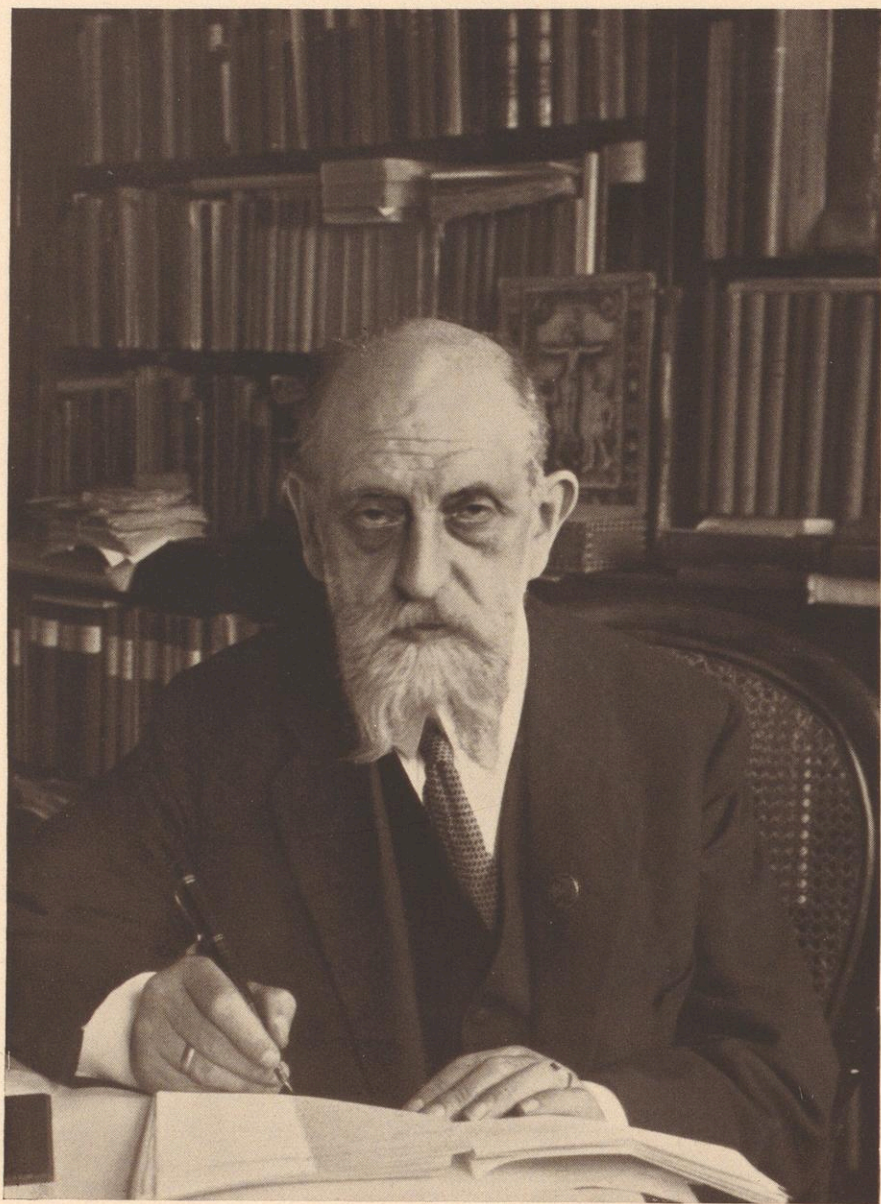




Τὴν ἐνότητά τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν
τοῦ ἁγίου Πνεύματος αἰτῶντες ἑαυτοὺς
καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν
Χριστῷ τῷ Θεῷ παραδίδωμεθα

A. R. Williams

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 · SIEBENTER BAND

(DER GANZEN REIHE 29. JAHRGANG)

(FÜR DAS JAHR 1932)

MIT EINEM BILDNIS A. BAUMSTARKS UND VIER TAFELN

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1932



DRUCK DER OFFIZIN HAAG-DRUGULIN AG. IN LEIPZIG

Gd 368

ANTONIO BAUMSTARK

SEXAGENARIO

AMICI / DISCIPULI

INHALT

Allgeier Cod. Philipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pešitta	1
Edelmann Bestimmung, Heimat und Alter der synagogalen Poesie	16
Engberding Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes	32
Euringer Des Išô'dâd von Maru Kommentar zum Hohenlied	49
Johann Georg, Herzog zu Sachsen Ein syrisches Email des IX. Jahrhunderts	75
Kahle Die zwölf Marka-Hymnen aus dem „Defter“ der samaritanischen Liturgie	77
Kaufmann Zwei altkoptische Festbrotstempel aus dem Gebiete von Antinopolis in Oberägypten	107
Kropp Die koptische Anaphora des heiligen Evangelisten Matthäus	111
Meer Fünf kappadokische Geschäftsbriefe	126
Michels Christus mit der Buchrolle	138
Mohlberg Maximinianus von Ravenna (546—567) und die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum	147
Peradze Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens	153
Peterson Zum Messalianismus der Philippus-Akten	172
Rücker Das „Obere Kloster“ bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der ostsyrischen Liturgie	180
Sauer Die christlichen Denkmäler im Gotengebiet der Krim	188
Spies Die äthiopische Überlieferung der Abhandlung des Evagrius περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν	203
Strzygowski Der Mittelmeerglaube in der altchristlichen Kunst und die Tatsachenwelt von Asien und Europa	229
Taeschner Der Anteil der Christen und der Muslime an der islamischen Kunst	251
Tisserant Notes pour servir à la biographie d'Étienne Évode Assémani	264
Wellesz Die Epochen der byzantinischen Notenschrift	277
Casel Λειτουργία—munus	289
Millet Un type de la prière des morts: l'építaphe d'Amachis	303
Literaturbericht (1931) (Heffening)	317

AUFSÄTZE

COD. PHILLIPPS 1388 IN BERLIN UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE DER PEŠITTA

VON

ARTHUR ALLGEIER

A. Baumstark hat vor Jahren einmal meine Aufmerksamkeit aus liturgiegeschichtlichen Gründen auf die syrische Evangelienhandschrift Phillipps 1388 der Preußischen Staatsbibliothek gelenkt. Sie enthält ein mehrfaches System von Lektionsvermerken, von denen das eine von erster Hand stammt, also dem ausgehenden 5. Jh. angehört, während das zweite zwei bis drei Jahrhunderte jünger ist¹. Darin erschöpft sich jedoch der Er-

¹ Das älteste System habe ich im *OC.*² VI, 147—152, veröffentlicht, daselbst auch eine Beschreibung der Hs. und eine Übersicht über ihre Schicksale gegeben. Der Codex besteht aus 201 fol. (33,5 × 26 cm) und ist in 2 Kolonnen zu 24 Zeilen geschrieben. Der Codex ist stellenweise stark abgegriffen. Fol. 12, 16, 18 sind abgerissen und schon im Orient durch Papier ausgebessert. Die Textergänzungen, die hier vorgenommen wurden, verraten späteren Einfluß des Arabischen und scheiden daher für die vorliegende Untersuchung ganz aus. Dagegen ist fol. 108/115 = Lk. 6 bis 8, 41  schon im 8. Jh. neu ergänzt worden, und zwar mit guter Kenntnis der Pešitta, wie es scheint nach der alten Vorlage getreu abgeschrieben. 4 foll. fehlen ganz: zwischen 80/81 = Mk. 9, 18  bis 9, 36 ; 82/83 = Mk. 10, 26  bis 10, 44 ; 101/102 = Lk. 2, 40  bis 3, 6 ; 135/136 = Lk. 16, 15  bis 17, 2 . Die Hs. zeigt eine syrische und eine griechische Lagenzählung: Die syrische Zählung faßt durchschnittlich 5 Bl. zu einem Kurras zusammen. Es scheint aber, daß diese Numerierung erst aus der Zeit stammt, wo der neue quaternio eingelegt wurde. Ferner fällt auf, daß fol. 11^r in der Mitte  steht, das sich am Ende der Lage fol. 20^v wiederholt, fol. 21^r und 30^v dagegen  (fol. 21^r allerdings verwischt und daneben ) und fol. 31^r und 40^v wieder  usw. bis fol. 193^r . Die Einlage fol. 108/115 bildet den Quaternio . Sie besteht zum Unterschied der übrigen Lagen wirklich nur aus 4 Bl. Die Zählung ist also am Anfang merkwürdig verwirrt. Vielleicht ging eine ältere syrische Ordnung voraus, welche den Brief des Eusebius an Karpianos und die Eusebianischen Kanones, die dem Evangelientext vorausgehen, als Kurras  vereinigte. Tatsächlich beginnt Mt. fol. 11^v. Auch die griechische Numerierung ist am Anfang in Unordnung geraten. Sie faßt ebenfalls 5 Bl. zusammen, und wirklich steht fol. 10^v A. Γ folgt fol. 20^v. Danach muß angenommen werden, daß zwischen fol. 11/12, also noch vor dem Evangelientext, ein Quinio ausgefallen ist. Die griechischen Buchstabenformen sind auch recht eigentümlich. Offenbar weist diese Anlage auf den Ursprung. Der Codex ist wohl auf einem griechischen Buchmarkt gekauft worden.

trag, den das Studium des Codex bietet, nicht. Auch die Kollation des Schrifttextes trägt mehr aus, als die kurzen Angaben im Katalog meines Lehreres E. Sachau¹ erkennen und vermuten lassen. Gwilliam scheint sie erst während des Druckes seiner Ausgabe des *Tetraeuangelium sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem* (Oxonii 1905) beachtet zu haben. Von Jo ab verzeichnet er unter Cod. 41 auch den Berliner Textzeugen, wofür ihm Sachau eine Liste besorgte; außerdem druckt er S. 316 eine Anzahl von Lesarten aus den ersten fünf Kapiteln von Mk ab, zu deren Beurteilung er Sachaus Ansicht mitteilt: „Der Text der Handschrift ist in der Hauptsache identisch mit der von Gwilliam (*Studia Biblica* III, The materials etc.) als jakobitisch bezeichneten Überlieferung.“ Abweichend von der jakobitischen Überlieferung seien die Lesarten in Mk. 1,7  statt  und Mk. 1,31  statt . Vielleicht hängt es mit diesen summarischen Angaben zusammen, daß sich, soweit ich sehe, kein Exeget oder Philologe eingehender mit der Hs. beschäftigt hat.

