

läßt eine Erklärung schlechterdings nur in diesem Sinne zu, wobei Peš. als Abkömmling eines altpalästinensischen Targums zu werten ist. Ich will für die Sache, die auf Schritt und Tritt zu beobachten ist, hier nur ein interessantes Beispiel anführen, das mir vor einigen Tagen unter die Augen kam. Gen. 38, 5 hat der M.T.: וְהָיָה בְּכוֹיֵב אֶתְּךָ בְּלִדְתָּהּ אֵתְּךָ = Onkelos: והוה בכויב כד ילדת יתיה, LXX dagegen: αὐτῆ δὲ ἦν ἐν χαρβί ἡμίχα ἔτεχεν αὐτούς, d. h. die Varianten בכויב, והיא, אהם. Vulg. lautet: *quo nato parere ultra cessavit* = Peš.: **א** **ב** **כ** **ל** **מ** **נ** **ס** **פ** **צ** **ק** **ר** **ש** **ת**. Ps.-Jonathan steht wieder allein mit einem: והוה בפסקת כד ילדת יתיה, das unverkennbar die auf Grund von Onkelos vollzogene Korrektur einer mit Peš. identischen altpalästinensischen Fassung ist. Vulg. gibt also eine hinter ihrer syrischen Schwester stehende jüdische Überlieferung wieder, für die einerseits das mit LXX übereinstimmende feminine Subjekt (והיא statt והיה), andererseits die ganz andersartige Deutung des von MT. und LXX als Ortsnamen gefaßten Elements bezeichnend war.

Es wäre sehr der Mühe wert, einmal systematisch derartiges Material zur textlichen und exegetischen Grundlage der Vulg. des AT.s zu sammeln. Wer an diese wie an irgendeine vom Orient her zu lateinischem Bibeltext führende Aufgabe herangehe, wird an St.s Arbeit ein gediegenes und zuverlässiges Hilfsmittel haben.

Prof. A. BAUMSTARK.

Erik Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen.* (Forschungen zur Religion u. Literatur d. Alten u. Neuen Testaments. Neue Folge. 24. Heft.) Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1926. — VIII, 346 S. 8^o.

Dr. Jos. Andreas Jungmann S. J., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen. Heft 7/8.) Münster i. W. (Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung) 1925. — XVI, 256 S.

Die beiden — um es sofort zu sagen — weitaus wertvollsten Arbeiten zur Entwicklungsgeschichte kultischer Rede, die uns seit dem zweiten Teile von Ed. Nordens *Agnostos Theos* geschenkt wurden, erheischen selbstverständlich nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkte christlich-orientalischer Forschung die entschiedenste Beachtung. Nur die in der allgemeinen deutschen Wirtschaftslage bedingten leidigen Raumschwierigkeiten unserer Zeitschrift verschulden es, wenn sie hier mit einer so über alle Maßen großen Verspätung zur Anzeige gelangen und auch jetzt nicht entfernt so eingehend gewürdigt werden können, als sie es unbedingt verdienen würden.

1. Unmittelbar auf der Nordenschen Linie einer Erforschung der Zusammenhänge zwischen Christlichem und Antikem bewegt sich das durch die Fülle seiner Gelehrsamkeit geradezu erdrückende Buch von E. Peterson über die Εἰς Θεός-Formel. Es ist alles eher als eine leichte und angenehme Lektüre. Manche scheinbar weitab führende Seitenwege werden begangen. Etwas wie ein richtiger Heißhunger in Stoff- und Problemehäufung herrscht, und nachdem er scheinbar endlich gestillt und das Ganze zum Abschluß

gebracht ist, zeugt erst noch eine Fülle von „Nachträgen und Verbesserungen“ von der sich nicht erschöpfenden Forscherhingabe des Verfassers an seinen Gegenstand (S. 309—327). Aber man wird für diese gewaltige Anhäufung von Material und das streng methodische Ringen um dessen innere Bewältigung ihm nicht Dank genug wissen können, und vorzügliche Indizes (S. 328—346) erschließen glücklicherweise den schier unübersehbaren Reichtum des Inhalts.

