



N12<524531745 021 21



ubTÜBINGEN



Un. Bibl. Leipzig *1931 R 4526*
geb. 1/2 3/4
5 mündels zu finden
mit 3/4 gebunden
17. 20

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
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR., DR. H. C. A. BAUMSTARK
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER UND UTRECHT

DRITTE SERIE · SECHSTER BAND

(DER GANZEN REIHE 28. JAHRGANG)
(FÜR DAS JAHR 1931)

I. HEFT

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1931



INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Keil Ephesos	1
Schneider Die Kirche von et-Taijibe	14
Baumstark Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra	23

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Molitor Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung	43
Euringer Die Marienharfe (Freitagslektion)	60

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem (Rücker). — Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung (Peradze) (I[J])	90
B. — Forschungen und Funde: Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1929—1930 (Kirsch)	107
C. — Besprechungen: Lietzmann, <i>Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie</i> — Stapper, <i>Katholische Liturgik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht</i> (Baumstark) — Diettrich, <i>Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Ḥalim Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste</i> (Baumstark)	110
D. — Literaturbericht (für 1930) (Heffening)	120

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

UND

DR. G. GRAF

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR., DR. H. C. A. BAUMSTARK

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER UND UTRECHT

DRITTE SERIE · SECHSTER BAND

(DER GANZEN REIHE 28. JAHRGANG)

(FÜR DAS JAHR 1931)

MIT DREI TAFELN

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1931



Gd 368

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

Keil	Ephesos	1
Schneider	Die Kirche von et-Taijibe	14
Baumstark	Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra	23
—	Aramäischer Einfluß in altlateinischem Text von Habakuk 3.	163
Power	St. Peter in Gallicantu and the house of Caiphas	182

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Molitor	Byzantinische Troparia und Kontakia in syromelchitischer Überlieferung	43
Euringer	Die Marienharfe (Freitagslektion)	60
—	— (Samstagslektion)	209
—	— (Sonntagslektion)	224

Dritte Abteilung:

A.	— Mitteilungen: Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem (Rücker). — Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung (Peradze) (I[J]).	90
	Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung (Peradze) (I[J]). — Die Abū Ḥalim-Gebete im Breviarium Chaldaicum und ihr Text in den Berliner Handschriften (Diettrich). — Mitteilungen zur Chronologie des Abū'l Barakāt (Graf)	240
B.	— Forschungen und Funde: Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1929—1930 (Kirsch)	107
	Die byzantinische Kapelle auf Masada (es-Sebbe) (Schneider). — Die Ausgrabungen der Görresgesellschaft am See Genesareth (Mader)	251
C.	— Besprechungen: Lietzmann, <i>Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie.</i> — Stapper, <i>Katholische Liturgik. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht</i> (Baumstark). — Diettrich, <i>Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Ḥalim Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste</i> (Baumstark).	110
	Kraus, <i>Die Anfänge des Christentums in Nubien</i> (Graf). — Messina, <i>Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion.</i> — Schlier, <i>Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen.</i> — Klauser, <i>Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike.</i> — Freistedt, <i>Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkult der Antike</i> (Steffes). — Engberding, <i>Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe</i> (Rücker). — Sievers, <i>Der Textaufbau der griechischen Evangelien klanglich untersucht</i> (Meinertz). — Sukenik and Mayer, <i>The Third Wall of Jerusalem</i> (Mader). — Johann Georg, Herzog zu Sachsen, <i>Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens</i> (Volbach). — Haefeli, <i>Syrien und sein Libanon</i> (Rücker).	259
D.	— Literaturbericht (für 1930) (Heffening)	120

DRUCK DER OFFIZIN HAAG-DRUGULIN AG. IN LEIPZIG

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

EPHESOS

VON

PROF. JOSEF KEIL

Im Mai dieses Jahres feiert die katholische und orthodoxe Christenheit die eintausendfünfhundertste Wiederkehr des Tages, an welchem in der großen Marienkirche von Ephesos das ökumenische Konzil eröffnet wurde, das die Irrlehre des Patriarchen Nestorios von Konstantinopel verwarf und das für die Anerkennung der Verehrung Marias als Gottesmutter (Theotokos) von entscheidender Bedeutung geworden ist. Wenn die Schriftleitung des *Oriens Christianus* anlässlich dieses Jubiläums mit dem Ersuchen an mich herangetreten ist, ihren Lesern über den Stand der wissenschaftlichen Erforschung der Konzilstadt einen Bericht zu geben, dem alljährlich kurze Nachrichten über die neuerzielten Ergebnisse folgen sollen, so glaube ich der Aufgabe, die eine solche Bitte in sich schließt, nur dann Genüge leisten zu können, wenn ich neben den christlichen Denkmälern, die naturgemäß hier in erster Linie zu berücksichtigen sind, auch die vorchristlichen und die seldschukischen Monumente in den Kreis meiner Betrachtung einbeziehe. Wem es nicht klar bewußt wäre, daß die Entstehung und der Siegeslauf des Christentums ohne Kenntnis seiner Umwelt nicht verstanden werden können und daß auch die Auseinandersetzung mit dem Islam zur Geschichte der östlichen Christenheit hinzugehört, der halte sich nur einmal vor Augen, daß gerade die ersten zwei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung für die Ausbreitung und den schließlichen Sieg der christlichen Religion von ausschlaggebender Bedeutung gewesen sind und daß das Ephesos des Paulus und Johannes in diesem Geisteskampfe eine besondere Rolle gespielt hat. Und doch besitzen wir aus der Zeit vor 150 n. Chr. bisher erst ein einziges unscheinbares Denkmal, das

mit einiger Sicherheit als christlich bezeichnet werden kann, während uns das Stadtbild und das Leben der Bevölkerung in dieser Zeit aus einer Fülle nichtchristlicher Denkmäler von Jahr zu Jahr immer anschaulicher vor Augen tritt. Es hieße wahrlich ein Quellenmaterial ersten Ranges töricht beiseite schieben, wollten wir auf die Auswertung dieser Denkmäler für das werdende Christentum verzichten.

Die Geschichte von Ephesos, gerechnet von der ersten Ansiedlung der Ionier bis zum Untergange der seldschukischen Stadt, umfaßt rund zweieinhalb Jahrtausende. Wie sich im Zusammenhange mit der durch Naturvorgänge bewirkten allmählichen Verlandung der ephesischen Bucht innerhalb eines so langen Zeitraumes die Besiedelung der Landschaft in bunt wechselndem Entwicklungsgange vollzogen hat, ist durch verbindende Betrachtung der Überlieferung und des archäologischen Befundes in allen wesentlichen Zügen klargestellt. Am Anfange steht für uns ein wohl schon von der vorgriechischen Bevölkerung am östlichen Ende der Bucht angelegtes Heiligtum der weiblichen Hauptgöttin Kleinasiens, die als Artemis in die griechische Religion übernommen wurde, und wir werden anzunehmen haben, daß sich an dieses Heiligtum eine wenn auch bescheidene Ansiedelung anschloß. Die eigentliche Stadt der alten Ionier aber lag weiter westlich in unmittelbarer Verbindung mit dem Meere auf den Vorhöhen des Panajir Dagh, die, in der Nähe des späteren Stadion, den Koressos genannten Ankerplatz umsäumten. Das getrennte Nebeneinanderbestehen von Stadt und Heiligtum fand ein Ende, als der Lyderkönig Krösus um die Mitte des 6. Jh.s v. Chr. die Aufgabe der Altstadt und die Ansiedelung der Bewohner in unmittelbarer Nähe des Artemisions, das damals seinen ersten großen Marmortempel erhielt, erzwang. In dieser Stadt, deren Überreste heute 6 m unter dem Boden im Grundwasser der Ebene liegen, und die wir zum Unterschiede von der altionischen die griechische nennen dürfen, hat noch Alexander der Große Station gemacht, als er, nach dem Siege am Granikos gegen Milet ziehend, der Artemis ein Opfer brachte, und es kann kein Zweifel sein, daß sie nach völliger Verlandung der Koressosbucht als Annex des Heiligtums und bescheidene Landstadt am Leben geblieben wäre, wenn nicht der geniale Scharfblick des Diadochenkönigs

Lysimachos erkannt hätte, daß es nur einer Umsiedelung der Bevölkerung an das freie Meer bedürfe, um hier eine Großstadt erstehen zu lassen. An der neuen von Lysimachos gewiesenen Stelle, die ein über 9 km langer, mit größter Kühnheit über die steilen, den Hafen umgebenden Berge geführter Mauerring umgab, hat Ephesos über ein Jahrtausend gestanden und in den glücklichen Zeiten des 2. Jh.s n. Chr. als „erste und größte Metropole von Asien“ und einer der Hauptplätze der Renaissance des Hellenismus, aber auch des siegreich vordringenden Christentums die Tage seines größten Glanzes gesehen, von denen die Ruinen noch heute eindringlich Zeugnis ablegen. Nach düsteren Perioden des Niederganges, deren erste die Einäscherung des Artemisions durch plündernde Goten (263 n. Chr.) bezeichnet, bringt namentlich die Regierung Justinians wieder neue Lebensimpulse; aber als im 7. Jh. die Wogen des Islam gegen das Byzantinerreich vordringen, ist der weite lysimachische Mauerring nicht mehr verteidigungsfähig und eine viel enger gezogene Ringmauer umschließt jetzt die nur noch einen Bruchteil des alten Weichbildes begreifende Stadt. Ob damals noch größere Schiffe in den Stadthafen einlaufen konnten, steht dahin; jedenfalls war er größtenteils zum Sumpfe geworden, der seine Mückenschwärme über die Stadt sandte und das Leben in ihr immer ungesünder machte. So wanderte die Bevölkerung immer mehr ab, aber nicht, wie es in Zeiten aufwärtsgehender Entwicklung geschehen wäre, zu neuer Verbindung mit dem Meere nach Westen, sondern an den gesünderen Ostrand der Ebene, wo in der Nähe des alten Artemisions jetzt die großartige Johanneskirche der Mittelpunkt der niemals untergegangenen Sondersiedelung geworden war. Als sich die Seldschuken zu Beginn des 14. Jh.s dauernd des Kaystros-tales bemächtigten, war das Gebiet der lysimachischen Stadt bereits vollkommen verlassen, und nur die Siedelung um die Johanneskirche, nach dieser gewöhnlich Hagios Theologos (daraus Altoluogo und Ajasoluk) genannt, erlebte unter der Dynastie der Aidinoglu noch eine letzte Nachblüte, als deren eindruckvollstes Zeugnis die große Moschee des Sultans Isa aus dem J. 1375 auf uns gekommen ist. In den wechselvollen Kämpfen zwischen Seldschuken, Mongolen und osmanischen Türken hat schließlich auch diese Stadt im 15. Jh. ihren Untergang gefunden.

Die mit so starken örtlichen Veränderungen verbundene Besiedlungsgeschichte bringt es mit sich, daß in Ephesos die Überreste und Ruinen über ein ungeheuer weites Gebiet verstreut sind, und daß daher von einer Gesamtausgrabung nicht die Rede sein kann. Es ist hier die keineswegs leichte Aufgabe des Ausgräbers, durch eine wohlüberlegte Auswahl und sachgemäße Durchführung von Einzeluntersuchungen einerseits ein möglichst vollständiges und alle wesentlichen Züge enthaltendes Gesamtbild der so bedeutsamen Stätte in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden wiederzugewinnen, andererseits all das aus ihrem Boden herauszuholen, was an wertvollen Erkenntnisquellen für die Geschichte darin verborgen liegt.

Was durch solche Einzeluntersuchungen bereits erreicht worden ist, will ich nunmehr unter stetem Hinweis auf die meiner Ansicht nach noch zu lösenden Aufgaben mit der durch den verfügbaren Raum gebotenen Kürze zusammenstellen.

Die begreifliche Scheu der ephesischen Christengemeinde, das Artemision, die Hochburg des alten Heidentums, in eine Kirche zu verwandeln, hat zu einer so gründlichen Zerstörung des Heiligtums geführt, daß dem Engländer Wood seine Wiederauffindung unter den Feldern der Ebene erst nach zehnjährigem Suchen gelang. Als Steinbruch ausgebeutet ist der zu den sieben Weltwundern gezählte Tempel des 4. Jh.s v. Chr. mitsamt seinem riesigen, fast 2 m hohen Steinfundament bis auf eine zufällig in situ erhaltene Säulenbasis und eine Anzahl lose herumliegender oder an den verschiedensten Stellen des Ruinengebietes als Baumaterial wiederverwendeter Architekturstücke vollständig verschwunden, und eine gleich gründliche Zerstörung darf für die meisten der in dem weiten heiligen Bezirke errichteten Weihgeschenke, Verwaltungsgebäude, Unterkunfts- und Speisehäuser usw., von denen wir durch die literarische und inschriftliche Überlieferung Kunde haben, vermutet werden, so daß Grabungen in der tiefverschütteten und vom Grundwasser durchsetzten Umgebung des Tempels, so wünschenswert sie an sich wären, nicht als aussichtsreich bezeichnet werden können. Glücklicherweise ist bei den sorgfältigen Nachuntersuchungen Hogarths von dem Tempel des 6. Jh.s und den diesen vorangehenden Anlagen noch so viel gefunden worden, daß sich die Entwicklung des Heiligtums, illustriert durch

einen unter der Basis des Kultbildes gefundenen Schatz an Weihgaben, vom 8. Jh. an verfolgen läßt.

Die Lage der altionischen, von Krösus aufgehobenen Stadt ist an der oben bezeichneten Stelle durch Scherbenfunde nachgewiesen worden. Da sie innerhalb des vom 3. Jh. v. Chr. bis in die byzantinische Zeit dicht bebauten Gebietes der lysimachischen Stadt fällt, besteht wenig Hoffnung, hier reichere oder besser erhaltene altionische Reste zu finden. Die zugehörige Nekropole nachzuweisen, ist bisher nicht gelungen.

Daß die griechische Stadt des 6. bis 4. Jh.s v. Chr., wie die Überlieferung erkennen läßt, an der Seite des Artemisions, und zwar vornehmlich südlich von diesem gelegen hat, ist durch Versuchsgrabungen, die 6 m unter den an der Oberfläche ruinenlosen Feldern der Ebene im Grundwasser Hausmauern und reiche Scherbenfunde geliefert haben, bestätigt worden. Größere Grabungen könnten hier mit Aussicht auf Erfolg nur dann unternommen werden, wenn der Nachweis eines griechischen Gebäudes, etwa eines Heiligtums, gelänge, das durch die Weiterbenützung in römischer Zeit oder einen andern Umstand der Abtragung entgangen ist.

Während in der byzantinisch-seldschukischen Stadt, abgesehen von der später zu behandelnden Johanneskirche und einigen kleineren Nachuntersuchungen der Befestigungen sowie der seldschukischen Bauwerke, der Forschung keine großen Probleme mehr gestellt sind, muß eine möglichst gründliche und vollständige Untersuchung der lysimachischen Stadt und der zu ihr gehörigen Anlagen als die große Hauptaufgabe der ephesischen Grabungen bezeichnet werden. Wie eine hellenistische Großstadt auf altionischem Boden als Schöpfung eines Diadochenherrschers entstand und aussah, und wie sich ihr Aussehen und das Leben in ihr unter den hellenistischen Königen, dann unter dem republikanischen Rom, dann in den glücklichen Friedenszeiten und in den harten Niedergangsjahrhunderten des römischen Weltimperiums, wie es sich schließlich im byzantinischen Staate und während dessen Auseinandersetzung mit dem Islam gestaltete, in welcher Weise sich namentlich die großen geistigen Bewegungen dieser wechselnden Epochen, die Entwicklung des Hellenismus, seine Beeinflussung durch Rom und den Orient, seine Renais-

sance im 2. Jh. n. Chr., in welcher Weise die Auseinandersetzung der antiken, in Ephesos durch eines ihrer größten Heiligtümer vertretenen Religion mit dem Christentum vollzogen hat, wie auf den Gebieten der Baukunst und Skulptur das hellenische Kunstwollen sich allmählich gewandelt und schließlich ganz aufgelöst hat und ein von ganz anderen Voraussetzungen ausgehendes neues Kunstwollen an seine Stelle getreten ist, dies alles und vieles andere an den Denkmälern einer bedeutenden Stadt nicht nur durch die Jahrhunderte zu verfolgen, sondern durch diese Denkmäler besser und klarer als bisher verstehen zu lernen, das ist die große Aufgabe, die kaum an einer andern Stätte besser als in Ephesos gelöst und die wahrhaftig nicht hoch genug bewertet werden kann.

Wenn auch die große Blüte von Ephesos in der Kaiserzeit mit den älteren Denkmälern stark aufgeräumt hat, so sind doch, auch abgesehen von der wohl erhaltenen Stadtbefestigung des Lysimachos, noch eine ganze Anzahl hellenistischer Anlagen wie das ältere Bühnengebäude des Theaters, das Brunnenhaus vor diesem, das sog. Westtor der Agora usw. noch in ansehnlichen Resten vorhanden, vor allem aber gehen die regelmäßige Einteilung des Stadtgebietes mit rechtwinklig sich schneidenden Straßen und viereckigen Plätzen, die Einfassung der großen Straßenzüge und Plätze mit Säulenhallen und der Abschluß der Straßen durch Torbauten an ihren Enden, also die für die Ausgestaltung des ephesischen Stadtbildes grundlegenden Anschauungen, in die hellenistische Periode zurück. Es ist ungemein charakteristisch, daß der einzige, das geradlinig-rechteckige Schema durchbrechende Rundplatz vor dem Atrium der Hafenthermen erst dem 4. Jh. n. Chr. angehört. Für das Verfolgen des Stilwandels in der Kaiserzeit ist es von besonderer Wichtigkeit, daß wir schon jetzt für alle Perioden von Augustus bis Septimius Severus und dann für das 4. Jh. n. Chr. sicher datierte Denkmäler besitzen, und es wird eine ungemein reizvolle Aufgabe sein, nach Abschluß der Grabungen in die Reihe der datierten die vielen undatierten Denkmäler stilistisch einzuordnen. Als Beispiel dafür, wie wir uns solche Reihen denken, ist eine Entwicklungsgeschichte des ionischen Kapitells auf ephesischem Boden in Angriff genommen, welche in langer ununterbrochener Reihe von

den Kapitellen des alten Artemisions im 6. Jh. v. Chr. bis zu den Kapitellen der Johanneskirche im 6. Jh. n. Chr. führt.

Auf die einzelnen Denkmälerklassen übergehend, möchte ich zunächst bemerken, daß das Problem der Wasserversorgung der Stadt wie des Artemisions durch Nachweis und Untersuchung der zum Teil aus viele Stunden weiter Entfernung kommenden Wasserleitungen gelöst ist, und dann auf die zahlreichen, innerhalb der Stadt gefundenen Nymphäen der verschiedensten Ausgestaltung hinweisen, welche die Aufstellung einer Entwicklungsreihe vom hellenistischen Brunnenhause am Theater bis zu dem byzantinischen Brunnenhause südwestlich vom Stadion gestatten. In der Serie der Heiligtümer schließt sich an das noch vor kurzem allein genauer bekannte Artemision nunmehr eine größere Zahl interessanter Typen an: ein am Abhang des Panajir Dagh angelegtes offenes Bergheiligtum der kleinasiatischen Göttermutter, die dort nach dem Ausweis der in den Votivnischen gefundenen hellenistischen Reliefs gemeinsam mit einem väterlichen und einem jugendlichen Gotte verehrt wurde; ein im Bereiche der altionischen Stadt gelegener, aber vielleicht erst der hellenistischen Zeit angehöriger, bis auf das Fundament zerstörter Tempel, dessen Kultbild über einen tiefen Felsspalt zu stehen kam; ein in der Mitte des 2. Jh.s n. Chr. neben dem Markte angelegter heiliger Bezirk mit hochragendem Tempel aus riesigen Architekturblöcken, dessen Zella mit einem mächtigen Quadergewölbe überdacht war und der mit größter Wahrscheinlichkeit als Serapeion angesprochen werden darf; schließlich, erst in der letzten Kampagne entdeckt, der von der ganzen Provinz Asia dem Domitian erbaute und später auf Vespasian übertragene Kaisertempel, von dessen ursprünglichem, später beseitigten akrolithen Kultbilde Kopf und Arm von vierfacher Lebensgröße wiedergefunden worden sind. Es muß als dringende Pflicht der Ephesosforschung bezeichnet werden, diese Typenreihe von Heiligtümern mindestens noch durch zwei weitere zu ergänzen, durch eine Untersuchung des Asklepieion, das in nächster Nähe der Konzilskirche gelegen haben muß und als religiöser Mittelpunkt der berühmten ephesischen Ärzteschule von hoher Bedeutung ist, und durch den Nachweis des Fundamentes des großen Altarbaus, der offenbar in Nachahmung des pergamenischen zur Erinnerung an

die Parthersiege der Kaiser Marcus und L. Verus errichtet wurde und von dessen mächtigem Fries zahlreiche Reliefplatten an den verschiedensten Stellen der Stadt wiederverwendet vorgefunden worden sind.

Neben den Heiligtümern sind die Gymnasien, die seit der frühen Kaiserzeit in der Regel mit Badeanlagen verbunden werden und die wir am zutreffendsten als Sport- und Badepaläste bezeichnen können, nicht nur die größten und eindrucksvollsten Repräsentanten des großstädtischen Lebens, sondern auch die Gebäudeklasse, bei welcher sich der technische Fortschritt der Baukunst, namentlich in der Anwendung des Gewölbebaus, in erster Linie vollzieht. Neben einem noch ganz in hellenistischen Formen angelegten Gymnasion etwa aus der Zeit des Tiberius sind bereits drei der großen Sportpaläste ausgegraben oder untersucht worden, und dabei, ganz abgesehen von den kunstgeschichtlich ungemein wertvollen reichen Skulpturenfunden, die Grundlagen für eine Entwicklungsgeschichte dieses Bautypus gewonnen worden.

Während das Stadion, die Stätte der sportlichen Wettkämpfe und Tierhetzen, das unter Nero seine neue Gestalt bekommen zu haben scheint, in sehr zerstörtem Zustande auf uns gekommen ist, hat sich das große Theater, in dem sich nach der Predigt des heiligen Paulus die in der Apostelgeschichte so lebendig geschilderte Szene vom Aufruhr des Demetrius abspielte, sowohl in seiner hellenistischen wie kaiserzeitlichen Gestalt wiederherstellen lassen; zu ihm gehört das aus der Mitte des 2. Jh.s stammende kleine geschlossene Theater oder Odeion und ein eigenes Vortragsgebäude, Auditorion genannt, in dem die Rhetoren und Philosophen ihre Vorträge abgehalten haben werden. Von ganz besonderer Bedeutung ist es, daß in Ephesos eine offenbar dem alexandrinischen Museion nachgebildete und den gleichen Namen führende wissenschaftliche Forschungsanstalt bestand, zu der eine Anzahl von Professoren und Ärzten gehörte. Noch ist es nicht ganz sicher, ob die über 250 m lange, an beiden Enden mit Apsidensäulen ausgestattete Basilika, in welche später die Konzilskirche eingebaut wurde, das Amtsgebäude des Museions gewesen ist, aber auch hier beginnt sich das Dunkel durch neugedeutete Inschriftfunde zu lichten und darf aus einer Ausgrabung des Asklepieions weitere Klärung erhofft werden.

In geradezu ausgezeichneter Erhaltung ist, namentlich in ihrer ungemein effektvollen Prachtfassade, die von dem gewesenen Statthalter von Asia, Julius Celsus Polemaeanus gestiftete Bibliothek aus hadrianischer Zeit auf uns gekommen, die sich zur größten Überraschung als Heroon des Stifters herausstellte, der unter ihr in prachtvollem Marmorsarkophage seine erst durch die modernen Ausgräber gestörte Ruhe gefunden hat. Andere architekturgeschichtlich ungemein interessante Heroengräber reichster Ausstattung sind in vorzüglicher Erhaltung in der Nähe der Bibliothek wie auf dem Westabhange des Panajir Dagh wiedergefunden worden. Zu diesen innerhalb der Stadtmauern gelegenen Heroa kommt die riesige Zahl der außerhalb der Mauern an Bergabhängen oder Straßenzügen erhaltenen Grabanlagen, unter denen alle nur möglichen Typen vom einfachsten Felsgrab des Armen bis zum prunkvollsten Mausoleum der Reichen in größter Mannigfaltigkeit vertreten sind. Von besonderer Wichtigkeit sind die vielen Sarkophage, vom schmucklosen Kasten mit glatter Verschußplatte bis zum Luxussarkophag, bei dem Kasten und Deckel mit reichstem Skulpturenschmuck, oft von hervorragender inhaltlicher oder kunstgeschichtlicher Bedeutung, ausgestattet sind. Daß die ephesischen Funde auch bei der gegenwärtig in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannten Frage, wie weit die antiken Sarkophage und Skulpturen an den Fundorten angefertigt oder von einzelnen Industriezentren dahin exportiert worden sind, eine bedeutsame Rolle spielen, kann hier nur kurz angedeutet werden.

Wie die Baudenkmäler reichen auch die Skulpturen in fast geschlossenen Reihen vom frühen Hellenismus bis zum Ausgang der Antike; ganz besonders reizvoll ist es, an den in großer Zahl gefundenen Porträtköpfen den Stilwandel von dem aufs feinste durchgebildeten Idealismus der hellenischen Kunst bis zu dem oft nur ganz grob andeutenden, aber dabei ganz verblüffend wirkungsvollen Realismus der Köpfe des späten 4. Jh.s zu verfolgen und eine ähnliche Stilwandlung auch in der Darstellung der körperlichen Gestalt, ja selbst in dem Gedankengehalt der Basisinschriften zu erkennen.

Was wir den schon weit über 3000 Nummern zählenden Inschriften an Einblicken in die Stadtgeschichte und alle Zweige

des öffentlichen und privaten Lebens verdanken, wie intim wir durch sie namentlich über die Persönlichkeiten und gesellschaftlichen Zustände des 2. Jh.s n. Chr. unterrichtet sind, wie klar wir das Eingreifen des Römertums in die griechische Welt und die große Auseinandersetzung des griechischen Polissystems mit dem zum Absolutismus sich entwickelnden Römerstaat beobachten können, wie packend sie uns schließlich die gesteigerte Religiosität des 2. Jh.s und der Kampf der antiken Kulte mit dem Christentum aufzeigen, auch das kann hier nur angedeutet, aber nicht ausgeführt werden.

Ganz großartig ist neben der antiken Stadt die Ephesus christiana wiederauferstanden. Zwar auch hier klafft noch manche Lücke, die weitere Forschung zu schließen bemüht sein muß. So wissen wir noch fast nichts über die gewiß sehr bedeutende jüdische Bevölkerung und ihre Gemeinden und Synagogen, so fehlen sicher christliche Denkmäler aus vorkonstantinischer Zeit bisher fast völlig, und nur ein einziger Sarkophag aus dem 2. Jh. deutet durch ein der Inschrift ganz unauffällig angefügtes Fischbild das christliche Bekenntnis des Besitzers an, so ist es bisher nicht gelungen, das Martyrion des ersten ephesischen Bischofs Timotheos, dessen Gebeine später nach Konstantinopel übertragen wurden, wiederzuentdecken. Aber die großen christlichen Kultstätten, die in der Legende zur Weltberühmtheit gewordene Grabstätte der Sieben Schläfer, dann die der Gottesmutter geweihte Bischofskirche und die über dem Grabe des Johannes erbaute hochheilige Johanneskirche sind so gut wie vollkommen ausgegraben und werden bald in ausführlichen Publikationen der Allgemeinheit vorliegen. Auch hier ist es nicht so sehr der Zustand einer bestimmten Epoche, sondern das Erfassen der geschichtlichen Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch, was uns als das höchste Ziel der Forschung vor Augen steht. Bei dem Bezirk der Sieben Schläfer ist diese Entwicklung verhältnismäßig rasch vor sich gegangen. Schon bei der ältesten nachweisbaren Anlage, einer über den katakombenartigen Grabkammern der Jünglinge erbauten Kirche mit anschließendem großen Bestattungssaal, ist der Gedanke, daß ein Grab in der Nähe der vom Todesschlaf Wiedererweckten besondere Gewähr für die eigene selige Wiederauferstehung gebe, un-

verkennbar, und aus diesem Gedanken heraus sind dann in rascher Folge die im Norden, Südosten und Süden erbauten weiteren Bestattungssäle und Mausoleen sowie die ringsum angelegten Einzelgräber zu erklären. Auch die Einheitlichkeit der in einer Zahl von weit über 2000 in den Gräbern gefundenen Tonlampen, unter denen sich viele mit christlichen Darstellungen befinden, spricht für eine verhältnismäßig rasche Entstehung des ganzen Cömeteriums; das von den nach Ephesos kommenden Pilgern als eine der heiligen Stätten des Ortes aufgesucht wurde, bis es, etwa um 1400, von Seldschuken oder Mongolen in der furchtbarsten



Abb. 1. Das Cömeterium der Siebenschläfer.

Weise verwüstet wurde. Es ist sehr beachtenswert, daß, obwohl die Landschaft zeitweise fast vollkommen von Menschen verlassen war und der Schutt des Berges das Cömeterium überlagerte, die Tradition an dieser Stätte doch niemals abgerissen ist, an der die Griechen bis zu ihrer Vertreibung alljährlich den *ἐπὶ τὰ παῖδες* Lichter ansteckten.

Bei der Konzilskirche beginnt die Entwicklungslinie, wie sie durch die Grabungen festgestellt worden ist, mit der schon erwähnten 260 m langen antiken Basilika mit großen Apsidensälen an beiden Enden, in der vielleicht das Museion zu erkennen ist. Die antike Basilika ist dann im 4. Jh. durch Einbau einer Apsis an geeigneter Stelle und sonstige Veränderungen in eine christ-

liche Säulenbasilika mit Narthex und großem Vorhof verwandelt worden, die durch eine Inschrift als die Marienkirche und damit als die Versammlungsstätte des Konzils und die Hauptkirche der Stadt erwiesen wird. Wohl erst nach dem Neubau der Johanneskirche ist diese baufällig gewordene und dem Geschmack der Zeit nicht mehr entsprechende Basilika durch eine kürzere, aus Ziegeln erbaute und mit einer zentralen Kuppel ausgestattete Kirche ersetzt worden, hinter der vielleicht ein Teil der alten Basilika noch im Gebrauch blieb. In den Zeiten des Niedergangs, als die Kuppelkirche ihrerseits zusammengestürzt und zur Begräbnisstätte ge-

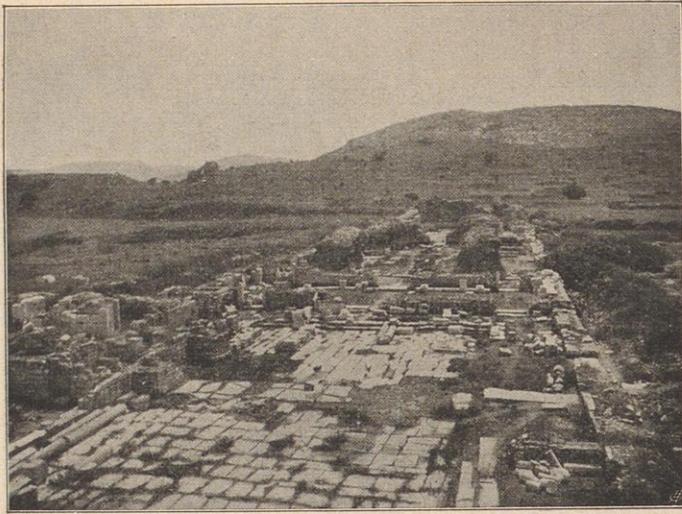


Abb. 2. Die Konzilskirche von Westen.

worden war, hat diese, nun als Pfeilerbasilika ausgebaute Hinterkirche allein noch dem Kulte gedient, bis sie mit der Aufgabe der lysimachischen Stadt ihre Gemeinde verlor und nur die Johanneskirche als repräsentatives Gotteshaus der an den Ajasolukhügel verlegten Stadt übrig blieb.

Auch die Geschichte der Johanneskirche, dieses bedeutendsten aller christlichen Monumente von Ephesos, steht jetzt dank der von Sotiriou begonnenen und von uns fortgeführten und abgeschlossenen umfangreichen Grabungen und minutiösen Untersuchungen klar vor uns. Über einem System kreuzweise angelegter unterirdischer Kammern, in denen man im 2. Jh. das Grab des Johannes sah, erhob sich, vielleicht schon im Anfang

des 4. Jh.s, ein viereckiges Mausoleum, das bald darauf eine Apsis angebaut erhielt und dann durch Anbauten basilikaler Kreuzarme und eines Langhauses zum Mittelpunkte einer kreuzförmigen Basilika wurde, die ursprünglich dreischiffig war, aber mit der wachsenden Bedeutung des Gotteshauses zunächst in dem Ostarm, dann in dem Querschiff zu einer fünfschiffigen Basilika von sehr bedeutenden Ausmaßen erweitert wurde bzw. werden sollte, als plötzlich ein neuer großzügiger Bauwille mit der veralteten und der Zeit nicht mehr genügenden Form der Basilika Schluß machte und sie in der Zeit Justinians durch eine, in man-

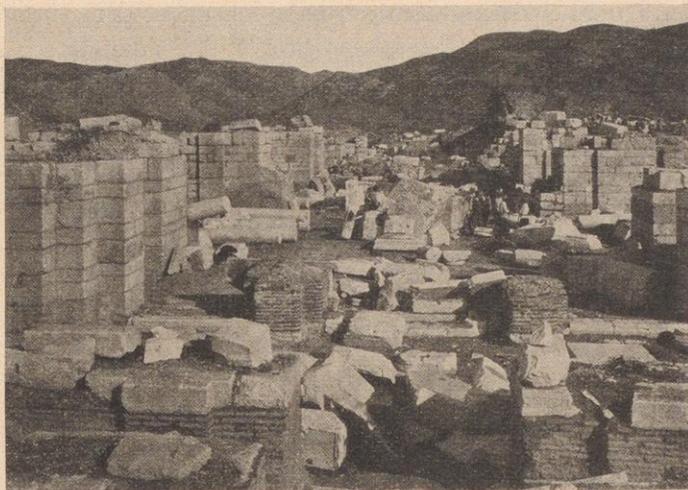
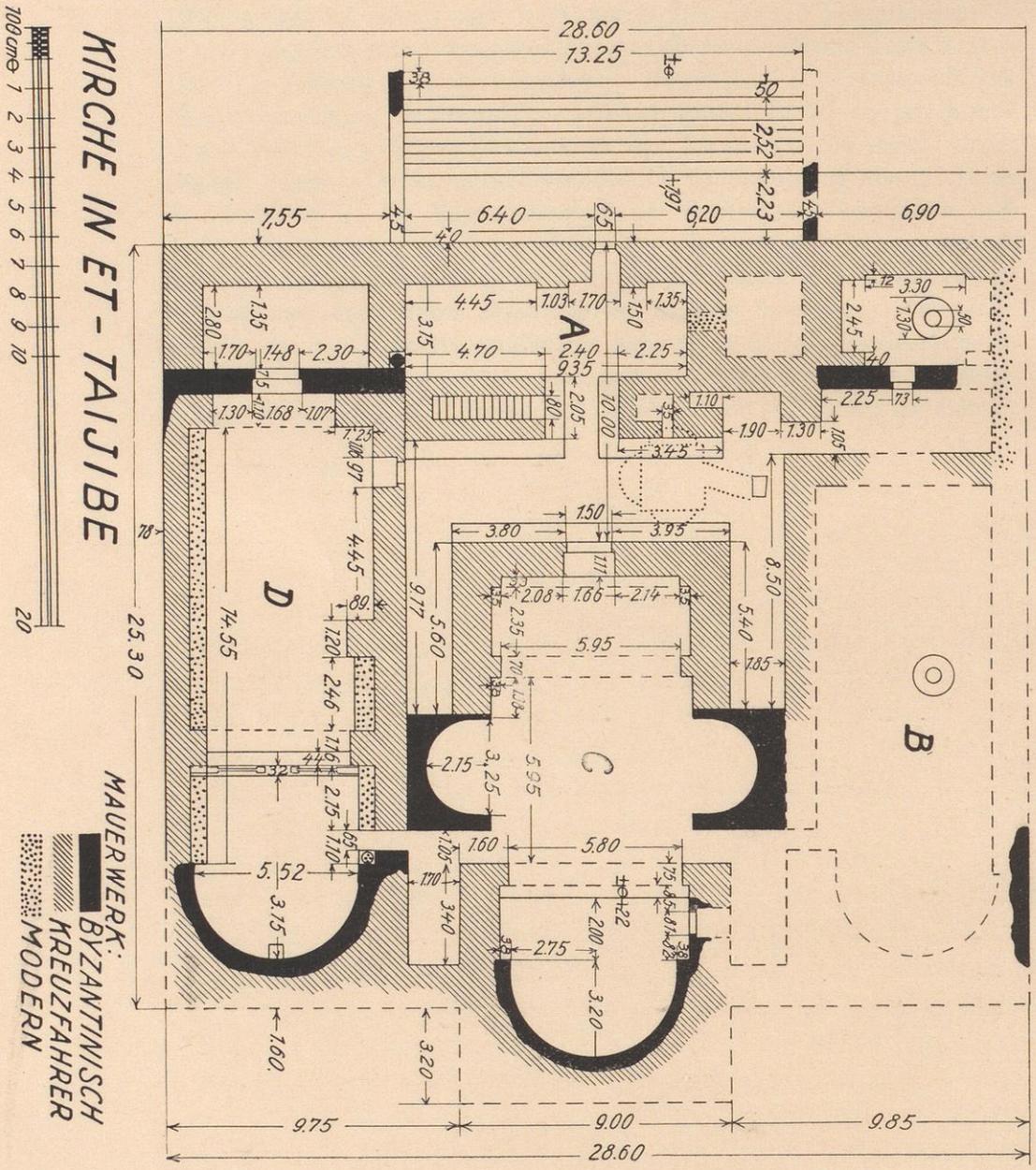


Abb. 3. Die Johanneskirche von Westen.

chem an die alte Gestalt anknüpfende großartige Kreuzkuppelkirche ersetzte, die für uns nicht nur um ihrer selbst willen wichtig ist, sondern auch als Mittel zur Wiederherstellung der zerstörten und nur durch mittelalterliche Beschreibungen bekannten Apostelkirche Justinians in Konstantinopel und weiterhin als ein Markstein auf dem Wege, der zur Schaffung des herrlichsten Innenraums der Erde, der Hagia Sophia in Konstantinopel, führt.

Eine Beschreibung aller bis 1929 ausgegrabenen Ruinen sowie ein Nachweis der wichtigsten Literatur ist in dem vom österreichischen archäologischen Institut herausgegebenen Führer *EPHESOS*, 2. Aufl. Wien 1930, enthalten. Der Bericht über die neueste Grabung von 1930 steht in den *Jahresheften des Institutes XXVII Beibl.* 1 ff. Die erste Ausgrabung in Ephesos

hat der englische Ingenieur J. T. Wood in den JJ. 1863—1874 durchgeführt; ihm wird die Wiederentdeckung des Artemisions verdankt. Von 1898 an hat das österr. arch. Inst. auf O. Benndorfs Veranlassung die wissenschaftliche Erforschung von Ephesos übernommen und unter R. Heberdeys Leitung bis 1913 fortgeführt. 1914/5 fand die wissenschaftliche Nachuntersuchung des Artemisions durch Hogarth, 1920/1 eine griechische von J. Sotiriu geleitete Grabung an der Johanneskirche statt. Großzügige, durch A. Deissmann vermittelte Unterstützung durch John Rockefeller jr., die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und andere Stellen haben das österr. Institut in die Lage versetzt, gemeinsam mit der türkischen Regierung im J. 1926 die Arbeiten in Ephesos wieder aufzunehmen und seither alljährlich im Herbst fortzusetzen. Als Mitarbeiter bei den Nachkriegsgrabungen habe ich außer dem türkischerseits mit der Leitung betrauten Generalinspektor A. Aziz die Herren A. Deißmann, F. Eichler, H. Hörmann, F. Miltner und M. Theuer zu nennen.



ORIENS CHRISTIANUS. Dritte Serie VI. Tafel I. Schneider, Die Kirche von et-tajjibe.

DIE KIRCHE VON ET-TAIJIBE

VON

DR. A. M. SCHNEIDER

Ungefähr im letzten Drittel der alten Römerstraße von Neapolis nach Ain Duk-Jericho liegt inmitten fruchtbarer Felder das Christendorf et-taijibe. Diesen Namen hat die Ortschaft indessen nicht immer getragen, früher hieß sie 'afra (ZDPV. 17, 65). Da der Name jedoch an afrî (böser Dämon) oder ifrija (Unglück) anklingt, so hat man ihn durch et-taijibe „Die Gute“ ersetzt. Dieses taijibe-'afra wird neuerdings fast allgemein mit dem in der Bibel genannten Ephraim gleichgesetzt, was die südöstlich des Dorfes auf einer niedrigen Anhöhe liegende Kirchenruine zu bekräftigen scheint, die der Jesuserinnerung Joh. 11⁵⁴ gelten soll (Dalman, *Orte und Wege*, S. 234). Inwieweit diese Identifikation tragbar ist, wird weiter unten noch zu untersuchen sein.

Die erwähnte mäßige Anhöhe (Taf. II, Abb. 1) südlich des Dorfes trägt auf ihrem Plateau einen etwa quadratischen Ruinenkomplex von rund 30 m im Geviert (siehe Plan). Man erreicht den Bau auf einer fast monumental wirkenden Freitreppe (Taf. II, Abb. 2) von 13,25 m Länge und 1,9 m Höhe, deren Stufen aus den Felsen ausgehauen und dann mit Steinplatten verkleidet sind. Zu beiden Seiten läuft eine 0,45 m breite Treppenwange, deren profilierte Vertikalkante rechts noch erhalten ist. Die Treppe führt auf eine 2,23 m breite Plattform, die an die Außenwand des ganzen Komplexes stößt. Die Kirchenanlage selbst ist alles weniger als einheitlich und übersichtlich, es ist auf den ersten Blick klar, daß daran verschiedene Perioden zu unterscheiden sind. Den ehemals durch Tonnengewölbe überdeckten Vorraum A betritt man durch eine sehr schmale, nicht in der Achse liegende Tür. Daraus geht hervor, daß dieser Vorraum nicht zur Treppe und zur ursprünglichen Anlage gehören kann. Zudem ist die

Mauertechnik deutlich mittelalterlich. Die Räume links scheinen Magazine gewesen zu sein. Rechts führt eine Treppe in das zweite Stockwerk dieses Vorbaues. Wo der Treppenaufbau an die Nordwand stößt, ist eine in anderer Technik gebaute Ecke sichtbar, vor der eine Säule steht (Taf. II, Abb. 3).

Raum B ist sehr zerstört und mit Schutt angefüllt. Die Außenmauer ist verschwunden, die unterste Lage ist indes noch nahe der Nordecke auf eine kurze Strecke sichtbar. Ungefähr in der Mitte des Raumes befindet sich eine Zisterne.

Raum C, dessen Frontwand fast in alter Höhe erhalten ist,

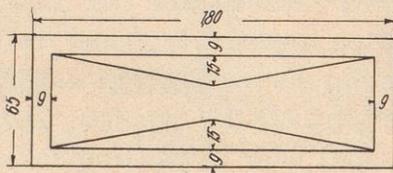
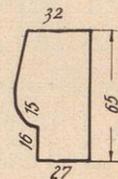


Fig. 1.



gehört der Kreuzfahrerzeit an. Das Portalgewände und der Türsturz (Fig. 1) sind von dem älteren Bau

herübergenommen. Der Raum hat einen ganz seltsamen Grundriß. Der Kreuzfahrerbau benutzt nämlich eine alte Trikonchenanlage. Die beiden Seitenapsiden sind zwar — wie der Befund zeigt und Ortsbewohner bestätigten — in neuester Zeit bis zur Konchenhöhe aufgemauert worden, doch sind deren Fundamente sicher alt: P. H. Vincent hat sie lange vor dem Krieg selbst noch gesehen. Vom ursprünglichen Bau sind ferner die untersten Lagen der Apsis noch erhalten, ebenso das Türgewände links im Chor. Die alten Teile sind durch Technik und Steinart deutlich vom mittelalterlichen Bauwerk zu unterscheiden. Die Kreuzfahrer haben den alten

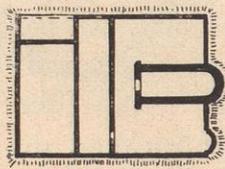


Fig. 2.

Grundriß etwas verändert, indem sie aus dem Zentralbau eine einschiffige Halle machten. Die Seitenapsiden blieben, allein sie hatten nicht mehr die Funktion wie in byzantinischer Zeit: jetzt sind sie nur an die Schiffswand angeklebt, gleichsam als nebensächliche Akzessorien. Der Plan des Survey (Fig. 2) gibt sie zwar nicht, zieht die Seitenwände vielmehr glatt durch. Allein er ist hier, wie so oft, ungenau, der Befund spricht dagegen¹. Die

¹ Guérin, *Judée III*, S. 46 hat freilich auch nur eine Apside gesehen. Doch geht aus seiner Beschreibung nicht hervor, ob er Raum C oder D meint. („Elle n'avait qu'une seule nef terminée à l'orient par une apside.“).

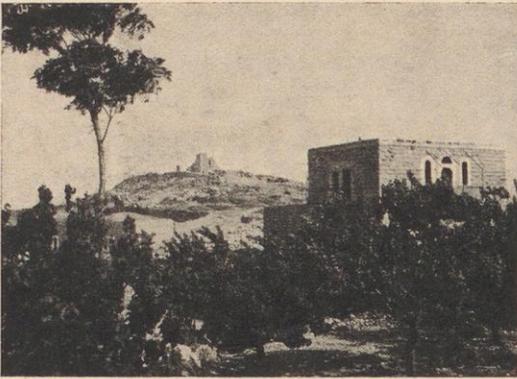


Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 4.



Abb. 3.



Abb. 5.



Abb. 1.

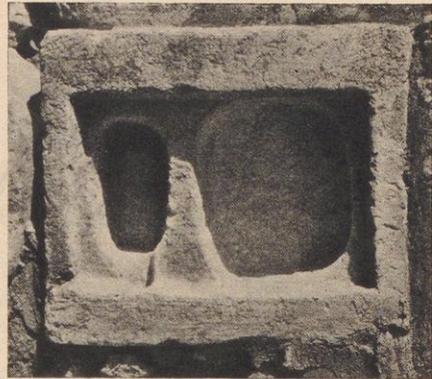


Abb. 2.



Abb. 3a.



Abb. 3b.

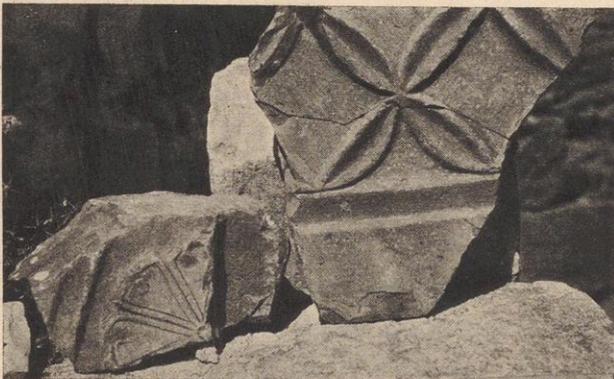


Abb. 4.

Wände der Kreuzfahrerkerche waren mit Stuck verkleidet, die Gewölbe dagegen bestanden aus schönbearbeiteten Natursteinen (Taf. II, Abb. 4). Vor der Kirche befindet sich nochmals ein schmaler Vorraum, der ebenfalls von einem Tonnengewölbe bedeckt war. Auf der rechten Seite dieses Raumes befindet sich ein durch Platten abgedeckter Eingang zu einem Grabraum mit drei Arkosolnischen, der mindestens der byzantinischen Zeit angehört.

Raum D ist ein langer, einschiffiger, apsidaler Raum. Aus byzantinischer Zeit ist die Apsis in 1,7 m Höhe¹. Der mittelalterliche Anbau ist hier ebenfalls wieder sehr deutlich an Technik und verschiedenartigem Steinmaterial erkenntlich (Taf. II, Abb. 5). Alt ist ebenfalls der Chorschrankenstylobat mit Einlassung für Pfosten und Schranken. Besondere Beachtung verdient aber die Frontwand (Taf. III Abb. 1 bzw. Fig. 3) dieses Raumes. Daß

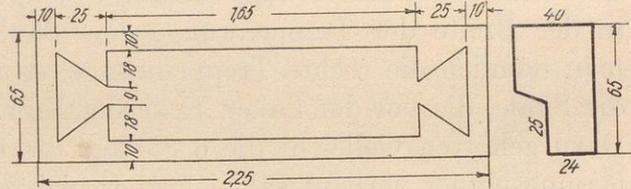


Fig. 3.

sie nicht mittelalterlich ist, beweist die gänzlich verschiedene Mauertechnik und vor allem der Umstand, daß sie mit dem anstoßenden Mauerwerk nicht in Verband ist. Im Vorraum A sieht man deutlich die Ecke aus schöngefugten kleinen Bossenquadern, die sich nach Osten im mittelalterlichen Mauerwerk noch fortsetzen. Dieser Befund beweist aber auch, daß die Frontwand des Raumes C nicht in gleicher Höhe wie die von D gelegen haben kann, sondern weiter zurückgesetzt war.

Man sieht, daß von der ursprünglichen Anlage sehr wenig erhalten ist, aber das Vorhandene genügt doch, um sich eine ungefähre Vorstellung des byzantinischen Baues zu machen. Zur restlosen Klarstellung müßten freilich einige Suchgräben gezogen werden.

Der Hauptraum C ist am einfachsten zu rekonstruieren: eine Trikonchenanlage wie Dêr Dôsi. Die Hauptapsis ist durch ein

¹ Nach Aussage der Eingeborenen befindet sich unter der Apsis eine ähnliche Grabanlage wie im Vorraum von C. Falls dies stimmt, wäre Raum D als Memorialkapelle anzusehen.

Chorquadrat von den Seitenapsiden weggedrängt, wodurch Raum für Diakonikon und Prothesis geschaffen wird. An die kleineren Seitenapsiden schloß sich ein Langhaus an, das wohl durch Säulenstellung in drei Schiffe geteilt war. Die Stylobaten sind dann von den Längsmauern der Kreuzfahrerkerche überdeckt worden. Zwei Säulenbasen, die jetzt im Chor der Kirche liegen, stammen wohl von der von mir supponierten Säulenstellung. Zu der gleich zu besprechenden Vorhalle können sie nicht gehört haben, da die Basen derselben kleiner sind. Die Außenwand von C war gegenüber den Frontwänden der beiden Seitenräume etwas eingezogen. Vielleicht sind letztere als Turmgeschosse zu denken. Wir hätten dann also, mit aller Vorsicht sei dies ausgesprochen, vielleicht eine Zweiturmfassade vor uns, wie wir sie aus Syrien und auch sonst zur Genüge kennen¹. Vor dem Hauptraum lag in der Breite der Treppenwange eine Säulenhalle. Verlängert man nämlich die rechte Treppenwange, so stößt sie gerade auf die Säule, die vor der linken Ecke der Frontwand von D steht. Dazu gehörten vielleicht die 6 Säulen, die Guérin in der Umfassungsmauer verbaut sah, ich aber nicht mehr finden konnte (l. c. S. 46).

Folgende einzelne Architekturfragmente haben sich erhalten:

1. Die zwei Basen, welche jetzt im Chor des Raumes C liegen, gehörten, wie angedeutet, wohl zum Langhaus der alten Anlage. Die Standplatte mißt 0,61 × 0,61 m, die Höhe 0,55 m, der Durch-

¹ Die Herkunft dieses Typus ist immer noch sehr umstritten. Oelmann (*Jahrbuch* 1921, S. 85) und Beyer (*Syrische Kirchen* S. 148) möchten ihn aus altorientalischen Baugedanken herleiten. Allein diese Erklärung befriedigt nicht ganz. Man hat nämlich neuerdings auch auf griechischem Boden Vertreter dieses Typus gefunden (Nea Anchialos, *Πρακτικά τῆς ἀρχ. ἐταιρείας* 1928, S. 45, und Epidauros, *Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Πρακτικά* 1929, S. 93), die sicher nicht auf orientalischen Einfluß zurückzuführen sind, sondern vielmehr mit dem in der ganzen römischen Welt verbreiteten Typ der Porticusvilla mit flankierenden Ecktürmen zusammenhängen. (Zu letzteren vgl. Swoboda, *Römische und romanische Paläste*, 1919, S. 77 und Oelmann, *Germania*, V, S. 64.) Das Beispiel von Epidauros (Fig. 10) zeigt deutlich die Verwandtschaft: Fassade mit Eckrisaliten, Eingang auf großen Hof, um den herum verschiedene Kammern liegen. Man hat also für die Vorräume der Basilika (Atrium von Magazinen und Wohnungen umgeben) einfach den Typus der römischen Villa herübergenommen und so eine gute Fassadenwirkung für den ganzen Baukomplex gewonnen. Vielleicht ist dieses Vorbild auch auf die syrischen Beispiele nicht ganz ohne Einfluß geblieben.

messer des Säulenauflegers beträgt 0,53 m. Die Stücke sind außerordentlich plump gearbeitet (Fig. 4).

2. Die Basis in Hof A, die zur Vorhalle gehörte, ist kleiner.

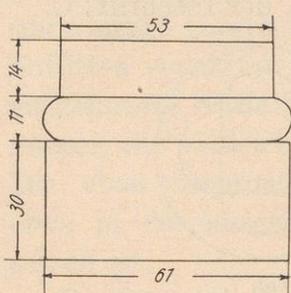


Fig. 4.

Die Standplatte mißt $0,57 \times 0,57$ m, die Höhe beträgt 0,25 m, der Durchmesser des Säulenauflegers 0,50 m. Die dazugehörige Säule ist

1,91 m hoch. Das Kapitell ist ganz einfach gehalten. Es zeigt Mittelbosse und vier einfache Blätter. Es ist 0,60 m hoch, die Abakusplatte mißt $0,60 \times 0,61$ m. Die Basis sowie das Kapitell zeigen die Form des späten 6. Jh.s (Fig. 5).

3. Zwei Reliquienaltäre. Der eine ist noch völlig erhalten, vom anderen nur das Oberstück (Taf. III, Abb. 2). Beide befinden sich jetzt im Raum D.

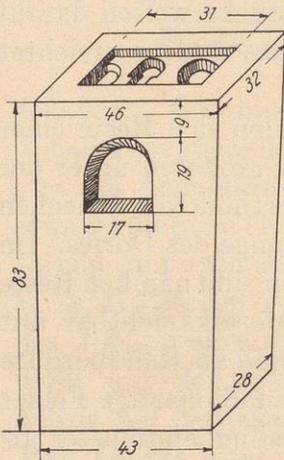


Fig. 6.

Der eine hat die Form einernach oben sich etwas verbreiternden Stele, mit Nische in der Vorderseite. Höhe 0,83 m, untere Breite 0,43 m, obere 0,46 m, Tiefe 0,32 m (Fig. 6). Die Oberseite ist eingetieft und

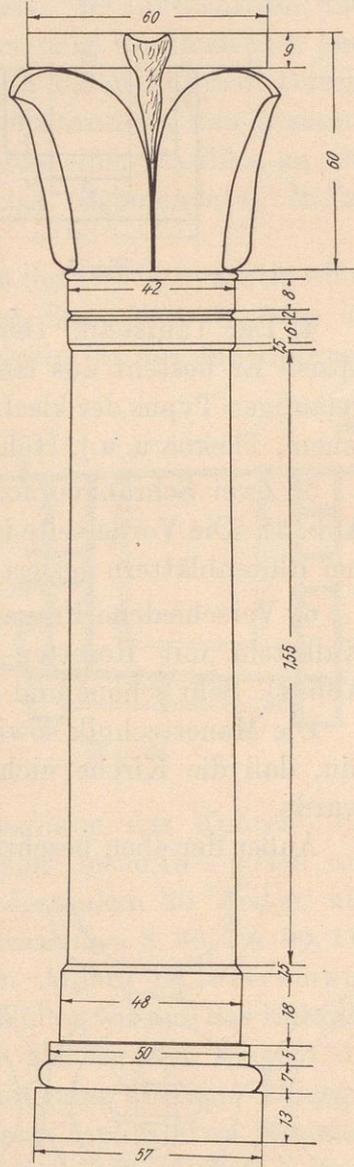


Fig. 5.

enthält drei ovale Behälter für Reliquien. Rings um den erhöhten Rand läuft eine Inschrift, die aber bis auf einige Buchstabenreste zerstört ist. Sie beginnt an der rechten Ecke der

Vorderseite aber so, daß die Buchstaben auf dem Kopf stehen; die Inschrift konnte also nur von der Rückseite aus abgelesen werden. Zu entziffern ist allein der Anfang: K(ύριε) θ(ε)E KI... ΓA... X... und der Schlußbuchstabe der Inschrift: C.

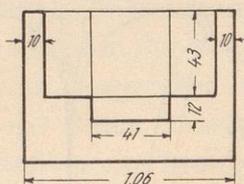


Fig. 7.

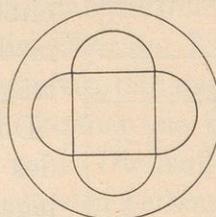


Fig. 7.

4. Der Taufstein. Dieser steht heute in der rechten Seitenapsis. Er besteht aus einem Block und zeigt den in Palästina geläufigen Typus der kleeblattförmigen Piscina-Eintiefung (Bethlehem, Thekoa u. a.), Höhe 0,76 m, Durchmesser 1,06 m (Fig. 7).

5. Zwei Schrankenpfosten aus weißem Kalkstein (Taf. III, Abb. 3). Die Vorderseite ist mit Rosetten und ineinandergesteckten Blütenblättern geziert, Breite 0,21 m.

6. Verschiedene Fragmente von Schrankenplatten aus rotem Kalkstein mit Rosetten- und Kreuzblumenmustern (Taf. III, Abb. 4). Sehr schöne und sorgfältige Arbeit.

Die Mauertechnik sowie die Architekturstücke weisen darauf hin, daß die Kirche nicht vor der Mitte des 6. Jh.s errichtet wurde.

Außer der eben beschriebenen Kirche finden sich Reste einer

zweiten, noch größeren unter der Kapelle der orthodoxen Griechen am Westausgange des Dorfes. Im Chor derselben sind nämlich Reste eines bunten Mosaiks sichtbar, mit laufendem Hund als Randbordüre und einem medaillonartige Felder bildenden Schlingbandmuster als Innenfüllung (Fig. 8). (Zu dem Schlingbandmuster vgl. Vincent-Abel, *Jér. Nouv.*, Taf. 43, no. 1 u. 2; und 89, no. 6.) Zu bemerken

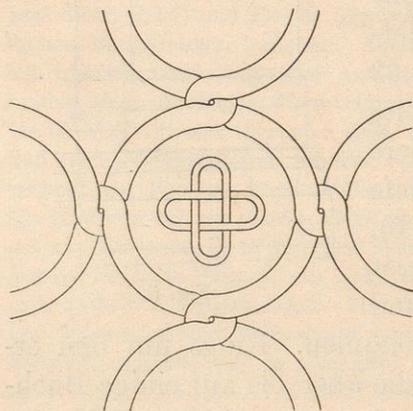


Fig. 8.

ist noch, daß die jetzige Apsis über das Mosaik hinweggeht, also nicht alt ist. Von der Innenausstattung sind neuerdings bei Umbauten der Kapelle verschiedene Reste zutage gekommen. Diese sind: einige gutgeschnittene Säulenbasen, die auf niedrigen, mit Soffitten verzierten Postamenten stehen (Fig. 9). Dazu paßt eine gutgeformte Säule von 3 m Länge und 0,5 m unterem Durchmesser, die vielleicht noch von einem spätantiken Bau stammt. Die eben besprochenen Reste gehören einer Basilika an, die etwa in das ausgehende 5. oder in das beginnende 6. Jh. zu setzen ist.

Diese beiden Bauten beweisen, daß der Ort in byzantinischer Zeit eine gewisse Bedeutung besessen hat. Wie eingangs erwähnt, wird et-tajjibe heute fast allgemein für das alte Ephraim

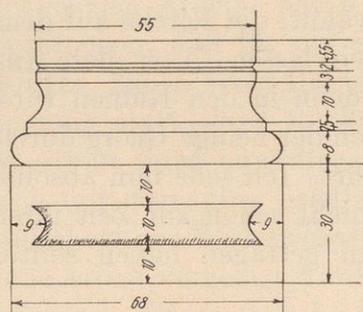


Fig. 9.

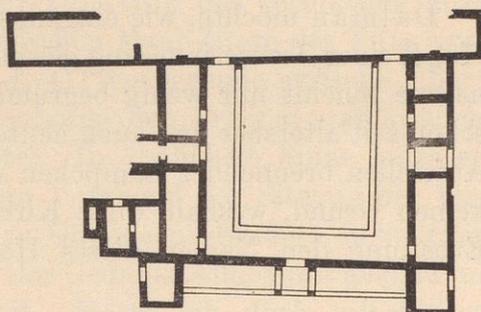


Fig. 10.

gehalten. Eusebius setzt im Onomastikon das Ephraim des Johannesevangeliums dem Ephron von Josue 15 9 gleich und gibt als ungefähre Entfernung von Jerusalem 20 Meilen, also etwa 29,5 km an (Klostermann, *Onomastikon* S. 86, 1 u. 90, 18). Davon unterscheidet er deutlich ein Aiphra (Klostermann S. 78, 4) 5 Meilen östlich von Bethel. Wollen wir nun das Ephraim des Johannesevangeliums mit tājībe gleichsetzen, so geht das nicht mit der erstgenannten Meilenangabe überein. Dagegen würde die Entfernung von Bethel nach Aiphra etwa stimmen. Man könnte nun, wie Dalman u. a. tut, beide Namen auf ein und denselben Ort beziehen, falls in der näheren Umgebung von tājībe keine Spuren alter Siedlungen sich fänden. Das ist aber nicht der Fall. Albright beschreibt nämlich (*Journal of the Palestine Oriental Society* III, S. 36 ff.) eine ausgedehnte Ruinen-

stätte (Chirbet es-Sâmieh) etwa 4 km nördlich ʕaijibe bei kafr mâlik. Es gibt dort nicht nur deutliche Spuren kanaanäischer Besiedlung, sondern auch Reste aus byzantinisch-arabischer Zeit. Schon 1907 wurde eine von hier stammende Säuleninschrift veröffentlicht, deren Inhalt unzweifelhaft auf eine dort errichtete Kirche schließen läßt (R.B. 1907, S. 275). Dazu kommt noch, daß dieser Platz unmittelbar östlich des el-asûr (Baal hazor) liegt, was gut zu der Bemerkung von 2. Sam. 13 23 paßt, wonach Absalom sich zur Schafschur nach „Baal hazor neben Ephraim“ begab. Man könnte also ganz gut mit Albright Ephraim in der Chirbet es-Samieh suchen, obwohl die beiden Basiliken in eʕ-ʕaijibe mehr zu dessen Gunsten sprechen. Sicherheit, oder vielleicht besser gesagt, größte Wahrscheinlichkeit, kann nur durch eingehende Erforschung beider Plätze erreicht werden.

Dalman möchte, wie eingangs erwähnt, die Kirche auf dem Hügel einer Jesuserinnerung geweiht sein lassen. Aber diese Annahme scheint mir wenig begründet, denn in den Ruinen wird schon seit altersher und auch heute noch der heilige Georg durch Aufstellen brennender Lämpchen verehrt. Ich sehe nun absolut keinen Grund, weshalb diese Kirche nicht schon zur Zeit ihrer Erbauung den Namen dieses Heiligen getragen haben sollte.

DER TEXT DER MANI-ZITATE IN DER SYRISCHEN ÜBER-
SETZUNG DES TITUS VON BOSTRA

VON

PROF. A. BAUMSTARK

Die folgenden Seiten bedeuten einen bescheidenen Palmzweig auf ein frisches Grab.

In seiner wohl letzten, erst nach seinem Tode im Druck erschienenen Arbeit¹ hat R. Reitzenstein die Vermutung ausgesprochen, daß für die griechischen Mani-Zitate des Titus von Bostra die in einer Hs. vom J. 411 vorliegende syrische Übersetzung statt einer Rückübersetzung den original-aramäischen Wortlaut ihrer Grundlage biete². In ähnlichem Sinne hatte er sich mir gegenüber brieflich am Vorabend der Sitzung der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen geäußert, in welcher jene Arbeit vorgelegt wurde³. Der Gedanke schien mir alsbald im höchsten Grade beachtenswert. Hatte ich doch selbst fast gleichzeitig die Beobachtung gemacht, daß der syrische Übersetzer des Titus für dessen Evangelienzitate den entsprechenden syrischen Wortlaut des Diatessarons eingesetzt hat⁴. Zu einer denn auch sofort ins Auge gefaßten exakten Nachprüfung des Sachverhaltes ließen Monate drückendster Sorgen und schwersten Herzeleides im Schoße der Familie mich zunächst nicht die

¹ *Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus: Nachrr. von d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse 1931. S. 28—58.*

² S. 50. Ak. 1: „Den syrischen Wortlaut Manis wird uns vermutlich die syrische Übersetzung geben.“

³ Brief vom 22. Januar 1931: „Alles spricht dafür, daß die syrische Übersetzung hier richtig die Worte der syrischen Manichäerbibel wiedergibt und ihren Text kennt.“

⁴ Darüber nach meiner brieflichen Mitteilung andeutungsweise Reitzenstein a. a. O. S. 55. Es ist allerdings seltsam, daß hier, obgleich ich ausdrücklich das Diatessaron nannte, reichlich unbestimmt von einer „derPeschitta“ „ähnlichen, uns verlorenen, aber einheitlichen Quelle“ die Rede ist, auf die ich „die neutestamentlichen Zitate“ der Titus-Übersetzung zurückführe.

Ruhe finden. So ist der Verfasser des Buches über *Das iranische Erlösungsmysterium* heimgegangen, bevor das Ergebnis dieser Nachprüfung ihm die stolze Freude gebracht hätte, seine hochbedeutsame Vermutung voll bestätigt zu sehen, denn — um es gleich vorwegzunehmen — tatsächlich besitzen wir in den Zitaten der syrischen Übersetzung des Titus zweifellos für den griechisch erhaltenen Teil der 4 BB. κατὰ Μανιχαίων, in einem Umfang von mehr als zwei Seiten der Lagardeschen Ausgabe aramäischen Originaltext einer Mani- oder Manichäerschrift und sind in der merkwürdigen Lage, die griechischen Zitate auf Treue und Zuverlässigkeit an diesen unschätzbaren Bruchstücken nachprüfen zu können.

Bei dem Nachweise der Richtigkeit dieses Satzes darf von dreierlei als gesichertem Tatbestande ausgegangen werden¹. Das von Titus zitierte manichäische Schriftwerk ist ein sprachlich syrisches gewesen und von ihm unmittelbar in dieser seiner sprachlichen Urform benutzt worden: was als dessen Aussage referiert wird, sagt nach I 17(10,13) Mani τῆ Σύρων φωνῆ χρώμενος. Die Mitteilungen aus dieser Quelle erheben grundsätzlich den Anspruch der Wörtlichkeit: αὐτῆ λέξει nach I 19 (11, 30); 21 (12, 22), πρὸς λέξιν nach III 4 (68,9f.) so, wie wir nun beim Griechen lesen, stand dort geschrieben. Aber solche Wörtlichkeit ist doch keine unbedingte, sondern der im Banne griechischer Kunstprosa stehende christliche Bischof hat sich immerhin erlaubt, das „barbarische“ „Altweibergeschwätz“ seiner Vorlage in wenigstens etwas gefälliger Form zu bringen: εἰ γὰρ καὶ μὴ τοῦτοις γε τοῖς ῥήμασιν, ἀλλὰ γε ταῦτα βούλεται λέγειν, ἅπερ εὐσχημονέστερον πάνυ γε πρὸς ἡμῶν εἴρηται, wird I 17 (10, 9ff.) ausdrücklich bemerkt.

Handelte es sich nun in der syrischen Übersetzung bezüglich der Zitate um eine Rückübertragung aus dem Griechischen, so müßte naturgemäß das Verhältnis zum griechischen Text hier wesenhaft dasselbe sein wie bei den eigenen Darlegungen des Titus. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr ist eine Diskrepanz zwischen syrischer und griechischer Fassung hier in unverkennbar größerer Stärke zu beobachten. Besonders zeigt dabei das

¹ Ich zitiere im folgenden nach Seite und Zeile der griechischen Ausgabe Lagardes, wo es sich um Textvergleichung handelt, unter Beifügung der durch = angeschlossenen Angabe von Seite und Zeile der syrischen.

Syrische im Gegensatz zur sonstigen Sachlage vielfach einen ungleich idiomatischeren Charakter. Das gilt nicht nur im allgemeinen, wo die Feststellung immerhin Sache eines mehr oder weniger subjektiven Erfühlens imponderabler Werte sein möchte. Mindestens eine fast kleinliche, aber gerade darum überaus bezeichnende Einzelheit, die eine denkbar strengst objektive, weil geradezu statistische Erfassung gestattet, ist da zunächst zu konstatieren. Wie gesagt entfallen auf die Mani-Zitate bis zum Abbrechen des griechischen Textes zusammengerechnet mehr als zwei Seiten, genauer rund 80 Zeilen der Ausgabe der syrischen Übersetzung. Auf diesem doch immer noch recht beschränkten Raume begegnet nun, wenn ich richtig gezählt habe, nicht weniger als 94mal das fast parasitisch der Rede eingefügte ܐܠ (nämlich), das anderweitig in der Titusübersetzung kaum hervortritt. Mag dabei auch die Feststellung Nöldekes¹ zu berücksichtigen bleiben, daß der Gebrauch dieser Partikel besonders bei Wiedergabe fremder Gedanken beliebt sei, so genügt diese doch kaum zur Erklärung des merkwürdigen Befundes. Mindestens teilweise muß dieser vielmehr wohl auf eine ganz individuelle — man möchte schon sagen — Unart eines syrischen Kontextes zurückgeführt werden, dem also der Übersetzer seine Gestalt der Zitate entliehen hätte.

Höchst instruktiv ist weiterhin die Verschiedenheit, — um nicht zu sagen: Gegensätzlichkeit — der Haltung, welche die syrische Übersetzung in Titus-Text und Mani-Zitaten einem bestimmten griechischen Begriff gegenüber einnimmt. Es ist derjenige des $\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu$. Im Titus-Text wird das Adjektiv $\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ mit strenger Konstanz durch das Substantiv ܘܪܘܫܝܢ (<Ur>wesen) wiedergegeben, so nicht weniger als sechsmal in den beiden Kapp. I 8 (4, 34, 37; 5, 1 = 6, 22; 29; 31) und 9 (5, 16; 68f. = 7, 14; 17f.). Diese Wiedergabe entspricht denn auch allgemeinerem Sprachgebrauche syrisch-griechischer Übersetzungsliteratur². In den Mani-Zitaten erscheint demgegenüber $\alpha\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ dreimal, und jedesmal ist die syrische Entsprechung eine andere. Gleichfalls das einfache

¹ *Kurzgefaßte syrische Grammatik* 2. Aufl. Leipzig 1898 S. 98.

² Vgl. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* Sp. 174. Andere griechische Entsprechungen sind $\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\lambda\iota\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$. Der Gegensatz in original syrischen Texten ist ܘܪܘܫܝܢ (Gewordenes).

chischer Ausdruck eine ganz bestimmte Feinheit des originalen Gedankenganges verwischt, der in dem „Nichtgemachtsein“ — nicht schlechthinigem Ungewordensein — auch des Bösen das „Insichabgeschlossensein“ seiner Wesenheit begründet sieht. Das trifft aber nur zu, wenn eben von einem Nichtgemachtsein im Sinne eines Nichtzusammengesetztseins aus Teilen, nicht bloß von Ungewordenheit die Rede ist, weshalb denn auch gerade dieser Begriff dadurch unterstrichen erscheint, daß zum Verbum Finitum, nach Art des hebräischen Inf. Absol., bzw. einer arabischen *maṣdar*-Konstruktion der Infinitiv verstärkend hinzutritt.

Wie hier erweist sich sodann der syrische Text der Zitate bei genauerem Zusehen dem griechischen gegenüber noch mehrfach als um bestimmte und mitunter sehr charakteristische Elemente reicher, von denen es durchaus ungläubhaft ist, daß sie etwa erst durch den syrischen Titusübersetzer bei einer Rückübertragung aus dem Griechischen eingeführt worden sein sollten. Ein erstes weiteres Beispiel bringen sofort I 6 (4, 16ff. = 5, 35ff.), die monumentalen Einleitungsworte: Ἦν θεὸς καὶ ὕλη, die eine ganze Reihe manichäischer Schriftwerke eröffneten¹. Dem einfachen καὶ entspricht hier syrisch ein steigerndes ܐܘܟܘܢ (und auch), das ebenso diskret als wirkungsvoll das Entscheidende des dualistischen Charakters der manichäischen Fundamentalverkündigung betont. Niemals hätte ein Übersetzer nachträglich eine derartige Feinheit aus dem griechischen Wortlaut des Titus herausgelesen. Umgekehrt stand für eine griechische Wiedergabe eben nur das zwangsläufig sie verwischende bloße καὶ zu Gebote, wenn nicht zu schwerfälliger Umschreibung durch ein οὐ μόνον . . . ἀλλὰ καὶ gegriffen werden wollte.

Ähnliche Verwischung eines schärfer bezeichnenden syrischen Ausdruckes folgt dann alsbald noch einmal I 6 (4, 12f = 6, 2f.):

¹ Das gewährleistet das ἄρχεται πανταχοῦ des Titus. Auf diesen mehrfachen gleichlautenden Anfang von Mani-Schriften geht es wohl auch, wenn entsprechend Agapius a. a. O. betont, daß Mani „unaufhörlich“ die Lehre von den beiden Urwesen vortrage (usw. وهو الذي كتب اصبر وانه عليه لم يزل وهو). Als unzulässig erweist nunmehr die syrische Übersetzung, wenn sie den Urtext des Titus-Zitats bietet, eine Verbindung des Πανταχοῦ als ersten Wortes des Zitats selbst mit dem folgenden, wie sie M.-A. Kugener und Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, II. III. Brüssel 1912 S. 154 in ihrer Interpungierung der Stelle vollziehen.

ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ > **ܕܘܟ ܡܝܬܘܢ ܕܠܘܟܐ ܡܝܬܘܢ ܡܘ ܐܡܝܘܢ ܡܘܠ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܠ** (und auch nicht in irgend etwas ist einem von ihnen Gemeinschaft mit seinem Genossen). Einige andere Fälle verwandter Natur bedürfen kaum einer Erläuterung und seien deshalb in aller Kürze einfach angeführt: I 1 (1, 13 = 2, 12f): **ܟܘܝ ܘܝܘܬܐ ܡܘܠ ܕܠܘܟܐ ܡܘ ܕܠܘܟܐ ܡܘܠܝܡܘܬܐ** (und das auch von jeher nicht ruht, so daß es jenes nicht belästigte), I 17 (9, 23, = 12, 34): **ܡܘܠܝܡܘܬܐ ܘܟܘܝ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (sich ihr angeheftet hat in Begierde vieler Liebe), ebenda (9, 26 = 13, 4f): **ܘܟܘܝ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (denn nicht hätte das Böse vermocht vorzusorgen), III 5 (68, 13 = 83, 31f.): **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (=) **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (einmal wie auch immer), III 7 (69, 22f. = 85, 8f.): **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (daß er seine Unsterblichkeit nicht verliere), ebenda (69, 25 = 85, 11): **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (daß er allzeit in Ewigkeit unsterblich werde). Überall berührt hier der vollere oder doch bezeichnendere syrische Ausdruck als ursprünglich, während der verflachende griechische in der Richtung jenes in der Rhetorenschule wurzelnden εὐσημονέστερον-Redens liegt, zu dem wir Titus für seine Zitierungsweise sich bekennen sahen.

Ganz vereinzelt liegt demgegenüber eine stärkere Bedeutungsgesättigtheit allerdings einmal auch auf der Seite des griechischen Ausdrucks I 19 (11, 39f. = 15, 33) **μέχρι οὗ τὸ φῶς ὄψεσθε** > **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** (bis sie nachher das Licht sahen). Aber hier macht eben zugleich auch umgekehrt die hier auf syrischer Seite liegende farblosere Ausdrucksweise sachlich den Eindruck der Ursprünglichkeit, und aus dem fast hämisch klingenden ὄψεσθε scheint polemische Tendenz des christlichen Zitators zu sprechen.

Eine geschlossene kleine Gruppe von Fällen bemerkenswerter größerer Bestimmtheit des syrischen Ausdrucks bilden diejenigen, in welchen es sich um eine Emanation handelt, deren Charakter durch ihn gegenüber flachem griechischem Genetivverhältnis klarer herausgestellt wird: I 17 (9, 26 = 13, 2f.): **ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ ܕܘܟܐܘܬܐ** τῆς....

δυνάμειος τοῦ ἀγαθοῦ > ܠܒܠܐ ܡܢ ܡܘܬܐܘܪܐ . . . ܠܡܘܬܐ (der Kraft . . . die vom Guten ist), 24 (14, 36 = 19, 26) ἀποσταλεῖσαν δύναμιν τοῦ ἀγαθοῦ ܠܒܠܐ ܡܢ ܠܡܘܬܐ ܡܠ ܝܫܘܥܐ (gesandt wurde eine Kraft vom Guten), 29 (17, 37 = 23, 13) ἢ ἀποσταλεῖσα τοῦ θεοῦ δυναμὶς > ܝܫܘܥܐ ܠܡܘܬܐ ܡܢ ܠܡܘܬܐ ܡܠ ܠܡܘܬܐ ܡܢ (jene Kraft, die von Gott gesandt wurde). Der syrische Ausdruck wirkt hier um so bezeichnender, weil in ihm der Begriff des bloßen „vom“ im Sinne der Herkunft oder der tätigen Person beim Passiv mit demjenigen geradezu eins „aus dem“ zusammenfällt.

Von einigen letzten Fällen zeigt dann ein jeder sein individuelles und — man kann wohl sagen — jeweils besonders charakteristisches Gesicht. So ist syrisch das Element eines sichtlich auf Früheres zurückgreifenden Wahrens des Zusammenhanges zu beobachten, wenn es I 17 (9, 8 = 12, 30) statt des unbestimmten δύναμιν ἀποστέλλει τινά ἢ heißt ܟܘܠܡܘܬܐ ܝܫܘܥܐ (sandte jene seine Kraft, die). Dem nominalen Ausdruck εἰς ἀκούσιον τῆ ὕλη σωφρονισμόν steht ebenda (9, 19f = 12, 30) der verbale gegenüber: ܠܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܡܠ ܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ (damit nichtwollentlich die Hyle einer Beschämung und Besserung unterzogen werde). Das könnte zunächst ziemlich belanglos sein, ja es könnte an und für sich gerade hier fast scheinen, als berühre das Syrische wie eine umschreibende Übersetzung des Griechischen. Aber von entscheidender Bedeutung ist nun, daß das folgende ὁ δὲ καὶ γέγονεν = ܕܘܠܡܘܬܐ ܡܠ ܡܘܬܐ (was auch geschah) sich im ersteren ganz unvergleichlich natürlicher anschließt als im letzteren¹. Wenn ferner I 21 (12, 29 = 16, 29f.) dem kurzen πολλοὶ ὄντες ἐπεστρατεύσαντο gleichfalls der Doppelausdruck entspricht: ܠܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܡܠ ܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ ܡܠ ܡܘܬܐ ܠܡܘܬܐ (und weil sie viele waren, versammelten sie sich gegen es um Krieg zu führen), so wird das Motiv eines Hereinziehens der Viel-

¹ Völlig ausgeschlossen ist im Griechischen allerdings nur eine Beziehung des Zusatzes auf das unmittelbar vorangehende substantivische σωφρονισμόν selbst. Wohl nur zur Not könnte man ihn immerhin mit dem schon merklich entfernten δέλεαρ ἐσομένην in Verbindung bringen, so daß er besagen sollte, nicht der σωφρονισμός der Hyle, sondern das zum Köder der Hyle Werden der vom Guten emanieren Licht-δύναμις sei denn auch wirklich eingetreten. Aber weit verständlicher ist doch jedenfalls der im Syrischen sich ergebende Anschluß an ein verbales Äquivalent des εἰς σωφρονισμόν.

heit der Archonten der Hyle so recht eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Begriff ihres Sichversammelns, d. h. eben wieder auf Grund des syrischen Textes verständlich.

Nicht weniger als dreimal begegnet eine durch ihre Stärke besonders merkwürdige Diskrepanz zwischen einem allgemeineren griechischen und einem bestimmteren syrischen Ausdruck. Zunächst heißt es I 17 (9, 23 = 12, 34) statt ἐδέθη τροπόν τινα ὡσπερ θηρίον mit einer sogar doppelten größeren Bestimmtheit: ܠܘܝܐ ܠܘܘܪܐ ܡܢ ܕܝܘܕܝܐ (sie wurde gebunden in der Weise eines Reptils). Wenigstens die Entsprechung von ܠܘܝܐ (Reptil) und allgemeinem θηρίον kehrt dann aber wenige Zeilen später (9, 34 = 13, 11) und I 29 (17, 38 = 23, 12f.) d. h. überall wieder, wo nochmals auf das manichäische Bild von einer wie durch ἐπὶ δὴ erfolgenden „Einschläferung“ der Hyle durch Mächte des Lichtes Bezug genommen wird.

Gleiche Stärke einer ähnlichen Diskrepanz in einem einzelnen Worte ist vielleicht nur noch einmal, hier dann aber in Verbindung mit sogar noch zwei weiteren Diskrepanzelementen zu beobachten, nämlich I 17 (10, 8 = 13, 23) πληρουμένη ἐκ τῆς κατεχομένης οὐσίας > ܡܕ ܩܠܒܐ ܠܘܘܐ ܐܢ ܡܢ ܠܝܘܘܐ ܡܢ ܠܘܘܕܐ (es füllt sich der Mond aus jener Kraft, die hier gefangen <ist>). Die ausdrückliche nochmalige Erwähnung des kurz vorher schon genannten Mondes könnte noch theoretisch immerhin ebensogut durch einen Übersetzer bei Auflösung des griechischen Partizipiums hinzugefügt, als durch Titus bei partizipialer Wiedergabe eines aramäischen Hauptsatzes beseitigt worden sein. Anders ist schon über den sehr wesentlichen Zusatz des ܡܕ (hier) zu urteilen. Ganz klar ist aber eben jedenfalls wieder, daß nur οὐσία ungenaue Wiedergabe des sonst durch δύναμις übersetzten prägnanten ܠܘܘܐ (Kraft), nicht dieses erst nachträglich durch den Übersetzer jenem substituiert sein kann.

In besonders hohem Grade beachtenswert ist es, wenn ein Überschuß des syrischen über den griechischen Text rein äußerlich in einem letzten Worte des Zitats besteht, zu dem eine griechische Entsprechung fehlt. Hierher gehört schon die soeben wegen der Diskrepanz θηρίον > ܠܘܝܐ (Reptil) erwähnte Stelle I 17 (9, 23 = 12, 34). Ein ܝܘܕܝܐ (und wird gebunden) folgt hier nämlich noch auf das ܠܘܝܐ ܠܘܘܪܐ ܡܢ ܕܝܘܕܝܐ (und

sie wurde gebunden in der Weise eines Reptils), was als sekundäre Erweiterung auf Grund des griechischen bloßen ἐδέθη gewiß nicht zu begreifen ist. Gleicher Überschuß eines dem Griechischen fremden Schlußwortes kehrt dann unmittelbar nachher (9, 24f. = 12, 35f.) wieder: ὡς δι' ἐπωδῆς τῆς ἀποσταλείσης δυνάμεως ἐκοιμίσθη > ܝܬܘܨܩܝ ܟܠܘ ܐܡܘ ܩܕ ܟܘܨܘܠܩܝ ܘܟ ܟܠܘ ܩܕ ܕܘܨܩܝܬܝܟܘܢ (wie durch zauberhafte Besprechung wurde durch jene Kraft, die gesandt wurde, eingeschläfert die Hyle). Das dritte Beispiel der Sache bringt, wiederum in Verbindung mit noch einem anderen bemerkenswerten Diskrepanzelement I 3 (23, 28, 30, 8f.): ἀναλαβεῖν τοίνυν πρὸς ἑαυτὸν ἐθέλει καὶ σπουδάζει . . . ἐκείνην τὴν δύναμιν > . . . ܕܡܘܩ ܩܕ ܟܘܨ ܡܘܨܩܝܬܝܟܘܢ ܟܠܘ ܐܘܢ ܡܘܨܩܝܬܝܟܘܢ ܡܘܨܩܝܬܝܟܘܢ ܘܨܩܝܬܝܟܘܢ (Er will also . . . und sorgt für, daß er sammelt und zu sich aufsteigen macht jene Kraft von sich). Ein viertes steht I 23 (14, 25 = 19, 14): Εἶδεν ἡ βλῆ > ܟܝܢܘܢ ܟܠܘܢ ܟܠܘܢ ܟܠܘܢܘܢ (sah die Hyle das Licht). Besonders einleuchtend ist schließlich ein fünftes III 7 (69, 9f. = 84, 31): ἄλλὰ καὶ αἴτιος αὐτοῦ > ܕܐܟ ܟܠܟ ܟܘܨܘܨܘܩܝܬܝܟܘܢ ܟܠܠ ܡܠ ܟܐܢܘܢ ܐܢܘܢ ܟܘܨܠܘܢ (sondern wurde auch Ursache ihm¹ zum Ungehorsam). Die abgerissene Kürze des Griechischen wird hier eigentlich erst auf Grund der volleren syrischen Fassung recht verständlich. Allgemein aber ist hier überall augenscheinlich der Übersetzer bei Entnahme des den griechischen Zitaten Entsprechenden dem aramäischen Urtext gegenüber noch um ein Wort weitergegangen, als Titus bei seiner griechischen Wiedergabe gegangen war.

Sollten alle diese Beobachtungen irgend einen letzten Zweifel an der Richtigkeit der Reitzensteinschen Vermutung noch Raum lassen, so müßte ein solcher endgültig zwei letzten Tatsachen gegenüber verstummen. Die erste ist diese, daß griechischer Zitattext sich wiederholt als auf einem Mißverständnis des im Rahmen der syrischen Übersetzung vorliegenden aramäischen oder doch auf einer Hilflosigkeit demselben gegenüber beruhend erweist. Das knappste hierher gehörige Beispiel bietet wohl I 25 (16, 14 = 21, 18): τῆς ἐναντίας τοῦ θεοῦ οὐσίας > ܡܠܩܘܡܝܬܝܟܘܢ ܟܠܡܠܩܝܬܝܟܘܢ ܡܘܨܩܝܬܝܟܘܢ ܩܘܢ (von der Wesenheit Gottes, der

¹ Nämlich: Adam. Das mindestens in der Ausgabe Lagardes stehende ܡܠ (ihr) ist nach dem Zusammenhang sicher falsch.

ihr entgegengesetzt ist). Wenigstens dürfte weitaus am nächsten liegen, den syrischen Text in diesem Sinne zu verstehen, und dann wäre nach der Wortstellung seine Zurückführung etwa umgekehrt auf ein Mißverständnis des griechischen unmöglich und somit im Gegenteil die entsprechende Erklärung des letzteren geboten, indem Titus irrig den kurzen attributiven Relativsatz mit ܡܕܝܘܬܐ (Wesenheit) statt mit ܟܠܟܝܐ (Gottes) verbunden hätte. Immerhin ist eine solche Verbindung tatsächlich doch eben nicht unbedingt ausgeschlossen und somit das Vorliegen eines wirklichen Mißverständnisses nicht absolut erweislich. Ganz sicher ist ein solches zunächst I 17 (10, 8f. = 13, 24f.), wo es vom Mond heißt, daß er εἰς τὸ ὁμογενὲς ἀγαθὸν κενοῦται. Syrisch entspricht ܟܠܝܐ ܡܡܝܐ ܝܘ ܕܝܠܐ ܡܠ ܡܡܝܐ (und entleert sie zu dem ihr verwandten Guten). Die Pronominalsuffixe beziehen sich hier nämlich zweifellos auf die vorher erwähnte, in die hylische Welt verlorene Licht-, „Kraft“, mit der das Mondschild des manichäischen Glaubens zunächst sich gefüllt hat, nicht wie es nach dem Griechischen voraussetzen wäre, auf den Mond selbst. Denn ein κενοῦται würde unstreitig wie unmittelbar zuvor πληρουμένη durch das Reflexivum, nicht durch Aktiv mit Akkusativpronomen wiedergegeben worden sein¹. Titus kann also auf dasselbe nur dadurch gekommen sein, daß er seinerseits die Suffixe irrigerweise auf den Mond bezog. Nicht minder klar liegt ferner der Fall von I 19 (11, 37f. = 15, 29): δεινὰ καὶ χαλεπὰ διατιθέντες > ܟܕܝܝܝܘܐ ܕܘܘܟܐ ܦܝܘܐ ܟܝܘܠ ܟܕܝܝܘܐ (und Bitteres und Hartes einander taten sie). Eine Erklärung des Syrischen aus dem Griechischen ist auch da völlig ausgeschlossen. Wohl aber ist es verständlich, daß Titus das griechischem πράττειν entsprechende syrische Zeitwort sonstigem tatsächlichem Sprachgebrauche gemäß nach der Analogie von ܐܘܢܐ, ܟܐܚܘܘܐ ܦܪܐܬܘܘܐ usw. bzw. der syrischen Äquivalente faßte². Ob er dabei das ܟܝܘܠ (einander) lediglich

¹ Zu dem zweiten charakteristischen Gegensatz des syrischen maskulinen ܟܠܝܐ (der Gute) gegenüber dem griechischen Neutrum τὸ ἀγαθόν vgl. Augustinus *ad inquisitiones Ianuarii* II cap. 4 (Migne PL. XXXIII Sp. 207), wo es von der im Monde sich sammelnden „pars Dei magnis laboribus ab inquinamento purgata“ in unverkennbarer engerer Berührung mit dem Syrischen heißt, daß sie „redditur Deo“.

² Vgl. z. B. ܕܘܟܘܐ ܕܝܘܐ = πεπραχότες ἀθλίως in der syrischen Übersetzung der Lukas-Homilien des Kyrillos Ag. Payne-Smith S. 424 Z. 23.

übersah oder zu seinem Mißverständnis durch ein Fehlen desselben, also einen Defekt seiner syrischen Vorlage erst verleitet wurde, mag dabei vorerst noch dahingestellt bleiben. Die gleiche irrige Auffassung bezüglich des gleichen Verbuns muß dann endlich doch wohl auch im Hintergrunde stehen I 17 (9,14 = 12,26): διετέλει πολλάς προβαλλομένη δυνάμεις > ܠܝܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܝܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ (und betätigte sich und ließ viele Kräfte hervorgehen).

Seiner Vorlage vollkommen gerecht zu werden, hat Titus offenbar auch I 21 nicht vermocht, wenn er mit einem seltsam unbestimmten Ausdruck (12, 26f.) die Archonten beratschlagen läßt, wie sie δύναιτο ἄν αὐτοὺς τῷ κρείττονι συγκεράσαι und dann (12, 27f.) mit Verwendung desselben Ausdrucks von ihnen seine manichäische Quelle sagen läßt, daß sie ἐπιθυμία τοῦ κρείττονος ἴδιον θήραμα νομίσαντες αὐτοῖς ἔσεσθαι ihren Feldzug gegen die Lichtwelt unternommen hätten. Syrisch entspricht hier (16,27): ܐܠܝܘܢܐ ܡܗܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ (sie vermöchten sich mit seiner Vortrefflichkeit zu vermischen) bzw. (16,28f.): ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܡܗܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ ܕܘܘܢܐ (in der Begierde, mit der sie seine Vortrefflichkeit begehrten, glaubten sie, daß es ihr Fang sein werde). Durchweg unzweideutig ist es dabei, daß das zweimalige Pronominalsuffix sich auf das kurz zuvor erwähnte „Licht“ bezieht und in diesem auch das Subjekt des den Inhalt der Meinung der Archonten angehenden „daß“-Satzes zu erblicken ist. Gerade hier besteht dagegen im Griechischen, wo nicht eine wirkliche sachliche Unklarheit, so doch eine starke Härte des sprachlichen Ausdrucks, soferne der Gegenstand, den sie als ihr ἴδιον θήραμα betrachten, nicht genau angegeben wird. Titus dürfte auch in diesem Falle über die Beziehung des Suffixes in ܡܗܘܢܐ (seine(r) Vortrefflichkeit) sich nicht hinreichend Rechenschaft zu geben vermocht haben und so auf sein vages κρείττον als Wiedergabe des Wortes verfallen zu sein, das er dann natürlich von seinen Lesern auch als Objektsakkusativ zu νομίσαντες neben dem prädikativen θήραμα ergänzt wissen will.

Als eine besonders starke Abweichung des syrischen vom griechischen Wortlaut scheint als Folge eines dem letzteren zugrundeliegenden Mißverständnisses dann auch an einer Stelle gewertet

werden zu müssen, an der allerdings auch der Sinn des ersteren kein schlechthin unzweideutiger ist, III 5 (68, 16f. = 83, 34): ἀνεληθοῦσαν δὲ μηδὲ τῆς ἄνωθεν λήξεως ἀξίαν εὐρίσκεισθαι > ܠܘ ܡܘܬܝܢ ܠܠܘܠ ܠܘܐ ܠܝ ܡܘܬܝܢ ܡܘܬܝܢ ܡܝ (und, wenn sie hinaufstiege, erfunden würde, daß sie nicht würdig <sei> des dort Festgehaltenwerdens bzw. des dort Aufhörens). Das Griechische verrät hier eine gewisse Freiheit zunächst jedenfalls schon in seinem ἄνωθεν > ܡܘܬܝܢ (dort), denn letzteres ist doch gewiß nicht umgekehrt seinerseits Wiedergabe des griechischen Ausdrucks. Das Syrische selbst kann zum Schluß in den beiden angedeuteten Weisen verstanden werden¹, ist dann aber so oder so unmöglich Wiedergabe des Sinnes, den gewiß Titus mit seinem λήξεις verband, das er gewiß, von λαγγάνω abgeleitet, im Sinne von „Los“, „Anteil“ verstanden wissen wollte². Wohl würde dagegen in der zweiten möglichen Bedeutung das syrische Wort genau einem von λήγω abgeleiteten λήξεις entsprechen³. Eine Erklärung des Befundes scheint mithin nur in dem Sinne möglich zu sein, daß für Titus nur die Gleichung von ܠܘܠ (Aufhören) und λήξεις feststand, ohne daß er sich über die Etymologie des syrischen Wortes Rechenschaft gegeben und deshalb die Unmöglichkeit erkannt hätte, das ihm entsprechende griechische nun in einem nur bei der Ableitung von λαγγάνω möglichen Sinne zu gebrauchen.

Handelt es sich schließlich selbst hier immer noch um bloßes Mißverständnis eines einzelnen Wortes, so hat I 17 (9,37–10,2 = 13, 13–18) — vielleicht in Verbindung mit einer textlichen Verstüm-

¹ Zur ersten Möglichkeit vgl. etwa ܠܘܠܝܢ ܡܘܬܝܢ (das Festhalten des Volkes) bei Aprem *Ed. Rom.* I S. 211, zur zweiten wenigstens verbale Wendungen mit ܠܘܠܝܢ ܡܘܬܝܢ ܠܝܢ ܠܘܠܝܢ (sie hörten auf die Christen zu verfolgen) *Acta Mart. et Sanct. ed.* Bedjan II S. 339. Auch in jüdischem Aramäisch wird entsprechend ܠܠܘܠ im Sinne von „aufhören“, „fertig sein“ gebraucht an Stellen wie *Ber.* 39a. *Bmez.* 79a.

² Nur ein „Los“ oder „Anteil“ kann hier ja als ἄνωθεν, „von oben“ kommend, eingeführt werden.

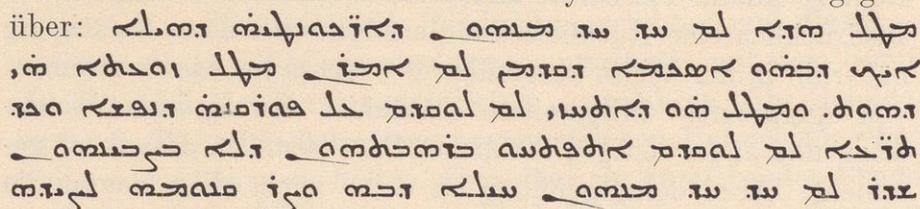
³ Daß in der Tat jene vom Original intendiert war, ist höchst wahrscheinlich. Ein „Aufhören“ der individuellen Sonderexistenz des geläuterten Lichtstoffes der persönlichen Einzelseele bedeutet ja naturgemäß ihre Rückkehr in das ursprünglich für die Lichtwelt Alleine der Gottheit oder „des Guten“. Hier liegt die Berührung mit dem Nirvana Buddhas, die wohl Mani es nahelegte, neben Zoroaster auch ihn als seinen Vorläufer zu fassen.

bildet, sondern irrtümlich darin ein Attribut zu dem zweiten $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ (die Bitterkeit des Bösen) erblickte, das seinem eigenen $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ zugrunde liegt. So wurde es zum Urbild seines mit diesem $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ entsprechend attributiv verbundenen $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Der ganze „daß“-Satz aber hing nun in der Luft und mußte so die mit $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ beginnende unvermittelte indirekte Rede ergeben. Im übrigen hat sich offenbar Titus wieder einmal stark seiner Umsetzung des „barbarischen“ Originals in ein rhetorisches $\epsilon\upsilon\sigma\chi\eta\mu\omicron\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ befleißigt. Ob er dabei gleich dem nahen $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron$ (so) auch das $\tau\ \kappa\alpha\iota$ (wollte) bloß großzügig übersah, oder ob mindestens das letztere in seiner Vorlage aufgefallen war, mag noch einmal unentschieden bleiben. Bei der Annahme einer solchen Textlücke würde jedenfalls auch für sein kürzeres $\eta\ \sigma\omega\phi\rho\nu\eta\sigma\alpha\iota$ $\delta\iota\epsilon\nu\omicron\gamma\theta\eta$ sich die wörtliche Vorlage ergeben.