In der neutestamentlichen Textkritik, welche für das griechische Hss.-Material Großes geleistet hat, steht die Verwertung der Pešitta noch auf der primitiven Stufe. Denn anders kann man es nicht nennen, wenn sogar H. v. Soden nach dem Erscheinen der Gwilliamschen Edition die Pešitta (sy^p) *Codicis instar* in den Apparat stellt und mit griechischen und lateinischen Hss. konfrontiert. Das sind doch inkommensurable Größen. Nachdem nun aber Gwilliam 42 Evangelienhss. der Pešitta und die syrische Masora verglichen und so wenigstens die in europäischen Bibliotheken vertretene älteste Textüberlieferung bekannt gemacht hat, dürfte eine vollständige Kollation von Cod. Phillipps 1388 ebenso im Interesse der Exegese wie der Kunde vom christlichen Orient liegen.

Der folgende Apparat gibt zuerst die Lesung von Gwilliam an und notiert hinter der Klammer die Abweichungen des Berliner Zeugen.

¹ *Verzeichnis der Meerman-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (1892) und ausführlicher im *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (1899) I, 10/15.

I.

[illegible]

Lk.: 1²³ Danach ist eine ganze Zeile radiert (fol. 98^o, Z. 3) |
 28 [من] || 2² [من] || 22 [لا تعلم] ||
 2³⁹—3⁷ ausgefallen || 3²⁴ [من] || 33 [من] || 36 [من] ||
 nachgetragen || 4⁴ [من] < || 5³⁴ [من] darüber von
 erster Hand || 36 [من] || 36 [من]; von späterer Hand ist nach
 dem ersten { ein o nachgetragen || c. 6—8⁴¹ [من] = fol. 108—115
 sind eine spätere Einlage. || 6⁶ [من] ||
 7 [من] || 9 [من] || 8² [من] || 7⁴ [من] || 7⁴ [من] ||
 < || 9¹⁹ [من] || 54 [من] || 31 [من] || 31 [من] ||
 26 [من] || 50 [من] || 48 [من] || 47 [من] || 47 [من] ||
 52 [من] || 10¹⁰ [من] || 54 [من] || 54 [من] ||
 < || 41 [من] || 13 [من] || 13 [من] ||
 11⁴ [من] || 40 [من] || 26 [من] || 7 [من] || 7 [من] ||
 aus- radiert || 12¹⁵ [من] || 45 [من] || 44 [من] || 44 [من] ||
 + [من] || 41 [من] || 31 [من] || 31 [من] || 31 [من] ||
 13¹ [من] || 51 [من] || 51 [من] || 51 [من] ||
 14¹² [من] || 21 [من] || 21 [من] || 21 [من] ||
 V. V. 16, 24 dagegen auch mit Aleph prostheticum || 17 [من] ||
 30 [من] || 20 [من] || 20 [من] || 20 [من] ||
 31 [من] || 15¹¹ [من] || 19 [من] || 19 [من] ||
 bis 15 [من] || 11 [من] || 11 [من] || 11 [من] ||
 17² [من] ausgefallenes Blatt zwischen fol. 135/136 || 17¹⁰ [من] ||
 + [من] || 35 [من] || 22 [من] || 22 [من] || 22 [من] ||
 nachträglich, aber von erster Hand || 19¹⁶ [من] am Rand in griechischer
 Uncialis € || 29 [من] || 20³ [من] || 5 [من] ||
 29 [من] || 31 [من] || 37 [من] || 21¹⁹ [من] ||
 22²³ [من] || 35 [من] || 46 [من] || 46 [من] ||
 58 [من] || 23²⁶ [من] || 23 [من] || 23 [من] ||
 auch noch ein o eingefügt worden || 29 [من] || 36 [من] ||
 12 [من] || 24¹⁰ [من] || 56 [من] || 56 [من] ||
 14 [من] || 14 [من] ||

Unterschrift: [من] + [من]

Jo.: 1 19 ²⁵ ³⁰ ³⁵ ⁴⁰ ⁴⁵ ⁵⁰ ⁵⁵ ⁶⁰ ⁶⁵ ⁷⁰ ⁷⁵ ⁸⁰ ⁸⁵ ⁹⁰ ⁹⁵ ¹⁰⁰ ¹⁰⁵ ¹¹⁰ ¹¹⁵ ¹²⁰ ¹²⁵ ¹³⁰ ¹³⁵ ¹⁴⁰ ¹⁴⁵ ¹⁵⁰ ¹⁵⁵ ¹⁶⁰ ¹⁶⁵ ¹⁷⁰ ¹⁷⁵ ¹⁸⁰ ¹⁸⁵ ¹⁹⁰ ¹⁹⁵ ²⁰⁰ ²⁰⁵ ²¹⁰ ²¹⁵ ²²⁰ ²²⁵ ²³⁰ ²³⁵ ²⁴⁰ ²⁴⁵ ²⁵⁰ ²⁵⁵ ²⁶⁰ ²⁶⁵ ²⁷⁰ ²⁷⁵ ²⁸⁰ ²⁸⁵ ²⁹⁰ ²⁹⁵ ³⁰⁰ ³⁰⁵ ³¹⁰ ³¹⁵ ³²⁰ ³²⁵ ³³⁰ ³³⁵ ³⁴⁰ ³⁴⁵ ³⁵⁰ ³⁵⁵ ³⁶⁰ ³⁶⁵ ³⁷⁰ ³⁷⁵ ³⁸⁰ ³⁸⁵ ³⁹⁰ ³⁹⁵ ⁴⁰⁰ ⁴⁰⁵ ⁴¹⁰ ⁴¹⁵ ⁴²⁰ ⁴²⁵ ⁴³⁰ ⁴³⁵ ⁴⁴⁰ ⁴⁴⁵ ⁴⁵⁰ ⁴⁵⁵ ⁴⁶⁰ ⁴⁶⁵ ⁴⁷⁰ ⁴⁷⁵ ⁴⁸⁰ ⁴⁸⁵ ⁴⁹⁰ ⁴⁹⁵ ⁵⁰⁰ ⁵⁰⁵ ⁵¹⁰ ⁵¹⁵ ⁵²⁰ ⁵²⁵ ⁵³⁰ ⁵³⁵ ⁵⁴⁰ ⁵⁴⁵ ⁵⁵⁰ ⁵⁵⁵ ⁵⁶⁰ ⁵⁶⁵ ⁵⁷⁰ ⁵⁷⁵ ⁵⁸⁰ ⁵⁸⁵ ⁵⁹⁰ ⁵⁹⁵ ⁶⁰⁰ ⁶⁰⁵ ⁶¹⁰ ⁶¹⁵ ⁶²⁰ ⁶²⁵ ⁶³⁰ ⁶³⁵ ⁶⁴⁰ ⁶⁴⁵ ⁶⁵⁰ ⁶⁵⁵ ⁶⁶⁰ ⁶⁶⁵ ⁶⁷⁰ ⁶⁷⁵ ⁶⁸⁰ ⁶⁸⁵ ⁶⁹⁰ ⁶⁹⁵ ⁷⁰⁰ ⁷⁰⁵ ⁷¹⁰ ⁷¹⁵ ⁷²⁰ ⁷²⁵ ⁷³⁰ ⁷³⁵ ⁷⁴⁰ ⁷⁴⁵ ⁷⁵⁰ ⁷⁵⁵ ⁷⁶⁰ ⁷⁶⁵ ⁷⁷⁰ ⁷⁷⁵ ⁷⁸⁰ ⁷⁸⁵ ⁷⁹⁰ ⁷⁹⁵ ⁸⁰⁰ ⁸⁰⁵ ⁸¹⁰ ⁸¹⁵ ⁸²⁰ ⁸²⁵ ⁸³⁰ ⁸³⁵ ⁸⁴⁰ ⁸⁴⁵ ⁸⁵⁰ ⁸⁵⁵ ⁸⁶⁰ ⁸⁶⁵ ⁸⁷⁰ ⁸⁷⁵ ⁸⁸⁰ ⁸⁸⁵ ⁸⁹⁰ ⁸⁹⁵ ⁹⁰⁰ ⁹⁰⁵ ⁹¹⁰ ⁹¹⁵ ⁹²⁰ ⁹²⁵ ⁹³⁰ ⁹³⁵ ⁹⁴⁰ ⁹⁴⁵ ⁹⁵⁰ ⁹⁵⁵ ⁹⁶⁰ ⁹⁶⁵ ⁹⁷⁰ ⁹⁷⁵ ⁹⁸⁰ ⁹⁸⁵ ⁹⁹⁰ ⁹⁹⁵ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹⁵ ¹⁰²⁰ ¹⁰²⁵ ¹⁰³⁰ ¹⁰³⁵ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹⁵ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰⁵ ¹¹¹⁰ ¹¹¹⁵ ¹¹²⁰ ¹¹²⁵ ¹¹³⁰ ¹¹³⁵ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹⁵ ¹²⁰⁰ ¹²⁰⁵ ¹²¹⁰ ¹²¹⁵ ¹²²⁰ ¹²²⁵ ¹²³⁰ ¹²³⁵ ¹²⁴⁰ ¹²⁴⁵ ¹²⁵⁰ ¹²⁵⁵ ¹²⁶⁰ ¹²⁶⁵ ¹²⁷⁰ ¹²⁷⁵ ¹²⁸⁰ ¹²⁸⁵ ¹²⁹⁰ ¹²⁹⁵ ¹³⁰⁰ ¹³⁰⁵ ¹³¹⁰ ¹³¹⁵ ¹³²⁰ ¹³²⁵ ¹³³⁰ ¹³³⁵ ¹³⁴⁰ ¹³⁴⁵ ¹³⁵⁰ ¹³⁵⁵ ¹³⁶⁰ ¹³⁶⁵ ¹³⁷⁰ ¹³⁷⁵ ¹³⁸⁰ ¹³⁸⁵ ¹³⁹⁰ ¹³⁹⁵ ¹⁴⁰⁰ ¹⁴⁰⁵ ¹⁴¹⁰ ¹⁴¹⁵ ¹⁴²⁰ ¹⁴²⁵ ¹⁴³⁰ ¹⁴³⁵ ¹⁴⁴⁰ ¹⁴⁴⁵ ¹⁴⁵⁰ ¹⁴⁵⁵ ¹⁴⁶⁰ ¹⁴⁶⁵ ¹⁴⁷⁰ ¹⁴⁷⁵ ¹⁴⁸⁰ ¹⁴⁸⁵ ¹⁴⁹⁰ ¹⁴⁹⁵ ¹⁵⁰⁰ ¹⁵⁰⁵ ¹⁵¹⁰ ¹⁵¹⁵ ¹⁵²⁰ ¹⁵²⁵ ¹⁵³⁰ ¹⁵³⁵ ¹⁵⁴⁰ ¹⁵⁴⁵ ¹⁵⁵⁰ ¹⁵⁵⁵ ¹⁵⁶⁰ ¹⁵⁶⁵ ¹⁵⁷⁰ ¹⁵⁷⁵ ¹⁵⁸⁰ ¹⁵⁸⁵ ¹⁵⁹⁰ ¹⁵⁹⁵ ¹⁶⁰⁰ ¹⁶⁰⁵ ¹⁶¹⁰ ¹⁶¹⁵ ¹⁶²⁰ ¹⁶²⁵ ¹⁶³⁰ ¹⁶³⁵ ¹⁶⁴⁰ ¹⁶⁴⁵ ¹⁶⁵⁰ ¹⁶⁵⁵ ¹⁶⁶⁰ ¹⁶⁶⁵ ¹⁶⁷⁰ ¹⁶⁷⁵ ¹⁶⁸⁰ ¹⁶⁸⁵ ¹⁶⁹⁰ ¹⁶⁹⁵ ¹⁷⁰⁰ ¹⁷⁰⁵ ¹⁷¹⁰ ¹⁷¹⁵ ¹⁷²⁰ ¹⁷²⁵ ¹⁷³⁰ ¹⁷³⁵ ¹⁷⁴⁰ ¹⁷⁴⁵ ¹⁷⁵⁰ ¹⁷⁵⁵ ¹⁷⁶⁰ ¹⁷⁶⁵ ¹⁷⁷⁰ ¹⁷⁷⁵ ¹⁷⁸⁰ ¹⁷⁸⁵ ¹⁷⁹⁰ ¹⁷⁹⁵ ¹⁸⁰⁰ ¹⁸⁰⁵ ¹⁸¹⁰ ¹⁸¹⁵ ¹⁸²⁰ ¹⁸²⁵ ¹⁸³⁰ ¹⁸³⁵ ¹⁸⁴⁰ ¹⁸⁴⁵ ¹⁸⁵⁰ ¹⁸⁵⁵ ¹⁸⁶⁰ ¹⁸⁶⁵ ¹⁸⁷⁰ ¹⁸⁷⁵ ¹⁸⁸⁰ ¹⁸⁸⁵ ¹⁸⁹⁰ ¹⁸⁹⁵ ¹⁹⁰⁰ ¹⁹⁰⁵ ¹⁹¹⁰ ¹⁹¹⁵ ¹⁹²⁰ ¹⁹²⁵ ¹⁹³⁰ ¹⁹³⁵ ¹⁹⁴⁰ ¹⁹⁴⁵ ¹⁹⁵⁰ ¹⁹⁵⁵ ¹⁹⁶⁰ ¹⁹⁶⁵ ¹⁹⁷⁰ ¹⁹⁷⁵ ¹⁹⁸⁰ ¹⁹⁸⁵ ¹⁹⁹⁰ ¹⁹⁹⁵ ²⁰⁰⁰ ²⁰⁰⁵ ²⁰¹⁰ ²⁰¹⁵ ²⁰²⁰ ²⁰²⁵ ²⁰³⁰ ²⁰³⁵ ²⁰⁴⁰ ²⁰⁴⁵ ²⁰⁵⁰ ²⁰⁵⁵ ²⁰⁶⁰ ²⁰⁶⁵ ²⁰⁷⁰ ²⁰⁷⁵ ²⁰⁸⁰ ²⁰⁸⁵ ²⁰⁹⁰ ²⁰⁹⁵ ²¹⁰⁰ ²¹⁰⁵ ²¹¹⁰ ²¹¹⁵ ²¹²⁰ ²¹²⁵ ²¹³⁰ ²¹³⁵ ²¹⁴⁰ ²¹⁴⁵ ²¹⁵⁰ ²¹⁵⁵ ²¹⁶⁰ ²¹⁶⁵ ²¹⁷⁰