Eine topographisch geordnete restlose Aufarbeitung des für die Formel in Betracht kommenden christlichen epigraphischen Materials einschließlich der Kleinkunstdenkmäler, auf deren Gebiet die Amulette eine besondere Rolle spielen und zu einer näheren Beschäftigung mit der ägyptischen Sisinniuslegende (S. 112—130) Anlaß bieten, schafft in Abschnitt I (S. 1—129) die feste Grundlage. Gegenüber stellt Abschnitt II (S. 130 bis 140) die Liturgie mit ihren erweiterten Εἰς-Formeln, von denen der Blick bis zu verwandten Formulierungen antiken Kults hinaufsteigt. Abschnitt III (S. 141—183) bringt dann die prinzipielle Lösung des Problems in der Erfassung des Εἰς Θεός als Akklamation, wobei einleitend über den Begriff der Akklamation gehandelt (S. 141 bis 145) und nachdrücklich auf das reiche einschlägige Material in Konzilsakten hingewiesen wird (S. 146ff.) und in langer Reihe auch die verschiedensten anderen Akklamationen eine Erörterung erfahren (S. 152—183). In Abschnitt IV (S. 183—227) steht die akklamatorische Verwendung der Εἰς Θεός-Formel und verwandter Gebilde in der literarischen Gattung der Aretalogie in Rede, wobei einläßlich der formengeschichtliche Zusammenhang christlicher, jüdischer und hellenistischer Wundererzählung besprochen wird (S. 216—221) und von zwei Anhängen der eine (S. 223f.) die akklamatorische Eingangsformel (prinzipiell mit εὐτυχῶς) in heidnischen und christlichen Buchtiteln, der andere (S. 224—227) „die Δόξα-Akklamation“ und den Refrain der Kirchendichtung betrifft. Von der Beschäftigung mit der heidnischen Εἰς Ζεὺς Σέραπις-Formel, die in Abschnitt V (S. 227—240) der christlichen Formel gegenübergestellt wird, führt in Abschnitt VI (S. 241—253) über einen von Julian zitierten Vers der Weg zu dem Problem des viereinigten Gottes iranisch-chaldäischer Theologie. Im weiteren Umkreis des Synkretismus verfolgt dann Abschnitt VII (S. 253—276), auf dem jüdischen Boden endlich Abschnitt VIII (S. 276—299) die Einheitsformel. Eine abschließende „Zusammenfassung“ (S. 300—308) ist einerseits in statistischem Sinne dem epigraphischen Material, andererseits der nachgewiesenen verschiedenartigen Verwendung der Formel gewidmet.

Es wäre gegenüber der Überfülle des hier stofflich Gebotenen mehr als kleinlich, sich in einer Ausfüllung möglichst vieler im einzelnen immer noch gebliebener Lücken oder in einem möglichst gehäuften Nachweise mehr oder weniger schiefer Wendungen zu gefallen. Von der Seite der Liturgie her wäre zu beidem immerhin wohl am ehesten Gelegenheit gegeben.

So ließe sich natürlich zu dem gewaltigen Gebiet des Begriffes und der formalen Entwicklung der Doxologie unendlich mehr sagen, als in dem betreffenden Exkurs samt den zugehörigen Nachträgen (S. 323ff.) gesagt ist. Ich verweise nur wegen der Bedeutung in den Islam hinüber auf meine Arbeit *Jüdischer und christlicher Gebets-typos im Koran* (*Islam* XVI, S. 229—248). Das S. 325 berührte manichäische Material ist inzwischen durch das bei E. Waldschmidt-W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Berlin 1926) Gebotene nicht unwesentlich vermehrt. Das fast unübersehbare christliche müßte zuerst einmal aufgesammelt und gesichtet werden. Schon eine Durcharbeitung nur etwa des griechischen Εἰςολόγιον τὸ Μέγα unter diesem