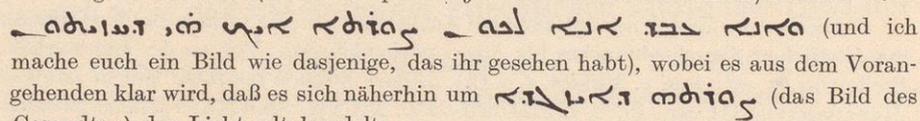
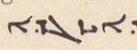
Bis zu einer Mißdeutung des sachlichen Inhaltes des Zitats ist es immerhin doch auch hier noch nicht gekommen. Dagegen liegt geradezu eine solche bei Titus endlich III 5 (68, 18—25 = 83, 35—84, 7) vor. Sein Griechisch lautet: $\delta\iota\ \delta\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omega\ \nu$ ($\varphi\eta\sigma\iota$) $\tau\omega\ \tau\eta\varsigma$ $\acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\omega\ \nu$ $\delta\ \nu$ $\tau\rho\omicron\pi\omicron\nu$ $\pi\rho\omicron\epsilon\iota\pi\omicron\mu\epsilon\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ $\kappa\iota\ \nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\alpha\nu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\ \nu$ $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omega\sigma\iota\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, $\tau\eta\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\varsigma$ $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\gamma\epsilon\iota\sigma\eta\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\ \acute{\epsilon}\kappa\pi\lambda\eta\acute{\xi}\epsilon\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\omega\ \nu$ $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\epsilon}\mu\varphi\alpha\varsigma$ $\tau\eta\ \nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\rho\varphi\omega\sigma\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ $\theta\eta\rho\alpha\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\pi\lambda\alpha\sigma\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\eta\varsigma$, $\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\sigma\alpha\pi\omicron\sigma\pi\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ $\eta\ \nu$ $\acute{\alpha}\gamma\chi\alpha\sigma\epsilon\nu$ $\tau\alpha\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\eta\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$. $\text{Καὶ πλάσμα αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον Ἀδάμ usw.}$

Es ist eine mehr als krause Weisheit, was da der Leser vorgesetzt erhält. Einmal sollen die Archonten ihnen innewohnende Kräfte unfreiwillig oder gar positiv wider ihren Willen nach unten, d. h. doch wohl zum Zweck der im folgenden geschilderten Bildung entsandt und dann mit dieser Bildung wieder eine bewußte ganz bestimmte tückische Absicht verfolgt haben. Oder es müßte angenommen werden, daß es sich bei jenem „Entsenden“ vielmehr um einen durch die lockende Erscheinung des ersten Lichtgesandten veranlaßten Verlust ihnen innewohnender Lichtelemente handeln sollte, womit wieder die Abgabe dieser Elemente nach unten nicht zu vereinbaren wäre. Jeder soll sich selbst als Seelenköter abgebildet haben, woraus

sich ebenso viele Gebilde ergäben, als es eben Archonten der Hyle sind, und gleichwohl ist dann auf einmal von einem einzigen gemeinsamen Gebilde, Adam, die Rede. Wollte man hier ausgleichen, so müßten natürlich die Sonderabbilder der einzelnen Archonten das zeitlich Frühere sein und doch heißt, gerade Adam ausdrücklich ihr erstes Gebilde. Man sieht: der Text wimmelt geradezu von Selbstwidersprüchen. Er steht zugleich aber auch an einem ganz entscheidenden Punkte in Widerspruch mit einem Zuge des manichäischen Lehrsystems, der anderweitig aufs einwandfreiste bezeugt ist. Mindestens nicht nur die Archonten der Hyle selbst sind es, was diese in Adam nachgebildet haben, sondern vor allem der erste Lichtgesandte hat das von ihnen tückisch nachgeahmte Urbild ihrer Menschenschöpfung, der himmlische Urmensch dasjenige des irdischen Adam geliefert. Schon die *Acta Archelai* lassen hierüber keinen Zweifel, wenngleich leider auch ihr Text gerade an der betreffenden Stelle von einer gewissen Unsicherheit belastet ist¹. Besonders eindeutig ist es sodann in den wertvollen Manichaica-Auszügen des Theodoros bar Konī ausgesprochen, daß Adam ein Bild dessen ist, was die Archonten der Finsternis geschaut hatten, als beim Erscheinen des ersten Erlösungsgesandten sich ihnen der Blick in die Welt des Lichtes öffnete².

Nun stelle man dem auch hier den syrischen Zitattext gegenüber: . Die Handschrift zeigt eine Reihe von Zeilen in Kufaschrift, die in Gruppen durch horizontale Linien getrennt sind. Die Zeichen sind die charakteristischen Winkelstriche der syrischen Kufaschrift.

¹ Cap. 12 (Ag. Ch. H. Beeson S. 20 Z. 20f.): „et faciamus secundum nostram, qui principes sumus, formam et secundum eam quam vidimus, quod est primus homo“. Dazu das Griechische des Epiphanius (ebenda Z. 2ff.): ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατὰ τὴν ἡμῶν τῶν ἀρχόντων μορφήν, καθ' ἣν εἶδομεν, ὅ ἐστι πρῶτος ἄνθρωπος. Die doppelte Urbildlichkeit für das Geschöpf Mensch ist hier eine gewisse Schwierigkeit.

² Ag. A. Scher II (*CSCO. Scriptores Syri. Ser. secunda. Tom. LXI*) S. 312 Z. 10f.:  (und ich mache euch ein Bild wie dasjenige, das ihr gesehen habt), wobei es aus dem Vorangehenden klar wird, daß es sich näherhin um  (das Bild des Gesandten) der Lichtwelt handelt.

durch die Türen der Hyle in der Weise, wie wir
 vorher gesagt haben, wegen jener Bewegung, die entstanden
 war, und wegen jenes, der zuerst wegen der Erlösung der
 Seele sichtbar geworden war, und nachdem sich zuerst die
 Türen unter ihrem unwillentlichen Erstaunen geöffnet hatten,
 — haben sie einzeln die Kraft, die in ihnen war, entsandt und seine
 Hypostase zum Fange der Seele nachgebildet und ein Gleich-
 nis von ihm auf Erden gebildet, durch welches beständig die
 Seelen vermögen des schmeichlerischen Zwanges des Irrtums
 hingerafft würden, und ihr Gebilde ist der Erste, Adam) usw.
 Alle Anstöße, welche die griechische Fassung bot, fallen hier
 weg. Durchaus ist es die Lichterscheinung des ersten Erlösungs-
 gesandten, als deren Abbild Adam erscheint. Nicht die min-
 destens letzten Endes auf dessen Erschaffung gerichtete, wohl-
 berechnete Entsendung von „Kräften“ der Archonten erscheint
 als ungewollt, sondern ihr Erstaunen, das ihr plötzlicher Blick
 in die Lichtwelt ausgelöst hatte. Wohl wird auch hier deutlichst
 zunächst von einer Emanations- und Schöpfungsbetätigung der
 einzelnen gesprochen, als deren letztes Endergebnis erst die Ent-
 stehung Adams erscheint, und an der früheren Stelle, auf die
 ausdrücklich eine Rückbeziehung erfolgt, wird diese Betätigung
 näherhin in der Weise ausgeführt gewesen sein, wie es in einem
 von Augustinus¹ mitgeteilten Abschnitt der *Epistola Funda-
 menti* und anderweitigen sachlichen Parallelstellen desselben² ge-
 schieht. Aber demgegenüber ist dann auch nicht davon die
 Rede, daß Adam vielmehr ihr erstes Gebilde gewesen sei, son-
 dern dieses ihr — einziges — Kollektivgebilde, heißt seinerseits
 „der Erste“³, es ist der erste irdische Mensch.

¹ *De natura boni c. Manichaeos* cap. 46 (Migne PL. XLII Sp. 569f.)

² Vor allem *Acta Archelai* cap. 12. Theodoros bar Konī a. a. O. S. 387.

³ Dieses „der Erste“ scheint auch bei Augustinus als eine technische Bezeichnung manichäischen Sprachgebrauches für Adam nachzuklingen. Vgl. an der angezogenen Stelle von *De nat., boni c. Manich.* a. a. O.: „*Adam primum hominem*“ mit *de moribus Manichaeorum* III cap. 19, § 72 (Migne PL. XXXII Sp. 1375): „*Adam primum heroem*.“

Auch das wird ohne weiteres und vollkommen klar, wie auf Grund dieses an und für sich so unzweideutigen Textes das von Titus gebotene widerspruchsvolle Gebilde entstehen konnte. Ein doppeltes sprachliches Mißverständnis war zunächst jedenfalls von entscheidender Bedeutung. Titus hat einmal, was rein grammatisch durchaus angängig war, das ܠܗ ܕܝܗܘܘܢܐ (unwollentlich) zum Folgenden, statt zum Vorgehenden gezogen und kam, so zu seiner „ungewollten“ Entsendung der Kräfte. Er hat sodann das ܡܢܗܘܢܐ (seine Hypostase) im Sinne eines Reflexivpronomens verstanden, das er dann auf den einzelnen Archonten beziehen mußte, und reflexiv fassen mußte er entsprechend auch das Pronominalsuffix in ܡܢܗܘܢܐ (ein Gleichnis von ihm), womit sofort die Archonten statt des lichten Erlösungsgesandten zum Urbild Adams wurden. Auch dabei ist ihm ein Verstoß gegen die Grammatik keineswegs vorzuwerfen. Denn ܡܢܗܘܢܐ (Hypostase) wird tatsächlich anderwärts zur Umschreibung des Reflexivpronomens verwendet¹. Nur in der von ihm benutzten manichäischen Quelle geschah dies gerade nicht. Das erhärtet die oben angeführte Stelle, I 21 (12, 26f. = 16, 27), wo so vielmehr ܢܦܫܐ (Seele) gebraucht wird. Bleibt noch ein Drittes: die Bezeichnung Adams als πλάσμα πρῶτον der Archonten! Zu ihr konnte es auf dem Wege eines bloßen Mißverständnisses nur kommen, falls Titus das determinierte Maskulinum ܡܢܗܘܢܐ (der Erste) als undeterminiertes Femininum verstand und dieses — nun allerdings völlig sprachwidrig — attributiv mit dem durch das Pronominalsuffix determinierten ܕܡܢܗܘܢܐ (ihr Gebilde) verband. Ihn einer derartigen grammatischen Entgleisung ohne weiteres für fähig zu halten, liegt aber ein zureichender Grund nach dem Gesagten nicht vor. Schließt man sie aber bei ihm geradezu aus, dann müßte eben in seiner Vorlage irrtümlich das determinierte Femininum ܕܡܢܗܘܢܐ zu lesen gewesen sein.

Damit stünden wir der zweiten, zur Bestätigung der Vermutung Reitzensteins unbedingt durchschlagenden Tatsache gegenüber, die schon zweimal wenigstens als Möglichkeit ins Auge zu fassen war: daß die Form der griechischen Zitate des Titus mit-

¹ Vgl. Nöldeke, *Kurzgefaßte syr. Grammatik* S. 168f. Immerhin ist, wie hier zutreffend bemerkt wird, der Gebrauch von ܡܢܗܘܢܐ („Hypostase“ richtiger als „Person“!) erheblich seltener als derjenige von ܢܦܫܐ (Seele).

unter auf Korruptelen der aramäischen Vorlage beruht, welche der in die syrische Übersetzung eingebettete Wortlaut nicht aufweist. Wirklich scheint denn aber auch dieser Befund noch an mindestens drei weiteren Stellen konstatiert werden zu können. Zurückzukommen ist hier zunächst noch einmal auf I 1 (I, 15 = 2, 14f.), wo das griechische συμπληρωμένην keineswegs das zu erwartende Äquivalent des syrischen ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ (etwas In-sich-abgeschlossenes) darstellt, das vielmehr eine Wiedergabe durch τέλειος oder ὁλόκληρος weit näher legen würde¹. Streng entsprechen würde dagegen eine Variante ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐܘܿܢܿܐ (etwas Vollständiges)². Des weiteren kommen in Betracht III 7 (69, 10f. = 84, 31f.): ἢ ἀγνοοῦντα λέγειν ἀνάγκη τὸν θεὸν ἀγνοίᾳ περιβεβληθῆσθαι > ܕܘܘܫ ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ (oder entweder er wußte <es> nicht, und daß Gott unter den Begriff der Unwissenheit falle, ist nicht geziemend) und ebenda (69, 13f. = 84, 34f.): ὠφελεῖσθαι δὲ τὰ μέγιστα καὶ ἡλευθερωθῆσθαι τὸν ἄνθρωπον πεισιδέντα συμβουλή τοῦ ὄφεως > ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ (und der Mensch wurde aber viel unterstützt und befreit durch seinen Ungehorsam vermöge des Rates der Schlange). Beidemale würde die Annahme eines Ausfalls der Negation ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ in seiner Vorlage genügen, um den Text des Titus zu erklären. Das erstemal würde sich so aber sofort der Sinn ergeben, daß in diesem Falle ein der Unwissenheit Unterliegen Gottes vielmehr „geziemend“, d. h. notwendig — ἀνάγκη — wäre. Das zweitemal hätte der Mensch Nutzen vielmehr „durch seinen Gehorsam“ und gleichzeitig „vermöge des

¹ Das letztere ist griech. Entsprechung bei Titus selbst II 52 (58, 18 = 72, 24), τέλειος z. B. Peš.: Hebr. 9 11. Jak. 1 25 und in den Akten der Ephesinischen „Räubersynode“: Ag. von S. G. F. Perry S. 286, Z. 21; 287 Z. 3, Ps.-Gregorios Thaumaturgos Ἡ κατὰ μέρος πίστις bei J. Flemming-H. Lietzmann, *Apollinarist. Schriften syrisch.* Berlin 1904. S. 9 Z. 16; 12 Z. 7, Ps.-Julius, Brief an Prosdokios ebenda S. 40 Z. 1.

² Vgl. ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ = πληροῦν oder Komposita Peš.: Jo. 16 27; 17 13; Apg. 13 39; Röm. 15 14; Kol. 1 25; I. Jo. 1 4; II. Jo. 12; Apok. 3 2; 6 11. Ps.-Julius, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότῃτος bei Flemming-Lietzmann a. a. O. S. 18 Z. 3, Ps.-Athanasios, Ὅτι εἶς ὁ Χριστός ebenda S. 49 Z. 11 und in der syrischen Übersetzung von (Aristoteles) περὶ ἑρμηνείας (G. Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis.* Leipzig 1873 S. 188), ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐ = πληροῦσθαι Philox.: Mk. 1 15; 14 44; Jo. 15 11. ܩܘܿܠܿܬܿܐܘܿܢܿܐܘܿܢܿܐ = συμπληρωτικός Ps.-Athanasios a. a. O. S. 46 Z. 20; 47 Z. 8, 17.

Rates der Schlange“ gehabt, was dann nur von einem Gehorsam eben diesem Rate gegenüber, d. h. im Sinne des $\pi\epsilon\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\rho}\epsilon\omega\varsigma$ verstanden werden konnte.

Wenigstens vermutungsweise mag dann hier auf die Diskrepanz $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu > \text{ܠܘܝ}$ (Reptil) nochmals zurückgekommen werden. Sollte etwa der von Titus gelesene aramäische Text ursprünglich das Synonym ܠܘ (Schlange) geboten haben und dies zu ܠܘܝ (Lebendes) verderbt gewesen sein? — Was Bedenken erwecken könnte, wäre nur die Notwendigkeit, mit einem gleich dreimaligen Vorkommen derselben Korruptel zu rechnen. Für das, worum es geht, die von Titus selbst unabhängige Herkunft der syrischen Textgestalt der Zitate unmittelbar aus dem Original der zitierten Schrift ist es natürlich vollkommen belanglos, wie man sich hier entscheiden mag. Für jene Herkunft bleibt, auch wenn man das $\zeta\omega\omicron\nu$ lediglich als freie Wiedergabe faßt, gerade diese Diskrepanz einer der schlagendsten Beweise. Man braucht sich ja nur etwa an Psalm 58 (57), 5f. zu erinnern, um dessen unbedingt gewiß zu sein, daß der manichäische Text nur das bestimmte ܠܘܝ (Reptil) geboten haben kann, womit dann eigentlich allein schon das Problem der Herkunft der syrischen Zitate entschieden wäre.

Andererseits — das mag zum Schlusse noch berührt sein — sind, ob nun um die Stellen mit $\zeta\omega\omicron\nu > \text{ܠܘܝ}$ (Reptil) noch zu vermehren oder nicht, die angeführten Fälle einer Abhängigkeit des Titus von einem bereits Korruptelen aufweisenden Text der manichäischen Quelle seiner Zitate über den Rahmen jenes Problems hinaus von hoher Bedeutung. Die BB. $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ ܡܢܝܚܐܝܘܢ sind nach II 28 entstanden bald nach dem am 26. Juni 363 erfolgten Tode des Kaisers Julianus¹. Am 20. März 242 hatte Mani seine Wirksamkeit als Religionsstifter begonnen und ins J. 277 fiel sein Bekenntertod. Man kann sagen, daß höchstens ein starkes Jahrhundert die Entstehungszeit der Schrift, von der originale Bruchstücke uns in dem syrischen Zitatentext erhalten sind, von der Zeit trennte, um welche sie durch Titus benützt wurde. Dies gilt unter der Voraussetzung, daß es sich bei der-

¹ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III. Freiburg i. B. 1912, S. 270. „*Sub Juliano et Joviniano principibus*“ läßt Hieronymus *De vir. ill.* 102 das Werk entstanden sein.

selben um ein echtes Werk Manis selbst handelte. Noch enger wird die Zeitspanne vollends, wenn es mit der durch Photios *Bibl. cod.* 85 erhaltenen Angabe des Heraklianos von Chalkedon seine Richtigkeit hat, nach der Titus irrtümlich als persönliches Gut des Religionsstifters Schriften vielmehr seines Schülers Adda bekämpft hätte. Und schon wies der Text mannigfache Entstellungen auf!¹ Die Tatsache ist lehrreich auch und nicht zuletzt als Seitenstück zur NTlichen Textgeschichte.

¹ Eine solche liegt mindestens auch in dem Text der Hs. vom J. 411 vor I 17 (9 35 = 13 11), wo statt des reflexiv-passivischen **𐭪𐭫𐭮𐭫** das Kausativ **𐭪𐭫𐭮** (hat weise gemacht) in Übereinstimmung hier mit den griechischen σοφισάμενος τὴν ὕλην ὁ ἀγαθὸς κόσμου γέγονε δημιουργός durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert wird. Doch bleibt natürlich hier die Frage offen, ob der Fehler schon dem Übersetzer des Titus in dem von ihm benutzten Exemplar der Manichäerschrift vorlag oder erst in der hs.lichen Überlieferung seiner eigenen Arbeit eindrang. Jedenfalls scheint sogar diese schon in der so alten Hs. Trübungen aufzuweisen, und doch trennte deren Entstehungsjahr noch nicht ein volles halbes Jahrhundert von der Entstehungszeit des griechischen Originals. Das will sogar noch mehr besagen als der Befund bei der Manichäerschrift.

ZWEITE ABTEILUNG
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

BYZANTINISCHE TROPARIA UND KONTAKIA
IN SYRO-MELCHITISCHER ÜBERLIEFERUNG

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

DR. JOSEPH MOLITOR

III.

Κοντάκια.

(ἤσαο)

Die zahlenmäßig und auch textlich (durch die Angabe des Kirchentons und des Hirmus) am günstigsten gestellte Gruppe bilden die folgenden Kontakien, bei denen durch eingehende Vergleiche mit den griech. Hymnen des entsprechenden Kirchentons und Hirmus manche griech. Wendungen aus ihrer syr. Umhüllung herausgeschält werden konnten. Ihnen sind die wenigen οἶχοι, die sich nicht im heutigen Ritus identifizieren ließen, beigegeben. Freilich stellte sich auch bei der Vergleichung heraus, daß die *κοντ.* vom 27. Sept., 15. Okt., 18. Jan. und 1. März in der Horologienüberlieferung in ihrem griech. Wortlaut überliefert sind, und zwar die beiden ersten eine etwas freiere Übersetzung des griech. *κοντ.* vom 12. Sept. bilden und das dritte am 2. Mai sowie das letzte am 11. Sept. bzw. 8. Okt. Verwendung finden; aus der Menäenüberlieferung erwies sich das *κοντ.* vom 17. Juli als der byz. Tageshymnus des 26. Juli.

Hirmus: Τῆ ὑπερμάχῳ.*

ἦχ. πλ. δ'.

Da du wurdest Seher der Menschwerdung Gottes * und dem Geheimnis seiner Erniedrigung Bekanntgeber * bist, o θεόλογος, * da du wurdest der Mittler zwischen Gott (und) deiner Herde, * du, o Mann Gottes, * bewahre mich vor Versuchungen (ἐκ παντοίων με κινδόνων ἐλευθέρωσον), damit ich zu dir rufe * Freue dich (Χαῖρε), o Prophet Gottes!

ἦχ. β'.

Es erstrahlte (ἐξέλαμψεν) dein Herz (ἡ καρδιά σου) * o du Schöne in der Jungfräulichkeit (τῆς παρθενίας τῷ κάλλει?) * durch die Liebe zu Christus, unserem Herrn. * Und deshalb (auch?) hast du verachtet (καταισχύνω) den irdischen Bräutigam (νομφίος) * und widerstanden dem grimmigen, unerträglichen Feuer. * (Und) auch die Mäuler der Löwen hast du verstopft und dich gerettet ungeschädigt. * Und den Apostel Paulus hattest du eifrig gesucht, o Thekla, du Erste unter den Martyrern (Πρωτόαθλε).

ἦχ. πλ. δ'.

Die Krone (τὸ στέφος) schöner Gaben * hast du dir aufgesetzt als Freund der Weisheit, * o dreimal Glücklicher (τρισμαχάρα?) * und hast gestanden vor dem großen König. * Und wie ein Bewohner zwischen dem Chore und den Scharen der Lauteren (βσιος) * bist du, o lauterer Chariton. * Und nun siehe da bittest du * für die Erlösung derjenigen, welche ihm, dem Menschenliebenden (φυλάνθρωπος) singen (ᾄδειν).

Hirmus: Ὁ ὑψωθεὶς* <ἐν τῷ σταυρῷ>. ἦχ. δ'.

Der erfüllt war mit der Gnade des hl. Geistes,* du gesegneter Apostel des Herrn * und ferner sein wahrer Diener,* rühmlicher und heiliger Jünger, St. Thomas. * Da du von deinem Lehrer gesandt wurdest * hast du alle Völker zu Schülern gemacht (μαθητεύω) und sie gelehrt,* zu bekennen den einzigen Sohn,* dessen lebendige Seite (τὴν ζωήφορον πλευράν) du mit deiner Hand (τῆ δεξιᾷ) berührtest und im Glauben (πίστει) ihm zuriefest (βοάω) und sprachest: * „Du bist mein Herr und mein Gott (Ἐπάρχεις Θεός μου καὶ Κύριος)“.

Trotz des Anklängs im Incipit und des gleichen Kirchentons hat doch der griech. Tageshymnus den Hirmus Ἐπεφάνης σήμερον! Der Silbenzahl nach könnte unser syr. Stück tatsächlich den Hirmus Ὁ ὑψωθεὶς vom griech. Original übernommen haben.

ἦχ. β'.

O Paar (τό ζεῦγος) glänzender, allgeehrter (πάντιμος) Martyrer,* o ihr beiden Leuchten, die die ganze bewohnte <Welt> (οἰκουμένη) erleuchten,* ergießet (πηγαῖζιν?) über die, welche euch loben, eure (ärztliche) Behandlung (πράξεις), voll von allen Gütern * und herzerfreuend alle Seelen, damit sie ohne (Sünden)last wandeln und erzählen eure Wunder(taten)(θαύματα).

οἶκος.

Er, der für uns Schmerzen ertragen hatte im Fleisch (ἐν σαρκί), * da er geworden war ein Mensch wie wir,* er hat euch gekräftigt durch seine Stärke,* Sergius und Bakchus, ihr berühmten (πανεύφημος) Allseligen,* um zu schmücken die Kirche, seine glänzende Braut,* durch euer reines Blut * und durch eure (mit Wunder-)kraft wirkenden (θαυματουργός) und alle (möglichen) Hilfen schenkenden Reliquien mit einem (od. dem?) versprochenen Schmuck. * Und siehe sie feiert (ἐυρτάζει) die Erinnerung (ἡ μνήμη) eurer Bekränzung (Martyrium) und ferner den Tag eures schönen Gedächtnisses freudig. * Wohlan

ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

13 b ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * 13. Oktober. ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

Wortwörtlich = 300!

* ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ist die sklavische Übersetzung des heute als Hirmus dienenden Incipit des berühmten Weihnachtliedes (24. Dez.) 'Η παρθένος σήμερον, dem Werke des Romanos (K Nr. 1, Pitra S. 1—11).

14 a ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * 17. Oktober. ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

* ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ (kundige χήρυκες) ist die syr. Wiedergabe des Romanos-Hirmus Τοὺς ἀσφαλεῖς <καὶ θεοφθόγγους> . . . χήρυκας (K Nr. 25, Pitra S. 169—178), dessen Volltext am 29. Juni noch heute Verwendung findet.

14 b 18. Oktober. ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ
ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ * ܘܡܠܐ ܢܘܚܩ

Auch hier möchte ich als Melodie den Hirmus Τὰ ἄνω annehmen; auffällig sind ja die Anklänge an den heutigen griechischen Tageshymnus (trotz ἤχ. δ': Ἐπεφάνης σήμερον), besonders am Ende.

(Ἀλλά), ihr Berühmten, allen, die euch loben, gebt Heilung der Seelen und Gesundheit der Körper, damit sie ohne (Sünden-)last wandeln und erzählen eure Wunder(taten).

* Oder ist ⲗⲁⲗⲗⲟ in ⲗⲁⲗⲗⲟ (= βασιλικός) zu emendieren?

ἦχ. γ'.

Für die Martyrer, die seelische Gemeinschaft eingingen * in Liebe und Glauben zugleich (ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ), * auf denn (δὴ?), lasset uns freudig uns zusammenscharen, * um sie zu bekränzen (στεφῆν) durch lobende Ruhmgesänge (δόξαις), Babilus (Πάπυλος), jenen Waffengekleideten der Trinität (τῆς Τριάδος) * samt Karpus, der samt ihm verachtet hat alle grimmigen Martern, * diese nämlich, die Christus öffentlich bekannten, den Veranlasser der ἀγῶνες (ἀγωνοθέτης) und den Schöpfer des Alls (καὶ τὸν τῶν πάντων κτιστήν).

Hirmus: Τοὺς ἀσφαλεῖς* <καὶ θεοφθόγγους> κήρυκας. ἦχ. β'.

Jene glorreichen und allberühmten (πανευκλεῆς?) * (und) auch mit dem Diadem bekleideten Martyrer, * jene, die alles verlassen hatten (καταλιπόντας), was auf Erden ist, * kommt, laßt uns rühmen durch Lobgesänge (ἐν ὕμνοις εὐφημησωμεν) * (und) auch selig preisen heute den Kosmas samt Damianus * und Euprepus samt Leontius * und Anthimus, jene Göttlichen, welche beten wegen der Seelen von uns allen (ὡς πρεσβεύοντας Κυρίῳ ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν?)

* Auffällig ist die Verwandtschaft des Stückes mit dem ⲕⲟⲛⲧ . vom 15. Nov.

ἦχ. β'.

In der Wahrheit des Glaubens zeigtest du dich (ἐδείχθης) als κῆρυξ * und Evangelist der unaussprechlichen Geheimnisse (ἄρρητα μυστήρια) (und) auch als Stern der Kirche, St. Lukas. * Den (?) Göttlichen rühmen wir, * weil der Logos ihn ausgewählt hat samt Paulus, jenem allweisen * Lehrer aller Völker, ihn, der Schreiber des göttlichen Evangeliums ward (τὸ θεῖον ὁ γράψας Εὐαγγέλιον).

Hirmus: Ἐπεφάνης (σήμερον).*

ἦχ. δ'.

Viele Tüchtigkeit hast du besessen * und in deiner starken Kraft * zurückgewiesen die eitlen Versprechungen dessen, der das Gesetz übertrat (παράνομος) * und hast ausgerufen (κραυγάζειν), o allseliger (παμμάκαρ) Martyrer Arethas: * Du bist Gott vor allen Äonen (Υπάρχεις θεὸς προαιώνιος).

Hirmus: Ἡ παρθένος.

ἦχ. γ'.

Da er sich den Martern genähert hatte * wegen der Gottesfurcht (εὐσέβεια), * hatte er auch von den Ruten männlich nicht sich abschrecken lassen, * Zenobius, der alltüchtige (γενναῖος). (Und) deshalb hast du ihn gezeigt (ἀποδείξει), o Christus, Gott, * als allweisen Arzt, * da er heilt (θεραπεύω) alle seelischen (und) auch körperlichen Krankheiten (νοσήματα). * (Und) auch hat er empfangen den Kranz der göttlichen Gnade.“

Hirmus: Ὡς ἀπαρχάς.*

ἦχ. πλ. δ'.

Als Diener Christi, unseres Herrn, habt ihr empfangen die Gaben aller Gesundungen (χάριν λαβόντες τῶν ἰαμάτων), * so daß ihr heilet alle Krankheiten beständig, * ihr, o Kosmas und Damianus, Hasser des Silbers (Ἀνάργυροι). * Gebt himmlische Rettung * (und) fleht auch ihn, den Vater der Barmherzigkeit, an, * damit er ausgieße über uns (πιγάζειν τὰ ἰάματα) vollkommene Gesundung der Seelen und Körper zugleich.

Hirmus: Τὴν ἐν πρεσβείαις.*

ἦχ. χ'.

Die gottesfürchtigen (οἱ εὐσεβεῖς) * (und) auch gottgekleideten Martyrer, * jene, welche verlassen haben alles Irdische * empfangen Wonne und Leben, die nicht enden, * jene, deine Knechte, * Akindynus, Pegasius und Ambrosius (Ἀνεμπόδιστος) samt Aphthonius und Elpidophorus, * du, o Gnadenvoller * (und) auch alleiniger Herzenskenner (ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια).

Beachtsam sind die Anklänge (Anfang und Schluß) an das (Stamm-) κοντ. (Τοὺς ἀσφαλεῖς) vom 29. Juni!

19b 3. November. $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$

حبر ليو صومل. ايلوتوب وق بعقيا وملحق. او هتو؟ ومنلا
 صعت. او؟ ححتول. لا ليو صومل. او صيا اعلاحتول.
 لا ليو صومل. صوملوتو ايلوتوتول. صوملوتو. او
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 * صوملوتو. او صوملوتو.

Das griech. Original ist bei K Nr. 36 (vgl. P. Maas, BZ. XV, 36) erhalten wie folgt: Φωτί τῷ νοητῷ, τῆς ψυχῆς ἐλλαμφθείσης, φωτὸς τοῦ αἰσθητοῦ, ἀθλοφόροι Κυρίου, τὸ σέβας κατεπτύσατε, καὶ θεῶ ἐλατρεύσατε· ὄθεν λάμπετε, ταῖς τῶν θαυμάτων ἀκτίσι, θεραπεύοντες, τὰς ψυχικὰς ἡμῶν νόσους, ὡς χάριν δεῖξάμενοι.

* $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$ = Χορὸς ἀγγελικὸς ist das als Hirmus dienende Incipit des Romanos-Kontaktions vom 2. Febr. (K Nr. 6, Pitra S. 28—35).

21b 9. November. $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$

صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 * صوملوتو. او صوملوتو.

Wegen der Wendung τὸν ὄφιν ἐπάτησας (vgl. griech. κοντ. vom 25. Nov.) wohl unter den Hirmus Τὰ ἄνω einzuordnen.

22a 10. November. $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$ *

صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 * صوملوتو.

* $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$ (ἦχ. β') ist wegen der Melodie 'Επεφάνη σήμερον wohl ein Versehen des Abschreibers und in $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$ (ἦχ. δ') zu verbessern!

22a 11. November. $\tilde{\omega} \tilde{\omega}$

صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو. او صوملوتو.
 * صوملوتو.

Besteht die Bezeichnung ἦχ. δ' zu Recht, so kann nur der Hirmus 'Επεφάνης (= صوملوتو ?) in Betracht kommen!

Hirmus: Χορὸς ἀγγελικός.*

ἦχ. α'.

Durch das vernünftige Licht <des Verstandes> * waren erleuchtet worden eure Seelen, * o ihr Martyrer des Herrn Christus. * (Und) auch aber habt ihr überstiegen jenes sinnliche Licht * (und) auch [nämlich] habt ihr euch Gott unterworfen, der über allem (ist). * Deshalb erstrahlte ihr durch den Glanz aller (möglichen) Wunder(taten) * und nun heilt ihr alle unsere seelischen Krankheiten * als Empfänger der Gnade.

Die χορτ. vom 25. Febr. und 10. April zeigen einen ähnlichen Aufbau!

ἦχ. β'.

Wegen deiner Liebe zum Herrn, o Lautere (ὁσία) * und, damit du untadelig würdest, * hast du verschmäht die begierliche Verbindung * und erleuchtet durch Fasten deine Seele. * So durch deine Bitten * vernichte den Irrtum des Streitsüchtigen (= des Widersachers, ἀντίπαλος) * weil du durch deine Kraft die verfluchte Schlange zertreten hattest (τὸν ὄφιν ἐπάτησας).

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. β'.*

Ein Fest nach einem Fest, siehe ist (= wird) gefeiert (τελεῖται). * Durch das Gedächtnis deiner heiligen Kämpfe, Orestes, * gesegneter Martyrer, * rette uns, die wir zu dir rufen (ἡμᾶς τούτοις σοι κράζοντες), * weil du bist ein warmer (θερμὸς) Bittsteller.

ἦχ. δ'.

Vom zeitlichen Erwerb * warst du [nämlich] entführt worden(?) * jenem unbeständigen; * da du gezeigt hast...¹ deinen Genossen * durch alle ihre grimmigen Marter, * o der du geschmückt worden bist mit himmlischem Kranze, * o Martyrer des Herrn Christus, * (nämlich) allseliger (παμμάκαρ) Menas.

¹ Das Objekt scheint ausgefallen zu sein!

25 a 15. November. τ̄ τ̄

Καὶ ἄρα ἡ ἐπισημοσύνη τῆς ἁγίας Παναγίας.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
* Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία *

Vgl. das ähnlich aufgebaute γοντ. vom 17. Okt.!

26 a 18. November. τ̄ τ̄

Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
* Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία *

Von jetzt ab ist bei Stücken ohne Hirnenangabe, abgesehen von durchaus klaren Fällen, nicht mehr der Versuch gemacht, die Mustermelodie zu ermitteln, zumal auch im heutigen griechischen Ritus bei Hymnen des II. und VIII. Tones häufig dieser Vermerk fehlt.

27 b 23. November. τ̄ τ̄

Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
* Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία *

¹ 301. ἁγία Παναγία. ² 301. ἁγία Παναγία.

29 a 26. November. τ̄ τ̄

Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία.
* Ἡ ἁγία Παναγία ἡ καλεῖται ἡ Παναγία ἡ ἁγία *

Hirmus: Τοὺς ἀσφαλεῖς <καὶ θεοφθόγγους> κήρυκας. ἦχ. β'.

Jene auserwählten und gottbekleideten * Martyrer (Τοὺς ἐκλεκτοὺς καὶ θεοφόρους μάρτυρας), redend die δόγματα * der Furcht des Herrn für die hl. Kirche, laßt uns rühmen (und) auch loben * in geistigen Ruhmgesängen Christi, Gurias, Samonas (und) auch Abibus, * welche Reben (κλήμα) des Weinstockes Christi geworden sind, * die Zierde Edessas (Ἐδέσης τὴν δόξαν) (und) auch die Freude der ganzen Welt.

ἦχ. β'.

Wie eine Lanze ergriffest du den Glauben (ὡς λόγχην χειρισάμενος), * o Kämpfer (ἀθλητῆς) für den Herrn, * und jene, die ohne νόμος waren, führtest du vollkommen. * (Und) auch vollendetest du deinen Lauf (τελέσας τὸν δρόμον σου) * und empfangest den Lohn (τὸ βραβεῖον) deiner rühmlichen Kämpfe. * (Und) deshalb (auch?) loben wir dich (διὸ σε εὐφημοῦμεν), o großer Martyrer (τῶν Μαρτύρων μέγιστε).

ἦχ. β'.

Du hast dich anvertraut auf göttlichen Wink * der heiligen Kirche Christi * und bis zum Tode für sie gekämpft * (und) auch ferner für die Trinität, * die gleich (ist) in der Gottheit * und hast in Schatten gestellt die Wissenschaft (γνώσις) jenes gottlosen Arius, * o allseliger Amphilochius. * Flehe beständig Gott an wegen unser aller (πρὸς βεῦων μὴ παύση ὑπὲρ πάντων ἡμῶν).

Hirmus: Τοὺς ἀσφαλεῖς <καὶ θεοφθόγγους> κήρυκας. ἦχ. β'.

Da du auf Erden einen göttlichen Lebenswandel vollendetest (τελέσας τὸν δρόμον), * o allseliger Alypius, * auch verschmähtest alles Irdische * und viel gemacht hast den Glanz der Tugendhaftigkeit * und durch sie dich selbst gestaltet hast als ein annehmlisches (δεκτός) Opfer * und von der στύλη aber zu Gott dich erhoben hast, * bitte ohne Unterlaß (πρὸς βεῦων μὴ παύση) für die Erlösung der Seelen von uns allen.

30 a 28. November. $\bar{\omega} \bar{\omega}$
 لعمرو! عني! ان حبس للاحو. ويا اهل يدك وصفتك انزلنا. يا
 ندمي عماري مع. انما ونحب دفلا فلما. لانه منارنا ولسحة
 اني:مهه. وه يوم عماري ملا سلعنتي. سايهوب صيدعها
 ولها منيا سدك فومنا وبقيا وولد *

32 a 4. Dezember. $\bar{\omega} \bar{\omega}$
 مسهنا. اعدك سلقنا الاتا. سبنا احبنا واولاهومها.
 انونا لخدمتعلنا سرجنا احبنا ودموق مبعنا. سادونا سلقنا
 هبعنا واولاهنا. او اهم صيونهب داونا. ايدوع سلعنتي س¹
 وندرجتني حومنيب عسنا. لها الا ووه وندلهه صحتي. وس²
 معصنا وحقه *

316 stimmt wortwörtlich mit 296 überein; ¹ om س 302. ² + ج 302.

33 b 7. Dezember. $\bar{\omega} \bar{\omega}$
 صومسمي¹ ولب ووب حلفي رهي. او تعمونا او لعنتي
 وهفوا وب صلي رحا. اس ملحا خلا هقهيا او امحبوهههه
 معفنا² امسنا ولا وهحنا³. مودا فلا. صلدنة⁴ ايسنا بصي
 الاونا حيه حصنا. امسنا صرحنا ح. او حوق ودمههنا.
 هضمنا ولا صرحنا *

302. صلدنة⁴ ا. 302, 316. مودا³. 316. معفنا². 302, 316. صي¹ وب +¹

35 a 10. Dezember. $\bar{\omega} \bar{\omega}^*$
 اس هتو! عنت وندنا. او سغنا سوتنا الاتا. حبنا مبعنا
 معسنا سمدلهنا. حمر وومنا ولبق وه الاونا. او منا حيه
 لونا. او انصويمه وه س¹ سغنا خلا. سخصوه انا²
 وه لحد خلا. سمدنا مبعنتي حقم³ *

316. ج³. 302, 316. انا² انا². 302. صي¹ om 302.

* Wohl ein grobes Versehen: Ως άπαρχάς ist ein Hirmus des VIII. Kirchen-
 tons (ῆγ. πλ. δ')!

ἦχ. β'.

Den wahrhaften (und) auch gottgekleideten (θεοφόρος) Martyrer, * der kämpfte für den rechten Glauben (ὀρθοδοξία), * kommt, laßt uns heute gleichmäßig uns zusammenscharen, * mit lauter Stimme (μεγαλοφώνως) zu rühmen * ihn, den Mystagogen der Gnade, Irenarchus, der reichlich alle (möglichen) Gesundungen gibt (ὁ πάντα πηγάζων τὰ λάματα) * und bittet zum Herrn für die Erlösung der Seelen von uns allen.

ἦχ. β'.

Überfließend hast du ausgegossen göttliche Lehren * und erfreut die Kirche(n) der ὀρθόδοξοι * und hast erleuchtet die Gläubigen und geziert die Feste aller Heiligen * und hast erschüttert die törichten Lehren der αίρετικοί, * o Vater, verständig durch Gott (θεόφρων). * Bitte für uns, die wir feiern dein rühmliches Gedächtnis * zu Gott, dem du gefallen hast durch deine Werke, * damit er gebe Verzeihung der Verirrungen (δοθῆναι πταισμάτων τὴν συγχώρησιν).

Hirmus: Ὁ ὑψωθεὶς.

ἦχ. β'.

Mit deiner Flöte (ἡ σάλπιγξ), die bekleidet ist mit Sieg, * o Erzpriester, (und) auch (mit) den Ruhmesliedern der Σεραφίμ, voll von Bewegung, * hast du wie eine Gabel auf deinen Lippen, o Ambrosius, beständig ausgießend, auf stofflose Weise (ἀύλωσ) deine Stimme erschallen lassen. * Deshalb zeigte sich deine göttliche Prophetengabe in der bewohnten (Welt = οἰκουμένη), * beständig uns strahlend, * (und) auch denen, die in Prüfung sind, ein unerschütterlicher Pfeiler (ἀήττητον στήριγμα).

Hirmus: Ὡς ἀπαρχὰς τῆς φύσεως.

ἦχ. β'.

Als denjenigen von frommen * (und) auch tüchtigen Martyrern und göttlichen Geistern * rühmt und lobt die hl. Kirche * den Tag eures göttlichen Gedächtnisses, * o mit ἀγών gekleideter (ἀθλοφόρος) Minas * (und) auch Hermogenes, du Tüchtiger [nämlich] * und samt ihnen den allseligen Eugraphus, * und in Liebe loben wir euch.

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. δ'.

In dem Blute [nämlich] der gesegneten Martyrer * ist die heilige Kirche erfrischt worden, * (und) auch hat sie gesproßt den Gläubigen schöne Blumen * samt rechten δόγματα, * da sie verherrlicht und spricht: * O unser Erlöser, * gib uns die Größe der Vielheit der Barmherzigkeit.

Hirmus: Ὡς ἀπαρχὰς τῆς φύσεως.

ἦχ. πλ. δ'.

Als geliebter (= vertrauter) Freund, o dreifach Seliger (τρισ-όλβιε) * (im Verhältnis) zu jenem Menschenfreund (φιλόανθρωπος), * rette mich, o Heiliger, von der listvollen Schuld durch deine Martyrer-(Für)bitten. * (Und) auch zerstreue von uns alle unsere Übertretungen, * damit wir befreit werden von den Leiden(schaften) * und rühmen Christus allein, * er, der dich be- rühmt (und) auch groß gemacht hat, * er, dessen Barmherzigkeit [nämlich] unermesslich ist (τὸν πολυέλεον).

Hirmus: Ὡς ἀπαρχὰς.

ἦχ. πλ. δ'.

Bethlehem, siehe, jubelt freudig (Ἡ Βηθλεὲμ εὐφραίνεται) * (und) auch offenkundig frohlockt (es) zugleich * und Ephrata ferner bereitet sich klärlieh vor * auf deine göttliche Ankunft, o Herr, * weil in ihnen, siehe, geht auf (ἀνατέλλειν) das Licht seiner Gott- heit * und erleuchtet alle Grenzen. * (Und) auch von dem un- tersten Hades befreiest du uns als Erbarmer (πολυέλεε).

Auffällig ist am Anfang die Berührung mit dem κοντ. προσόρτιον (ἦχ. α': χορὸς) des So. vor Weihnachten: Εὐφραίνου Βηθλεέμ.

Hirmus: Χορὸς ἀγγελικός.

ἦχ. α'.

Der Chor [nämlich] der Propheten (Χορὸς τῶν προφητῶν) * feiert göttlich * das Wunder, das an dir geschehen ist, o Jungfrau, * weil du auf Erden geboren hast Gott, da er Fleisch wurde (τὸν σαρκωθέντα). * Deshalb rühmen (δοξολογέω) die Engel samt den Hirten (μετὰ Ποιμένων) * (und) auch die Magier (μετὰ τῶν Μάγων) samt Joseph. * Sie wiesen nämlich David auf das Wun- der hin, das geschehen ist.

Offenbar identisch mit dem Prooimion des noch unedierten Liedes K Nr. 148.

(Fortsetzung folgt.)

DIE MARIENHARFE ('ARGĀNONA WEDDĀSE)

NACH DER AUSGABE VON PONTUS LEANDER ÜBERSETZT

VON

DR. SEBASTIAN EURINGER

HOCHSCHULPROFESSOR a. D.

Freitagslektion.

XLVI.

1. *O meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, komme hierher mit der ganzen Schar der Propheten, um mich zu belehren über die Kraft des Wortes, das zu deinem Lobe aus ihrem (plur.) Munde ausging!* 5

O Jungfrau, komme zu mir mit der ganzen Schar der Apostel, welche die Fleischwerdung des Wortes aus dir allen Grenzen der Welt predigten und die Erde der Völker mit dem Pfluge des Kreuzes deines Sohnes pflügten und den Schatz seines Wortes in die ganze Oberfläche der Erde säten! 10

O Jungfrau, komme zu mir mit der ganzen Schar der Martyrer, welche die Leiden deines Sohnes an ihrem Leibe getragen haben und mit dem Blute ihres Martyriums gesalbt wurden, welche die siegreichen Truppen des Königs sind, die das dreischneidige Schwert der Gottheit umgürtet haben! 15

O Jungfrau, komme zu mir mit der ganzen Schar der reinen Jungfrauen, welche ihre Gewänder nicht beschmutzt haben mit dem Unrate der Unzucht, sondern den Tempel ihres Leibes zu einer Wohnung für den hl. Geist gebaut haben! 20

O Jungfrau, komme zu mir mit der ganzen Schar der vollkommenen Mönche, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen!

XLVII.

2. *O meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, komme zu mir mit der ganzen* 25

Schar der wachen Engel, welche den Lobgesang und das Heiligsingen zu keiner Zeit und zu keiner Stunde unterlassen!

O Jungfrau, komme zu mir mit der ganzen vollzähligen Schar der heiligen Kirche!

5 3. Ich wünsche, daß *du zu mir kommest mit der ganzen Schar der Heiligen*, und ganz besonders sehne ich mich, daß *du zu mir kommest mit diesem Sänger David*, deinem Vater, weil er über dich mit glühender Liebe ausruft, indem er spricht (Ps. 9, 12): „Psalteret dem Herrn, der in Sion wohnt, und erzählet den Völkern
10 seine Taten!“

Und wiederum sagt David (Ps. 45, 5):

„Geheiligt hat der Höchste seinen Wohnort, der Herr ist in seiner Mitte, nicht wird er erschüttert werden.“

Und wiederum sagt David (Ps. 47, 23 f.):

15 „Umringet Sion und umarmet es und redet in seinen Türmen, richtet euer Herz auf seine Stärke und verteilt unter euch seine Last, um es dem anderen Geschlechte (Generation) zu erzählen!“

4. Welch' eine große Last der Heilsordnung wurde doch der heiligen Jungfrau auferlegt (wörtlich: gegeben)! Auf der heiligen
20 Thora das heilige Evangelium, auf den heiligen Propheten die heiligen Apostel; auf dem alten Bund der neue Bund, auf dem Rechte, das Israel gegeben wurde, das Recht der Kanones der Jünger des Erlösers! Deshalb heißt es: „Und verteilt unter euch seine (Sions = Mariens) Last!“

25 Und wenn es also heißt: „um es dem anderen Geschlechte zu erzählen“, so ist das von den Söhnen der Taufe gesagt (wörtlich: berichtet), welche nicht stolz sind auf die leibliche Geburt, sondern denen er die Macht gegeben hat, Söhne Gottes zu werden, welche nicht sind aus dem, was des Blutes ist, noch aus dem Ver-
30 langen der Fleischeslust, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind (Joh. 1, 21 f.).

XLVIII.

5. *O meine Herrin, heilige Jungfrau, in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm*, Gebälerin der Gottheit dem
35 Fleische nach,

meine Hoffnung von meiner Kindheit an,
 meine Zuflucht und meine Stärke,
 mein Horn und meine Ruhmeskrone,
 meine Ehre und Erhebung meines Hauptes:

6. Bewahre mich in der Ordnung der Christen 5
 und stärke mich im Glauben der Christen
 und mache, daß ich Christ heiße und Christ bin
 und im Gesetze der Christen gefunden werde, wenn dein Sohn
 in der Glorie seines Vaters und des hl. Geistes kommen wird!

7. Rotte in mir aus die Wurzel der Sünde, damit sich ihre 10
 Zweige nicht über mein Fleisch ausbreiten!

Haue um in meinem Herzen den Stamm der Begierlichkeit,
 damit er nicht Dorn und Distel an mir hervorbringe, und reinige
 mein Denken von dem Ergötzen an dem Reiz der Welt, der meine
 Seele bedrängt und ins Verderben stürzt! 15

XLIX.

8. Laß doch nicht zu, *o meine Herrin, heilige Jungfrau in*
zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, daß der An-
 kläger, der Geist Bêlehôr, mich beherrsche; mache doch, daß ich
 nicht unter sein Joch gespannt werde; denn er täuscht den Geist, 20
 stellt für jetzt die Sünden als lieblich dar und erregt die Begierde
 im Herzen, macht das Bittere süß, die Finsternis zum Licht;
 sobald man aber die Sünde getan und vollendet hat, ist er selbst
 der erste, der anklagt und gegen diejenigen, die sich verfehlt ha-
 ben, vor dem Allerhöchsten auftritt! 25

9. O meine Herrin, Jungfrau, ich fürchte diesen Ankläger.
 Damit er nicht gegen mich auftrete(n könne), stärke mich,
 daß ich das Begehren dieses Geistes der Arglist nicht tue!

Bevor er mich zur Sünde verführt, stärke mich, und bevor
 er mich anklagt, erwirke mir beim Allerhöchsten Verzeihung! 30

Wenn er mich aber bereits angeklagt hat, dann habe ich
 (doch noch) eine Hoffnung in den Himmeln; denn der Sohn,
 der dein Fleisch angezogen hat (und) zur Rechten des Vaters
 sitzt, ist es, der für mich kämpfen und streiten wird.

10. Gebenedeit sei Gott Sabaoth, der deine Liebe mit meinem 35
 Herzen vermischt hat. Wie die Vermischung des Weines mit

dem Wasser [ist] und der eine von dem anderen nicht mehr geschieden werden kann, so ist deine Liebe mit meinem Denken und mein Denken mit deiner Liebe vereinigt.

11. Es weiß der Herr, Gott, daß die Wunde meiner Seele
5 und die Verletzung meiner Sünden nur durch dein Gebet geheilt werden kann, und es ist ihm wohlbekannt, daß meine Sünde größer ist als die Sünden der ganzen Welt, und es ist ihm auch wohlbekannt, daß deine Reinheit die Reinheit aller Heiligen weit übertrifft. Darum hat der Herr deine Liebe in mein Herz
10 gelegt, weil er weiß, daß eine schwere Wunde nur durch eine schwere und schwierige Behandlung geheilt wird.

12. O Tiefe des Reichtums der Weisheit Gottes! Wer (vermag) seine Güte und seine Gerechtigkeit zu schildern?

Er hat das Heilmittel vor den Verwundeten *bereit gestellt*,
15 damit sie sich damit salben und gesund werden (wörtlich: leben).

Er hat das Salböl vor den nach Sünden Stinkenden *bereitgestellt*, damit sie sich damit parfümieren und von dem Unrat frei werden.

Er zeigte den Brunnen des Wassers des Lebens, damit sie zu
20 ihm gehen und sich mit dem Wasser der Reinheit besprengen, das aus ihm quillt.

13. *Kommet, all' ihr Sünder der Erde*, zu dieser heiligen Jungfrau, damit ihr durch ihre Gnade Gerechte werdet!

Kommet alle, deren Kleider beschmutzt sind, zu diesem heiligen
25 Borne, der das Wasser der Güte quillt! Waschet eure Kleider im Blute ihres Sohnes, damit ihr würdig werdet der Hochzeit in den Himmeln!

Kommet, all' ihr am Leibe Kranken, damit ihr geheilt werdet durch die Kraft ihres Gebetes!

30 *Kommet, all' ihr an Erkenntnis Armen*, damit ihr aus ihr, dem Borne der Einsicht, der Wissenschaft und des guten Rates schöpfet!

14. *O Jungfrau, ich will erzählen meine Sünden* und verkünden *deine Gerechtigkeit* und berichten die Barmherzigkeit *deines*
35 *Sohnes*.

O Jungfrau, ich will erzählen meine Unzucht und verkünden *deine Reinheit* und berichten die Güte *deines Sohnes*.

O Jungfrau, ich will erzählen meine Verfehlung und verkünden deine Fürsprache und berichten die Langmut deines Sohnes.

O Jungfrau, ich will erzählen, meine Torheit und verkünden dein Mahnen und berichten das Erbarmen deines Sohnes. 5

15. O Jungfrau, der Satan verlangt sehnlichst, mich zu sieben und zu worfeln wie Mais, bitte deinen Sohn, den Erbarmen üben, daß er ihm keine Gewalt über mich gebe!

16. Mein Gebet sei gegenüber dem Widersacher, wie Pfeile in der Hand eines Starken und wie eine Lanze, die mit Wucht 10 durchbohrt und die Knochen der Seiten zerbricht!

Es sei weiterhin wie ein Schwert, das zerschneidet, und wie eine Axt, die spaltet!

17. Und wenn der Feind dies (mein Gebet) sieht, dann soll er fliehen und nie wieder mit mir kämpfen, seine Arglist soll 15 fehlschlagen und seine Künste sollen versagen und seine Gifte schal (unwirksam) werden! Die Stärke seiner Kraft soll schwach werden und er finde keine Hoffnung, mit der er sich trösten könnte!

18. O Jungfrau, großer Olivenhain, schattenspendender 20 Ruheplatz aller Gläubigen, die du durch den Regen der Prophezie getränkt und von der Wolke des Lichtes der Höhe schützend umgeben wurdest, während du im Tempel heranwuchsest; denn du bist eine Pflanze Gottes aus dem Hause Israel und die Frucht des Segens, die aus dir entsproßte, ist Jesus Christus, der mit dem 25 Öle der Gottheit, das aus ihm träufelte, die Gläubigen einreibt, um ihre Häßlichkeit durch seine Lieblichkeit schön zu machen: reibe auch du, Jungfrau, die Rauheit meiner Sünden mit dem Öle der Gottheit deines Sohnes ein, damit ich durch seine Lieblichkeit Schönheit erlange! 30

L.

19. O meine Herrin, heilige Jungfrau, Maria, auf hebräisch *Mârihâm*, die du das Wort geboren hast ohne Mannessamen, gleich der Geburt der Biene aus der Zelle, dem Entstehungsorte des Honigseims; denn die Geburt der (Bienen-) Made aus der 35 Zelle erfolgt (wörtlich: geschieht) durch das Summen der Stimme

der Biene und der Honigseim wird gleichfalls aus der Zelle geschöpft.

20. Die Geburt des Wortes aus dir erfolgte ebenso; denn Gabriel sprach:

5 „Freue dich, Erfreute, der Herr ist mit dir und gebenedeit bist du unter den Weibern; du hast Gnade gefunden bei Gott und siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären und seinen Namen Jesus nennen.“

Und du sagtest zum Engel:

10 „Wie soll denn dieses mir werden, da ich doch einen Mann nicht erkenne?“

Und er sprach zu dir:

„Der hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird überschatten.“

15 21. Das Wort des Vaters erscholl in dein Ohr durch den Mund Gabriels und dadurch wurdest du nun der Zelle gleich; denn durch das Hören des Wortes hast du empfangen und statt der Flügel der Biene haben dich die Flügel des [hl.] Geistes beschattet und statt des Honigseims, den sich die Biene durch
20 Sammeln der Blüten bereitet, wurde der Seim der Prophezie, der aus der Blüte des Wortes der heiligen Propheten zusammengeholt wurde, über dich ausgegossen.

22. Die Geburt des Wortes aus dir hat aber der Prophet David mit der Geburt des Wurmes der Biene verglichen, wenn
25 er sagt:

„Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Mensch“ (Ps. 21, 7), gleich als wenn er dieses vom Sohne Gottes aussagen würde.

23. O Jungfrau, die du uns das redende Lamm geboren hast, das nicht redet vor dem, der es schert, das bei seinem Leiden
30 seinen Mund nicht öffnete vor denen, die es durchbohrten: bitte für mich, daß der Preis des Blutes deines Sohnes nicht [an mir] verloren sei und daß ich nicht vor deinem Sohne verachtet und darum auch nicht dem Satan übergeben, noch den Teufeln unterworfen werde; daß das Heer des Mastêmâ nicht über mich
35 triumphiere und die Geister Bêlehors mich nicht verhöhnen!

24. Alle, die meinen Sturz wünschen, sollen selbst gestürzt

werden; und die meine Schande wünschen, sollen selbst der Schande verfallen!

25. Ich, dein Knecht, möge aufgerichtet, sie aber zerschmettert werden!

Ich, dein Knecht, möge erhöht, sie aber beschämt und zuschanden werden! 5

26. Ihnen sei Elend und Verachtung, mir aber Reichtum und Ehre!

Ihnen sei Beschämung und Dunkelheit, mir aber Ruhm und Helligkeit vom Herrn! 10

Ihnen sei Hungersnot und Nahrungsmangel, mir aber Sättigung, Überfluß und Wohlleben!

27. O Jungfrau, *Berg des Heiligtums des Herrn* (oder: hl. Berg des H.), auf dem die Erscheinung des Glanzes erschien, indem er wie eine Feuerflamme vor den Söhnen Israels loderte und sein Berg blitzte und Fackellicht ihn umgab, Moses redete und der Herr antwortete: 15

du bist *das Zelt*, über dem der Glanz der Glorie des Gottes Israels erschien und in dem der Herr bei den Menschen wohnte;

du bist *Luzâ*, in dem Jakob die Heerlager des Herrn wohnen sah; dort stellte er einen Gedenkstein auf und goß über ihn feinstes Olivenöl aus; 20

du bist *das Land der Erbschaft*, das der Herr unseren Vätern versprochen hat, das ausgedehnte und fruchtbare Land, dessen Gestein Eisen ist und aus dessen Bergen man Erz gewinnt; 25

du bist *das Tal des Weinstockes*, von dem die Kinder Israels die Traube abschnitten und an einer Stange trugen, nämlich die Frucht deiner Jungfrauschaft, Jesus Christus;

du bist *der Ort Horeb* (Koreb), wo die Füße Gottes standen; dort war der Felsen, der 12 Brunnen süßen Wassers strömte, welches das Volk für seinen Durst trank; wohin sie gingen, dahin ging er mit ihnen: der Felsen aber ist Christus (I. Cor. 10, 4). 30

28. *Du bist die Sion, die Lade des Gottes Israels*, welche in das Land der Philister auswanderte; dort stürzte sie den Dagon um und züchtigte die Götzendiener (mit Plagen). Bei ihrem Weg- gänge wurde ihr von den Leuten von Azot ('Azâton) ein Gast- geschenk übergeben und nachdem man sie und mit ihr Nach- 35

bildungen von Tauben (?) auf junge Kühe, die zum ersten Male gekalbt hatten, geladen hatte, entließ man sie (die Lade) mit ihrem Gastgeschenk; aber man legte keine Lage von Bêrsêktân-Holz an ihre (der Lade) Seite; sondern entließ sie mit Tamêrgab
 5 neben ihr und goldenen Geräten bei ihr (??). Bei ihrer Rückkehr segnete der Herr das Haus des 'Abidârâ (Obededom), nachdem dieser sie auf ihrer Wanderung hatte (bei sich) wohnen lassen.

29. *Du bist das Heiligtum (= Allerheiligste)*, das Salomon erbaute und mit einem Balkengerüst (?) krönte; er überzog seinen
 10 hl. Schrein und das Innere des Heiligtums, sowohl Boden, wie Wände, mit reinem Golde und ließ darin einen Cherub darstellen, dessen Höhe 20 Ellen, und dessen Flügel 15 Ellen betragen: mit dem einen Flügel stieß er an die Wand des Hauses und mit dem anderen Flügel beschattete er den Oberteil des Schreines,
 15 und ebenso sein Gegenstück; auf beiden Seiten dargestellt, trafen ihre Flügel über dem Schrein des Allerheiligsten zusammen.

30. *Du bist das Salböl*, das kein fremder Salbenmischer gemischt hat, das bereitet wurde als Öl des Priester- und Königtums, von dem der Herr verboten hat, daß ein anderer diese
 20 Mischung bereite. Es heißt (Ex. 30, 33): „Wenn jemand etwas nach Art dieser Mischung bereitet, um sich damit zu salben, der soll des Todes sterben!“ Das Salböl nun bist du und, was gesalbt wurde, ist dein Fleisch, (nämlich) der Hohepriester und König der Könige Jesus Christus; denn Christus bedeutet „der
 25 Gesalbte“, wie Cyrill übersetzt.

Wie der Herr die Salbung mit dem Salböle des Zeltens des Zeugnisses verboten hat, ausgenommen jene der Priester und Könige; ebenso ist die Geburt aus einer Jungfrau verboten, ausgenommen die des Wortes des Vaters; denn das vollendete Priestertum und das reine Königtum besitzt es (das Wort) allein.
 30

31. *Du bist das Salbhorn Samuels*, das angefüllt ist mit dem Geiste der Prophezie, der vom Hause Sauls wich und sich im Hause Davids niederließ; denn aus seinem Samen ist das Wort Fleisch geworden.

35 32. O Braut, die du keine Unreinheit an dir hast, und Königin, die du keine Befleckung an dir hast,

ich nehme meine Zuflucht zu dir und ich nehme meine Zuflucht zu deiner Größe;

ich nehme meine Zuflucht zu deinem Mutterleibe, der weiter war als die Ausdehnung des Himmels und der Erde, obwohl du als Mädchen von zwölf Jahren klein von Statur warst; 5

ich nehme meine Zuflucht zu deinem Schoße, der neun Monate lang den getragen hat, der die ganze Welt erfüllt;

ich nehme meine Zuflucht zu der Macht deiner Jungfrauschaft, die nicht geöffnet wurde durch das Gebären;

ich nehme meine Zuflucht zu der Milch deiner Brüste, welche 10 den genährt hat, der allem, was Fleisch ist, Nahrung gibt;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Knien, welche den geschaukelt haben, der seinen Wagen aus Flammen und seine Pferde aus dem blitzenden Feuer des Lebens machte;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen heiligen Händen, welche 15 ohne Zange die unberührbare Glut angefaßt haben;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen gebenedeiten Füßen, welche ermüdeten durch das Gehen auf dem Wege, als du dich mit deinem Säugling vor dem Angesichte des Herodes, des Königs von Galiläa, flüchtetest; 20

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Lippen, welche den Mund dessen küßten, der in das Antlitz Adams den Geist des Lebens hauchte;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Augen, welche Tränen strömten wegen deines Säuglings, als du fürchtetest, daß die 25 Soldaten des Herodes ihn nehmen und töten würden;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Ohren, welche seine süße Stimme hörten, wenn er mit der Stimme eines kleinen Säuglings dich anredete, indem er sagte: „Mutter, Mutter!“

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Nasenlöchern, welche den 30 Geruch seiner Kleider und den Duft des Mundes des Erstgeborenen des Vaters, der reinen Blüte deiner Jungfrauschaft, gerochen haben, der vorzüglicher ist als aller Wohlgeruch der Gewürze;

ich nehme meine Zuflucht zu deinem Antlitz, das röter ist als 35 die Rosenblüte und glänzend wie Beryll, über das feinstes Olivenöl ausgegossen wurde und dessen Schönheit lieblich ist wie der Vollmond, der mit Licht angefüllt ist;

ich nehme meine Zuflucht zu deinem Halse, der einem Halsgeschmeide, dem Werke einer Künstlerhand, gleicht;

ich nehme meine Zuflucht zu dem gelockten Haare deines Hauptes, das schwarz wie der Rabe (Ct. 5, 6) und von Cherubsflügeln
5 beschützt ist;

ich nehme meine Zuflucht zu deinen Zähnen, die strahlend sind wie die Perle und weißschimmernd wie der Schnee, die aussehen wie wenn Milch von ihnen ausgegossen würde;

ich nehme meine Zuflucht zu deinem Wuchse, der der Dattelpalme und der Zypresse des Libanon gleicht (vgl. Ct 7, 7);
10

ich nehme meine Zuflucht zu dem Gewande deiner Heiligkeit und zu dem Mantel deiner Jungfrauschaft, welche die Farbe des Weines hatten und mit Gold durchwirkt waren, womit dich deine Eltern bekleidet haben, weil sich so die Jungfrauen Israels aus
15 dem Hause deines Vaters David gekleidet haben;

ich nehme meine Zuflucht zu dem Dufte deiner Kleider, welcher vorzüglicher ist als alle Spezereien;

ich nehme meine Zuflucht zu dem Öffnen deines Mundes, das duftender ist als die Blume des Gartens (des Paradieses) und
20 süßer als Honigseim;

33. *ich nehme meine Zuflucht zu der Lende* deines Vaters Joachim (Ijâqêm) und zu dem Mutterschoße deiner Mutter Anna (Ḥannâ), welche dich als die gebenedeite Frucht gereift haben, die du der ganzen Welt zur Wohltäterin geworden bist;

25 34. *ich nehme meine Zuflucht zum Schatten Gottes*, des Vaters, der dich beschattet und gestärkt hat, damit du würdest die Lade seines Sohnes;

ich nehme meine Zuflucht zu den Flügeln des hl. Geistes, der dich gekrönt und geheiligt hat, damit du wurdest die Wohnung der
30 Gottheit;

35. *ich nehme meine Zuflucht zu der Menschenwerdung des Wortes* aus dir ohne Verwandlung und ohne Veränderung;

ich nehme meine Zuflucht zu seiner Geburt aus dir, bei der das Band deiner Jungfrauschaft nicht zerissen wurde;

35 36. *ich nehme meine Zuflucht zu der Krippe*, in die du ihn legst, und zu den Windeln, in die du ihn eingewickelt hast;

ich nehme meine Zuflucht zu deiner Seite, auf der du ihn tragen, und zu deinem Rücken, auf dem du ihn geschleppt hast;

ich nehme meine Zuflucht zu seinem allmählichen Heranwachsen, bis er Jüngling wurde und zum Ausmaße eines Mannes gelangte;

37. *ich nehme meine Zuflucht zu seiner Taufe* durch die Hand des Johannes, des Sohnes des Zacharias, und zum Vater, der ihm 5 zum Zeugen wurde, indem er sprach: „Dieser ist mein Sohn, den ich liebe; höret ihn!“ und zum hl. Geiste, der auf ihn in der Gestalt einer weißen Taube herabkam;

ich nehme meine Zuflucht zu dem, der Wasser zu Wein machte, nachdem du zu ihm gesagt hattest: „Sie haben ja keinen Wein 10 mehr“; denn ihr Wein war ausgegangen;

38. *ich nehme meine Zuflucht zu der Kraft*, die von ihm ausging, welche die Teufel vertrieb und die Siechen gesund machte (wörtlich: belebte), was auch immer ihre Krankheit gewesen sein mochte: *auch ich erhoffe, durch ihn* gesund zu werden; denn ich 15 werde vom Siechtum der Sünde geplagt;

ich nehme meine Zuflucht zu dem, der zu dem Aussätzigen gesagt hat: „Ich will, sei rein!“ *auch ich erhoffe, durch ihn* rein zu werden von dem Schmutze des Leibes und der Seele;

39. *ich nehme meine Zuflucht zu dem, der den Gelähmten ge-* 20 *sund gemacht hat*, als er ihn im Tauchbade Probatica (Prupâtekê) antraf: *auch ich erhoffe von ihm*, daß er das Hinken meines Herzens gerade mache, das infolge von Schwäche unfähig ist, das Gute zu tun;

ich nehme meine Zuflucht zu dem, der die Augen der Blinden 25 *geöffnet hat*: *auch ich erhoffe von ihm*, daß er die Augen meines Herzens öffne, die durch die Sünde verdunkelt wurden, damit ich das wahre Licht der Gerechtigkeit schaue;

40. *ich nehme meine Zuflucht zu seinem Verrate* für die Sünder und zur Fesselung seiner Hände, gleich einem Räuber, als Löse- 30 geld für Viele, *und erhoffe daher von ihm*, daß ich aus der Fessel der Sünde befreit werde;

ich nehme meine Zuflucht zu seinem Backenstreiche von dem Knechte im Palaste des Hohenpriesters und zu seiner Geißelung durch die Soldaten im Palaste des Pilatus, *und erhoffe daher* 35 *von ihm*, daß ich vor der Geißel von hier und von dort gerettet werde;

ich nehme meine Zuflucht zu den Nägeln seiner Hände und Füße und erhoffe daher von ihm, daß er meine Hände vor der Gewalttat und meine Füße vor dem Anstoße errette;

41. *ich nehme meine Zuflucht zu dem, der, als er am Holze*
5 *des Kreuzes war, sein Haupt herabneigte und auf dich und auf*
Johannes, den Donnersohn, herabschaute und ihn dir empfahl,
indem er sagte: „O Weib, siehe da deinen Sohn!“ und auch zu
diesem Jünger sagte: „Siehe da deine Mutter!“ und erhoffe daher
von ihm, daß er mich dir anempfehle, indem er sagt: „Siehe da
10 *deinen Knecht und den Erwerb des Blutes deines Erstgeborenen!“*
und daß er auch zu mir sage: „Siehe da deine Herrin vom Leibe
deiner Mutter an!“

ich nehme meine Zuflucht zu dem, der den sauren mit Myrrhe
und Galle gemischten Essig trank, und erhoffe daher von ihm, daß
15 *er mich trinken lasse den Kelch der Freude und der Wonne, wel-*
cher Einsicht hervorsprudelt und Wissenschaft vermehrt und
Reinheit und Heiligkeit lehrt;

42. *ich nehme meine Zuflucht zum Herausgang seiner Seele aus*
seinem Leibe und zu seinem Hinabsteigen in die Scheol, um die
20 *Seelen der Gerechten zu befreien, und erhoffe daher von ihm,*
daß er mich befreie vom Joche der Sünde;

ich nehme meine Zuflucht zu seinem Leichnam, der in ein
Byssusgewand gewickelt und in den Schoß des Grabes gelegt
wurde, wo er drei Tage und drei Nächte regungslos verblieb,
25 *und erhoffe daher von ihm, daß ich vor der Grube der Scheol ge-*
rettet werde, deren Riegel verschlossen sind, so daß niemand
heraus kann;

ich nehme meine Zuflucht zur Auferstehung des Lebendig-
machers der ganzen Welt und erhoffe daher von ihm, daß er mich
30 *vom Falle aufrichte und von Schwäche und Zusammenbruch*
heile;

ich nehme meine Zuflucht zu seiner Auffahrt unter dem Lob-
preis der Zehntausende von Wachenden des Himmels und zu
seinem Sitzen zur Rechten Gottes des Vaters, der ihn gezeugt
35 *hat, und erhoffe daher von ihm, daß er mir gewähre das Stehen*
zu seiner Rechten und das Erbe in der Höhle der Heiligen;

43. *ich nehme meine Zuflucht zu dir, damit ich nicht ausge-*

schlossen werde von deiner Hochzeit; mache mich würdig einzugehen in das Festhaus der Hochzeit deines Sohnes!

Nicht mit Recht(sanspruch) ersehne ich dies, sondern im Vertrauen auf dein Gebet und in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit deines Liebling.

5

44. *Ich beklage meine Sünde und weine darüber*, daß ich das Hochzeitskleid, das mir gegeben wurde, d. i. das Linnen der Taufe, beschmutzt habe.

Ich beklage meine Sünde und weine darüber, daß ich mich vielfach verfehlte und unkeusch war und daß ich durch Verfehlung 10 das Gesetz, das meinetwegen verordnet wurde, zuschanden machte und die Beobachtung der Gebote durch mich unterblieb.

Ich beklage meine Sünde und weine darüber, daß sie mich mit Schimpf und Schande bekleidet und mich düster und nicht freudig gemacht hat.

15

45. *Ach mir, wehe mir*, weil ich das Gesetz und die Gebote nicht beobachtet und *weil ich es auch nachher nicht bereut habe!*

Ach mir, wehe mir, weil ich den Tempel meines Leibes befleckt habe, mich von der Begierlichkeit überwältigen ließ und Unkeuschheit trieb und *weil ich es auch*, nachdem ich es getan, 20 *nicht beweint habe!*

46. *Ach mir, wehe mir*, weil ich das Hochzeitskleid nicht angezogen habe! Wer wird mich in das Festhaus hineinführen?

Ach mir, wehe mir, weil ich mit den Talenten des Königs keinen Gewinn erzielt habe! Was werde ich antworten, wenn 25 er mit mir abrechnen wird über seine Talente, die nicht verdoppelt wurden?

Ach mir, wehe mir, weil ich das Öl für die Lampe nicht hergerichtet habe! Ich fürchte, daß er mir die Türe des Hochzeitssaales verschließen wird, da ich nicht nach der Ordnung der 30 Hochzeitsgäste hergerichtet bin.

Ach mir, wehe mir, weil ich in Untätigkeit verharrte, bis es Abend wurde, und im Weinberg meines Herrn nicht gearbeitet habe! Schande (wird) mir (zuteil werden), wenn er denen, die vom Morgen bis zum Abend gearbeitet haben, ihren Lohn 35 geben wird.

47. *Ach mir, wehe mir*, der ich den Reichtum verschwendete,

der mir von meinem Vater gegeben worden war, und der ich durch meine Liederlichkeit verarmte, wie der Sohn, der herunterkam und in ein fernes Land auswanderte und sehnlichst wünschte, sich mit der griechischen Bohne zu ernähren, mit der die Schweine-
5 herden gefüttert wurden!

Ach mir, wehe mir, der ich die Schönheit, die ich besaß (wörtlich: die an mir war), wegwarf und die Häßlichkeit, die ich nicht hatte (wörtlich: die nicht von mir war), aufnahm!

Ach mir, wehe mir, der ich nicht habe die Quelle der Tränen,
10 um damit den Schmutz meines Fleisches abzuwaschen, noch den Bußeifer, durch den meine Sünde verziehen würde!

48. Meine Seele will die Gebote Gottes tun, aber die Begierlichkeit des Fleisches ist stärker als sie (die Seele).

LI.

15 49. *O meine Herrin, heilige Jungfrau, Maria, auf hebräisch Mârihâm*, bete zu deinem Sohne, daß er mir sende *den Geist der Heiligkeit*, der mich stärke, Gerechtigkeit zu tun!

50. Dieser *Geist der Stärke* springe vom Cherubswagen herab und decke das Lichtzelt auf und ziehe die feurigen Vorhänge
20 zurück und komme vom Gemache der Höhe hernieder und öffne die Tore der Himmel!

Er steige herab und lasse sich auf meinem Haupte nieder, reinige meine Seele und heilige meinen Leib und mache mich zu seiner (Bundes-) Lade!

25 51. Und wenn mein Sinn irgend etwas will, was Gott nicht gefällt, dann nehme jener *Geist der Reinheit*, der Paraklet, mich für sich gefangen und gestatte dem Geiste der Verführung nicht, auch nur eine Stunde lang auf mir zu ruhen; er aber, der *Geist der Heiligkeit*, der mich stärkt, Gutes zu tun, ergieße sich in mein
30 Herz und gehe nie mehr von mir fort!

LII.

52. *Auch du, meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm*, sei bedacht, mir zu helfen, und sei Fürbitterin, um mich zu erretten, und sei Fürsprecherin
35 wegen meiner Sünden; und das Heilmittel deines Sohnes lege

auf meine Wunde und mit dem Wasser der Besprengung, das aus der Seite deines Sohnes floß, wische ab meinen Schmutz und mit dem Blute seines Geheimnisses mache meine Besiegelung und nimm mich als Zehnten der Erbarmung von seiten deines Sohnes, damit ich dir zum Anteil und in deine Hand übergeben 5 sei! Mache mich würdig, einzutreten in das himmlische Hochzeitshaus, das keine menschliche Künstlerhand gefertigt hat, und gewähre mir auch die funkelnde Krone des Lichtes und den blumengeschmückten Mantel des Glaubens, auf daß ich für deine Hochzeit geschmückt sei und für hergerichtet zum Festmahl 10 deines Sohnes erklärt werde und inmitten der Versammlung der Heiligen tanze und mein Preis nicht geringer sei als der ihrige!

53. Ich verlange nicht nach einem Preise für meinen eigenen Kampf, noch nach einer Belohnung entsprechend meinem gerechten Handeln; denn mein Preis ist ja dein Preis, und meine 15 Belohnung ist ja die Belohnung deiner Heiligkeit: ich verlange vielmehr danach, den Preis durch dein Gebet zu erhalten und die Belohnung deiner Gerechtigkeit trotz meiner sündigen Seele (davonzutragen);

54. Denn die Rechtfertigung durch das Vertrauen ohne Voll- 20 bringung einer Handlung geschieht durch deinen Sohn, wie David sagt (Ps. 31, 1. 2):

„Selig die, denen ihre Sünde nachgelassen wurde und denen er keine ihrer Verfehlungen angerechnet hat! Selig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht zählt!“ 25

Und auch zu Moses sagte der Herr (Ex. 20, 5; 33, 19; 34, 7):

„Ich ahnde die Sünden des Vaters an den Kindern und an den Kindeskindern bis zum dritten und vierten Geschlechte, und auch den Schuldigen mache ich nicht rein; (aber) wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich, und, wem ich verzeihe, 30 dem verzeihe ich.“

Und deshalb sagt Paulus, die Quelle der Weisheit (Röm. 11, 22; 9, 18):

„Sehet also sowohl seine Barmherzigkeit als auch seine Unerbittlichkeit: Gegen wen er will, gegen den ist er barmherzig; 35 und gegen wen er will, gegen den ist er hart!“

55. Und darum hoffe auch ich gerechtfertigt zu werden durch

das Vertrauen auf dein Gebet und verlange ich darnach, vor
meinen Sünden durch die Macht deiner Jungfrauschaft errettet
zu werden; du aber sprich für mich, auf daß mein Anteil nicht
sei mit denen, gegen die er hart ist; sondern mit denen sei, gegen
5 die er barmherzig ist!

56. Und indem ich diese Hoffnung hege (wörtlich: hoffe),
rufe ich zu deinem barmherzigen und verzeihenden Sohne, indem
ich spreche (Ps. 100, 1):

„Deine Barmherzigkeit und Deine Gerechtigkeit mögen mich
10 immerdar finden!“

und ferner sage ich (Ps. 88, 1f):

„Barmherzigkeit und Recht will ich Dir besingen, ich will
psallieren und auf den reinen Weg achten“;

und weiter sage ich (Ps. 85, 5):

15 „Deine Barmherzigkeit will ich in Ewigkeit preisen, o Herr,
und Deine Gerechtigkeit mit meinem Munde allen Geschlechtern
verkünden.“

Und wiederum sage ich (Ps. 85, 5):

20 „Denn Du, o Herr, bist barmherzig und verzeihend und viel
ist Dein Erbarmen gegen alle, die Dich anrufen.“

57. Und nochmals sage ich:

Ich hoffe auf Deine Barmherzigkeit; denn deine Güter sind
bei Deinen Gerechten:

30 *bei ihnen* durch ihren Kampf, *bei mir* durch das Gebet Deiner
Mutter;

bei ihnen durch ihre Mühsal, *bei mir* wegen ihrer (fem. sg.)
Mühsal und Bedrängnis, wegen des Hungers und Durstes und
aller Not, welche die Jungfrau, Deine Gebärerin, traf, als sie mit
Dir in das Land Ägypten auswanderte;

30 *bei ihnen* durch ihre Wachsamkeit, *bei mir* durch die Für-
bitte Deiner eigenen heiligen und gepriesenen Sänfte;

bei ihnen durch ihre eigene Reinheit, *bei mir* durch die Rein-
heit des Leibes und durch die Heiligkeit der reinen Kalbin
Maria, auf hebräisch Mârihâm, auf die das Joch der Sünde
35 nicht gelegt war.

58. Wenn auch die Schwere des Gewichtes meiner Sünde
wuchtiger ist als die Schwere der Himmel und der Erde, so ist
doch noch viel wuchtiger das Gewicht Deiner Barmherzigkeit.

Größer als die Zahl der Sterne des Himmels und des Sandes des Meeres ist (die Zahl) meiner Sünden; aber noch viel größer ist Deine Barmherzigkeit, o Herr.

59. Deine Barmherzigkeit überwinde die Sünde, die bei mir wohnt; 5

Deine Güte sei stärker als meine Bosheit;
der Segen Deines Erbarmens lösche aus mein Schuldbuch
und die Macht Deiner Errettung zeige sich an mir!

60. Der Du mich zu einer *Pflanze* in Deinem heiligen Hause gemacht hast, *mache mich nicht zu einer Pflanze*, die draußen ist! 10

Mache mich zu einer Pflanze der Gerechtigkeit, *und nicht zu einer Pflanze* der Sünde!

Mache mich zu einer Pflanze der Geradheit, *und nicht zu einer Pflanze* der Lüge!

Mache mich zu einer Pflanze des Friedens, *und nicht zu einer Pflanze* des Hasses! 15

Mache mich zu einer Pflanze des Segens, *und nicht zu einer Pflanze* des Fluches!

Mache mich zu einer Pflanze der Ehre, *und nicht zu einer Pflanze* der Schande! 20

Mache mich zu einer Pflanze des Lebens, *und nicht zu einer Pflanze* des Verderbens!

Mache mich zu Deiner Pflanze, *und nicht zu einer Pflanze* des Satans!

61. *Mache mich zu einer Pflanzung* des Allerheiligsten, damit 25
ich durch die Tropfen der Worte der Propheten frische Zweige treibe, während die Wolke des Gesetzes, welches das Haupt der Schrift ist, mich beschattet, damit ich durch die vier Ströme des Evangeliums getränkt werde! Durch den Brunnen des Blutes und des Wassers, der aus Deiner Seite floß, möge ich mich be- 30
rauschen; durch das Gebet Deiner jungfräulichen Mutter möge ich heranwachsen, die Blume des Glaubens erblühen und die Frucht der Gerechtigkeit reifen lassen; infolge der Früchte der Worte Deiner heiligen Apostel möge ich „gesegneter Weinberg“ heißen bis in Ewigkeit! 35

62. Schneide weg von mir die Dornen der Sünde, welche die Frucht der Gerechtigkeit verhindern, und rotte aus das Ge-

strüpp und das Unkraut in meiner Umgebung und mache mich voll erblühen im Dufte der Gerechtigkeit derer, die Deine Anordnung vollbringen!

LIII.

5 63. *Und dir, o meine Herrin, heilige Jungfrau, Maria, auf hebräisch Mârihâm,*

mein Schmuck und die Zierde meiner Ehre, Reichtum für meine Armut und Stärke für meine Schwachheit, Krone meiner Ehre und Stolz meines Stammes, meine Glieder gefesselt durch
10 die Stricke deiner Liebe, huldige ich auf den Knien meines Herzens und seufze zu dir aus der Tiefe meines Bewußtseins und flehe vor deinem Angesichte zur Zeit meiner Not; nach der Herabkunft der Erbarmung der Frucht deines Leibes schauen aus meine Augen, dir zu lobsingend beeilt sich meine Zunge, an
15 deinem Lobpreise erfreuen sich meine Lippen, dich zu besingen ist gerne bereit das Reden meiner Stimme, einmütig (wörtlich: im Vereine) klatschen meine Hände und freiwillig tanzen meine Füße und alle meine Glieder dienen dir; denn deine Liebe sproßte in meinem Herzen und ihre Wurzeln reichen bis zu
20 meinen Fußsohlen und die Höhe ihrer Zweige bis zu meinem Scheitel und die Blüte deines Lobpreises erschloß sich (wörtlich: ging aus) in meinem Munde.

64. Jetzt aber bitte für mich, daß ich befreit werde von allen Gefahren und von allen Versuchungen und von allen Mächtigkeiten des Feindes, der sich dem guten Handeln widersetzt,
25 und nimm weg von mir alle Starre (Lethargie) und mache mich munter, Gerechtigkeit zu üben, und wach zum Beten und zum Bitten!

Wenn aber der Feind seine Schläfrigkeit über mich ausgießt,
30 dann möge mich die Liebe zu deinem göttlichen Sohne (wörtlich: die L. zur Gottheit deines Sohnes) aufrütteln und aufwecken zu seinem Lobe, und ich will seine Güte ohne Unterlaß preisen!

65. Du aber, werde meiner nicht überdrüssig wegen meiner Sünden, (sondern) stimme bei der Rede des Gebetes meiner
35 Lippen und bestimme deinen Sohn, daß er die Bitte meiner Lippen (gnädig) annehme und daß mein Gebet nicht gesät sei auf Felsen, wo es ungenützt liegen bleibt, ohne Keim und ohne

Frucht; (vielmehr) soll es eingehen in das Ohr des Gottes Sabaoth und, nachdem es bei ihm die Sehnsucht meines Herzens erfüllt hat, kehre es zu mir, zurück mit der Sache, welche ich ersehne, und erfreue mich durch die Erreichung meines Verlangens!

5

LIV.

66. *Ich weiß, o meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht, Maria, auf hebräisch Mârihâm, daß mir nichts helfen kann, als nur dein Gebet, und daß sich niemand meiner erbarmen kann als nur dein Sohn.*

10

Ich weiß, o Jungfrau, daß mich nichts retten kann, als nur deine Fürbitte, und daß niemand mich befreien kann, als nur dein Erstgeborener.

Ich weiß, o Jungfrau, daß mich nichts bewahren kann, als nur deine Fürsprache, und daß niemand mich verschonen kann, als nur die Frucht deines Schoßes.

15

67. Da ich dieses erkannt habe, stütze ich mich auf dich und vertraue auf deinen Sohn, ihn bete ich an und auf seine Güte hoffe ich.

68. Da ich also in dieser (Verfassung) bin, so möge mir, wenn ich sündige, verziehen werden; wenn ich ausgleite, möge ich gehalten und, wenn ich falle, aufgerichtet werden und, wenn ich in Finsternis wandle, möge der Herr mir leuchten; denn der Beschützer meines Lebens ist der Herr, mein Helfer und die Zeit meines Heiles!

25

69. O Jungfrau, da ich zu dir meine Zuflucht nehme und auf die Barmherzigkeit deines Sohnes vertraue, bin ich gerüstet wie ein Krieger, der den eisernen Panzer angezogen und sich den Helm des Heiles auf sein Haupt gesetzt hat, damit ihn kein Steinwurf treffe.

30

O Jungfrau, meine Schutzwehr im Kampf und meine Verschanzung gegen den Aufstand der Menschen, meine Zierde inmitten der Gemeinde und Mauer meiner Rettung im Lande des Feindes, meine Schatzkammer, welche die Perle der Gottheit trägt; mein Schiff, durch das ich auf allen Inseln Handel treibe, um das Ehrenkleid zu kaufen, das für die himmlische Hochzeit nützlich ist.

35

70. O Jungfrau, öffne meinen Mund, um deinen Lobgesang zu sprechen, und fülle ihn an mit dem Lobpreise deines geliebten Sohnes und entferne von mir die Leichtfertigkeit dieser Welt!

71. Es fliehe von meinen Wimpern der Schlaf der Trägheit
5 und von meinen Augen die Schwere der Schläfrigkeit, welche Leib und Seele einem Leichnam gleichmacht, der sich nicht rühren kann!

Wenn ich aber schlafe, dann möge mein Schlaf eine Grenze finden und mich nicht säumig machen in deinem Lobpreise!

10 72. *Behüte mich auch* auf meinem Lager, damit nicht die Geister des Widersachers (*Mastêmâ*) über mich Gewalt bekommen und mich mit schlechten Träumen bekämpfen!

Behüte auch mein Aufwachen vom Schlafe, damit nicht die Begierlichkeit dieser Welt meinen Sinn mit sich fortreißt, weder
15 durch die Geilheit der Unzucht, welche die Jugend des Mannes wie die eines brünstigen Schweines macht, noch durch die Liebe zu Habe und Wohlleben und Täuschung des Reichtums, welche das Dornestrüpp der Sünde ist, welches das Wort Gottes erstickt und es keine Frucht bringen läßt (Lc. 8, 13)!

20 73. Dagegen gewinne *der Geist deines Sohnes*, der Geist der Gerechtigkeit, der Paraklet, die Herrschaft über meinen Leib und meine Seele und gebe dem Satan keinen Weg (frei), auf dem er zu mir eingehen könnte:

weder durch die Lippen mittelst Rede und Schmähung,
25 noch durch den Mund und die Zähne mittelst Lachen und Völlerei,

noch durch die Augen mittelst Anblick und Begierde,
noch durch die Ohren mittelst Anhören unnützer Rede und Lügenrede,

30 noch durch das Herz mittelst Ungerechtigkeit und Betrug,
noch durch das Denken mittelst Rachsucht und Neid,
noch durch die Hände mittelst Raub und Bedrückung,
noch durch die Füße mittelst Laufen, um Menschenblut zu vergießen,

35 noch durch die Nase mittelst des Geruches des Duftes der Salben der Weiber, der das Herz (den Verstand) der Jugend verfliegen macht,

noch durch die Scham des Leibes mittelst der Geilheit des Markes, die Feuer über die Glieder ausgießt:

es finde also dieser Geist der Arglist keinerlei Möglichkeit, mich an sich zu locken!

74. *Aber der Geist deines Sohnes* mache mich zu seiner Lade; 5
er gehe ein in mein Inneres und ruhe außerhalb meiner; er heilige meine Lippen, daß sie würdig seien, dich zu loben!

75. Sage nicht, o Jungfrau: „Wozu (soll) mir das Lob und der Lobgesang aus dem Munde eines Sünders (dienen)?“ Denn nicht beschmutzt mein Schmutz deine Reinheit, noch beschimpft 10
der Schimpf meiner Unkeuschheit die Kraft der Heiligkeit deiner Jungfrauschaft; sondern deine Reinheit, o Jungfrau, sei der Lösepreis meiner Sünden und die Kraft deiner Jungfrauschaft die Bezahlung der Schuld für meine Unkeuschheit; denn der Schwache wird ja durch den Starken gerettet und der Sünder 15
durch das Gebet des Gerechten!

76. *Wenn ich also* meinen Mund zu deinem Lobe öffne, dann komme zu mir, o Jungfrau, mit deinem Säugling, Jesus Christus!

77. *Wenn ich bitte*, dann trete für mich ein *und dein Sohn* ver- 20
gebe mir meine Sünden!

Wenn ich bete, dann sprich für mich *und dein Sohn* erbarme sich meiner!

Wenn ich meine Hände ausbreite, um dich anzuflehen, dann flehe du für mich zu deinem Sohne *und dein Sohn* nehme mein Flehen um deines Flehens willen gnädig an! 25

78. *O Jungfrau*, Weihrauchschale der Seraphe und goldener Krug, Eimer des Lobes der Cherube und Brunnen des Heiligpreisens aller Wachenden des Himmels und Quelle des Lobgesanges derer, die nicht schlafen!

O Jungfrau, Ruhm der Jungfräulichkeit derer, die nicht ge- 30
sündigt, und Krone der Reinheit derer, die sich nicht beschmutzt haben!

O Jungfrau, Siegespreis der Ausdauer der Streiter und Lohn der Heiligung derer, die das Joch des Kreuzes des Erlösers tragen!

O Jungfrau, Kraft der Prophezie für jene, welche sie (die 35
Prophezie) im Spiegel des Geistes geschaut, und Kunde des Lobes

für jene, welche das Evangelium der Gnade des Herrn, Gottes, gelehrt haben!

79. *O Jungfrau*, Baum des Paradieses, den die Rechte des Herrn gepflanzt, den die Kraft des Geistes zum Blühen gebracht und dem die Beschattung des Vaters Frucht verliehen hat!

O Jungfrau, Sühneort über der Lade, der von den Flügeln der Cherube überdeckt war, die angefertigt wurden durch den Geist der Weisheit, mit dem Bâsele'êl und 'Êlejâb erfüllt waren
10 (Ex. 36, 1)!

80. *O Jungfrau*, Becken, das mit dem Taue des Sohnes des Jo'as angefüllt war, und Kelch des Lobpreises, von der Farbe des Feuers, des Sohnes des Nêrejo!

O Jungfrau, Honigseim, der aus dem Munde des Löwen durch
15 die Hand des Sohnes des Mânu'ê geschöpft wurde, sowie dessen Stärke, die auf dem Haare seines Scheitels ruhte!

O Jungfrau, Vermehrung der Jahre des Sohnes des Achaz, welche geschah, als zum Zeichen (dafür) der Schatten an den Stufen des Palastes zurückging, sowie Sühnerin der Sünden
20 seines Sohnes, der seine Kinder den Götzentempeln geweiht hat!

81. *O Jungfrau*, Ephod des Priestertums der Kinder Caath's (Kâ'ât) und Saiteninstrument des Gesanges der Kinder Core's (Korê)!

O Jungfrau, Scharlachwolle, Aspergill des Blutes, Gerät des
25 Levitendienstes und geschmückte Wolkensäule, Führerin der Hebräer!

82. *O Jungfrau*, Pflanze der Prophezie, Tochter Jerusalems und Reis Judas, Bethlehemitin, Tochter Galiläas, Jungfrau Israels!

30 *O Jungfrau*, Tochter Jakobs durch das Fleisch und Stolz der Völker durch die Gnade!

O Jungfrau, Tochter Davids durch die Geburt und Mutter der Völker durch den Glauben!

O Jungfrau, Tochter des Volkes, das sich seiner Abkunft
35 rühmt, und Krone der Völker, die sich ihrer (pl.) Gottesverehrung rühmen!

83. *O Jungfrau*, Pflanze des Lebens, du bist aus dem Hause

Israel emporgesproßt und aus dem Strunke Davids aufgeblüht; wir haben uns mit der Blüte deiner Jungfrauschaft beduftet und haben von der Frucht deiner Reinheit gegessen und unter deinem Schatten Schatten gefunden; wir haben aber auch erkannt, daß wir durch dich gerettet sind und durch das Opfer des Fleisches und Blutes deines geliebten Sohnes leben; denn es ist im Gesetze geschrieben, das sagt: „Jeder, der das Blut des Altares berührt, ist heilig und wird heilig sein!“ (Ex. 29, 37). Wir aber sind geheiligt worden durch das Blut deines Sohnes und rein geworden durch die Quelle der Seite deines Erstgeborenen.

84. Du aber, o Jungfrau, lege deine Hand auf mein Haupt und laß deine Rechte auf meinem Scheitel ruhen; angenehm sei meine Opfertgabe vor dir und vor ihm, dem Emmanuel, deinem Sohne, und wohlgefällig möge sie sein vor seinem Vater und vor seinem heiligen Geiste, der die Sünden vergibt und die Verfehlung tilgt, der die Erquickung ist für die Ermüdeten und mit Last Beschwerten!

85. *O Jungfrau*, Schönheit und Größe für die Könige, Glanz und Helligkeit für die Gläubigen, Brunnen der Herrlichkeit und Born des Segens: bitte für mich bei deinem Sohne, daß er mich segne mit dem Segen der Himmel und der Erde, mit dem Segen der Propheten und der Apostel und der ganzen Schar der Heiligen!

86. *Ich wünsche* von deinem Sohne, daß er mich segne mit einem Segen, wie Jakob seinen Sohn Joseph gesegnet hat, indem er sprach: „Stärker als der Segen der Berge, die fest gegründet sind durch den Segen der Engel des Herrn, ist wegen des Segens der Brüste und des Schoßes der Segen deines Vaters und deiner Mutter“ (vgl. Gen. 49, 25f.).

87. *Ich wünsche* also einen vollen Segen aus dem Munde deines Sohnes; denn, wen er gesegnet hat, den kann niemand verfluchen, wie es prophezeit hat Bala'âm, der Sohn des Bê'or, indem er sprach:

„Bâlâq, der Sohn des Sofor (Sephor) hat mich von Mesopotamien (Masepêtomejâ) her berufen und zu mir gesagt: ‚Komm, verfluche mir den Samen Jakobs und verwünsche das Haus Israel!‘ Wie soll ich verwünschen, wen der Herr nicht verwünscht hat, und wie soll ich verfluchen, wen der Herr nicht

verflucht hat? Denn von den Häuptern der Berge aus sehe ich es (das Volk) und von den Hügeln aus bemerke ich es: siehe, es ist ein Volk, das für sich wohnt und sich nicht zu den Völkern rechnet! Der Herr, sein Gott, ist mit ihm“ (Num. 23, 7 ff).

5 88. Und wie Israel eine Aussonderung für den Herrn und ein Zehnt für den König der ganzen Welt war, so mache auch mich zu einer Aussonderung für deinen Sohn und zu einem Anteil für seinen Gottesdienst; nimm mich an als Zehnten zu deinem Lobpreise! Dein Knecht möchte ich sein und dein Knecht möchte
10 ich heißen! Und wie ich meinen Namen bei der Übergabe in deinen Dienst (ein)geschrieben habe, so schreibe auch du in die Schrift meines Dienstes, was ich dir übergeben habe!

89. Laß nicht zu, daß der Erlös des Blutes deines Sohnes verloren gehe, und sprich zu deinem Erstgeborenen:

15 „Verwirf nicht wegen seiner Missetat(en) diesen elenden Knecht, den Du mit Deinem kostbaren Blute erkauft hast; denn niemand kann seinen Besitz hassen, den er mit seinem Gelde gekauft hat. Wie solltest Du also Deinen Knecht verwerfen, den Du mit Deinem Blute erkauft hast?

20 90. „*O mein Sohn*, das sei ferne von Dir, daß Du diese Verdammung betätigst!

„*O mein Erstgeborener*, das sei ferne von Dir, daß Du diese Strafe verhängest!

25 91. „*Gehe doch nicht* mit Deinem Knechte *ins Gericht*; denn vor Dir ist kein Lebender gerecht!

„*Berechne nicht*, o mein Sohn, die Zahl seiner Sünden und vergilt ihm nicht gemäß seiner Missetat(en) und strafe ihn nicht für das, was er gefehlt hat, sei es durch sein Fleisch, sei es durch seinen Geist!

30 „Ich will Fürbitte und Gebet für seine Schuld leisten!

92. „Dein Erbarmen und die Barmherzigkeit Deines Vaters und die Güte des hl. Geistes sollen Deinen Knecht schützend umgeben an allen seinen Tagen bis in die Ewigkeit der Ewigkeit! Amen.“

Anmerkungen

V, 3. Sion ist hier Typus Mariens: Sion ist der Wohnsitz des Gottes Israels, Maria des Logos.

