zarathustra-Hymne M 7 261

Beyer Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen . . . 284

Pigulewsky Das Ende der Straßburger Sahdona-Handschrift . . . 293

Peradze-Baumstark Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert 310

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Der armenische Psaltertext Sein Verhältnis zum syrischen der Pešîttâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Baumstark) 319

B. — Forschungen und Funde: Die Ausgrabungen an der Abrahamseiche bei Hebron (Mader) 333

C. — Besprechungen: Anrich *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche* (Rücker). — Rücker *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa.* — Fuchs *Die Anaphora des monaphysitischen Patriarchen Jôḥannân I.* (Baumstark). — Lammens *La Syrie. Précis historique* (Rücker) . . . 351

D. — Literaturbericht 357