Gesichtspunkte würde sich ungemein aufschlußreich gestalten. Geschichtlich verstehen läßt sich sodann die Doxologie überhaupt nicht ohne den Ausblick auf die jüdische *Bērāḫā* und das Fortleben auch ihres Typus in christlichen Eulogien. Dabei würde dann andererseits auch der Verbreitung nachzugehen sein, die — späterhin anscheinend in Opposition gegen den Gebrauch der auf christlicher Seite mit Vorliebe von ihr gemacht wurde, bewußt zurückgedrängt — doxologische Formulierung auch auf jüdischer neben der *Bērāḫā* gehabt hatte. Die betreffenden Spuren noch in der späteren synagogalen Liturgie werden durch ältere Gebetstexte ergänzt, die in den beiden Talmuden und in sonstigem rabbinischen Schrifttum auftreten. Das samaritanische und das mandäische Material kämen weiter hinzu. Auch das Kapitel des Refrains in der Kirchendichtung würde sich bei genauerem Zusehen als ein sehr umfangreiches und noch erst völlig zu verarbeitendes erweisen, wobei sehr sorgfältig auf die *ʿOnīḡā*- oder *ʿUnājā*-Formeln syrischer *Madrāšā Šoḡiḡā*-Dichtung, die Entwicklung des ἐφύμνιον in der griechischen Kontakienpoesie und die Schlußformeln syrischer *ʿEnjānā*-Hirmen bzw. der Hirmen griechischer Kanones und speziell die VII. und VIII. Oden solcher, dazu die armenischen Parallelen zu *ʿEnjānā* und Kanon und koptische Psalis einzugehen sein würde. — Als ein seltsamer *lapsus linguae* sei beispielshalber wenigstens das Eine gebucht, daß P. (S. 321) vom *Exultet* als „Karsamstagsgebet der Römischen Messe“ redet.

Einen grundsätzlichen Vorbehalt muß ich mir aber jedenfalls gestatten. P. hat den unwidersprechlichen Beweis dafür erbracht, daß die *Εἰς Θεός*-Formel von Hause aus kein dogmatisches Bekenntnis, sondern eine Akklamation ist. Er spricht sicher mit Recht von einer solchen auch bei den einfachsten doxologischen Formeln. Ich gehe noch weiter und glaube, daß auch das AT.liche *ברוך יהוה*, das die Keimzelle der *Bērāḫā* bildet, und weiter selbst das Trishagion von Js. 6, 3 im Sinne der Formgeschichte religiöser Rede in einer Linie mit *Εἰς*-, *Μέγας*- und *Ἄξιος*-Akklamationen gesehen werden muß. Aber ein Allerletztes ist mit allem dem eben doch noch keineswegs ausgesagt. Die Kategorie der Akklamation ist eine rein formale. Für die Religions- und Liturgiegeschichte wird aber alles auf die Frage ankommen müssen, welches die ursprüngliche Gefühlsbetonung dieser Akklamation war, und dann, ob und welchen Wandel dieses ihr primäres Ethos späterhin erfahren hat. Hier würden die — je nach dem zu wählenden Aufbaue — letzten oder ersten Probleme eines Buches über *Gloria* und *Te Deum* oder *Bērāḫā* und *Δοξολογία* liegen, das ich noch schreiben möchte, wenn Gott Leben, Kraft, Zeit und die Gunst äußerer Umstände schenkt. Ob aber durch mich oder durch andere, in dieser Richtung wird die Forschung prinzipiell über P. hinausführen müssen. Sie wird es aber nicht tun können, ohne des von ihm bereits Geleisteten dankbarst zu gedenken und auf Schritt und Tritt davon immer wieder Gebrauch zu machen.

2. Primär nicht so sehr die formale, als vielmehr eine hervorragend wichtige inhaltliche Seite ihrer Entwicklung ist es, womit sich das ausschließlich christlicher liturgischer Rede gewidmete Buch von J. A. Jungmann beschäftigt. Weit ausgeholt und bis in weiteste Perspektiven fortgeschritten wird auch hier mit einer Aufbietung nicht geringerer gelehrter Beherr-

schung des gesamten unendlich weitschichtigen Stoffes. Doch ist der Aufbau ein klarer und straffer. Nachdem eine kurze Einleitung (S. 1—4) bereits den Blick in die Richtung der zu bewältigenden Probleme und ihrer späteren Lösungen eingestellt hat, führt der erste Teil (S. 5—111), beginnend mit den liturgischen Texten der alten Kirchenordnungen eine Prüfung sämtlicher — wenigstens eucharistischen — Liturgien des Morgen- und Abendlandes auf die Stellung hin durch, die jeweils neben Gott dem Vater oder statt seiner Christus im Gebete eingeräumt wird. Der zweite (S. 112—247) bringt dann an Hand dieses Materiales die Geschichte des christologischen Gedankens im liturgischen Gebet zu lichtvoller Darstellung, wobei sich die entscheidende Bedeutung ergibt, welche für die Entwicklung das Moment antiarianischer Tendenz gehabt hat.