4. Und wenn es also heißt usw.]. Wörtlich: Wenn er (David) also sagt: „um es dem anderen (kommenden) Geschlechte zu erzählen“, so berichtet er (damit) über die Söhne der Taufe.

8. Bêlēhor] ist Name des Satans, vgl. II Cor. 6, 15 (ed. Th. P. Platt, Lipsiae 1899): **ወመኑ** : **ዘየኑብር** : **ለክርስቲስ** : **ምስለ** : **ቤልሆር** : = *Tis de συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ*; — **ቤልሆር** : Bêlēhor verhält sich zu *Βελίαρ*, wie **ሰሌሶም** : Salêhom zu *Σιλῶάμ*, und das im OM so häufige „hebräische“ **ማሪያም** : Mârihâm zu *Μαριάμ* oder **ዳርገዳ**; m. a. W. **ch**, bzw. **u** sind als Trennungsbuchstaben zwischen die beiden Vokale eingeschoben. Vgl. Dillmann-Bezold, *Grammatik d. äth. Sprache*² 1899, S. 73 § 41.

9. Damit er nicht gegen mich auftrete]. L. verbindet diesen Satz mit dem Vorausgehenden: „ich fürchte, daß dieser Ankläger gegen mich aufrete“.

19—22 handeln von der *conceptio Verbi per aurem Virginis* und bringen aus dem Naturreich als Analogon die Entstehung der Bienen durch das Summen der Bienen ohne Geschlechtsakt bei. Die *conceptio per aurem* ist m. E. ursprünglich und wohl auch späterhin, wenigstens in der Regel, nicht realistisch, wenn ich mich so ausdrücken darf, sondern nur als Redefigur verstanden worden. Wie man auf sie verfallen konnte, lehrt Zeno von Verona († ca. 380) in *Tract. I, 13, 10* (MPL XI, 98): „et quia suasionem per aurem irrepens diabolus Evam vulnerans interemerat, per aurem intrans Christus in Mariam universa cordis desecat vitia“. Also durch die beliebte Gegenüberstellung von Eva und Maria kam man auf diesen Gedanken. Schon im 4. u. 5. Jahrhundert finden wir ihn bei Gaudentius von Brescia († ca. 410), bei Proclus von Cyzicus bzw. Ktpl († 446), siehe die Anmerkung zu IV, 27, u. bei Ephräm dem Syrer (die Stellen sind bei A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, 1904, S. 117, 3 verzeichnet), also in den verschiedensten Teilen der damaligen Welt. Vgl. auch noch S. 264 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift. — Die „Biene“ wird bereits von Rufinus von Aquileja († 410) in seinem Kommentar zum Apostolischen Glaubensbekenntnis als Beispiel der Fortpflanzung ohne geschlechtliche Verbindung angeführt. (Siehe v. Lehner, *Die Marienverehrung*, 1886 S. 27.) Vgl. auch in der aus dem heutigen Texte verschwundenen Bienen-Stelle der Karsamstags-Exultet: „...O vere beata et mirabilis apis! Cuius nec sexum masculi violant, foetus non quassant, nec filii destruunt castitatem! Sicut sancta concepit virgo Maria.“ (L. Duchesne, *Orgines du culte chrétien. 3^e édition*. Paris 1903. S. 355). Im äthiopischen Physiologus (F. Hommel, *Die äthiopische Übersetzung des Physiologus*, Leipzig 1877) fehlt die Biene. Aber im *Livre des mystères du ciel et de la terre, texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon* (*Patr. or. I*, Paris 1903) p. 15 ist zu lesen: **አንገሰሰ** : **ደፀንሰ** : **ቦምዕር** : **ሰባ** : **ዐንዘረኅ** : **ንገሥቶን** :: d. h. „Aber die Bienen empfangen im Augenblick (Perruchon: une fois?), wann ihre Königin flötet (summt, zirpt)“. Und in der Anaphora Unserer Herrin Maria (ed. princeps Romae 1548) fol. 172a α (§ 33 meiner Übersetzung im „*Katholik*“, Mainz 1916) steht: **ጽንሰ** : **አንሰሰ** : **ፋኅቤ** : **ከመ** : **ንሀብ** : **ዘአምቃለ** : **ንባብ** : **ሐሊብ** : **ምስለ** : **ድንገልና** : **ጽመር** : d. h. „Empfängnis ohne Beilager, gleich der Biene, durch das Wort der Rede! Milch verbunden mit Jungfrauschaft!“

23. Mastêmâ] häufiger Satansname; stammt aus dem Aramäischen und bedeutet wie **ܡܫܝܦ** „Widersacher“. Die Literatur über M. verzeichnet W. H. Worrell in d. *Zeitschr. f. Assyriologie*, 29. Band (1914/15), S. 139; siehe auch S. Euringer, *Das Netz Salomons*, in d. *Zeitschr. für Semitistik*, 7. Band (1929) S. 74.

27. Und sein Berg blitzte]. Das Suffix in **ደብኑ** : wird wie in **አንስሳህ** : in IV, 62 (vgl. die Anmerkung dazu) Artikelersatz, also „Amharismus“, sein. Ich schlage daher vor, zu übersetzen: „und der Berg blitzte.“

Der Felsen, der 12 Brunnen ... strömte]. Anspielung auf die jüdische, aber auch im übrigen Orient bekannte Überlieferung, daß der Felsen von Raphidim, aus dem Moses die Israeliten tränkte (Ex. 17, 1ff.), aus 12 Öffnungen, je drei auf jeder Seite, Wasser hervorgesprudelt habe, den Israeliten überallhin durch die Wüste gefolgt und schließlich, als seine Aufgabe erfüllt war, zum Berge Horeb zurückgekehrt sei. Im Wadi Ledscha auf der Westseite des Sinaigebirgsstockes zeigt man einen 3¹/₂ Meter hohen Granitblock mit einem von oben bis unten etwas schräg verlaufenden breiten Porphyrband, in dem zehn Vertiefungen zu sehen sind, welche als die ehemaligen Quelllöcher erklärt werden. Die Beduinen legen in sie Kräuter, um sie dann ihren Kamelen zum Fressen zu geben, als Heil-, bzw. Schutzmittel. So erklärte man mir das Vorhandensein der Kräuterbüschel in einigen derselben, als ich im März 1894 den Hadschar Mûsâ (Mosesstein) besuchte. Nöpfchenkult? — Im maronitischen Missale sagt der Priester in der Anaphora „nach dem Ritus der römischen Kirche“, wenn er den Kelch abdeckt: **ܘܒܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ** : **ܘܢܝܢܝܢ ܘܢܝܢܝܢ** (Ausgabe Beirut 1888 von Msgr. Joseph Dibs, p. 28). In *Missä Syro-maronitica quam ... traduxit Maximilianus princeps Saxoniae*, Ratisbonae 1907, p. 35 ist das übersetzt: „Tu es (angeredet ist der Kelch) *petra dura*, *quae effudit duodecim flumina ad potandas duodecim tribus filiorum Israel!*“ — Auch der Koran spricht zweimal (Sure 2, 57 und 7, 160) von dem Felsen, den Moses auf Befehl Gottes mit seinem Stabe schlug, worauf ihm 12 Quellen entströmten, „so daß jedermann seine Trinkstelle kannte“, d. h. jedem Stamm war seine Quelle zugewiesen.

28. Die Sion, die Lade usw.]. Siehe IV, 82 nebst Anm.

Nachbildungen von Tauben (?); Bêrsêktân-Holz; Tamêrgab]. Der Dichter hat in diesem Abschnitt die Episode von 1 Sam. 6 im Auge. In diesem Kapitel ist nach dem MT u. a. dreimal (v. 8. 12. 15) die Rede von einem Kästchen, in dem sich die Sühnegeschenke der Philister für die Bundeslade befanden. Während der hebräische Text an allen drei Stellen dieses Kästchen mit dem gleichen, aber sonst nicht weiter belegbaren Worte, nl. mit **קָרְטָן** bezeichnet, verwendet die LXX neben der Übersetzung durch **θέρμα** noch dazu die Transliteration ihrer Vorlage, was sich auch sonst bei der LXX der Samuelbücher nachweisen läßt. Belege bei S. R. Driver, *Notes on the books of Samuel*, Oxford 1890, p. LXI. Der Grieche hat also v. 8: **ἐν θέρματι βερσεγθάν** (aliud exempl. **βασργάζ**); v. 11 und 15: **τὸ θέρμα ἐργάζ** (a. ex. **ἐργάβ**). **Ἐργάζ** bzw. **ἐργάβ** transkribieren **קָרְטָן**; die Entstehung von **βερσεγθάν** ist jedoch bis auf den ersten Buchstaben (**β** = Präposition **ב**) ganz undurchsichtig. Die äthiopische Übersetzung (ed. Dillmann) bietet v. 8: **ሥርዐተ፡ ጠርሰካጉን** = **θέρμα βερσεγθάν**; v. 11: **አፍቃደ፡ አርጋብ** : **afkâda 'argâb**, wobei **'argâb** = **ἐργάζ** (a. ex. **ἐργάβ**) ist; v. 15: **ተሚርጉብ** : **tamêrgab** = **θέρμα ἐργάβ**. Während v. 8 und 15 hinreichend deutlich sind, widersteht **አፍቃደ** (bzw. **አፍቅደ** : **afkâda**, **አ ቃደ** : **'afukâda**, **ኤ ቃዳ** : **'efokâdâ**, **ኡቃደ** : **'ofukâda** und wie die Schreibweisen der Hss. des OM noch aussehen mögen) jedem Erklärungsversuche. Dillmann, *Lex. aeth.* col. 1362 ad vocem **ፍቅደ** : erklärt: „Vox **አፍቃደ** : sc. **አፍቃደ** : **አርጋብ** : **θέρμα Ἐργάβ** I Reg. 6, 11 (aliter 6, 8, 15), etiamsi eam pluralem vocis **ፍቅደ** : censueris, intelligi nequit.“ Col. 1405 ad vocem **አርጋብ** : **ἐργάβ** I Sam. 6, 11 trägt er nach: „Voc(abularium) aeth(iopicum): **አፍቃደ** : **አርጋብ** : **H** : **አምሳል** : **HCጉብ** : **ደብብሂ** : **ደ** ::“ d. h. „**afkâda 'argâb** bedeutet ‚Abbild einer Taube‘ oder ‚Baldachin‘ (‚Sonnenschirm‘).“ Aber dies führt nicht weiter, da hier offenbar die abessinischen Erklärer geraten haben. Denn nachdem sie die Transkription von **ἐργάβ** für den Plural von **ርጊብ** : „Tauben“ genommen hatten, bot ihnen der gleiche Vers, der von goldenen Aftern und Mäusen als Sühnegeschenken redete, die Übersetzung „Abbilder“, „Nachbildungen“ gleichsam von selbst an.

Littmann, dem ich die genaue Übersetzung der Stelle des Voc. aeth. verdanke, vermutet mit Recht in አፍቃደ : und Varianten ein griechisches mit ἐφ... oder ἄφ... beginnendes Wort. Auf die Deutung ደብብ : dürfte der Äthiope, wie Littmann meint, dadurch gekommen sein, daß es sich ISam. 6, 11 um die Bundeslade (ታቦት) : handelt, und daß es daher nahelag, an das ደብብ : des ታቦት : zu denken. Er weist auf Guidi, *Vocabolario amarico-italiano* col. 671 hin, wo zu lesen ist: „ደብብ : ombrello, ombrellone per il tābot, il re, e i 12 maestri di Dabra Libanos.“ Ein Ehren-Sonnenschirm kommt in Abessinien nur den Genannten zu. — Da nun der Verfasser sich bei አ' : አ' : etwas gedacht haben wird, so habe ich in Ermangelung von etwas Besserem die nächstliegende „Deutung“, nämlich „Nachbildungen von Tauben“, also „Taubenbilder“, in meine Übersetzung aufgenommen.

29. Mit einem Balkengerüste (?) krönte]. መገንገሮን : = μέγαθρον bezeichnet hier das kunstvolle Balkengefüge, aus dem das Dach des Tempels hergestellt war; vgl. III Reg 6, 9.

Sein hl. Schrein]. ዳቦር : = רִבְיָ (das Allerheiligste) muß hier „die Bundeslade“ bezeichnen.

30. Wie Cyrill übersetzt] oder erklärt. Der Verfasser schöpft wohl seine Kenntnis aus dem Rüstzeug der koptischen und abessinischen Theologie, aus dem Werke „Haimanota 'Abau“, das auch Zeugnisse von Cyrill, dem Pt. von Alexandrien, enthält (Cod. Berol. Ms. or. fol. 356, Bl. 47^a—66^a, siehe Dillmann, *Verzeichnis der Abess. Hss.* Berlin 1878 S. 21) oder, wenn sie damals schon existierte, aus der Homiliensammlung, die nach dem am meisten bevorzugten Vater K̄êros (Cyrillus) genannt wird. Da mir keines dieser Werke vorliegt, kann ich die etwa in Frage kommende Stelle nicht angeben.

32. Welche die Farbe des Weines hatten]. Es wird roter Wein gemeint sein, da es sich wohl um goldgestickte Purpurgewänder handelt.

34. Gekrönt hat]. Vielleicht besser: beschützt hat; denn ከለለ : bedeutet, namentlich in den Psalmen, oft: „schützend umgeben“.

41. Wissenschaft vermehrt]. Wörtlich: W. schwer d. i. gehaltvoll macht; also an Wissen um Gott u. die Heilsdinge bereichert.

42. In der Höhle der Heiligen]. Unter በአተሙ : ለቅዱሳን : wird die berühmte „Schatzhöhle“ am Paradiesesberge zu verstehen sein.

52. Tanze]. Wörtlich: ein Tanzender sei (አንፍሮዑዳ : አህሉ :). Der Akkusativ ቡዳ : beim Zeitwort ሀለወ : versteht sich nach Dillmann-Bezold, *Grammatik der äth. Sprache*², Leipzig 1897, § 177, S. 390f.

53. Für m. eigenen Kampf ... entsprechend m. g. Handeln]. Sinn: Nicht als ob ich durch glücklich geführten Kampf gegen das Böse oder durch gerechten Wandel Anspruch auf Lohn hätte, hoffe ich auf Belohnung usw.

Trotz meiner sündigen Seele]. በገላለ : muß hier mit „trotz“, „ungeachtet“, statt mit „an“, „auf“ übersetzt w.

54. Durch das Vertrauen] nl. auf Mariens Fürbitte u. auf die Barmherzigkeit ihres göttlichen Sohnes. በአሚን : könnte man auch „durch Glauben“, oder „durch den Glauben“ übersetzen; aber wie § 55: እሴ : ደደቀ : በተአምኖ : ደሎተኪ : „ich hoffe gerechtfertigt zu w. durch das Vertrauen auf dein Gebet“ zeigt und der Zusammenhang lehrt, ist die erstere Auffassung vorzuziehen. — Dieser Satz klingt sehr an die altlutherische Dogmatik an, ist aber nicht im Sinne dieser gemeint. Der Verf. leugnet durchaus nicht den Wert der guten Werke, wohl aber ihr Vorhandensein bei sich, bzw. bei dem Beter.

57. Deiner eigenen hl. . . Sänfte]. In መገረ: ርእስከ: u. gleich darauf በገጽሐ: ርእሰሙ: muß das ርእስ: als Verstärkung des Pronomens aufgefaßt werden, was ich durch die Beifügungen eigen auszudrücken versucht habe.

58. Wenn auch ... wuchtiger ist]. እምነሰ: gibt nur dann einen passenden Sinn, wenn man እም: = እመ: nimmt; man würde aber analog dem folgenden Satze statt እምነሰ: erwarten: ደኔይል :: Dann ist die Sache glatt: „Wuchtiger als die Schwere der H. u. d. E. ist die Schwere des Gewichtes meiner Sünde; aber noch viel wuchtiger ist das Gewicht deiner B.“ — Daß die Konditionalkonjunktion እመ: bisweilen, allerdings selten, zu እም: verkürzt wird, lehrt Dillmann-Bezold, *Grammatik* § 205, S. 483, Absatz 2.

60. Pflanze in deinem hl. Hause]. Vgl. Ps. 91, 14. Zum ganzen Abschnitt und zum folgenden vgl. Js. 5, 1–7; 61, 3.

61. Des Gesetzes, welches das Haupt der Schrift ist]. Das Gesetz d. i. der Pentateuch ist das erste Buch, also das Haupt der hl. Schrift.

Die vier Ströme des Evangeliums] d. s. die vier Evangelien. Schon Irenaeus, Adv. haer. III, 11, 8 stellt die Vierzahl der Evangelien mit den vier Weltgegenden und den vier Hauptwinden in Parallele. Im Gesetzbuch der Abessinier, dem Fetha nagašt („Königsrecht“), im 4. Kapitel des ersten Teiles, das von den Patriarchen handelt, wird aus der Vierzahl der Evangelien, der Paradiesesströme, der Jahreszeiten, der Zonen, der Himmelsrichtungen und der Elemente auf die Vierzahl der Patriarchen geschlossen und als Quelle der berühmte 37. der sog. arabischen (pseudo-)nikänischen Kanones angegeben: መግሳበረ: ቅዱሳን: ዘረቅያ: ህወኒ አዘዙ: ከመ: ደኩኑ: ሊቃነ: ጳጳሳት: ውስተ: ክሉ: ዓለም: ህብሔተሙ: ከመ: ህመጻኢፍተ: ወንጌል: ወህእፍላጋት: ወህሥርዓተ: ዓለም: ወህመአዘሪ: ወህገሳሳት: ወህጠባይፃ: ፍጥረታት: ወደኩን: ሊቃ: እምነሆሙ: ወመኩን: በዓለ: መንበረ: ጳጥርስ: ዘሮምያ: በከመ: አዘዙ: ሐዋርያት: d. h. „Und das Konzil der Heiligen von Nikäa (canon 37) befahl, daß es in der ganzen Welt nur vier Patriarchen geben solle, wie es [auch nur] vier Bücher des Evangeliums, vier [Paradieses-] Flüsse, vier Ordnungen der Welt (Jahreszeiten), vier Zonen, vier Winde und vier Elemente der Geschöpfe gebe, und daß ihr Fürst und Richter sei der Inhaber des Stuhles Petri in Rom, wie es die Apostel befohlen haben!“ Siehe die Ausgabe von J. Guidi, Roma 1897, p. 22, in der Übersetzung: p. 27. Über diesen Kanon habe ich gehandelt in „Der päpstliche Primat und das abessinische Gesetzbuch der Könige“ in der *Passauer Monatsschrift* 1898 und in „Abessinien und der hl. Stuhl“ in der *Theologischen Quartalschrift*, Tübingen 1910, S. 364ff.

65. Gesät — ungenützt]. ዝርእት: und ፀርዕት: klingen nahezu gleich; daher Wortspiel.

69. Die Zeit meines Heiles]. Siehe den äthiopischen Text von 2 Sam. 22, 3, wo, wie schon Dillmann, *Lex. aeth.* col. 1041 anmerkt (vgl. auch die Anm. bei Leander S. 139, 17), der Übersetzer (oder schon seine Vorlage?) κέρως σωτηρίας in καρὸς σωτηρίας verlesen hat. Dagegen hat die Parallelstelle im äthiopischen Psalterium Ps. 17, 3, wenigstens in der Ausgabe Ludolfs (1701) ወቀርነ: ሕይወትየ: „und das Horn meines Lebens“ und im Ct. Zachariae, Lc. 1, 69: ቀርነ: መደካኒትነ: „Horn unserer Erlösung“ (sowohl bei Ludolf, *Psalt. Davidis*, p. 335, als auch bei Platt, *Nov. Text. Aethiopicæ*, p. 101). Da der Verfasser letztere Stellen aus seinen täglichen Gebeten sicher kannte, trotzdem aber die Lesart von 2 Sam. hier vorzog, so wird er seine besonderen Gründe hierfür gehabt haben. Wahrscheinlich dachte er an das ἐνιαυτὸν κυρίου δεκατόν, die ፀመት: እግዚአብሔር: ኅሪት: in Js. 61, 2 und Lc. 4 19.

72. Mastêmâ]. Siehe die Anm. zu § 23.

73 und 74. Der Geist deines Sohnes]. Diese Bezeichnung des hl. Geistes, die auch § 84 in verkürzter Form („sein, d. i. des Sohnes, hl. Geist“) erscheint, erinnert sehr stark an das Filioque der abendländischen Dogmatik, ist aber auch vom Standpunkt der äthiopischen Theologie aus nicht zu beanstanden; denn diese formuliert ihre Lehre vom Ausgang des hl. Geistes in Anlehnung an Joh. 15, 26; 16, 14f.: „er ging vom Vater aus und nahm vom Sohne“. So z. B. in der Anaphora der 318 Rechtgläubigen, § 29 meiner Ausgabe (*Zeitschr. f. Semitistik*, 4. Band, 1926): „Der hl. Geist verkündet, wie er vom Vater ausging und wie er vom Sohne nahm“. Vgl. dazu meine Anmerkung a. a. O. S. 286f. In sämtlichen Hss. des OM, die Leander verglichen, ist dieser Ausdruck unbeanstandet stehengeblieben. Dagegen wurde in der Pariser Hs. 74, die aus der Zeit des Negus Fäsiladas (1632—67) stammt und Liturgien enthält, in der Jakobus-Anaphora, wie H. Goussen (*Theol. Revue*, 1924, Nr. 1, Sp. 16) richtig gesehen hat, in § 8 (fol. 93a der Hs.) meiner Ausgabe (Or. christianus N. S., 4. Band, 1. Heft, 1914) der ursprüngliche Text: „daß wir dieses Brot vom Geiste Christi (አመክራሰ: ክርስቶስ) trennen, von späterer Hand in „daß wir d. B. vom Fleische Christi (አምሥጋሁ: ሰክር)“ trennen“ verändert. Dagegen blieben § 16 u. 19 der gleichen Anaphora („dein, nl. Christi, lebendiger und heiliger Geist“) unangetastet. Diese Korrektur stammt offenbar aus einer Zeit, in welcher man zum Nachweise, daß das Filioque einen Bestandteil auch des alten äthiopischen Glaubens gebildet habe, derartige Stellen heranzog. Um nun solche „gefährliche“ Stellen aus der Welt zu schaffen, griff man zu dem Mittel der Textesänderung. So hat man in den meisten Exemplaren des dogmatischen Rüstzeugs der abessinischen Theologen, des patristischen Sammelwerkes Haimanota 'Abau (d. i. Fides Patrum), nach der Zeit des Negus Ijâsu II. (1730—55), nach der Angabe d'Abbadies in seinem Catalogue raisonné, p. 15f., alle Stellen, welche vom Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne sprachen, entweder geändert oder getilgt bzw. ausgelassen. Seine Worte lauten: „Il est remarquable que, dans la plupart des exemplaires du Haymanota Abaw écrits depuis Iyasu le Petit, on ait supprimé ou altéré les cinq passages que établissent la double procession du Saint-Esprit, ce que prouve que avant cette époque on partageait la croyance de Rome sur ce dogme important.“ Aber dieses gewaltsame Mittel, dem Gegner den Wind aus den Segeln zu nehmen, ist schon viel früher in Anwendung gebracht worden. Denn der berühmte Jesuitenmissionär, P. Petrus Paëz, erzählt in seinem Werke, *Hist. aeth. II, 2* (Beccari II [1905] p. 359), daß bei einem Religionsgespräch, das zwischen ihm und dem gelehrten Abba Marcos vor dem Negus Socinius (1607—1632) stattfand, ein Exemplar von Haimanota 'Abau vorgelegt werden konnte, in dem an 18 Stellen stand: „Er ist der Geist des Vaters und des Sohnes“ (he espirito do Padre e do Filho), dagegen wurde von der Gegenpartei eines beigebracht, in dem es ursprünglich geheißen hatte: „Er geht vom Vater und vom Sohne aus“, wo aber das „und vom Sohne“ ausradiert war, also nur mehr: „Er geht vom Vater aus“ zu lesen war. Als man den König auf diese Rasur aufmerksam machte, erklärte er: „Es ist wahr, Azaç Za-Dengel hat es ausradiert.“ Es wurden noch weitere Kopien verglichen. In 5 fand sich die Lesart: „Er geht vom Vater und vom Sohne aus“; in einem stand an allen 18 Stellen nur: „Er geht vom Vater aus.“ Schließlich entschied der König: „Niemand soll aus den Büchern Worte wegnehmen! Lassen wir sie, wie sie sind; denn sie kommen von Heiligen!“ Und daraufhin schwiegen alle. — Es wäre interessant zu untersuchen, ob sich nicht einige Kopien des OM finden würden, in denen die „Zensur“ Spuren ihrer Tätigkeit in dieser Richtung hinterlassen hat.

80. Der Sohn des Joas] ist Gedeon (Jud. 6, 11). Das erwähnte Zeichen ist Jud. 6, 36—40 erzählt.

Der Sohn des Nêrejo] ist nicht Baruch, der Sohn des Neria, sondern Esdras, den die Abessinier gewöhnlich Sutieli (= Salathiel) nennen. Als Vater des Esdras gibt

zwar das kanonische 1. Buch Esdras 7, 1 den Saraja an; aber im Stammbaum Jesu bei Lucas 3, 27 wird Neri als Vater des Salathiel angegeben. Aus letzterer Quelle wird der Verfasser den Vatersnamen des Esdras-Sutiel-Salathiel erschlossen haben. — Nach dem 4. Buch Esdras 14, 39 wurde dem Esdras, bevor er die verloren gegangenen hl. Schriften aus dem Gedächtnis diktierte, „ein voller Kelch gereicht; er schien von Wasser voll zu sein, doch seine Farbe glich dem Feuer“ (P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel übersetzt und erklärt*, Augsburg 1928, S. 309).

Der Sohn des Mānu'ê] ist Samson.

Der Sohn des Achaz] ist der fromme König Ezechias, dessen gottloser Sohn Manasses seine Kinder dem Moloch opferte.

81. Die Kinder Caath's (Ḳā'ât)] sind die Aaroniden. Caath (Ḳā'ât), נַחֲשׁוֹן, war ein Sohn Levis und der Großvater von Moses und Aaron, also der Stammvater der hohepriesterlichen Linie (Ex. 6, 16f.).

Die Kinder Core's (Ḳorê)] sind die bekannten Psalmensänger und Psalmdichter.

86. Man beachte die eigenartige Fassung des Segens des Patriarchen Jakob über Joseph! — Ich habe אֲנִי צִוֶּיְתִי : מִיָּדָה לְעוֹלָם : אֲנִי מְבַרְכֶנְךָ : „durch (oder auf) den Segen der Engel Gottes“ zu מִיָּדָה לְעוֹלָם : „festgegründet“, und אֲנִי צִוֶּיְתִי : מִיָּדָה לְעוֹלָם : „wegen des Segens der Brüste und des Mutterschoßes“ zu אֲנִי צִוֶּיְתִי : „stärker“ gezogen. Was der Verfasser unter dem „Festgegründetsein der Berge durch den Segen der Engel“ versteht, ist mir unklar; dagegen scheint er bei dem „Segen der Brüste und des Mutterschoßes“ an die Seligpreisung der Mutter des Herrn bei Lc. 11, 27 gedacht zu haben: Μαχαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοί, οὗς ἐθήλασας. Der Gedanke könnte sein: der Segen der Engel sichert die Unwandelbarkeit der Berge; aber noch fester verankert ist die Segensverheißung des Patriarchen Jakob, weil er der Stammvater derjenigen ist, deren ebenedeiter Schoß den tragen wird und deren ebenedeite Brüste den nähren werden, der das Heil der Welt sein wird. Es ist jedoch immer sehr problematisch, ohne weitere Anhaltspunkte die exegetischen Gedankengänge und Gedankensprünge unseres Dichters nachdenken zu wollen.

92. Deinen Knecht]. Angeredet ist der Sohn Gottes, es spricht ja Maria; daher muß das Femininsuffix in אֲנִי צִוֶּיְתִי : in das Maskulinum 'ח : umgeändert werden; es sind auch die übrigen Suffixe der zweiten Person in diesem Satz gen. masc.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem

Die Bibliothek des orthodoxen Klosters zum hl. Grabe in Jerusalem hütet unter ihren Schätzen auch eine Anzahl syrischer Handschriften, die mit einer einzigen Ausnahme, der aus dem Sabaskloster stammenden syrischen Übersetzung der Oktoëchos (Nr. 28), einst dem nestorianischen in der Nähe des Demetrios-Klosters gelegenen und „Der Herrin Maria“ geweihten Kloster gehörten. Ein kurzes Verzeichnis der Sammlung verdanken wir J.-B. Chabot, *Notices sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem* (Journal Asiatique, IX. Sér. t. 3, 92—132, und separat); der Κατάλογος συνοπτικός τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ π. Τάφου ἀποκειμένων συριακῶν χειρογράφων von Κλεόπας Μ. Κοικυλίδης (Berlin 1898) ist, von einer Erweiterung der Beschreibung der Hs. Nr. 1 abgesehen, nur eine Übersetzung der *Notices* von Chabot. — Während eines früheren Aufenthalts in Jerusalem untersuchte ich die Liederhandschriften (vgl. OC² 7/9, S. 107—23); das liebenswürdige Entgegenkommen der Bibliotheksverwaltung hat es mir im letzten Winter ermöglicht, eine erneute Durchforschung vorzunehmen und einige Hss. zu photographieren.

Die Kaškûl-Hs. Nr. 5 bringt nun in einer bereits von Chabot vermerkten Nachschrift interessante Angaben eines Priesters Kanûn aus Tellkêf, der im Jahre 1717/18 auf Veranlassung des Patriarchen Elias IX. nach Jerusalem ging, über seine Restaurationsarbeiten in Kirche und Kloster, worüber ich an einer anderen Stelle berichten will. In dieser Notiz sagt er u. a.: „Und ich trug Sorge für die Bücher und Geräte der Kirche, und ich schrieb ihre Zahl in diesem Buche nieder, wieviel Bücher es sind und wieviel Geräte.“ Chabot hat bei seiner Katalogisierungsarbeit diese Liste nicht gefunden; er sagt: „la liste des livres a disparu“. Sie ist jedoch glücklicherweise noch vorhanden und zwar etwa in der Mitte derselben Hs. auf einem ursprünglich leer gelassenen Blatt, fol. 6^v des Kurrâs XI. Da 49 Hss., also etwa die Hälfte der ehemaligen Klosterbibliothek in den Besitz des orthodoxen Patriarchats übergegangen sind, lassen sich die z. T. sehr knappen Notizen des Katalogs daraus ergänzen und mancherlei Angaben über die Geschichte der Bibliothek des Klosters gewinnen, das

ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1: Eine *Tûrgamâ*-Sammlung. Dieses Buch, die Hymnen zu Epistel und Evangelium enthaltend, fehlt.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1̄: Ein *Sôg(h)îth(h)â*-Buch; fehlt ebenfalls.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1: Ein „Buch der Perle“. Dieses Werk des ‘Ab(h)dîšô von Šôbâ fehlt heute; ebenso das folgende.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1: Ein Buch der „Unterweisungen für Einsiedler“. Solche Anweisungen von Dad(h)išô‘ und von Abraham von Net(h)par stehen als Anhang in Nr. 21, einer Sammlung von Gebeten für Einsiedler (s. o.).

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1̄: Ein Ordo der Handauflegung für alle Weihestufen. Dieses „Pontificale“ ist als Nr. 13 vorhanden.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ 2̄: Zwei (Bücher der) Propheten; davon ist ein Exemplar, Nr. 20, noch vorhanden.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ 1̄: Eine Erklärung des Neuen (Testaments); fehlt.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ 1̄: Eine Erklärung des Alten (Testaments), der Propheten und des Psalters zusammen; es handelt sich um den Kommentar des Išô‘dad(h) von Merw, heute Nr. 10.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ 3̄: Acht Begräbnisritualien, davon noch drei (Nr. 14, 35 und 41) erhalten.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ 4̄: Drei Trauungsritualien; dieses liturg. Buch wird gewöhnlich ܐܘܘܪܐܝܬܐ 5̄ genannt; ein solches ist unter Nr. 50 noch vorhanden.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ 1̄: Ein „Buch der Schätze“; wohl das unter diesem Titel bekannte Werk des Jakob (Severus) bar Šakkô; fehlt.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ 1̄: Ein Buch des „Paradieses“. Diese Dichtung des ‘Abd(h)išô‘ ist als Nr. 11 noch vorhanden.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1̄: Ein hl. Buch des Mar(j) Ishaq über die asketische Abhandlung. Die Formulierung dieses Titels ist etwas ungeschickt; es handelt sich wohl um das Werk des Isaak von Ninive, das in der Ausgabe von Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita, de perfectione religiosa* (Paris—Leipzig 1909) den Titel führt: Asketische Abhandlung (ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ) über den Weg des Mönchtums; nicht mehr vorhanden.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 1̄: Ein Buch der Geschichten, Karšûnî; = Nr. 17.

ܐܘܘܪܐܝܬܐ ܕܥܘܫܐ ܐܘܘܪܐܝܬܐ 3̄: Drei Sacerdotale-Bücher für alle Stufen; von diesen „Ritualien“ sind noch zwei (Nr. 44 und 48) vorhanden.

ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ: Ein Buch der „Sieben Ursachen der Sakramente“; diesen Titel hat ein Werk des Katholikos Timotheos II. (s. BO III, I, 572). In der griech. Patriarchatsbibliothek nicht vorhanden; ob es das in der Bibliothek des Jakobitischen Markusklosters in Jerusalem befindliche Exemplar ist, oder vielleicht auch die Hs. Vat. syr. 151, die in Jerusalem geschrieben worden ist, kann ich nicht sagen.

ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ: Ein Buch des bar Bad(h)meh; nicht mehr vorhanden. Als b. B. wird der Autor eines Gebetes im Abû-Ḥalîm-Buch bezeichnet, das in anderen Hss. dem Elias von Nisibis zugeschrieben wird; vgl. E. Sachau, *Verzeichnis der syr. Hss.* S. 144 und 316.

ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ (statt ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ) ... ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ... ܩܒܠܐ ܕܫܒܥ ܘܨܒܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ

„Außer den Büchern, die alt und in Unordnung sind. Das ist ihre Zahl: Hundert Bücher weniger eins sind es insgesamt (in Wirklichkeit sind es 100). Eigenhändig geschrieben durch den Priester Kanûn im Jahre 2030 (1718/19)“. Nicht aufgezählt sind in diesem Verzeichnisse das heute als Nr. 8 gezählte Buch der Sentenzen des Elias von Perôz-Šapûr und Nr. 19, eine Sammlung liturgischer Texte; das kann ein Versehen des Priesters Kanûn sein; aber wahrscheinlicher ist es, daß die Bücher damals in irgendeiner Zelle oder in der Grabeskirche, wo die Nestorianer auch Gottesdienst hielten, versteckt geblieben waren. Ich war zunächst geneigt, in dem als bar Badmeh bezeichneten Buche das Werk des Elias zu suchen, aber ich habe keine weiteren positiven Gründe für diese Identifikation finden können.

Über die Geschichte dieser Bibliothek lassen sich aus den Bemerkungen in den Hss. mancherlei Einzelheiten feststellen. Die meisten derselben stammen aus der Zeit vom Ende des 16. Jahrh.s bis zum Anfange des 18., und zwar sind verhältnismäßig viele (1. 2. 5. 6. 8. 13. 14. 15. 21 und die jetzt in Amerika befindliche Ṭaksâ) in Alqôš, bzw. im Kloster des Rabban Hormizd auf Anordnung des Katholikos geschrieben und zwar ausdrücklich für das Kloster in Jerusalem. Das erklärt sich wohl daraus, daß seit 1551 Alqôš der Sitz des nestorianischen Patriarchen war, der vermutlich schon deshalb dem Kloster im fernen Jerusalem sein besonderes Interesse zuwandte, weil es eine wichtige Station für die damals häufig mit Rom unterhaltenen Unionsbotschaften war, durch die auch von Vertretern dieser Patriarchenlinie bis auf Elias IX. (1700—22) Beziehungen mit dem Westen immer wieder angeknüpft wurden (vgl. S. Giamil, *Genuinae relationes*, passim). Aber auch in anderen Kreisen mag es als besonders verdienstlich gegolten haben, dem Kloster in der hl. Stadt Bücher zu stiften; ein gewisser David und seine Frau Ḥanem schenken das Paradies-Eden-Buch (Nr. 11),

eine Bundestochter Seltane aus Bêt(h) Megalî in der Zabdikene schenkt den Psalter Nr. 15, ein Priester Isaak aus Sûpargan die „Erbaulichen Geschichten“ Nr. 17, ‘Ab(h)dîšô’, Bischof von Âtêl, die Sammlung liturg. Stücke Nr. 19, ein Rabban Josef das Hymnar Nr. 23, ein Rabban ‘Ab(h)dâ das Zellenbuch Nr. 32, Aaron, der Bruder des Priesters Samuel aus Âtêl, das Begräbnisrituale Nr. 41. — Georg, Sohn des Priesters Daniel aus Alqôš, der Sakristan des Jerusalemer Klosters, bemerkt in den Hss. Nr. 7 und 27, daß er diese Bücher in den Jahren 1724 bzw. 1725 neu eingebunden hat. Schon 1647 hatte ein Pilger, der Priester Jar, das Brevier Nr. 39 und einige andere Werke mit neuen Einbänden versehen. Pilger haben sich natürlich besonders häufig auf leeren Blättern oder losen Zetteln verewigt, angefangen von dem Metropolit ‘Enanišô’ von Mardîn, der 1582 mit einigen Begleitern das Osterfest in Jerusalem feierte, bis zu einem Šelêmôn aus Šak, der 1733 eine poetische, auf „**ወ**“ reimende Eintragung in Nr. 5 machte. Gelegentlich erfahren wir auch wieviel für eine Hs. gezahlt wurde; so kauft ein Mönch ‘Ab(h)dâ den Psalter Nr. 15 für 10 **ⲁⲟⲩ**, um ihn für 60 **ⲁⲛ. ᠑᠙** an die Bundestochter Seltane zu verkaufen, die ihn dem Kloster in Jerusalem schenkt; in Nr. 37 notiert ein Besitzer: Ich habe das Buch von Qašâ Šelîb(h)â für 14 **ⲁⲛ. ᠑᠙** gekauft; Nr. 27 hat ein gew. ‘Ab(h)dîšô’ für 5 **ⲁⲛ. ᠑᠙** erstanden. Daß das Kloster selbst wohl einmal in die Lage kam, Bücher veräußern zu müssen, erfahren wir aus einer Bemerkung in Nr. 3; dieser Hûd(h)râ mußte einmal für 5 Golddareiken dem armenischen Metropolit **ⲁⲛ. ᠑᠙** verpfändet werden, von dem ihn der Metropolit David für das Kloster zurückkaufte. Derselbe Kodex wurde 1614 mit mehreren anderen Büchern den Franken in Jerusalem übergeben, weil es weder Priester noch Diakone im Kloster der Nestorianer gab; sobald wieder Kleriker da wären, sollten die Bücher zurückerstattet werden. Von einem einzigen Obern erfahren wir den Namen: es ist Bacchos, der sich 1683 in Nr. 36 einträgt, wohl derselbe, der 1669 nach Jerusalem kam und 2 Hymnen in Nr. 2 verfaßte. Aber auch die Gesamtlage der nestorianischen Kirche erfährt gelegentlich in solchen Notizen eine Beleuchtung; der Schreiber von Nr. 44 sagt, daß er die Handschrift im Mai 1650 vollendete, „zur Zeit des Mar(j) Elia, Katholikos des Ostens, und des Mar(j) Simon Katholikos; möge unser Herr Jesus den Frieden unter ihnen wieder herstellen!“ Am Rande ist noch bemerkt: „Dieser Mar(j) Simon verfolgte seine Diözese.“ Es handelt sich um Elias VII., der, obwohl aus der Linie des Bar Mama stammend, wie seine Vorgänger Beziehungen zu Rom unterhielt, und um Simon XI. aus der Linie des ersten unierten Katholikos, Sûlaqâ, der in Urmia residierte.

Prof. A. RÜCKER.

Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung

(Fortsetzung)

Johannes Chrysostomos.

1. Kommentar zum Matthäusevangelium; übersetzt von Ekhwthime. *AM.* 20; 36; 54; 88; 89; 136; 145; 191; 208; 280; 365; 372; 389; 396; 816; 842; 996; *Ath.* 66; 67; 70; *Gel.* 19, 20; *Ges.* 4928; *Jer.* 115; *Sin.* 81, 89 = Mig. 57—58.
2. Kommentar zum Johannesevangelium, übersetzt von Ekhwthime. *AM.* 8; 56; 101; 106; 481; 631; 699; *Ath.* 65; 66; *Gel.* 21; *Ges.* 4928; *Jer.* 145 = Mig. 59, 23—482.
3. Die göttliche Liturgie; die Übersetzung stammt aus der Zeit vor dem 10. Jh. = Mig. 63, 901—922. Die ältesten Ausgaben: Tiflis 1745, 1751.
4. Über das Priestertum. *AM.* 286, 375, 663. Ag.: Tiflis 1845 cf. Tamarati, *S. Jean Chrys. dans la littérature géorgienne: Χρυσοστομικά I*, 216.
5. Über die Sechstage der Welterschöpfung. *Jer.* 44, 104—151. cf. Mig. 53, 21—386; 54, 385—580. Homiliae in Genesim oder, vielleicht, 54, 581 bis 680 Sermones octo in Genesim.
6. Homilien auf die Geburt des Herrn.
 - a) *AM.* 19, 54—57; 95, 61—69; andere Version *AM.* 19, 23—39; 95, 27—39; *Gel.* 5, 438—447 = Mig. 49, 351—362
 - b) *Inc.*: „Es sind viele und unzählige gottgefällige Versammlungen der Christen“: *Ath.* 80, 16—23.
 - c) Auf die Geburt des Herrn und Johannes. *Inc.*: „Das Buch unserer Schuld wird heute verkündet“: *AM.* 19, 34—41; 95, 39—46.
 - d) Jambisches Gedicht. *Inc.*: „Ein Kind vom Schoß“. *Ges.* 379, 194.
7. Homilien auf die Epiphanie:
 - a) *AM.* 19, 344—349; 95, 234—238; 1109, 2—5; *Ath.* 80, 207—209; *Sin.* 83, 74—77; 90, 470—474 = Mig. 59, 489—492.
 - b) *AM.* 19, 377—381 = Mig. 50, 805—807.
 - c) *Inc.*: „Als unser Herr Jesus Christus am Brunnen die Frau sah“: *AM.* 19, 341—344; 90, 460—463; *Ath.* 80, 206—207; *Sin.* 83, 72—74; cf. Mig. 59, 535—542.
 - d) *Inc.*: „Gottliebende und brüderliebende Männer, seid Gastgeber meiner Reden“: *AM.* 19, 369—377; 90, 449—457; 95, 258—267; cf. Mig. 10, 1177—1189 unter dem Namen des Gregor Thaumaturgos oder Mig. 88, 1865—72 unter dem Namen des Gregor Presbyter von Antiochien.
 - e) *Inc.*: „Gut ist das Licht und ehrbar und sehr nützlich“: *AM.* 19, 331—335; 90, 463—467; 95, 227—231; *Ath.* 80, 30—32.

- f) *Inc.*: „Anfang des Evangeliums für das Reich des Himmels ist das heutige heilige Fest“: *AM. 19*, 335—338; *90*, 447—470; *95*, 231—234; *649*, 3; *Ath. 80*, 32—36; *Sin. 83*, 70—72.
- g) *Inc.*: „Es ist die Freude für uns Alle, Brüder, dieses von Gott geschenkte Fest“: *AM. 19*, 338—340; *90*, 457—459; *95*, 269—270; *Ath. 80*, 205—206.
- h) *Inc.*: „Unser Herr Jesus Christus, das Leben und das Wort, der unser Geschlecht geschaffen hat“: *AM. 19*, 340—341; *90*, 459 bis 460; *95*, 270—272.
8. Homilien auf den Palmsonntag:
- a) *Inc.*: „Von den Zeichen der Zeichen und von den Wundern der Wunder des Herrn“, übersetzt vom Hieromonach Theophilus: *AM. 5*, 317—326; *129*, 212—217; *272*, 125—130 (*134*, nach Monumenta XXIII, 5); *Gel. 8*, 214—219; cf. Mig. 59, 703—708.
- b) *Inc.*: „Die Versammlung der Kinder Zion“: *Ath. 80*, 62—64.
- c) *Inc.*: „Geliebte, kommt jetzt Alle, die Ihr seid“: *Ath. 80*, 60—62.
- d) Homilien auf Lazarus und den Palmsonntag. *Inc.*: „Sehr eilig ist (die?) jetzige (Zeit?)“: *Ath. 80*, 55—56; cf. Procli, *archiep. Constant. oratio IX*, εἰς τὰ βῆτα bei Gallandi IX (Paris 1773) 652—664.
- e) Homilie auf den Palmsonntag, Einzug des Herrn in Jerusalem und über den Propheten Zacharias. *Inc.*: „Freue dich sehr Tochter Zion“: *Ath. 80*, 56—60; *Sin. 86*, 52—59; gehört in Wirklichkeit dem Cyrill von Jerusalem zu, hrsg. von Combefis, *Novum Auctarium* (Paris 1648) 612—633.
9. Homilien auf die Leiden unseres Heilandes.
- a) *AM. 1109*, 76—79; *Ath. 80*, 72—80 = Mig. 49, 291—298.
- b) *AM. 1109*, 79—82; *Jer. 4*, 66—68 = Mig. 59, 525—532.
- c) *AM. 5*, 360—363; *272*, 135—136; *Gel. 8*, 224—233; *Jer. 4*, 75—77 = Mig. 61, 687—690.
- d) *AM. 5*, 345—354; *272*, 136—143; *Gel. 8*, 226—233; *Jer. 4*, 68—75 = Mig. 49, 373—382.
- e) Am gleichen Tage, als Adam das Paradies verließ, ist der Schwächer hineingegangen. *Inc.*: „Was ich gestern versprochen hatte, will ich heute nachholen“: *AM. 5*, 386—394; *272*, 154—157; *Gel. 8*, 245—248; cf. Mig. 62, 721—274.
- f) Am großen Montag. *Inc.*: „Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho, und die Räuber überfielen ihn und verwundeten ihn“: *AM. 1109*, 57—58; cf. Mig. 62, 755—758.

- g) Zur Matutin des großen Montag. *Inc.*: „Wie uns der Evangelist Matthäus berichtet hat, als Jesus frühmorgens zurückkehrte, hungerte er und er sah einen Feigenbaum“: *AM. 1109*, 66—70; *Ath. 80*, 69—72; *Sin. 86*, 60.
- h) Am großen Donnerstag, als Jesus vom Mahl aufstand und anfang seinen Jüngern die Füße zu waschen. *Inc.*: „Die Barmherzigkeit und Liebe predigt das ganze Geschöpf“: *AM. 1109*, 83—89.
- i) Am Karfreitag. *Inc.*: „Was ist das Leiden“: *AM. 691*, 181—196; *1109*, 89—99; *Ath. 80*, 89—94.
- k) Für Freitag und Samstag: „Am Tage der Not und Leiden unseres Heilandes müssen wir auch, Geliebte, trauern“: *AM. 1109*, 101—103.
- l) Über die Versiegelung des Grabes, Lesung aus dem Matthäusevangelium. *Inc.*: „Am Tage aber, der dem Freitag folgt, kamen zusammen die Hohenpriester und Pharisäer und sagten zu Pilatus“: *AM. 1109*, 103—107.
- m) Über die Kreuzigung Christi und den gläubigen Schwächer. *Inc.*: „Lasset uns gedenken, Brüder, des Kreuzfestes und das Kreuz preisen“: *AM. 1109*, 94—97.
- n) Auf das Kreuz. *Inc.*: „Wer kann über das Kreuz aussagen, wer wird wagen über das Kreuz zu schweigen“: *AM. 1109*, 97—101.
10. Homilien auf die Auferstehung.
- a) *AM. 5*, 413—415; *50*, 56—58; *71*, 1—2; *674*, 217—218 = Mig. 59, 721—724.
- b) *Inc.*: „Denn mit dem Mund können wir danken“: *AM. 144*, 92 bis 97; *70*, 141—148; *1109*, 128—131; *Ath. 80*, 123—125.
- c) *Inc.*: „Heute soll die Kirche sich freuen und ihre Kinder sollen singen“: *AM. 144*, 97—101; *1109*, 131—137.
- d) *Inc.*: „An diesem Fest, Geliebte, die Himmel freuen sich und betrübt ist die Hölle“: *AM. 70*, 140—141; *144*, 101—103; *1109*, 137—138.
- e) *Inc.*: „Heute ist, Geliebte, in Erfüllung gegangen, was früher vielen Geschlechtern“: *AM. 70*, 143—144; *144*, 103—105; *1109*, 138—139.
- f) *Inc.*: „Das schöne Fest unseres Heilandes wird gefeiert“: *AM. 613*; *Elias-Skit 5*, 305—310.
11. Homilien auf den neuen Sonntag.
- a) *Ath. 80*, 129—133 = Mig. 63, 927—930.
- b) *Inc.*: „Der Tag des Sonntags ist der Tag des Lichtes“: *AM. 144*, 150—153; *1109*, 144—145; *Ath. 80*, 125—126; *Sin. 83*, 108—110.

- c) *Inc.*: „Ich bin zu Euch gekommen, um das Versprechen zu lösen“: *AM. 144*, 217—221; *1109*, 140—143; *Ath. 80*, 126—129; *Sin. 83*, 102—108.

12. Homilien auf die Himmelfahrt.

- a) *AM. 272*, 173—175; *613, 674*, 180—182; *Gel. 8*, 334—336 = Mig. 52, 791—794.
- b) *AM. 272*, 171—173; *Gel. 8*, 330—334; *Jer. 17*, 95—98 = Mig. 64, 1413.
- c) *Inc.*: „An diesem Tage freuen sich die Himmel und frohlockt die Erde“: *AM. 1109*, 146—151; *Ath. 80*, 137; cf. Leontios von Neapolis εἰς Σομεῶνα bei Combefis, *Novum Auctarium*, 681—700.
- d) *Inc.*: „Kommet, meine Lieben, und lasset uns feiern“: *Ath. 80*, 133—136.
- e) *Inc.*: „Unser Herr und Sohn unseres Gottes, als er kam, sahen ihn die Engel nicht (?) als er aber gen Himmel fuhr, an dem Tage haben sie gesehen“: *AM. 144*, 193; *1109*, 145—146; *Ath. 80*, 136—137; *Sin. 83*, 110—113.
- f) Über die Himmelfahrt unseres Herrn und über die Leiber der heiligen Märtyrer, die in der Nähe der Gräber der Häretiker ruhten, und wie soll das Wort des Herrn verstanden werden: „Zwei werden auf der Mühle mahlen“: *Gel. 8*, 317—330.

13. Homilien auf die verschiedenen Herrntage, Kreuz- und Weihefest.

- a) Auf die Verklärung. *Inc.*: „Herrlich ist für uns die Versammlung dieses Tages, Geliebte, herrlich ist dies Fest“: *AM. 144*, 334—342; *1109*, 151 (fehlt das Ende); *Ath. 80*, 146—151; *Sin. 83*, 121—128.
- b) Auf das Fest der Pentekoste. *Inc.*: „Als die Zungen durch den Zorn Gottes wegen der Übertretung gespalten wurden“: *AM. 144*, 221—230; *Ath. 80*, 140—144; *Sin. 83*, 113—114.
- c) Über das Weltende, auf die Wiederkunft des Herrn, über das Gericht über die Lebendigen und die Toten, über die Geduld, über die Lektüre der hl. Schrift und über das anachoretische Leben. *Inc.*: „Das Leben aller Heiligen und Gerechten war geschmückt mit der Geduld“: *AM. 153*, 344—368; cf. Mig. 63, 937—942.
- d) Auf die Wiederkunft des Herrn und damit wir auf den Nutzen unserer Seele bedacht sein sollen. *Inc.*: „Alle die, welche abgelegt haben die Vergänglichkeiten der Welt und die schlechten Dinge“, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM. 182*, 629—641; *272*, 32—38; *Gel. 8*, 965—966.
- e) Auf das Kreuzfest, in zwei Versionen: ältere: *Jer. 18*, 53—64; *Sin. 83*, 160—165; und jüngere: *Gel. 4*, 188—193; *Ges. 1276*, 55—63 = Mig. 59, 679—682.

- f) 13. IX. Auf das Weihefest der hl. Kirchen. *Inc.*: „Die Himmel wurden heute zur Erde“: *Ath.* 80, 171—176; 83, 146—154.
- g) Auf die Turteltaube und das Weihefest der hl. Kirchen. *Inc.* „Die Turteltaube liebt die Wüste“: *Ath.* 80, 176—179; *Sin.* 83, 154—160.
14. Homilien auf die Marienfesten.
- a) Auf das Mariaverkündigungsfest.
 I. *AM.* 19, 12—20; 95, 7—20 = Mig. 60, 755—760.
 II. *AM.* 272, 253—255; 276, 73—74; 679, 151—155; 613, *Gel.* 2, 317—321; 8, 176—179; *Jer.* 2, 69—76; 4, 20—23 = Mig. 50, 791—796.
- b) 14. VIII. Vorfest des Koimesisfestes. *Inc.*: „Ich sehe, meine lieben Brüder, das wunderbare, unerreichbare und unaussprechliche Mysterium“: *AM.* 144, 360—378; *Ath.* 80, 154—156; *Sin.* 83, 132—135.
- c) Auf das Koimesisfest. *Inc.*: „Meine Lieben kommt und hört das Lob für die heilige Jungfrau“: *AM.* 144, 378—380; *Asiat. Mus. Georg.* 150; *Ath.* 80, 153—154; *Sin.* 83, 128—132.
15. Homilien auf die Engelfeste.
- a) Auf die Erzengel. *Inc.*: Der hl. Apostel Paulus hat bezeugt“: *Ath.* 80, 191—193; *Jer.* 17, 206—210.
- b) Auf die Seraphim. *AM.* 272, 63—67; *Gel.* 8, 17—22.
16. Homilien auf die Apostelfeste.
- a) Lobrede auf die 12 Apostel. *AM.* 272, 281—283; 674, 173—175; *Gel.* 3, 329—330; *Jer.* 23, 378—380 = Mig. 59, 495—498.
- b) Homilie auf den Apostel Petrus und die Propheten Elias und Eliseus. *AM.* 144, 422. = Mig. 50, 725—736.
- c) Lobrede auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus. *AM.* 19, 172 bis 177; 272, 277—280; 395, 24—30; *Jer.* 23, 375—378 = Mig. 59, 491—496.
- d) 29. VI. Lobrede auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus. *Inc.*: „Lobrede auf Petrus und Paulus, die Jünger des Herrn“: *Gel.* 3, 305—308.
- e) 29. IV. Auf den Evangelisten Johannes. *Inc.*: „Der selige Johannes war in Ephesus mit den Brüdern und er freute sich im Herrn“: *AM.* 19, 262—266; *Hist.* 535.
 Ag. von Kekelidze, *Monumenta*, 198—201; cf. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I, 489 bis 501.
- f) Eine Rede (Vorwort?) auf den Kommentar zum Evangelisten Johannes und Paulus. *Inc.*: „Von jetzt an lasset uns tun auch Alles“: *AM.* 56, 77—87; 1142; *Ath.* 69; *Sin.* 82, 12—16; 84, 89—104.

17. Homilien auf Johannes den Täufer.

- a) Auf das Verstummen des Zacharias und das Schwangerwerden Elisabeths. *AM.* 381, 183—203; *Gel.* 4, 253—256 = Mig. 50, 785—788.
- b) Auf das Verstummen des Zacharias und die Geburt des Vorläufers. *AM.* 382, 92—95; 649, 4—7; *Gel.* 4, 256—261 = Mig. 50, 787—792.
- c) Auf die Geburt Johannes des Täufers. *AM.* 272, 270—276; 674, 163—173 = Mig. 61, 757—762.
- d) Eine Lesung zur Geburt Johannes des Täufers. *Inc.*: „Es ist mir ein Bedürfnis heute zu reden ein Wort der Lehre, worin der Kommentar der Geburt“: *AM.* 144, 304—316.
- e) Auf die Enthauptung. *Inc.*: „Höret mich und ich will Euch berichten“: *Jer.* 17, 148—152; cf. *Ath.* 80, 161—164; *Sin.* 88, 135—142. *Inc.*: „Kommet nun, meine Lieben, und höret auf mich und ich will Euch berichten.“
- f) *Inc.*: „Es ist nicht nur meine Angelegenheit dieses Wort zu erforschen, sondern auch Aller, die die Stimme dieser Evangelien(lesung) gehört haben“: *Sin.* 83, 142—146.

18. Homilien auf die Märtyrer.

- a) Lobrede auf den Erstmärtyrer Stephanus, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *Gel.* 5, 514—516 = Mig. 59, 699—702.
- b) Auf alle Märtyrer und Stephanus. *Inc.*: „Durch ihren Tod folgten die Märtyrer der Spur des gekreuzigten Herrn“: *AM.* 95, 383 bis 385; *Ath.* 80, 198—200.
- c) Lobrede auf die Märtyrer. *AM.* 140, 507 (das Ende fehlt); *Gel.* 8, 395—404 = Mig. 50, 705—712.
- d) 22. VI. Auf alle hl. Märtyrer. *Inc.*: „Ihr habt gut und würdig gehandelt, Geliebte, weil Ihr auf euch genommen habt die Schwere der Nachtwache“: *AM.* 19, 451—453; 95, 348—350; *Ath.* 80, 202—203.
- e) *Inc.*: „Die Himmel werden schön, wenn die Sterne“: *AM.* 19, 457—467; 95, 371—378; *Ath.* 80, 193—197.
- f) *Inc.*: „Die Liebe der sel. Märtyrer lädt mich ein, damit ich ihnen ein wenig zeigen kann“: *AM.* 19, 464—466; 95, 359—363; *Ath.* 80, 200—202; *Sin.* 83, 186—190; cf. 18b).
- g) *Inc.*: „Ich beeile mich, auf dem Tisch der Freude“: *AM.* 19, 466 bis 469; 95, 363—366; *Ath.* 80, 204—205; *Sib.* 83, 190—192.
- h) *Inc.*: „Es wird von denen gepflegt, die zum Gedächtnis der hl. Märtyrer kommen“: *AM.* 95, 366—370; *Ath.* 80, 197—198.
- i) *Inc.*: „Gott, welcher allen Himmelsrichtungen Ehre erwies, und es kamen von allen Enden Jünglinge und Jungfrauen“: *AM.* 95, 370—374.

- k) *Inc.*: „Ein schönes Verdienst und guter Lohn ist bereit für Euch, Geliebte“: *AM. 95*, 374—375.
- l) *Inc.*: „Die Liebe zu den Märtyrern lädt mich heimlich ein, damit ich euch offen berichten kann“: *AM. 95*, 375—377; cf. 18f).
- m) *Inc.*: „Wir sind gekommen, um das Gedächtnis der hl. Märtyrer“: *AM. 95*, 579—583.
- n) *Inc.*: „Die ruhmvolle Kirche freut sich, Geliebte, auf das Gedächtnis der Märtyrer“: *AM. 95*, 377—389.
- o) *Inc.*: „Weil alle Gebote unseres Herrn, die mit uns sind“: *AM. 19*, 453—455; *95*, 350—351; *Ath. 80*, 203—204.
- p) „Ihr sehet wohl, Brüder, daß Gott das Gedächtnis der Märtyrer doppelt verherrlicht hat“: *AM. 19*, 455—457; *95*, 352—354; *Sin. 83*, 184—186.
19. Homilien auf das Fest von Heiligen.
- a) 2. II. Lobrede auf unsern hl. Vater Meletios, Erzb. von Antiochien. *Gel. 1*, 36—41 = Mig. 50, 515—520.
- b) 20. XII. Lobrede auf den sel. Philogenes, Erzb. von Antiochien. *AM. 182*, 255—258; *674*, 63—65; *Jer. 23*, 65—73 = Mig. 48, 747—756, VI.
- c) Auf die hl. Maria, den hl. Lazarus und den Propheten Elias. *AM. 1109*, 58—64; *Ath. 80*, 41—51; *Sin. 86*, 35—43 = Mig. 61, 701—706.
- d) Lobrede auf den hl. und glorreichen Märtyrer Romanos (leider ohne *Inc.*). *Ges. 394* (nach *Monumenta*, XX, 4. *Ges. 384*) 649—659; cf. Mig. 50, 607—612; 611—618.
- e) Auf die Jungfräulichkeit und auf den Heiligen. *AM. 19*, 469—473; *95*, 386—388 = Mig. 64, 37—44.
- f) 15. IX. Gedächtnis der hl. Bischöfe. *Inc.*: „Wer sollte sich heute nicht freuen“: *Ath. 80*, 190—191.
- g) Auf den Priestermärtyrer Babylas. *Inc.*: „Jeder Mensch ist nach seinem Tode nicht mehr imstande etwas Gutes zu vollbringen“: *AM. 319*, 1—2.
- h) Lobrede auf Allerheiligen am Allerheiligensonntag (leider ohne *Inc.*). *Gel. 8*, 395—404.
20. Homilien in der großen Fastenzeit.
- a) Anbruch der Tessarakoste. *Inc.*: „Ich freue mich und frohlocke, wenn ich heute die Kirche Gottes sehe, von ihren zahlreichen Söhnen geschmückt“: *AM. 73*, 1—5; cf. Mig. 53, 21—386 oder 54, 385—580.
- b) Auf die Fasten und Jonas. *AM. 95*, 443—447; *Sin. 86*, 9—22 = Mig. 49, 305—314.

- c) *Inc.*: „Wenn du fastest, o Mensch, die Nahrung, die du vorbereitet hast für diesen Tag“: *AM. 56*, 10—12; *1109*; *Ath. 69*.
- d) *Inc.*: „Gleich derjenigen auf dem Kampfplatz der Pferde“: *AM. 56*, 12—43; *1109*; *Ath. 69*.
- e) Über den verlorenen Sohn. *AM. 5*, 8—18; *182*, 541—548; *272*, 12—23; *276*, 2—4; *Gel. 8*, 1000—1009; *Jer. 23*, 203—208 = *Mig. 59*, 515—522.
- f) Über den Zöllner und Pharisäer. *Inc.*: „Zwei Männer gingen in den Tempel zu beten. Einer war Pharisäer und der andere Zöllner“: *AM. 5*, 1—8; *140*, 1—10; *177*, 1—11; *182*, 516—521; *272*, 10—15; *276*, 1—2; *Gel. 8*, 1009; *Jer. 8*, 23 199—203.
21. Über die Buße.
- a) *Sin. 85* 73—77 = *Mig. 60*, 765—768.
- b) *Inc.*: „Wir sündigen sehr, meine geliebten Brüder“: *AM. 56*, 50—61; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 70—71; *84*, 53—68.
- c) *Inc.*: „Meine geliebten Brüder, lasset uns weinend zur Buße eilen, denn durch das Weinen hat sich Petrus vom Zorn errettet“: *AM. 65*, 62—72; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 6—10; *84*, 68—82.
- d) *Inc.*: „Ich bitte euch, meine geliebten Brüder, damit ihr wandelt vor Christus, unserm Gott, keusch“: *AM. 56*, 87—100; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 16—23; *84*, 104—133.
- e) *Inc.*: „Hört, Geliebte, das Wort Gottes, das euch wach macht“: *AM. 56*, 176—192; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 54—62.
- f) Über die Furcht vor dem Herrn (lies: šišcathwis uphlisa statt šobisathwis uph. [über die Geburt des Herrn]) und der Buße. *Inc.*: „Die wahre Lehre lehrt uns der Prophet David“: *AM. 153*, 317—344; *Sin. 84*, 2—44.
22. Über die Barmherzigkeit.
- a) *Sin. 85*, 63—73 = *Mig. 63*, 715—732.
- b) *AM. 56*, 109—112; *1109*, *Ath. 68*; *Sin. 84* (82?), 23—28; *84* (?), 133—156.
- c) Über die Barmherzigkeit Gottes. *Inc.*: „Ich will stets loben, o Herr, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, denn durch die Güte hast du die Welt“: *AM. 56*, 72—77; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 10—12; *84*, 82—88.
23. Über die Jungfräulichkeit. *Inc.*: „Zwischen vielen Gefahren steht ihr, o Jungfrauen“: cf. bei Basileios dem Großen 12.
24. Über die Vergänglichkeit dieser Welt, über den Tod und das Gericht. *Inc.*: „Sehet ihr, Geliebte, die ihr verlassen habt die Sorge für das Vergängliche“: *AM. 56*, 112—126; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 28—34; *84*, 157—183; cf. *Mig. 60*, 735—738.

25. „Über den Tod und das Gericht, über den Leib und die Seele“: *Ges. 139*.
26. Über das Wort des Apostels: Christus habe mit seinem Blut den Frieden im Himmel und auf der Erde gemacht. *Inc.*: „Kommet, meine Brüder, und lasset uns das Wort des Apostel Paulus vernehmen“: *AM. 56*, 126—137; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 82*, 34—38.
27. Über die vorherige Vorsehung Gottes. *Inc.*: „Viele von den Menschen sagen“: *AM. 56*, 43—49; *126*, 185—194; *1142*; *Ath. 69*; *Sin. 88*, 67—70; *84*, 44—53.
Ag. Prof. Iw. Džawaḡišwili in Христіанскій Востокъ II, 276—280.
28. Über die Geduld und Langmut. *Inc.*: „Geliebte, die Gnade der Geduld und Langmut ist groß“: *Gel. 5*, 385.
29. Über das Nichtgedenken des Bösen. *Inc.*: „Für die Keuschheit und das Nichtgedenken des Bösen was für ein Beispiel soll ich nehmen, Geliebte“: *Gel. 5*, 385—391.
30. Über das Stillsein (daqudeba = ἡσυχία). *Inc.*: „Meine geliebten Brüder, erwerbt das Stillsein, wie eine feste eiserne Mauer“: *AM. 153*, 368 bis 374.
31. Über das Lesen der hl. Schrift und das anachoretische Leben. *Inc.*: „Überaus Barmherziger, Gütiger, Menschenfreundlicher und des Bösen Nichtgedenkender, siehe meine Sünden sind zahlreicher als der Sand des Meeres“: *Sin. 85*, 77—85.
32. Lob derer, die zur Kirche gehen und sich in ihr geziemend aufhalten, und über das Wort: „Ich habe den Herrn auf dem hohen und erhabenen Thron sitzen gesehen“. *Inc.*: „Ihr zeigt, wie ich sehe, viel Eifer“, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM. 5*, 182—204; *276*, 52—55; *Gel. 8*, 2—16.
33. Über den Hochmut und die Prahlerei. *Inc.*: „Warum bist du so hochmütig und trachtest nach der Höhe, o Mensch, erniedrige dich, erkenne deine Natur“: *Sin. 85*, 51—55; cf. *Mig. 63*, 671—678.
34. Über die Demut. *Inc.*: „Keiner soll mit seiner edlen Abstammung prahlen“: *AM. 1702*.
35. Damit wir nicht unwürdig den Sakramenten Christi uns nahen sollen. *Inc.*: „Vernimm o Mensch“: *Jer. 4*, 8; cf. *Mig. 63*, 895—900.
36. Über den Neid und die Feindschaft. *Inc.*: „Nichts wird uns so von einander trennen und verwunden, wie der Neid und die böse Feindschaft“: *Sin. 85*, 55—61.
37. Wegen der Betrübnis an Stagirius. *Inc.*: „Die Betrübnis pflanzt Gott in unsere Mitte, damit wir nicht . . .“: *Sin. 85*, 61—63; cf. *Mig. 47*, 423—494.

38. Es ist nicht passend, unmäßig über die Toten zu trauern, sondern mit der Trauer soll verbunden werden das andächtige Gebet, ihr Gedenken bei der Messe und durch die Almosen. *Inc.*: „Und jetzt zu denen, die zu dieser Rede gekommen sind“: *AM. 153*, 252—266; cf. *Mig. 60*, 723—730.
39. *Inc.*: „Ich bitte euch, meine Kinder und Söhne, bezwingt euch selbst und Euren Verstand“, übersetzt von Ekhwthime. *AM. 1101*.
40. Lehre darüber, daß auch dem Christen geziemt, auch die guten Werke zu erlangen. *Inc.*: „Ihr seht, wie uns gewürdigt hat, wie viele Gaben uns geschenkt hat der gütige Herr“: *AM. 1702*.
41. *Inc.*: „Ich habe gehört, daß Viele unter euch sagen: Wie kommt das? In der Kirche sind wir sanft, und wenn wir aus der Kirche gegangen sind, vergeht uns die Sanftmut“: *AM. 1702*.
42. Die Lesung (über ? aus ?) David (und ? des ?) Jakobus, für die Schreiber in der Kirche. *Inc.*: „Ahme nach mit der Kunst dem Vorbild der Seelen“: *AM. 19*, 109—129.
43. Briefe.
- a) „An Theodor, den römischen Fürsten, der das Mönchtum verlassen hatte und heiratete“: *AM. 56; 1142; Ath. 68; Sin. 82* = *Mig. 47*, 277—308.
- b) An denselben. *AM. 56; 1142; Ath. 69; Sin. 82* = *Mig. 47*, 309 bis 316.
- c) Aus der Verbannung, gerichtet an Bischof Kyriakos, welcher auch in der Verbannung war. *Inc.*: „Ich will den Nebel deiner Betrübung zerstreuen“: *AM. 8*, 229—230.
- d) Aus der Verbannung, gerichtet an die Diakonisse Olympia. (Ep. 6 bis 10 und 13), übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *Gel. 8*, 133b—140b.

Ferner existieren im Georgischen folgende Sammlungen der Homilien, asketischen Schriften oder der Sprüche von Chrysostomos: a) „Asketikon“ übersetzt von Hieromonach Theophilos, *AM. 143* bestehend aus 19 Kapiteln; b) „Klite“ (das Schloß), von Gabriel dem Jüngeren (XVIII. Jhd.), *AM. 227; Ges. 127*, bestehend aus 30 Kapiteln; c) „Margaliti“ (die Perle). *AM. 50; 733; 901; Ath. 77; Ges. 94; 345; 1582; 3529; Sin. 85; Asiat. Mus. Georg. 150* (XI. Jhd.) soll vom hl. Ekhwthime übersetzt worden sein, bestehend aus 20 Kapiteln; d) „Das Gold“ oder „Goldbach“, *Ges. 2436; 2600; 3650*; zusammengestellt wiederum von Gabriel dem Jüngeren.

Mit der Übersetzung der Werke des Johannes Chrysostomos ins Georgische ist ziemlich früh angefangen worden; wir treffen seine „Lehren“ im „Ḥanmeti-Menologion“, dem im Jahre 864 abge-

schriebenen Menologion von Sinai; (cf. A. Šanidze, *Ḥanmeti Mrawhalthawi, Bulletin de l'univ. de Tiflis VII* (Tiflis 1927), 98—159. Die *Hss. AM. 19; 95; 1142; Ath. 69* (aus dem Jahre 977); *Sin. 82; 84* sind aus der Zeit vor dem 10. Jh.

Zu der georg. Übersetzung der Werke des Chrysostomos vgl. noch einen bescheidenen Versuch von M. Tamarati, *S. Jean Chrys. dans la littérature géorgienne Χρυσοστομικά I*, 213—216.

Dr. G. PERADZE.

Fortsetzung folgt.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Das Orientalische Institut

der Görresgesellschaft in Jerusalem 1929—1930

Die Tätigkeit des Institutes der Görresgesellschaft in Jerusalem im Berichtsjahr von Oktober 1929 bis Oktober 1930 war eine sehr ergiebige, und es fehlte nicht an hoher Anerkennung auch von seiten der staatlichen Behörden. Außer dem Direktor P. Dr. A. E. Mader weilten in dem Berichtsjahr die beiden Stipendiaten Dr. Friedrich Schmidtke, Privatdozent in Breslau, und Dr. Alfons M. Schneider aus der Erzdiözese Freiburg i. Br. im Heiligen Lande, um ihre wissenschaftlichen Forschungsarbeiten auszuführen. Dr. Schmidtke sammelte das Material für eine eingehende Untersuchung über „die israelitische Eroberung und Besiedelung Kanaans im 13. Jh. v. Chr.“, während Dr. Schneider sich mit der Erforschung der „altchristlichen Basiliken und Klöster des 3. bis 7. Jh.s n. Chr.“ beschäftigte. Die systematische Bearbeitung dieser Art von altchristlichen Denkmälern in Palästina sowohl wie im Ostjordanland ist vom Institut der Görresgesellschaft als ein Hauptthema seiner wissenschaftlichen Forschung in Angriff genommen worden.

1. Unter Leitung des Herrn Direktors P. Mader wurden mehrfach die Grabungsfelder der verschiedenen wissenschaftlichen Institute Jerusalems besucht; so Telelât el-Ghassûl jenseits des Jordans, wo der Direktor des Päpstl. Bibelinstitutes, P. Mallon S. J., Sodoma vermutet; ferner Bêsân (Skythopolis), Tell el-mutesellim (Megiddo), Bêt Mirsim, Askalon und andere Stätten, wo das englische und das amerikanische Institut Ausgrabungen machen; besonders eingehend wurden die deutschen Grabungsfelder in Jericho, Sichem, Garizim und Mambre bei Hebron untersucht. Einer Einladung des britischen Ministers Horsfield vom Königreich Transjordanien folgend, führten die Mitglieder des Institutes eine mehrtägige Forschungsreise nach 'Ammân (Philadelphia), Dscherasch (Gadara) und

Madaba aus, die sehr lehrreich war. Viele Tage widmete der Direktor wissenschaftlichen Führungen von Professoren und Forschern, Instituten und Seminaren aus Deutschland wie aus anderen Ländern.

Seine Haupttätigkeit widmete Herr Direktor Mader der Bearbeitung des gewaltigen Materials, das die Grabungen unseres Institutes in Mambre zutage gefördert haben. Nachmessungen, Photographien und Zeichnungen von bautechnischen Einzelheiten sowie die theodolitische Triangulierung wurden ausgeführt, um den genauen topographischen Plan der Umgebung des Grabungsfeldes zu bearbeiten. Das „Department of Antiquities“ von Palästina hat die Offenhaltung des Grabungsfeldes und die vollständige Ausräumung des Haram Râmet el-Chalil beschlossen, und zwar sollen die Kosten der Arbeit zu gleichen Teilen von unserm Institut, dem „Department of Antiquities“ und dem „Supreme Moslem Council“, dem Besitzer des Feldes getragen werden. Die Leitung und Überwachung der Arbeiten soll Direktor Mader im Auftrag des „Department of Antiquities“ führen. Der Beginn der Arbeiten war auf März 1930 festgesetzt, aber durch die Reise des Groß-Mufti nach London wurden die Verhandlungen mit dem Moslem Council unterbrochen, und im Juni mußte P. Mader zur Herstellung seiner stark erschütterten Gesundheit nach Deutschland reisen, wo er leider noch im Frühjahr 1931 krank darniederliegt. Möge sein Gesundheitszustand sich wieder so kräftigen, daß er seine ungemein erfolgreichen Grabungen in Mambre zu Ende führen könne. Daneben setzte Direktor Mader seine archäologischen und topographischen Arbeiten in der Stadt Hebron fort für sein großes Hebron-Werk. Er ergänzte in mehrtägiger Arbeit den schon früher hergestellten Plan von Hebron — es ist der erste, der überhaupt gemacht wurde — und übergab das Material dem Reichsamt für Landesaufnahme in Berlin, wo der Plan kartographiert wird. Ausführliche Berichte über die Bauten von Mambre veröffentlichte P. Mader in der *Rivista di archeologia cristiana* 6 (1929), 249—312 (*La basilica costantiniana di Mambre presso Hebron secondo la tradizione e gli ultimi scavi della Görresgesellschaft*), in der *Revue Biblique* 1930, 84—117 (*Les fouilles allemandes au Râmet el-Chalil, la Mambré biblique de la tradition primitive*) und in *Das Heilige Land* 1930, 89—104, 148—174 (*Die Konstantin-Basilika in Mambre bei Hebron nach der Tradition und den neuesten Ausgrabungen der Görresgesellschaft*). Ferner brachte er einen Aufsatz: *Byzantinische Basilikareste auf dem Tempelplatz in Jerusalem* in der *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 1930, 211—222 und lieferte eine Reihe von Artikeln über Topographie und Siedlungskunde Palästinas für das neue *Lexikon für Theologie und Kirche*. Die umfassende Tätigkeit in der Leitung des Institutes wird am besten beleuchtet durch die Tatsache, daß an die deutsche und englische Regierung, an die Organe der Görresgesellschaft, an Institute, Buchhandlungen und einzelne Gelehrte im Be-

richtsjahr vom Direktor persönlich 1095 Briefe und 360 Karten geschrieben wurden.

Das Institut der Görresgesellschaft erfreute sich stets des wohlwollenden Interesses und der tatkräftigen Unterstützung der britischen Mandatsregierung. Der High Commissioner Lord Plumer ernannte den Direktor P. Dr. Mader am 17. Februar 1930 zum Mitglied des internationalen „Archaeological Advisory Board“. In den drei Prozessen, die der „Supreme Moslem Council“ gegen P. Mader in Sachen der Grabungen in Mambre angestrengt hatte, gewährten ihm die hohen britischen Behörden wirksamste Unterstützung, und er gewann die drei Prozesse ohne jede Kosten. Die Beziehungen unseres Institutes zu den verschiedenen Forschungsinstituten waren stets die denkbar besten. In seinem Berichte nannte P. Mader die folgenden Institute, mit denen er und die Herren Stipendiaten durch freundschaftlichen Verkehr, durch Benutzung der Bibliotheken und Sammlungen, durch Führungen von seiten des Direktors Mader für die Mitglieder dieser Institute wie durch Teilnahme an wissenschaftlichen Forschungsreisen von seiten unseres Institutes in reger Fühlung waren: American School of Oriental Research, British School of Archaeology, das Päpstliche Bibelinstitut in Jerusalem, die *École biblique et archéologique française*, die Palestine Oriental Society, die Jewish Palestine Society und die Hebräische Universität, die dänische Grabungsexpedition von Silo, das Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde im Hl. Lande und den Palästina-Verein. Mit dem Archäologischen Institut des Deutschen Reiches war unser Institut in unmittelbarer Arbeitsgemeinschaft durch gegenseitige Aushilfe auf den beiderseitigen Grabungsfeldern in Sichem und in Mambre.

Die Hauptarbeit von Herrn Dr. A. M. Schneider galt der Vorbereitung des geplanten „Corpus“ der altchristlichen Basiliken in Palästina und im Ostjordanland. Er besuchte über 70 verschiedene Orte und Gegenden in allen Teilen des Landes, wichtigere zwei- oder dreimal, um den Befund, soweit er zutage liegt, aufzunehmen. Eingehendere Untersuchungen mit meist erstmaliger Aufnahme der Denkmäler widmete er dem Prokopios-Kloster auf dem Dschebel Abu Tôr, südlich von Jerusalem, der Dschunêne-Kirche bei Bethanien, dem Chosiba-Kloster im Wâdi el-Kelt bei Jericho, der Quarantana-Kirche auf dem Berge der Versuchung, den Basilikaresten von Chirbet Mefdschir (Gilgal), dem Johannes- und Gerasimoskloster am Jordan, der Basilika auf el-Mukâtir bei Bethel, der Georgskirche (el-Chaḏr) bei et-Taijibe (Ephron), St. Peter in Gallicantu in Jerusalem. Von mehreren anderen Basilikaresten wurden die Vermessungen und Untersuchungen angefangen, konnten aber noch nicht vollendet werden. Mit der Publikation der wichtigsten Denkmäler, deren Darstellung abgeschlossen werden konnte, im „Oriens christianus“ wird Dr. Schneider im Laufe des Jahres beginnen, da die fertigen Manuskripte

eingeschickt wurden. Für die Basilikaforschungen des Institutes waren noch von besonderer Bedeutung die Exkursionen nach Chân el-Aḥmar (Achdar) in der Wüste Juda, wo das berühmte Euthymios-Kloster mit der Kirche und dem Grabe des Heiligen von den Engländern freigelegt wurde; ferner nach Silo (Sēlûn), wo die dänische Expedition des Museums von Kopenhagen zwei Basiliken des 5. und 6. Jh.s ausgegraben hat.

Herr Dr. Schneider hat auf Grund seiner in Gemeinschaft mit P. Dr. Mader gemachten Untersuchungen eine ausführliche Denkschrift ausgearbeitet für die Arbeiten und bezeichnet als für die nächste Zukunft praktisch möglich und für die Erforschung der „Palaestina Christiana“ unbedingt notwendig ein Repertorium altchristlicher und byzantinischer Monumente. Dieses soll enthalten:

1. Ein nach Landschaften geordnetes alphabetisches Verzeichnis aller Orte, wo Überreste jedweder Art aus christlicher Zeit gefunden wurden, mit Angabe der einschlägigen Literatur.

2. Exakte Pläne der auf der Erdoberfläche sichtbaren Ruinen, wo Schürfungsarbeiten keine zu großen Kosten verursachen.

3. Einfache Zustandspläne, wo ohne größere Grabungen ein sicheres Resultat nicht zu erzielen ist.

Auf Grund dieser Denkschrift soll die Bearbeitung des Repertoriums von Herrn Dr. Schneider in Angriff genommen werden.

Prälat Prof. J. P. KIRSCH.

C) BESPRECHUNGEN

Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie.* (Arbeiten zur Kirchengeschichte hggeg. von K. Holl u. H. Lietzmann. 8.) Bonn (A. Marcus u. E. Weber's Verlag) 1926. — XII, 263 S. 8°.

Richard Stapper, Dr., o. ö. Prof. d. Theologie an d. Universität Münster, *Katholische Liturgik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Fünfte u. sechste vermehrte Auflage mit 16 Abbildungen, 18 Tafeln.* Münster i. W. (Verlag d. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung) 1931. — VIII, 314 S.

Die beiden liturgiewissenschaftlichen Werke von sehr verschiedenem Charakter, aber zweifellos jedes in seiner Art von gleichmäßig hohem Werte, berühren das Interessengebiet unserer Zeitschrift, soweit sie mit orientalischen Liturgie und deren Denkmälern sich beschäftigen.

1. H. Lietzmann begann, mit der Liturgie Fühlung zu gewinnen, als wir — rund jetzt vor einem Menschenalter — in Rom uns zum erstenmal

begegneten. Noch schwebt mir sehr lebhaft ein kleines Erlebnis vor, das beleuchtet, wie hilflos der junge evangelische Theologe elementarsten Dingen des römischen Ritus gegenübertrat. Heute steht er längst abendländischer und morgenländischer Liturgie gegenüber in der vordersten Reihe verdienstester Forscher. Ein Buch von ihm über die Entwicklung der eucharistischen Feier und ihrer Texte hat uns jedenfalls vieles zu sagen, und wenn auch mit einer durch die Raumverhältnisse bedingten Verspätung von einem halben Jahrzehnt, möchte ich doch endlich zu seinem *Messe und Herrenmahl* Stellung nehmen.

Daß dem Buche ein Register fehlt, sei sofort mit Bedauern festgestellt. Ein solches wäre um so notwendiger gewesen, als der Inhalt ein ungemein reicher, die Fülle der berührten Probleme eine sehr große und mit gediegenster Gründlichkeit die Gesamtheit der einschlägigen liturgischen Urkunden von Ost und West herangezogen ist. Ein Überblick über dieses Quellenmaterial steht (S. 1—24) an der Spitze der nur im Inhaltsverzeichnis mit Überschriften versehenen 17 Abschnitte der weit-schichtigen Untersuchung. Dem Einsetzungsbericht und der Anamnese sind die beiden zunächst folgenden (S. 25—49 bzw. 50—68) gewidmet. In fünf weiteren wird das Epikleseproblem behandelt. Ausgehend von dem Befund der orientalischen Liturgien und des in der Ἀ(ποστολική) π(αράδοσις) des Hippolytos vorliegenden ältesten römischen Denkmals (S. 68—81) wird über eine Spezialuntersuchung über Opfer- und Weihrauchgebete (S. 81—93) zur gallikanisch-mozarabischen Epiklese (S. 93—113) und den verwandten Offertoriumsgebeten der beiden eng verwandten außerrömischen Riten des Abendlands (S. 113—116) und endlich zur Frage der römischen Epiklese (S. 116—122) fortgeschritten. Eine ausführliche Untersuchung der in den verschiedenen Texten vorliegenden Struktur des eucharistischen Dankgebetes bringt mit dem neunten (S. 122—174) die einen analytisch grundlegenden Charakter tragende erste Hälfte der Kapitel des Buches zum Abschluß. Eine stark spekulative geschichtliche Synthese scheint mir bereits nunmehr mit der Feststellung eines fundamentalen Gegensatzes einzusetzen, der sich bei einer näheren Würdigung der Liturgie der Ἀ. π. und ihrer Wurzeln bei Paulus und seinem in Konkurrenz mit den heidnischen Opfermahlen des Hellenismus tretenden Herrenmahl (S. 174—186), bzw. der in der εὐχὴ τῆς προσφύρου gesuchten Urgestalt der ägyptischen Liturgie (S. 186—197) ergeben soll, der ein Einsetzungsbericht wie irgendeine Inbezugsetzung der Feier zum Tode des Herrn von Hause aus fremd gewesen wäre. Ein Abschnitt über die Agape (S. 197—210) stellt alsdann deren Zusammenhang mit jüdischem Gemeinschaftsmahl und dessen Tischsitten ins Licht. Im letzten Mahle Jesu, das kein Passahmahl gewesen sei, und in der an es anknüpfenden kultischen Übung der paulinischen Gemeinden wird dann für den Eucharistietypus der Ἀ. π. (S. 211—230), in der Liturgie der Didache für den angeblich ganz anderen der ursprünglichen Liturgie Ägyptens (S. 230—238) die Grundlage gefunden. Hinter beiden Formen wird endlich in dem „Brotbrechen“ der Urgemeinde eine letzte Urform der eucharistischen Feier gesucht (S. 238—249), die auf dem Boden der apokryphen Apostelakten einschließlich der Klementinen bestimmter greifbar würde. Zwei Schlußabschnitte (S. 249—255 bzw. 256—268), denen erst L. selbst einen synthetischen Charakter vindiziert, zeichnen rückschauend das Bild der Ausgestaltung des Herrenmahles und der aus ihm erwachsenen kirchlichen Abendmahls- bzw. Meßliturgie, wie er es zu sehen glaubt.

Ich fühle weder mich persönlich berufen, noch würde hier der richtige Ort sein, L.s Zeichnung der Urgeschichte der eucharistischen Feier einer

kritischen Nachprüfung zu unterziehen. Die Dinge nehmen hier einen spezifisch theologischen Charakter an und sind von „weltanschaulichem“ oder — klarer gesprochen — konfessionellem Standpunkte nicht zu trennen. Nur drei Feststellungen seien gestattet, von denen ich bei gewissenhaftester Selbstprüfung glaube sagen zu dürfen, daß ich sie auch von jedem anderen als dem Standpunkte des gläubigen Katholiken aus würde zu machen haben. Zunächst ist ein stringenter Beweis dafür, daß Einsetzungsbericht und Beziehung zum Tode Christi ältester ägyptischer Liturgie unbekannt gewesen seien, ganz entschieden nicht erbracht. Ohne sodann dem zweifellos schwierigen exegetischen Problem des Passahcharakters des letzten Abendmahles näher zu treten, muß auch ich mich aufs nachdrücklichste zu der Ablehnung eines Zusammenhangs zwischen eucharistischer Liturgie und jüdischem Passahritus bekennen. Nicht in diesem, sondern einerseits in den Bräuchen und Tischsegensgebeten normaler Gemeinschaftsmahlzeit, andererseits in dem sabbatlichen synagogalen Morgengottesdienst und seinem von L. S. 128—133 berührten *Jōzēr* liegen die jüdischen Anknüpfungspunkte der christlichen liturgischen Entwicklung. Gerade um des Zusammenhangs zwischen Eucharistie und jüdischem Gemeinschaftsmahl willen ist es dann aber endlich ganz abgesehen von der Stellung, die man zu Mk. 14, 22—25 (Mt. 26, 26—29) und I. Kor. 11, 23—28 einnehmen mag, ausgeschlossen, daß die Urform der christlichen Feier des Kelches u. zw. des Weinkelches entbehrt hätte, der schon für den jüdischen Mahlritus genau so essentiell ist wie das Brot.

Was an dieser Stelle naturgemäß zur Diskussion steht, ist nur die Behandlung und Bewertung, welche durch L. die orientalischen und in unlösbarem Zusammenhang mit ihnen abendländische Liturgiedenkmalen erfahren.

Es wäre ganz undenkbar, daß hier nicht viel durchaus Richtiges und methodologisch Wertvollstes uns entgegenträte. Ich hebe etwa die programmatische Feststellung (S. 136) hervor, daß in liturgischem Text die genaue Übereinstimmung mit dem „Bibeltext“ „stets ein Zeichen sekundären Charakters“ ist. Man wird das sogar noch etwas schärfer dahin formulieren dürfen, daß ein liturgischer Text prinzipiell als um so altertümlicher zu gelten hat, je freier er überhaupt von biblischem, namentlich neutestamentlichem Einfluß ist. An dem Spezialfall der Einsetzungsberichte hat diese Sachlage die ihnen gewidmete Arbeit meines Schülers F. Hamm instruktiv dargetan. Aber es ist doch auch nicht Weniges in den rein philologisch-historischen Schichten von L.s Buch, wogegen ich bedaure sehr entschiedene Bedenken geltend machen zu müssen.

Hierher gehört es schon und in gewissem Sinne vor allem, wenn für die textliche Analyse und die Untersuchung des Verhältnisses zu anderen Formularen die speziell byzantinisch-griechische Textgestalt der Ba(siliusliturgie) ohne weiteres mit Ba.schlechthin gleichgesetzt wird, als ob die nichtgriechische Textüberlieferung dieses Formulars gar nicht existierte., und für die Ja(kobusliturgie) neben der griechischen einseitig nur die syrische Fassung herangezogen wird. Ich habe einen hochbegabten Schüler P. Hieronymus Engberding O. S. B. dazu angeregt, mit strengster

Akribie einer rein textkritisch-philologischen Methode auf Grund aller verschiedenen sprachlichen Redaktionen der textlichen Entwicklung von Ba. nachzugehen, tunlichst die Urgestalt des Formulars zu eruieren und diese Untersuchungen durch eine kritische Ausgabe zu krönen, eine Aufgabe, die er zunächst allerdings nur einmal für das eucharistische Dankgebet bewältigen konnte. Seine Arbeit ist soeben im Druck erschienen¹ und ist, wie ich glaube, ganz ungemein aufschlußreich, dürfte aber auch so gut als alles, was L. zu Ba. gesagt hat, ja prinzipiell überhaupt das ganze neunte Kapitel seines Buches über den Haufen werfen, wie denn auch ich selbst mehrfach von mir bisher vertretene Anschauungen hier exakt widerlegt sehe. Engberdings Arbeit müßte natürlich ihre Ergänzung für die gesamte Ba.-Anaphora finden. Entsprechend wäre Ja. zu behandeln. Nicht minder müßte einmal eine ganz sorgfältige Auseinanderlegung des sehr verschiedenen in dem Idealformular von AK. VIII zusammengefloßenen Materials erfolgen. Ich bemerke diesbezüglich, daß es sich wesentlich hier jedenfalls um eine gewaltige Erweiterung des in 'A. π. gegebenen und ja fast noch wörtlich wieder herauschälbaren Kernes handelt, also gegen S. 133 doch um eine wesentlich literarische Arbeit, die man schon mit Bousset als eine „Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter“ bezeichnen mag. Auch gegen Bousset muß ich dann aber weiter betonen, daß von einer unmittelbaren jüdischen „Grundschrift“ hier im Gegensatz zu AK VII 33/8 nicht die Rede sein kann. Nicht ein bestimmter noch jüdischer Text, sondern ein vom Judentum übernommener Texttypus wirkt da, aber — durchaus unabhängig von AK VII — noch ungleich weiter in eucharistischer Liturgie nach. Insbesondere die Übersicht über die alttestamentliche Geschichte läßt sich unmittelbar auf eine jüdische „Grundschrift“ schon um der Parallelen willen nicht zurückführen, die sie in mozarabischen *Inlationes* und gallikanischen *Contestationes* findet. Ich habe auf diese in meinem Aufsatz über *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* (*Theologie u. Glaube* II S. 353—370) hingewiesen, den L. übersehen zu haben scheint, wobei ich glaube, daß er anderenfalls zu mannigfachen Modifikationen seiner Aufstellungen geführt worden wäre. Eine ganze Reihe recht weitgreifender Spezialarbeiten müßte so noch durchgeführt werden, bevor das östliche Quellenmaterial überhaupt in der Weise verwertet werden kann, wie er es in den Abschnitten 2—9 seines Buches versucht. Es ist eben, so leid es unserem Eifer sein mag, schon so wie Wilamowitz in der an Wellhausen gerichteten Widmung seines ersten Odyssee-Buches 1884 ausführte, daß wir nach den alten *λαμπάδερων νόμοι* Attikas zu arbeiten haben, nicht in freier Wahl unserer Aufgaben, sondern „den Forderungen der Wissenschaft“ gehorchend, „die ohne Rücksicht auf Neigung und Bequemlichkeit der Sterblichen gestellt sind“.

Ein zweiter methodischer Fundamentalfehler liegt in der Annahme eines Filia-tionsverhältnisses zwischen liturgischen Texten ganz verschiedener lokaler Bereiche des Ostens. Liturgie war von Hause aus wesentlich die Liturgie einer bestimmten Einzelgemeinde, ihre Entwicklung zunächst eine rein örtliche Angelegenheit. Vgl. in diesem Sinne das Kapitel *Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit* meines Büchleins *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* S. 29—36. Gewiß konnte es geschehen und geschah es tatsächlich, daß jene lokale Entwicklung durch auswärtige Einflüsse mitbedingt wurde. Aber ein bestimmtes örtliches Formular wie dasjenige Jerusalems oder des kappadokischen Kaisareias geradezu aus einem anderen abzuleiten, ist entschieden abwegig. Eine Zurückführung von Ba. oder Ja. auf AK. VIII im Sinne

¹ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe.* (*Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen herausgegeben von der Benediktinerabtei Sankt Joseph Coesfeld. Heft I.*) 1931. Verlag Aschendorff, Münster in Westf. — LXXXIX, 89 S.

von S. 139, 133 bzw. die Statuierung einer von AK VIII „über Ba. zu Ja. laufenden Entwicklung“ im Sinne von S. 145 verbietet sich vollends schon deshalb, weil dabei das kürzere Formular aus dem ausführlicheren geflossen sein soll. Die tatsächliche textliche Entwicklung der Liturgie ging aber den umgekehrten Weg immer reicherer Ausgestaltung eines ursprünglich kürzesten Kernes. Gerade hier schafft nunmehr die Untersuchung Engberdings über Ba. in exaktester Weise Klarheit und wird so endgültig Irrwege verrammeln, die auch ich selbst noch in meinem Büchlein über *Die Messe im Morgenland* und bei meinem Kampfe für die Priorität der Nestorios- gegenüber der Chrysostomosliturgie gegangen bin. Texte etwa vom Umfange des römischen der 'A. π. haben überall den Ausgangspunkt, Erweiterung unter biblischem und dem Einfluß theologischer Spekulation hat den wesentlichen Inhalt der Entwicklung vorab der liturgischen εὐχαριστία gebildet. Eine von vornherein gegebene starke Verwandtschaft schon der verschiedenen ältesten lokalen Urtexte war durch die Übernahme eines schon auf dem Boden des Judentums ausgebildeten Gebets schemas und durch den engen Zusammenhang mit dem sachlich überall gleichen christologischen κήρυγμα bedingt. Auf einer weit späteren Stufe der Entwicklung hat dann wohl auch das Formular irgendeines besonders überragenden kirchlichen Zentrums in weiterem Umkreise vorbildlich gewirkt. So geschah dies mit Ja. gegenüber der Masse jüngerer syrisch-monophysitische Anaphoren, und doch dürfen auch diese wieder, besonders wo es sich um zeitlich so genau festgelegte Stücke wie diejenige des Severus, des Johannes von Bosra oder des Patriarchen Johannes I. handelt, keineswegs so ganz über die Schulter abgetan werden, wie das S. 10 geschieht. Die Vorbildlichkeit von Ja. beschränkt sich eben wesentlich hier doch auf die Durchführung des geschlossenen Rahmenwerkes einer bestimmten Gedankenabfolge unter Anwendung etwa noch ganz bestimmter Übergangsformen. Zur Ausfüllung dieses Rahmenwerkes ist aber oft sehr altertümliches und eigenartiges Gut verwendet worden. Ich verweise als auf ein Beispiel von vielen etwa auf das inhaltliche Verhältnis eines Gebetes der Severus-Anaphora (Renaudot, *Lit. or. coll.* II 328), dessen griechisches Original sich auf ägyptischem Boden erhalten hat (ebenda I S. 75), zu den Antithesen des S. 247 angeführten eucharistischen Weihegebets der Thomasakten, die im Zusammenhalt mit diesem Stücke realer Liturgie noch des 6. Jhs. auch eine erheblich andere Bewertung erheischen als die Feststellung, daß sie „matte Reflexion“ seien und „den liturgischen Klang vermissen“ ließen.