staben (א!) 14⁵ [בְּחֵסֶךְ] אִשֶּׁה | שֶׁה | אִשֶּׁה || 9 [אִשֶּׁה אִשֶּׁה] ||
 12 [וְשֶׁה] || 14 [חֲבֵלָה] חֲבֵלָה | חֲבֵלָה || 22 [אֶל] || 29 [אִשֶּׁה] danach Rasur, schon L steht
 auf Rasur, und am Ende der Rasur ist noch der Rest eines
 Aleph sichtbar; daher ursprünglich wohl: אִשֶּׁה || 15⁶ [שֶׁה] ||
 15 [שֶׁה] || 14 [שֶׁה] || 13 [שֶׁה] || 7 [שֶׁה] || 7 [שֶׁה] ||
 17 [שֶׁה] || 16⁵ [אֶל] || 24 [אֶל] || 16⁵ [אֶל] || 23 [אֶל] || 22 [אֶל] || 18 [אֶל] ||
 26 [אֶל] || 26 [אֶל] || 23 [אֶל] || 22 [אֶל] || 22 [אֶל] || 18 [אֶל] ||
 11 [אֶל] || 17¹⁰ [אֶל] || 30 [אֶל] || 30 [אֶל] || 25 [אֶל] ||
 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] ||
 30 [אֶל] || 22 [אֶל] || 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] || 18³ [אֶל] ||
 39 [אֶל] || 39 [אֶל] || 39 [אֶל] || 39 [אֶל] || 39 [אֶל] ||
 19¹¹ [אֶל] || 19¹¹ [אֶל] || 19¹¹ [אֶל] || 19¹¹ [אֶל] || 19¹¹ [אֶל] ||
 24 [אֶל] || 24 [אֶל] || 24 [אֶל] || 24 [אֶל] || 24 [אֶל] ||
 31 [אֶל] || 31 [אֶל] || 31 [אֶל] || 31 [אֶל] || 31 [אֶל] ||
 40 [אֶל] || 40 [אֶל] || 40 [אֶל] || 40 [אֶל] || 40 [אֶל] ||
 21 [אֶל] || 21 [אֶל] || 21 [אֶל] || 21 [אֶל] || 21 [אֶל] ||
 12 [אֶל] || 12 [אֶל] || 12 [אֶל] || 12 [אֶל] || 12 [אֶל] ||
 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] ||

Unterschrift: [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] ||
 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] || 15 [אֶל] ||

II.

Das sind etwa 340 Varianten. Im Vergleich zu den Abweichungen innerhalb verwandter griechischer und lateinischer Texte ist das eine schon an und für sich erstaunlich geringe Zahl. Diese schmilzt noch mehr zusammen, wenn man beachtet, daß über drei Viertel der mitgeteilten Varianten lediglich orthographischer und grammatischer Natur sind. Nur ein kleiner Teil stellt wirklich textkritische Lesarten dar. Die vorstehende Liste hat sich auf sie absichtlich nicht beschränkt, um die Tatsache hervorzukehren, daß der Schreiber mit bemerkenswerter Sorgfalt gearbeitet hat. Man könnte freilich auch versucht sein,

darin eine äußere Gewähr dafür zu sehen, wie glücklich Gwilliam den Text der Pešitta im allgemeinen hergestellt hat¹. Dann ergibt sich aber nur weiter, wie nahe die Berliner Hs. noch der ursprünglichen Textgestalt steht. Sachau hält Philipps 1388 für einen der ältesten Zeugen der jakobitischen Tradition. Indessen beweist gerade der Apparat, den Gwilliam aus 42 jakobitischen und nestorianischen Zeugen aus dem 5.—7. Jh. seiner Edition beigegeben hat, daß die Spaltung der Zeugen mit der konfessionellen Trennung nicht zusammengeht. Der Pešittatext gehört zum Gemeinbesitz der beiden sich so stark befehdenden Teile des syrischen Christentums und weist darum auf eine Bildung, die dem Konzil von Ephesus weit vorausliegt. Es ist also von hier aus auch schwer zu glauben, daß Rabbula von Edessa, der übrigens noch ein Gegner des Nestorius war, der Ruhm gebühre, der Schöpfer der Pešitta zu sein².

Aber die Bedeutung von Philipps 1388 liegt noch nach einer anderen Seite hin. Unter den von Gwilliam verwerteten Zeugen trifft der ungefähr gleichaltrige Cod. Add. 14453 am häufigsten mit der Berliner Hs. zusammen. Ich habe 25 Fälle notiert. Die übrigen bleiben relativ weit zurück. Es folgen Cod. Dawkinsianus III Oxoniensis s. VI mit 17, Cod. Add. 7157 s. V/VI mit 16 Übereinstimmungen. Alle anderen stehen viel weiter zurück.

¹ Von der Editio princeps des Kanzlers Widmanstadt und der Ausgabe von Lee sowie von dem Mossuler Druck der unierten Chaldäer entfernt sich Gwilliam mehrfach, ohne daß freilich eine klare Editionsregel erkennbar wird. Der Herausgeber bemerkt lediglich: „*the text is based on the evidence of a large number of Mss.*“ So besitzt man also auch da im Einzelfall keine unbedingte Sicherheit, die historische Pešitta in Händen zu haben, aber vermag wenigstens die Grenzen zu übersehen, innerhalb deren ein moralischer Zweifel möglich ist, insofern die Abweichungen der Zeugen vollständig mitgeteilt werden.