Ausgehend von den „Anweisungen und Ansätzen“ im NT. (S. 112—125) wird die Entwicklung bis ins 4. Jh. mit ihren unverkennbar subordinationalistischen Klängen verfolgt (S. 125—151). Die Rückwirkung des arianischen Kampfes auf die Gestaltung des liturgischen Textes wird naturgemäß (S. 151—168) besonders an dem Streite um die Formulierung der Doxologie kenntlich gemacht, in den für Kaisareia Basileios wertvollsten Einblick vermittelt. Der Versuch einer Herausstellung der unter dem vorliegenden Gesichtspunkt sich ergebenden Haupttypen des liturgischen Gebets nach dem 4. Jh. (S. 169—188) gipfelt in der treffenden Hervorhebung der konservativen Haltung Roms, auf die ich selbst nachdrücklich schon in meinem Büchlein *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Freiburg i. B. 1923) S. 90—94 in Ausführungen hinwies, deren Inhalt nunmehr überhaupt durch J. auf der ganzen Linie eingehendst bestätigt zu sehen mich überhaupt mit nicht geringer Befriedigung erfüllen darf. Eine Verfolgung der antiarianischen Bildungen in die „nachpatristische“ Zeit herab (S. 188—211) läßt deutlich genug die Stärkung hervortreten, die das Prinzip des Christusgebets naturgemäß speziell dann wieder weiter durch den Monophysitismus erfahren mußte, — ein Punkt, der vielleicht allerdings auch ausdrücklich mit noch etwas größerer Schärfe hätte betont werden dürfen. Der hohepriesterliche Charakter Christi, auf dessen Betonung schon in der vornicänischen Entwicklung (S. 126—129) einzugehen gewesen war, führt zu einer speziellen Behandlung des Gebetsausdruckes eucharistischer Frömmigkeit und seiner Entwicklung (S. 211—233). Endlich wird (S. 233—247) auch noch das Heiligengebet und es werden die Beziehungen behandelt, die es zum Christusgebet namentlich in bestimmten geordneten Gebetskomplexen wie etwa der römisch-abendländischen Allerheiligenlitanei eingeht. Ein gutes Register (S. 248—256) macht den Schluß.

Der christliche Orient ist eingehendst und durchweg mit bester Sachkenntnis berücksichtigt, wobei gelegentlich (S. 230) z. B. in dankenswerter Weise ein von mir *JbLw.* II S. 92—98 übersehenes weitere Stück des griechischen Originals der Severus-Anaphora (Renaudot, *Lit. Or. Coll.* II S. 320—329) nachgewiesen wird. Zu bedauern ist dagegen grundsätzlich, so sehr sich diese Beschränkung aus praktischen Gründen aufdrängen mochte, daß J. bei der Behandlung seines Gegenstandes im wesentlichen den Begriff der Liturgie tatsächlich im Sinne eucharistischer Liturgie verengte. Sehr Instruktives liegt gerade für denselben vielfach auf anderen Gebieten. Auch in Einzelheiten hätte ich, was nach der Arbeit eines Menschen-

lebens begreiflich erscheinen wird, noch recht viele Ergänzungen, Fragen und — wohl auch einmal — Berichtigungen anzumelden. Leider muß ich mich in dieser Richtung hier auf einige ganz wenige Beispiele beschränken.