Wie bezüglich der Struktur des eucharistischen Dankgebetes eine solche des genannten Aufsatzes in *Theologie und Glaube*, vermissen ich bezüglich des Epikleseproblems eine Berücksichtigung meiner Arbeit *Le Liturgie Orientale a le preghiera „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano: Roma e l'Oriente* IV S. 348—358. VS. 49—54. 88—96. 148—158 bzw. separat als *Studi Liturgici. Fasc. V.* Grottaferrata 1913. Die hier gebotene Übersetzung des armenischen hätte ihm zunächst S. 69 bei der einseitigen nur deren griechischen Text ins Auge fassenden Behandlung der Epiklese von Ba. wertvoll sein können. Ich möchte aber glauben, daß über diesen Einzelpunkt hinaus meine Ausführungen auch hier wieder imstande gewesen wären, ihm andere Wege zu weisen. Die nun tatsächlich von ihm gegangenen kommen von zwei durchaus falschen Voraussetzungen her. Die eine besteht in der doch wohl schließlich von der evangelischen Theologie her zu verstehenden Annahme einer verhältnismäßig spät im Rahmen der eucharistischen Liturgie erfolgten Ausbildung des Opfergedankens, die andere in der Vorstellung, daß die von einem Hinaufsteigen oder durch Engelshand Hinaufgetragenwerden eines Opfers auf einen himmlischen Altar zumal in Verbindung mit der Wendung εἰς ὀσμὴν εὐωδίας redenden Gebete ursprünglich der Sphäre des Weihrauchgebetes angehören müßten. Was vorab den letzteren Punkt betrifft, so hat L. S. 86ff. überzeugendes Material zum Belege

der weiten und frühen Verbreitung des Weihrauchgebrauches im altchristlichen Kult zusammengestellt. Aber von diesem selbst bis zu seiner Begleitung durch bestimmte Gebetsformeln könnte es nicht nur ein noch recht weiter Weg gewesen sein. Ganz positiv erhärten vielmehr die treffend als Zeugen des tatsächlichen Weihrauchgebrauches angeführten AK., durch das völlige Fehlen entsprechender Formeln in B. VIII, daß dieser am Ort und zur Zeit ihrer Entstehung von eigenen Gebeten noch nicht begleitet war. Es gehören ferner die S. 89ff. zusammengestellten Weihrauchgebete griechischer und syrischer Liturgie durchweg einer Schicht von Texten des voranaphorischen Meßordo an, die frühestens seit dem 6. Jh. erwachsen sein dürfte. Das römische *Supplices* aber, das nach S. 120 um dieser Parallelen willen „ursprünglich“ „ein Weihrauchgebet“ gewesen sein soll, wird nicht jünger sein als das ihm vorangehende *Supra quae*, auf das bereits zwischen 372 und 378 der Verfasser der ps.-augustinischen *Quaestiones* zu beiden Testamenten Bezug nimmt. Ja, nachdem dieses sich mir als die — etwa in der Zeit des Cornelius entstandene — Wiedergabe einer griechischen Vorlage erwiesen hat, wird Entsprechendes — immer im Rahmen seiner gegenwärtigen Stellung und inhaltlichen Bedeutung! — auch vom *Supplices* angenommen werden müssen. Vgl. über diese Dinge mein Buch *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*. Eindhoven—Nijmegen (Holland) [1929] S. 10. 13. 20f. Alte Liturgie redet ferner durchweg in klar sinnlich geschauten Bildern. Ein solches ist aber die Vorstellung, daß Engelshände duftende Rauchwölkchen emportragen und auf einen Himmelsaltar hinsetzen, ganz gewiß nicht. Durchaus vollziehbar ist diese Vorstellung dagegen vielmehr von den eucharistischen Opferelementen des konsekrierten Brotes und Weines. Was endlich den formelhaften Ausdruck von der $\delta\sigma\mu\eta\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ betrifft, so erscheint gerade er im AT. durchgehends nicht vom Weihrauch-, sondern vom Brandopfer gebraucht, als dessen antitypische Erfüllung das Opfer der konsekrierten eucharistischen Elemente gewertet wird. Von welcher Seite auch immer man die Sache betrachten mag, es ist nur das eine Ergebnis möglich, daß der angeblich im Weihrauchgebet heimische und erst sekundär in eucharistisches Opfergebet übertragene Gebetstyp tatsächlich den umgekehrten Weg genommen hat. Auch die von L. selbst S. 92 als Zeugnis für ein immerhin relativ hohes Alter der vermeintlichen Übertragung in eucharistisches Opfergebet angeführte Stelle der diakonalen Litanei AK. VIII 13 § 3, ist eine weitere Instanz dafür, daß es einer solchen Übertragung überhaupt gar nicht erst bedurfte. Denn mit den nach den Zitaten des Chrysostomos wesentlich der realen Liturgie Antiocheias konformen Diakonika von AK. VIII sehen wir uns bis in die vorkonstantinische Zeit hinaufgeführt, die auch nur einen faktischen Weihrauchgebrauch kaum schon gekannt hat. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit: Beiträge zur Gesch. d. christl. Altertums u. d. Byzantin. Lit.* A. Ehrhard . . . *dargebracht*. Bonn—Leipzig 1922. S. 53—72. Der Sphäre des Gebetes um gnädige Annahme des eucharistischen Opfers gehört von Hause aus aber auch die Bitte um ein Herabsenden des Hl. Geistes auf die eucharistischen Elemente an, dem erst nachträglich der Zweck ihrer Wesensverwandlung beigemessen wurde. Absolut beweisend ist da die $\Lambda. \pi.$ deren: „*et mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*“ noch keine leiseste Ahnung jener Zwecksetzung verrät. Neben einen einfachen $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\beta\lambda\acute{\epsilon}\psi\alpha\iota$ Gottes auf die eucharistischen Opfergaben sind die Vorstellungen von einer Herabsendung seines Geistes auf sie und ihrer eigenen Hinaufnahme auf seinen himmlischen Altar zwei weitere nur in umgekehrter Richtung laufende bildliche Ausdrucksweisen für den Gedanken der Opferannahme.

Ich könnte hier noch von recht manchen Bedenken gegen Einzelheiten Gebrauch machen, die ich mir am Rande von L.s Buch vermerkt habe.

Ich verzichte darauf nicht nur aus Raumgründen. Was ich anzudeuten nicht glaubte unterlassen zu dürfen, war, in welchem Umfang er mir prinzipiell den Problemen der Entwicklungsgeschichte des eucharistischen Hochgebets gegenüber eine Haltung einzunehmen scheint, von der ich hoffen möchte, daß er sie noch einmal einer Berichtigung unterziehen wird. Er gehört zu denen, von deren geistiger Höhe man sich versichert halten darf, daß sie, weit davon entfernt, bei einer einmal geäußerten Anschauung mit unbewußtem Eigensinn zu beharren, schönsten Recht, wie heilige Pflicht des wissenschaftlichen Arbeiters darin erblicken, stets ein Lernender zu bleiben.

2. Dem von stärkster Problematik gesättigten Forschungsbuche L.s gegenüber ein im allgemeinen im höchsten Grade gediegenes Lehr- und Lernbuch, war die Liturgik R. Stappers erstmals, als *Grundriß der Liturgik* und *Als Manuskript gedruckt*, Straßburg 1915 in einem Umfang von nur 108 S. erschienen. Schon die unter gleichem Titel Münster i. W. 1921 in der Reihe der Aschendorffschen *Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium* herausgekommene 2. Auflage war auf 216 S., also genau das Doppelte äußeren Umfangs angewachsen und inhaltlich eine völlig neue Arbeit geworden. Vergleicht man mit diesen Anfängen die heutige äußere und innere Erscheinung des Buches, so spiegelt sich in seiner Entwicklung einerseits die Zunahme liturgiewissenschaftlichen Interesses, welche die ebenso erfreuliche als naturgemäße Begleiterscheinung der religiös-praktischen „liturgischen Bewegung“ unserer Tage ist. Andererseits legt schon sie beredtes Zeugnis für den Wert der Arbeit und das unermüdlich rüstige Weiterschaffen des Verfassers ab. Daß das Ganze wesentlich dem römischen Ritus gewidmet und daß es seiner Natur nach ein Kompendium für Studierende ist, darf bei einer billigen Beurteilung der Berücksichtigung, die in ihm auch der Orient gefunden hat, natürlich nicht außer acht gelassen werden. In Betracht kommt außer Gelegentlichem wie besonders in dem über *Liturgische Sprachen* handelnden § 9 (S. 36—40) vor allem der eigene, *Die morgenländische Meßliturgie* behandelnde § 40 (S. 192—197). Schon dessen bloßes Vorhandensein wird vom Standpunkte christlich-orientalischer Studien dankbar begrüßt werden müssen.

Daß ein diesen nicht unmittelbar nahestehender Autor, auch wenn er besten Willen mitbringt, einmal danebengreift, ist verständlich. So ist es irrig, wenn S. 36 von einer Verschiedenheit „syrischer (d. h. westaramäischer“) und „chaldäischer (d. h. ostaramäischer“) Liturgiesprache geredet wird. Nur in Aussprache, Vokalisationssystem und dem Formbild der Konsonantenschrift unterscheidet sich die einzige und einheitliche Liturgiesprache des edessenischen, also ostaramäischen Syrisch in den beiden westsyrischen Riten einer- und dem ostsyrischen oder „chaldäischen“ andererseits. Auch, wenn S. 37 von „arabisch-griechischer“, „syrisch-arabischer“ und „koptisch-arabischer“ Sprache die Rede ist, wird nicht ohne weiteres der den

Dingen ferner Stehende diese Ausdrücke richtig dahin verstehen, daß in den betreffenden Riten ein ausgedehnter Gebrauch vom Arabischen neben Griechisch, Syrisch und Koptisch gemacht wird. Von „albanisch-griechischer“ Sprache zu reden, ist sogar in einem entsprechenden Sinne unrichtig, und völlig abwegig die ganz seltsame Statuierung einer „ruthenisch-rumänischen“. Vielmehr ist das Altkirchenslawische die Sprache des unierten ruthenischen Ritus, und der Gebrauch der rumänischen Volkssprache entsprechend seiner Verwendung durch die orthodoxe Landeskirche auch den wenigen Unierten Rumäniens gestattet. Das Formular von AK. VIII ist als „Idealentwurf“ — gegen S. 187 — nicht sowohl „für die Kirche zu Antiochia“ bestimmt zu denken, als auf der realen antiochenischen Liturgie aufgebaut. Die kurze Schilderung des Verlaufes der Meßliturgie nach orthodoxem Ritus findet S. 190 unter der Überschrift „Ikonostase und rituelle Änderungen“ nicht ihre passende Stelle. Auch kommt nicht hinreichend zur Geltung, daß es sich eben nur um jenen einzelnen Ritus des Orients handelt, während dessen andere Riten wieder merklich andere Wege gehen. Daß die Jakobusliturgie „in der vorliegenden Textgestalt“ „noch wesentlich der Mitte des 4. Jahrhunderts“ entspreche, wie es — auch sprachlich etwas hart — S. 141 heißt, läßt sich schon um der starken Diskrepanzen willen, die im anaphorischen Fürbittengebet zwischen syrischem und griechischem Text bestehen, nicht einmal von der Anaphora unbedingt sagen, vollends aber nicht von dem voranaphorischen Teile. Übrigens wird der griechische Text von Unierten überhaupt nicht gebraucht. Ebenda wird der griechisch-arabische Rotulus der Vatikana ins 7. bis 8. Jh. entschieden zu hoch hinauf datiert. S. 192 hätten neben der Markus- (auf koptischem Boden besser „Kyrillos-“) Liturgie auch die beiden anderen koptischen Liturgien unter den Namen des Basilus und Gregors von Nazianz, von denen die erstere sogar die tatsächliche Hauptliturgie des koptischen Ritus ist, neben der ostsyrischen Apostelliturgie, die von den unierten „Chaldäern“ lediglich mit Unterdrückung der Verfassernamen gebrauchten Formulare des Nestorios und Theodoros von Mopsuestia, und vollends hätte die Tatsache der Verwendung zahlreicher anderer mit der Jakobusliturgie konkurrierender Anaphoren durch Jakobiten und Syrer „von Antiocheia“, bzw. in Abhängigkeit von den ersteren auch durch die Maroniten selbst in einem so ganz elementaren Überblick nicht unerwähnt bleiben dürfen. Seltsam ist die Bezeichnung der „unierten Syrer von Antiochia und Aleppo“ und irreführend der Ausdruck, daß die „Hauptbestandteile“ koptischer — und gar auch noch abessinischer — Liturgie auf die und die Autoren zurückgeführt werden, unter denen Kyrillos von Jerusalem statt des Alexandriners natürlich zu Unrecht erscheint. Endlich ist es mir mehr als zweifelhaft, daß die — heutigen Tages allein gebrauchte — armenische Anaphora „des hl. Athanasios“ Übersetzung aus dem Griechischen sein sollte.

Prinzipiell würde ich dem auch mit einem guten Register (S. 307 bis 314) versehenen Buche einen stärkeren historischen Einschlag gewünscht haben, bei dem dann im einzelnen jeweils auch der Orient heranzuziehen gewesen wäre. Namentlich gilt das von den Abschnitten über das Kirchenjahr (§ 18ff.: S. 86—107), die man schon deshalb gerne etwas ausführlicher sehen würde, weil Kellners *Heortologie* vergriffen ist und anscheinend — wegen der Ungunst der Zeit? — nicht neu aufgelegt wird.

Prof. A. BAUMSTARK.

G. Diettrich, Lic. Dr., Pfarrer an der Reformationsgemeinde in Berlin, *Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Ḥalim Gebete zu den Morgen-gottesdiensten der Herrenfeste. Zum ersten Male herausgegeben, übersetzt, erklärt und untersucht.* Leipzig (in Kommission bei Otto Harassowitz) 1931. — X, 95, 26 S. 8°.

Bezüglich des nestorianischen Katholikos Elijā III. (1176—1190) und des nach der arabischen Kunja dieses seines Redaktors und teilweisen Verfassers Abū Ḥalīm benannten liturgischen Buches der Nestorianer darf der Unterzeichnete auf seine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 288f. (mit Nachtrag S. 359) verweisen. Die vorliegende Arbeit bringt nach drei Berliner Hss. in Text und Übersetzung fünfzehn der in jenem Buche vereinigten Matutengebete, die in ihrem eigentümlichen stark literarischen Charakter eine zweifellos besonders beachtenswerte Erscheinung in der Fülle nestorianisch-syrischer liturgischer Texte darstellen, dazu eine etwas recht breit gehaltene Einleitung (S. 1—44) und — in der Tat ihr vielmehr folgende — „Fußnoten zur Übersetzung“ (S. 71—95), alles in höchst splendorer Aufmachung. In dem zweiten, „die Gedankenwelt dieser Gebete“ behandelnden Teil der Einleitung und in den Anmerkungen steht im Vordergrund des Interesses vor allem der merkwürdige geistige Zusammenhang, der die Gebete Elijās III. mit der Welt eines entscheidend von neuplatonischer Spekulation beeinflussten Denkens verknüpft, wie es auf arabisch-islamischer Seite vor allem in den aus ismāʿilitischen Kreisen stammenden Abhandlungen der Iḥwān aṣ-ṣafā seine klassische Vertretung findet, während auf syrisch-christlicher das anonyme „Buch von der Ursache der Ursachen“ mindestens stark in gleiche Richtung weist.

Eine „kritische“ Neuausgabe gerade dieses auf ihn persönlich zurückgehenden Materials des nach ihm benannten Liturgiebuches hätte sich um dieser seiner ganz unverkennbaren geistesgeschichtlichen Bedeutung willen immerhin rechtfertigen lassen, wiewohl dann wieder hätte gefragt werden können, ob es angängig war, eine solche lediglich auf die drei zufällig in Berlin liegenden, von nicht weniger als zwölf Hss. aufzubauen, die ich a. a. O. S. 289 Ak. allein in Europa nachgewiesen habe. Wenn aber das Titelblatt diese interessanten Texte hier „zum ersten Male herausgegeben“ und „übersetzt“ sein läßt, so muß ich gegen dieses Vorgehen mit aller Entschiedenheit die Anklage erheben, daß es entweder auf einer Nachlässigkeit in der Benutzung einschlägiger Literatur beruht, die so horrend ist, daß, wer sich ihrer schuldig gemacht hat, endgültig aus der Reihe ernsthaft zu nehmender Wissenschaftler ausscheidet, oder aber eine öffentliche bewußte Lüge darstellt, deren ich einen Religionsdiener einer christlichen Konfession nicht fähig glauben möchte.

D. führt S. IX meine Literaturgeschichte unter den von ihm „öfter zitierten Büchern“ an, und er hat sie tatsächlich eingesehen. Denn er setzt sich mit ihr S. 4f.

Ak. 3 in einem eigentümlichen, halb polemischen Tone auseinander. Hier war aber S. 289 AK. 2 zu erfahren, daß sämtliche Texte des Abū Ḥalim-Buches bereits zweimal im Druck erschienen sind, nämlich in dem vom seligen P. Bedjan besorgten *Breviarium Chaldaicum* (Paris 1886f.) und in der Urmiaer Ausgabe des *Keṯāḫā daqdam wadbāṯar* vom J. 1901. Ebenda S. 359 war zu lesen, daß noch früher das Buch in dem ihm von den Berliner Hss. gegebenen Umfang unter dem Titel *Morgengebete der alten Kirche des Orients* durch F. Dietrich (Leipzig 1864) übersetzt worden war. Dieser Feststellung auch nur noch ein einziges Wort hinzuzufügen, wäre eine Abschwächung ihres Eindrucks. Vermerken möchte ich nur das Eine auch noch. Der „Abū Ḥalim“ enthält durchweg Doppelgebete. Nur jeweils einer der beiden Texte wird auf Elijā III. zurückgeführt. Die „Doublette“, wie D. sich ausdrückt, ist in den Berliner Hss. meist anonym. Dementsprechend beschäftigt er sich S. 11 bis 14 eingehend mit der Frage der Verfasserschaft der Gebete. In anderen als den Berliner Exemplaren sind nun aber die Autoren der einzelnen Gebete durchgehends vermerkt, so in zweien der Universitätsbibliothek von Cambridge: *Add. 1984*. Fol. 143r^o. ff. und dem auch weit umfangreicheren, weil Gebete auch für zahlreiche Sonntage bietenden Exemplar *Add. 1978*, die im Katalog von Wright-Cook S. 293—300 bzw. 121—140 sehr eingehend beschrieben sind. Auch auf diese beiden Beschreibungen habe ich S. 289 AK. 2 ausdrücklich hingewiesen und nach ihnen unter den betreffenden Verfassern ihren Anteil an den Texten des Abū Ḥalim-Buches wenigstens für die beiden Urheber einer älteren Schicht von Texten Paulus von Anbar und Šallitā von Riš‘ainā S. 213 AK. 3 unter Verweis auf die Seitenzahlen der beiden Druckausgaben genau gebucht. Überflüssig zu sagen, daß für D. auch das alles nicht existiert! — Ich habe schon vor bald einem Menschenalter III S. 219—226 dieser Zeitschrift scharfe Verwahrung gegen seine Behandlung der nestorianischen Tauf liturgie einlegen müssen. Um so größere Umsicht und Gewissenhaftigkeit wäre für ihn in dieser neuen Arbeit geboten gewesen. Aber — —

Ich breche ab. Es gibt Dinge, denen gegenüber nur noch das Schweigen ziemt. D. hat den Vorteil gehabt, für die Drucklegung dieser Arbeit die hochherzige Unterstützung eines auslandsdeutschen Ehepaares zu finden, dem ein recht zweifelhafter Dank dadurch abgestattet wird, daß die Widmung seinen Namen nun für alle Zeiten mit einer so fragwürdigen Leistung verknüpft. Man kann nur mit tiefem Seelenschmerz daran denken, wie vielem ungleich wertvollerem wissenschaftlichen Schaffen durch das Fehlen einer entsprechenden Unterstützung in der schweren Notzeit unseres armen Vaterlandes die Sehnen durchschnitten werden.

„Ohne Wahl verteilt die Gaben,
Ohne Billigkeit das Glück.“

Prof. A. BAUMSTARK.

D) LITERATURBERICHT

(Für 1930)

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den außereuropäischen Orient unter Beihilfe von P. V. Inglisian-Wien für die armenische und von Prof. Dr. G. Graf-Donauwörth für die christlich-arabische Literatur bearbeitet von Priv.-Doz. Dr. Heffening-Bonn.

Zur Erreichung des schon im vorigen Jahre erstrebten Zieles, den Literaturbericht mit dem Erscheinungsjahr der Zeitschrift in Einklang zu bringen, mußte diesmal noch das armenische Schrifttum der Jahre 1929 und 1930, sowie die Literatur über die Manichäer und Mandäer aus den Jahren 1928—1930 verarbeitet werden. Aber trotzdem konnte das Ziel nicht ganz erreicht werden, da immer noch einzelne ausländische Zeitschriften und Einzelwerke mir zu spät in die Hände kamen. Gerade die ausländischen Einzelwerke des Berichtsjahres entziehen sich in steigendem Maße der Einsichtnahme, was teils in technischen Schwierigkeiten, die Neuerscheinungen von auswärtigen Bibliotheken schnell genug zu erhalten, teils auch in der schwierigen finanziellen Lage der Bibliotheken seinen Grund hat. Ich mußte mich daher sehr oft auf eine einfache Titelanführung beschränken (in den Anmerkungen durch * vor dem Druckort kenntlich gemacht), wenn das Nachtragen in späteren Berichten nicht überhand nehmen sollte.

Für die Umschrift der armenischen und georgischen Namen konnte auch diesmal leider keine einheitliche Transkription durchgeführt werden. — Römische Zahlen bezeichnen die Bände, davorstehende arabische die Serien von Zeitschriften. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BNGJb., BZ., EO., M., MUB., OLZ., RB., RHE., RSO., ZDPV., ZNtW., ZS. Es wird dringend gebeten, Aufsätze, die in Sammelwerken (vor allem in Festschriften) sowie in weniger verbreiteten und in solchen Zeitschriften erscheinen, die nur ausnahmsweise den christlichen Orient berühren, in einem Separatabzug mit Angabe des Titels sowie der Band-, Jahres- und Seitenzahl der betreffenden Zeitschrift oder Publikation an die Adresse des Bearbeiters: Bonn, Beethovenstr. 6, freundlichst zu senden.

A. = Anahit (Paris). — AB. = Analecta Bollandiana. — Aeg. = Aegyptus. — Aeth. = Aethiops. — AJSL. = American Journal of Semitic Languages and Literatures. — Ang. = Angelicum. — Ant. = Antonianum. — Bazm. = Bazmavêp. — Bibl. = Biblica. — BISARA = Bulletin de l'Institut des Sciences et des Arts de la Rép. S. S. d'Arménie. — BJRL. = Bulletin of the John Rylands Library. — BSLP. = Bulletin de la Société Linguistique de Paris. — BUT. = Bulletin de l'Université de Tiflis. — Byz. = Byzantion. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — Cauc. = Caucasia. — Diehl = Mélanges Charles Diehl, Paris 1930. — EL. = Ephemerides liturgicae. — EO. = Échos d'Orient. — G. = Gotchnag. — HA. = Handes Amsorya. — Hair. M. = Hairenik Monthly. — HL. = Das Heilige Land. — JA. = Journal asiatique. — JAOS. = Journal of the American Oriental Society. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — JbLw. = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. — JEA. = Journal of Egyptian Archaeology. — JPOS. = The Journal of the Palestine Oriental Society. — JSOR. = Journal of the Society of Oriental Research. — JTS. = The Journal of Theological Studies. — K. = al-Karma. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — MO. = Monde Oriental. — MSLP. = Mémoires de la Société Linguistique de Paris. — MSOSAs = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, Westasiat. Abtlg. — MUB. =

Mélanges de l'Université de St. Joseph, Beyrouth. — NS = Νέα Σύν. — OLZ. = Orientalistische Literaturzeitung. — Or. Chr. = Orientalia Christiana. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — PJB. = Palästina-Jahrbuch. — PO. = Patrologia Orientalis. — RAC. = Rivista di Archeologia Christiana. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue biblique. — REA. = Revue des Études Arméniennes. — RHR. = Revue de l'Histoire des Religions. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RP. = Revue Patriarcale. — RQs. = Römische Quartalschrift. — RSO. = Rivista degli Studi Orientali. — SbBAW. = Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wissenschaften. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch. — Si. = Sion. — SK. = Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. — Syr. = Syria. — TBl. = Theologische Blätter. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZĀgSAK. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZAtW. = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Durchnummerierung der Anmerkungen.)

- | | | |
|---|---------------------------------------|-----------------------------------|
| Abel, F. M. 446, 496. | Bakoš, J. 262, 263. | Burkitt, F. C. 191, 192, 265. |
| 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb al-Baramūsī 220. | Baltrušaitis, J. 442. | Burmester, O. H. E. 288. |
| Abrahamian, R. 143, 401. | Bang, W. 184, 186, 187. | Bustānī, A. 131. |
| Abramowski 253. | al-Baramūsī, 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb 220. | Busuioceanu, A. 34. |
| Adjarian, H. 367. | Bardy, G. 19. | Butler, H. Cr. 461. |
| Adjemian, H. 493. | Barrois, A. 446, 449. | |
| Adontz, N. 83, 108, 109, 229. | Bašā, K. 117. | Calice, F. 281. |
| Aghavnouni, M. 43—47, 166—169, 403. | Basmadjian, K. J. 499. | Canaan, T. 231. |
| Aghbalian, N. 357, 358, 363, 373—375. | Baumhauer, F. 100. | Carruthers, D. 53. |
| Ahrens, K. 174. | Baumstark, A. 224. | Casey, R. A. 393. |
| Ajjūb, F. 20. | Baur, F. Chr. 177. | Cecchelli, C. 485. |
| Akinian, N. 82, 163, 164, 370, 400, 407—412, 414, 428, 476. | Bayan, G. 213. | Cerulli, E. 72. |
| Aliksanian, N. 234. | Beauduin, L. 154. | Chaîne, M. 297. |
| Amirian, H. 89. | Behrend, F. 41. | Cheikho, L. 312. |
| Anonym 135, 215, 221. | Bell, G. 36. | Chibli s. Šibli. |
| Antonelli, F. 171. | Blättā Ḥerūj Walda Šēlāsē 4. | Chitti, D. I. 448. |
| Arnold, Th. W. 472. | Bleichsteiner, R. 441. | Chondkarian, A. 86. |
| Arschakuni, A. 85. | Bloch, E. 132. | Chrysostomos, Erzb. v. Athen 115. |
| Attwatter, D. 217. | Boeser, P. 291. | Cohen, M. 3, 239. |
| Aufhauser, J. B. 19, 21. | Boustany s. Bustānī. | Conti Rossini, C. 2, 480, 505. |
| | Bresse, F. 309. | Coppet, M. de 351. |
| | Brightman, F. E. 264. | Coulbeaux, J. B. 101. |
| | Bröckelmann, C. 241. | Crowfoot, J. W. 452. |
| | Brooks, E. W. 112. | Crum, W. E. 277, 284, 296. |
| | Budge, E. A. W. 349. | Curiel, C. L. 96. |
| Babgen 144. | Buraik, M. 117. | Czermak, W. 282. |
| Baeteman, J. 330. | | |

- Dayan, L. 165.
 Deeters, G. 10, 435, 436.
 Delazer, I. 29.
 Deslandes, I. 25.
 Dévaud, E. 288.
 Devreesse, R. 149, 254.
 Dhome, R. P. 238.
 Diehl, Ch. 484.
 Donovan, J. 249, 250.
 Draguet, R. 260.
 Drexler, F. 271.
 Dschawachischwili s. Džavakhišvili.
 Du Mesnil du Buisson 453.
 Dunkel, F. 48, 225a, 450.
 Dunkley, E. H. 17.
 Durian, E. 372, 388, 396 bis 398.
 Džavakhišvili, J. 98, 99.
- Eisler, R. 295.
 Elston, R. 64.
 Engberding, H. 218.
 Eremian, A. 236, 386, 427.
 Essad-Bey 62.
 Euringer, S. 316.
- Findiklian, G. 381, 405.
 Frisk, H. 32.
 Fritsch, E. 176.
 Froment 55.
 Furlani, G. 268.
- Gabain, A. von 184, 186, 187.
 Gabrieli, F. 320.
 Gabrieli, G. 26.
 Gadala, M. Th. 38.
 Ğalib, B. 54, 77, 325.
 Garamanlian, A. 233.
 Gardiner, A. H. 283.
 Gasalee, St. 286.
 Gasparian, A. 406.
 Gehman, H. S. 389.
 Ghaleb s. Ğalib.
 Ghazighian, A. 366, 369.
 Girard, L. Saint-Paul 294, 305.
 Ğirĝis, H. 137.
 Giudici, P. 35.
 Giut 170.
- Gouschakian, Th. 376.
 Goyau, G. 107a.
 Graf, G. 308.
 Granić, B. 155, 156.
 Grébaud, S. 8, 172, 326 bis 329, 335, 339—341, 343, 344, 347, 348, 350.
 Grégoire, H. 173, 497.
 Greßmann, H. 178.
 Griaule, M. 232, 352, 481.
 Grivec, F. 18.
 Guerrier, L. 343.
 Guidi, I. 259.
 Guppy, H. 31.
 Gurian, Ch. S. 354, 387.
 Guyer, S. 456.
- Ĥadārī, L. 130.
 Haffner, A. 342.
 Hage, A. 158.
 Hallock, F. H. 252.
 Hamilton, R. W. 50.
 Hanssens, J. M. 23.
 Hatzouni, V. 211, 212, 222.
 Hédari s. Ĥadārī.
 Heiming, O. 225.
 Hencko, A. 438.
 Hendije, Ğ. 145.
 Hengstenberg, W. 304.
 Heraeus, W. 39.
 Herzfeld, E. 456.
 Hjelt, A. 245.
 Hnasser, G. 501, 502.
 Homburger, L. 274.
 Hovhannessian, V. 95, 492.
 Hovsephian, G. 426, 443.
 Hyatt, M. 8.
- Jackson, A. V. W. 185, 188 bis 190.
 Jaeger, R. 483.
 Janin, R. 15.
 Jannasch, H. 70.
 Janssens, H. F. 267.
 Jensen, H. 364, 365.
 Jernstedt, P. 287.
 Jerphanion, G. de I.
 Jirku, A. 51.
 Inglisian, V. 379.
 Johann Georg, Herzog zu Sachsen 65.
- Jorga, N. 84.
 Jugie, M. 30.
- Kallistos 116.
 Karst, J. 353.
 Kefarnissy, P. 240.
 Keil, J. 457.
 Kekelidze, K. 214.
 Kirsch, J. P. 13.
 Kleinhans, A. 317.
 Klytcan, A. 210.
 Koepfel, R. 49.
 Korolevskij, C. 125.
 Kraeling, C. H. 197.
 Kropp, A. M. 302.
 Kürdian, G. 92, 423, 425.
 Kürdian, H. 59, 90, 91, 377, 385, 494.
- Lacombe, J. 113, 118a, 138, 140.
 Lafon, R. 434.
 Lagrange, Fr. M. J. 199.
 Lannoo, Ill. 261.
 Laurent, J. Fr. 76.
 Lebon, J. 256.
 Lechicki, Cz. 146.
 Lefort, L. Th. 290, 293.
 Lentz, W. 182.
 Lesage, R. 24.
 Levonian, G. 424, 469.
 Liano, A. 73.
 Lidzbarski, M. 195.
 Lietzmann, H. 201.
 Littmann, E. 336.
 Löfgren, O. 334, 337, 338, 346.
 Lorey, E. de 470.
 Luke, H. C. 52.
- Macler, F. 380, 383, 473, 490.
 Mader, A. E. 444, 445, 447, 495.
 Mallon, A. 451.
 Mamur Fatimi, G. 88.
 Marcus, R. 391.
 Mardirossian, N. 355.
 Markwart, J. 57, 60, 81, 147, 356.
 Martindale, C. C. 136.

- Maşaba, Ğ. 216.
 Mauro da Leonessa 332.
 Mehalian, G. 382.
 Meester, Pl. de 22.
 Meillet, A. 368.
 Melikian, Sp. 237.
 Melik-Schahnazarian, K. 429, 430.
 Melikset-Bek, L. 78.
 Menewişean, G. 361.
 Mérab 68.
 Mercer, S. 8, 71.
 Messina, G. 181.
 Meyer, E. 454.
 Meyerhof, M. 228.
 Minassian, M. 58.
 Mingana, A. 31, 248, 318.
 Mittwoch, E. 345.
 Moberg, A. 230.
 Monneret de Villard, U. 66, 67, 464, 465.
 Moss, C. 255.
 Moule, A. C. 134.
 Mouterde, R. 453.
 Muijser, I. 300.
 Munier, H. 303.
 Murad, F. 394.
 Muyldermans, J. 162.
 Nahabedian, G. 404, 467.
 Nallino, C. A. 266.
 Nansen, F. 61.
 Nasri, P. 121.
 Nau, F. 157, 175, 243, 244, 257, 258, 269, 270, 272.
 Nemirovskij, M. J. 11, 12, 431.
 Neunheuser, B. 24a.
 Nikolaos 111.
 Nikolska, H. 474.
 Norden, H. 74.
 Noth, M. 251.
 O'Brien, B. J. 56.
 Odeberg, H. 196.
 O'Leary, de Lacy 299, 322.
 Oshakan, H. 415.
 Oudenrijn, M. van den 402.
 Paitschighian, E. 395.
 Papadopoulos, Chr. 119, 120.
 Papadopoulos, J. B. 118.
 Patmagrian, A. 235.
 Pauty, E. 487.
 Peeters, P. 439, 440.
 Perrin, L. 16.
 Peterson, E. 180, 193, 194.
 Pillet, M. 463.
 Plaetschke, B. 63.
 Plooi, D. 246, 247.
 Polotsky, H. I. 285.
 Poturian, B. 422.
 Preisker, H. 203.
 Pussulian, M. 87.
 Qar'alī, B. 6, 77a, 103, 105, 106, 126, 127, 129, 323, 324.
 Qūsa, L. 7.
 Rauer, M. 219.
 Reil, J. 486.
 Reitzenstein, R. 204.
 Rice, D. T. 466.
 Riondel, H. 110.
 Rivière, J. 9.
 Robinson, J. A. 392.
 Roman, A. 339—341.
 Roth-Rösthof, A. v. 69.
 Rucker, I. 149a.
 Şa'ig, M. 321.
 Sakizian, A. 491.
 Sarkis, J. E. 314.
 Sarkissian, G. 371, 413.
 Saroukhan, A. 223.
 Sauvaget, J. 453.
 Sayeghian, N. 142.
 Sbath, P. 319.
 Scheftelowitz, J. 198.
 Schiller, A. A. 306.
 Schindler, B. 10.
 Schmidt, H. J. 40.
 Schmitz, A. L. 152, 227.
 Schneider, A. M. 459, 462.
 Schütz, P. 37.
 Schültze, V. 104.
 Schwartz, E. 148, 150.
 Scott, M. 504.
 Semenov, D. V. 311.
 Şenūda, Wadi' Hannā 33, 488.
 Şibli, A. 107, 128, 159—161.
 Siruni, J. 93, 359.
 Smith, E. B. 461.
 Spiro, S. 310.
 Stahl, R. 206.
 Steindorff, G. 275.
 Steinwenter, A. 207, 208.
 Storrs, R. 56.
 Strothmann, R. 114, 139.
 Strzygowski, J. 455.
 Svensson, A. B. 75.
 Taje, Aleqa 102.
 Ta'ōdoros, Z. 153.
 Taoutel, P. 123.
 Taylor, V. 202.
 Tékéian, Ch. D. 97.
 Ter-Poghossian, P. 5.
 Themele, T. P. 42.
 Thomsen, P. 471.
 Thoramanian, Th. 500.
 Thorgomian, V. 416, 417, 419, 420, 503.
 Thumayan, K. 141, 360, 384.
 Tierney, M. 458.
 Till, W. 276, 289.
 Toll, N. P. 489.
 Tondelli, L. 200, 205.
 Topuria, V. 433.
 Tritton, A. S. 226.
 Trubetzkoy, N. 437.
 Tschituni 421.
 Tschobanian, A. 475.
 Tschubinaschwili, G. 468, 478.
 Tulli, A. 498.
 Turner, C. H. 28.
 Vardanian, A. 390, 399.
 Vasiliev, A. A. 14.
 Vasmer, R. 79, 80.
 Vernadsky, G. 133.
 Vis, H. de 292.
 Vogt, H. 362.
 Volbach, W. F. 33a, 479.
 Vosté, J. M. 124, 209, 242, 273.

Wagemann, J. 151.	Wiet, G. 487.	Zajjät, H. 315.
Wajnberg, J. 333.	Wigram, W. A. 122.	Zanoli, A. 378, 418.
Waldschmidt, E. 179.	Winkler, H. A. 477.	Zawrian, H. 94.
Walker, C. H. 331.	Woolley, R. M. 301.	Zetterstéen, K. V. 27.
Weisweiler, M. 313.	Worrell, W. H. 278—280,	Zikri, A. 298.
Wesendonk, O. G. von 183.	307.	Zorell, F. 432.
Wiegand, Th. 482.	Wrede, W. 460.	

I. Allgemeines.

(Auf mehrere Gebiete sich erstreckende oder auch den europäischen christlichen Orient bzw. griechisches Schrifttum betreffende Publikationen.)

a: BIBLIOGRAPHIE; GESCHICHTE DER STUDIEN: In einem kritischen „Bulletin d'archéologie chrétienne byzantine et slave“ bringt G. de Jerphanion¹ auch den christl. Orient betreffende Schriften. Eine kritische Bibliographie „Etiopia“ veröffentlicht C. Conti Rossini² für die Jahre 1915—1927, sowie M. Cohen³ für 1926—1929 u. d. T. „Études éthiopiennes“. Wichtig ist noch der „Katalog der äthiopischen und amharischen Bücher“ von Blättä Hērūj Walda Šelāsē⁴, der die in Abessinien bis zum Jahre 1928 gedruckten Bücher enthält, im ganzen 517 Werke. „Bibliographische Mitteilungen aus dem Jahre 1929“ über das armenische Schrifttum bringt P. Ter-Poghossian⁵. Die bisherige arabische Zeitschrift „La Revue Syrienne“ erscheint mit dem 5. Jahrg. unter dem neuen Titel: „La Revue Patriarcale“⁶. Außerdem gibt jetzt L. Qūsa⁷ eine neue arabische Zeitschrift: „al-Kalima“ heraus, die der Geschichte und den kirchlichen Angelegenheiten der Kopten gewidmet ist und in Zukunft hier berücksichtigt werden soll. Die Zeitschrift „Aethiops. Bulletin Ge'ez. Dirigé par S. Grébaud, S. Mercer et H. M. Hyatt“⁸ nimmt nach sechsjähriger Unterbrechung mit amerikanischer Unterstützung ihr Erscheinen wieder auf. — Eine Biographie des verstorbenen „Monseigneur Batiffol (1861—1929)“ veröffentlicht J. Rivière⁹. Einen Nachruf auf „A. Dirr“ schreibt B. Schindler¹⁰, wobei G. Deeters dessen Schriften zusammenstellt. Ebenfalls würdigt die Verdienste „A. Dirr's um die kaukasische Sprachwissenschaft“ M. J. Nemirovskij¹¹. Derselbe schreibt auch über „H. Schuchardt und seine Arbeiten zur kaukasischen Linguistik“¹².

b: GESCHICHTE UND REALIEN: *a) Geschichte:* 1. Allgemeines: J. P. Kirsch¹³ behandelt „Die Kirche in der antiken griechisch-römischen

¹ Rom 1930 (55) = Or. Chr. XX, 85/135. ² Aevum I, 459/520. ³ JA. CCXIV, 367/76. ⁴ *Adis Abeba 1928 (29) (aeth.). ⁵ HA. XLIV, 370/6. 488/504. 624/32. 738/46. ⁶ Ġūnije (Libanon) 1930 (arab.). ⁷ Kairo 1930 (arab.).
⁸ Jhrg. III. Paris 1930. ⁹ *Paris 1930 (95). ¹⁰ Cauc. VI/2, 1/9. ¹¹ *Vladikavkas 1930 (17) (russ.).
¹² *Vladikavkas 1929 (12) (russ.). ¹³ Freiburg Br. 1930 (XIX, 875).

Kulturwelt“ bis zum Trullanum in ausgezeichnete und gediegener Weise. An wichtigen profanhistorischen Werken ist nur der zweite (Schluß-)Band von A. A. Vasiliev, „History of the Byzantine Empire“¹⁴ zu nennen.

2. Zusammenfassendes über die orientalischen Kirchen: Eine gut orientierende Übersicht über „Les églises séparées d'Orient“ für weitere Kreise bietet R. Janin¹⁵, während das „Manuale delle chiese orientali“ von L. Perrin¹⁶ eine Übersetzung des französischen Buches (voriger Bericht Nr. 18) ist. Knappe Überblicke über die orientalischen Kirchen sind E. H. Dunkley, „The churches of eastern christendom“¹⁷ und F. Grivec, „Conspectus ecclesiarum et rituum Orientis Christiani“¹⁸. Eine ausführliche geographische und historische Darstellung des christlichen Asiens bis zur islamischen Eroberung mit einer Karte der Diözesen im Anfang des 7. Jahrh. bringt der Artikel „Asie“ von G. Bardy¹⁹, wozu J. B. Aufhauser eine kurze Fortsetzung bis heute verfaßt hat. Im Rahmen einer Artikelserie „Was hat der Westen vom Osten empfangen?“ bespricht F. Ajjüb²⁰ die Kenntnis des Abendlandes von den orientalischen Christen im Zeitalter der Kreuzzüge. In seinem Aufsatz „Die orientalischen christlichen Zweigkirchen und der Missionsgedanke“ behandelt J. B. Aufhauser²¹ neben der byzantinischen und russischen auch die nestorianisch-persische Kirche.

β) *Liturgie*: In einem groß angelegten Werk über die „Liturgia bizantina. Studi di rito bizantino alla luce della Teologia, del Diritto ecclesiastico, della Storia e dell'Archeologia“ vermittelt P. de Meester²² zum erstenmal einen bequemen Zugang zum Gebetsleben der byzantinischen Kirche; der zunächst erschienene Band behandelt dem Euchologion entnommene Riten. Von einem ebenso bedeutenden Standardwerk „Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus“ läßt J. M. Hanssens²³ zunächst den zweiten Band „De missa rituum orientalium“ erscheinen (vgl. die im vorigen Bericht unter Nr. 32 angezeigte Probe). Für weitere Kreise ist das Buch von R. Lesage²⁴ „La sainte messe selon les rites orientaux“ im Vergleich mit der römischen Liturgie gedacht. B. Neunheuser^{24a}, „De benedictione aquae baptismalis. Inquisitiones secundum doctrinam et liturgiam antiquitatis christianae usque ad primam ritus redactionem definitivam“ berücksichtigt auch die orientalischen Liturgien.

¹⁴ T. 2: „From the crusades to the fall of the Empire A. D. 1453“. *Madison 1929 (502) = Univ. of Wisconsin Stud. in the social sciences and hist. 14. ¹⁵ *Paris 1930 (198). ¹⁶ *Rom 1930 (159). ¹⁷ Theology XVIII, 252/9. ¹⁸ Bogoslovni Vestnik X, 1/30. ¹⁹ Dict. d'hist. et de géogr. eccles. IV, 941/1035. ²⁰ RP. V, 319/24 (arab.). ²¹ BZ. XXX, 502/10. ²² Libro II Parte VI: „Rituale-Benedizionale bizantino“. *Rom 1930 (XXXII, 571). ²³ P. I. *Rom 1930 (XXXIX, 514). ²⁴ Avignon 1930 (127). ^{24a} EL. XLIV, 194/207. 258/81. 369/412. 455/92.

Über „Le prêtre oriental ministre de la confirmation“ schreibt J. Deslandes²⁵.

c: LITERATUR: *a) Handschriftenkunde:* Einen catalogus catalogorum bietet G. Gabrieli²⁶ in seiner Schrift „Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia“; wo Kataloge fehlen, werden allgemeine Angaben über die Bestände gemacht; am Schluß findet sich eine Übersicht nach den einzelnen Sprachen. K. V. Zetterstéen²⁷, „Die arab., pers. und türk. Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Uppsala“ enthält nur drei unbedeutende christlich-arabische, eine persische (Matthäusevangelium in Versen) und eine syrische (Gebete und Hymnen) Handschrift.

β) Literaturgeschichte: C. H. Turner²⁸ sucht in seinen „Notes on the apostolic constitutions“ zu zeigen, daß die syrische, koptische, äthiopische und lateinische Übersetzung des achten Buches in orthodoxem Sinne angefertigt wurde und daß nicht der Funksche Text, sondern die Handschrift „d“ von doktrinären Erwägungen unberührt ist. I. Delazer²⁹ äußert sich „De tempore compositionis Epistolae Apostolorum“; da er den Nachweis für die Echtheit der Zahl von 120 Jahren in der koptischen Versio zu erbringen glaubt, muß die Schrift vor der Mitte des 2. Jahrh. verfaßt sein; des näheren setzt er die Entstehungszeit in die Zeit, als Polycarp seinen Brief an die Philipper schrieb. M. Jugie³⁰ sucht in seinem Aufsatz „La littérature apocryphe sur la mort et l'assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI^e siècle“ das Verhältnis der verschiedenen orientalischen und abendländischen Überlieferungen zueinander zu entwirren. Der Direktor der John Rylands Library H. Guppy³¹ wendet sich in einer Notiz „The genuineness of at-Ṭabarī's arabic 'Apology' and of the syriac document on the spread of christianity in Central Asia in the John Rylands Library“ gegen die Behauptung von P. Peeters und M. Bouyges, die Handschrift der Apologie sei eine Fälschung des 20. Jahrh.; er weist darauf hin, daß sie bereits vor 1843 in der Crawford-Sammlung gewesen ist; ebenso wendet sich Mingana selbst gegen die von P. Peeters behauptete Fälschung des syrischen Dokumentes.

γ) Textpublikationen: Die von H. Frisk³² herausgegebenen „Papyrus grecs de la Bibl. municipale de Gothembourg“ enthalten einige christliche Fragmente, darunter einiges in koptischer und arabischer Sprache.

d: DENKMÄLER: Nützliche Aufschlüsse über „Entstehung und Zweck des koptischen Museums“ in Kairo gibt dessen Konservator Wadī' Hannā

²⁵ EO. XXIX, 1/15.
liografia italiana 10.

²⁶ Florenz 1930 (VIII, 89) = Biblioteca di bib-

XXXI, 128/41.

²⁷ Uppsala 1930 (XVIII, 498) = MO. XXII.

²⁸ JTS.

²⁹ Ant. IV, 257/92. 387/430.

³⁰ EO. XXIX, 265/95.

³¹ BJRL. XIV, 121/4.

³² *Göteborg 1929 (58). = Göteborgs Högskolas Arsskrift XXXV/1.

Šenūda³³, ferner bringt W. F. Volbach^{33a} einen kurzen Bericht über „Il Museo copto del Cairo in Egitto.“ A. Busuioceanu³⁴ handelt über „Influences arméniennes dans l'architecture religieuse du Bas-Danube“.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: α) *Allgemeines*: P. Giudici³⁵ veranstaltet eine neue Ausgabe des italienischen Reisenden L. Varthema, „Itinerario nello Egipto, nella Suria, nella Arabia deserta e felice, nella Persia, nella India e nella Etiopia. La fede el vivere e costumi de tutte le prefate provincie“. Die 1927 zuerst herausgegebenen „Letters“ (Reisebriefe) der G. Bell³⁶ erschienen jetzt in einer ungekürzten einbändigen Ausgabe. P. Schütz³⁷, „Zwischen Nil und Kaukasus“ ist ein „Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient“ auf Grund der mit J. Künzler gemeinsam durchgeführten Reise. M. Th. Gadala³⁸ veröffentlicht ein Reise-
werk „Égypte, Palestine. Du sphinx à la croix“.

β) *Palästina*: I. Pilgerberichte und Hl. Stätten: Von W. Heraeus³⁹ Ausgabe der „Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta (Itinerarium Egeriae)“ erschien eine dritte Auflage; der Herausgeber hält jetzt den Namen Egeria für gesichert. Die wesentlichen Teile des „Pilgerbuches des Ritters Arnold von Harff“ wurden in neuhochdeutscher Sprache herausgegeben und erläutert von H. J. Schmidt⁴⁰. Über den einheitlichen, damals auch im wesentlichen religiösen Wesenszug der „Deutschen Pilgerreisen ins Heilige Land (1300—1600)“ handelt F. Behrend⁴¹. Seine Untersuchung über „Ὁ Ναὸς τῆς ἀναστάσεως“ führt T. Π. Θέμελες⁴² für die Zeit vom 12. Jahrh. bis 1671 fort. M. Aghavnouni veröffentlicht mehrere armenische Arbeiten über verschiedene Heiligtümer: „Die Kirche zur Ergreifung Christi in Gethsemane“⁴³, „Die Grabeskirche der Hl. Mutter Gottes in Gethsemane“⁴⁴, „Die große Kirche oder Kapelle auf Golgatha“⁴⁵, „Die Mariannenkirche oder die Kirche zu den frommen Frauen in Jerusalem“⁴⁶ und „Die Kirche zur Hl. Geburt Christi und das armenische Kloster in Bethlehem“⁴⁷. Fr. Dunkel⁴⁸ handelt über „Die St. Josephs-Heiligtümer in Nazareth (Die Erziehungsstätte Christi und das St. Josephs-Grab)“; danach läßt sich die Lage der Ecclesia nutritionis nicht sicher bestimmen; die Ansicht der französischen Schwestern von

³³ K. XVI, 384/7 (arab.)

^{33a} RAC. V, 143/6.

³⁴ Logos (Bukarest) I, 3/14.

³⁵ *Mailand 1928 (348).

³⁶ *London 1930 (694).

³⁷ München 1930 (246).

³⁸ *Grenoble 1930 (234).

³⁹ *Heidelberg 1929 (VIII, 52).

⁴⁰ Düsseldorf 1930 (55) = Religiöse Quellenschriften 67.

⁴¹ Festschrift f. Georg Leiding. München 1930, 1/13.

⁴² NS. XXIV, 641/64. 705/29.

⁴³ Si. IV, 41/5

(armen.). ⁴⁴ Si. III, 241/5. IV, 17/20 (armen.). ⁴⁵ Si. III, 110/3. 143/6. 171/4 (armen.).

⁴⁶ Si. IV, 345/8 (armen.).

⁴⁷ Si. IV, 77/80. 175/9. 216/20. 319/23 (armen.).

⁴⁸ HL. LXXIV, 16/24.

Nazareth wie die der Franziskaner stimmt jedenfalls nicht zu den Pilgerberichten.

2. Sonstiges: Das Buch von R. Koeppel⁴⁹ „Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern“ will das Land in geologischem und geographischem Sinne aufschließen; es ist weit mehr als die üblichen Abbildungswerke. R. W. Hamilton⁵⁰, „Two churches at Gaza as described by Choricus of Gaza“ bietet lediglich eine englische Übersetzung der in Frage kommenden Stellen dieses Schriftstellers. A. Jirku⁵¹ bringt in seiner Abhandlung „Durch Palästina und Syrien“ einen Bericht über seine Forschungsreise im Frühjahr 1929. H. C. Luke's⁵² „Handbook of Palestine and Trans-Jordan“ erschien in einer zweiten Auflage. D. Carruthers⁵³ „The Desert Route to India“ enthält die Berichte der vier Reisenden: W. Beawes, G. Roberts, B. Plaisted und J. Carmichael über den Weg Aleppo—Basra aus den Jahren 1745—51. B. Ġalib⁵⁴ gibt Dr. Behrnauers „Bericht über den Gebel Kesruwān“ vom 10. April 1858 nach der Wiener Handschrift Nr. 509 mit Anmerkungen heraus. Die „Carte touristique et archéologique du Caza de Hārem“ von Froment⁵⁵ berücksichtigt auch christliche Denkmäler.

γ) *Kleinasien*: R. Storrs und B. J. O'Brien⁵⁶ veröffentlichen ihr „Handbook of Cyprus“ in 9. Auflage.

δ) *Armenien und der Kaukasus*: Von dem auf so tragische Weise ums Leben gekommenen tiefeschürfenden Gelehrten J. Markwart⁵⁷ erschien noch eine umfangreiche Studie über „Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen.“ Über „Die Benennungen Armeniens“ handelt M. Minassian⁵⁸. Unter dem Titel „Frühere Reisende in Armenien“ schreibt H. Kürdian⁵⁹ über „Marco Polo in Armenien und dessen Berichte über die Armenier.“ — Eine sehr gelehrte nachgelassene Studie von J. Markwart⁶⁰ handelt über die Frage: „Woher stammt der Name Kaukasus?“; der ursprüngliche Name war nach Plinius das skythische *Croucasis*, das sich indogermanisch erklären läßt. Fr. Nansen⁶¹ veröffentlicht unter dem Titel „Durch den Kaukasus zur Wolga“ einen guten Reisebericht. „Zwölf Geheimnisse im Kaukasus“ von Essad-Bey⁶² behandelt in ansprechender und unterhaltender Weise Volksleben und Volkscharakter im Kaukasus. Dankenswert ist auch die Arbeit von B. Plaetschke⁶³ über „Die Tschetschenen. Forschungen zur Völkerkunde

⁴⁹ Tübingen 1930 (VI, 174). ⁵⁰ PEF. 1930, 178/91. ⁵¹ ZDPV. LIII, 136/66.
⁵² *New York 1930 (506). ⁵³ *London 1929 (XXXVI, 196) = Hakluyt Soc. Ser. 2
 Nr. 63. ⁵⁴ M. XXVIII, 588/603 (arab.). ⁵⁵ Syr. XI, 280/92. ⁵⁶ *London
 1930 (368). ⁵⁷ *Wien 1930 (125, 648) = Studien z. armen. Geschichte 4.
⁵⁸ Hair. M. VIII, Nr. 3, S. 82/92, Nr. 4, S. 141/50 (armen.). ⁵⁹ Bazm. LXXXVII,
 315/7 (armen.). ⁶⁰ Cauc. VI/1, 25/69. ⁶¹ Leipzig 1930 (183). ⁶² Berlin,
 Zürich 1930 (271). ⁶³ *Hamburg 1929 (XI, 116).

des nordöstlichen Kaukasus auf Grund von Reisen in den Jahren 1918—20 und 1927—28.“

ε) *Ägypten*: „The travellers handbook for Egypt and the Sudan“ von R. Elston⁶⁴ ist wissenschaftlich ohne größeren Wert. Von Wichtigkeit sind dagegen „Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens“ aus den Jahren 1927 und 1928 von Johann Georg, Herzog zu Sachsen⁶⁵. In seinen „Note storiche sulle chiese di al-Fustāt“ zieht U. Monneret de Villard⁶⁶ alles erreichbare Material heran, sowohl die koptischen und arabischen Quellen als auch die abendländischen Reisenden. Derselbe stellt Vermutungen über „La tomba di San Macario“⁶⁷ in Ägypten nach italienischen Reisenden des 14. Jahrh. auf.

ζ) *Abessinien*: Über „Institutions civiles. Vie morale et matérielle des Abyssins“ schreibt Mérab⁶⁸ im jetzt erschienenen dritten Bande seines Werkes „Impressions d’Ethiopie. L’Abyssinie sous Ménélik II.“ Seine „Erlebnisse mit abessinischen Pflanzern, Jägern, Fürsten und Goldsuchern“ schildert A. von Roth-Rösthof⁶⁹ in unterhaltender Weise. Das Buch „Im Schatten des Negus. 24 Jahre in Abessinien“ von H. Jannasch⁷⁰ enthält neben Jagdschilderungen eine interessante Beschreibung des noch 1922 stattfindenden Taskar oder Totenfestes für Menelik II. S. Mercer⁷¹ erstattet einen kurzen Bericht über „An expedition to Abyssinia“, die dem Photographieren von Hss. des Buches Ecclesiastes, dem Studium liturgischer Handschriften sowie der heutigen Liturgie gewidmet war. Reiseberichte durch Abessinien enthalten auch noch die mir unzugänglich gebliebenen Werke: E. Cerulli⁷², „Etiopia occidentale (dallo Scioa alla frontiera del Sudan). Note del viaggio 1927—1928“; A. Liano⁷³, „Éthiopie, empire des nègres blancs“; H. Norden⁷⁴, „Africa’s last empire: through Abyssinia to Lake Tana and the country of the Falasha“; und A. B. Svensson⁷⁵, „Genom Abessinien med expresståg och karavan“, wovon das erstgenannte wissenschaftlich das wertvollste sein dürfte.

b: ALLGEMEINE UND PROFAENGESCHICHTE: α) *Syrien*: Über „Le duc d’Antioche Khatchatour 1068—72“ handelt J. Fr. Laurent⁷⁶. B. Ġālib⁷⁷ macht einen unveröffentlichten „Bericht des französischen Konsulatsinspektors de Gränge (= Desgranges?)“ an das Französ. Marineministerium aus dem Jahre 1736 in arabischer Übersetzung bekannt. B. Qar’alī^{77a} gibt eine Darstellung des „Aufstandes von 1840“ zur Vertreibung der

⁶⁴ *London 1929 (CXXXI, 588). ⁶⁵ Leipzig, Berlin 1930 (IX, 59; Taf. 79).
⁶⁶ RAL. 6 V, 285/334. ⁶⁷ Aeg. X, 149/52. ⁶⁸ *Paris 1929 (637). ⁶⁹ Leipzig 1930 (280). ⁷⁰ Berlin 1930 (179). ⁷¹ Bull. of the American Schools of orient. research Nr. XXXIX, 27/9 und Aeth. III, 33/5. ⁷² *Rom 1930 (254). ⁷³ *Paris 1930. ⁷⁴ *London 1930 (240). ⁷⁵ *Stockholm 1930. ⁷⁶ BZ. XXX, 405/11. ⁷⁷ M. XXVIII, 578/87 (arab.). ^{77a} RP. V, 3/15. 74/90. 145/55. 236/44 (arab.).

Ägypter aus Syrien aus der Feder des maronitischen Patriarchen Būlos Mas'ad heraus.

β) *Armenien und die armenische Diaspora*: Ein Buch über „Die armenischen Vardapets der nördlichen Gegenden“ schrieb Melikset-Bek⁷⁸. Aufsätze von R. Vasmer über die „Chronologie der Statthalter von Armenien unter den Kalifen al-Amīn und al-Ma'mūn (809—33)“⁷⁹ und die „Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien in den Jahren 833—887“⁸⁰ erschienen in armenischer Übersetzung. „Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter des Mar Abas und Ps. Moses Xorenac'i“ behandelt J. Markwart⁸¹ in einem gediegenen Aufsatz. Ferner schrieb noch über die „Genealogie der armenischen Bagratiden“ N. Akinian⁸², während „Der Glanz der Bagratiden“ von N. Adontz⁸³ behandelt wird. Vorträge von N. Jorga⁸⁴ enthält die „Brève histoire de la petite Arménie. L'Arménie cilicienne“. „Beiträge zur armenischen Geschichte der letzten Zeit“ betitelt sich ein Buch von A. Arschakuni⁸⁵. Über „Das zaristische Rußland und die Armenier im Kaukasus“ schreibt A. Chondkarian⁸⁶. „Beiträge zur Geschichte von Čnguš“ veröffentlicht M. Pussulian⁸⁷. G. Mamur Fatimi⁸⁸ setzt seine „Geschichte der Armenier in Ägypten unter dem Sultanat der Ajjūbiden“ fort. Über „Die armenische Kolonie in Ägypten“ handelt H. Amirian⁸⁹. Seine „Materialien zur Geschichte der Armenier in Bulgarien“ setzt H. Kürdian mit zwei Arbeiten fort: „Die armenische Kolonie in Tatar Basardjik“⁹⁰ und „Die Bücher der Kirche zum Hl. Georg in Philippopel“⁹¹. „Einen Bericht“ über die gleiche Kirche aus dem Jahre 1677 veröffentlicht G. Kürdian⁹². Über die „Armenier in Rumänien“ schreibt J. Siruni⁹³. Über „Die Einwanderung der Armenier nach Polen und deren inneres Leben“ bringt H. Zawrian⁹⁴ einen längeren Aufsatz. Über die armenische Diaspora in Italien handeln V. Hovhannessian⁹⁵: „Das Dorf Armeno in Italien“ und C. L. Curiel⁹⁶: „La fondazione della colonia armena in Trieste“. Über „Marseille, la Provence et les Arméniens“ schreibt Ch. D. Tékéian⁹⁷.

⁷⁸ *Tiflis 1928 (264) (georg.). ⁷⁹ HA. XLIII, 650/67 (armen.). ⁸⁰ HA. XLIII, 41/7. 718/27 (armen.). ⁸¹ Cauc. VI/2, 12/77. ⁸² HA. XLIV, 637/60 (armen.). ⁸³ Hair. M. VII Nr. 3 S. 78/89, Nr. 4 S. 60/9, Nr. 5 S. 147/56, Nr. 6 S. 79/88 (armen.). ⁸⁴ *Paris 1930 (153). ⁸⁵ Aleppo 1929 (280) (armen.). ⁸⁶ Hair. M. VIII, Nr. 5 S. 80/91, Nr. 6 S. 143/55 (armen.). ⁸⁷ Aleppo 1929 (204) (armen.). ⁸⁸ Si. IV, 323/6. 348/9. 382/3 (armen.). ⁸⁹ Hair. M. VII, Nr. 9 S. 123/31. VIII, Nr. 1 S. 124/33 (armen.). ⁹⁰ Bazm. LXXXVI, 12/7 (armen.). ⁹¹ Ebenda, 40/2 (armen.). ⁹² Bazm. LXXXVII, 161/6 (armen.). ⁹³ Hair. M. VII Nr. 7 S. 118/34, Nr. 8 S. 103/16, Nr. 9 S. 141/8, Nr. 10 S. 127/34, Nr. 12 S. 126/38. VIII Nr. 1 S. 116/23, Nr. 2 S. 126/46, Nr. 3 S. 93/101, Nr. 4 S. 107/15 (armen.). ⁹⁴ Hair. M. VII, Nr. 5 S. 75/90, Nr. 6 S. 121/34, Nr. 9 S. 149/55, Nr. 10 S. 91/101, Nr. 11 S. 119/30, Nr. 12 S. 139/51 (armen.). ⁹⁵ Bazm. LXXXVII, 39/42 (armen.). ⁹⁶ Archeografo Triestino 1929/30, S. 339/79. ⁹⁷ *Marseille 1929 (72).

γ) *Georgien*: Von der eingehenden „Geschichte des georgischen Rechts“ von J. Džavakhišvili⁹⁸ erschien der zweite Teil des zweiten Bandes. Derselbe bekannte Autor brachte auch den ersten Band einer „Georgischen Wirtschaftsgeschichte“⁹⁹ heraus. In dem Aufsatz über „Eine anonyme Schrift über den Prinzen Heraklius von Georgien aus dem Jahre 1793“, die in Wolfenbüttel gefunden wurde, weist Fr. Baumhauer¹⁰⁰ Jakob Reineggs (d. i. Chr. Rudolf Ehlich) als Verfasser nach.

δ) *Abessinien*: Die „Histoire politique et religieuse d'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II“ von J. B. Coulbeaux¹⁰¹ ist ein aufschlußreiches, aber mit Kritik zu benutzendes Werk ohne streng wissenschaftlichen Charakter. Eine von einem Einheimischen geschriebene „Abessinische Geschichte“ hat Aleqa Taje¹⁰² zum Verfasser. B. Qar'alī¹⁰³ veröffentlicht auf Grund einer jüngeren arabischen Abschrift einen Brief des Königs Zar'a Ja'qōb an den Sultan Ćaqmaq az-Zāhir von Ägypten aus dem Jahre 1447, in dem der abessinische König für die Rückgabe des Marienklosters in Jerusalem an die abessinischen Mönche, für den Wiederaufbau des ihnen gleichfalls zustehenden „Klosters des Täufers in Bilād as-Sabbāh“ und zugunsten der unter drückenden Erbschaftssteuern leidenden Christen Ägyptens unter Androhung von Repressalien an den in seinem Reiche wohnenden Muslimen interveniert und um die Entsendung eines Maṭrān und zweier Bischöfe bittet.

ε: **LOKAL- UND PERSONALGESCHICHTE**: Im dritten Bande des Werkes „Altchristliche Städte und Landschaften“ bringt V. Schultze¹⁰⁴ jetzt eine Darstellung der Geschichte Antiocheia's von der Seleukidenzeit bis auf Theodosius den Großen. Seine Biographie des „Maṭrān 'Abdallāh Qar'alī“ setzt B. Qar'alī¹⁰⁵ fort, wobei Nachrichten über verschiedene Klöster beachtenswert sind. Ebenso findet des gleichen Autors „Geschichte des Emīr Bašīr“¹⁰⁶ ihre Fortsetzung. „Über die Konversion einiger Emīre der Familie Bellama“ veröffentlicht A. Šiblī¹⁰⁷ zwei interessante Briefe aus dem Jahre 1834. In „Les périples d'une âme d'abyssin“ schildert G. Goyau^{107a} das Leben des zum Katholizismus übergetretenen abessinischen Mönches Gabra Mikā'el (ca. 1795—1855) und dessen Martyrium. N. Adontz handelt über „Vard. Mamikonean“¹⁰⁸ und über „Eine Prin-

⁹⁸ *Tiflis 1929 (XVI, 583) (georg.). ⁹⁹ *Tiflis 1930 (VII, 428) (georg.). ¹⁰⁰ *Cauc.* VI/1, 20/4. ¹⁰¹ *Paris 1929 (XXVII, 356; II, 493; III, 220 Abb.). ¹⁰² *Asmara 1927 (aeth. oder amhar.). ¹⁰³ *RP.* V, 649/67 (arab.). ¹⁰⁴ Gütersloh 1930 (XIII, 378). ¹⁰⁵ *RP.* V, 155/65. 303/11. 361/8. 545/52 (arab.). ¹⁰⁶ *RP.* V, 289/302. 380/8. 460/8. 588/95 (arab.). ¹⁰⁷ *M.* XXVIII, 431/5. 496/500 (arab.). ^{107a} *Revue générale* (Brüssel) CXXII, 385/405. ¹⁰⁸ *Hair.* M. VIII, Nr. 11 S. 98/105. Nr. 12 S. 57/69 (armen.).

zessin der Mamikonier auf dem byzantinischen Thron¹⁰⁹. H. Riodel's¹¹⁰ Buch „Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr (1656—1707)“ erlebte eine dritte Auflage.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: 1. Altehrstliche Epoche: „Ὁ χριστιανισμὸς ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Νουβία καὶ ἡ ἐλλ. ἐκκλησία κατὰ τὴν τελευταίαν 100-ετηρίδα ἐν Σουδάν“ behandelt Nikolaos¹¹¹. Wie Th. Hermann (voriger Bericht Nr. 144) zieht auch E. W. Brooks¹¹² die bisher nicht genügend ausgewerteten Documenta Monophysitarum (ed. Chabot) zu der Frage: „The patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575“ heran.

2. Die morgenländische Orthodoxie: Über die jüngsten Ereignisse im orthodoxen Patriarchat Antiochien berichtet J. Lacombe¹¹³ in seiner „Chronique des églises orientales“. Die Wahlschwierigkeiten im Nov. 1929 behandelt R. Strothmann¹¹⁴ in einem Artikel: „Krisis im orthodoxen Patriarchat von Antiochien“. Χρυσόστομος, Erzbischof v. Athen¹¹⁵, schreibt „Σημείωμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Χρυσάνθου“ († 1731) und Κάλλιστος¹¹⁶ über „Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων Ἀβράμιος (1775—87), Προκόπιος (1787—88) καὶ Ἀνθίμος (1788—1808). Μέριμνα αὐτῶν περὶ τῶν ἱερῶν προσκυνημάτων“. Einzelheiten über die lebhafteste Unionsbewegung der Jahre 1772—82 bringt das von K. Bāšā¹¹⁷ nach der einzigen Handschrift Berl. arab. 9786 herausgegebene „Buch über Syrien“ von dem orthodoxen Zeitgenossen Michael Buraik. Eine von J. B. Pappadopoulos¹¹⁸ veröffentlichte „Lettre de Grégoire Chioniadès, évêque de Tabriz (Rapports entre Byzance et les Mongols de Perse)“ an Alexis II. (1297—1330) bringt die vollkommen neue Tatsache, daß die Mongolen in ihrer Hauptstadt einen Bischof einsetzten; der auch als Astronom bekannte Schreiber war von Hulagu zum Bischof von Tabriz ernannt worden und bittet in diesem Schreiben den Kaiser um seine Bestätigung. — Über die jüngsten kirchlichen Ereignisse auf Cypren berichtet J. Lacombe^{118a} in seiner „Chronique des églises orientales“. Von Χρ. Παπαδόπουλος¹¹⁹ Aufsatz „Αἱ ἐκ τῆς Τουρκικῆς καταδυναστεύσεως ἀνωμαλίας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Κύπρου“ (voriger Bericht Nr. 153) erschien der Schluß; gleichzeitig wurde die ganze Arbeit u. d. T. „Ἡ ἐκκλησία Κύπρου ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1571—1878)“¹²⁰ als Buch herausgegeben.

3. Die syrischen Sonderkirchen: P. Nasri¹²¹ schrieb ein Buch: „L'histoire des églises chaldéenne et syrienne“. Das Buch: „The Assyrians

¹⁰⁹ ebenda, Nr. 5 S. 71/9. Nr. 6 S. 105/16. Nr. 7 S. 81/90. Nr. 8 S. 96/105. Nr. 10 S. 92/108 (armen.). ¹¹⁰ *Paris 1929 (XLVII, 196). ¹¹¹ Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος XXIX, 235/43. ¹¹² BZ. XXX, 468/76. ¹¹³ EO. XXIX, 101/3. 349/50. ¹¹⁴ TBl. IX, 38/9. ¹¹⁵ NS. XXIV, 730/4. ¹¹⁶ ebenda, 735/46. ¹¹⁷ Ἡαῖσᾶ 1930 (829) (arab.). ¹¹⁸ Diehl, I, 257/62. ^{118a} EO. XXIX, 103/5. ¹¹⁹ Θεολογία VII, 5/23. 97/109. ¹²⁰ *Athen 1929 (134). ¹²¹ *Mossul o. J. 2 Bde. (600, 448).

and their neighbours“ enthält eine Geschichte der nestorianischen Kirche Mesopotamiens von W. A. Wigram¹²²; es wurde von P. Taoutel¹²³ in Form eines Aufsatzes: „Assyrer oder Nestorianer“ günstig besprochen. Über die Katholizität der ersten mit Rom unierten Chaldäer des 16. Jahrh., nämlich des zweiten Patriarchen dieser unierten Chaldäer ‘Abdišo‘ und des Metropoliten Indiens Joseph, des Bruders Sulaqa’s, handelt J. M. Vosté¹²⁴: „Catholiques ou Nestoriens?“; von ‘Abdišo‘ existieren Gedichte in zwei Rezensionen, einer ursprünglichen nestorianischen und einer vom Autor selbst herrührenden katholischen, in welcher er allerdings in gewissen geläufigen Formeln seine nestorianische Herkunft nicht verbergen konnte. Eine ausführliche Biographie „Joseph ‘Audo’s“, des Katholikos der katholischen Chaldäer (1847—78) schrieb C. Korolevskij¹²⁵. B. Qar’-alī¹²⁶ setzt seine „Geschichte der Syrer in Ägypten“ fort mit weiteren wichtigen Dokumenten über das kirchliche Leben der katholischen Melchiten im 18. Jahrh. Derselbe¹²⁷ beginnt einen „Status der maronitischen Kirche“, zunächst eine Zusammenstellung des geltenden Rechts; jedoch läßt die Einleitung historische Kritik leider vermissen. A. Šibli¹²⁸ veröffentlicht den Briefwechsel zwischen dem maronitischen Patriarchen Bīlos Mas’ad und dem Apostolischen Delegierten Piavi aus dem Jahre 1885 in Sachen des Libanesischen Konzils von 1736 und dessen Approbation. B. Qar’alī¹²⁹ unterbreitet Aktenstücke zur „Wahl des maronitischen Schriftstellers Germanus Farhāt zum Bischof von Aleppo“ (1716) und über die Einmischung örtlicher Schaiche bei dieser Wahl. L. Ḥadārī¹³⁰ läßt eine Biographie des maronitischen Weihbischofs von Šaidā „P. Laurens al-Ḥaimarī ad-Dairānī“ († 1880), A. Bustānī¹³¹ eine solche des maronitischen „Patriarchen Bīlos Mas’ad (1806—90)“ erscheinen. E. Blochet¹³² weist im Anfang eines umfangreichen Aufsatzes: „Christianisme et Mazdéisme chez les Turks orientaux“ an einzelnen Wörtern nestorianischen oder manichäischen Einfluß nach, während der größte Teil der Arbeit dem Mazdäismus bei den Ost-Türken gewidmet ist. G. Vernadsky¹³³ will die Frage „Were the Mongol envoys of 1223 (an Rußland) christians?“ auf Grund der von ihnen gebrauchten Formel: „Wir sind alle Nachkommen Adams“ bejahen. A. C. Moule¹³⁴ veröffentlicht ein Buch: „Christians in China before the year 1550“.

4. Die koptische und abessinische Kirche: Ein anonymers Aufsatz: „Il tentativo di riunione della chiesa copta sotto Clemente VIII“¹³⁵

¹²² *London 1929 (XVI, 247). ¹²³ M. XXVIII, 509/14 (arab.). ¹²⁴ Ang. VII, 515/23. ¹²⁵ Dict. d’hist. et de géogr. eccles. V, 317/56. ¹²⁶ RP. V, 485/95 (arab.). ¹²⁷ RP. V, 53/6 228/36. 477/84 (arab.). ¹²⁸ RP. V, 311/8. 446/51 (arab.). ¹²⁹ RP. V, 461/78. VI, 39/50 (arab.). ¹³⁰ M. XXVIII, 850/4. 922/30 (arab.). ¹³¹ ebenda, 721/33 (arab.). ¹³² ROC. XXVII, 31/125. ¹³³ SK. III, 145/8 (russ.). ¹³⁴ *London 1930 (XIV, 293). ¹³⁵ Civiltà cattolica LXXXI/III, 395/408. 503/15. IV, 108/23.

bringt wertvolle unedierte römische Archivalien zu dieser Frage. C. C. Martindale¹³⁶ schreibt über die heutigen „Catholic Copts“. — Ḥabīb Ġirġīs¹³⁷ erstattet als Teilnehmer einen ausführlichen „Bericht über die Reise des koptischen Patriarchen Johannes an den abessinischen Kaiserhof“ im Dez. 1929 bis Jan. 1930, während J. Lacombe¹³⁸ den gewohnten zusammenfassenden Bericht über die „Église d'Éthiopie“ bringt. „Die koptischen Metropolen der abessinischen Kirche in der Neuzeit“ von R. Strothmann¹³⁹ hebt vor allem die Regungen der abessinischen Kirche nach Selbständigkeit hervor.

5. Die armenische Kirche: Zunächst ist hier der Bericht über die jüngsten Ereignisse von J. Lacombe¹⁴⁰ in seiner „Chronique des églises orientales“ zu nennen. Über „Die Familie des Hl. Gregor des Erleuchters“ handelt K. Thumayan¹⁴¹. „Ein historisches Dokument über den Patriarchen Johannes“ veröffentlicht N. Sayeghian¹⁴². Über „Erzbischof Joseph Ter Marugian Vehapetian“ schreibt R. Abrahamian¹⁴³. Seinen Überblick über die „Katholikos von Cilicien“ setzt Babgen¹⁴⁴ fort. Ġ. Hendije¹⁴⁵ erzählt von den „Schicksalen der kathol. Armenier im Libanon“ auf Grund archivalischer Dokumente. Über „Die armenische Kirche in Polen“ veröffentlicht C. Lechicki¹⁴⁶ ein polnisch geschriebenes Buch.

6. Die georgische Kirche: Über „Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der iberischen Kirche“ schrieb der verstorbene J. Markwart¹⁴⁷ mit gewohnter Gründlichkeit.

e: KONZILIENGESCHICHTE: In den „Acta conciliorum oecumenicorum“ brachte E. Schwartz¹⁴⁸ die „Indices“ zum ersten Bande der Akten des Ephesinischen Konzils heraus. Im Anschluß an diese Aktenpublikation behandelt R. Devreesse¹⁴⁹ „Les actes du concile d'Ephèse“. Die „Ephesinischen Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung“ in Tifliser Hss. beschreibt Ign. Rucker^{149a} ausführlich und zeigt, daß sie auf alte griechische Sammlungen des 5.—6. Jahrhunderts zurückgehen. Ferner veröffentlichte E. Schwartz¹⁵⁰ noch eine ausgezeichnete Untersuchung „Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon“.

f: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: In einem Vortrag „Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums“ spricht J. Wagemann¹⁵¹ über Antonius, Pacho-

¹³⁶ The Month (London), CLVI, 43/50. ¹³⁷ K. XVI, 39/44. 107. 113/95 (arab.).
¹³⁸ EO. XXIX, 108/10. 353/4. ¹³⁹ TBl. IX, 225/33. ¹⁴⁰ EO. XXIX, 350/1.
¹⁴¹ G. XXX, 328/9. 361/2 (armen.). ¹⁴² HA. XLIII, 79/80 (armen.). ¹⁴³ ebenda,
 498/509 (armen.). ¹⁴⁴ Si. III, 17/20. 58/62. 114/51. 175/6. 211/3. 258. IV, 20/5.
 46/9. 80/1. 189/91 (armen.). ¹⁴⁵ RP. V, 15/25 (arab.). ¹⁴⁶ *Lwow 1928 (182).
¹⁴⁷ Cauc. VII, 111/67. ¹⁴⁸ Berlin, Leipzig 1930 (V, 67). ¹⁴⁹ Revue des sciences
 philos. et theol. XVIII, 223/42. 408/31. ^{149a} SBAW. 1930, H. 3 (112).
¹⁵⁰ SbPAW. 1930, 611/40. ¹⁵¹ Tübingen 1929 (24).

mius und Basilius. Eine eingehende Untersuchung über „Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche auf Grund der archäologischen Befunde“ von A. L. Schmitz¹⁵² hebt die Wichtigkeit des Verhältnisses von Klosterbau und Klosterleben zur landschaftlichen Situation Ägyptens hervor. Z. Tā'ōdoros¹⁵³ gibt in einem Aufsatz „Die koptischen Klöster“ eine auch die Kunst berücksichtigende Geschichte der Klöster im Wādī Natrūn (Abū Maqār, Anbā Bšoi, Dēr as-Surjān, Dēr al-Baramūs). Über „La vie monastique dans le désert de Judée“ schreibt L. Beauduin¹⁵⁴. Die beiden Aufsätze von B. Granić über „Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht“¹⁵⁵ und „Die privatrechtliche Stellung der griechischen Mönche im 5. und 6. Jahrh.“¹⁵⁶ seien hier nur kurz erwähnt. In der Abhandlung „Sur Aaron de Saroug et ses deux monastères“ weist F. Nau¹⁵⁷ auf die äthiopische Form der Legende, sowie auf das häufige Vorkommen Aarons in syrischen Kalendarien hin und behandelt seine beiden Klostergründungen in der Landschaft Melitene: „Das Kloster des gesegneten Berges“ und „Das Kloster des Aquaedukts (šegrā)“. A. Hage¹⁵⁸ bringt Beiträge zur „Geschichte des Basilianer-Ordens in Šuwair“. A. Šibli¹⁵⁹ bringt in der Fortsetzung seines Aufsatzes über das maronitische Kloster „Dēr Saijida Tāmīš“ zunächst die Beschreibung von weiteren 29 belanglosen Handschriften und dann einige wichtige Dokumente zur Geschichte des Klosters aus dem Klosterarchiv. Derselbe¹⁶⁰ veröffentlicht auch eine Biographie der „Husn 'Ulwān, einer Ordensschwester druzischer Herkunft (1844 bis 1915)“, sowie ein Lebensbild der 1914 verstorbenen Nonne Rifqā ar-Rajis aus der libanesischen Frauenkongregation (dem weiblichen Zweig der melchitischen Baladiten) im Kloster Mār Jūsuf az-Zahr¹⁶¹. Eine ausführliche zustimmende Besprechung von Inglisian's Buch (voriger Bericht Nr. 212) bringt J. Muyltermans¹⁶² unter dem Titel: „Méchithar de Sébaste et les Méchitharistes“. N. Akinian¹⁶³ bietet einen „Beitrag zur Geschichte der Mechitharisten“, sowie einen Artikel: „Nochmals zur Benennung Mechitharist“¹⁶⁴, da sich L. Dayan¹⁶⁵ in einer Replik „Meine Antwort an P. Akinian“ gegen ihn gewandt hatte. M. Aghavnouni schrieb mehrere Aufsätze über armenische Klöster: „Der Schiloa-Teich und die an ihm liegenden armenischen Klöster“¹⁶⁶, „Das armenische Kloster zum Hl. Erzengel in Jerusalem“¹⁶⁷, „Das Petruskloster in Jerusa-

¹⁵² RQs. XXXVII, 189/243. ¹⁵³ K. XVI, 282/8. 319/22. 372/83. 445/52. 490/503. 542/9 (arab.). ¹⁵⁴ Irénikon VI, 633/42. ¹⁵⁵ BZ. XXIX, 6/34. ¹⁵⁶ BZ. XXX, 669/76. ¹⁵⁷ ROC. XXVII, 205/11. ¹⁵⁸ M. XXVIII, 744/50. 827/35. 914/21 (arab.). ¹⁵⁹ ebenda, 111/7. 217/21. 262/4 (arab.). ¹⁶⁰ ebenda, 615/25. 762/8 (arab.). ¹⁶¹ RP. V, 92/100. 187/95. 262/9. 329/38. 404/8 (arab.). ¹⁶² LM. XLIII, 117/32. ¹⁶³ HA. XLIII, 520/32 (armen.). ¹⁶⁴ ebenda, 759/64 (armen.). ¹⁶⁵ Bazm. LXXXVI, 291/9 (armen.). ¹⁶⁶ Si. III, 12/7 (armen.). ¹⁶⁷ Si. III, 207/11 (armen.).

lem¹⁶⁸, einen solchen über „Das Kloster in Coziva und dessen armenische Mönche“¹⁶⁹, ferner Bischof Giut¹⁷⁰, „Das Kloster in Sevan“. Als „I primi monasteri di monaci orientali in Roma“ weist F. Antonelli¹⁷¹ bereits für das Jahr 649 die Klöster Ss. Andreae et Luciae de Renati (mit armenischer Kolonie; vorher ein lateinisches Kloster), Ss. Vincentii et Anastasii ad Aquas Salvias und S. Sabae auf dem Aventin nach. S. Grébaud¹⁷² veröffentlicht „La règle de Santo-Stefano-dei-Mori“ in der lateinischen Übersetzung eines alten in der Vaticana aufgefundenen Druckes.

g: LEHRE: α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem*: H. Grégoire¹⁷³, „Mahomet et le Monophysitisme“ sucht an den bekannten Beispielen (Süre 18: Siebenschläferlegende und christologische Stelle Süre 4, 154—6) Muḥammeds nähere Kenntnis der innerchristlichen Kontroversen zu zeigen; über den Kreuzigungstod enthalte diese Stelle die apthartodoketische oder phantasiastische Lehre Julians von Halikarnass, die nach zahlreichen beigebrachten Belegen die herrschende Lehre im Jemen war; die von Tor Andrae behauptete Nestorianisierung dieser Gegenden könne nur oberflächlich gewesen sein. K. Ahrens¹⁷⁴ breitet in einer „Nachlese“ „Christliches im Qoran“ eigentlich das gesamte Material vor unseren Augen aus und kommt zu dem Schluß, daß Muḥammed in Mekka stark unter christlichem Einfluß gestanden hat, wahrscheinlich wie schon Tor Andrae gezeigt, unter dem Einfluß einer der syrischen Sonderkirchen. F. Nau¹⁷⁵ stellt in einem anregenden, aber im einzeln nachzuprüfenden Aufsatz: „À propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe. La mystique chez les Nestoriens. — Religion et mystique chez les Musulmans“ die These auf, daß die islamische Mystik iranisch-nestorianischen Ursprungs sei, daß also die christlichen Araber auf allen Gebieten die Lehrer des Islam gewesen seien. In einer Breslauer Dissertation: „Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache“ stellt E. Fritsch¹⁷⁶ im ersten Teil die bisher bekannten muslimischen Apologeten bis 1500 zusammen und behandelt im zweiten umfangreicheren Teil die Kontroversgegenstände.

β) *Manichäer*: Während noch ein photomechanischer Neudruck des 1831 veröffentlichten Werkes „Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt“ von F. Chr. Baur¹⁷⁷ erschien und während noch H. Gressmann¹⁷⁸ in seinem Aufsatz „La religion manichéenne d'après les découvertes de Tourfan“ den Manichäismus als

¹⁶⁸ Si. IV, 378/81 (armen.). ¹⁶⁹ Si. III, 55/8 (armen.). ¹⁷⁰ HA. XLIII, 48/64. 234/8. 289/306. 384/94, auch separat: Wien 1929 (130) (armen.).
¹⁷¹ RAC. V, 105/21. ¹⁷² ROC. XXVII, 214/9. ¹⁷³ Diehl I, 107/19.
¹⁷⁴ ZDMG. N. F. IX, 15/68. 148/90. ¹⁷⁵ LM. XLIII, 85/116. 221/62. ¹⁷⁶ Breslau 1930 (157) = Breslauer Studien zur historischen Theologie 17. ¹⁷⁷ *Göttingen 1928 (XI, 500). ¹⁷⁸ Revue de théol. et de philosophie, N. S. XVI, 245/69.

eine synkretistische Universalreligion betrachtete, die sich je nach der iranischen, buddhistischen oder christlichen Umgebung in iranischem, buddhistischem oder christlichem Sinne modifizierte, bietet E. Waldschmidt¹⁷⁹, „Religiöse Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung der Christen und Manichäer in Ostturkestan“ eine allgemein verständliche Darstellung auf Grund der neueren Funde und Forschungen, wobei er den christlichen Gedanken im Manichäismus stark betont. Zwei Aufsätze beschäftigen sich mit dem 1926 erschienenen Buch von Waldschmidt und Lentz über „Die Stellung Jesu im Manichäismus“: E. Peterson¹⁸⁰, „Jesus bei den Manichäern“ hält unter Anerkennung der Bedeutung dieser Veröffentlichung nur für bewiesen, daß die Gestalt eines Erlösers unlöslich mit dem manichäischen Pantheon verbunden sei, dieser Erlöser müsse aber nicht notwendig Jesus heißen. Vollkommen zustimmend äußert sich dagegen G. Messina¹⁸¹, „La dottrina manichea e le origini del cristianesimo“; für ihn ist Jesus ein Eckpfeiler im manichäischen System als Erlöser der Seele und keine Konzession an die Christen, ebenso wie er auch die Auffassung des Manichäismus als Mysterienreligion ablehnt. Eine weitgehende Übereinstimmung zwischen „Mani und Zarathustra“ sucht W. Lentz¹⁸² in ganzen Vorstellunggruppen, einzelnen Götterfiguren (Aufstieg der Seele zum Lichtreich) und in einer charakteristischen inneren Denkform aufzuzeigen, ohne jedoch eine Entscheidung darüber zu treffen, ob das christliche oder zarathustrische Element das stärkere gewesen sei. O. G. von Wesendonk¹⁸³ geht der „Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus“ nach, während W. Bang und A. von Gabain¹⁸⁴, „Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott“ veröffentlichen. „A sketch of the manichaean doctrine concerning the future life“ von A. V. W. Jackson¹⁸⁵ handelt über das letzte Gericht und das Ende der Welt auf Grund der Turfanfragmente. W. Bang und A. von Gabain¹⁸⁶ bieten in ihren „Türkischen Turfantexten“ den ersten Versuch einer Übersetzung des schwierigen „Großen Hymnus auf Mani“ mit vollständigem Text und metrischer Rekonstruktion; in ihm fällt besonders die buddhistische Terminologie auf, welche die Ostmanichäer wohl annahmen, um sich den Neubekehrten möglichst verständlich zu machen. Dieselben¹⁸⁷ veröffentlichen in ihren „Türkischen Turfantexten“ noch weitere „Manichaica“: 1. einen türkischen Bericht über die Bekehrung der Uiguren zum Manichäismus, woraus übrigens hervorgeht, daß auch die einfachen *auditores* eine Art Abendmahl hatten, und 2. ein türkisches Fragment, das durch seine „drei bösen Wege“ zeigt, daß sich der Mani-

¹⁷⁹ Deutsche Forschung, V, 68/99. ¹⁸⁰ Theol. Literatur-Zeitung LIII, 241/50.

¹⁸¹ Bibl. X, 313/31. ¹⁸² ZDMG, N. F. VII, 179/206. ¹⁸³ Acta Orientalia

VII, 114/79. ¹⁸⁴ Ungar. Jahrbücher VIII, 248/56. ¹⁸⁵ JAOS. L, 177/98.

¹⁸⁶ SbPAW. 1930, 183/211. ¹⁸⁷ SbPAW. 1929, 411/30.

chäismus im fernen Osten allerhand buddhistisches Gut zu eigen gemacht hat. Endlich suchen drei Arbeiten von A. V. W. Jackson einige mittelpersische Ausdrücke zu erklären: „The term *ročvarmh* in a turkish manichaean fragment“¹⁸⁸ nämlich in Le Coqs Türkische Manichaica aus Chot-scho III, wird als „breastplate of light“ gedeutet, während eine zweite Arbeit: „On Turfan pahlavi *miyazdagtāčh*, as designating a manichaean ceremonial offering“¹⁸⁹ von Speise und Trank und die dritte „On the manichaean word *nōxvēr* in Turfan Pahlavi“¹⁹⁰ als dem „ersten Menschen“ handelt.

γ) *Mandäer*: Die Auseinandersetzungen über Grundlagen, Entstehungszeit und -ort des Mandäismus gehen noch immer in unverminderter Stärke weiter. In einem Artikel „The Mandaean“ bespricht F. C. Burkitt¹⁹¹ das Buch von Pallis und will dabei die mandäischen Lehren auf die Markions und Manis zurückführen, während er in einer anschließenden „Note on Ginza Rabba 174“¹⁹² diese Stelle als eine freie Nachbildung von Psalm 114 und 29, 5 u. 9 auffaßt, und zwar, wie aus einigen Mißverständnissen hervorgeht, nach der Pešittā. In zwei Aufsätzen, einem allgemeineren: „Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage“¹⁹³ und dem wichtigeren: „Urchristentum und Mandäismus“¹⁹⁴ behandelte E. Peterson die Mandäerfrage; er verlegt die Entstehung der Sekte ins 8. Jh. in die Landschaft Mesene auf Grund des 18. Buches des Ginza, das sich zeitlich und örtlich einigermaßen fixieren läßt; er will die mandäische Frage nur aus dem sektiererischen Milieu Südbabyloniens heraus aufgerollt und verstanden wissen; in der Šijāmija, einem Zweig der Bardesaniten, und in den Jazuqäern glaubt er „zwei den Mandäern zeitlich voraufgehende Sekten nachzuweisen, die sich in ihrem Kult in nichts von den Mandäern unterscheiden und ihre Literatur den Mandäern zum Teil vererbt haben“, wobei er Theodor bar Kōnī im Gegensatz zu anderen Autoren volle Glaubwürdigkeit zuspricht. Dagegen äußerte sich der verstorbene M. Lidzbarski¹⁹⁵ in einem Artikel „Alter und Heimat der mandäischen Religion“ und hielt an dem schon durch die Schalen- und Bleitafelfunde gesicherten weit höheren Alter der Sekte fest. „Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus“ von H. Odeberg¹⁹⁶ sucht gewisse Grundzüge eines wenn auch schillernden Systems aufzuzeigen; die mandäische Tradition weist auf eine im Judentum verankerte Sektenbildung des ersten christlichen Jahrhunderts in Palästina oder dessen unmittelbarer Nähe zurück. Nach Palästina verlegt auch C. H. Kraeling¹⁹⁷: „The origin and antiquity of the Mandaean“ die Entstehung dieser Sekte,

¹⁸⁸ Language V, 97ff. ¹⁸⁹ JAOS. II, 34/9. ¹⁹⁰ JAOS. XLVII, 193/7.
¹⁹¹ JTS. XXIX, 225/35. ¹⁹² ebenda, 235/7. ¹⁹³ TBI. VII, 317/23. ¹⁹⁴ ZNtW.
XXVII, 55/98. ¹⁹⁵ ebenda, 321/7. ¹⁹⁶ Upsala 1930 (27) = Uppsala
Universitets-Årsskrift 1930, Teol. 2. ¹⁹⁷ JAOS. II, 195/218.

aber er hält sie für ein gnostisches Produkt des 2. oder 3. Jahrh. J. Scheftelowitz¹⁹⁸: „Die mandäische Religion und das Judentum“ versucht dagegen den Nachweis, daß die mandäische Religion in juden-christlichen Kreisen nicht vor 150, vielleicht erst um 200 in Babylonien entstanden sei. Fr. M. J. Lagrange¹⁹⁹ setzt sich zum Abschluß seiner Untersuchungen über „La gnose mandéenne et la tradition évangélique“ mit den Anschauungen von R. Reitzenstein, W. Bauer, R. Bultmann und E. Lohmeyer in ablehnendem Sinne auseinander. Ebenso wendet sich L. Tondelli²⁰⁰ in seinem Aufsatz: „S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea“ gegen Reitzenstein. In „Einem Beitrag zur Mandäerfrage“ führt H. Lietzmann²⁰¹ den Nachweis, daß die Mandäer keinerlei Verbindung mit den Johannesjüngern gehabt haben, daß vielmehr alle Johannesgeschichte erst in arabischer Zeit in die mandäische Literatur eingedrungen sei; es handle sich bei den Mandäern um die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht um gnostische Grundlagen des Urchristentums. V. Taylor²⁰² kommt bei seinen Untersuchungen über „The Mandaeans and the Fourth Gospel“ zu dem Schluß, daß beide unabhängig voneinander sind, daß aber die mandäischen Aussprüche ein Echo der Gedankenwelt des Evangelisten sind. Über „Urchristlichen und mandäischen Erlösungsglauben“ handelt H. Preisker²⁰³. In einem aufschlußreichen, aber phantasievollen Buche über „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe“ hat dann R. Reitzenstein²⁰⁴ die christliche Taufe von den Initiationsriten der Mandäer abzuleiten versucht, wobei er die mandäischen Texte als vorchristlich und einheitlich hinnimmt (!). Zum Schluß sind noch zwei mir unzugänglich gebliebene Bücher zu nennen: L. Tondelli²⁰⁵: „Il Mandeismo e le origini cristiane“ und R. Stahl²⁰⁶: „Les Mandéens et les origines chrétiennes“.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Artur Steinwenter²⁰⁷ gibt eine interessante Darstellung der „Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri“. Derselbe legt dar, daß „Die Ordinationsbitten koptischer Kleriker“²⁰⁸ (die mündliche παράκλησις) der in den Urkunden aus Djéme erhaltenen schriftlichen Erklärung, die Standespflichten einzuhalten (ἀσφάλεια), voraufging. Im Anschluß an die Hs. Vat. syr. 505, ein Werk des Dionysios bar Šalībī, das bei den Nestorianern der Umgegend von Mossul viel gebraucht wird und wegen seines Wertes für die Erkenntnis der Verwaltung des Bußsakramentes bei den Orientalen einer

¹⁹⁸ Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums LXXIII, 211/32. ¹⁹⁹ RB. XXXVII, 1/36. ²⁰⁰ Bibl. IX, 206/24. ²⁰¹ SbPAW. 1930, 596/608. ²⁰² Hibbert Journal XXVIII, 531/46. ²⁰³ TBl. VII, 143/51. ²⁰⁴ Leipzig 1929 (VIII, 399). ²⁰⁵ *Rom 1928 (103) = Orientalia 33. ²⁰⁶ *Paris 1930 (214). ²⁰⁷ Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte. Kanon. Abtlg. XIX, 1/50. ²⁰⁸ Aeg. XI, 29/34.

Veröffentlichung wert wäre, handelt J. M. Vosté²⁰⁹ über „La confession chez les Nestoriens“; die Beichte wurde bei den Nestorianern jener Gegend unter dem Einfluß der Missionare im 17./18. Jahrh. wieder eingeführt; infolgedessen verrät ihre Absolutionsformel auch einen Einfluß der lateinischen Liturgie. A. Klytcan²¹⁰ veröffentlicht eine Darstellung des „Kanonischen Rechts der Armenier“. V. Hatzouni gibt einen „Historischen Abriß der Wahl der Katholikoi“²¹¹ sowie „der Ordination des Patriarchen“²¹². G. Bayan²¹³ macht die „Pologenia (Statut). Réglements suprêmes pour le gouvernement des affaires de l'église arménienne grégorienne en Russie“ vom 11. III. 1836 in einer französischen Übersetzung bequem zugänglich. K. Kekelidze²¹⁴ handelt über „Le régime canonique dans l'ancienne Géorgie“. Anonym erschien ein Bericht über die vom Hl. Stuhl geplante „Codificazione del diritto orientali“²¹⁵.

i: LITURGIE: α) *Allgemeines und einzelne Bräuche*: Ein „Liturgisches Lehrbuch über den byzantinischen Ritus“ bei den katholischen Melchiten schrieb Ğ. Maşauba²¹⁶ für den Schulgebrauch. „The holy sacrifice in the chaldean rite“ von D. Attwatter²¹⁷ ist eine kurze Beschreibung der chaldäischen Messe für weitere Kreise. „Der Gruß des Priesters zu Beginn der εὐχαριστία in östlichen Liturgien“ von H. Engberding²¹⁸ zeigt, daß an den kleinsten Dingen die Geschichte der Liturgien und ihre Probleme abzulesen sind. Gestützt auf den Scholienkommentar zum Lukas-Evangelium von Petrus von Laodicea wirft M. Rauer²¹⁹ die Frage auf, ob die „Lösung der Schuhriemen als Taufzeremonie“ ein altchristlicher Brauch oder eine Zeremonie eines orientalischen Bekenntnisses bei der Taufe gewesen sei. In einem „Abriß der Geschichte des Myron“ beschreibt ‘Abd al-Masīh Şalīb al-Baramūsī al-Mas‘ūdī²²⁰ Herstellung und Weihe des Myron in der koptischen Kirche, das jetzt seit 1823 zum erstenmal wieder geweiht wurde. „Die Krönungsfeierlichkeiten des neuen Kaisers von Äthiopien (Tafari) Hilāslāsī“ schildert mit besonderer Berücksichtigung der liturgischen Zeremonien ein Ungenannter²²¹. „Die Katholikosweihe in der Geschichte“ behandelt V. Hatzouni²²², während A. Saroukhan²²³ sich über die „Ehrung des armenischen Märtyrers“ verbreitet.

β) *Heortologie und Perikopenforschung*: In einem Berliner christlich-arabischen Evangelienbuch fand A. Baumstark²²⁴, „Die sonntägliche

²⁰⁹ Ang. VII, 17/26. ²¹⁰ *Tiflis 1927 (III, 269) (armen.). ²¹¹ Bazm. LXXXVII, 82/9. 106/13. 152/6. 196/206 (armen.). ²¹² ebenda, 3/11 (armen.). ²¹³ ROC. XXVII, 181/204. ²¹⁴ BUT. X, 313/45 (georg.). ²¹⁵ Civiltà cattolica LXXXI/II, 289/97. ²¹⁶ Ḥarīṣā 1929 (200) (arab.). ²¹⁷ Irish Eccles. Record LXVI, 54/62. ²¹⁸ JbLw. IX, 138/43. ²¹⁹ Liturg. Zeitschr. II, 174/6. ²²⁰ K. XVI, 323/31; vgl. ebenda, 230ff. (arab.). ²²¹ ebenda, 551/62 (arab.). ²²² Bazm. LXXXVI, 330/9 (armen.). ²²³ HA. XLIII, 422/41. 556/76. 688/98 (armen.). ²²⁴ BZ. XXX, 350/9.

Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem“ mit einer lectio continua in der Reihenfolge Mt., Mk., Lk.; diese Ordnung geht in die Zeit Muhammeds zurück und ist ein Hinweis darauf, daß schon vor dem Qor‘ān eine Liturgie in arabischer Sprache bestanden hat. Einen Beitrag zur „Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jahrh.“ lieferte O. Heiming²²⁵. „Fasten und Feste der orientalischen Kirchen in Syrien und Palästina“ von F. Dunkel^{225a} betrifft nur die Unierten.

k: KULTURGESCHICHTE: „A critical study of the Covenant of ‘Umar“ veröffentlichte A. S. Tritton²²⁶ u. d. T.: „The Caliphs and their Non-Muslim Subjects“. In einer „kritischen Übersicht über die literarischen und monumentalen Quellen“ zeigt A. L. Schmitz²²⁷, daß im „Totenwesen der Kopten“ heidnische Formen (wie der Grabbau) rein mechanisch weiter geübt werden und sogar durchaus christlichen Inhalt zum Ausdruck bringen können. Einen interessanten „Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern“ liefert M. Meyerhof²²⁸, wobei er schon durch den Titel „Von Alexandrien nach Bagdad“ eine Wanderung des Unterrichts über Antiochien und Harrān andeutet. Über die „Armenier im byzantinischen Gelehrtenkreise“ schreibt N. Adontz²²⁹.

I: LEGENDE, SAGE, FOLKLORE: In der kleinen Schrift: „Über einige christliche Legenden in der islāmischen Tradition“ handelt A. Moberg²³⁰ über die Einführung des Christentums in Neğrān und die dortigen Christenverfolgungen und sucht die Bedingtheit dieser Legende durch die christliche Überlieferung zu belegen. Der Aufsatz „Water and the water of life in palestinian superstition“ von T. Canaan²³¹ berührt auch christliche Gebräuche. Reste eines „Totémisme abyssin“ entdeckte M. Griaule²³² in amharischen Erzählungen, in denen eine Aloe eine Rolle spielt. Über „Die Sonne im armenischen Volksglauben“ handelt A. G(aramanlian)²³³. Mehrere interessante Aufsätze in armenischer Sprache handeln über den „Armenischen Volksgesang“: so von N. Aliksanian²³⁴ und von A. Patmagrian²³⁵; ferner A. Eremian, „Bruchstücke aus den Volksdichtungen in Djulfa und Indien“²³⁶ und Sp. Melikian, „Die Tonleiter des aramen. Volksgesanges“²³⁷.

²²⁵ JbLw. IX, 144/8.

^{225a} HL. LXXIV, 137/48.

²²⁶ *London 1930 (240).

²²⁷ ZÄgSAk. LXV, 1/25.

²²⁸ SbPAW 1930, 389/429.

²²⁹ Hair. M. IX

Nr. 2 S. 93/105 (armen.).

²³⁰ Lund 1930 (38) (Univ.-Schr.).

²³¹ JPOS. IX,

57/69.

²³² Documents. Magazine illustré (Paris), 1929, 316/9.

²³³ HA.

XLIII, 634/50. 752/9 (armen.).

²³⁴ A. II Nr. 3, S. 51/61 (armen.).

²³⁵ ebenda,

Nr. 4. S. 28/39 (armen.)

²³⁶ HA. XLIV, 346/56. 435/44. 685/95 (armen.).

²³⁷ BISARA. 1929, Nr. 4. 109/37 (armen.).

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Semitische Sprachwissenschaft.

Eine kurze Einführung in die „Languages et écritures sémitiques“ veröffentlicht R. P. Dhorme²³⁸. In einem Aufsatz „Verbes déponents internes (ou verbes adhérents) en sémitique“ handelt M. Cohen²³⁹ über den Verbaltyp *fa'ila*; er verwirft die bisherigen Benennungen wie transitiv oder medial und schlägt die Bezeichnung „adhérent“ vor.

2. Syrisch.

a: SPRACHE: Eine elementare „Grammaire de la langue araméenne syriaque“ in arabischer Sprache brachte P. Kefarnissy²⁴⁰ heraus. Ferner veröffentlichte C. Brockelmann²⁴¹ „Superglossen zu Schleifers Randglossen zum Lexicon Syriacum“.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: „Deux Manuscrits des Dialogues de Jacques Bar Šakko“, die beide vollständig sind (eine vom Jahre 1255), weist J. M. Vosté²⁴² im Kloster Notre Dame des Semences bei Alqoš nach, während F. Nau²⁴³ eine ausführliche „Analyse du Ms. syriaque de Paris No. 378 de la Bibl. Nationale“ bietet. Derselbe veröffentlicht eine dankenswerte Studie über die syrische Übersetzungsliteratur: „L'Araméen chrétien (Syriaque). Les traductions faites du Grec en Syriaque au VII^e siècle“²⁴⁴.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel:* Eine wohlgelungene photomechanische Reproduktion des bekannten Palimpsestkodex im Katharinenkloster „Syrus Sinaiticus“ gab H. Hjelt²⁴⁵ heraus, so daß jetzt eine bequeme Kontrolle der Editionen möglich ist. Der erste Teil von D. Plooij's²⁴⁶ „The Liège Diatessaron edited with textual apparatus“ enthält die englische Übersetzung des niederdeutschen Textes, während derselbe Autor in seinen „Traces of Syriac origin of the Old-latin Diatessaron“²⁴⁷ für seine These noch weitere allerdings nicht immer ganz überzeugende Beispiele beibringt. Einer Notiz in einer syrisch-nestorianischen Evangelienhandschrift vom Jahre 1749, die „The authorship of the fourth gospel“ Johannes, dem Jüngeren, der in Bithynia Griechisch sprach, zuschreibt, mißt A. Mingana²⁴⁸ eine übertriebene Bedeutung bei; zu dieser Entdeckung nimmt J. Donovan in zwei Artikeln Stellung: „John the Younger of the Mingana-Ms.“²⁴⁹ und „The Mingana Eusebian Fragment. John the Younger and Eusebius“²⁵⁰.

²³⁸ *Paris 1930 (74). ²³⁹ MSLP. XXIII, 225/48. ²⁴⁰ *Beirut 1929 (18, 448) (arab.). ²⁴¹ ZS. VII, 307/10. ²⁴² LM. XLII, 157/67. ²⁴³ ROC. XXVII, 411/15. ²⁴⁴ RHR. IC, 232/87. ²⁴⁵ Helsingfors 1930 (32 + 182 Taf.).
²⁴⁶ Amsterdam 1929 (X, 96) = Verh. Ak. wetensch., Afd. Letterk., N.R. XXIX, 1.
²⁴⁷ Mededeelingen k. Ak. Wetensch., Afd. Letterk. LXIII, 101/26. ²⁴⁸ BJRL. XIV, 333/9. ²⁴⁹ Irish Eccles. Record, 1930, 380/92. ²⁵⁰ ebenda, 503/16.

β) *Apokryphen*: M. Noth²⁵¹ veröffentlicht die bereits angekündigte neue Ausgabe der „Fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen“ nach den jetzt bekannten Hss.; Nr. 1 entspricht Ps. 151 der LXX; für Nr. 2—4 sucht er ein hebräisches Original zu rekonstruieren, das durch Vermittlung des Griechischen ins Syrische übersetzt wurde; für Nr. 5 scheidet eine hebräische Vorlage aus.

γ) *Theologie*: „De caritate, translated from the Syriac of Aphraates“ von F. H. Hallock²⁵² ist lediglich eine Übersetzung. Abramowski²⁵³ veröffentlicht ein bisher unbekanntes „Symbol des Amphilochius“ nach der syr. Hs. Brit. Mus. Add. 12156. In einem Aufsatz: „Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste?“ sucht R. Devreesse²⁵⁴ zu zeigen, daß die dem 2. Konzil vorgelegten Auszüge nicht immer glaubwürdig sind, daß ferner die syrische Version des Johannes-Kommentars wahrscheinlich ebenso wie die Konzilstexte über dieses Werk interpoliert sind und daß schließlich der Kommentar Išo'dāds von Merw über die Psalmen uns selbst keine entfernte Idee von dem Werke Theodors über die Psalmen geben kann. „Isaac of Antioch. Homily on the Royal City“ veröffentlicht C. Moss²⁵⁵ nach Brit. Mus. Add. 14591 mit englischer Übersetzung. Für die innere Geschichte der religiösen Kämpfe im Orient (zu Anfang des 6. Jahrh.) wichtige „Textes inédits de Philoxène de Mabboug“ veröffentlicht J. Lebon²⁵⁶ mit lateinischer Übersetzung und kritischer Untersuchung. „Recueil et explication des histoires mentionnées par Saint Grégoire de Nazianze“ von F. Nau²⁵⁷ enthält Scholie 74—82 der Schrift des Nonnus in der syrischen Version. Derselbe Autor weist zu den von Brière im syrischen Text veröffentlichten Homilien 78—85, 89 und 94 aus Drucken und Handschriften „Quelques nouveaux textes grecs de Sévère d'Antioche“²⁵⁸ nach, die teils unter anderen Namen (Metaphrastes, Kyrrill), teils namenlos gehen, während J. Guidi²⁵⁹ die Edition der „Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Trad. syriaque de Jacques d'Edesse“ mit den Homilien 99—103 fortsetzt. „Pour l'édition du Philalèthe de Sévère d'Antioche“ trägt R. Draguet²⁶⁰ einige Mitteilungen über die Übereinstimmung einiger griechischer Fragmente mit dem syrischen Text bei. Die Veröffentlichung der „Version syriaque de dix anathèmes contre Origène“ durch Ill. Lannoo²⁶¹ ist infolge mehrerer Varianten gegenüber dem griechischen Text von kritischem Wert. „Die Zoologie aus dem Hexaëmeron des Mōšē bar Kēp(h)ā“ gab J. Bakoš²⁶² mit Übersetzung heraus, sowie eine kritische Edition und Übersetzung der beiden ersten Teile des

²⁵¹ ZAtW. VII, 1/23.

²⁵³ JSOR. XIV, 18/31.

²⁵³ ZNtW. XXIX, 129/35.

²⁵⁴ RB. XXXIX, 362/77.

²⁵⁵ ZS. VII, 295/306. VIII, 61/72.

²⁵⁶ LM. XLIII,

17/84, 149/220. ²⁵⁷ ROC. XXVII, 415/21. ²⁵⁸ ebenda, 3/30. ²⁵⁹ Paris 1929 (110)

= PO. XXII, 207/310.

²⁶⁰ BZ. XXX, 274/9.

²⁶¹ LM. XLIII, 7/15.

²⁶² Archiv Orientální II, 327/61. 460/91.

die gesamte jakobitische Theologie behandelnden Werkes: „Le Candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus“²⁶³.

δ) *Liturgie*: F. E. Brightman²⁶⁴ führt in einem Artikel „The Anaphora of Theodore“ aus sprachlichen und dogmatischen Gründen den Nachweis, daß Theodor von Mopsuestia der Verfasser der bei den Nestorianern gebräuchlichen Liturgie der Apostel Adai und Mari ist.

ε) *Rechtswissenschaft*: „The Didascalia“ von F. C. Burkitt²⁶⁵ ist eine zu einem Aufsatz erweiterte Besprechung von Connolly's ausgezeichnete englischer Übersetzung dieses Buches. Die Darlegungen C. A. Nallino's²⁶⁶ „Sul libro Siro-Romano e sul presunto diritto siriano“ bedeuten einen völligen Umschwung in der Auffassung der von Sachau herausgegebenen syrisch-römischen Rechtsbücher; nach ihm handelt es sich um ein juristisches Lehrbuch, für das zwar ein griechisches Original (476/7 in unbekannter Gegend entstanden) nachweisbar ist, das aber in der Rechtspraxis der orientalischen Christen niemals eine Rolle gespielt hat.

ζ) *Philosophie und Profanwissenschaft*: H. F. Janssens²⁶⁷ kündigt eine neue Ausgabe von „Bar Hebraeus' Book of the pupils of the eye“ an und handelt hier zunächst ausführlich über die Persönlichkeit des Verfassers, die Quellen des Buches und die Handschriften. G. Furlani²⁶⁸ veröffentlicht den in Versen abgefaßten Traktat des nestorianischen Mönches „Yohannān bar Zō'bī sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e faccia“ in Text und Übersetzung. F. Nau²⁶⁹ liefert eine französische Übersetzung des „Traité sur les ‚Constellations‘, écrit en 661 par Sévère Sébekt, évêque de Qennesrin“ nach der Hs. Paris, Syr. 346 mit Auszügen aus dem syrischen Text; die Hauptquelle des Autors, der bei der Überlieferung der griechischen Wissenschaften eine große Rolle gespielt hat, ist Ptolomaeus. Derselbe veröffentlicht eine der wenigen nestorianischen Kosmographien: „La cosmographie de Jésus fils de Noun (IX^e siècle)“²⁷⁰ nach der Hs. Vatikan, Borgia 88 in Text und Übersetzung; wahrscheinlich handelt es sich jedoch nur um eine kurze Inhaltsangabe eines Kapitels aus der Theologie des gleichen Autors. Das byzantinische Traumbuch „Achmet und das syrische Traumbuch des Cod. syr. or. 4434 des Brit. Museums“ stimmen, wie F. Drexler²⁷¹ zeigt, weitgehend überein. F. Nau²⁷² gibt noch „Une description orientale de la comète de Novembre 1577“ (der von Tycho Brahe entdeckte) bekannt.

η) *Poesie*. Einen gleichzeitigen „Memra en l'honneur de Jahballaha III“ am Schluß eines Evangeliars vom Jahre 1295 in Karmeles bei Mossul gibt J. M. Vosté²⁷³ mit Übersetzung heraus.

²⁶³ Paris 1930 (139) = PO. XXII, 494/627. ²⁶⁴ JTS. XXXI, 160/4. ²⁶⁵ ebenda, 258/65. ²⁶⁶ Studi in onore di P. Bonfante, Pavia 1929, I, 203/61. ²⁶⁷ AJSL. XLVII, 26/49. ²⁶⁸ RSO. XII, 272/85. ²⁶⁹ ROC. XXVII, 327/410. ²⁷⁰ ebenda, 126/39. ²⁷¹ BZ. XXX, 110/3. ²⁷² ROC. XXVII, 212/4. ²⁷³ LM. XLII, 168/76.

3. Koptisch.

a: SPRACHE: Die von L. Homburger²⁷⁴ in seinem Aufsatz „Les dialectes coptes et mandés“ beigebrachten Belege, daß das Mandé ein „représentant moderne“ des Koptischen sei, sind sprachwissenschaftlich unhaltbar. G. Steindorff's²⁷⁵ bekannte „Koptische Grammatik“ erschien als zweite Auflage in einem Neudruck mit Nachträgen, während W. Till²⁷⁶ eine neue „Koptische Chrestomathie für den fayyumischen Dialekt mit grammatischer Skizze und Anmerkungen“ in Autographie herausbrachte, die jedoch nur bereits gedruckte Texte enthält. W. E. Crum²⁷⁷ übergab den zweiten Teil seines wichtigen „Coptic dictionary“ der Öffentlichkeit; er reicht bis **ⲛⲟⲣⲟⲥ** und bringt auch noch sieben Seiten Nachträge zum ersten Teil. Zu diesem „Coptic dictionary“ machte W. H. Worrell²⁷⁸ kritische Bemerkungen und Nachträge. Derselbe Autor²⁷⁹ handelt über „The evolution of velar, palatal and dental stops in Coptic“, sowie über „The pronunciation of Coptic“²⁸⁰. Über die Beziehungen zum Ägyptischen handeln F. Calice²⁸¹: „Zur Entwicklung des U-Lautes im Ägyptischen und Koptischen“ (U > **ⲛ**, **ⲉ**) und W. Czermak²⁸²: „Rhythmus und Umbildung im Ägyptisch-Koptischen“. In „The origin of certain coptic grammatical elements“ handelt A. H. Gardiner²⁸³ über 1. „The tense-formative **ⲉⲣⲉ** in Late Egyptian“, 2. „The origin of **ⲛⲛⲁⲧⲩ**, with some remarks on method“ und 3. „Until he hears“ in Coptic and Late Egyptian“. W. E. Crum²⁸⁴ weist **ⲛⲁⲣ-**, **ⲛⲁⲕ** und ähnliches als „Ein neues Verbalpräfix im Koptischen“ für den Conditionalis nach, sowie H. I. Polotsky²⁸⁵ „Sahidisch **ⲕⲓⲟⲟⲣ**“ als Qualitativ zu **ⲕⲓⲛⲉ** ‚fett sein‘. St. Gasalee²⁸⁶ bietet einen allgemeinen sprachgeschichtlichen Überblick über „Greek words in Coptic“, während P. Jernstedt²⁸⁷ in einem Artikel: „Zur lexikalischen Neuschöpfung im Koptischen“ **ⲟⲣⲉⲛⲁⲣ** und **ⲓⲣⲁ** = **ⲉⲃⲟⲗ**, † **ⲓⲣⲁ** = **ⲉⲃⲟⲗ** behandelt.

b: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel und Apokryphen:* O. H. E. Burmester und E. Dévaud²⁸⁸ edieren „Les Proverbes de Salomon“ im bohairischen Text unter Berücksichtigung zahlreicher liturgischer Katameros-Handschriften mit einem vollständigen koptischen Wortindex. W. Till²⁸⁹: „Ein fayyumisches Acta-Fragment“ enthält Acta XVI, 6—9, 13—14 nach einem Pergamentstück der U B Heidelberg, während „Une étrange recension de l'Apocalypse“ von L. Th. Lefort²⁹⁰ Kapitel I, 1—6, 10, 11, 19, 20 und II, 1 im sahidischen Dialekt aus dem 10./11. Jahrh. bringt. —

²⁷⁴ BSLP. XXX, 1/57. ²⁷⁵ *Berlin 1930 (XX, 246, 104) = Porta ling. orient. 14.

²⁷⁶ *Wien 1930 (II, 30). ²⁷⁷ Oxford 1930 (VII, S. 89—252). ²⁷⁸ AJSL. XLVII,

56/8. ²⁷⁹ JEA. XV, 191/3. ²⁸⁰ JAOS. L, 144/9. ²⁸¹ ZÄgSAk. LXIII,

141/3. ²⁸² ebenda 78/89. ²⁸³ JEA. XVI, 220/34. ²⁸⁴ ZÄgSAk. LXV,

124/7. ²⁸⁵ ebenda, 130. ²⁸⁶ BZ. XXX, 224/8. ²⁸⁷ ZÄgSAk. LXV, 127/8.

²⁸⁸ *Wien 1930 (XVI, 68). ²⁸⁹ LM. XLII, 193/6. ²⁹⁰ LM. XLIII, 1/6.

P. Boeser²⁹¹ veröffentlicht eine holländ. Übersetzung von „De briefwisseling van Abgar en Christus“ nach einer koptischen Version in einer Leidener Handschrift.

β) *Theologie*: H. de Vis²⁹² bringt in guter zuverlässiger Edition und Übersetzung einen zweiten Band seiner „Homélieles coptes de la Vaticane“ heraus; er enthält sieben Homilien im bohairischen Dialekt aus den Synaxar-Bänden der Vaticana Copt. 57—69, und zwar Homilien von Zacharias, Bischof von Xoïs, Theophilus, Cyrillus von Alexandria, Basilius von Caesarea und Archelaus, Bischof von Neapolis (vgl. die kritischen Bemerkungen von Polotsky in OLZ, 1930. Sp. 871/81). Aus Bruchstücken in verschiedenen Handschriften veröffentlicht L. Th. Lefort²⁹³ „S. Athanase: sur la virginité“ in Text und Übersetzung; in einem Anhang bietet er noch zwei weitere Blätter aus der Hs. Paris Copte 130, aus denen sich ergibt, daß die Pseudo-Klementinen im 5./6. Jahrh. in Ägypten dem Athanasius als Verfasser zugeschrieben wurden. L. Saint-Paul-Girard²⁹⁴ bringt in „Adversaria Coptica I“ eine neue Kollation der Pariser Hs. zu Bouriant's Ausgabe der Éloges de l'Apa Victor. R. Eisler²⁹⁵ führt in einer Arbeit „Pistis Sophia und Barbēlō“ Titel und Inhalt dieses Buches auf die biblischen Personifikationen der Weisheit zurück und weist in Personennamen wie Barbēlō Spuren jüdischer Gnosis auf; am Schluß tritt er dafür ein, daß dem koptischen Text ein griechisches Original zugrunde gelegen hat, da es an einer Stelle heißt: „nach Westen, nach links“, was der griechischen Orientierung nach Norden entspricht, während es für die Ägypter umgekehrt war.

γ) *Hagiographie und Geschichtsschreibung*: „Colluthus, the martyr and his name“ von W. E. Crum²⁹⁶ bietet eine Analyse der Akten dieses Martyrers, wobei er für die Namensformen die Gleichung Κόλλουθος = ΚΕΛΛΟΥΤΧ aufstellt. Eine der wenigen erhaltenen koptischen Mönchsbiographien „La recension copte de la vie d'Abba Martyrianos de Césarée“ veröffentlicht M. Chaîne²⁹⁷ in Text und Übersetzung nach der vatikanischen Hs. Copte 62 und weist die Herkunft des koptischen Textes aus dem Griechischen nach. Ein kleines sahidisches „Fragment copte inédit sur le patriarche Pierre d'Alexandrie“ macht A. Zikri²⁹⁸ bekannt.

δ) *Liturgie*: Die wichtige Edition des „Difnar of the Coptic Church from the Vatican Codex Copt. Borgia 53 (2) with an appendix containing hymn fragments preserved in British Museum and Art Gallery“ bringt

²⁹¹ Oudheidk. Mededeelingen uit's Rijksmuseum van oudheden te Leiden X, 71/3.

²⁹² Havniae 1929 (VI, 315) = Coptica Instituti Rask-Oerstediani 5. ²⁹³ LM. XLII, 197/274.

²⁹⁴ Bull. de l'Institut franç. d'arch. orient. XXVIII, 25/32.

²⁹⁵ Αγγελος III, 93/110. ²⁹⁶ BZ. XXX, 323/7. ²⁹⁷ ROC. XXVII, 140/80.

²⁹⁸ Annales du service des antiquités d'Égypte XXIX, 71/5.

de Lacy O'Leary²⁹⁹ mit einem dritten Teil zum Abschluß. I. Muijser's³⁰⁰ niederländische Übersetzung „Het heilig Offer in den koptischen ritus volgens den H. Basilius den Groote“ erfuhr eine zweite Auflage. R. M. Woolley³⁰¹ übersetzte „Coptic offices“. „Liturgie in koptischen Zaubertexten“ von A. M. Kropp³⁰² ist ein Sonderdruck aus einer demnächst erscheinenden größeren Arbeit.

ε) *Verschiedenes*: Das wichtige alte Glossar „La Scala copte 44 de la Bibl. Nationale de Paris“, welches griechische Wörter mit ihren koptischen und arabischen Entsprechungen aufführt, wurde von H. Munier³⁰³ ediert, wobei er auch die größtenteils identische Handschrift Paris Copte 43 heranzog. Die 39 bisher bekannten „griechisch-koptischen $\mu\omicron\tau\lambda\omicron\mu$ -Ostraka“ stellt W. Hengstenberg³⁰⁴ alle zusammen und gibt eine von Mallon abweichende neue sehr einleuchtende Erklärung dieser Texte: $\mu\omicron\tau\lambda\omicron\mu$ = $\mu\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ = Mühle; danach sind diese Ostraka als Frachtbriefe anzusehen, die den in die Mühle zu schaffenden Getreidetransporten mitgegeben wurden. Unabhängig davon kommt L. Saint-Paul-Girard³⁰⁵ in seinen „Adversaria Coptica 2“ prinzipiell zu der gleichen Erklärung; nach ihm bedeutet $\epsilon\tau\mu\omicron\tau\lambda\omicron\mu$ „zur Mühle“ = gr. $\mu\omicron\lambda\acute{o}\nu$, das auch sonst im Koptischen vorkommt. „Coptic ostraca of the New York Historical Society“ veröffentlicht A. A. Schiller³⁰⁶ und W. H. Worrell³⁰⁷ „A coptic wizard's hoard“ aus den Michigan Papyri.

3. Arabisch.

a: SPRACHE: Sehr zu begrüßen ist ein „Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini“ von G. Graf³⁰⁸, der hier das gesamte theologische Schrifttum, das biblische, liturgische, kirchenrechtliche, dogmatische, hagiographische usw., ausschöpfen will. Wegen der Bedeutung der modernen Dialekte für das Verständnis auch älterer christlich-arabischer Texte seien hier noch folgende Neuerscheinungen angeführt: ein Konversationshandbuch für den ägyptischen Dialekt von F. Bresse, „L'Arabo parlato in Egitto, in Siria e nelle Tripolitania“³⁰⁹; eine dritte vermehrte Auflage des bekannten Wörterbuches von S. Spiro, „An English-arabic vocabulary of the modern and colloquial Arabic of Egypt“³¹⁰ und eine „Chrestomathie der arabischen Umgangssprache in der syrischen Mundart“ von D. V. Semenov³¹¹.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Nach dem Tode des Verfassers erschien jetzt der 6. und letzte Teil des „Catalogue raisonné

²⁹⁹ London 1930 (VII, 61, 6). ³⁰⁰ Nijmegen 1928 (64). ³⁰¹ *London 1930 (154).

³⁰² Brüssel 1930 (60), Bonn, phil. Diss. ³⁰³ Kairo 1930 (XIII, 252) = Bibl. d'études coptes 2.

³⁰⁴ ZÄgSAk. LXVI, 51/68. ³⁰⁵ Bull. de l'Institut franç. d'arch. orient. XXVIII, 99/102. ³⁰⁶ JAOS. XLVIII, 147/58. ³⁰⁷ AJSL. XLVI, 239/62.

³⁰⁸ ZS. VII, 225/58. ³⁰⁹ *Jerusalem 1930 (VIII, 134). ³¹⁰ *Kairo 1929 (XVI, 325).

³¹¹ *Leningrad 1929 (XVIII, 157).

des Manuscrits de la Bibliothèque Orientale“ der Jesuiten-Universität in Bairut von L. Cheikho³¹²; er enthält die Kontroversen mit Muslimen, Juden, Griechen, Jakobiten, Nestorianern, Armeniern, Protestanten und zwischen orientalischen Katholiken in Handschriften aus den letzten Jahrhunderten, sowie die von F. Taoutel bearbeiteten Indices zum ganzen Katalog. Der zweite Teil des „Verzeichnisses der arabischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek Tübingen“ von M. Weisweiler³¹³ bringt auch 12 christlich-arabische Handschriften, von denen ich außer der bekannten Severus-Handschrift (Nr. 192) nenne: Nr. 47 u. 48 Dīwān des Mönches Nikolaus aṣ-Ṣā'ig (1692—1756), Nr. 195 Koptisches Synaxarium aus dem 11. bis 13. Jahrh., dessen Titel *Sankasūr* der Bearbeiter nicht erkannt hat, Nr. 197/21 Mēmar von Gregor v. Nazianz (= Nr. 15 der Pariser Ausgabe) und ein Mēmar auf Epiphanie (Hs. von 1784), Nr. 199 Asketische Schriften des Johannes Saba, darunter ein scheinbar unbekanntes *Ru'ūs al-Ma'rija* (Hs. von 1717), Nr. 202 Bruchstück eines Evangeliums aus dem 8. bis 9. Jahrh., Nr. 203 ein Stundenbuch aus dem 17. Jahrh., Nr. 204 Euchologion aus dem 11. bis 12. Jahrh. und Nr. 210 Διδασκαλία des Dorotheos aus dem 10. bis 12. Jahrh. — Das „Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe“ von J. E. Sarkīs³¹⁴ wurde abgeschlossen. Die Behauptung „Der Dichter al-Ḥārīt b. Ka'b war Christ“ belegt Ḥabīb Zajjāt³¹⁵ durch ein Gedicht an seinen Sohn im *Ta'rīḥ mulūk al-'Arab* von Abū Sa'īd 'Abd al-Malik al-Bāhili al-Aṣma'ī (Hs. Paris 6723).

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel und Apokryphen*: In dem Referat über zwei einschlägige Arbeiten: „Zum Stammbaum der arabischen Bibeldhandschriften Vat. ar. 468 und 467“ zeigt S. Euringer³¹⁶, daß Vaccari mit seiner Datierung der ersten arabischen Vollbibel Unrecht hat, daß vielmehr diese arabische Vollbibel mindestens schon ins frühe 11. Jh. zurückgeht. „De collaboratoribus franciscanis in Bibliis arabicis a. 1671 editis“ handelt A. Kleinhans³¹⁷. — Einen photomechanisch reproduzierten Karšūnī-Text der „Apocalypse of Peter“ nach der Hs. Ming. Syr. 70 liefert A. Mingana³¹⁸ mit englischer Übersetzung; in der Einleitung weist er darauf hin, daß die 6 vorliegenden Handschriften gänzlich verschiedene Rezensionen bzw. Werke enthalten und daß die in der äthiopischen Überlieferung unter dem Namen Kalēmentos gehende Version von der Mitte an beträchtlich abweicht.

β) *Theologie und Philosophie*: Die von P. Sbath³¹⁹ edierten „Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du 9^e

³¹² MUB. XIV, 43/171. ³¹³ Leipzig 1930 (VII, 228). ³¹⁴ Kairo 1928—30 (VI, 2024, 152, 18) (arab.). ³¹⁵ M. XXVIII, 41/3 (arab.). ³¹⁶ ZS. VII, 259/73. ³¹⁷ Ant. IV, 369/86. ³¹⁸ BJRL. XIV, 182/297. 423/562. = Woodbrooke studies, 6/7. ³¹⁹ Kairo 1929 (7, 206) (arab.).

au 14^e siècle“ enthalten Schriften der Jakobiten Jahjā b. ‘Adī († 974), Ibn Zur‘a († 1007), ‘Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī († 1052), Dānījāl b. al-Ḥaṭṭāb, der Nestorianer Ḥunain b. Iṣḥāq († 873), Abu ‘l-Faraǧ ‘Abdallāh b. al-Ṭajjib († 1043), Elias, Metropolit von Nisibis († 1049), Iṣū‘jāb b. Malkūn, Metropolit von Nisibis († 1256) und der Kopten Ibn Kulail und Ibn al-‘Assāl. „Intorno alla versione araba della Poetica di Aristotele“ von F. Gabrieli³²⁰ ist eine Besprechung der Ausgabe von Tkatsch.

γ) *Liturgie*: Das von M. Ṣā’iǧ³²¹, dem Metropolit von Tyrus, neu herausgegebene „Evangélaire arabe pour le rite byzantin“ ist lediglich ein Wiederabdruck des bei den Melchiten angenommenen Textes.

δ) *Hagiographie*: „The arabic life of S. Pisentius according to the Text of the two manuscripts Paris Bibl. Nat. Arabe 4785 and 4794“ gab De Lacy O’Leary³²² mit englischer Übersetzung heraus.

ε) *Poesie*: Das historisch-romantische Gedicht: „Die Kämpfe der Führer“ von dem maronitischen Bischof von Cypren Ġibrā’īl b. al-Qalā’ī († 1516) veröffentlicht B. Qar’alī³²³ mit historischen und geographischen Erklärungen, ebenso zwei „Qaṣīden“ des Mönches ‘Awn Nuǧaim (1633 bis 1696), die für den Ġabal Kesruwān von lokalgeschichtlicher Bedeutung sind.

ζ) *Rechtsliteratur*: B. Ġālib³²⁵ beginnt die erstmalige Veröffentlichung des vom Maṭrān ‘Abdallāh Qar’alī ca. 1718 zusammengestellten Kodex des Zivilrechts für die Christen im Libanon mit einer geschichtlichen Einleitung.

4. Äthiopisch.

a: *SPRACHE*: Hier sind zunächst mehrere Arbeiten von S. Grébaut zu nennen: „Notes grammaticales“³²⁶, die über „Suppression de la forme sexlittère ta’antaltala“ (beruht auf Dittographie in den Hss.) und über „Sens restreint des dénominatifs qētūl“ handeln; seine „Note sémantique sur qātīl et qētl“³²⁷ bringen eine Zusammenstellung dieser Formen nach Sachgruppen (zunächst den menschlichen Körper) mit allerdings lückenhaften arabischen und assyrischen Parallelen; seine „Notes lexicographiques. Supplément morphologique au dictionnaire éthiopien“³²⁸ enthalten 62 bei Dillmann fehlende Wörter, während seine „Références lexicographiques“³²⁹ zu 8 bei Dillmann ohne Belegstellen angeführten Wörtern diese nachtragen. Ein sehr reichhaltiges „Dictionnaire amarigna-français suivi d’un

³²⁰ RAL. 6 V, 224/35. ³²¹ *Ḥariṣā 1929 (232) (arab.). ³²² Paris 1930 (175)
= PO. XXII, 317/487. ³²³ RP. V, 513/30. 602/18. (arab.). ³²⁴ ebenda,
468/76. 626/37 (arab.). ³²⁵ ebenda, 577/87. 668/77 (arab.). ³²⁶ Aeth. III, 29/31,
³²⁷ ebenda, 12/3. ³²⁸ ebenda, 5/10. 23/9. 43/5. ³²⁹ ebenda, 10/1.

Vocabulaire français-amarigna“ veröffentlicht J. Baeteman³³⁰, während C. H. Walker³³¹ ein nicht so gutes „English-amharic dictionary“ ganz in Transkription herausbringt. Eine „Grammatica analitica della lingua Tigray“ mit einer „Introduzione“ von C. Conti Rossini schrieb Mauro da Leonessa³³². J. Wajnberg³³³ handelt über „Die Typen der Nominalbildung im Tigrīna.“

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: „Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Stockholm“ werden von O. Löfgren³³⁴ beschrieben; es sind 14 Hss., darunter zwei wertvolle: Nr. 4 Deggūā, ein Kirchengesangbuch für die Fastenzeit (17. Jahrh.) und Nr. 5 Qeddāsē (geschrieben zwischen 1682—94) mit 13 verschiedenen Anaphoren und einem Alternativ am Marienfest. Die „Rectification paléographique“ von S. Grébaut³²⁵ bezieht sich auf das „âge du Ms. éthiopiens Nr. 5 de Paris.“ E. Littmann's³³⁶ Vortrag auf dem Wiener Orientalistentag „Abessinische und semitische Poesie“ handelt über die Tigre-Lieder und ihre Bedeutung für die semitische Poesie.

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel:* „Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi“ gab O. Löfgren³³⁷ unter Zugrundelegung der Oxforder Hs. Huntington 625 kritisch heraus. Derselbe legt in dem Aufsatz: „Die äthiopische Bibelausgabe der katholischen Mission. Mit einer Kollation des Danieltextes“³³⁸ dar, daß diese erste vollständige Ausgabe (Asmara 1922—26) zum größten Teil zwar auf alter handschriftlicher Überlieferung beruht, aber einen eklektischen Text bietet und daher eine kritische Editionstätigkeit durchaus nicht überflüssig macht.

β) *Apokryphen:* „Une passage eschatologique des Miracles de Jésus“, nämlich aus einer Rede Jesu auf dem Berge Sinai, übersetzen S. Grébaut und A. Roman³³⁹ nach den Pariser Hss. d'Abbadie 168 und 226. Dieselben übersetzen „Le livre V du Qalémentos“³⁴⁰ sowie „Un passage eschatologique du Qalémentos“³⁴¹ nach der Pariser Hs. d'Abbadie 78.

γ) *Theologie:* Einen kritischen Text der aus dem Arabischen geflossenen äthiopischen Versio „Der Chöre der Engel im Tēnta Hājmānōt“ von Epiphanius, Bischof von Cyprien, bietet A. Haffner³⁴². „Le fragment antichalcédonien du Maṣṣafa Meštīr“ von Gigorgis (15. Jahrh.) übersetzten L. Guerrier und S. Grébaut³⁴³ nach der Pariser Hs. d'Abbadie 49. „Deux notes théologiques du Ms. éthiopiens No. 64 de Paris“ von S. Grébaut³⁴⁴ bestehen in kurzen Bemerkungen über die Inkarnation und die

³³⁰ *Dire-Daua, Paris 1929 (XXI, 433). ³³¹ *London 1928 (XII, 236). ³³² *Rom 1928 (XII, 294). ³³³ ZS. VIII, 73/96. ³³⁴ MO. XXIII, 1/22. 180. ³³⁵ Aeth. III, 14. ³³⁶ ZDMG. N. F. IX, 207/25. ³³⁷ Upsala 1930 (VIII, 103) = Arbeten utgivna med understöd av Vilh. Ekmans universitetsfond, Upsala, 38. ³³⁸ MO. XXIII, 174/80. ³³⁹ Aeth. III, 35/8. ³⁴⁰ ebenda, 39/41. ³⁴¹ ebenda, 21/3. ³⁴² WZKM. XXXVII, 105/20. ³⁴³ Aeth. III, 1/4. 17/20. ³⁴⁴ ebenda, 46.

Trinität. E. Mittwoch³⁴⁵ veröffentlicht „Die amharische Version der Soirées de Carthage“, einer apologetischen Disputation zwischen Christen und Muslimen von dem französischen Geistlichen Bourgade (erschienen Paris 1847); dies Werk ist ein Beweis dafür, daß die Ḥatātā Zar'a Ya'qōb von dem italienischen Kapuziner Giusto da Urbino verfaßt sind.

δ) *Liturgie und liturgische Poesie*: V. Löfgren³⁴⁶ liefert u. d. T. „Johannes Krysostomus' etiopiska nattverdsliturgi“ eine schwedische Übersetzung der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora. S. Grébaut weist auf „Un important Eucologe éthiopiens à usage monacale“³⁴⁷ in der Vatikanischen Handschrift Aethiop. 21 (Anfang des 15. Jahrh.), sowie auf „Un intéressant recueil éthiopiens de compositions poétiques“³⁴⁸ (äthiopische Marienhymnen) in der Vatik. Hs. Aethiop. 18 hin.

ε) *Hagiographie*: E. A. W. Budge³⁴⁹ veröffentlicht „George of Lydda, the Patron Saint of England. A study of the cultus of St. George in Ethiopia. The ethiopic texts in facs. ed. for the first time from the Ms. from Maḵdalā now in the Brit. Museum, with translation and introduction“. S. Grébaut³⁵⁰ übersetzt „La légende de Théoctiste et d'Alexandra d'après le Ms. d'Abbadie Nr. 179.“

ζ) *Profanwissenschaften*: M. de Coppet³⁵¹ gab die „Chronique du règne de Ménélik II“ von Guébré Sellassié in der französischen Übersetzung von Tesfa-Sellassié heraus. M. Griaule³⁵² veröffentlichte „Le livre de recettes d'un dabtara abyssin“ in Text und Übersetzung, sowie mit einer Einleitung.

5. Armenisch.

e: *SPRACHE*: J. Karst³⁵³ sucht in seinem Buch: „Armeno-Pelasgica. Geschichte der armenischen Philologie in kritischer Beleuchtung nach ihren ethnologischen Zusammenhängen dargestellt. Mit Beilagen und Exkursen über die asianisch-mediterraneische Vorgeschichte“ das Armenische zum erstenmal unter dem Gesichtswinkel seines pelasgischen, nicht-indogermanischen Substrates darzustellen. Über „Die armenische Schrift und Sprache bis Mesrop“ handelt Ch. S. Gurian³⁵⁴, während N. Mardirossian³⁵⁵ einen Artikel „Zur älteren Geschichte der armenischen Sprache“ schreibt. Über phonetische Probleme handeln die drei folgenden Aufsätze: J. Markwart³⁵⁶: „Historische Data zur Chronologie der Vokalgesetze im Arme-

³⁴⁵ MSOSAs. XXXII, 99/192. ³⁴⁶ Kyrkhist. Årsskrift 1929, 299/308. ³⁴⁷ JA. CCXV, 157/9. ³⁴⁸ Aeth. III, 46/7. ³⁴⁹ *London 1930 (XVIII, 284, 210). ³⁵⁰ Aeth. III, 41/3. ³⁵¹ *Paris 1930—31 2 Bde. u. Atlas (X, 382; IV, 350; 10 Kten). ³⁵² *Paris 1930 (X, 180) = Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie à l'Univ. de Paris 12. ³⁵³ Heidelberg 1930 (XII, 211) = Schriften der Elsaß-lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft. Reihe C Bd. 2. ³⁵⁴ G. XXX, 552/3. 617/9. 810/2 (armen.). ³⁵⁵ HA. XLIII, 532/45 (armen.). ³⁵⁶ Cauc. VII, 10/27.

nischen“ (ein ergänzter Abdruck des im Huschardzan 1911 erschienen Aufsatzes); N. Aghbalian: „Verkürzte und verschwundene Vokale“³⁵⁷ und „Bemerkungen zur armenischen Sprache“³⁵⁸. „Einen Überblick über die Sprache der Armenier in Rumänien“ gibt J. Siruni³⁵⁹, während K. Thumayan³⁶⁰ den „Dialekt von Mersitun“ behandelt. „Literarische und sprachliche Bemerkungen“ liefert G. Menewišan³⁶¹. In einer „Études sur la traduction des Évangiles“ behandelt H. Vogt³⁶² „Les deux thèmes verbaux de l'arménien classique.“ Ein Artikel von N. Aghbalian³⁶³ „Armeniaca“ betrifft die grammatische Form *içem*, während H. Jensen über „Die Konjunktion *zi* im Altarmenischen“³⁶⁴ und über „Die altarmenische Konjunktion *et'e (t'e)*“³⁶⁵ als „Beitrag zur armenischen Syntax“ und A. Ghazighian³⁶⁶ über „Die Partikel *ou* im Armenischen“ schreibt. Ein dreibändiges „Armenisches Wurzelwörterbuch“ brachte H. Adjarian³⁶⁷ heraus. Eine Reihe etymologische bzw. bedeutungsgeschichtliche Wortstudien schrieben: A. Meillet, „Sur l'étymologie de l'arménien *unim*“³⁶⁸; A. Ghazighian, „Es ist ein Frevel *čezok* und *amen* zu schreiben“³⁶⁹; N. Akinian, „*Nern* (Antichrist)“³⁷⁰; G. Sarkissian, „*Keurdk*“³⁷¹; E. Durian, „Die Bedeutung des Wortes *hatawačar*“³⁷²; N. Aghbalian, „Das Wort *spitak*“ (= weiß)³⁷³, „*Atibi—ant'iw*“³⁷⁴ und „*Mxithare*“ (= trösten)³⁷⁵.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Th. Gouschakian³⁷⁶ veröffentlicht einen „Katalog der armenischen Handschriften des Klosters Sourb Nesehan in Siwas“ und H. Kürdian³⁷⁷ einen „Katalog meiner armenischen Handschriften in Wichiga, Kansas (U. S. A.). Auf „Codici armeni ignorati delle biblioteche di Perugia e di Rimini“ weist A. Zanolli³⁷⁸ hin; sie enthalten die Briefe des Apostels Paulus (13. Jahrh.), ein für die Armenier bearbeitetes Missale Romanum in armenischer Sprache mit einem Kanon für Gregor Illuminator (15. Jahrh.), sowie Agop's lateinische Grammatik und lateinisch-armenisches Wörterbuch. V. Inglisian³⁷⁹: „Das armenische Schrifttum“ bietet einen Überblick über die armenische histo-

³⁵⁷ HA. XLIV, 181/95. 273/91. 425/35. 578/89. 695/705. (armen.). ³⁵⁸ Hair. M. VII Nr. 5 S. 157/65 (armen.). ³⁵⁹ Hair. M. VIII Nr. 12 S. 105/13. IX Nr. 1 S. 100/7 (armen.). ³⁶⁰ *Wien 1930 (armen.). ³⁶¹ HA. XLIV, 444/57 (armen.). ³⁶² Norsk tidsskrift for sprogvidenskap IV, 129/45. ³⁶³ HA. XLIII, 121/8 (armen.). ³⁶⁴ Donum natalicium Schrijnen. Nijmegen 1929, S. 385/96. ³⁶⁵ Cauc. VII, 28/41. ³⁶⁶ Bazm. LXXXVII, 13/20. 69/75 (armen.). ³⁶⁷ *Erivan 1926—30 (1232; 1350; 1492) (armen.). ³⁶⁸ MSLP. XXIII, 276. ³⁶⁹ Bazm. LXXXVII, 357/67 (armen.). ³⁷⁰ HA. XLIII, 703/4 (armen.). ³⁷¹ Bazm. LXXXVI, 139 (armen.). ³⁷² Si. III, 253/5 (armen.). ³⁷³ HA. XLIII, 552/6 (armen.). ³⁷⁴ ebenda, 251/5 (armen.). ³⁷⁵ Si. IV, 351/2 (armen.). ³⁷⁶ HA. XLIII, 11/4. 142/6. 267/71. 349/60. 472/8 (armen.). ³⁷⁷ HA. XLIII, 208/20 (armen.). ³⁷⁸ Atti del R. Ist. Veneto di scienze, lettere ed arte LXXXIX, 1041/59. ³⁷⁹ Archiv f. Bibliographie, Buch- u. Bibliothekswesen, II, 119/53.

rische Literatur und über die Geschichte des armenischen Buchdrucks mit zahlreichen bibliographischen Angaben. Fr. Macler³⁸⁰ sprach in „Trois conférences sur l'Arménie faites à la Fondation Carol I à Bukarest“ über „L'Épopée arménienne, Autour de l'art arménien“ und „À propos du théâtre arménien“. Über „Die armenische vormesropische Übersetzung“ handelt G. Findiklian³⁸¹, über „Drei armenische Geschichtsschreiber“ (Lazar Parbeci, Agathangelos und Buzand Pacostos) G. Mchalian³⁸². Fr. Macler³⁸³ macht auf den in den Literaturgeschichten fehlenden Schriftsteller „Anania Mokatsi, écrivain arménien du X^e siècle“ († 965) aufmerksam, dessen Briefe für die Geschichte, Geographie und Kirchengeschichte der Bagratidenzeit von Wichtigkeit sind. K. Thumayan³⁸⁴ schreibt über „Grigor Magistros“, H. Kürdian³⁸⁵ über „Jovhannēs Erzknaci“ und A. Eremian³⁸⁶ über „Die perso-armenischen Troubadoure Amir Oghli“.

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel*: „Die Umstände der mesropschen Bibelübersetzung“ von Ch. S. Gurian³⁸⁷ ist eine dilettantische Arbeit. Die Frage nach den „Angeblichen hebräischen Kenntnissen unserer Bibelübersetzer“ wird von E. Durian³⁸⁸ verneint. In dem Aufsatz: „The armenian version of the book of Daniel and its affinities“ sucht H. S. Gehman³⁸⁹ zu zeigen, daß der armenische Text zu der Origenisch-Konstantinopolitanischen Handschriftengruppe gehört und des näheren Hesyichischer Herkunft ist. „Die Wortfolge im griechischen Text der Evangelien und in der armenischen Übersetzung“ untersucht A. Vardanian³⁹⁰.

β) *Theologie*: R. Marcus³⁹¹ kündigt in dem Aufsatz „The armenian translation of Philo's Quaestiones in Genesim et Exodum“ einen armenisch-griechischen Index an und weist darauf hin, daß der armenische Text dem Griechischen näher steht als die lateinische Versio. Über „The armenian Capitula of Irenaeus adv. Haereses IV“ handelt J. A. Robinson³⁹². In „The armenian version of St. Athanasius of Alexandria“ bietet R. A. Casey³⁹³ einen Hinweis auf zwei Handschriften in den Mechitharistenklöstern zu Wien und Venedig (12. bzw. 13./14. Jahrh.), die gewissermaßen einen Corpus der athanasianischen Schriften in armenischer Sprache enthalten. F. Murad³⁹⁴ bringt seine Edition von „Des Hl. Ephraem des Syrsers sechzehn Reden über die Stadt Nikomedia“ zum Abschluß. E. Paitschi-

³⁸⁰ *Paris 1929 (290). = Annales du Musée Guimet. Bibl. de vulgarisation 49.

³⁸¹ G. XXX, 7/8. 42/4. 75/6. 106/8 (armen.). ³⁸² ebenda, 268/9. 298/9 (armen.).

³⁸³ RHR. CI, 5/15. ³⁸⁴ G. XXX, 1322/5 (armen.). ³⁸⁵ Bazm. LXXXVI,

166/71 (armen.). ³⁸⁶ Bazm. LXXXVII, 31/4. 76/81 (armen.). ³⁸⁷ G. XXX,

842/4 (armen.). ³⁸⁸ Si. III, 63/5. 116/9. 152/4 (armen.). ³⁸⁹ ZAtW. VII, 82/99.

³⁹⁰ HA. XLIII, 321/9. 449/57. 583/92. XLIV, 1/8 (armen.). ³⁹¹ JBL. XLIX, 61/4.

³⁹² JTS. XXXII, 71/4. ³⁹³ Actes du V. Congrès internat. d'histoire des religions

à Lund. Lund 1930 S. 299/301. ³⁹⁴ Si. III, 31. 78/9. 184/90. 222/3. 276/9.

IV, 55/60 (armen.).

ghian³⁹⁵ führt seine „Kollation und Untersuchung des Textes und der Ausgaben von Ezniks Buch: Wider die Sekten“ fort, während E. Durian „Bemerkungen zu Ezniks Bibelzitaten“³⁹⁶ und „Bemerkungen und Korrekturen zu Eznik“³⁹⁷ beisteuert. Derselbe setzt auch seine Mitteilungen über „Eine neue Handschrift der Reden des Joh. Mandakuni“³⁹⁸ fort. A. Vardanian³⁹⁹ besorgte eine Ausgabe der armenischen Versio von „Euthalios, Werke“ mit einer eingehenden Untersuchung und fügt als Anhang den „Brief des Eusebios an Karpianos“ bei. N. Akinian⁴⁰⁰ behandelt „Des Patriarchen Makarius' II. von Jerusalem Brief an den Erzbischof Vrthanes von Siunik über die kirchliche Disziplin“, während R. Abrahamian⁴⁰¹ „die Briefe des Johann aus Karbi, Diözesan-Erzbischofs von Tiflis, an Johann aus der Krim“ veröffentlicht. M. van den Oudenrijn⁴⁰² bringt einen kurzen Bericht über „Une ancienne version arménienne de la Somme de S. Thomas“, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. im Kreise der armenischen Dominikaner („Frères Unis“) angefertigt wurde.

γ) *Liturgie*: M. Aghavnouni⁴⁰³ behandelt aus dem armenischen Brevier „Den Ursprung des Liedes ‚Gloria in excelsis‘“, das von dem entsprechenden lateinischen Texte verschieden ist.

δ) *Geschichtsschreibung*: „Une correction dans la lettre de Lazare de Pharbe“ behandelt G. Nahabedian⁴⁰⁴. Eine umfangreiche Literatur ist über Moses von Choren zu verzeichnen. G. Findiklian⁴⁰⁵ behandelt im ersten Teil einer Arbeit „Koriun und Chorenatzi“ „Chorenatzi, sein Ziel, seine Vorzüge und Mängel“, während A. Gasparian⁴⁰⁶ über „Die Geschichtsauffassung des Moses von Choren“ schreibt. N. Akinian stellt in mehreren Aufsätzen eine neue These über diesen Geschichtsschreiber auf: „Moses Khorenatzi. Die Abfassungszeit der ‚Geschichte Armeniens‘ und die Persönlichkeit des Geschichtsschreibers in neuem Lichte betrachtet“⁴⁰⁷; „Moses von Choren und Leontius der Priester, die Frage der Identität dieser beiden Geschichtsschreiber“⁴⁰⁸; „Wer ist Moses von Choren und wann hat er gelebt?“⁴⁰⁹; „Das Klagelied des Moses von Choren ist das Schlußwort der Geschichte des Priesters Leontius“⁴¹⁰. Akinian versucht den Nachweis zu führen, daß das Geschichtswerk des Moses von Choren um 810 geschrieben wurde und zwar von Leontius, dem Priester;

³⁹⁵ Bazm. LXXXVI, 65/71. 97/104. 201/7 (armen.). ³⁹⁶ Si. III, 250/3 (armen.).
³⁹⁷ Si. IV, 208/15 (armen.). ³⁹⁸ Si. III, 27/8. 65/7. 119/21 (armen.). ³⁹⁹ Wien
 1930 (VIII, 259). ⁴⁰⁰ HA. XLIV, 509/78 (armen.). ⁴⁰¹ HA. XLIII, 667/81.
 749/51 (armen.). ⁴⁰² Mélanges Mandonnet. Paris 1930. I, 483/5. - ⁴⁰³ Hay
 Hosnak VI, 146/8 (armen.). ⁴⁰⁴ Bazm. LXXXVII, 367/8. 406/7 (armen.).
⁴⁰⁵ A. II, Nr. 2 S. 48/53. 62/74 (armen.). ⁴⁰⁶ Hair. M. VII, Nr. 8 S. 117/27
 (armen.). ⁴⁰⁷ WZKM. XXXVII, 204/17. ⁴⁰⁸ HA. XLIV, 129/56. 257/72.
 381/404 (armen.). ⁴⁰⁹ A. I, Nr. 4 S. 67/77 (armen.). ⁴¹⁰ HA. XLIV, 8/41 (armen.).

eine fremde Hand habe dann durch Einschaltungen und Ausmerzungen verheerend gewirkt; ob der Name Moses Khorenatzi an der Spitze des Werkes gestanden habe, lasse sich nicht entscheiden. „Eine Korrektur zu Moses Chor. I, 31“ steuert N. Akinian⁴¹¹ bei, worauf er in einem Artikel „Nochmals zu Moses Chor. I, 31“⁴¹² zurückkommt in Verteidigung gegen den Angriff G. Sarkissian's⁴¹³: „Eine verwerfliche Behauptung“. N. Akinian⁴¹⁴ veröffentlichte ferner eine „literarisch-historische Studie“ über den „Geschichtsschreiber Leontius den Presbyter“. H. Osehakan⁴¹⁵ handelt über den „Geschichtsschreiber Johannes im 9. Jahrh.“. Seine „Bemerkungen über Eremia Ćelebi's Geschichte von Konstantinopel“ setzt V. Thorgomian⁴¹⁶ fort und liefert ferner „Neue Beiträge zur Biographie des Eremia Ćelebi Könürdjian“⁴¹⁷.

ε) *Profanwissenschaften*: Einen Beitrag „Per gli studi sul testo e sulla lingua della redazione armena dei ‚Geoponicon libri‘“ schreibt A. Zanolli⁴¹⁸. Zwei Arbeiten zur Geschichte der Medizin verdanken wir V. Thorgomian: „Quelques mots sur l'origine de Georges Baglivi“⁴¹⁹ und „Un manuscrit arménien sur le traitement de la peste au moyen de la fève de Saint Ignace“⁴²⁰.

ζ) *Poesie und Verwandtes*: Zu den „Religiösen Liedern beim armenischen Volke“ liefert Tschituni⁴²¹ einen kurzen Beitrag. B. Poturian⁴²² veröffentlicht „Der mittelalterliche Liedersänger Martiros Ghrimetzi und seine Lieder“, sowie G. Kürdian⁴²³ „Die Dichtungen Martiros von der Krim über die armenischen Kolonien in Bulgarien und Thrazien“. Über „Die armenischen Volks- und Troubadourlieder“ handelt G. Levonian⁴²⁴. „Einige Lieder von Nahabed Kučak“ veröffentlicht G. Kürdian⁴²⁵, während sich G. Hovsephian⁴²⁶ „Nochmals zu Grigoris von Aghthamar“ äußert. A. Eremian⁴²⁷ schreibt über „Den Troubadour Gregor Balian“ und N. Akinian⁴²⁸ über „Parsam aus Trapezunt, Bischof von Lemberg, und seine Verse über Zahnschmerzen“. K. Melik-Schahnazarian sammelte „Sprichwörter im armenischen Dialekt von Karabagh“⁴²⁹ sowie „Rätsel“⁴³⁰ im gleichen Dialekt.

⁴¹¹ HA. XLIII, 320 (armen.) ⁴¹² ebenda, 698/702 (armen.). ⁴¹³ Bazm. LXXXVI, 211/2 (armen.). ⁴¹⁴ HA. XLIII, 330/48. 458/72. 593/619. 705/8 (armen.). ⁴¹⁵ Si. III, 178/81 (armen.). ⁴¹⁶ HA. XLIII, 106/16. 164/76. 239/45. 306/14. 407/22. 509/20. 681/8. XLIV, 310/23. 602/19 (armen.). ⁴¹⁷ HA. XLIV, 661/85 (armen.). ⁴¹⁸ Atti del R. Ist. Veneto di scienze, lettere ed arte LXXXIX, 609/27. ⁴¹⁹ Bull. de la société franç. d'histoire de la médecine XXIII, 306/8. ⁴²⁰ ebenda, XXIV, 24/9. ⁴²¹ G. XXX, 785/6. 1485/6. (armen.). ⁴²² *Bukarest 1924—30 (60) (armen.). ⁴²³ Bazm. LXXXVII, 114/17 (armen.). ⁴²⁴ BISARA 1929, Nr. 4. 160/78 (armen.). ⁴²⁵ Bazm. LXXXVII, 518/23 (armen.). ⁴²⁶ HA. XLIV, 41/60 (armen.). ⁴²⁷ Bazm. LXXXVII, 331/9. 426/36 (armen.). ⁴²⁸ HA. XLIV, 590/6 (armen.). ⁴²⁹ HA. XLIV, 357/62 (armen.). ⁴³⁰ HA. XLIV, 596/601 (armen.).

6. Georgisch.

a: SPRACHE: „Zum heutigen Stand der kaukasischen Sprachwissenschaft“ äußert sich M. J. Nemirovskij⁴³¹. Dankbar zu begrüßen ist die erste deutsche „Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung mit Textproben und Wörterverzeichnis“ von F. Zorell⁴³². „Succession des phénomènes phonétiques“ haben die „Observations phonétiques des langues kartvèles“ von V. Topuria⁴³³ zum Gegenstand, während R. Lafon⁴³⁴, „Sur les pronoms personnels de 1^{re} et de 2^e personnes dans les langues kartvèles“ handelt. Eine ausführliche „vergleichende Darstellung des Verbalbaus der südkaukasischen Sprachen“ unterbreitet G. Deeters⁴³⁵ mit seinem Buch: „Das kharthwelische Verbum“. Derselbe äußert sich über „Die Namen der Wochentage im Südkaukasischen“⁴³⁶; im Georgischen haben wir eine Mischung zwischen griechischem und armenisch-syrischem Sprachgut, worin sich das Schicksal des georgischen Christentums spiegelt; dagegen basieren in den westlichen Kharthvel-Sprachen die Bezeichnungen auf dem System der Planetenwoche und wurden schon in heidnischer Zeit dem Griechischen nachgebildet. Einen ersten Versuch, den Urzusammenhang der West- und Ostkaukasischen Sprachen nachzuweisen, bietet N. Trubetzkoy⁴³⁷ in seinen „Nordkaukasischen Wortgleichungen“. „Sur les noms de la ‚charrue‘ dans les langues de Caucase du Nord“ schreibt A. Henc-ko⁴³⁸.

b: EINZELNE TEXTE: Die von Kekelidze edierte „Passion de S. Michelle Sabaite“ übersetzt P. Peeters⁴³⁹ ins Lateinische; nach der voraufgehenden Untersuchung ist diese Passion im 8. bis 9. Jahrh. entstanden und aus einer arabischen Vorlage ins Georgische geflossen; sie findet sich auch als Einschub in dem Leben Theodors von Edessa, ist aber älter als dieses und gehört in die Gruppe der Religionsdisputationen mit Muslimen. Die aus dem 11. Jahrh. stammende georgische „Passion de S. Basile d'Épiphanie“ übersetzt P. Peeters⁴⁴⁰ gleichfalls; sie geht auf eine unbekannte Quelle über das Martyrium des Babylas zurück; sie ist nach 968 entstanden, ob in arabischer oder griechischer Sprache, läßt sich nicht entscheiden. Die „Beiträge zur Sprach- und Volkskunde des georgischen Stammes der Gurier“ von R. Bleichsteiner⁴⁴¹ bieten zwei Märchen und kleinere Stücke aus dem Gebiete des Aberglaubens und Brauchtums der georgischen Bauern.

⁴³¹ *Vladikavkas 1930 (25) (russ.).

⁴³² *Rom 1930 (IV, 164).

⁴³³ BUT. X, 292/304 (georg.).

⁴³⁴ BSLP. XXX, 153/69.

⁴³⁵ *Leipzig 1930

(X, 258) = Sächs. Forschungsinstitut in Leipzig. Forschungsinstitut f. Indogermanistik, Sprachwiss. Abtlg. 1. ⁴³⁶ Cauc. VII, 1/9. ⁴³⁷ WZKM. XXXVII, 76/92.

⁴³⁸ Comptes rendus de l'Ac. des Sciences de U R S S, 1930 · B, 128/35 (russ.). ⁴³⁹ AB. XLVIII, 65/98. ⁴⁴⁰ ebenda, 302/23. ⁴⁴¹ Cauc. VII, 87/110.

IV. Die Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Auf zwei Studienreisen gesammeltes Material verarbeitet J. Baltrušaitis⁴⁴² in seinen wertvollen „Études sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie“, wobei er eigentlich den Grundlagen und Kennzeichen romanischer Kunst nachgehen will. Über „Eine Seite aus der armenischen Kunst- und Kulturgeschichte“ schreibt G. Hovsephian⁴⁴³.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Die Arbeit „La basilica Costantiniana di Mambre presso Hebron secondo la tradizione e gli ultimi scavi della Goerres-Gesellschaft“ bietet eine vorläufig abschließende Bearbeitung und Auswertung der Ausgrabungen des Verfassers A. E. Mader⁴⁴⁴; dieselbe Arbeit erschien auch in deutscher Sprache⁴⁴⁵. F. M. Abel und A. Barrois⁴⁴⁶ berichten über christliche Bauten und „Sculptures du Sud de la Judée“ aus byzantinischer Zeit, nämlich in Beit 'Ainûn, Yaṭṭa und es-Semu'a. Der Artikel „Byzantinische Basilikareste auf dem Tempelplatz in Jerusalem“ enthält Mitteilungen A. E. Mader's⁴⁴⁷ über das Fragment einer griechischen Inschrift aus der Zeit Justinians, über zwei byzantinische Chorschrankenplatten und einen byzantinischen Chorschrankenpfeiler in der el-Aḫṣā-Moschee und im Felsendom; diese Reste scheinen aus einer Basilika zu stammen, die auf der Madaba-Karte eingetragen ist, für die es aber keine einwandfreien literarischen Nachrichten gibt; diese dürfte daher in der Zeit Justinians erbaut werden sein. Einen kurzen Bericht über die Fortführung der „Excavation at the Monastery of St. Euthymius, 1929“ veröffentlicht D. J. Chitty⁴⁴⁸, während A. Barrois⁴⁴⁹ diesen Ausgrabungen einen Artikel „Une chapelle funéraire au couvent de Saint Euthyme“ und F. Dunkel⁴⁵⁰ einen Aufsatz „Das Euthymioskloster in Chan es-Sahl in der Wüste Juda. Auffindung des Euthymiusgrabes“ widmet. A. Mallon⁴⁵¹ bespricht „Les fouilles danoises de Silo“, bei denen unter anderem auch eine große dreischiffige christliche Basilika mit Atrium und Mosaiken entdeckt wurde. J. W. Crowfoot⁴⁵² berichtet über die Ausgrabungen der „Churches of Gerasa, 1928, 1929“, bei denen über sechs Basiliken aus den Jahren 63—610 (die meisten aus der Zeit Justinians) gefunden wurden. „La chapelle byzantine de Bāb Sbā' à Homṣ“ ist nach den dort von Du Mesnil du Buisson und R. Mouterde⁴⁵³ gefundenen griechischen Grabschriften, den ältesten datierten Inschriften der Stadt Emesa (aus der Zeit von 459—514), die unterirdische Grabkapelle eines

⁴⁴² *Paris 1929 (XV, 105, Taf. 101).

⁴⁴³ Aleppo 1930 (56) (armen.).

⁴⁴⁴ RAC. VI, 249/312.

⁴⁴⁵ HL. LXXIV, 89/104. 148/74.

⁴⁴⁶ RB. XXXVIII,

580/92.

⁴⁴⁷ ZDPV. LIII, 212/22.

⁴⁴⁸ PEF. 1930, 43/7. 150/3.

⁴⁴⁹ RB.

XXXIX, 272/5.

⁴⁵⁰ HL. LXXIV, 131/3.

⁴⁵¹ Bibl. X, 369/75.

⁴⁵² PEF.

1930, 32/42.

⁴⁵³ MUB. XIV, 1/20.

Klosters aus der ersten Hälfte des 5. Jh.s namens T[ελ]δα; in einem Anhang macht J. Sauvaget den Versuch, die dortigen arabischen Grafitti zu entziffern. In seinem Vortrag „Seleukia und Ktesiphon“ macht E. Meyer⁴⁵⁴ eine kurze Mitteilung über die Ausgrabung einer christlichen Basilika des 5. Jahrh.s in Ktesiphon, in der auch noch ein für den Orient Aufsehen erregender Fund gemacht wurde, nämlich eine demolierte bemalte Heiligenfigur (ohne Kopf, Hände und Füße). J. Strzygowski⁴⁵⁵ sieht in „Les vestiges d'art chrétien primitif près de l'église de Diarbékir et leur décoration irano-nordique“ an einigen Kapitellen einen neuen Beweis für seine These. Ein Monumentalwerk bilden die Aufnahmen von E. Herzfeld und S. Guyer⁴⁵⁶ in „Meriamlik und Korykos, zwei christlichen Ruinenstätten des Rauhen Kilikiens“. Der „14. und 15. vorläufige Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos“ von J. Keil⁴⁵⁷ handeln über die Vollendung der Ausgrabung der Johanneskirche Justinians, während M. Tierney⁴⁵⁸ einen lehrreichen Überblick über die Ausgrabungen in „Ephesus pagan and christian“ bietet. A. M. Schneider⁴⁵⁹ handelt über Geschichte und archäologische Funde auf „Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit“ und W. Wrede⁴⁶⁰ „Vom Misokampos auf Samos“ über ein frühbyzantinisches Klostergut mit Kirche.

c: ARCHITEKTUR: Eine monumentale Monographie über „Early churches in Syria. Fourth to seventh centuries“ schuf H. C. Butler⁴⁶¹, ein Werk, das von E. Baldwin Smith herausgegeben und ergänzt wurde. Auf die wegen ihres Oktogon mit anschließenden Seitenkapellen kunstgeschichtlich bedeutungsvolle „Chiesa della beatissima Maria sul Garizim presso Sichem“ weist A. M. Schneider⁴⁶² hin. „Notre-Dame de Tortose“, eine Kirche aus der Kreuzfahrerzeit, behandelt M. Pillet⁴⁶³. Über „Les églises du monastère des Syriens au Wâdi en-Natrûn“⁴⁶⁴ und über „Deyr el-Muḥarraqaḥ“⁴⁶⁵, einer in der jetzigen Gestalt aus dem 12. Jahrh. stammenden Kirche mit angrenzendem Klostergebäude in der Provinz Assiut (Ägypten) schreibt U. Monneret de Villard. In seinen „Notice on some religious buildings in the city and vilayet of Trebizond“ legt D. Talbot Rice⁴⁶⁶ einen ausgeprägten Lokalstil dar, der sich zur Zeit der Komnenen entwickelte und auf byzantinischer Basis lokale und orientalische Elemente vereinigte. Eine historische Studie über „L'architecture des églises“ veröffentlicht

⁴⁵⁴ Mitteilg. d. dt. Orient-Ges. in Berlin, LXVII, 23/4. ⁴⁵⁵ Diehl II, 197/205.
⁴⁵⁶ *Manchester 1930 (XVIII, 207) = Publ. of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor. Monumenta Asiae Minoris Antiqua 2. ⁴⁵⁷ Jahresh. des oesterreich. archaeolog. Instituts in Wien XXV Beih., 5/52. XXVI Beibl., 5/66.
⁴⁵⁸ Studies, an Irish quarterly Review XVIII, 449/63. ⁴⁵⁹ Mitteilg. d. dt. archäol. Instituts, Athen. Abt. LIV, 97/141. ⁴⁶⁰ ebenda, 65/78. ⁴⁶¹ Princeton University 1929 (XX, 274). ⁴⁶² RAC. IV, 351. ⁴⁶³ Syr. X, 40/51. ⁴⁶⁴ *Mailand 1928 (35). ⁴⁶⁵ *Mailand 1928 (35). ⁴⁶⁶ Byz. V, 47/81.

G. Nahabedian⁴⁶⁷. G. Tschubinaschwili⁴⁶⁸ datiert „Die große Kirche von Thalin in Armenien“ im Gegensatz zu Strzygowski in die Übergangszeit zum eigentlichen Mittelalter und bringt dadurch ein einheitliches geschlossenes Bild in die Geschichte der armenischen Baukunst. „Neue Ansichten über die Zuarthnotz-Kirche“ vertritt G. Levonian⁴⁶⁹.

d: MOSAIK UND MALEREI: Über die 1928 in der Moschee zu Damaskus entdeckten „Eight-Century mosaics“, von denen bereits über 500 qm frei gelegt sind, bringt E. de Lorey⁴⁷⁰ einen knappen Bericht. Als vermutlichen „Künstler der Mosaikkarte von Mádaba“ sieht P. Thomsen⁴⁷¹ den einheimischen Künstler Σαλαμάνης an, der sich auf einem Mosaik in Mádaba nennt; da ferner alle diese Mosaik in Mádaba aus der Zeit von 578—608 stammen, so müßte man auch die Mosaikkarte in diese Zeit verlegen, zumal dadurch auch das Schweigen der Pilgerberichte verständlich wird, insofern als kurz nach Vollendung der Karte im Jahre 614 der Persersturm über diese Gegend hinwegfegte. „The pictorial art of the Jacobite and Nestorian churches“ schöpfte nach Th. W. Arnold⁴⁷² aus dem in Mesopotamien bodenständigen Gut, da die Illustrationen der arab. Handschrift Laurentiana 387 neben den byzantinischen Elementen auch mit der gleichzeitigen muhammedanischen Kunst Gemeinschaftliches haben. In dem Aufsatz „Raboula-Mlqê“ beschreibt F. Macler⁴⁷³ die Miniaturen der syrischen Evangelienhandschrift des Rabbülā in der Laurentiana zu Florenz und vergleicht sie mit den Miniaturen der armenischen Handschrift der Königin Mlqê in S. Lazzaro zu Venedig; er weist dabei nachdrücklichst darauf hin, daß man solche Hss. nicht gesondert, sondern nur in Verbindung mit byzantinischen und armenischen Miniaturen betrachten sollte. „Zur Kenntnis der armenischen Miniaturmalerei“ liefert H. Nikolska⁴⁷⁴ einen Beitrag, während A. Tschobanian⁴⁷⁵ über „Persische und armenische Miniaturmalerei“ handelt. „Das Skevra-Evangeliar vom Jahre 1197 im Archiv des armenischen Erzbistums Lemberg“ beschreibt N. Akinian⁴⁷⁶ mit zahlreichen Abbildungen. In einem Artikel „Armenische Miniaturen“ bespricht H. A. Winkler⁴⁷⁷ Macler's L'enluminure arménienne profane, vor allem das darin enthaltene Zauberbuch Sofomon, das zunächst auf eine islamisch-türkische Vorlage zurückgeht und dann durch Vermittlung des Arabischen einen späten Ausläufer des Testamentum Salomonis darstellt. „Georgische Kunst, ihre Entwicklung vom 4. bis 18. Jahrh.“, ein Katalog der Ausstellung der Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas

⁴⁶⁷ Bazm. LXXXVII, 102/5. 148/52. 210/5. 292/7. 449/54 (armen.). ⁴⁶⁸ BZ. XXIX, 260/70. ⁴⁶⁹ in: BISARA. 1930. ⁴⁷⁰ The illustrated London News 1929, 538/9. ⁴⁷¹ BZ. XXX, 597/601. ⁴⁷² ebenda, 595/7. ⁴⁷³ Diehl II, 81/97. ⁴⁷⁴ Naukawi Zapiski praci naukowodoslidčoj istorii ewropeskoj III, 425/31 (russ.). ⁴⁷⁵ A. I Nr. 3 S. 1/17 (armen.). ⁴⁷⁶ HA. XLIV, 95/112. 210/36 separat: *Wien 1930 (32) (armen.). ⁴⁷⁷ OLZ. XXIII, 497/505.

und des Volksbildungskommissariats der S. S. R. Georgien in Berlin, Köln und anderen Städten, enthält zwei Aufsätze von G. Tschubinaschwili⁴⁷⁸: „Die georgische Kunst und die Probleme ihrer Entwicklung“ und „Über Charakter und Bestand der Ausstellung mittelalterlicher georgischer Kunst“. Einen kurzen Bericht über dieselbe Ausstellung bringt W. F. Volbach⁴⁷⁹. „Un codice illustrato Eritreo del secolo XV (Ms. Abb. N. 105 della bibl. Nat. di Parigi)“, den C. Conti Rossini⁴⁸⁰ mit zahlreichen Abbildungen eingehend beschreibt, legt europäische Einflüsse nahe. In „Légende illustrée de la reine de Saba“ macht M. Griaule⁴⁸¹ eine moderne Darstellung dieser Legende bekannt, wie sie heute allenthalben in abessinischen Häusern zu finden ist.

e: KUNSTHANDWERK: In einem Artikel „Zur Datierung byzantinischer Keramik“ spricht Th. Wiegand⁴⁸² über eine Schale, die infolge ihres Fundortes, einer Kirche in Pergamon, ins 10. oder 11. Jahrh. gesetzt werden muß. „Die Bronzetüren [in der Geburtskirche] von Bethlehem“ gehören nach eingehenden Untersuchungen von R. Jaeger⁴⁸³ nicht in die Kreuzzugszeit, sondern zu den frühchristlichen Metall-Transennen etwa der Zeit Justinians und sind die einzigen vollständig erhaltenen Beispiele dieser untergegangenen Gruppe. Unter der Überschrift „Argenteries syriennes“ handelt Ch. Diehl⁴⁸⁴ über acht eucharistische Löffel. Eingehende „Note iconografiche su alcune ampolle Bobbiesi“, jene christlich-palästinensischen Wallfahrtsandenken, die in Bobbio gefunden wurden, veröffentlicht C. Cecchelli⁴⁸⁵. Im Anschluß daran handelt J. Reil⁴⁸⁶ über den „Altchristlichen Kreuzeskult auf Golgatha nach den Pilgerandenken von Bobbio“; deren Darstellungen (Kreuz als Lebensholz, Kreuz mit Christusbüste und Christusmedaillon u. a.) sind als eine lebensvolle Phantasieschöpfung inbrünstiger Frömmigkeit anzusehen und weisen auf das Kreuzauffindungs- und Kreuzerhöhungsfest hin. „Bois sculptés d'églises coptes (Époque Fatimide), avec une introduction historique par G. Wiet“ macht E. Pauty⁴⁸⁷ auf 45 Tafeln bekannt. „Ein Holztafelrelief des 8. Jh.s mit der Darstellung der Geburt Christi und der Magier“ im Koptischen Museum zu Kairo beschreibt dessen Konservator Wadī Ḥannā Šenūda⁴⁸⁸. „Die koptischen Webereien des Kunstgewerbemuseums zu Prag“ veröffentlicht N. P. Toll⁴⁸⁹. „Un calice arménien(?) de la région d'Antioche“ aus dem 6. oder 7. Jahrh. im Besitze eines Pariser Sammlers wird von F. Macler⁴⁹⁰ beschrieben; die Gegenstände der Darstellung (Anbetung der Magier, Taufe im Jordan, Auferstehung) machen es wahrscheinlich, daß es sich nicht um einen

⁴⁷⁸ Berlin 1930 (48). ⁴⁷⁹ R.Qs. XXXVIII, 77. ⁴⁸⁰ Africa italiana I, 83/97.
⁴⁸¹ Documents, Magazine illustré (Paris) II, 9/16. ⁴⁸² Berichte aus d. preuß. Kunstsammlungen LI, 81/2. ⁴⁸³ Jahrb. d. dt. archäol. Inst. XLV, 91/115. ⁴⁸⁴ Syr. XI, 209/15.
⁴⁸⁵ RAC. IV, 115/39. ⁴⁸⁶ P.Jb. XXVI, 82/9. ⁴⁸⁷ *Kairo 1930 (VII, 38, Taf. 45).
⁴⁸⁸ K. XVI, 268/73 (arab.). ⁴⁸⁹ *Prag 1928 (43, Taf. 11) (russ.). ⁴⁹⁰ REA. IX, 255/61.

eucharistischen Kelch, sondern um einen Taufkelch handelt. Ferner sind noch folgende Arbeiten zu nennen, die sich mit der armenischen Kleinkunst beschäftigen: A. Sakizian⁴⁹¹, „Die armenische Goldarbeiterkunst in Konstantinopel des 18. und 19. Jahrh.s“; V. Hovhannessian⁴⁹², „Eine armenische Raute im Lateranmuseum“; H. Adjemian⁴⁹³, „Der handgewebte Vorhang im Thaddaeus-Kloster zu Ardaz“; H. Kürdian⁴⁹⁴, „Die Teppichwirkerei bei den Armeniern“.

2. Epigraphik.

„Conical sundial and ikon inscription from the Kastellion Monastery on Khirbet el-Merd in the wilderness of Juda“ von A. E. Mader⁴⁹⁵ handelt über eine Grabinschrift aus dem 5. oder 6. Jh. und eine Ikonen-Inschrift aus dem 14. Jh. „Épigraphie grecque“ von F. M. Abel⁴⁹⁶ enthält eine „Inscription funéraire de Kerak“ vom Jahre 556. Unter dem Titel „Les sauterelles de Saint Jean-Baptiste“ veröffentlicht H. Grégoire⁴⁹⁷ einen „Texte épigraphique d'une épître de S. Isidore de Péluse“ in der Anachoretengrotte am Latmos bei Milet. Sieben undatierte Inschriften der „Stele copte del Museo Egizio Vaticano“ macht A. Tulli⁴⁹⁸ bekannt. Die Publikation „Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnair et de Marmachèn“ bringt K. J. Basmadjian⁴⁹⁹ mit den undatierten Inschriften aus Bagnair und den aus den Jahren 1015—1342 stammenden aus Marmachèn nebst einem Index der Personennamen und besonderen Wörter zum Abschluß. „Die Zeichen auf den Steinen der Zuarthnotz-Kirche“ bespricht Th. Thoramanian⁵⁰⁰. Seinen Aufsatz: „Das armenische Schrifttum auf den Grabsteinen“ bringt G. Hnasser⁵⁰¹ zum Abschluß; derselbe handelt auch noch über „Verschwundene armenische Grabsteine in Konstantinopel“⁵⁰². Über „Épigraphie médicale arménienne“ handelt V. Thorgomian⁵⁰³.

3. Sphragistik und Numismatik.

Vielleicht als Siegel (!) verwandte „Some Mongol Nestorian Crosses“ behandelt M. Scott⁵⁰⁴ mit Abbildungen; Verfasser erwarb sie in Paotou am Hoang-ho; sie stammen wahrscheinlich aus dem südlichen Ordos-Gebiete, wo sie den belgischen Missionaren wohl bekannt sind. Eine genaue Beschreibung von 37 „Monete aksumite“ liefert C. Conti Rossini⁵⁰⁵.

⁴⁹¹ A. I, Nr. 5 S. 9/14. Nr. 6 S. 39/51 (armen.). ⁴⁹² Bazm. LXXXVII, 345/6 (armen.). ⁴⁹³ ebenda, 306/9 (armen.). ⁴⁹⁴ A. II, Nr. 3 S. 67/75 (armen.). ⁴⁹⁵ JPOS. IX, 122/35. ⁴⁹⁶ RB. XXXIX, 565/7. ⁴⁹⁷ Byz. V, 109/27. ⁴⁹⁸ RAC. VI, 126/44. ⁴⁹⁹ ROC. XXVII, 225/87. ⁵⁰⁰ BISARA 1927, Nr. 2, 3/7 (armen.). ⁵⁰¹ Bazm. LXXXVI, 17/22. 43/6. 149/51. 229/32. 310/2. 359/62 (armen.). ⁵⁰² Bazm. LXXXVII, 173/6. 298/301. 314/7 (armen.). ⁵⁰³ ebenda, 460/4 (armen.). ⁵⁰⁴ The Chinese Recorder 1930, 104/8. ⁵⁰⁵ Africa italiana I, 179/212.

ERSTE ABTEILUNG
AUFsätze

ARAMÄISCHER EINFLUSS IN ATTLATEINISCHEM TEXT VON
HABAKUK 3

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Der Habakuk-Psalm ist unter mehr als einem Gesichtspunkt ein besonders interessantes Stück alttestamentlichen Textes. Ein Denkmal hebräischer Poesie von hervorragender dichterischer Kraft und Schönheit, hat er in der originalen Textüberlieferung aufs schwerste gelitten. Als eine in ihrer Unzweideutigkeit bis zur ausdrücklichen Nennung des Namens des Erlösers gehende messianische Weissagung vom Frühchristentum gewertet¹, erfuhr er durch den Islam eine gleiche Wertung mit Bezug auf die Person Muhammeds². Neben den normalen LXX-Text in dessen verschiedenen Spielarten, tritt in griechischer Überlieferung, durch die Hss. HoP. 23. 86. 62. 147 erhalten, ein weiterer Volltext, der mit keiner der jüngeren fünf hexaplarischen Versionen sich identifizieren läßt³. Besonders reich ist endlich die attlateinische Textüberlieferung des *canticum Habacuc*.

¹ Vgl. die *Sexta* von v. 13: Ἐξῆλλθες τοῦ σωταί τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦν Χριστόν σου und die Vulgata von v. 18: *exultabo in Deo Iesu meo* bzw. das schon von Augustinus gekannte ältere *gaudebo in Deo Iesu meo* der alsbald namhaft zu machenden Zeugen Rom. La. Re. Sorb. I.

² Vgl. 'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī *K. ad-dīn wad-dawla* hrsg. von A. Mingana Manchester 1923, S. 103f. (Übersetzung: *The Book of Religion and Empire . . . transl. . . . by A. Mingana*. Manchester 1922, S. 119f.), die Auszüge aus Ibn Qutaiba in Ibn Ġauzīs *K. al-wafā fī fadā'il al-muṣṭafā*, hrsg. von C. Brockelmann: *Beiträge zur Assyriologie u. semit. Sprachwissenschaft* III. S. 47f., Fahr ad-dīn ar-Rāzī im Qorankommentar zu Sure 2 v. 38. Ag. 1308 H. I, S. 337ff. und al-Māwerdī *K. a'lām an-nabuwwa* Ag. Kairo o. J., S. 89f. bzw. bei M. Schreiner, *Beiträge zur Gesch. d. Bibel in d. arab. Literatur: Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*. Berlin 1898, S. 508.

³ Zuletzt abgedruckt von E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik*. Leipzig 1895, S. 52—60. Schon die Subscriptio des Textes stellt seine Verschiedenheit von Aquila, Symmachos und Theodotion fest und wirft die Frage auf, εἰ τῆς ε' ἢ τῆς ς' ἐκδόσεώς ἐστίν. Daß er aber auch aus *Quinta* oder *Sexta* nicht stamme, erweist ein Vergleich mit den Zitaten derselben.

Zwar in den bislang bekannt gewordenen Hss.-Fragmenten altlateinischer Prophetentextes ist gerade Hab. 3 wie überhaupt die zweitkleinste Schrift des Zwölfprophetenbuches nicht vertreten. Dagegen gesellen sich zu einer stattlichen Reihe patristischer Einzelzitate zunächst in literarischer Überlieferung zwei Volltexte, die sich aus dem Kommentar des Hieronymus¹ und aus Augustinus *de civ. Dei*. XVIII, 32² gewinnen lassen (= Hi. bzw. Aug.). Vollends eine ausgebreitetste liturgische Überlieferung hat das Stück vor allem im Rahmen textlich altlateinischer *cantica*-Anhänge des Psalters gefunden. Schon Sabatier³ hat neben dem Psalterium Romanum nach Thomasius (= Rom.), dem Karfreitags-Traktus des Römischen *antiphonarius missae* und dem dort zum dritten Adventsonntag stehenden Text des Mozarabischen Breviers (= Moz.)⁴ nicht weniger als fünf hierhergehörige Psalterhss. verglichen, von denen eine sogar einen doppelten Text des Hab.-Kantikums bietet. Es sind dies außer dem bekannten Psalter von St. Germain (= SGerm.) je ein solcher von Reims (= Re.) und St. Michiel (= SMi.), ein als *psalterium S. Salabergae* zitierter von Laon (= La.) und der den Doppeltext enthaltende der Sorbonne (Sorb. 1 bzw. 2). Noch unberücksichtigt blieben bei Sabatier der schon im J. 1555 erstmals gedruckte Ambrosianische Psalter (= Am.), heute in der Ausgabe Magistretti⁵ zu benützen, und die bilingue Veroneser Psalterhs. R, mit der Bianchini 1725 zuerst bekannt machte⁶. Neu hinzugekommen ist endlich durch die Ausgabe Pitras⁷ in dem Kantika-Kommentar des Verecundus von Junca ein dritter unmittelbar literarisch überlieferter Text (= Ve.), der letztlich aber aus liturgischer Überlieferung stammt.

¹ Migne, *P. L.* XXV, Sp. 1307—1338.

² Ag. E. Hoffmann (*CSEL*. XXX), S. 312—317. Migne, *P. L.* XLI, Sp. 588—591.

³ *Biblorum sacrorum Latinae versiones antiquae* II, S. 966—970.

⁴ Dieser Text als Ganzes am bequemsten zugänglich Migne, *P. L.* LXXXII, Sp. 81f.

⁵ *Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae II. Manuale Ambrosianum. Pars prima: Psalterium et Kalendarium*. Mailand 1905, S. 117ff.

⁶ *Anastasioi bibliothecarii de vitis romanorum pontificum* IV unpaginierte S. nach S. CXCI, wiederholt mit dem griechischen Text der Hs. *Vindiciae canonicarum scripturarum*. Rom 1740, S. 272f.

⁷ *Spicilegium Solesmense*. IV. Paris 1858, S. 75—91.

Hi. und Aug. gegenüber schließt sich diese liturgische Überlieferung zugänglich einiger patristischer Einzelzitate zu einer, wenn auch alles eher als streng einheitlichen, so doch durch gewisse charakteristische Merkmale bezeichneten Gesamterscheinung zusammen. Innerhalb dieser bilden dann wieder Ve. und Moz. in weitgehender Übereinstimmung einen sich deutlich abhebenden afrikanisch-spanischen Überlieferungszeitweig, zu dem auch R entsprechend dem bekannten Charakter seines lateinischen Psaltertextes besonders nahe Beziehungen aufweist. Ihm tritt als Vertreter eines oberitalienischen mit besonders markanter Eigenart, an einer Stelle schon durch Ambrosius¹ selbst bezeugt, Am. gegenüber. Einen im weiteren Sinne römischen bilden neben der durch Rom., den Karfreitagstraktus und Zitate Leos d. Gr.² und Gregors d. Gr.³ vertretenen stadtrömischen Überlieferung, mit ihr in nicht immer gleicher Stärke sich berührend, die übrigen Psalterien Sabatiers.

Speziell sind es, wenn ich richtig sehe, zehn Stellen, an denen die Eigenart der liturgischen Überlieferung gegenüber Hi. Aug. wie dieses gegenseitige Verhältnis ihrer einzelnen Zeugen deutlich wird. Über den jeweils vorliegenden Sachverhalt gibt die folgende Übersicht Auskunft. Vor der Klammer stehen Hi. Aug. mit dem ihnen zugrunde liegenden LXX-Text, dahinter zunächst die abweichenden Lesarten liturgischer Überlieferungszeugen, soweit eine solche anderweitig belegt ist, mit Angabe der griechischen Vorlage und ihrer Bezeugung. Aus einer anderen durch Korruptel entstandene Varianten, werden unmittelbar hinter jener in Paranthese notiert. Zuletzt erfolgt der Vermerk einzelner mit Hi. Aug. zusammengehörender Zeugen liturgischer Überlieferung. Zwecks bequemerer späterer Bezugnahme werden die Stellen vor Notierung des Verses laufend durchgezählt.

1. — v. 3: *a Theman* Hi. *de Theman* Aug. = ἀπὸ Θαιμάν] *a Libano* Moz. (Ve. fehlt!). Am. (= Ambrosius *De Noe* 15). Rom. La. Re. — *ab Africo* R.

¹ *De Noe* 15: Ag. Schenkl (*CSEL*. XXXII.), S. 449, Z. 13f. Migne, *P. L.* XIV, Sp. 385.

² *Serm.* 3: Migne, *P. L.* LIV, Sp. 144.

³ *Hom. in Evang.* XXIX 10. *In Iob* 9, 26, 38: Migne, *P. L.* LXXVI, Sp. 1218.

= ἀπὸ λιβός 62. 86. 147. — *ab austro* Sorb. 1 (daraus: *ab alieno* Sorb. 2.)
= ἀπὸ νότου (oder νοτίου) Theodoretos. — SGerm. SMi. = Aug.

2. — v. 3: *virtus eius* Hi. Aug. = ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ] *maiestas eius* Rom. La. Re. Sorb. 1. 2 (daraus: *iustus eius* SGerm. SMi.) — *maiestas Domini* Am. Vgl. ἡ εὐπρέπεια τῆς δόξης αὐτοῦ 23 bzw. τὴν εὐπρέπειαν τῆς δόξης αὐτοῦ 62. 86. 147. — Ve. Moz. R = Hi. Aug.

3. — v. 4: *et posuit dilectionem robustam fortitudinis suae* Hi. *et posuit caritatem firmam fortitudinis suae* Aug. = καὶ ἔθετο ἀγάπῃσιν κραταιὰν ἰσχύος αὐτοῦ]. *Posuit dilectionem firmam virtutis suae* Am. = ἔθηκεν ἀγάπῃσιν ἰσχυράν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Compl. — *et imposuit caritatem continentia virtutis suae* Sorb. 2. — *et posuit dilectum fortem* R. *et posuit* (dafür: *operuit* aus v. 3 Ve.) *caritatem* (daraus: *claritatem* Moz.) *firmam* Ve. Moz. — Rom. und seine Verwandten außer Sorb. 2 = Aug. — Davor: *Illic* (daraus: *Ille* Moz.) *confirmata* (daraus: *firmata* Ve.) *est virtus gloriae eius* Ve. Moz. bzw. mit *fortitudo* statt *virtus* R. *Ibi confirmata* usw. Rom. La. Re. Sorb. 1 = ἐπεὶ ἐστήρικται (daraus: ἀπεστήρικται 23) ἡ δύναμις τῆς δόξης αὐτοῦ 23. 62. 86. 147 (als Entsprechung von καὶ ἔθετο usw.). Die gleiche Einschaltung in 239 und in der Vorlage des von Cyprianus *Testim. II* zitierten lateinischen Textes.

4. — v. 5f.: *post pedes eius. Stetit* Hi. Aug. = κατὰ πόδας αὐτῶν. Ἔστη] *Pedes eius steterunt* Ve. Moz. Rom. La. Re. Sorb. 1. 2. = οἱ πόδες αὐτοῦ ἔστησαν W. — *pedes eius. Stetit* Am. = οἱ πόδες αὐτοῦ. Ἔστη A. 26. 40. 47. 153. 198. 233 und Korrektur dritter Hand in W. — Dieselbe Vorlage wie Hi. Aug. reflektiert: *secundum pedes eius. Stetit* SGerm. SMi. *Ad pedes eius stetit* R.

5. — v. 8: *Qui ascendes* Hi. = ὁ ἀναβησόμενος Compl. oder bloße Korruptel aus dem Folgenden? — *Quia ascendes* Aug. = ὅτι ἐπιβήσῃ] *Quoniam ascendens ascendes* Rom. La. Ve. Daraus wohl: *Q. a. et ascendens* Am. — *Quoniam consedens* (mit offenbarem Ausfall eines Hauptverbuns) R. — *Quoniam ascendis* Ve. — *Qui ascendit* Moz. Sorb. 1. 2. — SGerm. SMi. = Aug.

6. — v. 11: *armorum tuorum* Hi. Aug. = ὅπλων σου] *arma tua* Ve. R. Am. *armatura tua* Moz. = ὅπλον σου 130. ܐܪܡܐ: ܐܘܪܡܐ Syr.-Hex. — Rom. und Verwandte = Hi. Aug.

7. — v. 13: *christos tuos* Hi. Aug. = τοὺς χριστούς σου]. *electos tuos* Ve. Moz. R = τοὺς ἐκλεκτούς σου 62. 86. 147. — Am. Rom. und Verwandte = Hi. Aug.

8. — v. 14: *frenos suos* Hi. = χαλινούς αὐτῶν. — *morsus suos* Aug.] *lora* (daraus: *ora* alle außer Rom., La., *ore*, La.) *sua* (daraus: *suo* La.) Ve. Moz. Rom. und Verwandte. Vgl. τὰς ἡνίας Compl. — *ures suas* Am. — R = Hi.

9. — v. 14: *commovebuntur in ea* Hi. *movebuntur in ea* Aug. = $\sigma\epsilon\iota\sigma\text{-}\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\nu\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\eta\grave{\iota}$] *movebuntur in ea* (daraus *eo* La.) *gentes* (mit Umstellung: *gentes in ea* SGerm. S.Mi) Ve. Moz. Am. Rom. und Verwandte außer Sorb. 2. — Sorb. 2 = Aug., ebenso sachlich: *movebuntur in illa* R.

10. — v. 19: *in cantico eius* Hi. Aug. = $\acute{\epsilon}\nu \tau\eta \phi\delta\eta\grave{\iota} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$] *in claritate* (daraus *caritate* Ve., *caritatem*. Sorb. 1. 2) *ipsius* Ve. Rom. La. Re. Sorb. 1. bzw. *eius* Moz. R., Sorb. 2. — *in gloria eius* Am. — SGerm. S.Mi. = Hi. Aug.

Bei erstem Hinsehen könnte die Überlieferungslage dieser zehn Stellen einen verwirrenden Eindruck machen. Unverkennbar hat indessen ein Zusammengehen von R mit Hi. Aug. gegen Ve. Moz. keinerlei Bedeutung, und das Gleiche gilt von einer solchen einzelner der fünf Psalterien Sabatiers gegenüber Rom. Hier wie dort handelt es sich dabei um sekundäre Angleichung älterer Textform an die herrschende Textgestalt des ausgehenden 4. und frühen 5. Jh.s. Damit ergibt sich aber eine Einheitlichkeit der liturgischen Überlieferung wenigstens in dem negativen Sinne eines geschlossenen Abweichens von Hi. Aug. bei 1 und 4. Auch eine positive ist diese Einheitlichkeit sogar formal bei 9 und wenigstens materiell bei 10, sofern *claritate* und *gloria* natürlich gleichmäßig ein — in der griechischen Textüberlieferung unmittelbar nie auftretendes — $\delta\acute{o}\xi\eta$ reflektieren. Eine etwa gleiche Sachlage scheint endlich noch bei 5 fühlbar zu werden. Übereinstimmend charakteristisch für den römischen und den oberitalienischen Überlieferungszweig ist hier das doppelte Merkmal des *quoniam* im Gegensatze zu *quia* von Aug. (und ursprünglich Hi. ?) und des Auftretens eines Partizips. Wenn nun beides in R und wenigstens das *quoniam* in Ve. wiederkehrt, so ist kaum der Schluß abzulehnen, daß — etwa abgesehen von dem Gebrauche eines anderen Verbuns (*conscendere* statt *ascendere*), d. h. materiell — auch der afrikanisch-spanische Zweig jenes Doppelmotiv aufwies und das völlig singuläre *Qui ascendit* gegenüber Ve. R. in Moz. ebenso belanglos ist, als gegenüber Rom. in Sorb. 1. 2. Damit würde weiterhin wohl durchaus eine bestimmte grundsätzliche Einstellung für die Beurteilung der Stellen 2, 3, 6 und 7 gegeben sein, an denen jeweils mindestens ein ganzer Zweig der liturgischen Überlieferung, mit Hi. Aug. bzw. Aug. allein zusammengeht. Es hätte auch diese Übereinstimmung wie

diejenige von R oder einzelnen Gliedern des römischen Zweiges als sekundäre Angleichung und als ursprünglich der gesamten liturgischen Überlieferung eigentümlich die von Hi. Aug. abweichende Textform zu gelten.

Eine Schwierigkeit erwächst nur aus der Tatsache, daß diese Textform selbst bei 2, 4 und 8 nicht einmal materiell einheitlich ist, wobei immer wieder wie bei dem nur formalen Gegensatz von 10, es der oberitalienische Überlieferungszweig ist, der den beiden anderen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt. Wäre der gesamten sonstigen liturgischen Überlieferung gegenüber eine ursprüngliche Selbständigkeit des lateinischen Textes von Am. durch 10 mindestens sehr nahe gelegt, so ergeben sich an den drei anderen Stellen sogar für die griechische Vorlage jenes Textes Abweichungen von derjenigen des afrikanisch-spanischen und römischen Überlieferungszweiges. Aus dieser Erkenntnis erwächst dann allerdings die methodische Notwendigkeit, auch bei 3 die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß etwa nur der einen der beiden Vorlagen die Fassung ἔθηκεν ἀγάπησιν ἰσχυρὰν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ und nur der anderen vor vielmehr einem ἔθετο ἀγάπησιν κραταιὰν ἰσχύος αὐτοῦ der Einschub ἐκεῖ ἐστήρικται usw. eigentümlich gewesen wäre. Wie dem aber auch sei, immerhin verrät, was überhaupt an griechischer Textgestalt hinter unserer alt-lateinischen Überlieferung kenntlich wird, einen ebenso wesentlich gleichartigen als in sich eigentümlichen Charakter.