² Ähnlich äußert sich G. H. Gwilliam in einer Abhandlung über Cod. Add. 14459, s. V: *Studia biblica* I (1885), 161, wo er feststellt, daß Widmanstadt die alte Tradition der syrischen Kirche treu überliefere: „But the real value of the collection consists in the barrenness of the results. The verses examined in this paper afford a very fair specimen of conclusions fully admitted by those few who have devoted some years to the study of the Peshito, and who are therefore alone qualified to express an opinion about it . . . the collection of ancient Syriac Mss. tends to confirm, in all important respects, the traditional text. A certain number of corrections will be made, but these, for the most part, will be in comparatively unimportant points of grammar and orthography.“

Dagegen berühren sich die Berliner Sonderlesarten an etwa 70 Stellen mit Sy^s, zum Teil nur mit dem Sinaisyrer, während alle übrigen Pešitta-Zeugen eigene Wege einschlagen und auch Sy^c von Sy^s sich entfernt. Der Codex Curetonianus stützt da meist die Lesart der Pešitta und erscheint kaum einmal (Mt. 20, ₃₁) als einziger Begleiter von Phillipps 1388¹. Näher tritt noch das syropalästinensische Lektionar heran (Lk. 2, ₂; 21, ₁₉; 22, ₂₃; 24, ₁₂; Jo. 18, ₆).

Damit rückt Phillipps 1388 für die Überlieferungsgeschichte des syrischen Evangelientextes in einen kritischen Zusammenhang erster Ordnung. Das Problem der inneren Beziehung der Pešitta zu den zwei alten Zeugen, dem Syrus Sinaiticus und Syrus Curetonianus, dem Gwilliam absichtlich aus dem Weg gegangen ist, wird durch diesen Sachbefund aufgerollt. Es ist üblich geworden, zwischen diesen sog. altsyrischen Evangelien und der Pešitta so scharf zu trennen, daß in den landläufigen Kompendien der Eindruck entsteht, als ob die Pešitta ihnen gegenüber etwas ganz Neues darstelle². Die gemeinsame Basis ist un-

¹ Dazu stimmen auch die Beobachtungen von A. Bonus, *Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum Syriacorum cum codice Curetoniano* (Mus. Brit. Add. 14451) cui adiectae sunt lectiones e Peshitto desumptae, Oxonii 1896, IX: „Alia insuper res est, quam collatio plane demonstrat, nimirum, multis in locis Lewisianum cum Peshitto contra Curetonianum congruere. Haec res, ni fallor, maximi est momenti si quis inquirere velit quae sit trium horum cognatio — Curetoniani, Lewisiani, Peshitto“. Doch läßt Bonus die Frage offen. Anders urteilt wieder A. Merx, *Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen, im Sinaiikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, Berlin 1902, XVI: . . . „Der Sinaisyrer gibt durchschnittlich die alte Textform, die Pesch die neue. Der curetonianische Syrer steht in der Mitte, er geht bald mit dem alten Texte, bald hat er den neuen, mit der Pesch identischen, d. h. er steht bei Seite und ist keine von den tatsächlichen Zwischenstufen, über die hinweg der alte Text des Sinaisyrers in den neuen der Pesch hinübergeschoben ist.“

² Typisch ist dafür die Ansicht, welche F. Nau in der Besprechung von A. Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels*, London 1910, im JA. X¹⁷ (1911), 540/49, äußert: „Les manuscrits *Ec* et *Es* peuvent avoir été écrits à la fin du V^e siècle; nous avons des manuscrits de la Pschitto de la même époque. . . . Les citations des auteurs du IV^e siècle, Aphraate et Saint Ephrem, ne concordent textuellement ni avec la Pschitto ni avec *Ec* et *Es* . . . les différences entre P et E sont si nombreuses que ce sont là sans doute deux traductions indépendantes (reliées tout au plus par le Diatessaron . . . Pour expliquer celles-ci (sc. les différences entre P et E), il nous faudra supposer des fautes de copistes et des différences dans les manuscrits de manière indépendante, car le même texte très simple (évangile) traduit à l'aide de la même grammaire (même dialecte) et d'un vocabulaire peu volumineux (langue syriaque), doit conduire des élèves de même intelligence aux mêmes mots et aux mêmes formes.“ Das sind schöne

gleich größer, mindestens so groß wie bei den Altlateinern und der Vulgata.

Andererseits legt aber schon die äußere Beschreibung der Hs. Philipps 1388 mit ihren gelegentlichen alten, wahrscheinlich gleichzeitigen griechischen Randnotizen und vor allem mit der ursprünglichen griechischen Lagenzählung die Vermutung nahe, daß sich ihr Schreiber auch an einer griechischen Vorlage selbständig orientiert hat. Über die innersyrischen Fragen hinaus weist auch die Textform auf den größeren Zusammenhang mit der griechischen und sonstigen, vor allem der koptischen, armenischen und lateinischen Überlieferung und schließlich des immer noch ungeklärten Tatianproblems. Wäre der Knäuel aller dieser Fäden gelöst, so wäre es ohne Zweifel nicht mehr schwer, die Stufe oder den Punkt aufzuzeigen, wo Philipps 1388 in der Textgeschichte steht.

Vorläufig seien hier zwei Lesarten eingehender erörtert, welchen für die Untersuchung dieser allgemeinen Fragen eine besondere Bedeutung zukommen dürfte:

1. Jo. 13, 17: εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε, ἐὰν ποιῇτε αὐτά. Die griechische Überlieferung ist geschlossen. Von den Altlateinern läßt der Cod. Palatinus (e) den zweiten Konditionalsatz aus. Ebenso fehlt er in Sy^s.

Was soll auch die Bedingung sagen? Der Herr hat den Jüngern die Füße gewaschen und erklärt ihnen, er habe ihnen ein *Beispiel* gegeben, *daß so wie ich euch getan habe, auch ihr tuet*, und fährt weiter: *Wahrlich, wahrlich sage ich euch: nicht ist ein Diener größer als sein Herr und nicht ein Apostel größer als der ihn gesandt hat. Wenn ihr dies wisset, glücklich seid ihr, falls ihr es tuet. Nicht von euch allen spreche ich, ich weiß, welche ich erwählt habe.* Diese Worte leiten zum Hinweis auf den Verräter über. Der Name Apostel soll ihnen das Bewußtsein der Sendung und den Gedanken an den Sender also stets lebendig halten. Man könnte also denken, daß das Wissen eben dieses dauernde

Apriorismen, mit welchen geradeso vor hundert und zweihundert Jahren die Varianten der Altlateiner erklärt worden sind. Über einer Wort für Wort und Satz für Satz geduldig fortschreitenden Kollation der Texte und der Wahrnehmung von anderen Variationsgesetzen versagen leider so einfache Grundannahmen wie die incuria scribarum in kürzester Zeit.

Berufsbewußtsein ist. Aber dieses Bewußtsein dürfte auch Judas haben, er handelt aber nicht danach. Darum sind nur die glücklich zu preisen, die wissen und handeln. Auf dem Handeln liegt jedenfalls der Nachdruck.

Nun bietet Sy^s folgenden Text:

ܐܝ ܡܠܝܢ ܐܝܬܝܢ ܡܠܝܬܝܢ ܡܠܝܬܝܢ

Wenn ihr dies wisset und tuet, wohl euch!

Mehr enthält Sy^s nicht. Es fällt nun der Gleichlaut von *ted'on* und *tevdon* auf. Kann nicht eine Dublette vorliegen? Angesichts der Überfüllung des griechischen Satzes drängt sich die Vermutung doppelt auf. Im Zusammenhang würde ܡܠܝܬܝܢ durchaus genügen, ohne daß der Zusammenhang leiden würde. Gerade das liest Phillipps 1388:

ܐܝ ܡܠܝܢ ܡܠܝܬܝܢ ܡܠܝܬܝܢ ܡܠܝܬܝܢ

*Wenn ihr das tut, glücklich seid ihr, wenn ihr es tut!*¹

Da wird die Dublette anderseits vollends reif. Diese Tautologie enthielt das Herrenwort schwerlich. Anderseits hat der Schreiber von Phillipps 1388 ebenso unwahrscheinlich aus den Fingern gesogen. Die Sorgfalt, die er im ganzen bekundet, und insbesondere die charakteristische Verwandtschaft mit Sy^s an anderen Stellen, setzt außer Zweifel, daß das erste ܡܠܝܬܝܢ aus der Überlieferung stammt, und zwar aus der ältesten syrischen Überlieferung, von der Sy^s der vornehmste Zeuge ist. Die älteste syrische Überlieferung ist hier auch nicht mehr rein bewahrt. Das griechische Element ist vielmehr schon stark im Vordringen. Immerhin werden viele Wendungen noch der ältesten Stufe der mündlichen aramäischen Tradition der Herrenworte angehören oder, wenn man noch vorsichtiger urteilen will, sprachlich gesehen, trägt der Stil von Sy^s ein reineres aramäisches Kolorit als die Pešitta. Das gilt Jo. 13, 17 gewiß auch von ܡܠܝܬܝܢ gegenüber ܡܠܝܬܝܢ. In letzterer Fassung ist die Einwirkung von μακάριοι ἐστε mit Händen zu greifen. Der griechische Wortlaut war für die syrischen Theologen derart kanonisch geworden, daß sie danach sogar Wortart und Satzstellung gegen den Geist

¹ Die Variante ist Sachau entgangen und daher auch von Gwilliam nicht verzeichnet.

ihrer eigenen Sprache ordneten und umbildeten und vergessen zu haben schienen, daß doch das Griechische seinerseits nur einen Versuch darstellt, was der Herr und die Apostel ihre Volksgenossen lehrten, auch den Menschen hellenischer Zunge zugänglich zu machen. Dabei sind sogar Schiefheiten oder Zweideutigkeiten in der Wiedergabe als solche in das aramäische Christentum zurückgewandert, und haben das ursprünglich echte Wort verdrängt¹. Der Übersetzungsprozeß hat allmählich ganz und gar die peinlich genauen, Element für Element folgenden Formen der lateinischen Interlinearversionen angenommen. Daher also ܠܗܩܬܐ ܠܗܩܬܐ für ܠܗܩܬܐ. Dann ist die weitere Annahme aber naheliegend, daß die Pešitta auch in der Fortsetzung: ܠܗܩܬܐ ܠܗܩܬܐ der griechischen Vorlage folgt. Die Frage ist nur noch, wie sich der zweite Konditionalsatz gebildet hat. Ich sehe keine ernstliche Schwierigkeit darin, zu vermuten, daß die Dublette in Sy^s uralt ist. Dann würde sich die griechische Fassung aus einer Differenzierung der aramäischen Vorlage erklären lassen. Jedenfalls gestattet bis jetzt nur die syrische hsl. Überlieferung auf größere Strecken hin und in viele Einzelheiten über das 4. Jh. hinauf zu sehen. Die Omission des zweiten Konditionalsatzes in *e* ist dieser Auffassung günstig und unterstützt sie um so mehr, als die Eigenart des Cod. Palatinus nach Afrika weist. So wird für den zunächst seltsamen Mangel des Wortes *Tor* in zwei ganz weit auseinanderliegenden Bezirken eine Zeit erwiesen, welche den griechischen Evangelienhss. vorausliegt.