An Resten altägyptischer Liturgie auf Papyrus waren S. 24f. auch die beiden (allerdings nicht eucharistischen) Gebete, die zuerst C. Schmidt in den *Alttestamentl. Studien Georg Heinrici* usw. S. 66—78 veröffentlichte, und wären nunmehr vor allem auch das neue Heidelberger und Berliner Fragment (= 3. Serie III/IV dieser Ztschr., Literaturbericht: Nr. 245f.) heranzuziehen. Die Schlußdoxologie des Papyrus von Dér Balyzêh ist nach dem zweiten der beiden ersteren jetzt wohl so gut als sicher mit einem ἐν $\tilde{\varphi}$ zu ergänzen (gegen S. 25 Ak. 20 bzw. ZKT. XLVIII, S. 468—471). — Die armenische Liturgie ist in ein so enges Verhältnis zur byzantinischen, wie es S. 74 betont wird, erst nachträglich durch die geschichtliche Entwicklung geraten. — Von den beiden altgallischen Sakramentaren hätte S. 82—85 nicht nur das aus Autun stammende sog. Missale Gothicum beigezogen werden dürfen. Gerade das auf Auxerre zurückgehende sog. Missale Gallicanum Vetus bietet für das Problem des liturgischen Christusgebetes ganz hervorragend Wichtiges an den Karfreitagsgebeten, auf die ich a. a. O. des Büchleins *Vom geschichtl. Werden* hingewiesen habe. — Das S. 108 berührte Offertorium der Totenmesse weist, wie ich schon vor langer Zeit *Hochland* III 1 S. 451 andeutete, durch die Einführung Michaels als Seelengeleiter letzten Endes nach Ägypten. Auch das *rex gloriae* berührt durchaus orientalisches. Die durch Pudevijn nachgewiesenen Parallelen mögen daneben sehr wohl so viel beweisen, daß der Weg vom Osten nach Rom auch hier wie so oft über Gallien führte. — Was die S. 168 anlässlich der Formel $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\kappa\tau\iota\rho\mu\omicron\iota\varsigma$ usw. gestreiften Zusammenhänge zwischen doxologischen Gebetsschlüssen der Liturgie und entsprechenden Schlußformeln von Predigten und Briefen betrifft, so käme es zunächst darauf an, in welcher Richtung das Abhängigkeitsverhältnis verläuft. Das natürlichste ist es jedenfalls, Predigt und Brief von der Liturgie abhängig zu denken. Dann wäre eben, von solchem literarischen Echo und der Textgeschichte der liturgischen Formulare ausgehend, die Heimat der einzelnen Formulierung festzustellen und ihre weitere Verbreitung zu verfolgen. — Sehr erfreulich ist es, daß S. 179 einmal mit aller Entschiedenheit die Unangängigkeit betont wird, das *in unitate Spiritus Sancti* zunächst einmal des Kanonschlusses im Sinne eines σὺν (τῷ) Ἁγίῳ Πνεύματι zu verstehen. Es liegt ihm gewiß ein ἐν ἐνότῃτι Πνεύματος Ἁγίου der Epoche noch griechischer Liturgiesprache Roms zugrunde, das seinerseits deutlichstes Gegenstück des ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ (*in sancta ecclesia*) des Hippolytos ist. Mit der wohl immer nur lateinisch vorhanden gewesenen normalen doxologischen Schlußformel des Abendlandes *per . . . qui tecum vivit et regnat* ist das Element dann nur nachträglich in eine hybride Verbindung gebracht worden. Die Formulierung mit *per . . . qui*, wie diejenige des Kanonschlusses sind von Haus aus wohl eben nicht trinitarisch, sondern nur auf den Gegensatz Gott—Christus eingestellt gewesen. Von den Wendungen ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ und ἐν ἐνότῃτι Πνεύματος Ἁγίου könnte die erstere die ursprüngliche und die andere durch Kallistos eben im Gegensatz zum Schema des Hippolytos geprägt worden sein, um die Notwendigkeit der kirchlichen Einheit zu betonen. Denkbar wäre allerdings zunächst auch das Umgekehrte, daß etwa ursprüngliches ἐν ἐνότῃτι usw. gegen den Urheber des Schismas gepreßt worden wäre, wie es später bezüglich liturgischer Formeln durch die Arianer geschah, und daß dann Hippolytos den Ausdruck durch sein ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ersetzte. Positiv wahrscheinlicher wird die letztere Lösung durch das bei ihm vorangehende, zweifellos entwicklungsgeschichtlich jüngere, weil regulär trinitarische σὺν Ἁγίῳ Πνεύματι, das erst mit ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ zusammen das volle Äquivalent der älteren ἐν ἐνότῃτι-Formel ergibt. — Für die S. 234ff. erörterte