Um noch unrezensierten Text etwa des 2. oder beginnenden 3. Jh.s handelte es sich unverkennbar. Erscheinungen wie die Berührungen mit dem alten Papyrus W und dem Cyprianzitat *Testim* II¹ sind in diesem Sinne bezeichnend. Um einen Text

¹ Ag. G. Hartel (*CSEL*. III. 1), S. 89, Z. 5f. Migne, *P. L.* IV Sp. 744: *Et illic constabilita est virtus gloriae eius et constituit dilectionem validam*. Bezeichnend ist, wie der alte Afrikaner mit Ve. Moz. R auch schon in der Kurzform der Wiedergabe des echten LXX-Elements übereinstimmt, wo das *dilectum* von R natürlich in *dilectionem* zu korrigieren ist. Ein entsprechendes bloßes ἀγάπησιν ἰσχυρὰν (wohl eher als κραταιὰν) wird dadurch für die Vorlage der ja doch wohl letzten Endes einheitlichen afrikanisch-spanischen und römischen Überlieferung erwiesen. Auch der irgendwie verdorbene (*continentia* aus *continentem*?) Text von Sorb. 2 verdankt sein *virtutis suae* dann dem sekundären Einfluß des jüngeren Aug.-Textes, den hier alle anderen Glieder des römischen Überlieferungszweigs verraten.

handelte es sich etwa von der eigenwilligen Wildwuchshaftigkeit von Rahlfs „oberägyptischer“ Gestalt des Psaltertextes. Berührungen einerseits mit dem Sondertext von 23. 62. 86. 147, andererseits mit der stark synkretistischen Textform der Complutensis fallen neben derjenigen mit W besonders auf. An 2, 3, 7 ist in der ersteren, an 3, 5, 8 in der letzteren Richtung zu erinnern. Wenn neben allem dem bei 6 auch einmal eine griechische Fassung durchblickt, die durch Syro-Hexaplaris für die 0'-Kolumne der Hexapla gesichert werden dürfte, so besagt dies natürlich nicht mehr als daß in dieser vereinzelt Lesart der im Abendland zur Grundlage lateinischer Übersetzung gewordene, noch nicht rezensierte Text mit dem in Ägypten von Origenes gelesenen übereinstimmte. Besonders charakteristisch ist schließlich eine Neigung zu Textmischung, wie sie sich bei 3 und 5 bekundet, wenn dort die mit 23. 62. 86. 147 übereinstimmende völlig andere Übertragung des hebräischen Originals vor ihrem echten „LXX“-Seitenstück eingeschoben wird und hier eine Kontamination des Compl.-Textes $\delta\ \alpha\nu\alpha\beta\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ mit dem regulären $\delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\beta\acute{\eta}\sigma\eta$ vorgelegen haben muß.

Ihr höchstes Interesse gewinnt die liturgische Überlieferung altlateinischen Textes von Hab. 3 aber durch die griechisch selbst nie bezeugten Lesarten, die sich bei 1, 9 und 10 allgemein, bei 2 und 8 wenigstens für die Vorlage des oberitalienischen Überlieferungszweiges ergeben. In ihnen meldet sich ein bislang noch nie beachtetes Problem von höchster Bedeutsamkeit an, das in ähnlicher Richtung wie die Abhängigkeit ältester römischer Fassung des lateinischen Evangelientextes vom syrischen Original des Diatessarons und gewisser von D. S. Blondheim¹ voreilig gedeuteter Tatsachen liegt.

Wenn zunächst das überschießende *gentes* von 9 die Hinzufügung eines im Hebräischen nicht begründeten $\acute{\epsilon}\delta\nu\eta$ hinter $\sigma\epsilon\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\eta\grave{\iota}$ zu reflektieren scheint, so bedeutet das nicht nur überhaupt eine targumartig wirkende Texterweiterung. Es

¹ *Les parlers judéo-romains et la Vetus Latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen-âge et les anciennes versions.* Paris 1925, S. XLVII—L.

handelt sich vielmehr um eine ganz unmittelbare sachliche Berührung mit der im endgültigen Prophetentargum zu der Stelle niedergelegten Auffassung, die Hab. 3, 14 auf den Untergang Pharaos und seiner ägyptischen „Heiden“ in den Fluten des Roten Meeres bezieht: **בְּזַעַתָּא יָמָא בְּחֻמְרֵיהּ דְּמֹשֶׁה וְנִבְרִיָּה רִישֵׁי מִשְׁרֵית פְּרַעָה דְחָשִׁיבוּ מַחְשָׁבָן עַל עַמְּךָ דְּבְרַתִּינֵן כְּרוּחַ עַלְעוּלִין וּמִבְעֵיתֵינוּן בְּיָמָא דְסוּף עַל דְרַחֲמִיקוּ וְשַׁעֲבִירוּ יַת עַמְּךָ וַיְהִיבוּ יַעֲצָה בְּסַתְרָא לְאוֹבְדָהוּן** (Gespalten hast du das Meer durch den Stock des Moses und seine Helden, die Häupter des Heeres Pharaos, die Gedanken dachten gegen dein Volk, hast du im Sturmwind fortgeführt und sie im Schilfmeer ertränkt dafür, daß sie dein Volk verabscheut und geknechtet und Rats gepflogen hatten zu dessen Untergang). Scheint schon hier eine wenigstens sachliche Abhängigkeit von jüdischer Exegese vorzuliegen, so geht es an den vier anderen Stellen geradezu um sprachlichen Einfluß einer verschollenen Targumüberlieferung, die weit hinter dem Prophetentargum des angeblichen Johānnān ben ‘Uzzi’el zurückliegt.

Unbedingt beweisend für einen solchen Einfluß ist 10 mit dem, wie gesagt, hinter den beiden lateinischen Fassungen stehenden $\delta\acute{o}\xi\eta$ statt $\phi\delta\eta$. Die unerhörte Variante ist ebensowenig — und zwar in irgendeiner sprachlichen Gestalt des Textes! — paläographisch als aus dem originalen **בְּנִינֹתַי** bzw. dem statt dessen von LXX gelesenen **בְּנִינֹתוֹ**¹ zu erklären. Nun ist aber als aramäische Entsprechung von $\phi\delta\eta$ zunächst syrisches **ܐܘܨܘܪܐ** allbekannt. Es genügt, nur an den Sprachgebrauch der liturgischen Terminologie zu erinnern, in dem das syrische Wort als Bezeichnung biblischer Kantika ebenso feststeht als das griechische² und, von da aus zunächst auf Texte auch wie die sogee-

¹ Oder dem hinter **ܐܘܨܘܪܐ** der Peš. stehenden **בְּנִינֹתוֹ** bzw. dem von Vulg. mit *in psalmis* wiedergegebenen bloßen **בְּנִינֹת**.

² Vgl. für den (nestorianisch-)ostsyrischen Ritus *Breviarium Chaldaicum*. Paris 1886f., S. 332*—337* jedes Bandes, für den (jakobitisch-)westsyrischen *Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*. Mosul 1886—1898. I, S. 10f. und immer wieder an entsprechender Stelle der Liturgie bzw. über den Textbestand dieses syrischen Oden-Anhanges zum Psalter mein *Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten*. Paderborn 1910, S. 30—34. Weitere Belege des liturgischen Sprachgebrauches, Payne-Smith, *Thesaurus*. Sp. 4028. Dazu **ܐܘܨܘܪܐ** als Wiedergabe von $\phi\delta\eta$ z. B. Apok. 5 9, 14 3, 15 3. Hex.: Ex. 15 1. Richt. 5 12. Symmachos: Ps. 29 1, 76 1.

nannte große Doxologie übertragen,¹ schließlich Name einer bestimmten original-syrischen Liedergattung speziell des nestorianischen Ritus geworden ist². Mit ܘܫܒܗܩܬܐ übersetzt dann auch die Pēšittā Jes. 38 20 und an der Hab.-Stelle selbst das hebräische נְנִינָה. Ebenso wird dieses durch entsprechendes ܘܫܒܗܩܬܐ wiederum neben der Hab.-Stelle Js. 38 20, Ps. 54 1, 67 1 und 77 7 bzw. durch ܘܫܒܗܩܬܐ Ps. 76 1 vom Targum wiedergegeben. Andererseits ist ܘܫܒܗܩܬܐ nicht minder geläufiges Äquivalent von δόξα, wofür nur etwa auf die in allen Formen syrischen Evangelientextes identische Wiedergabe von Lk. 2 9 hingewiesen sei³. Durchaus herrschend ist diese Entsprechung auf christlich-palästinensischem Boden⁴. Aufs aller einfachste erklärt sich ein δόξη an unserer Stelle also, und es erklärt sich andererseits aber auch nur bei der Annahme eines zwischen ihm und dem hebräischen Original stehenden aramäischen Zwischengliedes: eines alten Targums, in dem ein ܘܫܒܗܩܬܐ noch auf der Lesart der LXX-Vorlage beruhte, wobei ܘܫܒܗܩܬܐ vom aramäischen Übersetzer im Sinne von φῶς gebraucht war, vom Urheber der griechischen Weiterübersetzung aber im Sinne von δόξα verstanden werde.

Ein hier überhaupt einmal und zwar stringent erwiesener aramäischer Einfluß darf dann weiterhin naturgemäß bei 1 von vornherein mit in Rechnung gestellt werden. Das wieder dem Hebräischen gegenüber schlechthin unverständliche *a Libano* erinnert hier sofort im Sinne eines paläographischen Zusammen-

¹ Jene selbst unter dieser Bezeichnung *Brev. Chald.* S. ܘܫܒܗܩܬܐ jedes Bandes. *Brev. iuxta rit. eccl. Antioch. Syr.* I, S. 8. Über ihre Rolle (als einer „Tešboxtā des hl. Athanasios“) im jakobitischen Ritus vgl. in meinen Ausführungen über *Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier*: *Katholik.* 1902., II S. 413, über andere aus biblischem Text und liturgischen Zusätzen aufgebaute Gesänge dieses Ritus unter gleichem Namen ebenda und S. 426f. 1913. I, S. 51 bzw. *Festbrevier und Kirchenjahr*, S. 130. 156.

² Vgl. über diese meine *Geschichte d. syr. Literatur*, Bonn 1922, besonders S. 133f. Einschlägige Texte im *Brev. Chald.* S. ܘܫܒܗܩܬܐ, ܘܫܒܗܩܬܐ, ܘܫܒܗܩܬܐ. 346*f. jedes Bandes.

³ Außerdem z. B. I. Mkk. 9 10, 10 38, 64, 86. Hex.: Ex. 15 7, 11, 18 2. Vet. Syra. Peš.: Harkl.: Mt. 6 13, 21 6. Lk. 17 18, 24 26. Jo. 11 4. Vet. Syra. Harkl.: Mt. 6 29. Lk. 19 38. Kyrillos, Περὶ ἐνανθρωπήσεως VII, 86, Die Reihe der Belege ließe sich beliebig vermehren.

⁴ So z. B. Ex. 28 2, Js. 10 3, 12, 16; 11 3; 12 2; 35 2; 40 5; 42 8; 43 7; 53 2; 60 1, Mt. 24 30; 25 31, Lk. 14 10; 21 27; Jo. 8 50, 54; 9 24; II. Kor. 3 7; Eph. 1 12, Kol. 3 4, I. Tim. 3 16. Dazu ܘܫܒܗܩܬܐ = ἐνδόξως Ex. 15 1.

hangs an das ἀπὸ Λιβύς von 23. 62. 86. 147. Als eine ihm bekannte Variante auch von Theodoretos bezeugt, scheint dieses speziell in griechischen Texten des Abendlandes heimisch gewesen zu sein, wo es dem *ab Africo* zugrundeliegt, das seinerseits nicht nur im lateinischen Irenäustext und bei Novatian begegnet¹, sondern verbreitet genug war, um sekundär auch in R wiederhergestellt zu werden. Indes als unmittelbar auf griechischem Boden sich vollziehend ist die Entstehung eines Λιβανου aus Λιβος doch eigentlich kaum recht glaubhaft. Umgleich näher würden sich in semitischer Umschrift ליבוס und ליבנוס stehen. In der Tat erscheint das letztere statt echt aramäischem לִיבָן z. B. im Ps.-Jonathan-Targum zu Num. 24 6. Nicht belegt ist allerdings ein Übergang von λίψ in den Fremdwörterbestand aramäischer Dialekte, und als besonders gewagt könnte vollends die Annahme erscheinen, daß etwa der griechische Genitiv λιβός — vielleicht als Ortseigenname mißverstanden? — mit der Präposition מן verbunden worden wäre. Immerhin wissen wir nicht, wieviel an griechisch-aramäischer Sprachmischung auf einer Stufe targumischer Textentwicklung möglich gewesen sein dürfte, die um Jahrhunderte hinter den erhaltenen Texten nicht nur von Onkelos und Ps.-Jonathan, sondern auch der im Fragmententargum und den Geniza-Bruchstücken greifbar werdenden Gestalt der altpalästinensischen Rezension zurücklag. Mit sehr Starkem dürfen und müssen wir hier jedenfalls rechnen. Es ist beispielsweise im allerhöchsten Grade bezeichnend, welche Stellung das Element griechischer Fremdwörter noch in den von P. Kahle² bekannt gemachten altpalästinensischen Texten im Vergleiche mit Onkelos und selbst dem hier, wie so vielfach, Züge älterer palästinensischer Überlieferung bewahrenden Ps.-Jonathan einnimmt³. Zu erinnern wäre hier auch an die wenig beachtete

¹ Theodoretos: Migne, *P. G.* LXXXI, Sp. 1825C. Irenaeus: Ag. Harvey II S. 266. Migne, *P. G.* VII, Sp. 1080. Novatian *De Trin.* 12: Migne, *P. L.* III Sp. 906.

² *Masoreten des Westens* II. Stuttgart 1930. S. 1—62.

³ Mit diesem gemeinsam sind den Geniza-Fragmenten דורון δῶρον: Gen. 32 14, 19, 21; 43 25 קיטונא κοιτών Gen. 43 30, אפטרפוס ἐπίτροπος: Gen. 39 4f.; 44 1 und ספקלמרייה סπεκουλάτορες: Gen. 44 12, ihnen schlechthin eigentümlich דורון δῶρον: Gen. 4 4f., סימן σημείον: Gen. 4 15, אוכלסין ὄγλοι: Gen. 35 22, ספקלמרייה סπεκουλάτορες Gen. 39 3, פלמין παλάτιον: Gen. 43 16, 18; 44 1, פלמורין πραιτώριον: Gen. 44 18,

seltsame Tatsache, daß jüdische Gelehrsamkeit der vormasoretischen Zeit allen Ernstes und auf anscheinend doch ziemlich breiter Front mit einem Vorkommen griechischen Wortgutes selbst im hebräischen Originaltext gerechnet hat¹. Eine derartige Ungereimtheit wäre gar nicht denkbar, wenn man nicht wenigstens von Targumtexten her an merkwürdigste Fälle einer Einsprengung griechischer Elemente in semitischen Text gewöhnt gewesen wäre.

Trotz allem dem mag hier über eine gewisse Vermutung aramäischen Einflusses auf die in attlateinischer Überlieferung auftretende singuläre Textgestalt nicht hinauszukommen sein. Ungleich sicherer sind die Dinge aber wieder bei den beiden Am. eigentümlichen Lesarten 2 und 8.

An der ersteren Stelle bekundet schon der mit der attlateinischen Überlieferung verglichene Text von 23. 62. 86. 147 ein auffälliges Verhältnis zu aramäischer Textgestaltung. Wie in ihm entspricht dem einfachen הודו (seine Herrlichkeit) des Originals eine Genitivverbindung, sowohl im Prophetentargum: יוֹ יְקָרִיָּהּ (Glanz seiner Ehre) als in der Peš.: מַגְלַת כְּבוֹדוֹ (Glanz des Verherrlichten). Speziell die Fassung des Targums stimmt mit griechischem εὐπρέπεια τῆς δόξης αὐτοῦ streng wörtlich überein.

איסמלי סטולח: Ex. 22 8, 26, דיפלה דיפלח Ex. 23 3, 6, 8. Nur im Fragmententargum kehrt אוכלסין δχλοι Gen. 4 16; Ex. 19 21 wieder. Bei Onkelos findet sich von allen Fremdworten der Genizafragmente nur סימן σημειων Gen. 43 23, wofür Ps.-Jonathan hier die aramäisierte Form סימא bietet.

¹ So werden beispielsweise *Ber. rabba* II, 2f. (Übersetzung von Wünsche, S. 9), zur Interpretation von Gen. 1 2 nach R. Abuhu, R. Simon und R. Tanhūmā Gleichnisse mitgeteilt, die eine Ableitung תהו ובהו von θύω und βοάω zur Voraussetzung haben. Ebenda V, 2 (Wünsche, S. 19) wird von R. Jošua b. Ḥaninā eine Deutung des ersten Bestandteiles von רבנים Ps. 93 3 als δοῦξ vertreten. Ebenda LXXXII, 16 (Wünsche, S. 405) erfährt man, daß für הימים Gn. 36 24 R. Jehuda b. Simon המיונס = ἡμίονος habe lesen wollen, während die Mehrheit der „Rabbinen“ die gleichfalls aus dem Griechischen gedeutete Lesung המיסו = ἡμισο vorgezogen habe. LXXXIX, 5 (Wünsche, S. 436) wird das כר von Js. 30 23 als χάρ<ις> verstanden. Nach XCIX, 7 (Wünsche, S. 496) hat R. Jōhannān in מְכַרְהָ Gen. 49 5 das, wie ausdrücklich gesagt wird, „griechische“ μάγαιρα erkannt. Besonders interessant ist schließlich noch die LXXXI, 5 (Wünsche, S. 399) als eine solche des R. Samuel b. Naḥmān mitgeteilte Deutung des אלוֹן von Gen. 35 8 als ἄλλον, weil diese hier der — offenbar auf altpalästinensischer Überlieferung beruhenden — Wiedergabe des Ps.-Jonathan zugrunde liegt: אוֹתְהוֹן בְּכִיּוֹתָא. Es ist beachtenswert, daß hier eine absonderliche Textform sogar treuer erhalten ist, als in dem zur Stelle zufällig auch erhaltenen Fragmententargum.

Der altlateinischen Überlieferung ist nun freilich gerade das Moment der Erweiterung durch den Genitiv τῆς δόξης fremd. Nur das griechische εὐπρέπεια scheint dem *maiestas* im Gegensatz zu dem *virtus* von Hi. Aug. sicher zugrunde zuliegen. Das in Am. gegenüber dem sonstigen *eius* alsdann anschließende *Domini* könnte als eine erst der innerlateinischen Textentwicklung angehörende völlig freie Verdeutlichung des Textes angesprochen werden, wenn dieser zu einer solchen Veranlassung geboten hätte. Allein nach dem *Deus* und *Sanctus* des vorangehenden Hemistichs konnte über die sachliche Bedeutung eines bloßen *eius* nicht der leiseste Zweifel sich regen. Eine paläographische Erklärung auf griechischem oder lateinischem Sprachboden ist völlig ausgeschlossen. Sehr leicht konnte dagegen in einem aramäischen Text das schließende Suffix des יוֹ יְקָרִיָּהּ oder eines bloßen יוֹיָּהּ mit falscher Worttrennung verselbständigt und als die auf einen Status constructus folgende Kurzschreibung des tetragrammatischen Gottesnamens verstanden werden, womit die Grundlage für ein in dem lateinischen *Domini* fortlebendes Κυρίου unmittelbar gegeben war.

Das verzweifeltste Problem könnte schließlich in 8 der Gegensatz von *lora sua* und *aves suas* darzustellen scheinen. Wiederum läßt sich paläographisch das letztere in griechischer oder lateinischer Sprache ebensowenig erklären, als es im hebräischen Original eine auch nur entfernteste Stütze findet. Das erstere gibt offenbar im Gegensatz zu *frenos* = χαλινοὺς das vereinzelt τὰς ἡνίας der Compl. wieder. Beim Versagen jeder anderen Erklärung dürfte es wohl gestattet sein, von der heuristischen Hypothese auszugehen, daß auch hier im Hintergrunde des schlechthin Absonderlichen ein aramäischer Text stehe, der eine Aramäisierung eben des Wortes ἡνία enthalten hätte. Wie müßte eine solche Aramäisierung ausgesehen haben? Gleich לִפּ ist ἡνία ja — wenigstens unmittebar — als Fremdwort auf aramäischem oder rabbinisch-hebräischem Sprachboden nicht zu belegen. Wohl aber steckt hinter einem sinnlosen הַנְדִּיּוֹסִין einmal der ἡνίοχοι reflektierender Plural הַנְדִּיּוֹכִין¹, und ein andermal dürfte ein

¹ Šōhēr tōb zu Ps. 17 2. Vgl. J. Fürst, *Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griech. Wörterschatz d. jüd. Midraschwerke*. Straßburg 1890, S. 111. Darnach der Sin-

auf ἡνιοχεία zurückgehendes gleichfalls mit הנד beginnendes Fremdwort im Sinne von „Wettrennen“ vorliegen.¹ Dementsprechend würde auch für die Aramäisierung des einfachen ἡνία der Einschub eines נ zu erwarten sein. Im Anlaut wäre natürlich mit einem ס ebenso leicht als mit ה zu rechnen. Ein Blick in die gewöhnlichsten lexikographischen Hilfsmittel² genügt ja, um sich davon zu überzeugen, wie häufig der Fall ist, daß ein mit Spiritus asper anlautendes griechisches Wort als Fremdwort jüdischen Schrifttums bald mit ה, bald mit ס geschrieben erscheint, oder daß sogar nur die letztere Schreibung belegt ist, oder — was grundsätzlich in gleicher Richtung liegt — mit Spiritus lenis anlautende griechische Worte in semitischer Umschrift nur mit ה begegnen. Ich verweise etwa auf אידור, אידור ὕδωρ, אדרבלים, אדרבלים ὕδραυλις, dazu אדרבלא ὕδραύλης, אדרופיקוס, אדרופיקός, אומניאה, אומניאה, הומונייה, הומונייה, אומנויה, ὁμόνοια, אלנסטי, ἑλληνοιστί neben הילני, Ἑλένη, Ἑλενος, אמקסרום, ἡμίξηρος neben הימיונום, ἡμίονος, הימפום, ἡμιππος, אפותיקי, אפותיקי, אפויטרום, ἵππιατροס neben אפרוכוס, ἵππαρχος, אפרכא, אפרכוס, אפרכא, אפרכוס, ὕπαρχος, ארודין, Ἡρώδιον neben אורודים, Ἡρώδης; אדרא, ἔδρα, אולומרגליטון, ὀλομαργαρίτης, אולוסדיקין, ὀλοσηריκός, אוריין, ὄριον, אורולוגין, ὠρολόγιον, אטימום, ἔτοιμος mit אטימסייה, ἑτοιμασία, איליוס, ἥλιος, איליפוליס, Ἡλιόπολις, אומרון, ἡμερος, אומרא, ἡμέρα, אספניא, Ἰσπανία mit Adjektiv אספנין, אספנין, אספנימא, ὑπόμνημα, אפיפודין, ὑποπόδιον, אליון, ἥλος, אלויא, ἰλαρία, אמיריא, אומוריה, ὀμηρία, אפיטיקוס, ὑπατικός, אפיריטיס, ὑπηρέτης, אקנוס, ἰκανός, ארפכס, ἄρπαξ; אדיוט, ἰδιώτης, אונן, הונן, εὐγενής, אורמיני, Ἀρμενία, אטליוס, ἄθλιος, אטלם, ἀτελής, אטימום, οἶμος, אפרכיא, ἑπαρχία, אפליס, ἑλπίς, אטמס, ὄμασος, אפני, ἔννεας, אפריציון, ἐρίξειν. Als Entsprechung eines τὰς ἡνίας αὐτῶν dürfte demgemäß sehr wohl ein אנדיהון anzusetzen sein, und nun wäre nichts leichter als eine Verlesung bzw. Verschreibung dieses gewiß nicht eben geläufigen fremdwörtlichen Ausdrucks in das alltägliche אנדיהון (ihre Ohren). Damit wäre aber eine natürlichste

gular הנדיוכא bei G. Dalman, *Aram. u. neuhebr. Handwörterbuch zu Targum, Talmud u. Midrasch*². Frankfurt a. M. 1922, S. 115.

¹ Ber. rabba X, 4 (Wünsche, S. 40). Vgl. Fürst a. a. O. Die überlieferte jedenfalls stark verderbte Wortform ist הדיוכון.

² Die folgenden Belege sind den angeführten Arbeiten von Fürst und Dalman entnommen.

letztendliche Grundlage auch des altlateinischen *aves suas* erreicht.

Eine letztendliche! Oder vielmehr sogar eine unmittelbare? — Die Frage muß wenigstens gestellt werden. Wenn an unseren vier Stellen in altlateinischem Text eine aramäische Grundlage durchschimmert, ist dann wirklich noch das Zwischenglied einer griechischen Sprachgestalt des betreffenden Textelements anzunehmen oder sollte das Lateinische unmittelbar unter aramäischem Einfluß stehen? — Im letzteren Falle würde schließlich doch die These Blondheims von einer Herkunft des altlateinischen Bibeltextes aus dem Judentum eine ebenso entscheidende, als unverhoffte Bestätigung erfahren. Von durchschlagender Bedeutung für die Beantwortung der Frage dürfte die Stelle 10 sein. Daß ein aramäisches תושבתה je durch *claritas* sollte wiedergegeben worden sein, ist kaum denkbar. Vielmehr handelt es sich bei dem Gegensatz des *in claritate* und *in gloria eius* ganz deutlich um die auch sonst zu beobachtende Gegensätzlichkeit verschiedener Wiedergabe von δόξα¹. An der unmittelbaren Abhängigkeit der vier altlateinischen Lesarten von einem griechischen Text scheint also doch unbedingt festgehalten werden zu müssen, und erst jener griechische Text stand direkt unter aramäischem Einfluß, hatte sein endgültiges Gesicht also noch in jüdischen Kreisen erhalten. Daß in solchen Kreisen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte die Entwicklung von Targum und griechischer Bibelübersetzung — treffender sagt man wohl geradezu: aramäischen und griechischen Targumtextes² — nicht völlig getrennt verlief, sondern daß hier innigste Zusammenhänge bestanden, ist das Natürlichste von der Welt. Es fehlt denn auch keineswegs an

¹ Es handelt sich dabei um einen geradezu typischen Gegensatz des Wortgebrauches, der z. B. auf dem Boden des Evangelientextes die von Cyprianus, *k* und — minder zuverlässig — *e* und *h* vertretene afrikanische Textgestalt von der europäischen trennt, wie sie als Grundlage der Vulgata durch H. J. Vogels, *Vulgatastudien (Neutestamentl. Abhandlungen. XIV, 2.—3. Heft)*. Münster 1928, festgestellt worden ist, d. h. letzten Endes doch wohl der griechisch-lateinischen Tradition Afrikas und einer vom Diatessaron herkommenden syrisch-lateinischen Roms. Vgl. H. v. Soden, *D. lat. Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. XXXIII)*. Leipzig 1909, S. 137, 238f., 325, 354.

² Zu der einer solchen Ausdrucksweise zugrundeliegenden Bewertung der „LXX“ vgl. Kahle, *Masoreten d. Westens*. S. 5*—9*.

positiven Belegen für einen Verlauf solcher Zusammenhänge speziell im Sinne einer Abhängigkeit der griechischen Seite.

Schon was J. Fürst¹ an Spuren palästinensisch-jüdischer Schriftdeutung und Sage im normalen LXX-Text nachgewiesen hat, gehört wenigstens in diese Richtung. Die von Blondheim zur Unterbauung seiner These herangezogenen Überlieferungen altlateinischen Textes mit dem masoretischen gegen die LXX würden sich sehr einfach durch den Einfluß einer jenem schon näher stehenden Targumtradition erklären, den die griechische Vorlage der betreffenden lateinischen Lesarten erfahren hätte². In Hab. 3 selbst hatten wir soeben die eigentümliche Übereinstimmung festzustellen, die in der Wiedergabe des 𐤒𐤒𐤇 von v. 3 zwischen dem griechischen Sondertext von 23. 62. 86. 147 und dem endgültigen Prophetentargum besteht. Sie ist hier keineswegs die einzige Erscheinung ähnlicher Art. Namentlich zur Peš. verrät jener Sondertext noch mehrfach starke Beziehungen. Wenigstens eine hierher gehörige Stelle mag besonders hervorgehoben werden. Das merkwürdige ἀκολουθήσει (62. 147 besser als ἀκολουθήσει von 23. 86) τὰ μέγιστα τῶν πετηνῶν, das in v. 5 𐤒𐤒𐤇 𐤒𐤒𐤇 wieder gibt, erinnert sofort an das von der Peš. für 𐤒𐤒𐤇 gesetzte 𐤒𐤒𐤇 (Geflügel), und noch enger berührt es sich seltsamerweise mit einer Fassung syrischer Herkunft, die um die Mitte des 9. Jh.s ‘Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī arabisch anführt:³ نصبح سبع الطير (begleiten werden die Raubtiere unter den Vögeln). Unter den jüngeren hexaplarischen Versionen ist es vor allem diejenige des Aquila, die in weitem Umfang Be-

¹ *Spuren d. palästinisch-jüdischen Schriftdeutung u. Sagen in d. Übersetzung d. LXX: Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, S. 152–166.

² Nicht gilt diese Erklärung, allerdings, was nicht verschwiegen werden darf, von den durch Blondheim S. Lf. berührten Fällen, wo in lateinischen Texten Transkriptionen hebräischer Worte auftreten, die in griechischer Überlieferung nie nachweisbar sind.

³ *K. ad-din wad-dawla*. Ag. Mingana, S. 103. Besonders zu beachten ist die Übereinstimmung auch des arabischen Verbuns mit dem Griechischen. Dem arabischen Objekt آجناده (seinen Soldaten) scheint ein syrisches 𐤒𐤒𐤇 (seinen Fußgängern) zugrundezuliegen, eine Korruptel, die ihrerseits im Gegensatz zu dem singularischen 𐤒𐤒𐤇 (auf seinem Fuße) ein mit dem griechischen κατὰ πόδας αὐτοῦ übereinstimmendes pluralisches 𐤒𐤒𐤇 (auf seinen Füßen) voraussetzt.

ziehungen zu aramäischer Textüberlieferung erkennen läßt¹. Geradezu den Charakter der Wiedergabe eines aramäischen statt des originalen hebräischen Textes nehmen diese Beziehungen an einer Stelle wie Jer. 6 1 an². Hier wird das masoretische בית הקָרָם durch Theodotion mit Βαιθηαχάρεμ, in der Vulgata entsprechend mit *Bethacarem* transkribiert. Ein Βηθηαχάρεμ des Symmachos geht offenbar auf eine Variante mit Auslassung des Artikels zurück. Wenn demgegenüber nun aber für Aquila ein Βαιθηαχάρμα bezeugt wird, so hat er eben einen Text transkribiert, der statt des vorgesetzten hebräischen den nachgesetzten aramäischen Artikel des Status emphaticus bot. Gerade diese Stelle ist jedoch von einer noch weiter gehenden Bedeutung, sofern schon das Βαιθηαχάρμα, Βεθηαχάρμα, Βηθηαχάρμα der Majuskeln B, S, Q des LXX-Textes mit seiner Wiedergabe beider Artikel einen Einfluß der aramäischen Textgestalt verrät³. Hier stehen wir in der Welt noch unzensurierter „LXX“ wie bei der Grundlage der liturgischen altlateinischen Überlieferung des Habakuk-Kantikums.

¹ Ich verweise beispielshalber auf Stellen wie Jon. 4 6, wo Aquila in der einfachen Beibehaltung des hebräischen Wortes קִיקִיּוֹן (= κικιών) mit dem Prophetentargum übereinstimmt, Is. 18 1 wo sein doppeltes סאיָ, סאיָ für hebräisches צלצל in der Peš. an einem allerdings nur einfachen 𐤒𐤊 (Schatten) eine Entsprechung findet, oder Ex. 32 25, wo er statt לשִׁמְצָה (zum Gezischel) ein לְשֵׁם צָהָה (zum Namen des Kotes) gelesen hat und mit εἰς ὄνομα ῥυπόζ wiedergibt. Hier entspricht nicht nur wieder in Peš. 𐤌𐤃𐤃 (ein stinkender Name), sondern auch in den stark paraphrastischen Wiedergaben der Stelle durch Onkelos und Ps.-Jonathan nimmt ein שׁוֹם בִּישׁ (böser Name) eine zentrale Stellung ein und mit aller dieser aramäischen Überlieferung berührt sich auch das *propter ignominiam sordis* der Vulgata. Vgl. Fr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* II, S. 986, 461; I, S. 141.

² Nach der Hs. HoP. 86. Vgl. Field, II, S. 586.

³ Man darf bei Beurteilung derartiger Erscheinungen nie aus dem Auge verlieren, daß uns im wesentlichen auch „die LXX“ eben nur auf Grund der hs.lichen Überlieferung jener erst nachchristlichen Jahrhunderte greifbar wird, ein Sachverhalt der vor allem auch bei Bewertung des Textes der alttestamentlichen Zitate im NT. nie vergessen werden sollte. Statt tendenziöser Fälschung oder unglaublich leichtfertiger gedächtnismäßiger Zitation auf christlicher Seite, beides Dinge, die nach Lage der Sache etwa bei dem im ersten Evangelium unternommenen Versuche eines Schriftbeweises für die Messiaswürde Jesu von vornherein ausgeschlossen sein mußten, wäre bei den hier sich ergebenden Diskrepanzen weit eher einmal der Gedanke an antichristlich-tendenziöse Änderung des LXX-Textes durch noch jüdische Hand zu erwägen. Ich beabsichtige dem ganzen Problemkreis jener Zitate demnächst einmal, ausgehend von ihrer mehrfach sehr merkwürdigen altsyrischen Gestalt, näher zu treten.

Daß gerade in dieser aramäischer Einfluß mit besonderer Stärke fühlbar zu werden scheint, bleibt allerdings unverkennbar, und so wird es auch nicht befremden, daß die zwei auch noch auf einem Mißverständnis aramäischen Textes beruhenden Sonderzüge von Am. in derjenigen Hs. der griechischen Grundlage, auf welche die sonstige lateinische Überlieferung zurückgeht, durch sekundäre Korrektur beseitigt waren. Auch bei 4 muß ja auf der einen oder der anderen Seite eine solche Korrektur zugrunde liegen¹. Im übrigen ist, was ich hier vorlege das Ergebnis einer reinen Zufallsbeobachtung. Man wird für den beobachteten merkwürdigen Textbefund entweder eine andere und bessere Erklärung finden oder nunmehr systematisch altlateinische Bibeltexte des AT.s auf ähnliche Erscheinungen durcharbeiten müssen.

Bedeutsam, aber nicht überraschend wäre es, wenn sich herausstellen sollte, daß gerade im Abendland verbreiteter „LXX“-Text in besonders hohem Grade eine Beeinflussung durch aramäische Bibelübertragung erfahren habe. Eine besondere Kraft mit der hier auf dem Boden des Judentums sprachlich aramäische Elemente sich geltend gemacht hätten, würde ein Seitenstück zu der Bedeutung darstellen, die für solche Elemente im Schoße der römischen Christengemeinde des 2. Jh.s sich aus dem Verhältnis ihres lateinischen Evangelientextes zum Diatessaron ergibt². Hier wie dort sehen wir uns letzten Endes auf die oft erörterte Rolle der „Syrer“ in Spätantike und werdendem Mittelalter des Abendlandes zurückgeführt³. Sie erstreckt sich von Er-

¹ In welcher Richtung diese sich dabei vollzog, muß dahingestellt bleiben. An und für sich scheint ja wohl sicher das noch die fraglos richtige hebräische Versabteilung währende οἱ πόδες αὐτοῦ. Ἐστῆ das Ursprünglichere und Οἱ πόδες αὐτοῦ ἔστησαν eine innergriechische glättende Änderung zu sein. Daß aber eben auch diese wieder im Sinne der anderen Lesart rückkorrigiert wurde, lehrt gerade das Beispiel von W. Im Rahmen der textlichen Entwicklung der griechischen Grundlage der altlateinischen Überlieferung könnte also doch die von deren afrikanisch-spanischem und römischem Zweige wiedergegebene Fassung die ältere sein. Daß in den beiden anderen Fällen der sekundäre Charakter dieser Fassung auf der Hand liegt, könnte allerdings wieder in die umgekehrte Richtung weisen, erlaubt aber doch keineswegs einen zwingenden Schluß.

² Vgl. meine beiden Aufsätze über *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron* und über *Tatianismen im römischen Antiphonar* im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 1—14 bzw. 165—174.

³ Vgl. über diese Rolle P. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte d. Syrer im Abendlande: Mitteilungen d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschung* 1885, S. 521—550

scheinungen des Sklavenstandes wie den mächtigen syrischen Sänftenträgern des römischen Straßenbildes¹, den armen syrischen Freudenmädchen, die in der Umgebung des Circus Maximus ihrem Gewerbe nachgingen² und den „*ambubaiarum collegia*“ des Horatius³ über die landsmannschaftlichen Zusammenschlüsse wohl durchweg handeltreibender Kreise syrisch-phönikischer Herkunft in den führenden Hafenorten Italiens⁴ und die syrischen Beziehungen gallischer Reederverbände⁵ bis weit vor allem in die Sphäre religiösen Glaubens und kultischen Lebens hinein⁶. Gegen den Gedanken einer hervorragenden Bedeutung, die dieses „Syrrer“-Element gerade auch in den jüdischen und den ältesten christlichen Gemeinden des Westens gehabt hätte, ließe sich nur die gewiß immerhin auffallende Tatsache anführen, daß monumentale Spuren einer solchen Bedeutung in den unterirdischen jüdischen und christlichen Friedhöfen Roms bislang nicht zutage traten. Die bereits der konstantinischen Epoche angehörende Grabinschrift eines שפעאל irgendwo in San Callisto⁷ ist das

(= *Gesammelte Schriften* III, S. 187—224); L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen-âge: Byzantin. Zeitschrift* XII (1903), S. 1—39; L. Jalabert, *Les colonies chrétiennes d'Orientaux en Occident du V^e au VIII^e siècle: ROC.* IX (1904), S. 96—106; G. Wolfram, *Der Einfluß des Orients auf d. frühmittelalterl. Kultur u. Christianisierung Lothringens: Jahrb. d. Gesellschaft für lothring. Gesch. u. Altertumskunde* XVII (1905), S. 318—352; H. Leclercq, *Colonies d'Orientaux en Occident: Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie* III, Sp. 2266—2277 und zuletzt J. Ebersolt, *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades.* Paris 1928.

¹ Vgl. Juvenalis *Sat.* VI v. 351. Martialis, *Epigr.* VII 53 v. 10: IX 2 v. 11. 22 v. 9.

² Vgl. *Juv. Sat.* III v. 63ff.

³ *Serm.* I, 2 v. 1. Der Zusammenhang mit Syrien wird durch die Herkunft des lateinischen Wortes von פסאל (Flöte) sichergestellt.

⁴ In Puteoli solche der Tyrier: *CIG.* 5852, der Heliopolitaner: *CIL.* X, 1579, der Beiruter: *CIL.* X, 1634, in Ostia der Gazäer: *CIG.* 5892, in Misenum der Damascener: *CIL.* X, 1576.

⁵ Vgl. das in Dair al-Kamar im Libanon gefundene epigraphische Exemplar eines Reskripts des Kaisers Claudius Julianus an die *navicularii* von Arles: *CIL.* XII, 672.

⁶ Die Sache bedarf keiner Belege. Charakteristisch ist, wenn etwa ein Zauber- gebet bei K. Preisendanz, *Papyri graecae magici* I, Leipzig-Berlin 1928, S. 196, offenbar, um die Wirkung auf den angerufenen Schöpfergott Zeus-Adonai-Jao zu verstärken, betont, daß der Betende ihn σπρισι angerufen habe.

⁷ Ich besitze einen selbstgefertigten Abklatsch. Über den sich schon stark der hebräischen Quadratschrift nähernden, nur eine noch recht altertümliche Form des ש währenden semitischen Buchstaben erscheint das konstantinische Christusmonogramm vom Siegeskranz umgeben (oder auf der von züngelnden Flämmchen umrandeten Sonnenscheibe?).

einziges semitische Schriftdenkmal der christlichen Katakomben, und auch in den jüdischen geht semitische Sprache und Schrift fast nicht über eine auch so erfolgende Namensnennung oder gelegentliche kurze Friedensgrüße an die Verstorbenen hinaus¹. Aber vielleicht hat gerade Neigung zu landsmannschaftlichem Zusammenschluß aramäisch redende Kreise im Judentum und im jungen Christentum der Welthauptstadt dazu geführt auch im Tode die Ihrigen in eigenen Begräbnisstätten zu sammeln, und sind wir nur zufällig noch nie auf eine dieser Stätten gestoßen. In keinem Falle darf hier der — möglicherweise eben nur vorerst noch — negative archäologische Befund gegenüber dem positiven überschätzt werden, den vielleicht alttestamentliche Textgeschichte ebensowohl wie die Geschichte des Evangelientextes erbringt.

¹ Vgl. z. B. bei N. Müller, *Die Inschriften d. jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom*. Leipzig 1919, Namensnennung zuerst aramäisch, dann griechisch in Nr. 50, hebräischer Friedensgruß oder ähnliches in Verbindung mit lateinischem oder griechischem Haupttext der Inschrift in Nr. 10, 71, 72, 176, 177, ausschließlich eine etwas umfangreichere hebräische Akklamation nur in Nr. 142 unter insgesamt 185 Inschriften. Von den lateinischen jüdischen Inschriften bei E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres* II, S. 488—506 zeigen nur die Nr. 4968a und 4985a einen vollständigen hebräischen und lateinischen Doppelttext, die Nr. 4884, 4893, 4969, 4989a hebräische Akklamationen.

ST. PETER IN GALLICANTU AND THE HOUSE OF CAIPHAS

BY

P. EDM. POWER, S. J.

In a recent article in this periodical¹ Dr. A. M. Schneider combats the view, which definitely locates the primitive traditional site of the house of Caiphas at St. Peter in Gallicantu and which claims moreover that the authenticity of this fourth-century tradition is strongly supported by various archaeological discoveries. He calls me the protagonist of this view, lists in his bibliography three of the four articles which I wrote on the subject in *Biblica* in the years 1928—1929 and gives several textual citations from two of them. His readers will naturally conclude that he is well acquainted with these articles, has taken directly from them the views and arguments which he combats and has represented these views and arguments with substantial accuracy. Such unfortunately is not the case. Dr. Schneider makes no mention of the arguments from tradition, on which my whole theory is based. He ignores or misrepresents my archaeological arguments for the authenticity of the site. He even attributes to me views and arguments which are not mine and bases explicitly on these a very unfavourable judgment of my scientific method and equipment. I do not for a moment suppose that he has intentionally misrepresented me. He seems to have got most of his scanty and inaccurate information, not from my own writings but from a secondary source. But I am none the less obliged, in the interests of justice and science, to present some observations on his article to the readers of

¹ *St. Peter in Gallicantu (Das Gefängnis Christi im Palast des Kaiphas): Or. Chr.* 27 (1930) 175—190.

Oriens Christianus and I am deeply grateful to its courteous and distinguished editor for giving me this opportunity of doing so.

It will be well to begin by removing some very regrettable misunderstandings. Dr. Schneider excludes me from the class of "Gelehrten, die ernst genommen werden wollen" and attributes to me the "Phantasie eines Küsters" and a "nicht zu entschuldigende Unkenntnis des Talmuds."¹ His alleged reasons are that I misinterpreted a *nefeš* on one of the pillars in the underground galleries as a Christian caricature of Caiphas and that I deduced from a Talmud passage, which I had not read, an installation for the infliction of the Jewish punishment of scourging in these same galleries. He refers his readers for proof of the first accusation to *Bibl. X*, S. 278, but cannot have read that page himself, since the hypothesis of a caricature of Caiphas is there rejected and the *nefeš* interpretation is confirmed by previously unpublished evidence: "I only give this (the Caiphas) interpretation of the sculpture as one naturally suggested by the traditional identification of the site . . . A new piece of evidence . . . only recently communicated to me through the kindness of Fr. Marchet, confirms the *nefeš* hypothesis. A tomb discovered in the neighbourhood of the galleries at the beginning of the excavations on the site contained a similar sculpture." Furthermore the *nefeš* interpretation is reaffirmed in two later passages also unread by Dr. Schneider: "It is now fairly certain, after the discovery of the *nefeš* discussed in the preceding article, that these galleries like the adjoining pit were originally a place of burial" (*Bibl. X*, p. 396). "It does not therefore justify us in supposing that there was a *nefeš* represented on this pillar (the scourging pillar) as there was on the one adjoining it" (*ib.*, p. 401).

¹ *Or. Chr. l. c.*, p. 187—188. Talmud is here to be interpreted Mishna. "Daß dieses Urteil nicht übertrieben ist, bezeugt die Deutung einer rohen Zeichnung, die man nachträglich noch an einem Pfeiler der 'Geißelungsgrotte' entdeckte. Vincent hält sie *RB.* 1925, S. 586 mit guten Gründen für ein *nephes*, vielleicht auch eine *defixio*. Power macht daraus ein karikiertes Porträt des Kaiphas (*Bibl. X*, S. 278) das Christen des 4. Jh. in dessen 'Palast' angebracht hätten!" (p. 187, n. 2). "Nur ist es keine 'installation for the infliction of the Jewish punishment of scourging' (*Biblica X*, S. 404). Marchet zieht zum Erweis den Traktat *Makkot* 3, 12ff. bei, und Power folgt ihm darin . . . Leider hat aber weder Marchet noch Power den berufenen Talmudtraktat gelesen, denn dieser besagt etwas ganz anderes" (p. 187).

No proof is offered of the second accusation, either by Dr. Schneider or by the writer from whom he appears to have borrowed it without acknowledgment, but both cite the passage of the Mishna and Dr. Schneider prints in separate type the part which is considered fatal to my imaginary deduction and which I am supposed not to have read: "Und nicht schlug er ihn, indem er (der Gegeißelte) stand oder saß, sondern indem er niedergebeugt war." Here again it is clear that Dr. Schneider has not read one of my two brief references to the Mishna text, which shows that I had read this part of it and explains why I deduced nothing from it: "According to the Mishna (*Makkoth*, III, 12) which refers to a later date, the victim had his hands attached to a pillar or post and *his body bent to receive the blows*" (*Bibl.* IX, 175). The other reference merely enumerates among the objections made to Fr. Germer-Durand's prison hypothesis: "Moreover the absence of a pillar at the supposed place of flagellation is against Jewish tradition, according to which the victim was tied to a pillar (*Makkoth*, III, 12)" (*Bibl.* X, 397). The accusations of Dr. Schneider are thus unfounded and only show that he has not read my articles.

I.

In the first part of his study, "Der archäologische Befund," Dr. Schneider rejects the conclusion of previous investigators in general, and of such well-known archaeologists as Fr. Vincent¹ and Fr. Germer-Durand² in particular, that the primitive church erected at St. Peter in Gallicantu belongs to the second half of the fifth century. The excavations on the site revealed a church at two levels, which had been manifestly reconstructed at various periods. The lower level is that of the orifice of the sacred grotto. The upper level, 3,50 metres higher, is attested by a fifth-century coloured mosaic, discovered *in situ* at the western extremity of the central quadrilateral, and by a massive substructure, 8 or 9 metres in width, which bounds the quadri-

¹ *Jérusalem*, II (1922) 514.

² *Rev. Bibl.* 23 (1914) 228.

lateral on the east. The sacred character of the cistern-like pit in the centre of the quadrilateral is indicated by fourteen crosses and seems to offer the natural explanation of the erection of a church on so difficult a site. The fifth-century date of the primitive church is mainly based on three discoveries: 1. two Corinthian capitals, exactly similar to those found in the fifth-century church of St. Stephen; 2. the coloured mosaic already mentioned, which clearly belongs to the same family as the mosaics found in the same church of St. Stephen; 3. two separate collections of copper coins, embedded in the masonry of the eastern substructure and determining exactly two periods at which it was utilised for the support of an edifice: the second half of the fifth century and the first half of the seventh century. How does Dr. Schneider refute the conclusion which these discoveries so naturally suggest?

The first objection to a fifth-century church is based on the capitals. Dr. Schneider assumes, without any attempt at proof, that a third capital of smaller dimensions and inferior technique belongs to the same date as the two symmetrical capitals, which alone are assigned to the fifth century by Fr. Vincent and Fr. Germer-Durand. He then argues that these *three* fifth-century capitals, being different in size and technique, were not made for the same church and must be regarded as "Spolienstücke."¹ He has not seen or measured the second capital, which is incomplete but, as far as can be judged, of the same dimensions and obviously, as appears from the photographic reproductions, of the same technique as the first. His objection is thus entirely based on the supposed fifth-century date of the third capital

¹ "Die dem späten fünften Jahrhundert angehörigen drei Antenkapitelle (*RB.* 1914, Tafel 5) haben nämlich verschiedene Höhe und sind in verschiedener Technik gearbeitet, können also kaum für ein und denselben Bau angefertigt sein. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sie als Spolienstücke ansieht" (*Or. Chr. l. c.*, p. 178—179). In a note Dr. Schneider accuses Fr. Marchet and myself of not having accurately measured the fifth-century capitals. Yet he apparently read in *Biblica* my communication from Fr. Marchet: "The dimensions of these capitals, one of which is incomplete but evidently symmetrical with the other, are 0,50 cm. by 0,40 cm., height 0,55 cm.," and discovered by experiment that the measurements given are exact. He neglects to inform his readers that the second fifth-century Corinthian capital is incomplete and only says of it: "Das zweite Exemplar, Tafel V, 2 habe ich nicht zu Gesicht bekommen."

(*Rev. Bibl.*, 1914, pl. V. 4). After assigning two capitals (*ib.* 1—2) to the fifth century Fr. Vincent adds: “D’autres débris de chapiteaux à acanthes plus sèches, aux lobes géométrisés, relèvent d’un art plus tardif.”¹ The reader has only to compare Dr. Schneider’s third fifth-century capital with the two others if he desires an ocular demonstration of these technical indications of its later date. At the same time the measurement of this third capital is a useful contribution to the problem, since its lesser dimensions, as compared with these of the earlier capitals, support the conclusion that the primitive church of the fifth century was larger than the restored church of the seventh century. Nor will it be argued that the larger fifth-century capitals were too small for a moderately large church, 28 or 30 metres in length, if it be remembered that no prudent architect would overload with ponderous ornamentation the upper storey of a two-storey church erected on a very difficult site.²

Dr. Schneider bases a second objection on the study of the mosaics discovered on the site of the primitive church. Here he again assumes, without any attempt at proof, that Fr. Vincent and Fr. Germer-Durand have erred in assigning the coloured mosaic, discovered *in situ* at the level of the upper church, to the fifth century. It is surprising that he accepts their dating of the two capitals and rejects their dating of the mosaic, since both conclusions are based on the same motive: the similar discoveries made at the fifth-century church of St. Stephen. In any case his erroneous dating of the third capital scarcely authorises us to prefer his unmotivated pronouncement in the present case to the reasoned judgment of two experienced archaeologists.

He also argues that this mosaic cannot have originally belonged to a church, since in that case the vestibule of the church in coloured mosaic would be more elegantly adorned

¹ *Rev. Bibl.* 39 (1930) 236. Cf. also *Jérusalem* II, (1922) 507.

² My error in not observing that the capitals were “Antenkapitelle”, which I here retract, does not affect the size of the church. There is no question of a “Riesensbau” (*Or. Chr. l. c.*, p. 181, n. 1) and the “basilica grandis” of the *Breviarium* implies a basilica of moderate size, not a “riesige Kirche” (*l. c.*, p. 186) which is expressed by “basilica magna nimis”.

than the interior of the church in white mosaic.¹ But he deprives this argument of all force by assuming that the white mosaics were later in date than the coloured mosaics and were intended to adorn the seventh-century church. It follows that the coloured mosaics may well have been intended for an earlier fifth-century church, which had larger capitals and was more elegantly decorated than the hastily built church of the seventh century. Moreover Dr. Schneider fails to distinguish between the decoration of the crypt at the lower level and of the church proper at the higher level. Our sole means of determining the decoration of the primitive church at the higher level is the fifth-century mosaic discovered *in situ*. It is, according to Fr. Vincent, "le seul fragment de mosaïque en place au niveau de l'église supérieure" and "permet d'apprécier le caractère de la décoration en mosaïque polychrome à ce niveau supérieur"². The crypt of the primitive church may well have been decorated in white mosaic and it is at least probable, according to Fr. Vincent, that one piece of white mosaic, discovered *in situ* in the lower church, belongs to the primitive period by reason of the inscription which it bears.³ Thus Dr. Schneider has not adduced any valid reason for assigning the coloured mosaics to "Memorialbauten."

In discussing the massive substructure to the east of the central quadrilateral Dr. Schneider ignores archaeological evidence of the highest importance. He does not mention that this substructure erected on sloping ground reaches the same level as the fifth-century mosaic discovered *in situ* to the west

¹ "Weitere Mosaikreste sind über dem Viereckbau gefunden worden (Plan I, Nr. 1—10): 1—5 waren farbig, sind aber m. E. zu hoch datiert; Nr. 2 und 3 sind keinesfalls früher als 6. Jh. Die anderen Reste waren nur in weiß gehalten. Dieser Befund beweist, daß 6—10 später sein müssen als 1—3, mit anderen Worten: 2 und 3 gehörten Memorialbauten an, die bei Errichtung der Viereckkirche in diese einbezogen wurden. Es wäre sonst die ganz unerhörte Tatsache zu verzeichnen, daß man Vorräume der Kirche mit buntem Mosaik schmückte, den Hauptraum dagegen in einfachem Weiß hielt. Wir kommen auch so wieder dazu, den eigentlichen Kirchenbau bedeutend später anzusetzen, als es bisher geschah" (*l. c.*, p. 180—181).

² *Jérusalem*, II, 507. 511; *Rev. Bibl.* 39 (1930) 235—236.

³ It commemorates an unknown benefactress, Maria. See *Jérusalem*, II, 511—512.

of the central quadrilateral.¹ This fact suggests an obvious connection between these foundations in the east and the upper church adorned by the mosaic in the west. Neither does he mention the still more important discovery of two collections of copper coins, embedded in two different pieces of masonry which formed part of the foundations and were broken up by the picks of the excavators.² One collection, located to the south-east of the central quadrilateral, contained nine copper coins bearing the effigy of Theodosius II (408—450), Marcianus (450—457) and Leo I (457—474). The second collection, a little to the north of the first, contained five copper coins representing the emperors Phocas (602—610) and Heraclius I (610—641). These obvious indications of date, deposited in the substructure by the founders and the restorers of the edifice erected thereon, correspond exactly with those otherwise known: the second half of the fifth century, attested by the two larger capitals and the elegant coloured mosaic, and the first half of the seventh century, when the churches destroyed by the Persians in 614 were restored. Only a church on this site, by reason of its superior importance, would have these evidences of date deposited in its eastern foundations and only a church on this site, by reason of its necessary orientation, can adequately explain the erection of this extraordinary substructure on sloping ground. Dr. Schneider seems to be acquainted with these discoveries, as he refers to “die Münzfunde aus den Ostfundamenten die bis zu Phocas und Heraclius reichen.”³ Why then has he not drawn from them the obvious conclusion, confirmed by an independent discovery of his own, that the foundations were built in the fifth century and restored in the seventh century? He tells us that the fragments of pottery which he collected from the

¹ *Jérusalem*, II, 505—506 “Ces lignes amorcées à l’ouest contre une escarpe rocheuse (where the mosaic was discovered) haute de 3m, 50, viennent s’appuyer, environ 20 mètres à l’est, sur un blocage très massif . . . Qu’il y ait eu à cette hauteur un niveau étendu à l’ensemble de la ruine, et d’ailleurs plusieurs fois remanié, c’est ce que prouvent les dallages, mosaïques, degrés et seuils de porte.”

² Marchet, *Le véritable emplacement du palais de Caïphe*, Paris 1927, p. 69—71. My account of this discovery is based on the unpublished “Journal des Fouilles.”

³ l. c., p. 180, n. 2. Reference is given to Marchet, p. 71 where the second collection is chronicled, but not to p. 69—70 where the earlier group is mentioned.

foundations belonged partly to the early Byzantine period and partly to the late sixth-century.¹ But he ignores in his conclusion the early Byzantine pottery, which attests, like the first collection of coins, the earlier date of the original substructure. There is nothing surprising in the further information which he gives us, that the seventh-century structure is of inferior quality, since many churches were then restored in haste and with insufficient resources and the restored church was, as the capitals and the mosaics attest, less capacious and less ornate than the primitive one.

Dr. Schneider has not raised the question why a church was ever erected on this very unsuitable site, even though he assigns its erection to the very period when the Jerusalem Christians were too fully occupied in restoring their ruined churches to have leisure or resources for new foundations. The site was not a matter of choice, but was imposed on the fifth-century builders by the existence of a traditional sanctuary, the deep pit in the centre of the quadrilateral, the sacred character of which is clearly attested by the fourteen crosses graven on its walls and roof. This is the unanimous conclusion of previous investigators,² but is rejected by Dr. Schneider, who declares that the pit was a Byzantine cistern and at the same time inconsistently ascribes to the Roman or Byzantine period the aperture, 95 cm. long and 53 cm. wide, made in its side.³ He does not inform us that this object of Christian veneration was, after the destruction of the church which enclosed it, transformed into an Arab cistern. For this purpose the lateral apertures were walled in and the inside was coated with *hamra* to prevent percolation. It was after the removal of the *hamra* that the crosses appeared graven on the bare rock.⁴ Thus the absence

¹ "Dazu stimmten auch die Keramikreste, die ich aus den Fugen aufsammelte; neben Frühbyzantinischem findet sich dünnwandige, gerillte Keramik aus sprödem, etwas splittigerem Ton, die nach gesicherten anderweitigen Befunden in das späte 6. Jh. zu setzen ist" (*l. c.*, p. 180).

² Cf. Germer-Durand, *Rev. Bibl.* 23 (1914) 225; Vincent, *Jérusalem*, II, 505 etc.

³ "Die mittlere [Höhle] (II) war in jüdischer Zeit ein Grab mit Treppeneingang von Osten; in römischer oder byzantinischer Zeit vertiefte man dieses, schlug oben eine runde Öffnung ein und rechts oben an der Seite ein gucklochartiges Fensterchen, das nach einen großen Raum (III) führt" (*l. c.*, p. 178).

⁴ See references in n. 2.

of any coating on the inner surface of the pit in the Byzantine period is another obstacle to Dr. Schneider's inconsistent hypothesis.

II.

While Dr. Schneider's contribution to the archaeological side of the question contains, as we have seen, some elements of value, the same cannot be said of his discussion of the site of the house of Caiphas according to the texts of the pre-crusade period. The five texts which he cites could be doubled in number¹ and their obvious implications are in all cases ignored. Only part of the relevant text of Theodosius is given, that which locates the house of Caiphas at *L passus* from Sancta Sion. The *C passus* between it and the Praetorium are not mentioned and thus the unreliability of the *passus* measures of Theodosius here exemplified, since *CL passus romani* do not give a fourth of the distance between Sancta Sion and the Praetorium of that epoch, is not made known to the reader and seems to be unknown to Dr. Schneider himself. In the text of the monk Bernard no notice is taken of the fact that the words "in directum ad orientem" clearly locate the denial of St. Peter on the Assumptionist and not on the Armenian site, as Fr. Vincent and Fr. Abel fully admit.² The text of the pilgrim of Bordeaux: "In eadem ascenditur Sion" is translated: "Wenn man hinaufsteigt, kommt man nach Sion;" and we are informed that this interpretation is final,³ notwithstanding the obvious impossibility of finding

¹ To the texts cited by Dr. Schneider p. 182 should be added: Prudentius, *Tituli Historiarum* XL et XLI (ed. Bergman Corpus Vindob. 61, 445), who seems to indicate a place of tombs; the *Typicon of Jerusalem* (Goussen, *Über georg. Drucke u. Handschr. die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchr. Jerusalems betreffend*, München-Gladbach 1923, p. 18 and 29); the *Life of Constantine and Helena* (Rev. Or. Chrét. 1905, p. 167); the *Armenian Description of the Holy Places* (English version in *Pal. Explor. Fund Qu. St.*, 1896, p. 348); Epiphanius the Hagiopolitan (*P. G.* CXX, 261). To the truncated text of Theodosius should be supplied the immediately following words: "De domo Caiphae ad praetorium Pilati plus minus passus numero C."

² Vincent, *Jérusalem*, II, 514; Abel, *Rev. Bibl.* 37 (1928) 585. The "Ecclesia S. Stephani" of Bernard is the Diaconicon of Sancta Sion which contained relics of that saint. Cf. Thomsen, *Zts. Dts. Pal.-Ver.* 52 (1929) 213 and *Biblica* 10 (1929) 92.

³ "Diese, neuerdings heftig umstrittene Stelle ist jetzt in der *RB.* 1929, S. 156, endgültig interpretiert" (l. c., p. 182).

either an equivalent of *in eadem* in the translation or a conditional sentence with two verbs in the original. Dr. Schneider has here given us an incorrect German rendering of an incorrect French rendering of a truncated text. He is apparently unaware of my refutation of the French interpretation¹ or of the fact that it has been subsequently modified by its original proposer, Fr. Vincent.² He has also misinterpreted the text of the priest and monk Epiphanius, which is supposed to indicate the Armenian site of the house of Caiphas, through not knowing the meaning of τὴν ἀγίαν Σιών, "the basilica of Sancta Sion", where earlier and later texts locate the house supposed to have been purchased by St. John in Jerusalem.³ This text informs us that Caiphas during his year of office dwelt in the house of St. John, "who was known to the highpriest," and is the first indication of the migration of the house of Caiphas from the church of St. Peter to the basilica of Sancta Sion. Later pre-crusade writers, the author of the Armenian description and the monk Epiphanius the Hagiopolitan, and even Daniel the Hegoumenos immediately after the arrival of the crusaders, attest this second localisation of the house of Caiphas and also locate the Praetorium in the same basilica.⁴ It is in 1145 that we have the first mention of a small church on the Armenian site, identified with the Praetorium and the house of Caiphas.⁵ The conjunction of these two souvenirs, both in the basilica of Sancta Sion before the arrival of the crusaders and in the church of the Holy Redeemer to the north of the basilica half-a-century after their arrival, assigns the origin of the third traditional site of the house of Caiphas to

¹ Cf. *Biblica* 10 (1929) 116—125: "The House of Caiphas and the Pilgrim of Bordeaux." This article is not mentioned in Dr. Schneider's bibliography at p. 176.

² *Rev. Bibl.* 39 (1930) 250. Cf. *Biblica* 12 (1931) 417—418.

³ Sophronius, *Anacreontica* XX, PG. 87, 3821; Hippolytus of Thebes ed. Diekamp, p. 6. 29; Joannes Damsc. Hom. II in Dormitionem BMV., PG. 96, 729; Willibald, ed. Tobler-Molinier, *Itin. Hieros.* I, 264. Of these texts that of Hippolytus alone is explicit; the others are implicit as they locate the death of the Blessed Virgin in the church of Sancta Sion. John's house is thus located on the site of the basilica and not on the Armenian site.

⁴ See the texts in PG., 120, 261; *Pal. Expl. Fund Qu.St.*, 1896, p. 348; Khitrowo, p. 35.

⁵ Anonymus VII, ed. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, p. 104.

the mediaeval period. We can only mention very briefly here the most important of the traditional indications of the primitive site of the house of Caiphas which Dr. Schneider has entirely ignored.

In the first place the most conspicuous opponent of the Assumptionist site of the house of Caiphas, Fr. Vincent, admits that there was only one church of St. Peter at Jerusalem in the period between the Persian invasion and the arrival of the crusaders and that this church was on the Assumptionist site.¹ All the texts of this period, if not distorted from their obvious sense, suggest this conclusion. The church of St. Peter on the site of the repentance mentioned by the *Commematorium* and the *Typicon of the Anastasis* is that of the mediaeval writers on the same site, admittedly revealed by the excavations at St. Peter in Gallicantu. The church of St. Peter on the site of the denial, located by the monk Bernard to the east of Sancta Sion, is also on the Assumptionist site. The church of St. Peter, which marks the station of the house of Caiphas in the *Typicon of Jerusalem* and in the *Typicon of the Anastasis*, is one and the same, which again establishes the identity of the sites of the denial and repentance of St. Peter. The *Typicon of Jerusalem* in its fairly complete liturgical calendar only mentions one church of St. Peter, that on the site of the house of Caiphas. The *Commematorium*,² a century later, in its statistical list of churches and monasteries in and near Jerusalem only mentions one church of St. Peter, that on the site of the repentance. Here again the sites of the denial and repentance of St. Peter are clearly identified and attached to the one church of St. Peter on the Assumptionist site. We have already seen how these

¹ *Jérusalem*, II, 514.

² It is important to notice that the *Commematorium* excludes monks and monastery from the church which only possesses "inter presbyteros et clericos V." The inscription, which attests a monastery on the north side, is assigned epigraphically to the VIII—IX centuries by Vincent (*Rev. Bibl.* 17 [1908] 406) and to a "restauration accomplie vers le IX^e siècle" by the Professeurs de Notre Dame de France (*La Palestine*, ed. 2, 1912, p. 159). It was apparently at this monastic restoration of the church of St. Peter, which had just lost the primitive souvenir of the house of Caiphas, that the sacred grotto became the place of the repentance of St. Peter, since it could no longer be regarded as the prison of the Lord (Cf. *Biblica* 12 [1931] 432—434).

two sites were separated in the late pre-crusade period by the localisation of the residence of Caiphas during his year of office in the house of his friend, St. John, the basilica of Sancta Sion. Hence the church is called "The Repentance of St. Peter" in the *Typicon of the Anastasis*.

Let us now pass to the earlier period before the Persian invasion in 614. According to the *Typicon of Jerusalem* it was the church of St. Peter on the site of the house of Caiphas which was restored and to which the station of the house of Caiphas on Holy Thursday was attached. As a change of the site in the seventh century involved a similar change in the station, it could only have been made by the ecclesiastical authorities of Jerusalem at a period when the original traditional site was well known. It seems unreasonable to attribute such a procedure to the official custodians of the sacred sites, and it is difficult to imagine why they should have selected a new and most difficult site at St. Peter in Gallicantu for the transferred sanctuary, in preference to the supposedly earlier and easy site in the Armenian grounds, at a period when so many other churches had to be rebuilt in haste and with insufficient means. Thus while the change in the site of the house of Caiphas in the late pre-crusade period is perfectly intelligible and solidly attested, such a change in the seventh century is excluded by the *Typicon* and would raise insoluble difficulties.

Again the pilgrims who mention the church of St. Peter before and after the Persian invasion agree in locating it between Sancta Sion and the Praetorium in their descriptions of the sites. The identical order manifested in these itineraria by Theodosius and the author of the *Breviary of Jerusalem* in the sixth century and by the author of the *Commematorium* and Bernard in the ninth century is obviously topographical. First comes Golgotha, then Sancta Sion to the south, then St. Peter's to the east, then the Praetorium (or the Temple in the case of Bernard) to the north-east. A late sixth-century pilgrim, the Anonymus Placentinus,¹ confirms this conclusion by a change

¹ Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 174.

in the usual itinerarium which accounts for his omission of the church of St. Peter. He mentions the new church of Sancta Maria Nova between Sancta Sion and the Praetorium, and must therefore have gone north-eastwards from Sancta Sion. The church of St. Peter to the east of Sancta Sion was thus excluded from his itinerarium, but would have been included in it if it lay immediately to the north of Sancta Sion on the Armenian site.

The "basilica grandis S. Petri" on the site of the house of Caiphas is obviously too important to be excluded from the churches of Jerusalem represented on the mosaic of Madaba, a contemporary monument of the highest authority. As the basilica of Sancta Sion is identified with certainty on the mosaic there is no difficulty in determining the neighbouring edifices, located on the Armenian site immediately to the north of this basilica and on the Assumptionist site 250 metres to the east of it. On the former site is a small monastery, clearly recognisable as such from its red roof and north-south orientation. On the latter is a basilica of second rank of which the eastern part has perished but the western survives and amply determines its character and approximate size. Thus this contemporary monument at once confirms the Assumptionist site and excludes the Armenian site of the "basilica grandis S. Petri." When this argument was first proposed in 1928 no objection had been raised against the identification of the church of St. Peter in Gallicantu on the mosaic, affirmed alike by defenders of the Armenian site like Vincent-Abel and by defenders of the Assumptionist site like Gisler, Goussen and Dalman.¹ In 1929 Professor Thomsen proposed an exchange of the generally admitted sites of the churches of Siloe and St. Peter in Gallicantu on the mosaic, with the avowed object of correcting an error in perspective, by no means unique, and of identifying St. Peter in Gallicantu with an edifice which might be regarded as a monastery.² The

¹ Cf. Vincent-Abel, *Jérusalem*, II, 4 (1926), p. 923; Gisler, *Das hl. Land* 56 (1912) 223; Goussen, *Über georgische Drucke . . .*, p. 29; Dalman, *Orte u. Wege Jesu*, Gütersloh 1924, Pl. II and p. 347.

² *Zts. Dts. Pal.-Ver.* 52 (1929) 211 text and nn. 3 and 5. The text cited by Thomsen as suggesting a monastery is the notorious Armenian list of churches and con-

exchange could not be effected without depriving Siloe of its cupola, attested by the "ecclesia volubilis" of the pilgrim of Piacenza, by the excavations of Bliss and Dickie on the site and by Gisler's representation of the church in his coloured reproduction of the mosaic itself.¹ Siloe moreover had to be deprived of its adjoining tower, of its natural position at the south-eastern angle of the city and had to be located north instead of south of St. Peter in Gallicantu. And yet Dr. Schneider has availed himself of the sole authority of Thomsen in this matter, without any discussion of his theory, to inform his readers that the previously unanimous identification of St. Peter in Gallicantu on the mosaic was only "geistreiche Vermutung."² It is obvious that the evidence of this contemporary monument is entirely opposed to his interpretation of the archaeological discoveries made at St. Peter in Gallicantu and he is therefore obliged either to ignore this evidence or to reconsider his archaeological conclusions.

The most important indication of the site of the house of Caiphas is given by the pilgrim of Bordeaux in 333. The text presents little difficulty if it is considered in its entirety and in its context. "Item exeuntibus Hierusalem, ut ascendas Sion, in parte sinistra et deorsum in valle iuxta murum est piscina quae dicitur Silua . . . [a brief description of Siloe]. In eadem (valle) ascenditur Sion et paret ubi fuit domus Caiphae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt."³

vents founded by Tiridates in Jerusalem. As it places the monastery of St. Peter *outside the city* it cannot be earlier than the late tenth century and is probably much later (Cf. *Biblica* 10 [1929] 290—292).

¹ Cf. Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 176; Bliss and Dickie, *Excavations at Jerusalem 1894—1897*, London 1898, p. 178 ss.; Vincent-Abel, *Jérusalem*, II, p. 861: "Non moins caractéristique du sanctuaire de Siloé est la petite coupole impliquée par le carré de piles massives au milieu du vaisseau."

² "Jeder der genannten Gelehrten mag seine Gründe für und gegen haben; im Endeffekt bleibt eben alles doch nur geistreiche Vermutung" (*l. c.*, p. 185). The *large* ancient church, definitely assigned to the Armenian site by Dr. Schneider (*l. c.*, p. 182) but not attested by the mosaic, is merely suggested by the discoveries according to Fr. Vincent (*Jérusalem*, II, 500, n. 1). There is no proof that the fragment of pavement discovered and the door-threshold thirty metres to the west of it belonged to the same edifice, no suggestion even that the edifice was a church of St. Peter.

³ Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 22.

I have supplied *valle* after *eadem* for three reasons: 1) The other alternatives, *Silua* and *parte*, are obviously excluded, since no ascent to Sion can be made in the pool of Siloe and the ascent to Sion is not, from the point of view of the pilgrim, in the same direction (*in eadem parte*) as Siloe, namely to the left (*in parte sinistra*), but rather in the opposite direction, to the right. 2) The words *in valle* are rendered emphatic by the preceding *deorsum* and the contrast between *deorsum* and *ascenditur* implies a subsequent allusion to the preceding *deorsum in valle*. 3) As the pilgrim first localises and then describes Siloe, it is natural to conclude that he also intends to localise and describe the next site mentioned, the house of Caiphas. It is with a view to a localisation that he substitutes for his ordinary transitional particle *inde* the expression *in eadem valle* and so informs us that the house of Caiphas appears on the side of the valley during the ascent from Siloe to Sion.¹ As the Sion enclosure is not *in eadem valle* it is clear that *ascenditur* cannot imply the completion of the ascent and that the Armenian site, which is based on this sense of *ascenditur*, is necessarily excluded. Thus the text of the pilgrim supports the Assumptionist site, which is on the old road from Siloe to Sion about half-way up the side of the valley. The description of the house of Caiphas is confined to the mention of the pillar of the scourging and this brings us to the third part of Dr. Schneider's article.

III.

My search for traces of a missing pillar at St. Peter in Galliscantu was not due, as Dr. Schneider asserts (naturally without any attempt at proof), to an erroneous conception of the Jewish method of scourging,² but was based on the well known traditional

¹ It seems to me very probable but not certain that *in eadem valle* goes with the *paret* clause as well as with the *ascenditur* clause, but, even if it is not grammatically connected with *paret*, it is undoubtedly used in view of a localisation and the place localised is the house of Caiphas.

² "Diese nicht zu entschuldigende Unkenntnis des Talmuds und die daraus resultierende falsche Interpretation der Steinösen haben Power aber noch zu einer viel bedenklicheren Sache veranlaßt. Er mußte nämlich die Existenz einer Säule nachweisen, gegen die der Gefesselte gepreßt war" (*l. c.*, p. 188).

attestation that a pillar, at which Our Lord was supposed to have been scourged, had been transferred from the traditional site of the house of Caiphas to the church of the Cenacle in the fourth century. The discovery of the original site of the transferred pillar would obviously confirm the textual indications of the primitive traditional site of the house of Caiphas and might be also extremely useful in interpreting other archaeological discoveries. The transfer of the pillar, located in the house of Caiphas by the pilgrim of Bordeaux and in the church of the Cenacle by several later writers, is explicitly attested by Prudentius in the fourth and Theodosius in the sixth century and is admitted by such representative scholars as Zahn, Vincent, Benzinger, Baumstark, Abel, Dalman.¹ Dr. Schneider first declares that this transfer is "unmöglich," but subsequently that its attestation by Theodosius in the sixth century may be founded on fact.² He misinterprets the text of the pilgrim of Bordeaux: "paret ubi fuit domus Caiphae sacerdotis, et columna adhuc ibi est," in which *ibi*, referred by him to the still unreached Sion, naturally refers to *ubi*,³ and *adhuc* implies that the pillar still retains its original site in the house of Caiphas. He ignores the text of Prudentius who says that Our Lord was scourged at the pillar "in his aedibus," that is in the house of Caiphas just described, and that the pillar still exists "templumque gerit." Even still it is unintelligible that he denies any tradition of a scourging in the house of Caiphas before the 16th century,⁴ since he admits that sixth-century tradition, as attested

¹ Cf. Th. Zahn, *N. Kirchl. Zts.* 20 (1899) 389; L. H. Vincent, *Rev. Bibl.* 14 (1905) 151; I. Benzinger in Baedeker, *Palästina u. Syrien*, 1910, p. 67; A. Baumstark, *Byzant. Zts.* 20 (1911) 183; F. M. Abel, *Jérusalem*, II, 454; G. Dalman, *Orte u. Wege Jesu*, 1924, p. 347.

² "Auch die geforderte Translation des Pfeilers nach Sion ist unmöglich" (*l. c.*, p. 188). "Es wird das eine Säule gewesen sein, die man aus den Ruinen des angeblichen Kaiphaspalastes zum Bau des Portikus holte, falls auf die betreffende Notiz des Theodosius überhaupt etwas zu geben ist" (*ib.*, p. 189). This second statement ignores the reason of the transfer and the fact that the pillar was believed to be a scourging pillar both before and after the transfer.

³ "Der Schriftsteller . . . sieht oben auf dem Sion den Kaiphaspalast und die Geißelsäule, die dem Text nach übrigens nicht einmal im Palast stehend gedacht werden muß" (*l. c.*, p. 182).

⁴ *l. c.*, p. 189.

by Theodosius, ascribed the origin of the pillar to the house of Caiphas and might be expected to know that a contemporary document, the *Breviary of Jerusalem*, mentions two scourgings of Christ, one at this pillar and the other in the Praetorium.¹ He also ignores the attestation of the author of the *Life of Constantine and Helena* in the tenth century that Our Lord was scourged at this pillar *by the Jews*. Nor does he inform his readers that the tradition of a scourging of Christ at a pillar in the house of Caiphas has an apparent scriptural basis, which helps to explain its origin. Our Lord according to the Evangelists was beaten by the Jews in this house and St. Luke uses the very same verb, *δέρειν*, to express this beating and that subsequently inflicted on the Apostles by order of the Sanhedrin, which is generally regarded as scourging at a pillar.² Other exegetical considerations, which prevent us from accepting this traditional conclusion, need not be mentioned here, since we are concerned with the existence of the tradition, not with its authenticity.

There were two obvious indications of the exact spot in the underground galleries at St. Peter in Gallicantu where traces of a missing pillar might be found. A unique pair of rings in the roof, evidently used for suspension, had already suggested to Fr. Germer-Durand the hypothesis of a place of scourging, rendered all the more remarkable by the fact that the traditional evidence just discussed was entirely ignored by the author of this purely archaeological deduction. It was evident moreover that the existence of a pillar at this spot would restore the imperfect and yet obvious symmetry of the two parallel rows of pillars in the interior atrium of this ancient hypogaeum. Hence, after long hesitation, occasioned by the statement that "aucun pilier n'existait primitivement à cet endroit, alors que la symétrie gardée partout ailleurs aurait exigé qu'il y en eût un,"³ I wrote to its author, Fr. Marchet, explaining my views and requesting

¹ Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 154—155.

² Cf. Lc. 22, 63 *δέροντες* and Act. 5, 40 *δείραντες*.

³ *Le véritable emplacement du palais de Caïphe . . .*, p. 81, n. 1. Fr. Boubet had seen the marks of chiselling in 1910 (*Biblica* 10 [1929] 398, n. 2) before erecting there a temporary pillar in masonry which naturally prevented further investigation.

him to examine the site. The results of this examination with the photograph and the necessary measurements were published in *Biblica*,¹ but seem to be in great part unknown to Dr. Schneider. The portion of the assumed site of the pillar which adjoins the atrium originally formed part of a rocky ridge which was levelled by chiselling for some purpose. One dimension of the chiselling, which is slightly irregular like all Jewish work of a similar kind and period, is 55 to 57 cm. The corresponding dimension of the two adjoining pillars is 55 to 58 cm. This most important factor in the identification of the object for which the chiselling was made is entirely ignored by Dr. Schneider, who also ignores the indication offered by the imperfect symmetry of the two rows of pillars. No conclusion can be drawn from the other dimension of the chiselling, 46 cm., as only a partial levelling was required in this direction. The corresponding dimension of the adjoining pillars is 75 to 88 cm. These two pillars, 55 to 58 cm. wide at the base, are only 40 to 43 cm. wide at the top. It is thus certain that a similar pillar, 55 to 57 cm. wide at the base, would fit easily at the top between the two stone rings which are 55 cm. apart. Dr. Schneider's contradictory statement,² that a pillar of the dimensions suggested by the chiselling would have covered both rings at the top, only shows that he neglected to measure the pillars himself and ignored the measurements made by Fr. Marchet and given in my article. His hypothesis of a press as an explanation of the chiselling similarly shows his ignorance of the fact that Fr. Vincent and Fr. Germer-Durand, at an early period of the excavations, observed "l'amorce de tête de cet apparent pilier, bien détachée entre les deux gros anneaux dans la plate-bande de roc sous le plafond."³ This discovery, which excludes a press and implies the presence of

¹ Cf. *Bibl.* 10 (1929) 398—399.

² "Nehmen wir selbst einmal an, es sei ein Pfeiler von der Mächtigkeit der Einarbeitung vorhanden gewesen, und denken wir ihn als oben anstoßend, so verdeckt er die beiden unteren Löcher der Ösen" (*l. c.*, p. 188).

³ *Rev. Bibl.* 39 (1930) 253. It is curious that Fr. Vincent in giving us this information indicates no reason why the wall-hypothesis was accepted and the pillar-hypothesis rejected.

either a pillar or a wall at this spot, was long discussed by the two archaeologists who finally decided in favour of a wall. They must have observed that the first adaptation of the original hypogaeum to another purpose, which necessitated the removal of all the inner walls, naturally supposed the retention of all the pillars for the support of the roof. But this correct observation did not justify the conclusion that a wall had been then removed from this particular spot, since a pillar might have been removed from it for a special reason at a subsequent period. Such a hypothesis however could scarcely have occurred to the two archaeologists, who had no knowledge of the chiselling and its dimensions, which suggest a pillar, and did not advert to the fact that a pillar had been removed from the traditional site of the house of Caiphas in the fourth century.

Another vital element in the identification of the traditional pillar of the scourging, which Dr. Schneider has entirely ignored, is the extraordinary resemblance of the pillar of the Cenacle to the seven extant pillars of the house of Caiphas with which it was originally associated.¹ It is enough to mention here four characteristics in the early descriptions of the pillar of the Cenacle, which have caused surprise, and which are all explained by a knowledge of its origin. Its position in the portico of the church of the Cenacle, "ecclesiae porticum sustinens" (Jerome), supporting the church proper in the upper storey of the edifice, "templumque gerit" (Prudentius), was evidently suggested to the Christians by its previous function as a supporting pillar. The red streaks of the pillar, piously interpreted as traces of the blood of the Saviour, "infecta cruore Domini" (Jerome), are due to oxide of iron with which the pillars of the house of Caiphas are impregnated. The holes and inequalities on its surface, attested by the three sixth-century pilgrims and regarded by them as imprints miraculously made by various parts of the body of Christ, have their counterparts in the porous and friable

¹ Dr. Schneider gets his information about this pillar, "columna marmorea," from Bede and Adamnan, two late writers who never saw it, but ignores the more minute descriptions of the three sixth-century pilgrims who undoubtedly saw it (*l. c.*, p. 189). We cannot exclude the possibility that the original pillar was destroyed by the Persians in 614.

limestone pillars of the subterranean galleries. The quadrangular shape attributed to the pillar in its earliest iconographical representation, which surprised Heisenberg and was ascribed by him to an innovation of Roman art, is still attested by the chiselling which excludes the round and more graceful column represented by later artists.¹ It is clear too why the Christians transferred this pillar and none of the seven others to a church for veneration, because it alone was indicated as a scourging-pillar by the rings at each side of it to which the hands of the victim could be attached. As they were presumably unacquainted with the Mishna treatise, *Makkot*, they would have based their inference as to the function of the pillar, not on Jewish prescriptions, but on the prevalent Roman custom² with which they were undoubtedly familiar.

It seems to me for these and other reasons solidly established that the scourging pillar, venerated in the Cenacle, was transferred thither from St. Peter in Gallicantu and that we have here a definite archaeological confirmation of the primitive site of the house of Caiphas, determined independently by the study of the texts. It is also evident that Dr. Schneider, in attributing the discovery of a traditional scourging pillar in the house of Caiphas to the "Phantasie eines Küsters," has ignored *all* the archaeological proofs on which this discovery is based. We have still to consider briefly, not whether archaeological discoveries establish, independently of scripture and tradition, the site of the house of Caiphas, but whether they solidly confirm scriptural and traditional indications of that site.³

¹ Cf. A. Heisenberg, *Ikongraphische Studien in Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl.* 1921, 4 (München 1922) 59—65 and *Biblica* 12 (1931) 230.

² Cf. the description of S. Gregorius Nazianzenus: "καὶ τοὺς πλήρεις αἰμάτων χίονας ταῖς τούτων χερσὶ κυκλουμένους ξαινομένων ταῖς μάστιγι (Contra Julianum I, 86 in PG. 35, 613). According to Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, lib. XII, cap. 3, the legs were also bound, "crura eius et manus," in this case apparently to the rings on the adjoining pillars, but the object of these rings is not so clear as that of the rings in the roof and our argument is not deduced from them.

³ Dr. Schneider affirms that I regard the authenticity of this site as "jetzt zu unumstößlicher Gewißheit erhoben" (*l. c.*, p. 185). In reality I regard the use even of the word "Gewißheit" as quite unwarranted in these delicate questions of authenticity. My view is that St. Peter in Gallicantu is certainly the fourth-century traditional site and very probably the authentic site of the house of Caiphas.

IV.

Three archaeological arguments have been proposed in confirmation of the early fourth-century tradition which locates the house of Caiphas at St. Peter in Galllicantu. The first of these is based on the discovery of a heavy stone door-lintel, bearing an inscription in Hebrew square characters, of which the final word, *gorban*, has been deciphered with certainty. The obscurity of the rest of the inscription, on which Dr. Schneider insists,¹ does not affect the conclusion of all previous investigators that the door-lintel originally belonged to a building in which sacred offerings were deposited. This building would be naturally attached either to the temple or to the official residence of the high priest. Fr. Vincent assigned the door-lintel to an annex of the temple and explained its presence at St. Peter in Galllicantu as an accidental result of its subsequent employment in the construction of the Colonia Aelia Hadriana.² But this hypothesis is excluded by the marks on the stone itself, which attest that the attempt made to hew it into shape for building purposes had been abandoned by reason of its hardness.³ When Dr. Schneider affirms that there is not the least reason to think that the door-lintel was discovered near its original site, he ignores these marks which render improbable the transportation hypothesis by excluding the one plausible reason on which it might be based. Independently of these, the size and heaviness of the stone attach it to the place of its discovery in the absence of all proof to the contrary.

Dr. Schneider objects to the second argument that the weights and measures on which it is based were found dispersed over the whole area of the excavations and are therefore merely part of the débris which rolled down from the upper city.⁴ He

¹ "Zudem ist die Inschrift, wie bereits erwähnt, nicht sicher zu lesen" (*l. c.*, p. 187).

² *Jérusalem*, II, 510 and *Rev. Bibl.* 39 (1930) 250, n. 3.

³ "La pierre sur laquelle elle (l'inscription) est gravée est un linteau de porte en pierre dure, très dure, si bien qu'on a renoncé à la débiter pour en faire de la pierre à bâtir, après avoir essayé" (Germer-Durand, *Rev. Bibl.* 23 [1914] 238).

⁴ "Die Gewichte und Maße waren über das ganze Grabungsterrain zerstreut, sind demnach als von oben herabgerollter Schutt anzusprechen" (*l. c.*, p. 187).

is evidently not acquainted with the real argument which is based, not on the mere discovery of weights and measures, but on the character and grouping of those which were discovered. Nor does he explain why these numerous objects halted half-way on their journey down the hill side at the traditional site of the house of Caiphas. He knows of the discovery of a mill, but has not noticed the fact that the dry measures, distinguished by their rectangular shape and representing multiples and subdivisions of the 'omer, were all discovered in its immediate vicinity and most of them in a rocky chamber beside it.¹ Could blind chance have conveyed them to so appropriate a site? He knows of the discovery of the door-lintel, but ignores the fact that most of the liquid measures, distinguished by their round shape and representing parts of the bath, were discovered in its neighbourhood,² which suggests, but does not prove, a connection between them and the sacred offerings in the store-room. He mentions the theory of a bureau for the verification of weights, but not the very remarkable discovery on which it is based thus described by Fr. Germer-Durand: "Il y a surtout une série de quarts de mines qui présente un intérêt spécial. A côté de ces petites meules de calcaire, au nombre de six, on a trouvé un poids en basalte de forme carrée, qui paraît être un étalon destiné à vérifier les autres, plusieurs sont en réalité plus forts ou plus faibles: l'un d'eux est lesté avec du plomb. Deux se rapprochent exactement de l'étalon (190 grammes) et l'un d'eux est estampillé. Il est marqué de la lettre *chin* qui en hébreu signifie 300. Et en effet le quart de mine dans cette série vaut 300 gérahs ou oboles."³ It has been shown in *Biblica* 10 (1929) 407—8 that the relative value of these weights: 1 mine = 60 shekels = 1200 gerahs, is that of the weights of the sanctuary given by Ezechiel (45, 12) and that the absolute value corresponds to

¹ "Plus de la moitié de ces mesures ont été retrouvées dans la chambre voisine du moulin, les autres n'en étaient pas éloignées" (Germer-Durand in *Conférences de Saint-Etienne*, Paris 1910, p. 99). This article is not in Dr. Schneider's bibliography.

² "Or c'est dans le voisinage de cette inscription que l'on a trouvé la plupart des mesures (the liquid measures)" (*ib.*, p. 96).

³ *Rev. Bibl.* 23 (1914) 237.

that of the ancient half-shekel weights discovered at other Palestinian sites. Again it is evident that weights rolling down the hill-side could not have formed so remarkable a group.

The third and most important archaeological argument is based on the discovery of a Jewish prison with its *arcta custodia*, common gaol and scourging apparatus at St. Peter in Gallicantu. From the prophet Jeremias, who was well acquainted with Hebrew prisons, we learn that such prisons were attached to the houses of official personages and consisted of two parts: a בור or very deep cistern-like pit for solitary confinement and a חצר המטרה or place of general and easier confinement associated with the בור but not otherwise described.¹ We expect therefore to find a similar prison attached to the residence of the chief judicial authority, where prisoners were confined and justice was administered in New Testament times. Our Lord was certainly imprisoned in the house of Caiphas on the night of Holy Thursday and such a prisoner would naturally be consigned to the *arcta custodia*. It is at least probable that the Apostles also were there imprisoned ἐν δεσμῶσι τρηγῆσει and there scourged by order of the Sanhedrin.² St. Luke does not state explicitly where these events occurred but may be supposed to refer to the prison and place of meeting of the Sanhedrin which he had mentioned in his Gospel.³ Early tradition supports this conclusion by locating a prison and a place of scourging in the house of Caiphas, which have been revealed to us by the excavations at St. Peter in Gallicantu.

The *raison d'être* of the erection of a church on this most difficult site was the sacred grotto which it enclosed, and the only evangelical souvenir of the house of Caiphas which this deep pit could possibly represent was the prison of Our Lord.

¹ Jer. 37, 15—21; 38, 6—13. Note that the בור was in the חצר המטרה.

² Act. 5, 17—41. Cf. C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du Christianisme*¹⁰, Paris 1908, p. 38, n. 4: "Depuis l'établissement des rois les palais et les forteresses avaient habituellement leurs cachots (III Reg. XXII, 27; Jer. XXXII, 2; XXXVII, 20; Neh. III, 25). La résidence des pontifes, vrais princes d'Israël sous la domination romaine, contenait quelque lieu de détention. Ce fut là que l'on enferma les captifs".

³ Lc. 22, 33. 54—66.

We have no direct traditional attestation of this fact for the simple reason that we have no description of the church while it retained the site of the house of Caiphas. But descriptions of the second and third sites of that house attest the prison of Christ as its chief claim to veneration¹ and thus confirm the identification of this prison with the sacred grotto on the primitive site. Originally a tomb about half its present depth, as appears from the dimensions of the six steps which gave access to it, this pit was artificially deepened for another purpose. The thirty-two steps by which the Christians descended into it suppose this transformation, which may be assigned to the pre-Christian period, since it is unnatural to assume that the veneration of the pit would have so considerably transformed it themselves without any conceivable motive. An orifice, 90 cm. long by 70 cm. wide, was made in the roof and a kind of lateral window, 95 cm. long by 53 cm. wide, in the north wall. A raised step, hewn out of the rock at the foot of this wall, enables one to get a full view of the interior through the window. These alterations of the original tomb, which Dr. Schneider makes no attempt to explain, are perfectly intelligible in the traditional hypothesis of a prison like the *בֵּוֹר* of Jeremias. The prisoner would have been lowered by ropes through the orifice at the top, prevented from escaping by the increased depth of the pit and inspected by the gaoler who flashed his torch through the window. The reader can now understand the value of Dr. Schneider's assertion: "Die arcta custodia verdankt ihr Dasein nur der Entdeckung der Vorrichtung zur Geißelung in der Höhle nebenan."² He ignores all the arguments on which this hypothesis is based and attributes it to a discovery with which it has no direct connection. The only other hypotheses which might be advanced to explain the transformation of the original tomb are those of a silo and a cistern. These explanations are both quite possible from the purely archaeological point of view,

¹ The Armenian description mentions the site of the prison in the basilica of Sancta Sion and various texts (*Jérusalem*, II, 495) record the *carcer* on the Armenian site.

² *l. c.*, p. 187.

but the small dimensions of the pit, which is little over 4 metres in length and width, are unfavourable to the former and the fact that the pit had to be subsequently altered in order to serve as an Arab cistern does not recommend the latter. Thus the traditional hypothesis is the most natural and the least exposed to objections.

The ancient hypogaeum adjoining the sacred grotto on the north side was also transformed before the Christian period. Two stone rings were made in the roof at each side of one of the pillars, as we have already seen, and caused the Christians to distinguish this pillar from the seven others and regard it as a scourging pillar. Other rings of a similar character were made in the walls and pillars, with the obvious object of attaching either men or animals. Hence the two hypotheses of prison and stable to explain this transformation. It is clear that such rings were not inserted either by the builders of the hypogaeum or by the Christians. Dr. Schneider regards them as an indication of an Arab stable. Against this is the very serious difficulty that these underground galleries would be scarcely accessible to animals in the Arab period, as the church and its subsequent ruins would have blocked the entrance from the crypt. Moreover the similarity of the rings to the pair of rings on the roof assigns them naturally to the same pre-Christian period¹ and suggests a common purpose. If the early Christian interpretation of the rings on the roof be correct the rings on the walls and pillars were originally intended not for a stable but for a prison or **תַּצֵּר הַמַּטְרָה**, the natural counterpart of the adjoining **בּוֹר**. The stable hypothesis moreover offers no explanation of the unique pair of rings on the roof.

Against the traditional hypothesis of a place of scourging Dr. Schneider objects that the method of scourging thus implied differs from that prescribed in the Mishna, as the victim, suspended by means of the rings in the roof, would not have his

¹ The two rings on the pillar containing the *nefeš* evidently antedate the masonry which covered its inner surface (cf. *Rev. Bibl.* 34 [1925] 586, Fig. 2). As the object of this masonry was to strengthen the pillar for the better support of the church to be erected above it, the pre-Christian date of these rings also seems to be independently established.

back bent to receive the blows. He assumes therefore, what few modern scholars admit, that the judicial practice of the Sadducees in the time of Christ agreed even in minute details with the judicial theory of the Pharisees two centuries later and seems to ignore the fact that the evangelical narrative of the trial of Our Lord before the Sanhedrin does not agree with the prescriptions of the Mishna for such trials.¹ The bending posture, prescribed by the Mishna, is not given as a traditional datum, but is explicitly based on an erroneous exegesis of Deut. 25, 2. There is thus no sufficient reason for assuming that this practice was in use at an earlier period among the Sadducees, who are more likely to have followed the Roman method of suspension.

Dr. Schneider offers no explanation of the original adaptation of the tomb and the hypogaeum. His Byzantine cistern and Arab stable refer to later periods. Thus the prison hypothesis stands alone and if it cannot be strictly demonstrated, owing to the impossibility of dating exactly the alterations made in the tomb and the hypogaeum, it has the undoubted advantages of being suggested by scripture and tradition and of offering a satisfactory and homogeneous interpretation of all the archaeological data. This underground prison still attests the house of Caiphas on the traditional site after other traces of this house had been removed to make way for the fifth-century church. Dr. Schneider remarks that no traces of a house or palace are found over the mill.² But this mill, which was worked by an animal, is to the east of the church, outside the traditional site of the house, of which it would have been not a part but an annex.

The question of the site of the house of Caiphas is too complicated to be fully discussed in a single article. I hope however to have shown the reader the principal arguments on which my conclusions are based and the scientific method which I have

¹ Cf. as representatives of the modern scientific view G. Hölscher, *Sanhedrin u. Makot*, Tübingen 1910, p. 14 and 35; H. Danby, *Tractate Sanhedrin*, London 1919, pp. IX—XVI; G. Aicher, *Der Prozeß Jesu*, Bonn 1929, p. 100; K. Kastner, *Jesus vor dem Hohen Rat*, Breslau 1930, p. 111.

² "Über der Mühle sind dazu noch keine Spuren irgendeines Hauses oder Palastes jener Zeit gefunden" (*l. c.*, p. 187). Kitchen utensils and food remains were found near the mill (*Rev. Bibl.* 23 [1914] 233—234).

followed. The study of the texts is fundamental. Tradition cannot affect archaeological data, but by enabling us to identify the site to which they belong, can offer a solid basis for their interpretation. On this basis alone, in my opinion, can some of these data be satisfactorily interpreted at St. Peter in Galliscantu.

ZWEITE ABTEILUNG
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE MARIENHARFE ('ARGĀNONA WEDDĀSĒ)

NACH DER AUSGABE VON PONTUS LEANDER ÜBERSETZT

VON

DR. SEBASTIAN EURINGER

HOCHSCHULPROFESSOR a. D.

Samstagslektion.

Lektion des Alten Sabbats (= Samstags).

LV.

1. Ich besinge deine Größe, *o Tochter Davids*, und huldige
5 unter der Sohle deiner Füße und bete inständig vor deinem An-
gesichte.

2. *O Tochter* der Erbarmung, ich bin der Königsherrschaft
deines Sohnes untertan.

3. *O Tochter* der Barmherzigkeit, der Tau der Barmherzig-
10 keit deines Lieblings steige auf mich herab!

Wie der Tau des Hermon ('Armon'êm) auf die Berge Sions
herabsteigt, so steige auf mich herab der Tau der Barmherzigkeit
deines Sohnes und wasche ab von meinen Gliedern den Schmutz
der Sünde; er betaue meine Gebeine und heilige den Tempel
15 meines Leibes!

Und der Duft deines Salböles werde ausgegossen über mein
Haupt, wie das Salböl des Priestertums ausgegossen wurde über
das Haupt Aarons und bis zu seinem Barte und bis zum Saume
seines Gewandes floß!

20

LVI.

4. *O meine Herrin, heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht,
Maria, auf hebräisch Mârihâm*, umgib mich schützend mit den
schwerttragenden Scharen deines Sohnes und es sollen sich
rings um mich lagern die Heere der Wachenden und es sei mir

Helfer die Rechte des Armes des Aënawon ('A'ênâwon), auf daß der Krieg des Widersachers mich nicht besiege, der mit dem Munde des Eisens kämpft und sich mit Wagen und mit Reiterpanzern brüstet und die Macht des 'Atenân ausübt (wörtlich: tut)!

5

5. *O Jungfrau*, Ruhm aller Fleischlichen und Krone aller Seelischen, Befreierin der ganzen Welt, befreie meine Seele vom bösen Tun und vom Wege des Verderbens, der in die Hölle führt!