Wenn diese Beurteilung des textkritischen Befundes zutrifft, so lautete demnach das Herrenwort Jo. 13, 17 ursprünglich wie in Sy^s einfach:

Wenn ihr das tut, wohl euch!

2. Jo. 18, 16: (Ὁ δὲ Πέτρος) εἰστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ. ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητής. Der sachliche Zusammenhang ist folgender: Jesus

¹ Auf diesen sprachlichen Prozeß innerhalb der Pešitta hoffe ich in anderem Zusammenhang näher eingehen zu können. Ich unterlasse darum, hier einzelne Belege anzuführen und verweise nur noch auf die instruktive Tatsache, daß beispielsweise die neutestamentlichen Personen- und Ortsnamen, deren Etymologie durch die griechische Wiedergabe zum Teil zur Unkenntlichkeit verschüttet ist, im Syrischen meist orthographisch korrekt erhalten geblieben sind; vgl. P. Schwen, *Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen*, ZAtW. 31 (1911), 267/303.

wird zu Annas geführt. Petrus und ein anderer Jünger folgen. Der Jünger ist Ortsbekannt; er kennt den Hohenpriester und kommt so in den Vorhof hinein. Dann spricht er mit dem Pförtner: Petrus stand draußen am Tor. Der Jünger kommt heraus und bringt den Petrus auch herein. Subjekt kann auch der Pförtner sein: Der Pförtner läßt darauf den Petrus auch herein. Mt. 26, ⁵⁸ erwähnt nicht, wie Petrus hineingekommen ist, sondern berichtet einfach: 'Ο δὲ Πέτρος ἡκολούθει αὐτῷ ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος. Bei Mk. 14, ⁵⁴ und Lk. 22, ^{57f.} ist vom Eintritt nicht ausdrücklich die Rede: die Vorgänge werden aber analog geschildert, und zwar wesentlich übereinstimmend in Sy^s, Sy^c und Pešitta. Zu Mt. 26, ⁵⁸ fehlt Sy^c. Der Text der zwei anderen syrischen Zeugen lautet:

Sy^s: ܠܡܥܢ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ
P: ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ

Nach Auflösung der griechischen Partizipialkonstruktion stellt also P das Ortsadverbium zum zweiten Zeitwort. Das zu beachten ist für die Beurteilung der syrischen Texte zu Jo 18, ¹⁶ von Bedeutung. Während die Pešittaüberlieferung bei den Synoptikern einhellig ist, geht sie beim vierten Evangelisten folgendermaßen auseinander:

Sy^s: ܠܡܥܢ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ
P: ܠܡܥܢ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ
Phillipps: ܠܡܥܢ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ ܕܥܠܡ

Es fällt zunächst auf, daß in Sy^s ܕܥܠܡ fehlt. Dadurch wird ܕܥܠܡ scheinbar beziehungslos, und man könnte geneigt sein, eine mechanische Lücke anzunehmen, die angesichts anderweitiger Flüchtigkeiten dieses Schreibers durchaus nichts Besonderes auf sich hätte. Aber zwingend ist diese Annahme nicht. Denn ܕܥܠܡ muß nicht Präposition, sondern kann auch Verbum sein. ܕܥܠܡ = *er trat ein*. So versteht Burkitt die zwei Buchstaben. Dann gewinnt aber der Wechsel von ܕܥܠܡ bei den meisten P-Zeugen und ܕܥܠܡ bei Phillipps ein anderes Gesicht. An und für sich könnte man es als eine rein innersyrische stilistische Angelegenheit be-

trachten, ob die Präposition 𐤀𐤌𐤃 oder 𐤌𐤃 besser zu 𐤌𐤃𐤀𐤌 passe¹. So erhebt sich der Verdacht, daß 𐤌𐤃 eine sekundäre Glättung aus 𐤀𐤌𐤃 darstellt und daß 𐤀𐤌𐤃 an dieser Stelle von Hause überhaupt nicht Präposition, sondern Zeitwort sein wollte, gerade wie an der Parallelstelle Mt. 26, 58.

Indes tritt auch Merx² dafür ein, daß in Sy^s 𐤌𐤃𐤀𐤌 zu ergänzen ist. Der Jünger sei ja schon V. 15 drinnen gewesen, könne also V. 16 nicht mit „dann ging hinein“ eingeführt werden. Allein 𐤀𐤌𐤃 muß nicht auf den Jünger gehen, sondern kann, wie es Mt. 26, 58 geschieht, auf Petrus bezogen werden. Allerdings wird dadurch der Text überladen. Indes ist er überhaupt in zweifelhafter Ordnung. Merx selbst macht auf verschiedene Härten aufmerksam. V. 16 spricht von einem θυρωρὸς und V. 17 von ἡ παιδείσκη ἡ θυρωρὸς. Die letztere hätte nach der nächstliegenden Möglichkeit Petrus eingelassen. Nach dem festen Gebrauch des Orientes, der kein weibliches Personal an der Pforte kennt, ist das nicht wahrscheinlich. Sy^s unterscheidet V. 16 den 𐤌𐤃𐤀𐤌 𐤀𐤌𐤃 und V. 17 𐤌𐤃𐤀𐤌 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃. Jenem gibt der Hohepriester Weisung, Petrus einzulassen. Diese sieht ihn und erkennt ihn als Galiläer. Die Pešitta und Philipps macht daraus: V. 16 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 und V. 17 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃, formen also genau nach dem Griechischen, haben aber unterlassen, das Prädikat in V. 16 in Genusübereinstimmung zu bringen, und behalten 𐤀𐤌𐤃 bei. Nur der arabische Tatian hat auch diese Konsequenz gezogen: وكلهم خافطة الباب وانخلت شمعون.

Man wird aber allen diesen Bedenken auch gerecht, wenn man 𐤀𐤌𐤃 so versteht, daß Petrus ans Portal ging und sich auf den ortskundigen Jünger berief und zunächst diesen herausbat, oder V. 16^b und 17 sind eben die Ergänzungen des vierten Evangelisten, durch die er hier die synoptische Passion erweiterte bzw. unterbrach. Hält man auch diesen Weg für ungang-

¹ Gwilliam verweist selbst auf Mk. 4, 1: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν. Sy^c fehlt. In Sy^s und Sy^p lautet die Stelle:

Sy^s: 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃

Sy^p: 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃

Die Verbindung 𐤀𐤌𐤃 𐤀𐤌𐤃 findet sich z. B. in Sy^p durchgängig Mk. 1, 43; 11, 4; 13, 29; 15, 46.

² *Das Evangelium des Johannes*, Berlin 1911, 433.

bar und zieht die mechanisch einfachere Annahme vor, daß in Sy^s ܠܝܠ nach ܠܝܠ ausgefallen sei, dann ist die Bahn für Phillipps 1388 ohne weiteres frei. In der Wahl der Präposition ist er auf jeden Fall von dieser Tradition abhängig. Phillipps 1388 erweist sich wieder als Bindeglied zwischen der Pešitta und der älteren syrischen Textform.

Die vorstehenden Untersuchungen drängen dahin, die syrische Textüberlieferung für sich einer neuen Prüfung zu unterziehen, die darauf auszugehen hätte, die innersyrischen Verhältnisse, welche zwischen Sy^s und Sy^c einerseits und den verschiedenen Pešitta-Hss. im engeren Sinne obwalten, herauszustellen. Wenn die Eigenart der drei Zeugen bzw. der Zeugen-
gruppen in den Evangelien klarer gestellt ist, als es bis jetzt der Fall ist, läßt sich hoffen, daß auch Maßstäbe gefunden werden, welche gestatten, über den Sprach- und Übersetzungscharakter der übrigen biblischen Bücher, die in der Pešitta vereinigt sind, sicherer zu urteilen. Mit einem solchen Maßstab, wie ihn auf dem Gebiet der lateinischen Übersetzungen der terminologische Vergleich zwischen Hieronymus und den Altlateinern an die Hand gibt, wird es erst möglich werden, mit Bestimmtheit älteres und jüngerer Gut als solches zu erkennen.

BESTIMMUNG, HEIMAT UND ALTER DER SYNAGOGALEN POESIE

VON

RAFAEL EDELMANN

Als vor etwa hundert Jahren Rappoport, Zunz und andere das Alter der synagogalen Poesie ermitteln wollten, waren sie geneigt, den Pijut als ein verhältnismäßig spätes Produkt der jüdischen Geistestätigkeit anzusehen und seine Blüte in das 10.¹, ja sogar 11.² Jh. zu verlegen. Die Geniza-Funde zwingen, die Zeit des Pijut wesentlich heraufzusetzen, und der heutige Stand der wissenschaftlichen Untersuchung setzt für den in der bekannten Sa'adja-Stelle³ als ältesten mit Namen benannten Païtan Jōse ben Jōse eine Lebenszeit um 600—650 und für den Höhepunkt der synagogalen Poesie mit Ele'azar ha-Kalir die Zeit um 750 an⁴.

Alle Datierungsversuche können sich aber höchstens auf die Lebenszeit Jannais und Kalirs, das heißt auf den Höhepunkt des eigentlichen Pijut erstrecken, während Jōse ben Jōse eine ältere Periode der Dichtung vertritt, für die eine Datierung nicht möglich ist, da uns Anhaltspunkte dafür fehlen. Zwischen den Dichtungen Jannais, die in ihrer Entwicklung nur von Kalirs Kompositionen überboten werden, und denen Jōse ben Jōses ist ein großer Unterschied. Während nämlich Jannais Gedichte poetische Elemente wie Reim, Alliteration, Namensakrostichon und ähnliches in hoher Entwicklung aufweisen, sind die Dichtungen Jōse ben Jōses nicht gereimt und zeigen nur die Form der älteren Poesie: das alphabetische Akrostichon. Auch durch die einfache Sprache, den klaren Inhalt und die

¹ So S. L. Rappoport in *Bikkure ha-'Ittim*, X (1929), S. 96.

² So W. Heidenheim in seiner Einleitung zum *Mahzor*.