Erscheinung eines liturgischen Gebetes für die Heiligen vermute ich schon seit Jahren mißverständliche Entstehung aus einem solchen für ἀπόστολοι und προφήται nicht im Sinne der Zwölfe und der AT.lichen Propheten, sondern in demjenigen urchristlicher Geistesträger, der in Übereinstimmung mit einer Reihe altchristlich-palästinensischer Abendlieder im *Te Deum* zugrunde liegen dürfte. Die Sekreta *Annue nobis* mit ihrem *ut animae famuli tui . . . haec prosit oblatio* gehört nicht eigentlich hierher, sondern ist echtes Totenfürbittegebet aus einer Zeit, in welcher die betreffenden damals eben erst verstorbenen Päpste als „Heilige“ im kanonischen Sinne noch nicht galten. — Durchaus unbefriedigt läßt das S. 241ff. über Allerheiligenlitanei, *Kyrie* und *Pater noster*, das *Flectamus genua* usw. Ausgeführte. Alle diese Dinge gehören in den Rahmen einer Formgeschichte des allmählich zu Ἐκνετής, Εἰρηνικά, syrischer *Karözüthä* und abendländischer Litanei sich differenzierenden alten allgemeinen Kirchengebetes und können erst in diesem ins richtige Licht gerückt werden. Die spezifisch römische Heiligenreihe steht dabei, wie ich schon *Vom geschichtl. Werden* S. 83f. ausgesprochen habe, in engstem Zusammenhang mit Invokationen paganer Flurgänge, wie wir sie durch die *Acta Fratrum Arvalium*, Vergils *Georgica* I v. 5—25 und den Kommentar des Servius zu dieser Stelle kennen lernen. Vgl. besonders etwa das *Omnes Sancti et Sanctae Dei* mit *Georg.* I v. 21: *Dique deaeque omnes.*

Prof. A. BAUMSTARK.

X. Marchet, *Le véritable emplacement du Palais de Caïphe et l'Eglise Saint-Pierre à Jérusalem.* Paris (Librairie Victor Lecoffre & J. Gabalda, Éditeur) 1927. — 112 S., 9 Taf. 4^o.

Das Buch ist bestimmt, den endgültigen Nachweis zu erbringen, daß durch die schon im J. 1889 von den Assumptionisten am Ostabhange des „Sions“ (der christlichen Tradition) begonnenen Ausgrabungen die Spuren der altchristlichen Petrus-Basilika Jerusalems und damit die Stätte des Kaiphah-Hauses aufgedeckt worden seien. In einer *Première Partie* (S. 19 bis 36) von vier Kapiteln wird die aus den literarischen Quellen sich ergebende Tradition des ersten Jahrtausends mit dem Ergebnis behandelt, daß diese nur ein einziges eben aus den Ruinen des wirklichen Kaiphah-Hauses hervorgegangenes Heiligtum des Apostelfürsten kenne, das nicht in unmittelbarer Nähe der Sion-Kirche gelegen habe. Eine *Deuxième Partie* (S. 37—54) verfolgt in drei Kapiteln die Tradition seit dem 11. Jh., wobei erwiesen werden will, daß die lokale Nachfolgerin jener Petrus-Kirche „*ad domum Caiphæ*“ die von der abendländischen Nomenklatur als „*Gallicantus*“ bzw. „*in Gallicantu*“ bezeichnete, über einer Höhle gelegene Memoria der Reue Petri gewesen sei, deren Spur sich erst seit dem 14. Jh. verloren hätte, um verschiedenartiger falscher Lokalisierung der Petrus-Grotte Platz zu machen. Erst die *Troisième Partie* (S. 55—85) beschäftigt sich, wieder in vier Kapiteln und einer — sehr apodiktisch gehaltenen — *Conclusion* mit dem archäologischen Befunde und seiner Deutung auf *Gallicantus*, die altchristliche Basilika und das historische Kaiphah-Haus. Ein Register