6. *O Jungfrau*, Acker ohne Bepflügung, fruchtbar an Weizen ohne Samen und fruchtbar an Weintrauben ohne Bewässerung, 10 tränke mich mit dem Regen der Worte des Gesetzes und der Propheten und mit den Strömen der Worte des Evangeliums und der Apostel; mache, daß ich fruchtbar sei an neuen und alten Früchten, damit ich erhalte den Lohn der heiligen Propheten, die trunken sind vom Geiste des Lobpreises, und damit 15 ich auch erhalte den Lohn der seligen und auserwählten Apostel, die gesättigt sind vom Geiste der Kraft, der Einsicht sprudelt und das Wissen bereichert!

7. Nicht wegen meines eigenen Kampfes verlange ich diesen Lohn, sondern durch deine Gerechtigkeit und durch deine Rein- 20 heit und durch die Hilfe deines Gebetes wünsche ich ihn zu erlangen.

8. *O Jungfrau*, Steingefüge, das auf den Felsen des Glaubens gegründet ist, und Mauer, die nicht einstürzt durch die Gewalt der Regengüsse und den Schwall der Wasser und die Wucht 25 der Winde, rette mich vor dem Schwall des Verderbens und vor der Wucht der Geißel, die über die Söhne der Frevler und der Verkehrten kommt!

O Jungfrau, Turm der Gottheit, in dem der König der Heerschar des Himmels wohnte, gewähre mir zu wohnen in dem Pa- 30 laste der Heiligen, der geschmückt ist mit der Pracht vielfarbigen Lichtes!

O Jungfrau, Obergemach über dem ganzen Turm und Dach über dem ganzen Gemäuer des Hauses, mache, daß ich erhoben werde in die Höhe des höchsten Himmels und entrückt werde 35 in die Erhabenheit der Himmelfeste, damit ich wisse das Ver-

borgene und erforsche das Verhüllte im Inneren des Vorhanges des heiligen Palastes deines Sohnes!

O Jungfrau, Mauer der Zuflucht, die nie umgestürzt wird; wer immer zu ihr flüchtet, wird gerettet vor jedem Kampfe des
5 Feindes, der sich entgegenstellt!

O Jungfrau, Ernte(-zeit) der Prophezie, Zeit der Weinblüte, zu der die Nuß der Kirche reift und die Knospe der Blüte des Weines duftet und der Blütenkelch aufspringt: mache mich zu einer Pflanze des Evangeliums, damit ich die Frucht der wahren
10 Gerechtigkeit reife!

O Jungfrau, Lade des Geheimnisses, Ort des Gebetes und der Anbetung und der Sühne der Sünden, sühne meine Sünden bei deinem geliebten Sohne Jesus Christus!

9. *O Jungfrau*, Asyl der Bedrückten und Ringmauer der
15 Bewohner, Krone der Sieger und Lohn derer, die ihren Streit vollendet haben, (Sieges-)preis der Gerechten und Ruhe der Sünder, Stärkung der Müden und Reichtum der Armen, Ruhm der Reinen und Reinigerin der Frevler, Trösterin der Betrüben und Wonne der Fröhlichen, Hilfe der Witwen und Kraft der Ent-
20 haltbarkeit der Jungfrauen!

10. Perle, die leuchtet im Fleische der vollkommenen Mönche und Belohnung der Enthaltbarkeit derer, die auf Bergen und in Höhlen und in Erdgruben sich aufhalten!

Taube, welche die Einsiedler mit Tröstung heimsucht, und
25 geistiger Vogel, der bei den Eremiten weilt!

Schwert und Kriegsgerät für die Glaubensstreiter; Harfe und Musikinstrument für den Gesang des Lobes Sabaoths!

Ferne der Lüfte (Atmosphäre) und Höhe der Himmelsfeste; Grundlage der Erde und Tiefe der Meeresabgründe!

30 Licht der Sonne des (Monats) Marmudâ (= April) und Schönheit des Vollmondes!

Glanz der Morgensterne des Orion ('Arjob), sowie Glanz der Blumen des Feldes und der Blumen des Gartens und Duft des Wohlgeruches, der ihnen eingegossen ist: bedufte mich mit den
35 Aromen des Glaubens, damit der häßliche Geruch meiner Sünden nicht zur Höhe des höchsten Himmels aufsteige!

11. Ich bete zu dir, o Behältnis des Gebetes und Schale der Bitte der Söhne der Taufe: bringe meine Bitte vor den Thron des Erhörers des Gebetes aller Fleischlichen!

Es möge genehm sein mein Gebet um deines Namens willen, wie der Duft reinen Weihrauchs und wie die Darbringung eines makellosen Opfers! 5

12. *Mache, daß ich* einen guten Vorsatz ausdenke, der Gott wohlgefällig ist, und mache, daß ich mich fernhalte von jedem Wege des Unrechts und folge der Spur der Gerechtigkeit der Heiligen, damit ich nicht gezählt werde zu den Herden der Böcke, welche die Gemeinde der Sünder sind, sondern daß ich gezählt werde zu den Herden der reinen Lämmer, welche die Gemeinde der Gerechten sind! 10

Mache also, daß ich bestrebt bin, Gerechtigkeit zu üben, und daß ich, wenn ich bestrebt bin, die Macht erlange, sie zu üben, und daß ich, wenn ich sie übe, schließlich die Krone der Gerechtigkeit erlange, die nicht verwelkt, und über (meine) Kraft hinaus zur Gemeinschaft (der Heiligen) gelange (?)! 15

13. *Reinige mich*, o Reine, von dem Schmutze meiner Seele und meines Leibes; denn *denjenigen, der sich beschmutzt hat, kann dein Sohn reinigen, wie David im Psalme gesagt hat:* 20

„Besprenge mich mit Hyssop und ich werde rein; wasche mich und ich werde weißer wie Schnee!“ (Ps. 50, 8.)

Heile mich von der Wunde meiner Seele und meines Leibes, o Mutter des Arztes; denn *denjenigen, der krank und verwundet ist, kann dein Sohn heilen, wie David im Psalme gesagt hat:* 25

„Erbarme Dich meiner, Herr; denn ich bin krank, und heile mich; denn meine Gebeine sind erschüttert!“ (Ps. 6, 2.)

14. Wenn ich daher meine Sünden bedenke, die ich getan habe, dann erbebt mir meine Seele und wird mein Herz erschüttert und Entsetzen ergreift mich vom Haare meines Hauptes bis zu meinen Füßen und ich sage: „Durch wen werde ich gerettet werden vor diesem Vorwurf und dieser Anklage, über die man nicht streiten und verhandeln kann, um durch Zungengerede gerettet zu werden?“ 30 35

15. Ich weiß, daß ich auf solche Weise nicht gerettet werde; es ist ja Gott, der mich ausforscht; bei ihm nützt die Lüge nichts und Unrecht besteht nicht vor seinem Angesichte.

16. Daher will ich anfangen, zu meiner Seele zu sprechen:
5 „Diese Sache nützt dir nichts, lügenhafte Ausrede rettet dich nicht am Tage der Vergeltung, es ist unmöglich vor ihm zu lügen; denn er ist ein gerechter Richter.

17. „*Wisse, o Seele*, daß nicht im Wortgefechte und nicht im Zungengerede der Ausgang der Verhandlung des Tages der
10 Vergeltung sein wird!

„*Wisse, o Seele*, daß weder auf Lösegeld, noch auf Bestechung hin der Urteilsspruch des Gerichtes des Höchsten geschieht!

„*Wisse, o Seele*, daß der irdische Reichtum nichts nützt im Tore des Himmelreiches und daß es bei ihm keine Parteilichkeit
15 und keine Rücksichtnahme auf die Person gibt; er scheut sich nicht vor einem Reichen wegen seines Ansehens, noch vor einem Vornehmen wegen seines hohen Ranges!

„*Wisse, o Seele*, daß von ihm aus nicht gefordert wird eine Perle, deren Wert erstaunlich ist, noch ein leuchtendes Kleinod
20 von den Edelsteinen Indiens oder eines von dem grünlichen Golde Arabiens, sondern nur Guttat und demütiger Geist und Mühsal um der Gerechtigkeit willen!

„*Wisse, o Seele*, daß der Gerichtshof enge (?), die Versammlung dichtbesetzt, der Richter rechtlich und seine Scharen
25 (Diener) furchtbar sind!

„*Wisse, o Seele*, daß für die Sünder ein Feuermeer bereitet ist, dessen Wogen sieden, das zum Hineingehen geöffnet ist, während das Herauskommen unmöglich ist, da es mit den Riegeln der Finsternis abgeschlossen ist!

30 „*Wisse, o Seele*, daß für die Frevler bereitet ist die Geißel der Feuerpeitsche und sein furchtbares Strafgericht, sein Wurm, der nicht schläft, und sein Feuer, das nicht erlischt; diejenigen, die peitschen, lassen nicht nach und hören nicht auf, und diejenigen, die peinigen, ermüden nicht und ruhen nicht!

35 „*Wisse, o Seele*, daß auf dich warten die Engel der Finsternis, die Truppe der Hölle, die in Finsternis wie in einen Mantel ein-

gehüllt und ganz und gar Finsternis sind; schrecklich ist auch der Anblick ihrer Gesichter: die einen von ihnen haben die Gesichter von Löwen, die anderen die Gesichter von Drachen und Kröten; ihre Augen sind wie Feuerflammen und ihre Zähne wie eiserne Nägel, die man in der Esse glühend gemacht hat! 5

• „Wisse, o Seele, daß es bei der Verhandlung für dich kein Entrinnen gibt vor dem Urteilsspruch des Höchsten und daß es dir unmöglich sein wird, den Richter der ganzen Schöpfung zu belügen!

18. „Bevor du (o Seele) sündigst, weiß er es schon und, bevor du dich verfehlst, kennt er es, und nach seinem Willen ist das Buch deiner Schuld geschrieben; er braucht keine Zeugen über dich, deine Handlungsweise ist Zeugnis gegen dich und du wirst selbst mit deinem Munde das Buch deiner Verfehlungen vorlesen; denn es gibt nichts, was verborgen bliebe von all' dem, was du getan hast.“ 15

19. Ich aber will dir berichten, o meine Seele, wodurch du vor all' dem gerettet werden (kannst). Rufe zu der heiligen Jungfrau und sprich:

„Ich habe gesündigt und gefehlt vor deinem Sohne; lege Fürsprache für mich ein, o Tochter des Lichtes, und heile das Fleisch meiner Glieder, das durch die Sünde verwundet ist; strecke deine Hand aus, um meine Glieder zu berühren, auf daß sie aufleben von der Wunde des Aussatzes der Sünden, damit ich von jeder Krankheit der Sünde gesund werde!“ 25

20. Deshalb suche ich dich, da ich weiß, daß du mich erretten kannst vor der Hand der Scheol; (deshalb) poche ich an die Türe deines (Braut-)Gemaches, o Braut: Öffne mir, daß ich eintrete und schaue das Fest deiner Hochzeit! (Deshalb) umschreite ich dein Zelt und opfere in ihm, o Königin; ich opfere kein Opfer von Tieren aus berühmten Heerden, noch von den Erträgnissen der Saaten oder von den Früchten der Pflanzungen, sondern ich opfere ein Opfer des Lobpreises und bringe Danksagung dar der Güte deines Sohnes und lasse zu ihm aufsteigen ein redendes Ganzopfer von der Frucht meiner Lippen; denn ein solches Opfer ist Gott angenehm, wie er im Psalme sagt: 35

„Nicht esse ich das Fleisch des Stieres, noch trinke ich das Blut des Bockes; opfere dem Herrn ein Opfer des Lobpreises und gib dem Höchsten dein Gebet! Rufst du mich (dann) am Tag deiner Not, so werde ich dich erretten und du wirst mir
5 danken.“ (Ps. 49, 14–16)

21. O meine Herrin, Braut, die du herauskamst aus der Höhle der Löwen und aus den Bergen der Panther und aus der Hochburg der Könige: dein Wuchs gleicht der Dattelpalme und dein Hals ist wie ein Geschmeide, das Werk einer Künstlerhand;
10 deine Augen sind wie der Stern des Morgens und deine Wangen sind rot, wie die Rosenblüte am Gestade von Jericho (‘Ijâriko) und deine Zähne sind weiß, gebadet in Milch, und süßer ist deine Stimme als die Weintraube;

der Wohlgeruch deines Mundes ist wie der Duft der Salben
15 und das Aroma deiner Gewänder ist wie eine Knospe von Weihrauchqualm.

Du bist ganz und gar schön, o Braut, und hast nicht den geringsten Fehler an dir.

Reizend ist deine Schönheit und deine Brüste sind wie Datteltrauben und aus ihnen fließt die jungfräuliche Milch, mit der
20 der Ernährer alles Fleischlichen genährt wurde.

22. Wer hat (je) eine solche Kunde gehört? Empfängnis durch Botschaft, Gebären in Jungfrauschaft, Ernährung mit (jungfräulicher) Milch und allmähliches Heranwachsen des Alten
25 der Tage?

23. *Was noch nie gehört wurde*, wurde gehört: die *wundersame* Kunde von dem, was in Bethlehem geschah.

Was noch nie gesehen wurde, wurde gesehen: die *wundersame* Tat, die in Ephrata getan wurde.

30 *Was noch nie geoffenbart wurde*, wurde geoffenbart: das *verborgene* Geheimnis, das im Lande Galiläa vor sich ging (wörtlich: veranstaltet wurde).

24. Eine neue Geburt machte sich der Sohn Gottes: das Feuer wurde getragen im Schoße eines Weibes und der Blitz
35 der Glorie wurde umfaßt vom Schoße einer jungfräulichen Tochter.

Nachdem er aus ihr geboren war, wurde ihre Jungfrauschaft versiegelt gefunden!

25. Ich bewundere daher die Kunstfertigkeit des Sohnes des Vaters, der drei Tore nicht öffnete:

das Tor des jungfräulichen Fleisches bei seiner Geburt; 5

das Tor des Grabes bei seiner Auferstehung, indem es bei seinem Herausgehen versiegelt blieb,

und das Tor des (Abendmahl-)Saales: obwohl es verschlossen war, ging er hinein, wo seine Jünger versammelt waren, und ging wieder heraus, ohne daß es geöffnet wurde. 10

26. Über diese drei Tore verwundert sich mein Verstand, zu zweien jedoch fand ich Analogien (wörtlich: Anhaltspunkte):

Was das Tor des Grabes betrifft, so ist dies ein Ereignis, das jenem des Daniel, der Baltassar (Belâsor) genannt wird, gleicht: Man warf ihn in eine Grube zu hungrigen Löwen und versiegelte die Grube mit dem großen Siegel. Als nun der Herr sah, daß Daniel von Hunger gequält wurde, sandte er seinen Engel zu Habakuk (‘Enbâkom) und (dieser) nahm ihn beim Haare seines Scheitels und brachte ihn in die Grube, wo Daniel war, obgleich das Tor der Grube versiegelt blieb. 15 20

Und was das Tor des (Abendmahl-)Saales betrifft, so ist dies ein Ereignis, das dem gleicht, was in der Apostelgeschichte geschrieben steht: Wie nämlich ein Engel des Herrn herabkam und den Petrus aus dem Gefängnisse herausführte, und wie man, nachdem er ihn herausgeführt hatte, das Tor des Gefängnisses versperrt, verriegelt und verrammelt und die Häscher überall auf ihren Posten (wörtlich: bewachend) fand. 25

27. Zu diesen beiden Toren habe ich Analogien gefunden, die den Heiligen geschahen; aber hinsichtlich des Tores der Jungfrauschaft ist es mir mißlungen; denn ich habe nicht gehört, daß eine Jungfrau geboren hat, noch habe ich gesehen, daß eine, nachdem sie geboren hatte, Jungfrau geblieben wäre. 30

28. O über dieses wunderbare Werk und dieses unbegreifliche Geheimnis, das durch die Weisheit des lebendigen Gottes vor sich ging (wörtlich: veranstaltet wurde)! 35

Ihm allein geschah die Geburt vor der Welt aus dem Vater allein; und wiederum wurde ihm allein am Ende der Tage die Geburt aus der heiligen Jungfrau allein bewirkt (wörtlich: getan).

5 29. O tatsächlich ganz unbegreifliche Tat Gottes und liebe-
liche Weisheit des Heiligen Israels!

Es schaute der Herr, vom Aufgang bis zum Untergang und vom Süden bis zum Norden und von den einen Enden bis zu den anderen Enden der Welt und *sah auf alle herab*, die auf der
10 Erde wohnen: aber fand niemanden, der wie Jakob gewesen wäre, *und sein Sinn ruhte* auf dem Hause Israel, wie geschrieben steht, wo es heißt: „Denn der Herr erwählte Jakob“ (Ps. 134, 4) und wiederum steht geschrieben, wo es heißt: „Und es ward Jakob der Anteil des Volkes des Herrn.“ (Dt. 32, 9)

15 Und wieder *schaute der Herr herab* auf die Zelte Jakobs vom Stamme Ruben (Robêl) bis zum Stamme Benjamin (Benjâm) *und sein Sinn ruhte* auf dem Stamme Juda und sein Wohlgefallen war auf dem Hause Davids, wie geschrieben steht, wo es heißt: „Und nicht erwählte er das Volk Ephraim (’Efrêm),
20 sondern er erwählte das Volk Juda, den Berg Sion, den er liebte. Er baute sein Heiligtum im höchsten Himmel und gründete es auf die Erde für ewig und erwählte seinen Knecht David.“ (Ps. 77, 73–76)

Als er weiterhin auf das Haus Davids *herabschaute*, da fand
25 er die heilige Jungfrau; er liebte ihre Schönheit und verlangte nach ihrer Anmut und hatte Wohlgefallen an ihrem Wohlgeruche und sie gefiel ihm mehr als das ganze Geschlecht der Evaskinder, wie David sagte: „Höre, meine Tochter, und sieh’ und neige dein Ohr! Vergiß dein Volk und das Haus deines
30 Vaters; denn es verlangte der König nach deiner Schönheit, er ist ja dein Herr!“ (Ps. 44, 12f.)

30. Denn der Herr des Alls *wollte sich nicht* mit den Cheruben verbrüdern, noch den Seraphen gleichwerden, noch ähnlich sein den Wachenden des Himmels;

35 er *wollte nicht* Genosse der Feurigen werden, sondern wollte den Staubgeborenen gleichwerden, wie Paulus sagte:

„Der nicht die Engel annahm, sondern den Samen Abrahams erhöhte und seinen Brüdern gleich werden wollte“ (Hebr. 2, 16f.).

31. *Welche* Größe wurde *doch* dir gegeben, o Tochter Jakobs, und *welche* Gnade wurde *doch* dir gewährt, o Tochter Israels!

Welcher Lobpreis umgibt dich *doch*, o Tochter Judas, und *wie sehr* wird *doch* dein Lobgesang verkündet, o Tochter Davids! 5

32. Siehe doch! Du bist größer als die Cherube und erhabener als die Seraphe und deine Herrlichkeit übertrifft weit die aller Wachenden des Himmels und niemals wird das Loblied deiner Jungfrauschaft zu Ende gebracht. 10

Die bist gefeiert auf der ganzen Welt

und gepriesen zu allen Perioden;

Du bist rein zu jeder Zeit und lauter zu jeder Stunde;

du bist heilig gepriesen an jedem Orte

und gebenedeit von jeder Zunge. 15

33. *Nichts gibt es, das* schöner wäre, als deine Anmut, weder die Morgenröte, noch das Licht; weder die Sonne, noch der Mond; weder Glut, noch Glanz; weder die Blume des Feldes, noch die Blume des Gartens.

Nichts gibt es, das liebreizender wäre, als dein Wuchs, weder 20 die Palme, noch die Zeder des Libanon.

Und *nichts gibt es, das* weißer wäre, als deine Zähne, weder Milch, noch Hagelkorn.

Nichts gibt es, das glänzender wäre, als der Glanz deines Auges, weder der Morgenstern, der am Angesichte des Himmels 25 funkelt, noch die Perle, die auf dem Haupte der Könige strahlt.

Nichts gibt es, das wohlriechender wäre, als der Duft deiner Nase und der Duft deiner Gewänder, weder Galbanum, noch Zibet, noch Aspalathus(-Wurzel), noch auserlesene Narde, deren Wert erstaunlich ist: 30

Du bist ganz und gar liebreizend und gekrönt mit der Gnade des hl. Geistes.

34. O reine Taube, die ihre Jungen unter ihren Flügeln hegt, deine Liebe mache, daß ich deinen Lobgesang verkünde!

Warum sollte ich es denn unterlassen, Honigseim zu schöpfen? 35 Denn er ist dem süß, der ihn ißt.

Warum sollte ich es denn unterlassen, Milch zu schöpfen? Denn sie ist dem lieblich, der sie trinkt.

Warum sollte ich es denn unterlassen, die Blume der Prophezie zu pflücken? Denn der Duft ihres Wohlgeruches ist angenehm
5 *für die Nase.*

Warum sollte ich es denn unterlassen, die Salbe des Glaubens zu mischen? Denn meine Hände werden durch die Berührung derselben wohlriechend.

Warum sollte ich es denn unterlassen, die Größe der heiligen
10 *und reinen Jungfrau Maria, auf hebräisch Mârihâm, der Gottesgebä-
rerin, zu erzählen? Denn ihr Lobgesang ist süßer als Honig-
seim und lieblicher als Milch und angenehmer als die Blume
und wohlriechender als gemischte Salben.*

35. *So will ich denn dein Loblied erzählen, o weiße Taube,*
15 *und zu deinem Sohne rufen, indem ich spreche:*

*„Fülle meinen Mund mit Deinem Lobe, damit ich lobe Deinen Ruhm und damit ich erzähle die Erhabenheiten Deiner heiligen und reinen Gebä-
rerin!“*

Und da ich nun erfüllt bin vom Geiste deines Sohnes, will
20 *ich singen mit Zitherbegleitung das Lob deiner Jungfrauschaft und selig preisen deine Größe, o ehrfurchtgebietende Jungfrau!*

36. *Ich besinge dich, o Königin der ganzen Welt, mit Gold-
gesäumtem umhüllt und bunt gekleidet.*

Ich besinge dich, o Räucherschale, in die gelegt ist Weihrauch,
25 *Stakte und Kassia.*

*Ich besinge dich, o Mutter des Gottes der Götter und Gebä-
rerin der Sonne der Gerechtigkeit.*

Ich besinge dich, o Tor des Paradieses, das der Seraph, mit dem Schwerte bewaffnet und die Feuerlanze in seiner Hand,
30 *bewacht.*

Ich besinge dich, o Land Pharan (Fârân), das mit „Kalbin“ verdollmetscht wird und daher ein Kanal der Prophezie ist.

Ich besinge dich, o Palast des höchsten Himmels, Wohnung der Gottheit, in der die Engel lobpreisen.

35 *Ich besinge dich, o himmlisches Jerusalem, das auf goldenen Grund gegründet, mit funkelnden Steinen Indiens (Hendakê)*

erbaut und mit Saphir (Sofor)-Edelsteinen und mit 'Apargejon eingelegt ist, dessen Torgebäude auf zwölf Perlen und in dessen Toren die zwölf Apostel des Lammes stehen.

Ich besinge dich, o Wagen des Lichtes, den Ezechiel am Flusse Chobar (Kobor) in Babylonien sah. 5

Ich besinge dich, o hoher und erhabener Thron, den der Prophet Isaias im Jahre des Todes des Königs Ozias ('Ozejân) sah.

Ich besinge dich, o goldene Schale, Schöpfeimer der Erbar- mung und mit Edelsteinen geschmückter Krug, Schöpfeimer der Barmherzigkeit. 10

Ich besinge dich, o Jungfrau, voll der Gnade.

Ich besinge dich, o Jungfrau, voll des Lobgesanges.

Ich besinge dich, o Jungfrau, voll des Preises.

Ich besinge dich, o Jungfrau, voll der Ehre und des Reich- tums. 15

37. *Ich besinge dich, o Jungfrau, und huldige unter der Sohle deiner Füße.*

Dir beuge ich die Starrheit meines Herzens und dir demütige ich das Haupt meines Verstandes.

38. Vor dir stehe ich, um meine Sünden anzuklagen und dir 20 lese ich das Buch meiner Schuld vor.

Und bei deinem Sohne verklage ich mich selbst, damit er mir verzeihe, soweit ich mich selbst anklage, und damit er mir ver- gebe, soweit ich mich selbst beschuldige.

Der Bau meiner Sünden reicht bis zum höchsten Himmel 25 und die Weite meiner Verirrungen erstreckt sich bis zu den Gren- zen der Welt.

39. *Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du das Bollwerk meiner Sünden zerstörest.*

Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du mit deiner Hand mein 30 Schuldbuch zerreiße.

Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du mit dem Wasser der Reinheit alle meine Sünden abwaschest.

Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du mich nicht verlassen mögest zur Zeit meiner Not und meiner Bedrängnis. 35

Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du mich nicht meinen Hassern übergebst und mich nicht in die Hand meines Feindes überlieferst.

5 *Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du den bekämpfest, der mich bekämpft, und daß du dich dem widersetzest, der sich mir widersetzt.*

Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du dich gegen den erhebst, der sich gegen mich erhebt, und daß du den schwächest, der stärker ist als ich.

10 *Ich vertraue auf dich, o Jungfrau, daß du mit mir wandelst bei meinem Gehen und Zurückkehren und daß du mich behütest bei meinem Niedersitzen und bei meinem Aufstehen.*

40. *Ich nehme meine Zuflucht zu dir, dem festen Zufluchtsort und dem bereitwilligen Schild.*

15 *Ich nehme meine Zuflucht zu dir und vertraue auf die Hilfe deines Gebetes.*

Ich nehme meine Zuflucht zu dir und stütze mich auf dich und werfe mich vor deinem Angesichte nieder.

20 *Ich nehme meine Zuflucht zu dir und übergebe mich in deine Hände, auch mache ich meine Lippen zu einem Musikinstrumente zu deinem Lobe.*

Ich nehme meine Zuflucht zu dir, damit mich nicht erreiche der Krieg des Hassers, der sich widersetzt, und damit nicht über mich komme das Rad des Wagens der Pferde Satans.

25 *Ich nehme meine Zuflucht zu dir, damit ich errettet werde vor der Nachstellung des Heeres des Mastêmâ und vor der Verfolgung durch die unreinen Geister.*

30 *Ich nehme meine Zuflucht zu dir, damit mich nicht verletzen die Pfeile der Fürsten der Finsternis und damit ich auch gerettet werde vor den Lanzen der Gottlosen und vor dem Schwerte des Fremden.*

Ich nehme meine Zuflucht zu dir, damit ich befreit werde von den Umtrieben derer, die sich dem Wege der Gerechtigkeit entgegenstellen. —

Anmerkungen

VI, 1. Huldige unter der Sohle deiner F.] indem man den Fuß der zu ehrenden Person sich auf den gebeugten Nacken setzt.

3. Vgl. Ps. 132 (MT 133).

4. Die Rechte des Armes des Aënowon] Dillmann, *Lex. aeth.*, col. 1405: „**አኡናዎን** : ἀενάων Deut. 33, 15, 27; **የማፋ** : **መዝራዕት** : **ዘአኡናዎን** : M(aṣḥafa) M(estir) f. 188. “Die Lesart der äth. Bibel lautet in Deut. 33, 15: **ወእምውስት** : **አርእስት** : **አውገር** : **ዘአኡናዎን** : (καὶ ἀπὸ κορυφῆς βουνῶν ἀενάων = von d. Gipfeln der ewigen Hügel) und in Deut. 33, 27: **ቦጎይሰ** : **መዝራዕት** : **አኡናዎን** : (καὶ ὑπὸ ἰσχύϊ βραχιόνων ἀενάων = und unter der Gewalt der ewigen Arme). Die Abessinier wußten mit dem Worte ἀενάων nichts anzufangen und haben es einfach transkribiert. Im OM ist es wohl als Gottesname gedacht. Ob Maṣḥafa Meṣtir aus dem OM oder umgekehrt OM aus MM geschöpft hat, oder ob beide direkt vom Deuteronomium abhängig sind, bedarf noch der Untersuchung.

Und die Macht des Aṭenân ausübt] Zitat aus I. Sam. 14, 48: **ወጎብረ** : **ጎይሰ** : **ዘአጥናን** : = καὶ ἐποίησεν (nml. Saul) δύναιμι ἀβναεῖν (aliae ll. ἀτνανεῖν, ἀτναῖν). Dillmann, *Lex. aeth.*, col. 1236: „**አጥናን** : (v. **አጥናን** :) n(omen) p(e)r(e)gr(inum) corruptum, sc. ἀτνανεῖν v. ἀτναῖν, cui in textu Hebr. nihil respondet: **ወጎብረ** : **ጎይሰ** : **ዘአጥናን** : (v. **ዘአጥናን** :) I. Reg. 14, 48; inde variis in locis poëtarum Abyssinorum repetitur.“ Er selbst gibt keine Übersetzung, sondern erwähnt nur die von Ludolf versuchte Ableitung von einer Wurzel **ጎ** und dessen Vermutung, es sei ein Plural von **ጥን** : oder **ጥንን** : und müsse mit zelotes übersetzt werden. Aus den ihm zu Gebote stehenden Vocabularia aethiopia gibt er die Bedeutungen: **ይሰኛ** : und **ቢይሳ** : an. Das erstere bedeutet nach A. d'Abbadie, *Dictionnaire de la langue amariñña*, Paris 1881: intrigant, conspirateur; das letztere: offense, tort, wozu d'Abbadie jedoch ein Fragezeichen macht. All dies führt nicht weiter. Ich habe es daher provisorisch als Eigennamen übersetzt, da ich vermute, daß es der Verfasser entweder als Parallele zu Aënowon, oder als Gegensatz (als Dämonennamen?) gebraucht hat. Fr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Vol. I, Oxonii 1875, p. 511, nota 62, vermutet, die Urheber der LXX Lesart hätten damit ein, im MT allerdings fehlendes **תניס** transkribiert. Seine Worte sind: „Nescio an in exemplari Hebraeo olim exstiterit **תניס תני** *exercitum potentem*.“

6. Und das Wissen bereichert] Siehe die Anm. zu V (Freitagslektion) 41.

8. Vgl. Mt. 7, 24—27.

Im Innern des Vorhangs] Vgl. Hebr. 6, 19f.

Des hl. Palastes] Wörtlich: des Palastes der Heiligkeit.

In der die Nuß der Kirche reift] Vgl. Ct. 6, 10.

Und die Knospe der Blüte des Weines duftet] Vgl. Ct. 2, 13.

9. Der Bedrückten, der Bewohner] Der Gegensatz wird deutlicher, wenn man freier übersetzt: der Verfolgten, der Seßhaften.

10. Die auf Bergen ... sich aufhalten] Wörtlich: umherirren. Vgl. Hebr. II, 38.

Des Monats Marmudâ] Siehe die Anm. zu II (Dienstagslektion) 89.

12. Und über (meine) Kraft hinaus zur Gemeinschaft (der Heiligen) gelange] d. h. trotz meiner Unzulänglichkeit selig werde. Ich gebe aber diese Übersetzung und Deutung mit allem Vorbehalt. **ወእኩን** : **ድርገት** : **እንተ** : **ገሰለ** : **ጎይል** : heißt wörtlich: „und daß ich eine Gemeinschaft (genauer: Einreihung) werde, die über die Kraft ist“. Über die Bedeutung von **ድርገት** : siehe die Anm. zu II (Dienstagslektion) 66.

21. Zahlreiche Anspielungen auf das Hohelied:

Die du herauskamst aus der Höhle des Löwen usw.] Ct. 4, 8.

Dein Wuchs ... Dattelpalme] Ct. 7, 7.

Dein Hals ist wie ein Geschmeide] Ct. 1, 10.

Deine Augen. ... Morgens] Vgl. Ct. 6, 9.

Wie die Rosenblüte am Gestade von Jericho] Vgl. Sir. 24, 14 ed. Dillmann: **ወኖኅኩ : ከመ : በቀልተ : ነበ : ድንጋገ : ማይ : ወከመ : ጽጌ : ረዳ : ዘውስተ : ኢደሪክ ::** d. h. „und ich wuchs empor wie eine Palme am Ufer des Wassers und wie die Rosenblüte am Gestade von Jericho“. Der Dichter des OM nahm von 14a den Ausdruck **ነበ : ድንጋገ :** („am Ufer des Wassers“), zwar nicht wörtlich, aber sinngemäß, zu 14b hinüber („am Gestade von Jericho“), weil er bei „Jericho“ an das gleichnamige Mittelländische Meer dachte. Denn sowohl die biblische Stadt, als auch das Mittelmeer, heißen bei den Abessiniern **ኢደሪክ** = 'Jjâriko-Jericho, und man wird kaum fehlgreifen, wenn man ihnen die Auffassung zumutet, daß das Mittelmeer nach dieser Stadt benannt sei. Die Entstehung dieser sonderbaren Bezeichnung für das Mittelmeer, das man doch eher nach der Welthandelsstadt Alexandrien (oder Antiochien) benannt hätte, ist etwas komplizierter. B. Turaiev hat in einer Note zu seiner Übersetzung der *Acta s. Eustathii* (CSCO, script. aeth. II, 21, Romae 1906, p. 53, nota 5) die glückliche Vermutung geäußert, daß dieser auffallende Name aus (mare) illyricum = „illyrisches Meer“ korrumpiert sei. Das wird richtig sein. Ihn werden italienische Kaufleute, vermutlich Venezianer, in der italienischen Form „Illyrico“ dem Orient übermittelt haben, wo er dann als **الإيريكو** ('illirikô) in der arabischen Sprache und Schrift zeitweiliges Bürgerrecht bekam. Von da gelangte er, um den vermeintlichen Artikel (ال = ill) verkürzt und im Anklang an die bekannte biblische Stadt vokalisiert (**ياريكو** = jarikô), als **ኢደሪክ** = 'Ijâriko in das äthiopische Schrifttum. Auf diese Weise wird man sich den Weg rekonstruieren müssen, auf dem das Mittelmeer zum „Meere von Jericho“ wurde. Jetzt heißt das Mittelmeer im Arabischen: el-baḥr el-waṣṭânî (= „das mittlere Meer“), el-baḥr el-abjaḍ (= „das weiße Meer“, wohl im Gegensatz zum „schwarzen“ und zum „roten“ Meere) oder baḥr er-Rum (= „das griechische Meer“).

Wie eine Knospe von Weihrauchqualm] Ct. 3, 6: **ὄς στελέχη καπνοῦ τεθυμαμένη;** ed. Ludolf: **ከመ : ሠርፀ : ጠስ : ዕጥንታ :** (al. l. **ዕጥንታ :**) = Beduftet wie eine Knospe von Rauch (oder: Ihr Duft ist wie der einer Knospe von Rauch; vgl. auch Sir. 24, 15: **ከመ : ጠስ : ስኒን ::**

Du bist ganz schön usw.] Ct. 4, 7.

Reizend ist deine Schönheit] Ct. 7, 6.

Deine Brüste sind wie Datteltrauben] Ct. 7, 7.

33. Weder Galbanum usw.] Vgl. Sir. 24, 15.

36. Pharan, das mit „Kalbin“ verdollmetscht w.] Die Etymologie: **Φαράν δάμαλις** (Pharan = junge Kuh) kann ich mit den Glossae colbertinae (Lagarde, *Onomastica sacra*, Gottingae² 1887, § 204, linea 47) belegen. Wutz *Onomastica sacra*, TU, 41. B., S. 490 erklärt sie mit **פר** bzw. **הפר**, das die LXX mit **δάμαλις** zu übersetzen pflegt.

Und daher ein Kanal der Prophezie ist] Gemeint sind wohl die Betrachtungen, welche man an den Vergleich Mariens mit einer „jungen Kuh, die noch kein Joch getragen hat“ (**ἡ δάμαλις ἡ ἀπειροζυγος** bei Ps. Epiphanius, Hom. V. in laudes S. M. Deiparae, MPG 43, 493), namentlich im OM geknüpft hat. Die Hauptstellen sind bei A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919, S. 249f. zusammengestellt.

'Apargejon] Ein nicht näher bestimmbarer Edelstein.

Des Lammes] **በግዑ** ; eigentlich : seines Lammes; aber auch hier wird das Suffix Artikelersatz sein. Vgl. die Amharismen in § 62 der Donnerstags- (**እንስሳ** : „Die Tiere“) u. § 27 der Freitagslektion (**ደብሩ** : „Der Berg“).

Sonntagslektion.

LVII.

1. Ich erhebe meine Hände zu deinem Sohne und rufe, indem ich spreche:

„*Steige herab, Herr*, von Deinem Palaste und von Deinem Heiligum, *auf daß Du* mich befreiest von jeder Versuchung und von jeder Not! 5

„*Steige herab, Herr*, von Deiner bereiteten Wohnung (Ps. 32, 14), *auf daß Du* mich errettest vor der Geißel, die bedrängt, und vor dem Falle, bei dem es kein Aufstehen, und vor dem Leide, bei dem es keinen Trost gibt! 10

„*Steige herab, Herr, auf daß Du* mich entreißest dem Rachen des Löwen, der auf Beute ausgeht, und dem Rachen des Wolfes, der raubt!

„*Steige herab, Herr*, von der Höhe des höchsten Himmels; denn bei Dir gibt es keine Mühsal des Weges; der Himmel ist ja Dein Thron und die Erde ist der Schemel Deiner Füße! 15

2. „*Steige herab, Herr*, um mich zu erretten, und nicht, um mich zu verderben!

„*Steige herab, Herr*, um dich meiner zu erbarmen, und nicht, um mich zu züchtigen! 20

„*Steige herab, Herr*, zur Begnadigung und nicht zur Vernichtung!

„*Steige herab, Herr*, zum Guten und nicht zum Schlimmen!“

3. *Es komme Dein Geist und der Geist* Deines Vaters, der erretten kann aus der Hand dessen, der bedrückt! 25

Es komme Dein Geist und der Geist dessen, der Dich gezeugt hat, der befreien kann aus der Hand dessen, der überwältigt!

Es komme Dein Geist und der Geist der Gnade dessen, der Dich gesandt hat, der losmachen kann aus der Hand dessen, der sich widersetzt! 30

4. *Es komme Dein Geist*, der Dein Denken kennt und Deine Verborgenenheiten und die Verborgenenheiten des Denkens Deines Vaters ergründet, auf daß er mich die Handlungsweise lehre, die Dir gefällt und die Deinem Vater angenehm ist. 35

Es komme Dein Geist, der Dein Geheimnis und das Geheimnis des Seins dessen, der Dich gezeugt hat, kennt, auf daß er mich stärke, Dein Gebot zu tun und den Willen Deines Vaters zu tun, der mit Dir gleich ist;

5 5. *denn niemand kennt* den Vater außer Dir und Deinem Geiste, *und niemand kennt* Dich außer Deinem Vater und dem heiligen Geiste,
 und niemand kennt den hl. Geist außer Dir und außer Deinem Erzeuger.

10 6. Und der Vater *hat keinen Ratschluß*, der vor Dir und vor Deinem Geiste *verborgen wäre*;
 und du *hast keinen Ratschluß*, der vor Deinem Vater und vor Deinem Geiste *verborgen wäre*;
 und der hl. Geist *hat keinen Ratschluß*, der vor Dir und vor
 15 Deinem Vater *verborgen wäre*.

7. Es gibt kein Frühersein des Daseins für den Vater Dir gegenüber deshalb, weil er Dich gezeugt hat;
 und es gibt kein Spätersein für Dich deshalb, weil Du von ihm gezeugt bist;

20 und mit dem hl. Geiste verhält es sich ebenso.

8. Niemand weiß, wie Dich der Vater gezeugt hat, und niemand weiß, wie Du von ihm gezeugt bist, als nur Dein Geist und sein Geist; denn Du hast keinen anderen Geist (als der Vater) und er hat keinen anderen Geist (als Du); denn sein Geist ist Dein
 25 Geist, wie Du den Jüngern verheißen hast, indem Du sagtest:
 „Ich werde euch den Geist der Gerechtigkeit senden, der vom Vater ausgeht und von mir nimmt.“

9 Damit wir nun nicht sagen: „Nicht ist der hl. Geist beim Vater“, sagtest Du: „Vom Vater geht er aus“, und damit wir
 30 andererseits nicht sagen: „Nicht ist er beim Sohne“, hauchtest Du in das Angesicht Deiner gebenedeiten Jünger, indem Du sagtest:
 „Empfanget den hl. Geist!“ (Joh. 20, 22). Und wiederum, damit wir nicht sagen: „Nicht ist der hl. Geist in seiner Hypostase (‘akâl) vollkommen“, sagtest Du zu Deinen Aposteln: „Ich werde
 35 euch einen anderen Paraklet senden“ (Joh. 14, 16).

10. Dadurch wissen wir, daß der hl. Geist beim Vater und Sohne ist und auch in seinem Sein ist (d. h. für sich existiert); nicht daß der Geist verteilt wäre auf den Vater und den Sohn und auch (noch) auf sein Sein, sondern er ist einer in seinem Sein und ist beim Vater und Sohn. 5

11. *Er ist es, der* ausgegossen wurde über die Propheten, und *er ist es, der* auf die Apostel herabkam.

Er ist es, der die siegreichen Blutzengen standhaft machte, und *er ist es, der* die reinen Jungfrauen stärkte.

Er ist es, der den auserwählten Mönchen Enthaltbarkeit verlieh, die das Gesetz des Fleisches und Blutes aufhoben und an ihrem Leibe die Wachsamkeit der Engel trugen; und *er ist es, der* der Wegweiser war für jene, die in den Bergen und Höhlen und Erdgruben umherirrten (Hebr. 11, 38). 10

Er ist es, der die Einsiedler heimsucht, und *er ist es, der* die wegen der Liebe zu Christus Gefangenen und Gepeinigten tröstet. 15

12. *Er ist der Geist* der Hilfe im Kampfe und *er ist der Geist* der Stärke im Streite;

er ist der Geist des Sieges in der Schlacht und *er ist der Geist* der Reinheit im Stande der Jungfräulichkeit; 20

er ist der Geist des Lobpreises, der redet durch den Mund der Staubgeborenen, und *er ist der Geist* der Heiligung, der die Unreinen heiligt;

er ist der Geist der Gnade und der Huld, der mit den Gläubigen ist, und *er ist der Geist* der Einsicht, der die Irren weise macht. 25

13. Von ihm ist jeder Anteil an Tugend und jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk (Jac. 1, 17).

Nicht von vielen Geistern werden die vielen Gaben Gottes, der Anteil am Guten (pl.), geschöpft, sondern nur von einem Geiste; der Anteil am Bösen (sg.) ist dagegen vom Satan. 30

14. Er ist der Paraklet, der die Jungfrau vom Schoße ihrer Mutter an behütete, daß sie sich nie verfehlte;

er reinigte sie, daß sie nicht schmutzig sei;

er heiligte sie, daß sie nicht unrein sei,

und machte sie zur Lade für den einzigen Sohn; der Vater hatte 35

Wohlgefallen an ihr, und der Sohn nahm von ihr Fleisch an und der hl. Geist krönte sie (oder: beschützte sie).

15. *Kommet alle, Schar* der Christen, laßt uns selig preisen die *heilige Jungfrau, Maria, auf hebräisch Mârihâm!*

5 *Kommet alle, Schar* der Gläubigen, damit wir besingen die selige Jungfrau, die Gottesgebärerin!

Kommt alle, Schar der Jungfrauen und Nonnen, die ihr Christus gleich geworden seid, *damit* wir erzählen die Großtaten dieser reinen, unbefleckten Braut!

10 *Kommet alle, Versammlung* der Könige, *damit* ihr sehet die Herrlichkeit und Glorie, die diese Königin umgeben, die erhabener ist als alle vornehmen Standes (wörtlich: als alle, die vornehm an Wesen sind)!

15 16. *Die Herrlichkeit* der Himmel und des Himmels der Himmel *und die Größe* der Cherube und Seraphe und der ganzen Schar der Engel *ist nicht so groß wie* eines der Härchen ihres (Mariens) Hauptes.

Auch *die Größe und die Herrlichkeit* und der Reichtum der Völker und der Könige und das Ansehen (wörtlich: das Gnade-
20 finden) aller Heiligen (bei Gott), die von der Urzeit her auf dem ganzen Angesichte der Erde weilten, *sind nicht so groß, wie* die Sandalen ihrer Füße:

17. Wie groß (muß also) die Gnade sein, die dieser heiligen Jungfrau verliehen wurde!

25 *Welches* Geschöpf *würde sie nicht* preisen und *welche* Zunge *würde nicht* ihre Größe erzählen?

Welcher Mund *würde sie nicht* besingen und *welcher* Beseelte *würde nicht* ihre Herrlichkeit feiern?

LVIII.

30 18. *O meine Herrin, heilige Jungfrau, Maria, auf hebräisch Mârihâm,*

ich überdachte das Geschlecht der Cherube und Seraphe im höchsten Himmel *und ich überdachte* die Reihe des Heeres der Engel in den Himmelfesten;

ich überdachte die Gnadengabe, die unseren Vätern, dem Adam, dem Abel, dem Seth, dem Henoch, dem Noë gegeben wurde, die dem Höchsten dienten und ihr Volk in Geradheit richteten, *und ich überdachte* das Ansehen (wörtlich: das Gnadefinden, nl. bei Gott) ihres (Mariens) Vaters Abraham, die Knechtschaft Isaaks 5 und die Auserwählung Jakob-Israels;

ich überdachte die Größe und Herrlichkeit des Moses und des Aaron und des Josue ('Ijâsu), *und ich überdachte* den Sieg des Barak (Bâreq) und der Debora (Diborâ), des Gedeon (Gêdêwon) und des Jephte (Joftâhê), des Samson (Somson) und des Aod 10 (Nâ'od) und aller Richter;

ich überdachte die Größe (Würde) des Priestertums des Samuel *und ich überdachte* die Größe (Würde) des Königtums des David und des Salomon und aller Könige von Juda und (aller) Könige von Israel; 15

ich überdachte die Heiligkeit der Propheten und (das Charisma) der Krankenheilung der Apostel *und ich überdachte* den Siegespreis des Kampfes der Martyrer und den Lohn der Entsagung der Jungfrauen und Mönche (oder: Nonnen):

19. aber ich fand niemanden, der so wie du, o heilige Jung- 20 frau, beim Höchsten Gnade gefunden hätte und über dem die Gnade des Herrn so überreich gewesen wäre; ebenso überreich, wie seine Gnade über dir war, möge seine Barmherzigkeit über meinen Sünden sein!

20. Und wo immer ich zu deinem Sohne bete, möge ich nicht, 25 allein seiend, törichtes reden; sondern sei du bei mir zu meiner Rechten und gib Erfolg der Rede, die aus meinem Munde ausgeht; denn selig ist, wer einen Helfer hat vor dem Könige, und selig ist, wer einen Fürsprecher hat vor dem furchtbaren Richter!

21. Der Pfeil deiner Liebe, der mein Herz durchbohrt hat, soll 30 nie mehr herausgezogen werden! Deine Erwähnung ist meinem Munde süßer als Syruptrank; Salz für die Schalheit meiner Zunge ist der Lobpreis deiner Jungfrauschaft und im Lande, in dem ich fremd bin, ist mir die Rezitation deines Lobgesanges zum Psalme geworden und die Verkündigung deiner Großtaten ist mir zu 35 Liedern geworden (Ps. 118, 54).

22. Jetzt aber will ich meine Bitte vor deinem Angesichte ausschütten und vor deinem Sohne über meine Sünde weinen und rufen, indem ich sage:

5 „Vater, ich habe gesündigt sowohl gegen den Himmel als auch vor Dir; ich bin daher nicht würdig, Dein Sohn genannt zu werden, halte mich vielmehr wie einen von deinen Tagelöhnern!“ (Lc. 15, 18 f.)

23. Ich bin nicht würdig, in das Innere Deines Heiligtums einzutreten; aber ich will beten nahe der Kirche bei den Katechumenen.

10 Ich scheue mich, vor Deinem heiligen Altare zu stehen, um die geistige Tötung und die redende Schlachtung und das Blut zu sehen, das besser spricht als das des Abel (Hebr. 12, 24); aber im Schatten Deines Hauses will ich stehen, damit mich berühre
15 der Schatten der Flügel des hl. Geistes, wenn er herabkommt auf diejenigen, welche vor Deinem heiligen Altare stehen.

24. *Ich fürchte mich, die Kohle der Gottheit zu essen; denn ich bin nicht würdig, sie zu empfangen.*

20 *Ich fürchte mich vor der Kohle der Gottheit, welche der Seraph nur mit der Feuerzange zu berühren wagte.*

Ich fürchte mich vor der Kohle der Gottheit, welche dem Propheten solche Furcht einflößte, daß er sagte:

„Unrein sind meine Lippen und inmitten eines Volkes, dessen Lippen unrein sind, bin ich.“ (Js. 6, 5)

25 Und es sagte daher zu ihm der Seraph:

„Siehe, ich habe dich an deinen Lippen berührt und (dies) reinigt dich von deiner Schuld.“ (Js. 6, 7)

25. Ich wünsche daher, daß mich dein Sohn aufnehme, wie er den Sohn aufnahm, der verloren war; denn dein Sohn ist
30 barmherzig und milden Herzens, (bereit) sich zu erbarmen.

26. *Wie der Bauch, der hungert, gierig ist nach Speise, ebenso ist Christus gierig nach Erbarmung;*

wie der Dürstende nach einem Trunke Wassers eilt, ebenso eilt Christus, sich zu erbarmen.

35 27. Dieses sage ich zu den Söhnen der Taufe, welche sich durch vielfache Buße und glühende Gottesliebe bekehrt haben;

für jene aber, bei denen es keine Bekehrung gibt, gibt es auch keine Erbarmung.

28. *Ich hoffe, o Jungfrau, daß dein Sohn* mich hineinführe in das Innere des Vorhangs, an den Schlachtungsort seines Fleisches und an die Schöpfstelle seines Blutes. 5

Ich hoffe, o Jungfrau, daß dein Sohn mich da zu Tische liegen lasse, wo die Tische des Geheimnisses hergerichtet sind und wo auf ihnen das göttliche Mahl, das Himmelsbrot, durch Jesus Christus aufgetragen ist und die Schläuche des Geheimnisses mit dem Weine des Gottesdienstes angefüllt sind, der aus der 10 Seite der Gottmenschheit quoll.

Ich hoffe, o Jungfrau, daß dein Sohn mich teilnehmen lasse an den heiligen Geheimnissen, die Seele und Leib zugleich heiligen.

Ich hoffe, o Jungfrau, daß dein Sohn mich würdig mache, seiner göttlichen Opfergabe zu nahen, und daß mir mein Empfang 15 derselben nicht zum Vorwurfe und nicht zum Gerichte gereiche, sondern zum Heile für meine Seele und meinen Leib sei.

29. *Ich hoffe, o Jungfrau, daß mein Anteil nicht sei* mit jenen, von denen er sagte: „Gebet nicht das Heilige den Hunden und werfet nicht eure Perle den Schweinen vor!“ (Mt. 7, 6), *sondern* 20 *daß mein Anteil sei* mit jenen, von denen er sagte: „Wer immer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der wird den Tod nicht kosten; wenn er aber gestorben ist, wird er in Ewigkeit leben.“ (Joh. 6, 54)

30. *Ich hoffe, o Jungfrau, daß ich nicht ausgeschlossen werde* 25 *von der Hochzeit des Lammes* deshalb, weil ich nicht bekleidet bin mit dem Hochzeitskleide, welches ist der Purpur der Gerechtigkeit der Heiligen.

Ich hoffe, o Jungfrau, daß ich eintreten werde in das Zelt des Lichtes: in ihm sind Myriaden von Myriaden Froher und 30 unter diesen ist die Lade der Perle, welche mit der Pracht des Glanzes geschmückt ist.

Ich hoffe, o Jungfrau, im oberen Jerusalem zu wohnen, das zu sehen das Auge nicht satt wird, und bei dessen Betrachtung der Sinn entrückt wird, und das zu schauen die Engel sich 35 *sehnen.*

31. *Rette mich, o Jungfrau*, davor, in die Hand der Sünder zu fallen! Ueberaus schrecklich ist es, in die Hand Gottes zu fallen; aber (trotzdem) ist es besser für mich, in die Hand Gottes zu fallen, als zu fallen in die Hand der Evaskinder; denn so groß er
5 ist, ebenso groß ist auch seine Barmherzigkeit; er ist ja barmherzig und sein Zorn ändert (freier: legt) sich oft und seine Plage versengt nicht völlig.

Rette mich, o Jungfrau, vor jeder Bosheit und Arglist; denn wer arglistigen Herzens ist, der wird die Barmherzigkeit Gottes
10 nicht erfahren (wörtlich: sehen).

Rette mich, o Jungfrau, vor Widerspenstigkeit und Herzensverhärtung; denn der Herzensverhärtete widerstreitet Gott.

Rette mich, o Jungfrau, vor aller Unreinheit und vor aller Befleckung des Fleisches und vor aller Besudelung der Unzucht;
15 denn wer Unzucht treibt, gleicht einem, der sein Blut dem Satan opfert.

32. *Rette mich, o Jungfrau*, davor, daß ich eine Seele töte, und davor, daß ich Blut vergieße; denn der Herr hat gesagt:

„Wer immer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut
20 soll für das Blut jenes vergossen werden; denn nach dem Ebenbilde Gottes habe ich die Evaskinder gemacht.“ (Gen. 9, 6)

Und wiederum sagte er:

„Durch die Waffe, womit er getötet hat, soll sein Verwunder
sterben.“ (Num. 35, 16)

25 *Rette mich, o Jungfrau*, vor Verleumdung und Lüge; denn David sagte: „Und die Lüge ist das Haupt der Bosheit.“ (Ps. 26, 18)

Rette mich, o Jungfrau, vor allen Sünden; denn es ist geschrieben im Buche der Könige (I Sam. 14, 23), wo es heißt:

„Die Sünde ist eine böse Zauberei (?).“

30 *Rette mich, o Jungfrau*, davor, daß ich Gleißnerisches spreche und daß ich Unnützes rede; denn es heißt im Evangelium (Mt. 12, 36 f.): „Und jeder, der Müßiges redet, wie es ihm einfällt (wörtlich: wie er es findet), wird gerichtet werden; denn (je) nach deiner Rede wirst du gerechtfertigt (= freigesprochen) und (je)
35 nach deiner Rede wirst du verurteilt werden.“

Rette mich, o Jungfrau, davor, daß ich mich entferne von der Lehre der Apostel; denn dein Sohn hat zu ihnen gesagt:

„Wer euch hört, der hört mich und, wer euch abweist, der weist mich ab und, wer mich abweist, weist den ab, der mich gesandt hat“ (Lc. 10, 16).

Auch Paulus sagte:

„Ihr aber dagegen, folget unserer Spur! Wenn ein Engel vom Himmel euch etwas anderes lehren würde, als was wir euch gelehrt haben, so sei er verflucht! Und nochmal sage ich: Wenn jemand euch etwas anderes lehren würde, als was wir euch gelehrt haben, so sei er verflucht!“ (Gal. 1, sf.) 5

33. Rüste mich aus, o Jungfrau, mit der Kriegsrüstung des Glaubens, damit ich, das Siegel deines Sohnes tragend, furchterregend sei! Sein Knecht will ich genannt und sein Soldat will ich heißen werden; durch den Glauben an sein Kreuz will ich beschildet und durch die Kraft seines Evangeliums will ich gerüstet sein! 10 15

34. *Mache mich, o Jungfrau, zu einem Soldaten, der in der Schlacht siegt und vom Könige Belohnung erhält; aber mache mich nicht zu einem Soldaten, der zwar die Kriegswaffen nimmt, aber sich in der Schlacht fürchtet und geschmäht wird, weil er sich fürchtete, und bestraft wird, weil er besiegt wurde!* 20

35. *Mache mich, o Jungfrau, zu einem Kämpfer, der siegt, und nicht zu einem solchen, der besiegt wird!*

Mache mich zu einem Reinen und nicht zu einem Schmutzigen!

Mache mich zu einem Gerechten und nicht zu einem Sünder!

Mache mich zu einem Seligen und nicht zu einem Schächer! 25

Mache mich zu einem Sanftmütigen und nicht zu einem Zornmütigen!

Mache mich zu einem Geraden und nicht zu einem Falschen!

Mache mich zu einem Weisen und nicht zu einem Toren!

Mache mich zu einem Freigebigen und nicht zu einem Geizigen! 30

Mache mich zur Ehre und nicht zum Schimpf!

Mache mich zur Hochzeit und nicht zur Trauer!

Mache mich zur Fröhlichkeit und nicht zur Klage!

Mache, daß ich mich bekleide mit dem Hochzeitskleide, und nicht, daß ich mich mit dem Bußsacke gürtel! 35

36. Man braucht sich nicht über diejenigen zu wundern, die durch den Kampf den Lohn erhalten; denn als Entgelt für ihre Mühsal erhalten sie den Lohn; wenn aber sogar mir, dem Sünder, der mehr gefehlt hat als alle (übrigen) Christen, die Krone
 5 der Gerechtigkeit wegen des Vertrauens auf dein Gebet zuteil wird, so ist das in der Tat *sehr erstaunlich und wunderbar für jedermann*.

37. *Es ist erstaunlich bei den Martyrern*, nicht aber ist es erstaunlich bei Gott;

10 *es ist erstaunlich bei den Evaskindern*, nicht aber ist es erstaunlich bei dem Meere der Barmherzigkeit;

es ist erstaunlich bei dem Geschöpfe, nicht aber ist es erstaunlich bei dem Schöpfer;

38. *Nicht ist es erstaunlich bei deinem Sohne*, daß er sich meiner
 15 erbarmt um deinetwillen;

nicht ist es erstaunlich bei deinem Sohne, daß er sich gegen mich barmherzig zeigt um deines Namens willen;

nicht ist es erstaunlich bei deinem Sohne, daß er (mir) meine Sünden verzeiht um deines Gebetes willen;

20 *nicht ist es erstaunlich bei deinem Sohne*, daß er (mir) meine Verfehlungen vergibt um deiner (Für-)bitte willen.

39. Ich vertraue, daß ich durch dich bewahrt werde in dieser Welt vor Kriegen, Mord und allen verborgenen und offenkundigen Gefahren, und ich vertraue, daß ich auch in der kommenden
 25 Welt bewahrt werde vor dem Feuermeere, dessen Wogen wallen (wörtlich: tanzen, hüpfen), und vor der Geißel, die peinigt, und vor dem Weinen und Zähneknirschen.

40. Ich bin voll Zuversicht auf deine (Für-)bitte und auf die Barmherzigkeit deines Sohnes;

30 nicht auf das Anschirren der Rosse vertraue ich und nicht auf die Räder der Wagen: sondern ich vertraue auf dich und deinen Sohn;

nicht auf die Schärfe des Schwertes und der Lanze setze ich meine Zuversicht, und nicht auf das Schleudern der Speere und
 35 das Abschießen des Bogens; sondern ich setze meine Zuversicht

auf die Hilfe deines Gebetes und auf die Stärke der Hände deines Sohnes, wie es im Psalme heißt:

„Nicht auf meinen Bogen vertraue ich, auch mein Speer rettet mich nicht; sondern Deine Rechte und Dein Arm und das Licht Deines Angesichtes.“ (Ps. 43, 8. 5) 5

Und wiederum heißt es:

„Nicht verlangt Er nach der Kraft des Pferdes, noch hat Er Wohlgefallen an den Schenkeln des Mannes; Wohlgefallen hat der Herr an denen, die ihn fürchten, und an allen, die ihre Zuversicht setzen auf seine Barmherzigkeit.“ (Ps. 146, 11 f.) 10

„Es setzte meine Seele ihre Zuversicht auf den Herrn von der Morgenstunde bis zur Nacht; von der Morgenstunde an setzte Israel seine Zuversicht auf den Herrn.“ (Ps. 129, 5 f.)

41. Ich danke dem Herrn, daß er meine Zuversicht nicht auf einen fremden Gott gestellt hat, der weder Schlimmes, noch Gutes 15 tun kann:

„Die Götter der Völker sind von Gold und Silber, das Werk der Hände der Evaskinder.

Einen Mund haben sie und sprechen nicht;

Augen haben sie und sehen nicht; 20

Ohren haben sie und hören nicht;

eine Nase haben sie und riechen nicht;

Hände haben sie und greifen nicht;

Füße haben sie und gehen nicht

und sie reden nicht mit ihren Kehlen 25

und nicht ist ein Odem in ihrem Munde.

Wie sie sollen sein alle, welche sie angefertigt haben, und alle, welche auf sie ihre Zuversicht setzen!“ (Ps. 113, 12—16)

42. Verflucht sei, wer anbetet

die Himmel und den Himmel der Himmel und alles, was in 30 ihm ist;

die Erde und alles, was in ihr ist;

das Meer und die Flüsse und die Wasserbrunnen und alles, was in ihnen ist;

das Feuer und den Wind, das Licht und die Finsternis und 35 alles, was aus ihnen gemacht ist;

die Sonne und den Mond und die Sterne des Himmels und die Wolken und alles, was in den Lüften ist: wer dieses alles anbetet und verehrt und nicht den Herrn allein, der soll verflucht sein!

43. Ich aber erfreue mich an dem Gottesdienste (zu Ehren)
5 seines Sohnes und seines Vaters und seines hl. Geistes, indem ich seine Dreiheit in einer Anbetung anbete, und ich rühme mich seiner, indem ich sage:

„Er ist mein Gott, und ich will ihn loben; (er ist) der Gott meines Vaters, und ich will ihn erheben. Der Herr zerschmettert
10 den Krieg und ‚der Herr‘ ist sein Name.“ (Ex. 15, 2f.)

Und wieder sage ich:

„Wer ist großer Gott wie der Herr und wer ist der Herr, wenn nicht unser Gott?“ (Ps. 76, 13 und 17, 32)

44. Dieses göttliche Schwert will ich also ergreifen und damit
15 das Haupt des Satans abschlagen,

und auf diesen Stab des Vertrauens will ich mich stützen und so den Scheitel des Drachen zermalmen,

und den Kelch der Lobpreisung will ich aus dem Palaste des höchsten Himmels füllen (wörtlich: schöpfen) und ihn in deinem
20 Gemache ausgießen mit dem Worte der Prophezie und sprechen:

„. . . der mich emporhebt aus den Toren des Todes, damit ich erzähle all seinen Lobpreis in den Toren der Tochter Sions.“
(Ps. 9, 15)

Und wieder sage ich:

25 „Dir, Herr, gebührt Lobpreis in Sion und zu Dir wird in Jerusalem Gebet emporgesandt“ (Ps. 64, 1).

45. Wie viel Lobpreis wurde doch durch dich aus dem Munde der Propheten geschöpft und dem Herrn als Opfer dargebracht!

Wieviel Gebet wurde doch durch die (Für-)bitte deines Na-
30 mens aus dem Munde aller Gläubigen emporgesandt!

46. O Jungfrau, Mutter des Gottes Sabaoth!

O Jungfrau, Mutter des Gottes Adonai!

O Jungfrau, Mutter des Gottes Israels!

Bitte für mich, damit ich nicht der Hoffnung beraubt und des
35 Lohnes verlustig werde bei irgend etwas, um das ich Gott bitte!

47. Wie ich zu dir in glühender Liebe gerufen habe, ebenso bitte auch du für mich in glühender Inbrunst (wörtlich: Sinn) um das Verlangen meines Herzens und erlange mir, daß auf mir ruhe:
- der Segen Adams, Abels, Seths und aller Väter;
 - der Segen Henochs, Noes, Sems und aller Auserwählten; 5
 - der Segen Abrahams, Isaaks und Jakobs, — diese sind die Bäume des Gartens des Herrn (des Paradieses) —
 - und der Segen ihrer Nachkommen, welche zur Auslese wurden;
 - der Segen Moses', Aarons und aller Propheten; 10
 - der Segen des Petrus, des Paulus und aller Apostel;
 - der Segen des Täufers Johannes und des Johannes 'Abuka-lamsis und aller reinen Jungfrauen;
 - der Segen des Stephanus, Georg, Mercurius und aller siegreichen Martyrer; 15
 - der Segen des Antonius, Macarius und aller vollkommenen Mönche;
 - der Segen des Abbâ Paulus (Pâwli), des Onuphrius ('Abunāfer) und aller Einsiedler;
 - der Segen des Cyrillus, des Epiphanius und aller Recht- 20 gläubigen;
 - der Segen des Abbâ Pantaleon und aller, die in einer Zelle waren;
 - der Segen der Cherube und der Seraphe und aller Engel!
48. O meine Herrin Maria, dein Segen und der Segen des Va- 25 ters und des Sohnes und des hl. Geistes seien mit deinem sündigen Knechte in alle Ewigkeit. Amen.

Anmerkungen

VII, 3. Es komme dein Geist]. Über „den Geist Christi“ siehe die Anmerkung zu § 101 meiner Ausgabe der „äthiopischen Anaphora des hl. Athanasius“ im *Oriens Christianus* 1927, S. 296.

7. Und mit dem hl. Geiste verhält es sich ebenso]. Wörtlich: Und auch der hl. Geist ist genau ebenso = **ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ከማሁመ ፡ ውእቶ ።**

8. Der vom Vater ausgeht und von mir nimmt]. Nach I. Guidi, *La chiesa abissina e la chiesa russa (Nuova Antologia, Roma 1890, p. 610)* fassen die Abessinier ihre Lehre von dem Ausgang des hl. Geistes in die Worte zusammen: „procede dal Padre e prende dal Figlio“, wobei sie sich auf Joh. 15, 26 und 16, 14 berufen. Die erstere Stelle lautet:

ἽΌταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.

Die letztere: Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν· πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Im Missale der katholischen Abessinier (Asmarà 1907 = 1913/14 D), das Coulbeaux besorgte und der Präfekt der Propaganda, Kardinal Hieronymus Maria Gotti am 25. Februar 1913 approbierte, ist diese dogmatische Formel unbeanstandet geblieben (z. B. in der Anaphora der 318 Rechtgläubigen (von Nikaea) pg. 72 col. 1/2: **ΩΣΠΙΔ.Ν : Ψ' : ΕΒΕ : ΗΗΩ : ΩΧΑ : ΧΩΧ.Ν : ΩΗΗΩ : ΙΩΧ : ΧΩΩΔ.Ε :** d. h. „der hl. Geist verkündet, wie er vom Vater ausgeht und wie er vom Sohne nimmt“. Vgl. meine Ausgabe dieser Anaphora in d. Zeitschr. f. Sem. 1925/26 § 29. Wohl deshalb weil diese Formel den Schriftstellen entnommen ist, welche die biblische Grundlage für das Filioque bilden. Übrigens legen die Abessinier, wie schon Renaudot hervorhob und Guidi l. c. neuerdings wieder betonte, im Gegensatz zu den Griechen und den Lateinern, auf diesen Lehrpunkt kein besonderes Gewicht. Vgl. hierüber auch Ludolf, *Com.* p. 278, und J. H. Michaelis, *Sonderbarer Lebenslauf Herrn Peter Heylings aus Lübec* usw. Halle 1724, S. 203.

Geist der Gerechtigkeit]. Vielleicht richtiger: G. der Wahrheit (Joh. 15, 26: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). **Χ.Ε.Ψ :** kann beides bedeuten; es ist hier der richtige, der wahre Geist gemeint im Gegensatz zu den falschen Geistern.

9. Nicht ist der hl. G. in s. Hypostase vollkommen] d. h. er ist nach dieser Ansicht keine vollkommene, vom Vater und Sohne verschiedene Person.

10. Daß d. hl. G. . . . auch in s. Sein ist] d. h. als Person für sich existiert, obwohl er mit den beiden anderen Personen gleichen Wesens ist.

11. Der d. Einsiedler heimsucht]. „Heimsuchen“ ist hier im guten Sinne zu verstehen: „trösten“, „unterstützen“, „für sie sorgen“.

12. Der G. der Heiligung, der die Unreinen heiligt]. Da hier **ΨΧΩ :** mit **Ν.Ν.Α.Ψ :** und **Ε.Ε.Ε.ΩΩ :** mit **Ε.Ψ.Υ.Υ.Υ.Υ :** in Parallele steht, legt sich die Übersetzung nahe: „Er ist d. G. der Heiligpreisung, der die Unreinen zur Heiligpreisung veranlaßt“. Der Sinn wäre dann: der hl. Geist bewirkt, daß selbst Unreine in das Trisagion der Seraphe einstimmen dürfen. Aber zu „die Unreinen“ paßt doch „heiligen“ besser.

13. Von ihm]. Leander nimmt unrichtig **ΗΧΩΩ.Υ.Ω.Ω :** noch zum vorausgehenden Satz.

17. Ich überdachte] d. h. ich stellte Erwägungen, Vergleiche an, ob keine der aufgeführten hl. Personen der hl. Jungfrau gleichkäme.

20. Möge ich nicht, allein seiend, törichtes reden]. Wörtlich: Möge ich nicht allein sein, törichtes redend.

23. Wenn er (der hl. Geist) herabkommt] nl. nach der „Anrufung“, der sog. Epiklese, bei der Liturgie.

24. Die Kohle der Gottheit] d. i. die göttliche Kohle, nl. die konsekrierte Hostie, die hl. Eucharistie unter der Gestalt des Brotes.

27. Durch vielfache Buße]. **Χ.Χ.Ψ :** bedeutet: densus, confertus, bzw. frequens, creber; im ersteren Sinne: konzentriert, freier: streng; im letzteren: vielfach. Ich habe die letztere Bedeutung gewählt.

Gottesliebe]. Liebe zu Gott.

28. Seiner göttlichen Opfergabe zu nahen] d. i. zu kommunizieren.

30. Des Lammes]. Eigentlich: seines Lammes; über das Suffix als Artikelersatz, siehe § 36 der VI. (Samstags-)Lektion, Anm.

Perle] d. i. Christus.

31. Überaus schrecklich ist es, in die Hand Gottes zu fallen]. So ist nach den Hss. BEF der Text herzustellen; wie Leander dazu kam, **እግዚአብሔር** : = „Gottes“ mit **ሕግ** : = „der Sünder“ zu vertauschen, bleibt unklar. M. E. paßt nur die erstere Lesart in den Zusammenhang.

So groß er ist usw.]. Wörtlich: Gemäß seiner Größe, ebenso ist die Größe seiner B.

32. Und die Lüge ist das Haupt der Bosheit]. Entweder: „der Gipfel“ oder „die Wurzel“ der Bosheit, Schlechtigkeit. — Die Stelle stammt aus Ps. 26, 12 LXX; 26, 18 Ludolf. Bei diesen lautet aber der Text: **ωκλήσωνι : ἄλογος** : „et mentita est sibi iniquitas“ = **καὶ ἐψεύσατο ἡ ἀδικία ἐαυτῆς**, MT: **סמך תפיל** = et efflans injuriam (Field). Ludolf hatte in seiner Hs. offenbar eine andere Lesart, die möglicherweise mit der des OM übereinstimmt; denn in der Anm. (a) auf S. 358 schreibt er: „Sic ex Berolinensi sec. Graecum correximus; in Hebraeo est: spirans violentiam, conf. Hab. 2, 3.“ Leander merkt S. 165 Anm. 158 an: „Vgl. Ps. 26, 18; hier eine bessere Lesart als dort.“ Wutz nimmt als ursprüngliche Lesart:

יִפְתָּח סֶמֶךְ תִּפְּלֵי

„und die Gewalttat wird von diesen (den falschen Zeugen) geleugnet“. (*Die Psalmen textkritisch untersucht*, München 1925, S. 39.)

Die Sünde ist eine böse Zauberei (?]. Zu dieser problematischen Übersetzung vgl. § 13 der IV. (Donnerstags-)Lektion, Anmerkung.

Wie es ihm beifällt]. **ለከመ : ረከበ** : = „wie er es findet, antrifft“; vgl. Diens-tagslektion, Sektion 29, S. 46, Zeile 13: **ለከመ : ረከቡ** : „wie sie es antreffen“ d. h. „wie es ihnen kommt, einfällt“.

36. Für jedermann]. Da der Sinn zu sein scheint: Jedermann muß darüber staunen, wird hier **ለኅብ** : mit „für“ zu übersetzen sein.

37. Bei den Martyrern usw.]. Hier dagegen muß, wie die Antithesen in § 38 zeigen, **ለኅብ** : durch „bei“ wiedergegeben werden, obwohl der Anlage nach die §§ 37 und 38 eine Entfaltung, eine Spezifikation des Satzes: „So ist das in der Tat sehr erstaunlich... für jedermann“ zu sein scheinen. Der Sinn dürfte sein: Wenn die Martyrer, die Evaskinder usw. dies tun würden, einem Sünder so verzeihen würden, wie es Gott tut, dann wäre es sehr wunderbar; anders aber, wenn es der Allbarmherzige tut.

43. Der Herr zerschmettert den Krieg]. So lautet die Lesart von Ex. 15, 3a in der LXX: **Κύριος συντριβὼν πολέμους** und in der äthiposchen Bibel, während in MT: **מִלְחָמָה שִׁשׁ יְהוָה** d. i. „Jahwe ist ein Kriegsheld“, steht.

Wer ist großer Gott usw.]. Dieses Zitat setzt sich aus zwei Psalmenstellen, 76, 13 und 17, 22 zusammen.

47. Johannes 'Abûkalamsis]. A. ist nach dem Koptischen und Arabischen aus Apocalypse verstümmelt und wegen der Anfangssilben 'Abu als Beinamen angesehen worden.

Mercurius]. **Marḳorêwos** ist nicht der 1419 gestorbene Gründer des abessinischen Klosters Dabra Demâh, dessen Acta der bekannte italienische Äthiopist Carlo Conti Rossini 1904 im *CSCO, Script. aeth., Series altera*, Tomus XXII herausgegeben und übersetzt hat, sondern der unter Decius in Caesarea Cappadociae gemarterte Kriegsheld. Er ist bekannter unter dem Namen „Vater der zwei Schwerter“ ('Abû's-saifên), so genannt, weil er zum Zeichen seiner Tapferkeit mit zwei Schwertern abgebildet wird, z. B.

in der ihm geweihten koptischen Kirche in Altkairo. Die Kopten und Abessinier begehen sein Gedächtnis am 25. Hatûr = 25. Ḥadâr (= 21. November julianisch). Bei diesen führt er auch den Beinamen: „Der Römer“, d. h. der Byzantiner. Siehe R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, PO. III, p. 337.

'Abbâ Paulus] von Theben, der „princeps vitae monasticae“ (Hieronymus), lebte 60 Jahre lang als Einsiedler in der thebaischen Wüste, wo er weit über hundert Jahre alt um 350 herum starb. Die Abessinier feiern sein Fest am 2. Jakâtît, der etwa unserem Februar entspricht, der römische Kalender am 15. Januar.

Onuphrius] 'Abunâfer. Sein Name ist echt ägyptisch und bedeutet „das gute Wesen“ oder wie die Griechen sagten: Ἀγαθοδαίμων. Dies war ursprünglich ein Beinamen des Osiris. Über ein halbes Jahrhundert verbrachte er als Anachoret in der Thebais und starb Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts. Sein Kult kam während der Kreuzzüge nach dem Abendlande. Berühmt sind Kloster und Kirche Sant Onufrio in Rom als letzter Aufenthaltsort und Grabstätte des Dichters Torquato Tasso. Die Riesengestalt des Heiligen zeigte bis in die neuste Zeit ein Fresko an dem Wohnlichen Hause am Marienplatze in München und war eines der Wahrzeichen der bayerischen Hauptstadt. Die Abessinier begehen seinen Todestag am 16. Senê (Juni) und die Einweihung seiner Kirche in Misr (Kairo) am 16. Ḥadâr (November); der römische Kalender verzeichnet sein Fest am 12. Juni.

Unter Cyrillus ist der Alexandriner und unter Epiphanius der Erzbischof von Konstantia (Salamis) auf Cypern (367—403) zu verstehen.

'Abbâ Pantaleon]. Panṭalêwon war einer der neun Heiligen, welche aus Syrien stammten und um 500 über Südarabien einwanderten und in Abessinien „den Glauben recht machten.“ Während darunter Dillmann die Einführung und Befestigung des Monophysitismus in Abessinien versteht, reklamiert sie Coulbeaux für die Orthodoxie. Conti Rossini hat seine Vita im *CSCO, Script. aeth. Series altera*, Tomus XVII., Romae 1904 ediert und übersetzt. Sein Gedächtnis feiern die Abessinier am 6. Ṭekemt (Oktober).

Die verschiedenen Hss. haben, wie der kritische Apparat bei Leander zeigt, die Listen der um ihren Segen gebetenen Heiligen verschieden, oft sehr umfangreich, gestaltet.

Ende.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung

(Fortsetzung)

Johannes von Damaskus.

1. „Die unbestreitbare Überlieferung des orthodoxen Glaubens“ in einer doppelten Übersetzung von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 24; *Ges.* 1358 und von Arsen Iqalthoeli (12. Jh.). *AM.* 66; 157; 1403; *Ges.* 1463; 2579 = Mig. 94, 789—1228.
Ag. Moskau 1744. Eine neue Ag. hat S. Gorgadze für den Druck fertig gestellt, leider ist er aber vom Tod ereilt worden; vgl. S. Gorgadze, *Die Hauptzweige der Philosophie in der georg. Literatur*, in der Zeitschrift *Čveni mecniezeba* („Unsere Wissenschaft“, georg.) Nr. 4—5, Tiflis 1923, 1—16.
2. Der Führer (ὁδηγός).
Mit diesem Namen bezeichnet man im Georgischen eine besondere Version der *ἐκδοσις ἀκριβής*, übersetzt vom hl. Ekhwthime, dies Werk heißt auch: „Eine Abhandlung über den Glauben, Auseinandersetzung mit den sinnlosen Häretikern, welche die zwei Naturen Christi leugnen“: *AM.* 200; 240; 853 = Mig. 95, 111—125. Vgl. noch *Христианскій Востокъ III*, 134—135.
3. Auszüge aus den Schriften der hl. Väter (Ἱερὰ παρ ληλα), übersetzt von Arsen Iqalthoeli. *AM.* 64, 211—275; 267, 44—107; *Gel.* 24, 68—174; *Ges.* 1463, 138—179 = Mig. 95, 1039—1588; 96, 9—442.
4. Über die zwei Willen, Energien und andere natürliche Wesen in Christus, übersetzt von Arsen Iqalthoeli; auch der hl. Ekhwthime soll diese Abhandlung übersetzt haben (vgl. Цагарели, *Свѣдѣнія I*, 57). *AM.* 205, 431—447; 267; *Gel.* 23, 36—52; *Ges.* 1433, 128—138 = Mig. 95, 128—185.
5. Eine Abhandlung über den Glauben zur Widerlegung der Nestorianer. *Inc.*: „Es ist nötig uns, den Erretteten Gottes, den Erstgeborenen Sohn des Vaters, den er gegeben hat zu unserer Erlösung“, übersetzt von Arsen Iqalthoeli. *AM.* 205, 397—403; *Gel.* 23, 1—8; *Ges.* 1463, 103—108.
6. Zweite Abhandlung zur Widerlegung der Nestorianer, übersetzt von Arsen Iqalthoeli. *AM.* 205, 403—414; *Gel.* 23, 8—20; *Ges.* 1463, 108 bis 128 = Mig. 95, 188—224.

7. Gegen die Jakobiten, übersetzt von Arsen Iqalthoeli. *AM.* 205, 414 bis 431; *Gel.* 23, 20—36; *Ges.* 1463, 116—123 = Mig. 94, 1436—1501.
8. Auf die Geburt der hl. Gottesmutter, übersetzt vom hl. Ekhwthime. *Asiat. Mus. Georg.* 150; *Gel.* 4, 78—86; *Ges.* 3648; *Jer.* 23, 6—12 = Mig. 96, 661—680.
9. Auf das Entschlafen der hl. Gottesmutter.
 - a) *Jer.* 2, 1—10 = Mig. 96, 700—721.
 - b) *AM.* 144, 380—382; *Jer.* 2, 1a(11?)—22b = Mig. 96, 753—762.
Vgl. Бенешевичъ in Христианскій Востокъ I, 65.
10. Auf die Geburt unseres Herrn Jesus Christus. *Inc.*: „Wenn das Frühjahr sich nähern wird, so werden die Materien der ganzen Welt...“, übersetzt vom Hagioriten Giorgi. *AM.* 162, 28—35; *Gel.* 5, 457b bis 466a; *Jer.* 23, 83—91. Vgl. Homilie auf die Geburt Christi unter dem Namen des Johannes Chrysostomos, Mig. 61, 763—768.
11. Auf die Verklärung unseres Herrn Jesu Christi, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 162, 200—206 = Mig. 96, 545—570.
12. Auf den verdorrten Feigenbaum, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *Gel.* 8, 219—224; *Jer.* 4, 52—57 = Mig. 96, 576—588.
13. Auf den großen Samstag, übersetzt von Arsen Iqalthoeli. *Gel.* 8, 248—263 = Mig. 96, 601—644.
14. Auf die in Christus Entschlafenen, und damit wir stets ihres Gedächtnisses gedenken sollen, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 129; 162, 92—101; 680; *Gel.* 9, 943—947; *Jer.* 23, 212—223 = Mig. 95, 248—277.
15. Auf das Weihefest in der Auferstehungskirche unseres Herrn Jesu Christi in Jerusalem und auf die Erhöhung des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *Inc.*: „Ihr alle, die Ihr Gottesbürger seid der beiden Städte“ (gemeint ist das himmlische und irdische Jerusalem); *Gel.* 4, 154—177; *Ges.* 1276, 1—47.
In der Hs. *Jer.* 23, 17—32 ist die gleiche Homilie (*Inc.*: „Ihr alle, die Ihr Gottesbürger seid“) auf die „Tempelreinigung Mariae“ betitelt.
16. Gegen die Ikonoklasten, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. Kap. I. *Gel.* 8, 90—108 = Mig. 94, 1231—1284; Kap. II. *AM.* 162, 138—142; *Gel.* 8, 81—90 = Mig. 99, 1284—1317.
17. Lobrede auf Johannes Chrysostomos. *Jer.* 23, 39—48 = Mig. 96, 761—781.
18. Das Leben des Priester Märtyrers der Stadt Kapetolien Petrus des Neuen. *Inc.*: „Irgendwann in der alten Zeit lebte die menschliche Natur in der Sünde.“

- Ag. К. Кекелидзе: житіе Петра Нового, мученика Капелотиского in Христіанскій Востокъ IV, I, 1—17.
19. Lobrede auf die hl. Märtyrin Anastasia. *Inc.*: „Dieses Wort, wenn auch kurz und schwach“, übersetzt von Ephrem dem Jüngerem: *Gel. 5*, 373—382.
 20. Lobrede auf die hl. Märtyrer und Väter. *Ges. 1141*.
 21. Lesung über die Erzengel. *Inc.*: „Welcher geschaffen hat“. *Jer. 17*, 210—211.
 22. Die Flehungen (Gebete) für Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag und Samstag, übersetzt vom hl. Ekhwthime. *AM. 70*, 281—304; *135* (aus dem Jahre 1035) enthält die Gebete für den Donnerstag.
 23. Oktoichos oder Paraklitiki.
Vgl. Кор. Кекелидзе, литургическіе грузинскіе памятники въ отечественныхъ книгохранилищахъ и ихъ научно значеніе, Тифлисъ 1908, XVIII—XX.
 24. Eine Abhandlung über die Theologie und über die Geburt unseres Herrn Jesus Christus. *Inc.*: „Am Anfang war das Wort. Gemäß dem Evangelium will ich auch heute meine Stimme erheben“, übersetzt vom Hagioriten Giorgi. *Gel. 5*, 447—457; *Jer. 23*, 91—99; cf. Markus Diadochus, *Contra Arianos*, Gallandius V (Ven. 1769) 242—249. Zu Johannes von D. vgl. noch Кекелидзе, творенія Іоанна Д. на грузинскомъ языкѣ, Христ. Востокъ III, 132—141, aus seiner Monographie грузинская версія житія св. Іоанна Дамаскина ib. 119—174.

Johannes der Evangelist.

Über die Demut von Johannes dem Evangelisten. *Ath. 50*; *Hs. d. Bodleiana 290a—293b*.

Johannes der Faster, Erzbischof von Konstantinopel.

1. Nomokanon.

Ag. Н. Заозерскій и А. Хахановъ, Номоканонъ Іоанна постника въ его редакціяхъ: грузинской, греческой и славянской, Москва 1902; vgl. dazu die Besprechung Marr's in Византійскіи Временникъ XII, 191—199.

2. Homilie auf die „Tempelreinigung Mariae“. *Inc.*: „Es ist glänzend und herrlich das Heil dieses Tages und macht begierig zum Lob den Verstand der Festliebenden“: *AM. 128*, 348—372; *Asiat. Mus. Georg. 150*.

Johannes Moschos.

„Das Paradies“. *AM. 691*; *Ath. 69* (abgeschrieben im Jahre 977, vgl. Цагарели, свѣдѣнія о памятникахъ usw. I, 89—91. *Sin. 84*; *91* = Mig. 87, 3, 2851—3121.

Johannes, Presbyter.

Leben, Wunder und Zeichen des hl. Bischofs Epiphanius. *Sin.* 71, 84—169 = Mig. 41, 24—73; G. Dindorf, *Epiphanii ep. Constantiae opera*, I (Leipzig 1859), 3—45.

Johannes, *servus Jesu Christi indignus*.

Eine Lesung: Erscheinung des hl. Zacharias, Symeon und Jakobus des Bruders des Herrn und des ersten Bischofs. *Inc.*: „Die frommen und heiligen Väter Epiphanius und Petrus, die Diener Christi, ich Johannes der unwürdige Knecht Jesu Christi, grüße euch im Herrn. Vor Allem ersuche ich eure treue und geistige Liebe und bitte euch meiner des Sünders in ihrem hl. Gebete zu gedenken.“ *AM.* 19, 103—109; 95, 98—102.

Johannes vom Sinai.

„Die Himmelsleiter“ und „An den Hirten“ ist ins Georgische fünfmal übersetzt worden: a) vor dem 10. Jh. (leider keine Hss. angegeben); b) vom hl. Ekhwthime: *AM.* 105; 137; 167; 177; 236; 285; 445; 621; 622; c) jambische Übersetzung vom Johannes Petricone (11. Jh.): *AM.* 341; *Ges.* 130; 331; 1597; d) vom Petre Gelatheli (13. Jh.): *AM.* 39; *Gel.* 31; e) jambische Übersetzung Antonios des Katholikos (18. Jh.): *AM.* 226; 799 = Mig. 88, 63—1164; 1165—1210.

Johannes, Erzbischof von Thessalonike.

1. Das Wunder des hl. Märtyrers Demetrios, übersetzt vom hl. Ekhwthime. *Ath.* 50, 137—139; *Gel.* 4, 602—621; *Sin.* 77, 119—269 = BHG. 499.
2. Homilie auf die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi und auf Mariae Verkündigung. *Inc.*: „Die Nacht ist vergangen, der Tag hat sich genähert; der Apostel ruft: Die Nacht der Sünde ist unsichtbar geworden“, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 272, 256—257; 276; 674, 149—151; *Gel.* 2, 285—288; 8, 149—151.

Johannes Xiphylinos.

Metaphrastische Ausgabe der Heiligenviten für die Sommermonate von Februar bis Ende August. *Gel.* 7 (XIII. Jh., leider nur April); 3 (XVI. Jh.); *Ges.* 471 (ein Teil vom Juni). In der georg. Überlieferung fehlt leider der Mai. Vgl. Kekelidze, *Monumenta*, XXV; Иоаннъ Ксифилинъ, продолжателъ Симеона Метафраста, in Христ. Востокъ I, 325—347.

Joseph von Arimathea.

„Das Buch verfaßt von Joseph von Arimathea und Bericht über den Bau der Kirche in der Stadt Lydda zu Ehren der hl. Gottesmutter“ liegt im Georg. in 2 Übersetzungen vor, a) einer älteren: *AM.* 144, 182

bis 193; 249, 1—17; *Ath.* 69, 154—164; *Ges.* 94, und b) einer jüngeren, vom Hagioriten Giorgi: *Elias-Skiti* 5, 148—154 vgl. noch Thaqaišwili, Beschreibung usw. I (russ. Tiflis 1902), 580—582.

Ag. Marr, in *Тексты и розысканія по армяно-грузинской филологии II* (St. P. 1900) deutsche Übersetzung von Theodor Kluge, *Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda*, im OC. N.S. 4. Band (Leipzig 1915) 24—38.

Dr. G. PERADZE.

Fortsetzung folgt.

Die Abū Ḥalīm-Gebete im Breviarium Chaldaicum und ihr Text in den Berliner Handschriften (vgl. oben S. 118f.)

Das Breviarium Chaldaicum (herausgegeben von P. Bedjan, Paris 1886f.) ist keine wissenschaftliche Ausgabe der in Betracht kommenden Texte. Es bezweckt nicht, die genuine nestorianische Kirche zu Worte kommen zu lassen, sondern verfolgt ein praktisches Ziel. Es will den römischen Missions- oder besser Unionsbestrebungen dienen. Es will den chaldäischen, d. h. den von der nestorianischen Kirche abgesplitterten und mit Rom unierten Klerikern ein Handbuch für die Abhaltung ihrer „chaldäischen Gottesdienste“ bieten. Daß nichts spezifisch Nestorianisches darin zum Ausdruck komme, dafür hat schon (siehe das Imprimatur auf der zweiten Seite des Titelblattes jeden Bandes) die römische Zensur des Präfekten der S. Cong. de Propaganda fide gesorgt.

Für die Abū-Ḥalīm (Elias III)-Gebete, die hier allein zur Diskussion stehen, glaube ich diese praktische Tendenz in folgenden Tatsachen (Einzelheiten übergehe ich) nachweisen zu können:

Das Br. Ch. benutzt im allgemeinen nur eine syrische Hs. Welches diese Hs. sei, verrät uns der Herausgeber nicht. Ich kann auf Grund meiner Kollationen nur soviel sagen, daß sie meinem Cod. C. (Or. qu. 1052) am nächsten verwandt ist. Sollte der Herausgeber tatsächlich gelegentlich auch eine andere Hs. verwertet haben, so hat er das jedenfalls nirgends gesagt. Er hat überhaupt keine handschriftlichen Varianten notiert. Welcher Vorlage er sich im fraglichen Einzelfalle bedient und von welchen Grundsätzen er sich dabei leiten läßt, bleibt völlig im Unklaren. Immerhin könnte der textkritische Wert des Breviarium-Textes etwa so hoch einzuschätzen sein, wie der der jüngsten von mir benutzten syrischen Hs. C, wenn der Herausgeber nur seine handschriftliche Vorlage gewissenhaft kopiert hätte. Leider ist das nicht geschehen. Der Herausgeber hat sie vielmehr einer Überarbeitung im Sinne seiner Tendenz unterworfen und dadurch für wissenschaftliche und besonders

für dogmenhistorische Zwecke geradezu wertlos gemacht. Beweis: Bedjan hat, wahrscheinlich aus pädagogischen Gründen, an zahlreichen Stellen die griechischen Worte des Originals entweder ausgelassen oder, wie übrigens schon ältere Bearbeiter, durch syrische Worte ersetzt. (Um die Druckkosten zu mindern, zitiere ich hier und im folgenden nach meinem deutschen Text.) Cfr. I, Z. 29: *εἰλιγμένον*; Z. 31: *ὕπστασις*; Z. 32: *ποιμένες*; Z. 37: *σπήλαιον*; Z. 39: *φάτνη*; Z. 40: *μάγοι*. II, Z. 20: *διδάσκαλοι*. III, Z. 48 und XIV, Z. 66: *θεωρία*; Z. 50: *ἄρχων τοῦ κόσμου*. IV, Z. 19: *Ἰορδάνου ποταμὸς*; Z. 21: *Ἰωάνου*; Z. 22: *Αἰών (τριαδα)*; Z. 25: *τὰ θεοφάνια*; VI, Z. 30: *πόλις*; Z. 31: *ἐκκλησία*; Z. 33: *μοναστικός* und *βασιλειος*. IX, Z. 24: *ἀπόφασις*; Z. 70: *ἀνάστασις*; Z. 75 und XIII, Z. 10: *ἀποστολικός*; IX, Z. 80, X, Z. 6 und XIV, Z. 3f.: *ἀτλαντικός*. X, Z. 28: *πορφυρογενέτης*. XIII, Z. 12: *ὄρος*; Z. 8: *θεωρητικός*, *θεολόγος*; XIV, Z. 22: *τυφωνικός*; Z. 27: *εὐρακυλωνικός*. (Die Worte sind durchgehend von einer etwaigen syrischen Entstellung gereinigt.)

Damit ist der literarische Stil Elias' III, nämlich sein Spielen und Prahlen mit griechischen Worten, vollständig verwischt. Ein zuverlässiges Urteil über das kulturelle Niveau des Patriarchen ist also unmöglich gemacht.

Bedjan hat, offenbar aus dogmatischen Gründen, alle heterodoxen Wendungen Elias' III. entweder in römisch-orthodoxe Formulierungen umgeändert oder aber gestrichen.

Von den Umänderungen notiere ich nur folgende:

I, Z. 8: Elias: „κατὰ χάριν“; Bedjan: „κατ' οὐσίαν“. — Z. 20: El.: „(Derselbe, der) den Purpur seiner Verborgenheit ablegte“; Bed.: „(Derselbe, der) gesandt wurde.“ — II, Z. 24: El.: „Als Mensch“ (resp. auf menschliche Weise); Bed.: „Auf wunderbare Weise“, ebenso III, Z. 32. — IV, Z. 8: El.: „In fleischlicher Hülle“; Bed.: „In fleischlicher Natur“. — Z. 9: El.: „In der Wohnung“; Bed.: „In dem Leibe.“ — VIII, Z. 21ff: El.: „Derselbe, der freiwillig den königlichen Purpur seiner Verborgenheit auszog und die heiligen Gewänder seiner Bedeckung zurückließ und sich mit dem fleischlichen Gewande zur Befreiung unserer Knechtschaft bekleidete.“ Bed.: „Derselbe, der freiwillig den königl. Purpur seiner Verborgenheit bedeckte und die heil. Gewänder seiner Bedeckung verhüllte und den menschlichen Leib zur Befreiung unserer Knechtschaft annahm.“ — IX, Z. 13: El.: „und die Dreiheit der wesenhaften Eigenschaften beständig anbeten“; Bed.: „und die Dreiheit seiner Personen beständig anbeten.“ — Z. 21: El.: „Die von Natur mit dem Kleide der Schmerzen angetan war“; Bed.: „Die mit dem Kleide der Schmerzen angetan war.“ — Z. 23f.: El.: „Du hast wie ein Mensch Erbarmen gehabt“; Bed.: „Du hast wie Gott Erbarmen gehabt.“ — Z. 34f.: El.: „entkleidetest du dich des Purpurs des Lichtes und decktest über den Glanz deiner Wesenhaftigkeit die Decke des Fleisches, die du aus dem jungfräulichen Schoße genommen und auf dem Webstuhl der Vorsehung gewoben und zur Aufnahmestätte für die Offenbarung deiner Majestät erhöht und zum Tempel für dein ewiges Wohnen gemacht hast. Und durch die Strahlen der Leuchte ihres (der Fleischesdecke) Leidens hast du uns aus den Finsternissen der Scheol geführt; und durch das Licht das von der Sphäre ihrer (der Fleischesdecke) Menschheit ausstrahlte, hast du unser Denken erleuchtet und dadurch greifbar unsere Auferstehung vollendet“; Bed.: „sandtest du deinen geliebten Sohn,

durch den du unsere Auferstehung greifbar vollendet hast.“ — *XI, Z. 11 ff.*: El.: „Derselbe, der du die menschliche Natur zum Ruhme (B. C. Himmel) deiner Majestät erhoben und erhöht hast, und sie auf den Thron des Königreichs zu deiner Rechten gesetzt hast, und die herrlichen Ordnungen der Engel vor ihr (der menschlichen Natur) her(voraus) gesandt hast“; Bed.: „Du, der du in unserer menschlichen Natur zum Himmel deiner Majestät aufgefahren bist und dich auf den hohen Thron des Königreichs zur Rechten des Vaters gesetzt hast, und dem die herrlichen Ordnungen der Engel entgegenkamen.“ — *XIII, Z. 32 f.*: El.: „Samt jenen zweiten Lichtern, welche drei Kirchen und neun Naturen bilden“; Bed.: „Samt jenen englischen Lichtern, welche drei Kirchen und neun Ordnungen bilden.“ — *XIV, Z. 32*: El.: „Das zweite Licht, das finster machte“; Bed.: „Das stolze Licht, das finster machte.“ — *XV, Z. 22 f.*: El.: „und vor dem *λεπτίσιον* (der Wohnung) des einfachen Lichtes, das sich in drei Strahlen entfaltet“; Bed.: „und vor dem *λεπτίσιον* des ewigen Lichtes.“

Von den Streichungen endlich setze ich folgende hierher:

Aus Gebet III: Z. 11: „von dem uns aufgestiegen ist die Sonne“; *Z. 13*: „von der der himmlische Hirte“ bis *Z. 17*: „wohnte“; *Z. 18*: „Reine Muschel“ bis *Z. 31*: „webte“ (im ganzen also etwa 17 Zeilen). — *Aus Gebet XI: Z. 3*: „Dasselbe (Licht), vor dem tausend Tausende stehen“ bis *Z. 11*: „erhöht und gelobt wird“ (im ganzen also etwa 8 Zeilen). — *Aus Gebet XIV: Z. 8*: „und die zweiten Lichter“ bis *Z. 9*: „des ersten Lichtes“ (im ganzen also etwa 1 Zeile).

Mit all dem ist der Inhalt der Gebete des Elias so stark verändert worden, daß ihr dogmatisches Sondergut, auf das es dem Dogmenhistoriker in erster Linie ankommt, überhaupt nicht mehr zu erkennen ist.

Über den Text der Abū Ḥalīm-Gebete im Kēthābhā daqēdhām wadhēbhāthār (Urmia 1901), sowie über die Übersetzung von Fr. Dietrich, *Morgengebete der alten Kirche des Orients* (Leipzig 1864) vermag ich kein Urteil abzugeben, da diese Bücher weder in der Preußischen Staatsbibliothek noch in der Universitätsbibliothek von Berlin vorhanden sind.