³ *Agron* ed. Harkavy, S. 1 (81).

⁴ Vgl. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt 1924. S. 307 u. 316.

ungekünstelte Form wie überhaupt durch ihr ganzes Wesen unterscheidet sich die ältere Dichtung von den Poesien Jannais und seiner Nachfolger. Die Stücke der alten Poesie, die uns erhalten sind¹, abgesehen von den 'Abōdas², scheinen in sich abgeschlossene Gedichte zu sein. Jannais und Kalirs Dichtungen dagegen sind immer Kompositionen aus mehreren einzelnen Gedichten, nach einem strengen Schema geordnet.

Auf der einen Seite haben wir also die ältere, einfachere Dichtung und auf der anderen Seite die auf höchster Entwicklungsstufe stehende Dichtungsart Jannais und Kalirs. Von einer Zwischenstufe, die dieses Verhältnis voraussetzt, ist uns keine Spur erhalten.

Wie läßt es sich nun erklären, daß von der Stufe in der Entwicklung der hebräischen Poesie, die die Anfänge des Reims und der anderen im Pijut ausgeprägt vorhandenen poetischen Formen enthält, keine Spur übriggeblieben ist? Dafür kann man, wie mir scheint, zwei Gründe anführen: Einerseits bestand ein religiöses Verbot gegen die Niederschrift von Gebeten, das sich in den Worten **כותבי ברכות כשורפי תורה** ausdrückte. Dieses Verbot wurde so streng genommen, daß, wie im Talmud³ berichtet wird, R. Ismael persönlich einen Mann aufsuchte, von dem er erfahren hatte, daß er Gebete niedergeschrieben hätte, und dieser dann das ganze Schriftenbündel mit den Gebeten ins Wasser warf. Die Dichter trugen selbst als Vorbeter im Gottesdienst ihre Dichtungen vor⁴, und so war die Niederschrift zu gottesdienstlichen Zwecken nicht notwendig.

Andererseits ist zweifelsohne auch sehr viel von der alten jüdischen Literatur aus Palästina verlorengegangen, und das meiste von dem, was übriggeblieben ist, ist zu uns auf dem Umweg über Babylon und die unmittelbar von Babylon abhängigen Gemeinden gekommen. So wäre es erklärlich, daß so

¹ Vgl. S. D. Luzzatto, **מבא** (beigedruckt der Mahzor-Ausgabe), Livorno 1856, S. 1 ff.; L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1867, S. 11 ff.; M. Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1911, S. 174 ff.; I. Elbogen, *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin 1907, S. 20; *Gottesdienst*, S. 271 ff.

² Vgl. Elbogen, *Studien*, S. 49 ff.

³ *Tosefta*, *Sabbat XIV, 4*; *jer. Sabb. 15c (XVI, 1)*; *bab. Sabb. 115b*.

⁴ Vgl. Rappoport, a. a. O., Note 24; Zunz, *Synagogale Poesie des Mittelalters*, 61; Elbogen, *Gottesd.* 489.

wenig von der synagogalen Poesie der ältesten, und nichts von der der Übergangsperiode erhalten ist. Dazu kommt die dem Pijut gegenüber ablehnende Haltung, die im allgemeinen in Babylon herrschte. Und wenn uns die Poesie der Blütezeit in solcher Fülle erhalten ist, so bedeutet das einen Sieg der palästinensischen Kreise im Westen über die halachischen Bedenken der Babylonier, Bedenken, die sich hauptsächlich auf die Rolle des Pijut im Gottesdienst bezogen¹. Und Sa'adia Gaon, der sich, selbst Dichter, mit der Theorie und Geschichte der hebräischen Poesie beschäftigt und als erster Namen von Dichtern angeführt hat, weiß bereits nichts mehr von einem Dichter zwischen Jōse ben Jōse und Jannai. Und eine Poetik aus der Schule Sa'adias² kann für die Stufe in der Entwicklung der Poesie, die zwischen der Dichtungsart Jōse ben Jōses, dort arab. al-Ḥuṭab (d. h. rhetorische Ansprachen) genannt, und der Jannais, mit as-Sağ' bezeichnet, steht, nur ein paar Bibelverse (Hi. 28, 16; Hi. 21, 4; Jes. 49, 1) anführen, und nicht etwa irgendeine nachbiblische Dichtung, die diese Zwischenstufe illustrieren könnte. Dazu kommt, daß die Geniza-Funde, bei denen doch soviel Literatur aus sehr alter Zeit zutage gefördert wurde, so gut wie nichts enthalten, was zu dieser Zwischenstufe gehört.

Man könnte sich nun die Geschichte der synagogalen Poesie als eine fortlaufende normale Entwicklung denken, von der uns, aus den oben angeführten Gründen, einiges aus der ältesten Zeit und sehr viel aus der Blütezeit erhalten ist. — Seit frühester Zeit werden aber Angaben gemacht über gewaltsame Eingriffe von außen, die auf die synagogale Poesie eine entscheidende Wirkung ausübten. Innere Kriterien wie auch eine Reihe anderer Momente bezeugen, daß diese Entwicklung nicht normal und gradlinig verlaufen sein kann. Es bieten sich uns also eine Reihe von Fragen, zu deren Beantwortung die folgende Untersuchung beitragen soll.

Das Material, das uns über die Zustände und Ereignisse in

¹ Siehe darüber Näheres weiter unten S. 24.

² Nach W. Bacher, *The Jewish Quarterly Review* (= *JQR.*) XIV (1902), S. 743; von dieser Poetik ist nur ein Fragment erhalten, veröffentlicht von S. Schechter in *Saadyana*, Cambridge 1903, Nr. LI, S. 136f., deutsche Übersetzung und Erläuterungen von W. Bacher, a. a. O., S. 742f.

den jüdischen Zentren Vorderasiens, besonders Palästinas, im frühen Mittelalter unterrichten soll, ist an und für sich schon recht spärlich, und direkte Zeugnisse, die uns über die Entstehung des Pijut und über andere damit zusammenhängende Fragen unterrichten, besitzen wir gar nicht. Nur dem Kampf für und gegen den Pijut, der in der gaonäischen Zeit einsetzte und bis ins späte Mittelalter hinein andauerte¹, verdanken wir einige Anhaltspunkte zur Aufstellung von Vermutungen über diese Dinge.

Das älteste Dokument, in dem man eine Erwähnung des Pijut, seiner Rolle im Gottesdienst und seiner Heimat findet, besitzen wir in der Schrift des **פרקוי בן באבוי**². Diese Schrift³, überhaupt die älteste aus der gaonäischen Zeit, die uns in unveränderter Form erhalten ist⁴, hat zum Verfasser einen Schüler eines Schülers des Jehudai Gaon (760), der gegen Ende des 8. Jh.s an die Gemeinden in Nordafrika (und Spanien) diese Schrift richtete, um sie den palästinensischen (und vielleicht darüber hinaus den karäischen) Einflüssen zu entziehen und sie zur Anerkennung der Autorität des babylonischen Talmud und zur Annahme babylonischer Riten zu bewegen.

Es wird in dieser Schrift im Namen des Jehudai Gaon berichtet, „daß man Religionsunterdrückung ausübte gegen die Juden in Palästina, so daß sie nicht das Šema'-Gebet rezitieren und nicht die Tefilla beten durften. Man erlaubte ihnen aber, am Sabbatmorgen zusammenzukommen, um Ma'ama-döt⁵ zu sagen und zu singen. Sie sagten im Morgengebet am

¹ Vgl. Elbogen, *Gottesd.*, 301ff.; s. weiter unten S. 24.

² Daß **פרקוי** ein Personennamen ist, hat J. N. Epstein in *Tarbiz*, Vol. II, Juli 1931, S. 411f., überzeugend dargelegt.

³ Ein Verzeichnis der Stellen, an denen Stücke aus dieser Schrift veröffentlicht sind, bringt B. M. Lewin, *ibid.*, S. 383. Die ganze Schrift, soweit sie bis dahin bekannt war, hat L. Ginzberg mit einer ausführlichen Einleitung abgedruckt in *Ginze-Schechter II*, S. 504—573 u. S. 638—39. Weitere Stücke edierte B. M. Lewin, a. a. O., S. 383—405.

⁴ Vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 505.

⁵ D. h. pijutische Kompositionen. I. N. Epstein will in *Revue des Études Juives* (= *REJ*) 75 (1922), S. 183, Anm. 2 **מעמד** definieren als „un piut ou une série de piutim intercalés dans les trois premières bénédictions de la Amida“, also = **קרובה**. Er stützt sich auf *Seder Rab 'Amram*, ed. Warschau, S. 47b unten: **ויוורד שליה צבור ואומר במגן ומחיה והמלך הקדוש מעמד שיש בו ריזוי וסליחה** und verweist auf S. 48b: **ואם רצה לומר קרובה אומר במגן ומחיה וקודם קדושה** („un peu plus loin, 48b, on a l'équivalent **קרובה**“). — M. E. kann man aber die beiden Begriffe

Sabbat Ma'amad, aber das Trishagion und Šema' im geheimen. Sie taten dies unter Zwang. Aber jetzt, da Gott das Reich Edoms (= Byzanz) vernichtet und seine Restriktionen aufgehoben hat, und die Araber gekommen sind und ihnen erlaubt haben, sich mit der Tora zu befassen, das Šema'-Gebet zu rezitieren und die Tefilla zu beten, ist es verboten, (anders) zu sagen, als daß alles, was zu sagen ist, an seiner (richtigen) Stelle (gesagt wird), nach der Anordnung der Weisen: Bibelverse an ihrer Stelle, Halacha an ihrer Stelle, Tefilla und Šema'-Gebet an ihrer Stelle, und jede Benediktion und alles, was zu sagen ist, nach der Anordnung der Weisen: an seiner Stelle und zu seiner Zeit¹⁴.