D. G. DIETRICH.

Mitteilungen zur Chronologie des Abū'l-Barakāt

Abū'l-Barakāt ist, soweit es sich um orientalistisch-kirchenkundliche Dinge handelt, der im Abendland am meisten bekannte und am häufigsten benützte Schriftsteller des mittelalterlichen christlichen Ägypten. Diejenigen, die ihn zuerst in die Forschung einführten und durch zahlreiche Mitteilungen und Auszüge aus seinen Werken ein immer wieder gebrauchtes Forschungsmaterial beibrachten, waren Joh. Mich. Wansleben (Vansleb) (1679), Eus. Renaudot (1646—1720) und Jos. Sim. Assemani (1687 bis 1768). Wenn auch in neuer Zeit nicht wenige Einzelpublikationen aus seinem schriftlichen Nachlaß zu verzeichnen sind, so fehlt doch noch eine zusammenfassende literarhistorische Untersuchung und Bewertung seines Schrifttums. Auch das Biographische bezüglich dieses Autors ist

noch nicht völlig geklärt. Zu letzterem können im folgenden nützliche Beiträge geboten werden.

1. Eugène Tisserant hat im Verein mit P. Louis Villecourt O. S. B. und Gaston Wiet der Persönlichkeit und dem Lebensgang des Abū'l-Barakāt eine eigene Studie¹ gewidmet und ist hierbei zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Der volle Name ist Šams ar-Ri'āsa Abū'l-Barakāt, bekannt als Ibn Kabār², d. i. „Sonne des Vorzugs (oder der Führerschaft, soleil de la supériorité), Vater der Segnungen, Sohn des Hochbejahrten.“ Er war Priester, vielleicht auch Arzt, und Sekretär des Emirs Baibars ad-Dawādār al-Manšūr³. Dieser hatte wiederholt hohe Regierungsstellen inne, fiel aber auch mehrmals in Ungnade und kam in Kerkerhaft. Bei der Abfassung seiner allgemeinen Weltgeschichte⁴, die bis zum Jahre 1324 reicht, unterstützte ihn Abū'l-Barakāt. Baibars starb im Monat Ramaḍān 725 (= August 1325 Ch.)⁵.

Auf Grund genauer Untersuchung und exakter Kritik handschriftlicher Notizen und unter Einbeziehung zeitgeschichtlicher Ereignisse⁶ kam E. Tisserant zu der These, daß der Tod des A. B. (= Abū'l-Barakāt) zwischen die Jahre 1320 und 1327 oder sogar 1320/21 anzusetzen sei⁷. Bei dieser Untersuchung ist aber eine wichtige Quelle unberücksichtigt geblieben, nämlich eine Sammlung von Reden oder Homilien, welche im Jahre 1914 in Kairo veröffentlicht wurde. Außer einer Einleitung, die die Frage des Todesdatums nicht bloß berührt, sondern zu lösen geeignet erscheint, enthält die Sammlung auch mehrere Reden des A. B. Der Titel lautet: Al-ğauhara an-nafisa fi ḥuṭab al-kanīsa, d. i. „Die kostbare Perle:

¹ *Recherches sur la personnalité et la vie d'Abu'l-Barakat ibn Kubr*, in *Revue de l'Orient chrétien* 22 (1921/22) 373—394. Ich zitiere nach dem Separatabdruck (Extrait), der 1923 ausgegeben wurde und mit p. 1—22 paginiert ist.

² E. Tisserant und seine Mitarbeiter glaubten in ihrer Studie der Vokalisation Kubr (zu K B R, also „Sohn der Größe“) gegenüber mancherlei anderen Lesungen den Vorzug geben zu sollen. Aber in der von ihnen nunmehr begonnenen Ausgabe der „Lampe der Finsternis“ (*PO.* XX, 4) gebrauchen sie die schon bei Ath. Kircher und J. S. Assemani erscheinende Lesung Ibn Kabār und begründen sie in der *Introduction* (S. 579) mit der Tatsache, daß diese Aussprache des Beinamens des gefeierten Schriftstellers die herkömmliche und allgemein gebräuchliche bei den Kopten sei, wie schon M. Vansleb bemerkte. Sie ist vulgäre Nebenform für kibar „hochbejahrt“. Auch hat sie in dem Cod. Borg. copt. 112, der schon 1307 für A. B. selbst geschrieben wurde (also „un document contemporain de notre auteur“) eine authentische Stütze. Man wird nun, um endlich eine, dazu gut begründete Einheitlichkeit herzustellen, bei dieser Lesung und Schreibung Ibn Kabār bleiben müssen.

³ *Recherches* S. 7f.

⁴ Titel: *zudat al-figra fi tā'riḥ al-ḥiğra*.

⁵ Ebd. S. 8—12.

⁶ S. 12—22.

⁷ So auch in *PO.* I. c. S. 579.

Reden der Kirche“. Der Herausgeber ist der Diakon Ḥabīb Ğirġis, gegenwärtig Inspektor der koptischen Klerikerschule und Redakteur der religiösen Zeitschrift al-Karma in Kairo.

Das Buch enthält eine reiche Sammlung von Reden, alle in gereimter Prosa (sogenannten Maqāmen) für die Hauptfeste und wichtigsten Sonntage des koptischen Kirchenjahres und für mehrere spezielle Gelegenheiten. Zehn dieser Reden stammen von dem besonders als Kanonisten berühmten aṣ-Ṣafī ibn al-‘Assāl, eine ziemliche Anzahl aber von A. B., andere sind anonym. Das Wertvollste ist, daß mehrere Gelegenheitsreden des A. B. genau datiert sind — wir werden noch auf sie zurückkommen. Auf die Verfasser der Reden weist der Herausgeber in der Vorrede hin und sagt hierbei über unseren Autor¹: „Der Priester Šams ar-Ri‘āsa, bekannt als Ibn Kabar, der in die Barmherzigkeit Gottes eingegangen ist am 15. bašens des Jahres 1040 der Martyrer. Sein Buch enthält Predigten, die an den Sonntagen und Festtagen gelesen zu werden pflegen.“ Das angegebene Datum entspricht dem 10. Mai 1324.

Ich bemühte mich, durch direkte und indirekte Anfragen beim Herausgeber die Quelle kennen zu lernen, aus welcher er seine Kenntnis über das Todesdatum des A. B. geschöpft hat, und erhielt folgende Auskunft: Nach einer brieflichen Mitteilung des Effendi Jesse ‘Abd al-Masīḥ, Bibliothekars am Koptischen Museum in Altkairo, vom 13. Nov. 1930 soll jenes Datum einer Hs entnommen sein, die sich ehemals im Patriarchatsgebäude (Bibliothek?) befand, über deren Verbleib aber Ḥabīb Ğirġis selbst keine Kenntnis hat.

Schon einige Wochen vorher, unterm 24. Okt. 1930, erhielt ich von Ğirġis Philotheus ‘Awad² in Tanṭā die Nachricht, daß er es war, der seinerzeit jenes Datum in zwei Hss mit den Reden des A. B. gefunden und es für Ḥabīb abgeschrieben habe, als dieser die Reden druckte. Er wisse aber nicht, was schließlich mit den beiden Hss geschehen sei. Er suchte sie zwar zurückzuerhalten, um daraus photographische Kopien abzunehmen, namentlich von der Stelle mit dem Todesdatum des A. B., aber die Hss waren nicht mehr auffindbar. Außerdem kam ihm (‘Awad) ein Verzeichnis der Reden des A. B. zu Händen, abgeschrieben von ‘Abd al-Masīḥ Šalīb (al-Mas‘ūdī)³, unter denen sich auch „eine Trauerrede auf ihren Verfasser“ befindet, „den Herrn und Priester Šams ar-Ri‘āsa ibn Kabar, nachdem ihn eine große Schwäche befallen hatte und er daran entschlafen war am 15. bašens des Jahres 1040“ (= 10. Mai 1324 Ch.).

¹ والمولى السيد القس شمس الرئاسة (sic) المعروف بابن كبير المنقل الى
رحمة الله في 10 بشنس 1.4. ش

² So seine Unterschrift in Transkription; arabisch: جرجس فيلوتاوس عوض.

³ Er lebt noch, m. W. mehr als 70jährig, im Patriarchat in Kairo; er ist der Herausgeber des koptischen Ḥulāġī (Euchologion) Kairo 1902.

Trotzdem das Original mit der Nachricht über das Todesdatum des A. B. nicht mehr eingesehen werden kann, scheint doch auf Grund der erhaltenen Mitteilungen die Überlieferung gesichert zu sein und so viel fest zu stehen, daß eine fast bis zur Gegenwart noch erhalten gewesene handschriftliche Sammlung von Reden des A. B. das angegebene Datum enthalten hat.

Es ist erfreulich, daß die auf eine primäre Quelle zurückgehende Nachricht über die Zeit des Todes unseres Autors jene Konjektur bestätigt, zu welcher E. Tisserant auf Umwegen und mit viel kritischem Scharfsinn gekommen ist. In Übereinstimmung zu dem überlieferten Todesdatum stehen auch jene Zeitangaben, mit welchen verschiedene Reden des A. B. versehen sind. Diese wurden nämlich alle in der Zeit zwischen 1294 und 1320 verfaßt und gehalten.

2. Wie die „Fest-, Lob- und Mahnreden des Šafi ibn al-‘Assäl“ sind auch die des A. B. in verfeinertem Stil und mit Anwendung des Reims abgefaßt in beabsichtigter und direkt ausgesprochener Nachahmung der arabischen tarāğim des nestorianischen Katholikos Elias III. Abū Halīm (1176 bis 1190). Leider wurde in der Ausgabe von Ğirğis Ḥabīb der ursprüngliche Text nicht unverändert wiedergegeben, sondern „verbessert und geglättet“. Die dem A. B. zugehörigen und hier edierten Reden sind folgende:

1. Für das Neujahrsfest (S. 1—6: Aufforderung zu guten Werken).
2. Für das Fest Kreuzauffindung (S. 6—10: Lobhymnus auf das hl. Kreuz; Typus für das Kreuz ist der Stab des Moses; im Kreuzzeichen vollzogen Elias und Elisäus Totenerweckungen; Geschichte der Auffindung).
3. Für den ersten Sonntag des Monats kihak (S. 18—20: Verkündigung der Geburt des Johannes), „wurde vom Verf. (zum erstenmal) vorgelesen in Anwesenheit des Patr. Ju‘annis“ (1300—1320).
4. Für den zweiten Sonntag desselben Monats (S. 21f.: Verkündigung der Geburt Jesu an Maria), verf. im Monat baramhāt 1019 Mart. (= 25. Febr. bis 24. März 1303), „gelesen i. J. 1029 M.“ (1313).
5. Auf das Fest der Geburt (S. 36—43).
6. Auf das Tauffest oder Epiphanie (S. 43—48), verf. i. J. 1019 (= 1303).
7. Für den Palmsonntag (S. 81—88: Einzug Jesu in Jerusalem, Vorbereitung der Seele zur Annahme des Königreiches Christi).
8. Für den „Donnerstag des Bundes“ (S. 89—93: Einsetzung der Eucharistie, Verherrlichung des Tages).
9. Auf das Pfingstfest (S. 119—124), verf. i. J. 1019 (= 1303).
10. Für das Fest der Verklärung (S. 124—128).
11. Für das „Fest der Jünger“ (Petrus und Paulus) und des hl. Markus (S. 150—152: Preis ihrer Tugenden).
12. Für das Fest eines heiligen Martyrers (S. 163—166).
13. Bei der Weihe eines Bischofs (S. 179—181).
14. Bei der Weihe eines Muṭrān (S. 182f.).
15. „Rede, die gesprochen wurde am Tage des Heiles, an welchem die Kirche al-Mu‘allaqa geöffnet wurde, nachdem sie (lange Zeit) verschlossen war, d. i. am 1. kihak 1019“ (= 28. Nov. 1302; S. 195—203: Dank an Gott

für seine Barmherzigkeit, Mahnungen zum guten Leben). 16. „Rede, die gesprochen wurde i. J. 1029 (= 1313) bei der Öffnung der Kirche des hl. Merkurios, nachdem sie 12 Jahre lang geschlossen war“; aus dem Text ist als Tag der Feier der 26. tūbah (= 21. Jan.) ersichtlich (S. 204 bis 207: „Die Kirche wurde geschlossen, als die Feinde die Schließung (aller) Kirchen veranlaßten. Und alle ihre Priester und Diakonen waren wie verzweifelnd und elend. Ihre Türen blieben verschlossen und die Gebete und Meßfeiern wurden abgeschafft und unterlassen, bis der Herr vom Himmel erschien und das Herz des Königs¹ unseres Landes gnädig stimmte . . .“). 17. Rede, als der Patr. Theodosios (4. Juli 1294 bis 1. Jan. 1300) von einem Mann aus dem Volke insultiert worden war (S. 207—209: Mahnung zum Gehorsam und zur Ehrfurcht gegen die Patriarchen als Nachfolger Christi und Hirten des Volkes). 18. Rede bei der ersten Zusammenkunft mit dem Patr. Ju’annis ibn al-Qiddīs (9. Febr. 1300 bis 29. Mai 1320) im Kloster Šahrān² am 2. Fastensonntag 1016 (= 1300; S. 210—213: Lobrede auf das Kloster, das mit dem Berg der Gesetzgebung Sinai, dem Berg Horeb und seiner Quelle „des Wassers des geistigen Lebens“, mit dem Teich Probatike und mit Betlehem verglichen wird). 19. Rede bei der Ankunft des Königs Kīris von Nubien (S. 213—215: Die Vorzugsstellung des Patriarchensitzes von Alexandrien — ohne spezielle Bezugnahme zum König und seinem Reich). 20. „Rede, um die ihn jemand für seinen Sohn bat, den ein Unglück getroffen hatte und geheilt worden war“, in Anwesenheit des Patriarchen (S. 215—217: „Gott verleiht die Gesundheit und nimmt die Übel weg, die der böse Feind uns antut“; Beispiele aus dem Evangelium). Vier noch folgende Mahnreden der Sammlung sind anonym.

Nachtrag: Erst bei meinem gegenwärtigen dritten Aufenthalte in Kairo kam ich in den Besitz einer schon 1930 erschienenen Monographie des oben genannten Ph. ‘Awad über „Ibn Kabar“³. Im allgemeinen führt sie über die bisherigen Kenntnisse des Lebens und des Schrifttums des A-B. nicht hinaus. Für unsere Frage sind am wichtigsten die Mitteilungen über die Sammlung seiner Reden. Die einzige Handschrift, wie Awad hier sagt, die die ganze Sammlung enthält, befindet sich zur Zeit im Antoniuskloster⁴ und umfaßt 51 Gelegenheits- und Festreden aus der Feder

¹ D. i. Muḥammad ibn Qalaūn an-Nāṣir, reg. zum drittenmal 1310—1341.

² Jetzt Sommerresidenz des koptischen Patriarchen zwischen Kairo und Heluan. S. *Macrizi's Geschichte der Copten*, hrsg. mit Übersetz. von F. Wüstenfeld (Göttingen 1845) S. 86, 89 und B. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt* (Oxford 1895) S. 141f.

³ مطبعة المصرية (Abū'l-Barakāt le prêtre Schams ar-Ri'āsah) Miṣr (ابن كبر النج 1930. Kl. 8°. 208 S.

⁴ S. 118: رقم ٤٦٦ طقس.

des A-B. und an letzter Stelle, i. J. 1524 M. (= 1808 n. Chr.) von der Hand des Bischofs Athanasios von Abū Tiğ beigefügt, die auf A-B. gehaltene Trauerrede¹. Der ebenfalls schon genannte, greise 'Abd al-Masīḥ ṣalīb al-Mašūdi fertigte ein Inhaltsverzeichnis jener Hs. (nach den Materien der Reden geordnet), das Awad in seinem Buche S. 119—123 abdruckt.

Von den 16 Trauerreden, bei denen jeweils Name, Todesdatum und der Ort der Leichenfeier (meist die Mu'allaka-Kirche) genannt werden, galten eine dem Patriarchen Ju'annis b. Īsāk b. al-Qiddīs aus Minjeh, gest. 4. ba'ūnah 1036 (= 29. 5. 1320 n. Chr.) und eine dem Bischof Ju'annis ibn aṭ-Ṭansāwī von Sandafā und al-Mahalla, gest. 8. bābeh 1015 M. (= 5. 10. 1298 n. Chr.). Zwei Trauerreden wurden für Priester, eine für einen Mönch des Antoniusklosters, zwei für Notabeln, eine für einen Diakon, drei für Nonnen, drei für andere Frauen gehalten. Außer den in der Druckausgabe mitgeteilten Festreden stammen von A-B. noch andere drei auf die Geburt Christi, drei auf das Tauffest, weiterhin solche auf den Palmsonntag, auf den Tag des Eintritts des Herrn in das Land Ägypten (24. bašens), auf den Eintritt der hl. Jungfrau in den Tempel (3. kīhak), auf das Fest der hl. Barbara in Kairo. Dazu kommen noch eine „Rede, um welche der Lehrer Jūḥannā b. Fahr ad-Daula am Anfang der Messe für seinen Sohn bat“ (verschieden von Nr. 20 der Ausgabe), eine Homilie über das Evangelium der Trauung und mehrerer „Vorreden“ zu evangelischen Lesungen. Diese noch ungedruckten Reden fallen in die Zeit zwischen 1298 und 1320.

Prof. G. GRAF.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Die byzantinische Kapelle auf Masada (es-Sebbe)

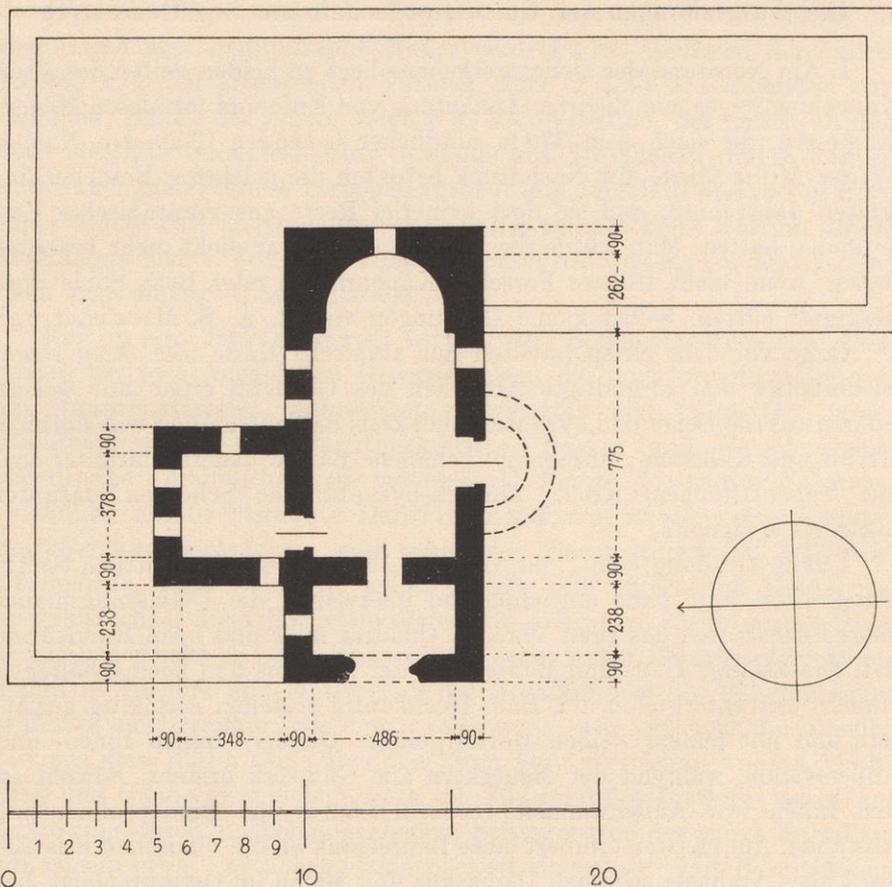
Auf der nördlichen Hälfte des Masadaplateaus, etwa in Höhe des Festungstores, befindet sich ein byzantinischer Bau, der in früheren Berichten des öfteren erwähnt und verschiedentlich gedeutet worden ist².

¹ Das an dieser Stelle genannte Todesdatum 15. bašens 1040 M. wird von Awad (S. 201) auf 15. ġumāda I 724 H. [= 9. 5. 1324 n. Chr.] und irrig auf 1. Mai 1323 n. Chr. (so auch auf der Titelseite) umgerechnet.

² Zur Lage vgl. den Plan bei Brünnow-Domaszewski, *Arabia Petraea III*, 320, Fig. 1101 — für den Plan der Kirche de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte* 1853, Tafel 12. Über Masada und die Kirche siehe Wolcott, *Bibliotheca sacra* 1843, 63; E. G. Rey, *Voyage dans le Haouran et aux bords de la Mer morte* 1860, 290; Tristram, *The Land of Israel* 1866, 303; Sepp, *Jerusalem I*, 1873, 827; *Survey of Western Palestine III*, 418; RB III, 269; Abel, *Croisière autour de la mer morte* 1911, 123f. Der Aufstieg wird jetzt, seit die Steinsetzung vor dem Burgtor zerstört wurde, am besten von der Südwest- und Südseite her unternommen. Bei der Aufnahme der Kirche unterstützte mich Herr W. Fast.

Es handelt sich um einen einschiffigen, um 10° von der Ortsrichtung abweichenden apsidalen Bau von 15,45 m Länge und 6,15 m Breite, mit kleiner Vorhalle und Anbauten an den beiden Längsseiten (Abel, a. a. O. Fig. 32). Diese Anlage steckt in einer größeren Umzäunung, welche die Südseite jedoch nicht völlig miteinbegreift. Wie die schöne Fuge an der Nordecke der Westfassade beweist, sind Bau und Umzäunung etwa gleichzeitig. Das Mauerwerk besteht aus roh zugerichteten rechteckigen Quadern, die mit kleinen Steinen verlegt sind. Als Bindemittel dient ein stark mit Kalk vermischter Mörtel. Obwohl diese Technik der des herodianischen (?) Burgwalles dem Ansehen nach völlig gleicht, so ist sie von letzterem doch durch den Gebrauch des Mörtels unterschieden, also später. Der Bau ist nicht mehr ganz bis in Dachhöhe erhalten. Innen ist er mit außerordentlich hartem, sorgfältig geglättetem Mörtel verputzt, in den römische Keramikstücke eingedrückt sind, welche Rhomben-, Fischgräten-, Schleifen- und Schuppenmuster bilden. Die von einem Rundbogenfenster durchbrochene, aus sorgfältig gearbeitetem Quaderwerk bestehende Apsis ist dagegen unverputzt. Man betrat den Raum — entgegen dem Plane de Saulcys — von Westen (*Survey III*, 418). Heute ist dieser Eingang verschüttet, so daß ich die Türöffnung nicht vermessen konnte. Ein weiterer Eingang befand sich an der Südseite, wie das Türgewände beweist. Später ist dieser dann durch eine jetzt völlig verschüttete Exedra verbaut worden (über diese Wolcott a. a. O. 63; Tristram a. a. O. 303; Abel a. a. O. 123). Der nördliche, durch drei (vier?) Fenster erhellte Anbau ist etwa quadratisch. Im Innern findet man byzantinische Scherben und einzelne farbige Mosaiksteinchen, de Saulcy sah noch „un joli mosaïque formée d'entrelacs circulaires“ (a. a. O. I, 213). Die Deutung dieses Gebäudes ist nicht schwer: wir haben hier eine byzantinische Kapelle vor uns. Sepp (a. a. O. 827) vermutete darin zwar den Herodespalast, Rey (a. a. O. 290) ein herodianisches Bad, während Tristram und Conder es in die Kreuzfahrerzeit setzen möchten (*Land* 303 und *Survey* 420). Sepps und Reys Ansicht wird heute niemand mehr ernstlich festhalten wollen¹. An Kreuzfahrerzeit ist ebenfalls nicht zu denken, das verbietet das bunte Mosaik und die Hautechnik der Apsidensteine, wir werden also schon in der byzantinischen Periode bleiben müssen, in die auch die Inschrift des ΚΥΡΙΩΚΩΣ in der Zisterne ca. 140 m südöstlich der Kapelle weist. Als ungefähre Zeit ist an 5./6. Jh. zu denken. Nur muß man sich fragen, für wen in dieser menschenleeren Gegend die Kirche gebaut wurde. Lagrange (RB III, 272) denkt an eine Laura, zu der die Höhlen rings um den Berg

¹ Das spitzbogige Tor im Burgwall ist mit Lagrange der Technik wegen in die türkische Periode zu setzen, obwohl Spitzbogen gerade an Festungstoren auch in hellenistischer Zeit vorkommen (Eingangstor zum lysimachischen Wartturm, dem sog. Gefängnis Pauli in Ephesos).



zu gehören scheinen, ebenso Abel, der die Anlage mit Delau (*Bull. hist. ecclés.* 1899, 273) für das in der Euthymius-Vita genannte Marda (= syrisch Festung) halten möchte. So bestechend diese Ansicht auch ist, so wird man für Marda doch chirbet el-merd in Anspruch nehmen müssen (Mader, *Das Heilige Land*, 1928, 47). Es gehörte dann diese Kapelle zu einer anderen, uns nicht näher überlieferten Mönchssiedlung, deren es ja viele gab. Die Höhlen, ehemals Zisternen (Sandel, ZDPV 30, 98), mögen als Wohnungen oder Gräber gedient haben, in einer an der Südwestseite sah ich wenigstens Knochen liegen. Es wäre aber auch noch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß Masada in spätrömischer oder frühbyzantinischer Zeit als Militärposten gedient hätte¹. Doch ist darüber nichts Sicheres zu sagen, bevor sämtliche Ruinen genau untersucht sind.

¹ Ich selbst habe eine nicht mehr näher zu bestimmende Münze der mittleren Kaiserzeit dort aufgelesen.

Die Ausgrabungen der Görresgesellschaft am See Genesareth

1. Am Nordrand der Genesarethebene liegt zu beiden Seiten des alten Karawanenweges eine niedrige Anhäufung von Erde und formlosen Mauertrümmern, die nach dem 330 m nördlicher liegenden Chan den Namen *Chirbet Minje* führt. Mit Nachdruck betonten die gelehrten Besucher der letzten Jahrzehnte, daß sie dort keinerlei Reste aus vorarabischer Zeit gefunden hätten. Man würde die Trümmer auch gar nicht mehr beachtet haben, wenn nicht frühere Forscher Kapharnaum oder Beth Saida dort vermutet hätten. Selbst kleine Grabungen von R. A. S. Macalister und P. Karge vor dem Kriege stellten nur arabische Reste fest. Aber schon wiederholtes und sorgfältiges Absuchen des Geländes ergab mir sichere Spuren aus römischer und byzantinischer Zeit: Säulentrümmer von Marmor, Granit und Kalkstein, einzelne gutbehauene Basaltquadern, darunter eine mit frühchristlichem Kreuz, römisch-byzantinische Scherben, darunter sogar terra sigillata.

Unsere Grabung vom 1. bis 31. März 1932 mit durchschnittlich 50 Arbeitskräften legte ganz ungeahnt und unerwartet die Umfassungsmauer eines *Kastells* frei, das rund 70 m im Quadrat mißt und neun Rundtürme hat. Erstklassige Hau- und Bautechnik der noch bis 6 m hoch erhaltenen Mauern charakterisieren den Bau. Hochkantig gestellte, sorgfältig geglättete und mit feinem weißen Mörtel gefügte Quadern bilden Innen- und Außenwände, während der Mauerkerne aus Gußwerk besteht. Sowohl an den Innen- wie Außenwänden wechseln Läufer und Binder ohne feste Abstände. Am meisten erinnert diese Bautechnik an die römischen Kastelle des Limes Arabicus zwischen Damaskus und Ma'an im Ostjordanland, besonders diejenigen von *Ḳaṣṭal* und *Odrûh*. Während sämtliche Quaderlagen aus einem nicht sehr harten Kalkstein bestehen, ist die unterste, die den Spiegel des 310 m nahen Sees erreicht, mit Basaltsteinen gebaut, offenbar um das Eindringen der Feuchtigkeit zu verhüten, wohl auch, um das Unterminieren der Mauern zu erschweren.

Innerhalb der Westmauer legten wir einen quadratischen Bau von rund 4,30 m Seitenlänge frei, dessen Boden mit einem Mosaik des 6. Jahrhunderts belegt ist, während die mit Backsteinen gebaute und mit Glasmosaik geschmückte Kuppel etwa dem 7. oder 8. Jahrhundert angehörte. Das einzige Kastelltor in der Ostmauer geht auf die alte, jetzt fast unkenntlich gewordene *Via Maris*, die zwischen dem Kastell und dem nahen See vorüberzog, während der spätere Karawanenweg mitten über die bis 8 m tief verschüttete und fast restlos eingeebnete Kastellruine führt. Der Torbau wird von zwei Rundtürmen flankiert, die wesentlich schlechtere Technik vertragen und eine zweite Bauperiode bezeugen. In der Südwand des Torweges ist eine monumentale Nische von 3,50 m Höhe und 2,50 m lichter Breite eingebaut, deren Gewände und Rundbogen reich profiliert sind.

Ihr gegenüber liegt an der Nordwand wohl noch eine Parallelnische, die aber durch eine spätarabische Mauer verdeckt ist. Während der äußere Torweg mit den ansetzenden Türmen einer 2. und 3. Bauperiode entstammen, gehört der innere, noch 8 m hoch erhalten, der ersten an und weist ebenfalls reichprofiliertes Gewände auf. In einer 3. und 4. Periode wurde auch dieser innere Torbogen verbaut und aufgefüllt und in 6 m Höhe eine schmale Türe angebracht, welche in das spätarabische Dorf im Innern des Kastells führte. Von diesem imposanten Portal aber lag vor der Grabung nicht eine einzige Quader zutage.

Erst in 8 m Tiefe gelangten wir auf den Boden des Torweges. Dort fanden wir eine Anzahl von Gesimsstücken, die reich ornamentiert sind mit Akanthusspiralen, Zahnschnitt, Perlenstab und Palmetten, ferner Flechtbandmuster mit Akanthuskränzen, Bogen- und Gewölbesteine, zylindrische Architekturstücke mit hoch reliefierten Rosetten und Granatapfelblüten auf der Stirnseite. Dabei lagen mächtige Brocken eines Kuppelgewölbes aus Backsteinen und zahlreiche Glasmosaikwürfel: hellgrüne, ultramarine, blaue, violette, gelbe, andere mit unterlegten Gold- und Silberblättchen, auch Kalksteinwürfel mit rosarotem Farbüberzug. Diese Architekturstücke mit den Resten einer prunkvollen Glasmosaikdecke erinnern in Technik und Motiven an die Mosaikkuppel der Felsenmoschee in Jerusalem. Der Bau, von dem sie stammen, war vielleicht um dieselbe Zeit wie diese (691 n. Chr.) über dem alten Torweg errichtet worden. Große Risse und Quaderverschiebungen in der Südwand des Torweges lassen auf Zerstörung durch Erdbeben schließen. Später wurde der ganze Portalbau mit seinem etwa 6 m hohem Ruinenschutt eingeebnet, mit Basaltsteinen überwölbt und der ursprünglich wohl 10 m hohe innere Torbogen durch die oben erwähnte kleine Türe ersetzt.

Die verschiedenen Bauperioden des Kastells näher zu bestimmen und zeitlich festzulegen, muß einer späteren Grabung vorbehalten bleiben, zumal ich bisher aus römischen, byzantinischen oder arabischen Schriftstellern keinerlei Nachrichten über den Bau finden konnte. Aber vielleicht darf man mit größter Reserve seine Geschichte dahin zusammenfassen, daß er von Trajan oder Hadrian (98—138) gebaut (Grundriß, Mauertechnik, Bogennische im Torweg), von Justinian I. (527—565) restauriert und ausgestattet (Mosaikboden des 6. Jahrhunderts), von den Persern oder Arabern (614 oder 638) zerstört wurde. Ein Omajjaden-Chalife, etwa 'Abd el-Melik (685—705), Walid I. (705—715), oder Hishâm (723—743) haben das Kastell in einen prunkvollen Palast (Winterresidenz?) umgebaut, der später einem Erdbeben zum Opfer fiel. In die Ruine nistete sich ein Dorf ein, das mit dem nördlicher liegenden Chan in den Reiseberichten und Pilgerschriften des 12. bis 17. Jahrhunderts öfter erwähnt wird.

2. Das Interesse nicht nur der Archäologen, Bibelerklärer und Kunstfreunde, sondern auch der ganzen christlichen Welt darf die Aufdeckung eines hochbedeutsamen Kultbaues der frühchristlichen Zeit beanspruchen; es handelt sich um eine altchristliche Basilika, die schon im 4. Jahrhundert am traditionellen Ort der ersten Brotvermehrung (Matth. 14, 14—34; Mark. 6, 32—54) erbaut wurde und bis jetzt die älteste und kunstgeschichtlich wertvollste in Galiläa ist. Sie liegt am Westufer des Genesarethsees zwischen Tiberias und Kapharnaum, wenige Meter südwestlich vom bekannten „Siebenquell“, auf dem Besitz des „Deutschen Vereins vom heiligen Lande“ und wurde erstmals schon 1911 von Prof. P. Karge aufgefunden.

Die dreischiffige, genau geostete Basilika hat eine Gesamtlänge von rund 51 m, wovon auf das Langhaus mit Apsis 30 m, auf den Narthex 4 m, auf das Atrium 17 m entfallen. Sie besitzt außerdem ein Transept von 20 m Breite. Nördlich und südlich von der Apsis liegen Prothesis und Diakonikon, die durch einen hinter der Apsis laufenden Korridor verbunden sind. Die Ostmauer schließt den ganzen Komplex geradlinig ab. Die Nord-, Ost- und Westmauer ist noch in einer Höhe von 0,50—1,85 m erhalten. Von der Südmauer sind nur noch die Fundamente übrig. Das Mauerwerk besteht aus roh zugerichteten Basalt- und Kalksteinen von 0,30—0,50 m Länge, 0,10 × 0,20 m Breite und ebensolcher Dicke. Die einzelnen Lagen sind durch kleine Füllsteine ausgeglichen, so daß jeweils ein guter horizontaler Reihensatz entsteht. Der Kalkmörtel ist stark mit Seesand vermischt; die Innenwände zeigen noch Reste eines 3—4 mal erneuerten und übereinander gelagerten Bewurfes. Beim Bau verwendete man auch spät-römische Architekturstücke (Kapitell, Basis, Postament und Schwellsteine), die vielleicht von einem Tempel oder Nympheum am wasserreichen „Siebenquell“ stammen.

Das Presbyterium liegt 0,30 m über dem Basilikaniveau und war durch Marmorschranken nach drei Seiten abgeschlossen. Wie die aufgefundenen Fragmente zeigen, waren die Schrankenplatten mit einem auf drei Hügeln stehenden Kreuze geschmückt. In der über 6 m breiten und 3 m tiefen Apsis sind noch Reste der Presbyterbank erhalten.

Als größte Merkwürdigkeit und hochverehrtes Zentrum der Basilika fand sich unter dem Hauptaltar des Presbyteriums jener berühmte heilige Stein, auf dem nach der Tradition Christus bei der ersten Brotvermehrung die fünf Brote und zwei Fische gelegt hatte. Es ist ein unregelmäßiger nicht behauener Kalkstein von 1 m Länge, 0,57 m Breite, der 0,14 m über das Bodenniveau des Presbyteriums emporragt. Ihm ist der Unterbau des Altars ringsum sorgfältig angepaßt, ohne ihn aber zu bedecken. Zwischen Altar und Apsisrunde liegt eine kostbare Mosaikdarstellung mit einem Korbe, aus dem vier kreuzgezeichnete Brote ragen und der auf beiden Seiten von je einem Fisch umgeben ist. Mosaiktechnik und eine griechische

Inschrift daneben weisen die Darstellung in den Anfang des 6. Jahrhunderts. In diese, teilweise in noch spätere Zeit, gehören auch die Mosaikböden der Seitenschiffe, der Sakristeien, des Narthex und Atriums. Hingegen liegt im Mittelschiff ein ausgedehnter Mosaikboden des 4. Jahrhunderts, der mit Kreuzmuster in mehreren Hundert Wiederholungen ausgestattet ist. Einzigartig ist aber der Mosaikboden der nördlichen und südlichen Transeptseite sowie der Interkolumnien (Säulenzwischenräume). Er ist mit bildlichen Darstellungen von solcher Schönheit und künstlerischer Qualität ausgestattet, wie sie unter den bisher bekannten palästinischen Kirchenmosaiken nicht ihresgleichen haben. Das Mosaik der nördlichen Transeptseite hat 6×7 m Ausdehnung und ist im großen ganzen gut erhalten, das der südlichen etwa zur Hälfte zerstört. Ohne Hervorhebung der Mitte und der Ecken sind Oleanderbüsche, Schilfsträucher, Lotos- und Papyrusstauden in den breiten lichten Grund komponiert, zwischen denen sich Enten, Gänse, Störche, Pfauen, Fischreiher, Flamingos usw. tummeln, aus den Blüten naschen oder dem Schlangenfang obliegen. Kleinere Vögel wiegen sich in den Zweigen oder putzen sich die Federn. Von besonderem Reize ist ein sich schnäbelndes Vogelpaar, das auf einer großen Lotosblume sitzt und offensichtlichen Eheglückes sich erfreut. Mitten in dieser farbenfrischen und naturwahren Flora und Fauna sind einzelne Gebäude dargestellt, wie Stadttore und ein Rundtempel, viereckige Türme mit Zinnen; an einem besonders hohen Turm sind die zehn Stockwerke mit griechischen Zahlen numeriert. Die ganze Komposition zeigt viel freie, überwiegend flache Projektion, bei der Schlagschatten fehlen. Doch ist meist durch horizontale Striche der Boden, auf dem die Figuren stehen, wenigstens angedeutet. Tiere und Pflanzen sind von höchster Eleganz der Zeichnung und zeugen von einer liebevollsten Beobachtung. Noch einmal offenbart sich hier die ganze heitere Schönheit der dahinsterbenden Antike.

Das gleiche ästhetische Empfinden verraten die Mosaikdarstellungen zwischen den Säulen. Tänen haltende Vögel, Gänse, die aus einem Kantharus trinken, ein Truthahn, der einen jungen Bären (?) neckt, alles Motive, die auch in jeden profanen Raum passen. Das Fehlen jeglicher religiösen Symbole und Beziehungen zum sakralen Raum wäre auffallend, wenn wir es nicht mit einem Kunstwerk zu tun hätten, das an der Grenze zweier Welten liegt und das in die neue Aufgabe religiöser Raumkunst sich erst hineinfühlen mußte. Man darf an die Gewölbmosaiken des Umganges von S. Costanza in Rom erinnern, die von unseren Mosaiken zeitlich nicht weit entfernt sind.

Die Mosaikwürfel, etwa 100 auf einen Quadratdezimeter sind fast alle aus hartem Missikalkstein der Gegend und weisen folgende Farbtöne auf: Schwarz und Hellgrau, Ziegelrot und Blaßrot, letzteres manchmal

in Lila spielend, Schwefelgelb und Ocker, Rotbraun und Weiß — alles Farbstufen, die in diesem Kalkstein von Natur aus vorkommen. Nur die schwefelgelben und manchmal auch die schwefelroten Würfel sind aus porösem, leicht sich zersetzendem gebranntem Ton. Der Künstler liebt es, die einzelnen Farben, Dunkel und Hell, ineinander übergehen und langsam verklingen zu lassen, wodurch eine fast malerische Wirkung und körperliche Plastik erreicht wird. Komposition und Stil dieser Mosaikflächen, sowie die ganze antike Lebensnähe der Pflanzen- und Tierzeichnung, das Fehlen von blauen und grünen Farben, legen es, wie schon oben angedeutet, nahe, die Mosaiken und damit auch die erste Bauperiode der Kirche etwa in die Mitte des 4. Jahrhunderts zu setzen.

An verschiedenen Stellen des Mosaikbodens sind größere und kleinere Flickpartien zu beobachten, dabei auch eine griechische Inschrift, welche mit derjenigen im Presbyterium wohl dem 6. Jahrhundert angehören. In noch späterer Zeit, vielleicht nach der Zerstörung durch die Perser im Jahre 614 oder Araber im Jahre 638 und fast restloser Verschleppung des guten Baumaterials, einschließlich Säulen und Kapitelle, wurde die Kirche notdürftig nochmals aufgebaut. Von diesem Neubau stammen wohl die gesamten von uns noch aufgefundenen Mauerreste der Kirche. Sie sind durchschnittlich nur 0,60 m dick, merkwürdig schlecht gebaut und stehen in schreiendem Kontraste zum prunkvollen Mosaikboden. Starke An- und Aufbeulungen des Bodens, besonders im Mittelschiff, drängen zum Schluß, daß die Kirche schließlich einem Erdbeben zum Opfer fiel und nicht wieder aus den Ruinen sich erhob.

Von den altchristlichen literarischen Zeugen für die ausgegrabene Kirche sei hier nur der älteste und wichtigste genannt. Es ist der Bericht der bekannten aquitanischen Pilgerin Aetheria, die um 390 das heilige Land besuchte und deren Beschreibung der Brotvermehrungskirche uns Petrus Diakonus, der bekannte Bibliothekar von Monte Cassino in seinem Buche über die heiligen Stätten aus dem Jahre 1137 überliefert hat. Er lautet: „Am Ufer des Sees (Genesareth) breitet sich eine ganz mit Gras und Palmen bedeckte Ebene aus, wo sieben Quellen entspringen, von denen jede unendlich wasserreich ist. Es ist jene Ebene, wo der Herr die Menge mit fünf Broten und zwei Fischen speiste. Ja, über dem Steine, auf dem er die Brote gelegt hatte, ist eine Kirche gebaut worden . . . An den Mauern der Kirche führt die öffentliche Straße vorbei, an welcher der Apostel Matthäus seine Zollstätte hatte.“ Die topographischen und archäologischen Einzelheiten des Berichtes sind so merkwürdig genau, daß sie das Resultat der Grabung und deren Bedeutung in glänzender Weise bestätigen und die Verehrung der heiligen Stätte, sowie deren Ausstattung mit einer Basilika im 4. Jahrhundert außer jeden Zweifel stellen.

Dr. A. E. MADER, S.D.S.

C) BESPRECHUNGEN

P. Joh. Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*. Mödling bei Wien (Missionsdruckerei Sankt Gabriel) 1930. — VIII, 158 S. u. 1 Karte. 8^o.

Der Verf. (Priester der Gesellschaft des Göttl. Wortes) hat sich in dem angezeigten Werke, einer der Theolog. Fakultät Münster i. W. 1929 vorgelegten Doktor-Dissertation, zur Aufgabe gesetzt, „das zusammenhängend darzustellen, was man bis jetzt über die Christianisierung Nubiens in Erfahrung bringen konnte“ (S. 2). Grundlegende Vorarbeiten hierzu waren bereits von dem Russen A. Rozov, *Das christliche Nubien* (russisch, 1890) und von dem deutschen Ägyptologen G. Roeder in einer Skizze in ZKG 33 (1912) 364—398 geleistet und dienten K. als „Wegweiser zu den Quellen“.

Entsprechend seinem methodisch gut fundierten und durchgeführten Aufbau der Darstellung verbreitet sich der Verf. zuerst über die geographischen, ethnologischen, sozialen und religiösen „Voraussetzungen“ (1. Kap.) und unterzieht dann in zwei ausgedehnten Kapiteln (2. und 3.) die literarischen und archäologischen Quellen einer sorgfältigen Prüfung, die, kann man wohl sagen, alle mit ihnen verbundenen Probleme erschöpfend behandelt.

Zu den ersteren Quellen gehört das allerdings sehr dürftige einheimische, d. i. nubische Schrifttum, dann aber besonders das als „ausländisches“ Schrifttum zusammengefaßte Material kirchlich-religiöser, byzantinischer, syrischer und ägyptischer Herkunft. Was immer darin über Nubien und das älteste Christentum geschrieben und nur gelegentlich erwähnt oder angedeutet ist, wird ausführlich mitgeteilt und auf seinen historischen Wert in gründlichster Weise untersucht. Alle Deutungsmöglichkeiten der herangezogenen literarischen Dokumente werden besprochen und das oft sehr spärliche Ergebnis mit nüchternem Urteil festgestellt. Die wertvollste und relativ zuverlässigste Quelle bleibt immer noch der Bericht des syrischen Kirchenhistorikers Johannes von Ephesus († 586) über die Missionierung Nubiens.

Die gleiche sorgfältige Kritik widmet K. den archäologischen und epigraphischen Quellen. Hier konnte er sich namentlich auf H. Junkers Aufsatz „*Die christlichen Grabsteine Nubiens*“ (in ÄZ 60 (1925) 111—118) stützen.

Auf Grund der so nach ihrem Werte gesichteten Urkunden bietet schließlich das 4. Kap. eine zusammenhängende und dabei sehr klare Schilderung des „Verlaufs der Christianisierung Nubiens“. Diese vollzog sich — nachdem die Bekehrung des Schatzmeisters der Kandake (Apg. 8, 26—39) und das gelegentliche Eindringen christlicher Flüchtlinge aus Ägypten und dem axumitischen Reich ohne bemerkbaren Erfolg geblieben sind — um die Mitte des 6. Jahrh. gleichzeitig von zwei Seiten, nämlich sowohl durch ägyptische monophysitische Missionäre unter Führung des Presbyters Julian, eines Freundes des alexandrin. Patriarchen Theodoros, mit Unterstützung der Kaiserin Theodora, als auch durch melchitische Missionäre, die vom Kaiser Justinian entsandt waren. Diesen verblieb, nachdem ihnen die Monophysiten — wörtlich gesprochen — den Rang abgelaufen hatten, als Arbeitsfeld vornehmlich der Süden des Landes mit dem Stamme der Alodäer. (Ich ziehe die Schreibung Melchiten als nächste Ableitung aus Μελχίται der von K. und anderen gebrauchten Schrei-

bung Melkiten vor; bei Zugrundelegung des arabischen malakije müßte die Verdeutschung konsequent Malakiten lauten).

Eine zweite Periode intensiver Missionierung (569 bis ca. 600) leitete Longinus als erster monophysitischer Bischof Nubiens ein; dieser kam nach einer 4—5jährigen Abwesenheit und unter größten Strapazen um 580 zum zweitenmal ins Land, das inzwischen durch Differenzen innerhalb der monophysitischen Kreise in Mitleidenschaft gezogen war. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die byzantinisch-griechische Liturgie in Nubien ein weites Verbreitungsfeld hatte, wie ihr epigraphischer Niederschlag auf zahlreichen Grabtafeln beweist.

K. hat uns eine sehr dankenswerte und zuverlässig führende Monographie über ein kirchen- und missionsgeschichtlich bedeutsames Thema geschenkt, die solchen Interessenten, die nicht Spezialstudien treiben wollen, der großen Mühe enthebt, die vielen und weit zerstreuten bisherigen Nachrichten über die behandelte Frage selbst zu suchen. Die ausgedehnte Literaturkenntnis¹ des Verf.s, die vollständige Beherrschung des Stoffes und die durchsichtige und gefällige Darstellung gereichen dem Werke zum besonderen Vorzug. Abschließend kann die Arbeit insofern nicht sein, als die Entdeckung bisher unbekannter Dokumente namentlich der archäologischen Art noch zu erhoffen ist.

Prof. G. GRAF.

Giuseppe Messina, S. J., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion (Scripta Pontificii Instituti Biblici)*. Rom 1930. — 102 S. 8°.

Die Magier, bei deren Nennung man immer zuerst an die Religion der Perser denkt, waren bislang innerhalb der Religionsgeschichte von einem eigenartigen Dunkel, bzw. Zwielfichte umgeben. Sie galten bald als Vertreter tiefer Weisheit und Erkenntnis, bald als Verwalter geheimnisvoller Kräfte und Reichtümer; immer aber war ihre eigentliche Herkunft und ihr Ursprung dunkel. Namentlich ihr Verhältnis zu Zarathustra war umstritten. Einige sahen in ihnen früheste Anhänger Zarathustras (ev. einen eigenen Priesterstamm), andere hielten sie für Gegner Zarathustras. Vorliegende Schrift bringt eine Reihe wesentlicher Klärungen.

Verf. geht aus von einer Analyse des Pliniusberichtes über die Magier (nat. hist. 30, 1ff.) und sucht zunächst das Bild der Magier zu zeichnen, wie es sich auf Grund griechischer und lateinischer Berichte darstellt. Daran schließt sich eine Durchforschung der jung-awestischen und mittelpersischen Literatur sowie der Gāthās. Das Ergebnis zu dem der Verf. kommt, läßt sich kurz etwa so zusammenfassen: Zarathustra, der zeitlich viel früher datiert werden müßte, sei mit seiner reinen und erhabenen Gotteslehre vom „Weisen Herrn“ dem Volke völlig unverständlich gewesen. Darum wurden

¹ Zur Frage des ersten äthiopischen, d. i. nubischen Christen ist jetzt eine Parallelpublikation von St. Lösch, *Der Kämmerer der Königin Kandake*, in TQs 1930, 478 bis 519 zu verzeichnen.

diesem gegenüber vor allem erzieherische Kräfte zur Geltung gebracht (Seßhaftigkeit, Reinheit, Fleiß, Ackerbau, Ehrfurcht vor dem Rinde, Kampf gegen Räubereien usw.). Die Magier, deren Ursprung bis auf Zarathustra zurückreicht, bilden einen kleinen Kreis von Menschen, denen Zarathustra seine tieferen Gedanken zu vermitteln vermag. Sie sind und bleiben die Siegelbewahrer seiner eigentlichen Botschaft, die seine Gedanken auch auszubreiten versuchen. Als Inhaber eines geklärteren Wissens werden sie Prinzenerzieher und Königsberater. In zweifacher Beziehung wandelt sich aber unter ihren Händen die zarathustrische Lehre, und zwar unter dem Druck innerer und äußerer Motive. In ersterer Hinsicht waren es die Bedürfnisse logischer Ausgleichung und Entwicklung, die zu Modifikationen der Gottesvorstellungen führten. Der schon bei Zarathustra deutlich vorhandene und sich künftighin weiter verschärfende Dualismus wird von den Magiern dadurch monistisch überwunden, daß sie die Zeit (Zrwan) als das höchste Wesen annehmen, dem erst die beiden Prinzipien des Guten und Bösen entstammen, und die später wieder (vgl. bes. Plutarch) in schärfstem Gegensatze auseinandertreten. Ferner findet die Verehrung des reinen Gottes in Form des Lichtkultes bei den Magiern besondere Pflege. Entscheidender vielleicht noch wirkten die äußeren Motive ein. Hierbei handelt es sich um die Notwendigkeit, dem Volksglauben Konzessionen zu machen. So fanden im Laufe der Zeit Aufnahme in das Religionssystem Dinge, welche Zarathustra abgelehnt oder nicht anerkannt hätte, z. B. das Haomaopfer, der Mithraskult usw. Wenn den Magiern Zauberkräfte zugeschrieben werden, so betont der Verf. sehr scharf die anders geartete Haltung der persischen Magier, die in der Volksmeinung mit Vertretern babylonisch-chaldäischer und ägyptisch-jüdischer Magie identifiziert werden, obwohl diese zumindestens dem frühen persischen Magiertum fremd war.

So gewinnt man aus der gut fundierten Studie einige wertvolle Klärungen zum Magierproblem.

Prof. J. P. STEFFES.

Heinrich Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 8). Gießen (Alfred Töpelmann 1929). — IV, 188 S. 8^o.

Die Ignatiusbriefe nehmen innerhalb der sich entfaltenden Kirche und Theologie eine hochbedeutsame Stelle ein. Sie bekämpfen die Gnosis und stellen in einer fortgeschrittenen Theologie die Heilstatsachen heraus, wobei Jesus Christus *κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα* zum Mittelpunkt des Christentums gemacht wird. Die große Wichtigkeit dieser in vielem an Paulus und Johannes erinnernden Theologie innerhalb der Entwicklung von Dogma und Kirche erklärt das hohe Interesse, das seit langem ungemindert diesem Schrifttum zugewendet wird, sowie die literarischen Kämpfe, die darum entbrannt sind. Vorliegende Studie gibt sich als eine Vorarbeit von Untersuchungen, die trotz aller schon geleisteten Arbeit, noch durchgeführt werden müssen. Sie will ein zweifaches: eine Erklärung der bei Ignatius „hinter seinen religiösen Begriffen liegenden (z. T. mythologischen) Vorstellungen“, weiterhin den historischen Umkreis sichtbar machen, „in dem die von Ignatius gebrauchten Begriffe, Bilder und Vorstellungen lebendig waren“.

Die Untersuchung konzentriert sich um folgende drei Themen: 1. Die Gestalt des Erlösers, 2. der Erlöser und die Kirche, 3. Martyrer und Pneumatiker und kommt zu folgendem Ergebnis: Das Christentum der Ignatiusbriefe zeigt u. a. starke Verwandtschaft mit der syrischen (iranischen und mandäischen Vorstellungen nahestehenden) Gnosis. Eine große Rolle spielt die Lehre vom erlösten Erlöser, das in allen drei vorgenannten Themen variiert wird. Die Wandlungen im Christentum, die der Verf. in den Briefen des Ignatius findet, sieht er begründet in dem Übergang des „Christentums aus einer eschatologisch bestimmten Begriffswelt in eine solche, deren Begriffe das Ende der Dinge als in ihnen selbst beschlossen erweisen.“ Ignatius gilt hier als Zeuge für die Umformung des Christentums in eine neue Begriffswelt und für die „mit dem Geschichtlichwerden der christlichen Botschaft von vornherein gegebene Hellenisierung“.

Die mit viel Kenntnis und Scharfsinn durchgeführte Arbeit läßt als „Vorarbeit“ naturgemäß eine Fülle von Fragen offen. Auch ist es schwierig, zu dieser oder jener Auffassung, dergegenüber sich auch eine andere Meinung vertreten ließe (z. B. über das Verhältnis von Ignatius zu Paulus und Johannes, über die Bedeutung der „gnostischen Anleihen“ für sein theologisches Denken u. a.), Stellung zu nehmen, weil das Material noch nicht in seiner Gesamtheit vorliegt. Erst die Erhebung der ganzen Theologie des Ignatius im Rahmen der Umwelt und christlichen Überlieferung läßt bestimmte abschließende Urteile zu sowie die genauere dogmen- und religionsgeschichtliche Einordnung.

Prof. J. P. STEFFES.

Theodor Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike (Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 9)*. Münster i. W. (Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1927). — XII, 198 S. 23 Tafeln, 8^o.

Die Arbeit setzt sich das Ziel, die steinernen Sessel, die sich in altchristlichen Grabanlagen vielfältig finden, auf ihre Zweckbestimmung hin zu deuten. Nachdem man sich lange von verschiedenartigen Ausgangspunkten aus vergeblich um eine befriedigende Erklärung bemüht hatte, eröffnete sich vom antiken Totenkulte her ein Weg, der zu endgültigen Lösungen zu führen schien. Der Verf. obengenannter Schrift sammelt einschlägige monumentale und literarische Dokumente sowohl in Hinsicht heidnischer wie altchristlicher Grabanlagen und kommt auf Grund ihrer Durchforschung zu folgenden Ergebnissen: Diese Sessel dienten dem Totenkulte, der sich auch noch irgendwie bis tief in die christliche Zeit hinein erstreckt. Auf ihnen ließen sich die Leidtragenden nieder, aber auch die bestatteten Toten, die als gegenwärtig gedacht, am Totenmahle teilnahmen. Diese durch ein umfangreiches Material gut fundierte und gestützte These ist zugleich von großem kultur- wie religionsgeschichtlichem Werte. Besondere Plastik erhält das Buch durch die beigelegten Illustrationen.

tionen zu heidnischen und christlichen Grabanlagen, die zugleich auch einen gewissen Eindruck von deren Mannigfaltigkeit ermöglichen. Außerordentlich interessant ist das Licht, das von dem Grundgedanken des Buches aus auf das christliche Fest der Cathedra Petri vom 22. Februar fällt. Am 22. Februar schloß das antike Totengedächtnis der Parentalia, das am 13. Februar begann, mit der Cara cognatio ab. Der Tag der Cara cognatio ist ein Familienfest und zugleich ein Totengedächtnistag mit Totenmahl und Totenspende. Es ergibt sich nunmehr von hier die Möglichkeit, daß das Fest Petri Stuhlfeier vom 22. Februar ursprünglich eine Totenmahlfeier zum Gedächtnis der beiden Apostel gewesen sein könnte. Daß daraus eine Feier des Amtsantrittes Petri in Rom werden konnte, dazu trugen nach Meinung des Verf.s zwei Umstände bei: einmal die wachsende Schätzung des natalis der römischen Bischöfe, dann die Tatsache, daß mit dem Worte cathedra auch das apostolisch-bischöfliche Amt bezeichnet werden konnte. Die material- und lehrreiche Schrift vermittelt so eine Fülle interessanter und anregender Beobachtungen. Wiederholt wurde in neuerer Zeit die Bedeutung des Todeserlebnisses und des Totenkultes im allgemeinen für die besondere Ausformung von Kultur, Kunst und Religion betont. Die Einzelforschung vermag dies mehrfach zu bestätigen, namentlich wenn sie in ihren Bereich mit hineinbezieht die Mannigfaltigkeit der Seelen- und Jenseitsvorstellungen und deren Niederschlag im Kultus und Volksbrauch.

Prof. J. P. STEFFES.

Emil Freistedt, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 24.) Münster i. W. (Verlag Aschendorff, 1928). — 214 S. 8°.

Auf dem Hintergrunde eines reichen, aber sehr weit verzweigten Materials, das sich über das Christentum und die Religionen um das Mittelmeerbecken hinaus bis in jüdisch-parsistische Vorstellungen hinein erstreckt, werden christliche und antike Totenbräuche, soweit sie mit bestimmten Gedächtnistagen verbunden sind, dargestellt. Dabei fallen auch manche Schlaglichter auf Eschatologie, auf Seelen- und Jenseitsglauben. Trotz der großen Ähnlichkeiten der Trauerbegehungen gibt es doch eine Fülle von Unterschieden im einzelnen, so auch im Christentum, das wie anderwärts, so gleichfalls auf diesem Gebiete von der nichtchristlichen Umwelt starke Einwirkungen erfuhr, besonders in Hinsicht der Auswahl der Tage. Eine Fülle liturgiegeschichtlicher Eigenheiten ergeben sich dabei, desgl. auch wertvolle Einblicke in das Gebiet der Religionsvergleichung. Der mit großem Fleiß und Geschick erhobene Stoff wird wesentlich um die Feier des 3. 7. 9. 30. und 40. Tages herum gruppiert, wobei der geographischen

wie geschichtlichen Verbreitung der betreffenden Kultform, ihrer Herleitung und ihrem Sinn alle Aufmerksamkeit geschenkt wird. Hingewiesen sei namentlich auf die physiologischen und psychisch-eschatologischen Deutungsversuche. Vieles bleibt freilich noch dunkel. Mag sein, daß eine noch allseitiger wie bisher durchgeführte Erforschung der Seelen-, Todes- und Jenseitsvorstellungen sowie der religiösen Bedeutung des Kalenders weiteres Licht auch für das Verständnis der zeitlichen Seite des Totenrituals bringen wird.

Prof. J. P. STEFFES.

Hieronymus Engberdiug, Dr. P., Benediktiner der Abtei St. Joseph, Coesfeld, *Das eucharistische Hochgebet des Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. (Theologie des christlichen Ostens, Heft 1.)* Münster i. W. (Verlag Aschendorff) 1931. — LXXXIX, 89 S. 8^o.

Diese Bonner Dissertation, hervorgegangen aus der Schule Baumstarks, ist eine durch den Umfang des bearbeiteten Materials wie durch methodische und philologisch-kritische Behandlung gleich hervorragende Arbeit, die eine bedeutsame Förderung der liturgiegeschichtlichen Forschung darstellt.

Der Verf. geht von einer allgemeinen und grundsätzlichen Frage aus, die die Forschung schon lange beschäftigt hat, ob die geschichtliche Entwicklung des Kernes der Meßliturgie, des sog. eucharistischen Hochgebetes, als eine allmähliche Kürzung eines längeren Urformulars (etwa nach der Art von AK VIII) zu begreifen ist, oder ob die Entwicklung nicht vielmehr den entgegengesetzten Weg der Auffüllung eines nur wesentliche Stücke kurz referierenden Gebetstypus (etwa der Ἀποστολική παράδοσις) mit theologischen und skripturistischen Formeln gegangen ist. Erstere Auffassung war, wenn auch nicht mit gleichbleibender Begründung, seit Proklus von Konstantinopel im wesentlichen die herrschende. In der vorliegenden Arbeit wird nun auf einem umfänglich allerdings beschränkten Gebiete eines einzelnen Liturgieformulars der Nachweis geliefert, daß das kürzere Formular am Anfang der Entwicklung steht; für den Beweisgang wurde eine Liturgie gewählt, die wie keine andere für eine derartige Untersuchung geeignet ist, die Basiliusliturgie, und zwar mit grundsätzlicher Beschränkung auf das Hochgebet bis ausschließlich zum Einsetzungsbericht. Dieses Formular ist in fast allen orientalischen Liturgiegebieten in den verschiedensten Sprachen und Fassungen vertreten, kann also als ein einzigartiges Forschungsfeld angesehen werden, vorausgesetzt, daß der Bearbeiter — wie es hier der Fall ist — über die sprachlichen Kenntnisse verfügt, um eine selbständige, bis ins einzelne gehende kritische Behandlung zu liefern. Daß der Verf. auch die methodischen Vorbedingungen, die ein solches Thema naturgemäß stellt, erfüllt, zeigen bereits die vorausgeschickten Grundsätze und dann die ganze Art der Arbeit, die über die an sich schon wertvolle textkritische Edition hinausgeht und den Einzelfall zu einer allgemein entwicklungs-geschichtlichen Lösung des Problems ausbaut.

Die Bearbeitung des weitschichtigen Materials hat der Verf. in umfassendster Weise durchgeführt; er gibt zunächst eine fast vollständige Übersicht über das handschriftliche und gedruckte Material, um dann die wichtigeren, ihm zugänglich ge-

wesenen Zeugen näher zu beschreiben. Hierbei ergab sich bereits eine Einteilung in Gruppen, die sich schließlich auf vier Hauptrezensionen zurückführen lassen: 1. Der byzantinische Text (**B**) in griech., kirchenslav., syr., arab., georg. und armen. Überlieferung; 2. der ältere syrische Text (**S**); 3. der ältere armenische Text (**A**), unter dem Namen des Gregor Illuminator überliefert und 4. der ägyptische Text (**Ä**) in griech., kopt. und abessin. Sprache. Bevor nun eine Untersuchung und Vergleichung dieser vier Bearbeitungen vorgenommen wird, erhalten wir erst einen knappen aber gut orientierenden Überblick über die Grundsätze, nach denen die in den verschiedenen orientalischen Sprachen vorliegenden Quellen dem Geist der Sprachen gemäß nach ihren Eigenheiten verwertet werden können. Nachdem so die Bahn frei gemacht worden ist, werden die Zeugen und ihr Verhältnis zu einander geprüft. Für den griech. Text ergibt sich, daß eine ältere Vorlage etwa um die Jahrtausendwende überarbeitet worden und so zum *Textus receptus* geworden ist. Die syrisch-(melchitische) Version von **B** gehört der älteren Schicht an, die arabische der jüngeren, ebenso die georgische, falls nicht eine ungenügend publizierte Handschrift auf die ältere Schicht zurückgeht, die auch der armenischen Übersetzung zugrunde liegt. Neben diese **B**-Gruppe tritt der ältere syrische Text (**S**), der früher nur in der lat. Übersetzung des A. Masius, jetzt aber syrisch in dem *Missale Rahmani*s zugänglich ist; er bietet an vielen Stellen eine ältere Überlieferung, hat aber auch sekundäre Veränderungen, wobei er sich aber merkwürdigerweise von einer Beeinflussung durch die syr. *Normalanaphora* frei hält. Immerhin bilden diese beiden Zeugengruppen, **B** und **S**, eine Einheit (Ψ) gegenüber dem älteren armenischen Text (**A**), der eine noch frühere Entwicklungsstufe festgehalten hat. Bis hierher haben sich bereits eine Menge neuer wichtiger Erkenntnisse ergeben, aber die größte Überraschung bringt der ägyptische Text (**Ä**), den man bislang als eine unbedeutende Verkürzung von **B** abzutun pflegte, der aber nun als eine neue selbständige Größe neben die drei anderen (**B**, **S**, **A**) tritt, die als Ω -Gruppe zusammengefaßt werden. Ein Vergleich mit Ω ergibt: 1. eine gewisse Verwandtschaft von **Ä** (in der Schilderung der *οἰκονομία* Gottes) mit der Markus- und Jakobusliturgie; 2. in Ω eine stärkere Betonung der theologischen Spekulation durch Schriftworte; 3. während **Ä** die kerygmatisch knappe Fassung der Heilswahrheiten vorzieht und sich dadurch als älter erweist; 4. eine — theoretisch mögliche — spätere Kürzung durch Streichung der auf der hl. Schrift beruhenden theologischen Spekulationen der Ω -Gruppe ist unwahrscheinlich, ja geradezu ausgeschlossen, da in diesem Falle der Bearbeiter grade jenen Umfang getroffen haben müßte, wie ihn die Markus- und Jakobusliturgie aufweisen. — Neben dieser primären Überlieferung werden auch die Entlehnungen untersucht, die sich in einigen anderen liturgischen Formularen vorfinden; nur kurz werden die Beziehungen zur Liturgie von AK VIII berührt und dafür auf eine in Angriff genommene Arbeit über die Gesamtentwicklung des eucharistischen Dankgebets verwiesen. Von Schriftstellerzitate sind die Anspielungen in Schriften des hl. Basilius natürlich von besonderem Gewicht; es wird hervorgehoben, daß sie mit der Gruppe Ω gehen, und so ergibt sich als überraschendes Endresultat, daß Basilius als Bearbeiter eines Textes anzusprechen ist, der uns in **Ä** noch vorliegt, womit **Ä** als ältester, vorbasilianischer Zeuge erwiesen wird. Dieser Schluß wird gestützt durch den Hinweis, daß gerade die Eigenart der Erweiterungen in Ω den Forderungen entspricht, die Basilius an die rechte *δοξολογία* stellt. Der Verf. verhehlt sich freilich nicht, daß auch bei dieser Lösung ein dunkler Restbestand übrig bleibt. Ein Stemma gibt eine Übersicht über die Entwicklung des Formulars in seinen Hauptgruppen und Verästelungen.

Der II. Hauptteil enthält eine kritische Textausgabe der vier Gruppen, die an sich schon bei der komplizierten Überlieferung eine hervorragende Leistung ist und einen klaren Einblick in den Text und seine Probleme gibt.

Der III. Hauptteil bringt Einzeluntersuchungen zum Text; eine Menge höchst interessanter sprachlicher und liturgiegeschichtlicher Fragen werden mit sicherer Hand angefaßt, und soweit es möglich ist, gelöst. Die Umsicht und Sachkenntnis, die sich in diesen Untersuchungen kundtut, ist die beste Gewähr für die Güte des hergestellten Textes und für die Zuverlässigkeit der hauptsächlichsten Folgerungen, die hinsichtlich der Entwicklung des Dankgebets der Basiliusliturgie in den vorangehenden Abschnitten gezogen worden sind. Die für eine solche Ausgabe unerläßlichen Register, auch das wichtige der griech. Wörter und Wortverbindungen, sind sorgfältig ausgearbeitet.

Der streng methodische Beweisgang dürfte einen Widerspruch gegen die Resultate schwer aufkommen lassen; nur in einem Punkte kann ich dem Verf. noch nicht unbedingt folgen. Die Annahme der höchst auffälligen Erscheinung, daß wir in Ägypten einen aus Kleinasien stammenden Text vorfinden, der dem entsprechen soll, den Basilius als Grundlage für seine Rezension benutzte, bedürfte doch noch einer stärkeren Begründung. Die Möglichkeit, daß wir vielmehr in \mathfrak{A} eine nach dem Vorbilde der Markus- und Jakobusliturgie verkürzten Ω -Form vor uns haben, ist doch nicht so leicht von der Hand zu weisen, wenn sie auch dem sonst in der Arbeit nachgewiesenen Prinzip der allmählichen Erweiterung widerspricht. Wir standen bisher, bewußt oder unbewußt, unter dem Banne des langen Dankgebets in AK VIII, dessen reiche Fülle eine Art Norm und Ausgangspunkt für die Forschung bildete, wie wenn es auch das älteste wäre, aus dessen Material alle andern mehr oder weniger geschöpft hätten; wir dürfen nun aber nicht ins Gegenteil verfallen und alles, was sich durch Kürze auszeichnet, prinzipiell an den Anfang stellen. Obwohl ich die Stärke, die in der konsequenten Beweisführung E.s liegt, auch für die Charakterisierung von \mathfrak{A} gern anerkenne, möchte ich für diesen Punkt vorläufig noch eine gewisse vorsichtige Zurückhaltung zum Ausdruck bringen; vielleicht werden meine Bedenken durch seine angekündigte Arbeit über die Gesamtentwicklung des Dankgebets zerstreut. Wir dürfen auch nicht außer acht lassen, daß eine glatte Lösung um so schwieriger wird, je tiefer wir in die ältesten Stufen der Entwicklung vordringen, der am Anfang die lebendige, frei schaffende Kraft des *προεστώς* steht, für den höchstens gewisse Gedankengänge als fester Rahmen vorlagen; Kürze wie Weitschweifigkeit waren aber hier in gleichem Maße möglich, je nach der persönlichen Art des Liturgen und nach den augenblicklichen Umständen. Mit der allmählichen Fixierung wird sicherlich im allgemeinen eine Erweiterung parallel gegangen sein, die besonders deutlich in den theologisch-skripturistischen Zusätzen greifbar wird. Die später, besonders in den jüngeren jakobitischen Anaphoren einreißende Kürzung kann aber auch früher in einzelnen Fällen stattgefunden haben. Es wäre ferner notwendig, den Rest der Anaphora des hl. Basilius in gleicher Weise zu untersuchen; erst dann wird sich zeigen, ob die hier für einen Teil nachgewiesene Entwicklung für das ganze Formular gelten kann; man darf auch aus diesem Grunde die wiederholt angekündigte Studie über die Gesamtgeschichte des Dankgebets mit größter Spannung erwarten.

Zur Literatur möchte ich noch ergänzend hinzufügen: V. Bolotov, *Bemerkungen zum Text der Liturgie des hl. Basilius (Christianskoje Čtenje, 94, 291—98)* und jetzt auch Δ. Ν. Μωράττης, *Ἡ λειτουργία τοῦ Μ. Βασιλείου (Θεολογία 7 [1929] 70—75)*. Bei den Drucken des abessinischen Missales wären noch die beiden von Ras Taffari angeregten Ausgaben Addis Abeba 1926 (= 1918) zu nennen; von der S. XLVI erwähnten arabischen Liturgikon existiert auch eine solche mit griech. und arab. Text von demselben Jahre. Von den syrischen Handschriften der S-Rezension habe ich nach einer in meinem Besitz befindlichen Photographie des Textes aus Vat Syr 30 verglichen und mußte eine auffällig starke Kürzung bei dieser allerdings sehr jungen Handschrift feststellen.

Mit der vorliegenden Arbeit wird eine neue, von der Benediktinerabtei St. Joseph-Coesfeld ausgehende Sammlung vielversprechend eingeleitet. Über das Ziel dieser Studien zur „Theologie des christlichen Ostens“ heißt es im Geleitwort, daß sie „in freier Folge wissenschaftliche Arbeiten vereinigen sollen, die unsere Kenntnis des christlichen Ostens, insbesondere auch der russischen Kirche zu fördern geeignet sind“. Die Sammlung „dient also zunächst der wissenschaftlichen Durchforschung christlicher Ideen und Systeme, wie sie seit dem christlichen Altertum bis in unsere Zeit im Osten aufgetreten sind.“ Sie soll fernerhin mithelfen, die Lösung der Unionsfrage vorzubereiten, eine Aufgabe, zu deren Erfüllung der Benediktinerorden als besonders geeignet vom Papste durch das Schreiben vom 21. März 1924 berufen wurde. Der Oriens Christianus begrüßt das neue Organ aufs wärmste; als Mitherausgeber der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen bin ich jedoch bezüglich der vorliegenden Arbeit eine Aufklärung schuldig, da sie zunächst für diese bestimmt und auch bereits als demnächst erscheinend angekündigt war; daß dann ein anderes Erscheinungsorgan gewählt wurde, geschah ohne Kenntnis der Schriftleitung der LQF, die bei dem beschränkten Kreis der Mitarbeiter und Benutzer eine solche Zersplitterung natürlich lebhaft bedauert.

Prof. A. RÜCKER.

Sievers, Eduard, *Der Textaufbau der griechischen Evangelien klanglich untersucht*. (Des XLI. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Nr. V.) Leipzig, Hirzel, 1931. — 88 S. Lex. 8°.

Es ist schon oft hervorgehoben worden, daß der Exeget schallanalytischen Untersuchungen hilflos gegenübersteht. Denn die Methode ist im einzelnen unverständlich. Auch bei bestem Willen ist es unmöglich, auf Grund der schriftlichen Angaben irgend etwas nachzukontrollieren. So sind es auch rätselhafte Worte, wenn der Verf. S. 8 erklärt, daß er hier zum erstenmal ein neues Hilfsmittel anwende und es folgendermaßen erläutert: Es handelt sich „um die Ausmessung gewisser unterbewußter Breitenvorstellungen, die sich dem motorisch veranlagten Leser beim Lautsprechen dieser Texte aufdrängen und die sichtlich dadurch zustande kommen, daß man seine eigene ‚Breite‘ zu der des gerade zu behandelnden Autors in eine gewisse Beziehung setzt, die in einer experimentell festzustellenden Maßzahl ihren Ausdruck findet.“ Wo die Dinge verständlicher werden, versagt die Probe gänzlich, so bei der Behauptung, daß bei der Aussprache des eigenen Namens, ja sogar bei der Niederschrift, stets eine gewisse „Befangenheit“ genau festzustellen sei. Auf Grund solcher Experimente soll z. B. nachzuweisen sein, daß die Namen Jakobus, Judas

und Symeon Petrus in den betr. Briefen später von einem Fälscher hinzugefügt wurden. Bei den Evangelien will S. zeigen können, daß sie eine Mosaikarbeit aus allen möglichen Fragmenten darstellten, daß der Stoff auf die Originaldarstellungen der Apostel Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas zurückgeht, und daß Matthäus wenigstens als Herausgeber und Redaktor des ersten Evangeliums tätig war. Auch soll feststehen, daß Mt von Lk abhängig sei. Eine ausführliche Zergliederung wird am Beispiel des ersten Petrusbriefes (S. 73 ff.) geboten. Dieser soll von Markus aus verschiedenen Briefen des Petrus und Paulus zusammengestoppelt sein, wobei bis 36 verschiedene Paulusbriefe (!) gezählt werden. Das 3. Kapitel von 1. Petr. z. B. ist folgendermaßen zusammengesetzt: 3, 1—2 aus Paulus Brief 2; 3—4 Paulus Br. 20; 5—6 Markus; 7 Paulus Br. 2; 8—9 Paulus Br. 36; 10—12 Paulus, ev. Einlage in Br. 1; 13—16 Paulus Br. 6; 17 Paulus Br. 33; 18—22 Paulus Br. 8. — Vom Standpunkt des Exegeten, der gewöhnt ist, literarkritisch und historisch zu beobachten, sind solche Resultate ungeheuerlich. Darum können es die Schallanalytiker ihm nicht verübeln, wenn er ihre Methode mit skeptischer Zurückhaltung betrachtet.

Prof. M. MEINERTZ.

E. L. Sukenik and L. A. Mayer, *The Third Wall of Jerusalem. An Account of Excavations. Jerusalem at the University Press, London: Oxford University Press 1930.* — 76 SS. mit einem Titelbild, 42 Abb. im Text und 10 Plänen am Schluß, 4^o.

Das größte Problem in der Baugeschichte Jerusalems bildet die Wanderung der Stadt und ihrer Ringmauer von Süd nach Nord und West. Die dritte Mauer beginnt nach Fl. Josephus (Bell. Jud. V 4, 2) „beim Hippikus-Turm, von wo sie in nördlicher Richtung zum Psephinus-Turm läuft, dann gegenüber dem Grabmal der Helena — d. i. der Königin von Adiabene, der Mutter des Königs Izates, — längs der Königs-Höhlen sich ausdehnt. Dann biegt sie beim Eckturm an dem sogenannten Walker-Denkmal ab. Nach dem Anschluß an die alte Mauer endet sie im Kidron-Tal.“

Die alte Streitfrage, wo diese 3. Mauer im heutigen Gelände anzusetzen sei, scheint durch die Grabungen der Lösung nahe gebracht zu sein. Die 1926/27 neu gefundenen Stücke eines Mauerwerks zwischen der Schwedischen Schule und der American School of Oriental Research ergaben zusammen mit den bereits früher bekannten, sich westlich bis zum Russenbau fortsetzenden Mauerstücken einen Wall von etwa 1 km Länge.

Da östlich und südlich der American School keine Grabungen gemacht wurden, so bleibt es zweifelhaft, ob die Festungslinie an der Nordost-ecke der heutigen Stadtmauer anschloß. Wahrscheinlicher ist, daß sie

westlich des Herodes-Tors die heutige Mauer kreuzte. Ref. machte die Ausgräber aufmerksam, daß dort in den untersten Steinreihen eine Anzahl großer Blöcke aus der Mauerflucht ragen, die offensichtlich zu einer alten Mauer gehörten, welche nicht wie die heutige von Ost nach West, sondern von Nord nach Süd zog. Die Freilegung dieser Blöcke ergab, daß sie auf derselben schlechten Regulierungsschicht lagerten, ähnlichen Charakter und dieselbe Gesamtbreite hatten wie die ausgegrabenen Mauerstücke (S. 35, Fig. 4. 26. 27). Von den sechs niederen Mauertrakten weist bloß der vierte (Fig. 16, Sheet 9, E 15, 16)¹ zwei Quaderlagen auf, während alle übrigen nur mehr aus einer Lage bestehen. Merkwürdig ist, daß sämtliche Trakte der offenbar zur gleichen Zeit aufgeführten Mauer ganz heterogenes Material enthalten. Man gewinnt den bestimmten Eindruck, daß man einen Spolienbau vor sich hat, der zum Teil aus Werkstücken einer älteren Mauer (Herodes des Gr. ?), zum Teil aus unfertigen, in den nahen Steinbrüchen liegengebliebenen Blöcken errichtet wurde. Soweit die erhaltenen Stücke erkennen lassen, hatte sie wenigstens vier Türme, die ca. 10 m aus der Mauerflucht vorspringen (S. 50 und Fig. 8. 9), je ein Tor an der Nâblus- und Saladin-Straße, entsprechend dem heutigen Damaskus- und Herodes-Tor; das zweite vor der American School ist jedenfalls archäologisch gesichert (Fig. 24. 25); beide sind durch den südlich zwischen ihnen gelegenen Höhenzug *ez-zâhira* von selbst gegeben.

Wann und von wem wurde die Mauer aufgeführt? Der terminus ante quem ist zweifellos die byzantinische Zeit, da in und auf den Mauerfundamenten allerlei byzantinische Bauten, Zisternen, Gräber, zum Teil mit Inschriften und Mosaiken sich fanden (Fig. 29—32)² und die Eudoxia-Stadt nicht nach Norden, sondern nach Süden sich ausgedehnt hatte und den ganzen West- und Osthügel bis zum Siloa-Quell umschloß. Auch die Zeit der Aelia Capitolina kommt nicht in Frage, da in den Felsgrund der Mauer westlich der Nâblus-Straße ein römisches Grab mit 3 Loculi eingetieft war, das eine siebenzeilige Inschrift des 2. Jahrhunderts trug (S. 39f., 45f.; Fig. 33 und 38). Mit Recht schließen daher die Ausgräber auf die Zeit des jüdischen Königtums, in welcher die Stadt ihre größte Ausdehnung erreicht hatte.

Schon diese Erwägungen allein lassen uns an den obigen Bericht des Flavius Josephus über die dritte Mauer des Herodes Agrippa (40—44 nach

¹ Der Gebrauch der vorliegenden Pläne und Schnitte ist leider durch den Mangel jeglicher Beschriftung und durch die Anwendung von 13 mikroskopischen Buchstabensiglen sehr erschwert. Warum nicht auf sämtlichen Sheets die einzelnen Mauerteile mit denselben Nummern versehen, die sie im Text haben? Warum den einzelnen Plänen und Schnitten nicht die Seitenzahlen des sie beschreibenden Textes beifügen?

² Besonders erwähnenswert ist die Grabinschrift einer gewissen Anatolia aus dem Ende des 6. Jahrhunderts: S. 46, Fig. 39 und F. M. Abel, R.B 1925, 575ff., pl. XIX, 1.

Chr.) denken. Leider sind von den Fixpunkten des Mauerlaufes nur der Hippikus-Turm in der heutigen Zitadelle und das Kidron-Tal gesichert, während der Psephinus- und Eckturm fraglich bleiben und „gegenüber“ dem Helenagrab (den heutigen Königsgräbern) und „längs“ der Königshöhlen¹, sowohl die heutige Nordmauer wie die neu ausgegrabene Mauerstücke laufen. Aber die doppelt belegte Mitteilung des Josephus, daß die dritte Mauer von Agrippa zwar begonnen, aber auf Einsprache des Kaisers Claudius vorzeitig unterbrochen worden sei (Bell. Jud. V 4, 2; Ant. XIX 7, 2)², paßt sehr gut zum archäologischen Befund des ausgegrabenen Mauerwalles.

Die so augenfällige Übereinstimmung zwischen literarischer Bezeugung (vgl. noch Bell. Jud. II 22, 1; 15, 5; 19, 4) und archäologischem Befund — sehr beachtenswert ist auch die Übereinstimmung der Mauerdicke: 10 Ellen = rund 4,50 m — berechtigt zum Schluß, daß wir in den aufgefundenen Mauerstücken tatsächlich die Reste der dritten Mauer des Josephus vor uns haben.

Diesen Schluß hat nun allerdings Vincent (RB 1927, 516ff.; 1928, 80ff.; 321ff.) mit gewohnter Ausführlichkeit und Schärfe abgewiesen. Aber keiner seiner Gegenstände ist durchschlagend, wie die Ausgräber S. 56—60 mit Erfolg dartun. Vincent wird nicht müde, immer wieder auf die armselige Hau- und Bautechnik der ausgegrabenen Mauerteile, besonders auf ihre schlechte Geröllunterlage hinzuweisen, die mit der glorreichen Regierungszeit Agrippas in schreiendem Widerspruch ständen. Zwischen der heutigen Nordmauer und der neu aufgefundenen befänden sich auch keinerlei Reste von Bauten aus Agrippas Zeit, die von der Mauer geschützt werden sollten. Sie sei vielmehr erst von Bar Kochba 131—132 n. Chr. beim drohenden Anmarsch der Römer in aller Hast errichtet worden, nicht als eigentliche Verteidigungslinie, sondern als erstes Hindernis gegen die anstürmende Kavallerie und die Wirkung der Sturmböcke. Beweis dafür sei auch die Tatsache, daß die kleineren Bossensteine der oberen Mauerlagen denjenigen der Festung von Bittir gleichen, vor allem aber die Erwähnung des Festungsbaues nach Bar Kochba in den Fragmenten eines Buches der Zadokitensekte, das Schechter in der Geniza in Kairo gefunden hat.

In Wirklichkeit ist keiner dieser Einwände stichhaltig, wie die Ausgräber beweisen. In Ergänzung ihrer Ausführungen muß auch mit Nachdruck betont werden, daß die wahrhaft monumentalen Quadern und Blöcke trotz ihrer schlechten Unterlage — vielfach sitzen sie aber direkt auf dem Felsen auf! — selbst nach 1900 Jahren kaum da und dort aus ihren Fugen gewichen sind³, obgleich sie doch den etwa 12 bis 15 m hohen Maueraufbau getragen haben. Riesenquadern von 2—5 m Länge,

¹ *διὰ* braucht nicht mit „durch“ übersetzt zu werden; ferner ist zu beachten, daß die Königshöhlen vor dem Durchschnitt des *zâhira*-Hügels beim Ausheben des Festungsgrabens längs der heutigen Nordmauer von Seiten Kaiser Hadrians auch die „Jeremias-Grotte“ und die große darunter liegende Höhle umfaßten, also viel näher an die aufgefundene Mauer heranreichten.

² Wenn Bell. Jud. II 11, 6 gesagt wird, der frühe Tod des Agrippa habe dem Werk ein Ende gesetzt, so braucht das kein Widerspruch mit dem Verbot des Kaisers zu sein, da beide Ursachen zu gleicher Zeit die Weiterführung des Werkes verhindern konnten, zumal Agrippa nur 4 Jahre regierte.

³ Siehe z. B. die Aufrisse und Schnitte der Mauer in Sheet 4 und 8.

2,50 m Breite und 1,20 m Höhe lagern ja doch schon infolge ihrer eigenen Schwere ganz anders fest als kleinere Steine und lassen bei einer Mauerstärke von 4,50 m kaum deren Einsturz befürchten. Aus der Hau- und Bautechnik aber auf den Bauherrn und das Datum seines Werkes zu schließen, wie es Vincent tut, halte ich wenigstens in unserem Falle für verkehrt, weil die Mauer ein Spolienbau ist und aus ganz heterogenem Material besteht, aus Quadern mit 3 verschiedenen Bossenarten und daneben aus ganz bossenlosen Blöcken und kleineren Steinen. Wenn Agrippa seine Mauer mit Quadern einer älteren Mauer, etwa derjenigen Herodes des Großen, und noch mit in den nahen Steinbrüchen liegenden unfertigen Blöcken fundiert hat, so ist der heterogene Charakter seines Werkes ebenso verständlich, wie bei der angeblichen dritten Mauer Vincents, die auch nur stückweise unter der heutigen Nordmauer liegt, in Wirklichkeit aber die vierte ist und wohl von Kaiser Hadrian unter Benützung des Materials der Agrippa-Mauer aufgeführt wurde¹.

Der angebliche Kontrast aber zwischen der glänzenden Regierung Agrippas und der „armseligen“ unvollendeten Mauer erklärt sich, wie schon oben angedeutet, sehr gut aus dem kaiserlichen Verbot und dem frühen Tod Agrippas, die ein in der Vollendung gewiß prunkvoll geplantes Bauwerk jäh unterbrachen. — Noch weniger wiegt der Einwand Vincents, daß sich zwischen der heutigen Nordmauer und der ausgegrabenen keine antiken Baureste aus der Zeit Agrippas gefunden haben. Denn abgesehen davon, daß dieses Gelände noch lange nicht völlig durchforscht ist, bezeugt doch Josephus ausdrücklich, daß Agrippa erst im Hinblick auf die stets mehr nach Norden sich ausdehnende Stadt die Mauerlinie festlegte. — Ganz hinfällig und unverständlich aber ist Vincents Behauptung, Bar Kochba habe die Mauer beim drohenden Anmarsch der Römer gebaut. Denn nach der Dezimierung der Stadt im Jahre 70 und in der Not des Aufstandes 131—132 wäre es ein strategischer Unsinn gewesen, den nördlichen Festungswall der Stadt noch 450 m weiter hinaus zu rücken und so die Verteidigungslinie um fast $1\frac{1}{2}$ km zu verlängern. Wie sehr aber die Mauer in der Glanzperiode Agrippas als permanenter Festungswall dienen sollte, zeigen ihre Türme und Tore und besonders ihre Lage auf den Höhen der Nordkuppen Jerusalems, während die erste und zweite Mauer unterhalb dieser Höhe blieben. — Die Berufung Vincents auf die Mauertechnik der Festung von Bittir ist zwecklos, da ihre Errichtung durch Bar Kochba weder sicher noch wahrscheinlich ist. Mit Recht hat K. Galling (ZDPV 1931, 82) darauf hingewiesen, wie wenig eine heterogene Mauer aus technischen Unterschieden sich datieren läßt. Der *Kaşr Dschalüd* z. B., den Vincent für den Psephinus-Turm Agrippas ausgibt, zeigt dieselben rohen Bossenquadern wie die spätrömischen Mauerreste auf Chirbet Keffire. Deshalb sind auch die Spiegelquadern am Damaskustor kein Beweis, daß dieses in seinen Fundamenten von Agrippa stammt, abgesehen von der Möglichkeit, daß hier der Architekt Hadrians fertige Steine von Herodianischen Bauten holte. Es ist deshalb auch gegenstandslos, wenn A. Barrois in seiner Besprechung der vorliegenden Publikation (JPOS 1931, 73) die Ausgräber bezichtigt, sie hätten die Beschreibung der dritten Mauer durch Josephus nicht genügend beachtet, dessen Bewunderung für den Bau „eine vollkommen regelmäßige Fundierung, scharf umrissenen Plan und mehrere Quaderlagen“ voraussetzten. Erregen die gigantischen Quadern in dem 4,50 m dicken Mauerpanzer nicht heute noch unsere Bewunderung? Noch abwegiger ist die Behauptung, es handle sich nicht um die dritte Mauer des Josephus, weil diese unter der heutigen Soliman-Mauer

¹ Zum Widerspruch des Josephus, der einmal berichtet, daß Agrippa die Fundamente zur dritten Mauer gelegt hat, ein anderes Mal, daß er die Mauer nur repariert habe, weisen die Ausgräber mit Recht darauf hin, daß wir nicht wissen, ob Agrippa die Fundamente der ganzen Mauer oder nur von Teilen derselben gelegt hat.

erhalten sei — quod est demonstrandum! — denn mit noch viel mehr Recht kann man die Behauptung umkehren.

Gar noch in den Fragmenten des Zadokitenbuches die literarische Bezeugung des 3. Mauerbaues durch Bar Kochba finden zu wollen, ist unwissenschaftlich. Nach den bisherigen Forschungen steht ja der historische Charakter dieser Schrift gar nicht fest und hängt die Beziehung eines dort genannten Mauerbaues mit unserer Mauer ganz in der Luft. Die Sprache dieser Fragmente ist voll von poetischen Bildern und die Worte vom „Mauerbau der Gottlosen mit Mörtel ohne Stroh“ sind Ez. 13, 10 entnommen, wo sie zweifellos nur symbolischen Sinn haben, wie das ganze Kapitel zeigt. Die bisherige Unmöglichkeit aber, diese Schrift zu datieren — die Fachgelehrten schwanken zwischen dem 2. vorchristlichen und dem 11. nachchristlichen Jahrhundert¹ — sollte vor jeder geschichtlichen Ausbeutung warnen. Wenn Vincent sie trotzdem wagt, so ist das ein offenes „jurare in verba magistri“; denn nur Lagrange datiert sie ohne überzeugende Gründe in das 2. Jahrhundert n. Chr.

So dürfen wir in der vorliegenden Publikation die definitive Entscheidung einer der wichtigsten baugeschichtlichen Fragen der Hl. Stadt erblicken. Da die gefundenen Mauerstücke aus Gründen der Hygiene und des Verkehrs wieder eingedeckt werden mußten, stellt die Publikation zugleich die einzige autoritative Quelle über die 3. Mauer dar. Der mit klassischer Kürze und ruhiger Objektivität abgefaßte Text und die Luxusausstattung des Werkes mit Fotos, Zeichnungen und Plänen machen den Verfassern, der Hebräischen Universität und ihrer Druckerei alle Ehre.

Dr. A. E. MADER S.D.S.

Johann Georg, Herzog zu Sachsen. *Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.* Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1931. — 35 S. 30 Tafeln. 8^o.

Mit diesem Buch hat der Verfasser seine Studien über die Kirchen und Klöster Ägyptens abgeschlossen und damit eine gute Beschreibung aller wichtigen koptischen Kultstätten gegeben. Wäre ein Register vorhanden, so könnte man noch besser erkennen, daß wichtige Orte kaum fehlen. Mit großen Kosten und Mühen wurden selbst die entlegensten Klöster besucht und das kirchliche Leben in ihnen anschaulich geschildert. Auch über die kunsthistorischen Funde wird berichtet und seine populäre Art der Reisebeschreibung wird sicher viele für dieses, noch so dunkle, Gebiet der christlichen Archäologie interessieren.

In dem neuen Buche sind vor allem die Reisen nach den Klöstern bei Assiût, im Fayûm und zum Pauluskloster am roten Meer beschrieben. Bei Assiût wurde Deir-el-Genadla und Deir Rifa besucht. Leider sind auf den Aufnahmen von el-Genadla die wichtigen Fresken nur sehr schwer zu

¹ Ed. Meyer, George Foot Moore, H. Gressmann setzen sie in die Seleukidenzeit, L. Ginzberg und andere kurz vor die Zerstörung des 2. Tempels, A. Büchler und Margoliouth in das 7. oder 8. Jahrhundert n. Chr., Marmorstein sogar in das 10. oder 11. Jahrhundert n. Chr.

erkennen, so daß man die Datierung in das 7. und 8. Jahrhundert nicht nachprüfen kann. In der Nähe dieser Kirche werden ferner noch weitere Fresken einer kleineren Kirche erwähnt, die leider noch unveröffentlicht sind. Recht interessante Bruchstücke altkoptischer Architektur fanden sich in Deir Rifa. Auch diese verdienen eine genaue Aufnahme. Das im Fayûm besichtigte Kloster Deir-Abu-Samouil hat vor allem kirchengeschichtliche Bedeutung. Am interessantesten ist die Beschreibung des Paulusklosters am roten Meer in der Nähe des Antoniusklosters, das ebenfalls noch nicht genügend untersucht ist. Die Anlage entspricht dem Klostertypus des Natrontales.

Im Anschluß an die Reisen, werden noch einige koptische Kirchen und Altertümer in Kairo und Alexandria, sowie eigene Ankäufe beschrieben. Das hierbei veröffentlichte Kruzifix aus dem Fayûm im koptischen Museum zu Kairo möchte ich aber nicht in das „X. Jahrhundert“ setzen. Es macht einen modernen Eindruck. Ebenso ist sicher die Ikonostasis in Masdorod jünger wie angenommen wird. Ähnliche Arbeiten, vollkommen in arabischem Geschmack, sind mir aus dem 18. Jahrhundert bekannt.

Von den Erwerbungen halte ich die Ikone mit der hl. Helena für ein unbedeutendes antikes Mumienporträt. Das Fenster (Abb. 52) kann schwer schon „um 600—650“ entstanden sein. Es ist eine arabische Arbeit nicht vor dem 17. Jahrhundert. Ebenso stammt das Bruchstück (Abb. 59) nicht aus dem 10. Jahrhundert, sondern wohl erst aus dem 13. bis 14. Dagegen ist das kleine Bronzerelief älter wie angenommen wird. Es ist eine antike Arbeit, wie sie häufig als Kästchenbeschlag wiederkehrt, so in Berlin (Wulff, Katalog, III, Nr. 822). Auf dem Ring (Abb. 54, 55) kann ich keine Platytera erkennen, sondern sehe hier eine Kreuzigung im Typus der Bronzekreuze. Eigenartig ist auch die Deutung der Holzfigur (Abb. 57) als „eine außerordentlich feine spätantike Dame, die aber schon Christin ist“. Dem widerspricht der entblößte Oberkörper.

Diese Berichtigungen, von denen ich einige als Proben herausgreife, sollen zeigen, daß die Datierungen, ebenso wie in den vorhergehenden Bänden, nicht ohne weiteres für die wissenschaftliche Forschung zugrunde gelegt werden dürfen.

Dr. W. F. VOLBACH.

Haefeli, Dr. L., *Syrien und sein Libanon.* Luzern und Leipzig (Räber u. Cie.). 1926. — XVI, 362 S. 8.

Neben dem rein wissenschaftlichen Ertrag eines längeren Studienaufenthalts in Palästina, den H. in den Werken: *Geschichte der Landschaft Samaria von 722 v. Chr. bis 67 n. Chr.* (1922) und *Caesarea am Meer* (1923) niedergelegt hat, sind uns von ihm zwei Bücher geschenkt worden, die sich an einen weiteren Kreis der Interessenten an Palästina und Syrien wen-

den: *Ein Jahr im Heiligen Lande* (1924) und seine Fortsetzung: *Syrien und sein Libanon* (1926); auf letzteres habe ich hier, wenn auch mit starker Verspätung, hinzuweisen.

Die Reise führte den Verf. im Herbst 1921 von Haifa mit der Bahn nach Damaskus, dann hinauf nach Zahle und Baalbek und wieder hinab an das Meer, nach Beirut, von wo aus er das Georgsheiligtum am Nahr Beirut und das Vorgebirge am Hundsfluß mit den Felseninschriften besucht. Die Fortsetzung der Reise erfolgt im Auto nach Tripolis und Bscherre, um dem Zedernwald einen Besuch abzustatten. Dann geht es teilweise in anstrengenden Fußtouren über das Gebirge nach 'Aqūra, den Adonisquellen, nach Kartaba und Ghazīr, von da im Auto nach Beirut, Sidon und Tyrus und schließlich teils zu Pferde, teils zu Fuß über die Dörfer Obergaliläas an den See Genesareth.

Im Verlauf dieses Itinerars erhält der Leser nun nicht eine trockene Aufzählung des Erlebten und Geschauten; der Verf. versteht es vielmehr ausgezeichnet, Geschichtliches und Archäologisches, Geographisches und Volkskundliches in seine eigenen Erlebnisse hineinzuflechten. Besonders seine eingehende Beschäftigung mit Flavius Josephus und seiner Zeit gibt ihm Anlaß, jene Periode mit der Geschichte Syriens in Verbindung zu bringen. In lehrreichen Exkursen wird die Geschichte der Georgsverehrung, die Fragen der Felsinschriften am Hundsflusse und die Geschichte der jeweils berührten Orte behandelt. Die religiösen Verhältnisse im Libanon (maronitisches Mönchtum, Drusen u. a. m.) erfahren eine anschauliche Darstellung. Für uns Deutsche sind die Einstellung des Deutsch-Schweizers zu manchen politischen Fragen und seine Erfahrungen hinsichtlich mancher Erscheinungen der unmittelbaren Nachkriegszeit bei Franzosen und Libanesen recht interessant. — Das Werk ist mit Bildern reich ausgestattet, doch sind viele nicht recht scharf herausgekommen.

Wenn der Verf. auch nicht den Anspruch macht neue Ergebnisse eigener Forschung vorzulegen, so ist er jedoch weit entfernt von einer grade bei Orienschriften häufigen Art von Reisebeschreibungen, die eigentlich nur für den Verfasser ein besonderes Interesse haben. Er hat mit offenen Augen und einem durch längeren Aufenthalt und eingehende Studien geschärften Blick das Land durchwandert und eine Reisebeschreibung im besten Sinne des Wortes geliefert.

Prof. A. RÜCKER.

ORIENS CHRISTIANUS