nicht zusammenstellen. מעמד scheint nach 'Amram eine Komposition zu sein, deren Einfügung in das Stammgebet wegen des jeweils gegebenen Themas („ein solches Ma'amad, in dem sich findet [Bitte um] Besänftigung und Vergebung“) vorgeschrieben ist, während der Aufbau dem Dichter bzw. dem Vorbeter freigestellt bleibt (ולא דבר של חובה הוא להרבות או להמעיט ... אבל סליחות ורחמים חובת היום הוא). Bei קרובה dagegen, die nur für die ersten drei Benediktionen bestimmt ist, ist das Thema freigestellt (ואומר בהללו שלש ברכות כל מה שירצה) und die Einfügung in das Stammgebet nicht vorgeschrieben (ואם רצה לומר קרובה). — Ferner hat Elbogen in *Hebrew Union College Annual* (= *HUCA*) IV (1927), S. 405 ff., eine piḡutische Ne'ila von Kalir veröffentlicht, die in der Überschrift als Ma'amad bezeichnet wird. מעמד scheint also durchaus nicht dasselbe zu sein wie קרובה. Jedenfalls hat מעמד in vielen Geniza-Fragmenten nicht die Bedeutung von „Litanei“, speziell Buß- und Fastengebet. Epstein, a. a. O., weist auf Ma'amadōt für Sabbate und andere festliche Gelegenheiten hin, an denen aus wesensmäßigen wie auch aus halachischen Gründen Litaneien nicht gesagt werden können. Diese Ma'amadōt befinden sich handschriftlich in der Bodleiana (die von E. angeführten Nummern 2705, 13; 2712, 18 u. 2714, 9 sind מערבות). (Für קרובה findet sich in alten Texten oft die Bezeichnung קדושתא (od. קדושתה), vgl. z. B. Davidson, *Ginze Schechter* III, S. 16 u. 24; die Fragm. der Bodl. Libr. hebr. d. 41, fols. 39 (קדושת וזור) [= hebr. e. 36, fol. 29b], ebenso hebr. f. 38, fol. 24b), 44, 49b u. 55b; hebr. f. 36, fol. 1; hebr. d. 42, fols. 7b u. 10b und hebr. d. 55, fol. 3ff.).

¹ Ginzberg, a. a. O., S. 551f. (vgl. auch *Tarbiz* II, S. 398): וכן אמר מר יהודאי ז"ל שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קרית שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולומר מעמדות והיו אומרים בשחרית בשבת* מעמד וקדוש ושמע בגניבה** והיו עושים דברים הללו באונס ועכשיו שכולה ה'ק'ב'ה מלכות אדום וביטל גזרותיה ובאו ישמעלים*** והניחום לעסוק בתורה ולקרא קרית שמע ולהתפלל אסור לומר אלא דבר דבור במקומו כתיקון ח'כ'ז'ל' תורה במקומה ואסור והתר במק' ותפילה וקריית שמע במק' וכל ברכה וברכה וכל דבר ודבר כתיקון ח'כ'ז'ל' במק' ובזמנו.

* Das Fehlen von בשבת bei Ginzberg, a. a. O., S. 552, ist sicherlich als ein Druckfehler anzusehen; das Wort findet sich bei Ginzberg, a. a. O., S. 523, und bei Mann, a. a. O., S. 253. Das Wort גם, das Lewin, a. a. O., S. 390, dafür in Klammern bringt, ist vermutlich ein erklärender Zusatz von ihm selbst. Nach dem ganzen Zusammenhang würde aber m. E. רק besser passen.

** So Lewin, a. a. O., S. 398, vgl. ebenda S. 390, Anm. 3, u. *JQR.*, Juli 1931, S. 38.

*** Lewin: ישמעאלים.

Eine Analyse dieses Berichts ergibt: 1. daß die Byzantiner den Juden in Palästina verboten hatten, die Stammgebete zu beten, es blieb aber den Juden erlaubt, Gottesdienst abzuhalten. 2. Da die Juden die Stammgebete nicht beten durften, blieb ihnen die religiöse Dichtung (Ma'amadōt) übrig, die sie schon von früher her zur Ausschmückung des Gottesdienstes pflegten, und zwar in der Form von Responsorien¹. 3. Da sie aber doch die Stammgebete nicht aufgeben wollten, nahmen sie verstohlenerweise wichtige Sätze daraus in die Responsorien auf. — 4. Gleichzeitig mit dem Verbot gegen die Stammgebete bestand ein Verbot gegen die Beschäftigung mit der Tora², und man nahm daher auch Bibelverse³ und halachische Lehrsätze und Midrašim⁴ unauffällig in die Responsorien auf.

Wie verhält es sich nun mit der Zuverlässigkeit des Berichtes? Über die Lage der Juden in Palästina weiß man, daß sie sehr ungünstig war. „On ne leur laissera donc que le minimum strictement nécessaire à l'existence de leur religion et on apportera des entraves à cette existence, on la rabaîssera et l'avilira“ sagt J. Juster⁵. Das gilt für die offizielle, gesetzgeberische Behandlung der Juden von seiten des Staates. Daß die Verhältnisse in Wirklichkeit, besonders in Palästina, noch schlimmer waren, und daß Eingriffe in den jüdischen Gottesdienst, wie sie Pirkoi anführt, denkbar sind, zeigt z. B. die Handhabung der Gesetze über die Zerstörung und Beschlagnahme der Synagogen, seit römischer Zeit strafbare Handlungen, in byzantinischer Zeit aber oft ungestraft geübt und von den Behörden sogar unterstützt⁶. An Klagen über christenfeindliche Stellen im jüdischen Gottes-

¹ לומר ולומר.

² Dieses erwähnt der Bericht nur nebenbei, da es sich hier um die Stammgebete handelt; über das Verbot gegen das Torastudium spricht Pirkoi in anderem Zusammenhang, vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 561 u. 143.

³ תורה. Es sind dies die Bibelverse, die in den pijutischen Kompositionen zitiert werden, vor allem diejenigen Bibelverse, die aus der Perikope (und vielleicht aus der Haftara) des betreffenden Tages stammen (vgl. z. B. Davidson, *Mahzor Yannai*, XXVIff.). Vgl. dagegen J. Mann, a. a. O. S. 253, Anm. 20 Siehe auch weiter unten.

⁴ הגדה, vgl. Ginzberg, a. a. O., S. 546.

⁵ *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, Bd. I, S. 250.

⁶ Vgl. Juster, S. 462ff.

dienst hat es nicht gefehlt¹, und so hat man die Juden am Beten der inkriminierten Gebete gehindert², ohne aber den gesamten Gottesdienst als solchen von Staats wegen zu verbieten. Daß die Juden unter solchen Verhältnissen sich auch nicht der Beschäftigung mit religiösen Schriften in größerem Kreise hingeben konnten, liegt auf der Hand, und wenn Kaiser Justinian im J. 553 die bekannte Novelle 146 erläßt, so ist das die allgemeine Legalisierung von Eingriffen in das religiöse Leben der Juden, die seit längerer Zeit von seiten der kirchlichen Behörden üblich waren. Daß Pirkoi sich nicht auf eine bestimmte Verordnung bezieht, sondern ganz im allgemeinen von einem in Palästina herrschenden Zustand spricht, ergibt sich aus seinen Worten: *וּעַכְשָׁיו חֲמִשׁ מֵאוֹת שָׁנָה שֶׁנִּזְרָו שְׁמֹד עֲלֵיהֶם שְׁלֹא יִתְעַסְקוּ בַּתּוֹרָה*³, d. h. daß der Zustand der religiösen Bedrückung in Palästina zur Zeit Konstantins des Großen eingesetzt haben muß, was mit den bekannten historischen Tatsachen übereinstimmt⁴. L. Ginzberg will⁵ die Angaben Pirkois, daß die Abweichungen der palästinensischen Halacha und der palästinensischen Riten von denen der Babylonier durch religiöse Bedrückung entstanden sind, widerlegen und sie als eine besondere Tradition der Palästinenser erklären. Da aber die Grundlage für die Palästinenser dieselbe war wie für die Babylonier, und die Beeinflussung von außen auf das religiöse Leben der Palästinenser bereits kurz nach dem Abschluß der Mischna einsetzte und ein paar, für die Ausbildung der Halacha so entscheidende Jahrhunderte andauerte, so ist gegen die Richtigkeit von Pirkois Angaben mit Ginzbergs Einwand nichts gesagt.

Das wesentlich Neue an der Aussage Pirkois ist, daß der Pijuṭ zum Ersatz für die verbotenen Stammgebete in Gebrauch genommen wurde. Dadurch nämlich befindet sich diese Quelle im Gegensatz zu den bisher von der Forschung herangezogenen Quellen, die alle bis frühestens ins 11. Jh. zurückreichen und auf einer alten Tradition beruhen, und die

¹ Vgl. Juster, Bd. II, S. 209, Note 1.

² Vgl. hierzu Mann, a. a. O., S. 253, Anm. 15.

³ Vgl. Lewin, a. a. O., S. 397.

⁴ Vgl. Juster, I, S. 249ff.

⁵ A. a. O., S. 527, 535 u. 544.

den Pijut als einen Ersatz für den verbotenen gottesdienstlichen Vortrag ausgeben¹. Jacob Mann, der auch auf den Wert der Aussage Pirkois als Quelle für die Geschichte des Pijut aufmerksam macht², will auch in ihr eine Bestätigung sehen dafür, daß der Pijut den gottesdienstlichen Vortrag ersetzen sollte. M. E. ist dieses aber aus dem Bericht Pirkois durchaus nicht zu ersehen. Der Bericht spricht im Gegenteil deutlich von einem Verbot der Stammgebete und der Möglichkeit des Vortrages religiöser Poesien in der Form von Responsorien, die dann für die Stammgebete eingesetzt wurden. Mit dieser Angelegenheit hatte aber das bestehende Verbot gegen das Tora-studium nichts zu tun. Dieses Verbot wird erst dann im Bericht erwähnt, wenn von der religiösen Befreiung durch die Araber die Rede ist, wobei alle religiösen Verbote aufgehoben wurden.

Hatte man erst einen Ausweg gefunden, wie man das Verbot gegen die Stammgebete umgehen konnte, so lag es nahe, den verbotenen gottesdienstlichen Vortrag, der einen so wesentlichen Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes bildet, zur Geltung zu bringen, und das geschah dadurch, daß die Dichter das an dem betreffenden Tage durchzunehmende Thema in die Poesien, die die Stammgebete ersetzen sollten, hineinarbeiteten. So kommt es, daß die älteren Pijutim überladen sind mit halachischem und midrašischem Stoff, daß die betreffende Perikope im Schema der pijutischen Kompositionen ihren bestimmten Platz einnimmt³, und daß der ganze Stil des Pijut sich durch eine reiche Verwendung von umgedichteten Bibelzitaten und Anspielungen an solche auszeichnet. All dies wird man auch in Pirkois Bericht ausgedrückt finden.

Meine Ansicht, daß dieser Bericht tatsächlich wie oben ausgeführt, aufzufassen ist, wird auch von einer Anzahl Geniza-Fragmente liturgischen Inhalts gestützt. Es sind das Fragmente

¹ So Jehuda ben Barzillai aus Barcelona (um 1100) in seinem *Sefer ha-'Ittim*, ed. Schorr, Krakau 1902, S. 252, und Josef ibn Plaṭ (12. Jh.) im Namen seines Vorfahren Benjamin ben Samuel in dem Raši zugeschriebenen *Sefer ha-Pardes*, Warschau 1870, 43d (Nr. 174), (vgl. Epstein in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (= *MGWJ.*) 44 (1900), S. 295f.). Vgl. unten S. 24, Anm. 6.

² A. a. O., S. 281; vgl. auch Lewin, a. a. O., S. 390.

³ Vgl. oben S. 21, Anm. 3.

mit 'Amīdōt, in denen der rezipierte Text durch pijutische Stücke ersetzt ist¹, was übrigens wahrscheinlich bei allen pijutischen Kompositionen nach palästinensischem Ritus der Fall war². Ferner scheint mir die Tatsache den Bericht zu stützen, daß, während Jōse ben Jōses Dichtungen alle außerhalb der Stammgebete ihren Platz hatten³, Jannais und Kalirs Kompositionen dagegen auf die einzelnen Bestandteile der Stammgebete bauen. Sollte nun von vornherein nur der gottesdienstliche Vortrag ersetzt werden, wäre es nicht leicht verständlich, wie das gerade in poetischer Form innerhalb der Tefilla⁴ geschehen mußte, und erst recht unverständlich wäre es, daß der Pijut in Palästina sogar wohl den rezipierten Text der Stammgebete verdrängen konnte.

So ist auch der Kampf der Gaonen gegen den Pijut erklärlich, der einsetzte, als die Religionsverfolgungen, die seine Entwicklung so sehr beeinflussten, aufhörten. Dieser Kampf der Gaonen galt aber, wie L. Ginzberg nachweist⁵, dem Pijut nur dann, wenn er an die Stelle einer rezipierten Benediktion trat oder auch nur deren Wortlaut wesentlich änderte. Wenn der Pijut dagegen der Benediktion nur angehängt war, ohne ihre rezipierte Fassung anzurühren, wurde er im allgemeinen auch weiterhin geduldet. Aber noch bis in verhältnismäßig späte Zeit hat sich der Brauch, pijutische Stücke an die Stelle der festgelegten Fassung der Stammgebete treten zu lassen, erhalten. Das geht hervor aus der polemischen Schrift „*Iḥām al-Jahūd*“ (Das Zumschweigenbringen der Juden), die im J. 1163 von dem zum Islam übergetretenen Samau'al ibn Jahjā al-Magribī verfaßt wurde⁶. Samau'al beschreibt den Brauch, den Pijut an die

¹ Vgl. Elbogen in *הגות* Bd. 10, Berlin 1928, S. 87ff.; vgl. auch unten Anm. 6.

² Vgl. unten S. 25, Anm. 3.

³ Vgl. Elbogen, *Gottesd.* S. 307.

⁴ Vgl. Jehuda ben Barzillai, a. a. O.

⁵ A. a. O., S. 508ff.

⁶ Diese Schrift ist auszugsweise abgedruckt, und der Inhalt ist frei wiedergegeben von M. Schreiner in *MGWJ* 42 (1898), vgl. auch M. Steinschneider, *Arabische Literatur der Juden*, § 149. Auch nach Samau'al soll der Pijut, veranlaßt durch Religionsverfolgungen im persischen Reiche, an Stelle der verbotenen Pflichtgebete getreten sein.

Stelle des rezipierten Textes bei der lauten Wiederholung der 'Amida durch den Ḥazan treten zu lassen¹, während die Gemeinde die leise 'Amida in der überlieferten Fassung betete, ein Brauch, der in Babylon bereits in gaonäischer Zeit², und wahrscheinlich schon früher, geübt wurde und der sich schließlich von dort aus überall durchsetzte, während nach ursprünglichem palästinensischen Brauch die 'Amida gleich von der Gemeinde laut gebetet³ und die rezipierte Fassung so ganz vernachlässigt wurde. Und auch dann, wenn der Pijut nur bei der Wiederholung durch den Ḥazan den festgelegten Wortlaut verdrängte, wird er von den Rabbinen bekämpft. So schreibt R. Ḥanan'el aus Kairuwān (erste Hälfte des 11. Jh.s): Die Vorbeter, welche die festgelegte Fassung der Benediktionen weglassen und Kerōbōt sagen, handeln nicht richtig⁴. Dieser Brauch konnte sich deshalb so einbürgern und sich so zäh halten, weil der Pijut die Rolle einnahm, die er von vornherein in Palästina als Ersatz für das Stammgebet bekommen hatte.

Mit dem Aufhören des Religionszwanges schwand auch das Bewußtsein von der Rolle des Pijut als Ersatz für das Stammgebet, und da der Paiṭan jedenfalls während des Religionszwanges die Rolle des Daršan mit übernommen hatte, so wird sich das Bewußtsein eingebürgert haben, daß der Pijut nur ein Ersatz für den gottesdienstlichen Vortrag und nie etwas anderes gewesen war. Dazu kam, daß die Gelehrsamkeit im Volke geschwunden war⁵, und man bewußt das Volk in poetischer Form belehrte, und zwar aus alter Übung im Rahmen der Tefilla⁶. So wird sich der Ausspruch des Gaon R. Naḥšōn erklären: „Man soll nicht einen Ḥazan, der Pijut weiß, in der Synagoge anstellen,

¹ A. a. O., S. 219f., vgl. auch Ḥarizi, *Taḥkemōni*, *Maḳame* 24, ed. Lagarde, S. 108ff.

² Vgl. *Seder Rab 'Amram*, z. B. fol. 28a u. 47b.

³ Vgl. bei Lewin a. a. O., S. 389, Anm. 1: אנשי מורה מתפלל אדם י"ח ברכות רם בלחש ובני ארץ ישראל בקול רם.

⁴ *Šibbale ha-Leḳeṭ*, ed. Buber, § 28 (S. 24): ואלו החונן שמניחין משבע הברכות ואומרין קרובות לאו שפיר עבדי.

⁵ Vgl. Ḥarizi a. a. O. Nach Ḥarizi war es sogar mit der Gelehrsamkeit des Paiṭans sehr schlecht bestellt.

⁶ So ist der Passus נועם ריגוג הקרובה הלכה גמורה ובמקום דרשה אני אומר im *Maḥzor Yannai*, S. 45, zu verstehen.

und eine Gemeinde, die Pijut sagt, stellt sich selber das Zeugnis aus, daß (ihre Mitglieder) nicht Schriftgelehrte sind¹. Und so ist es zu verstehen, wenn Benjamin ben Samuel² und Jehuda ben Barzillai³ den Pijut ausschließlich die Rolle der halachischen Belehrung übernehmen lassen.

Auch auf die Frage nach der Heimat des Pijut findet man in Pirköis Bericht eine ziemlich deutliche Antwort, und auch darin wird der Bericht von dem vorhandenen pijutischen Material selbst unterstützt. Bereits der Verfasser des „*Mahzor Vitry*“ (den der Verfasser des „*Šibbale ha-Leket*“ übrigens an dieser Stelle als Quelle benutzt), weist auf Grund einer halachischen Analyse an Pijutim von Kalir nach, daß dieser Dichter in seinen Poesien aus palästinensischen Quellen schöpfte⁵. Rappoport⁶ und Zunz⁷ haben auf weitere Kriterien für den palästinensischen Ursprung des Pijut hingewiesen. Die neu durch die Geniza-Funde hinzugekommenen Poesien liefern eine Reihe weiterer Belege für die Wahrscheinlichkeit von Pirköis Bericht. Als die wichtigsten können erwähnt werden, daß die Poesien größtenteils dem palästinensischen Ritus angepaßt sind, einem Ritus, den man seinerseits zum Teil erst aus den Geniza-Fragmenten kennenlernt; der in Jannais Kompositionen verarbeitete Bibelstoff ist nach den Sedarim des dreijährigen Zyklus, der in Palästina üblich war, eingeteilt⁸. Daß so viele Pijut-Fragmente

¹ REJ. 75 (1922), S. 184: ואין מכניסין לבית הכנסת חזן שיודע פיוט ובית הכנסת שאומרים פיוט מעידים על עצמם שאינם תלמידי חכמים.

² A. a. O.: ולפי שכבר דלה חכמה ונתמעטה עמדו במקום מדרש קרובות ופיוט הענין.

³ A. a. O.: ... להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ הלכות חג בחג. ... Daß Benjamin b. Samuel und Jehuda b. Barzillai auch beide die Substitution des gottesdienstlichen Vortrages durch den Pijut mit Bezugnahme auf denselben Bibelvers (Ps. 119, 126) gutheißen, wird kein Zufall sein.

⁴ Wohl so zu lesen, nach Sach. 4, 12.

⁵ Vgl. *Mahzor Vitry*, S. 363f.: כי רוב דבריו לפי תלמוד ירושלמי ובימיו היו מקדשין על פי הראייה ... ובהרבה דברים חולק על תלמוד שלנו ותופס לו שימת תלמוד ירושלמי. Diese Stelle scheint die Quelle zu sein zu *Šibbale ha-Leket*, ed. Buber, § 28 (S. 26).

⁶ A. a. O., Note 28 u. 33.

⁷ *Literaturg.*, S. 23f. u. 33, vgl. auch Luzzatto, a. a. O., S. 5.

⁸ Nachdem der einjährige Zyklus überall durchgedrungen war, konnte man die Kompositionen nicht mehr verwenden, und so erklärt es sich, daß sie fast gänzlich verschwanden (vgl. Davidson, *Mahzor Yannai*, S. XXIV) und erst in der Geniza wieder entdeckt werden mußten.

mit palästinensischer Vokalisation versehen sind, spricht auch dafür, daß die Pijutim in palästinensischen Kreisen besonders stark verbreitet waren¹. So wird die Erkenntnis von der palästinensischen Heimat des Pijut immer mehr befestigt².

Genau so findet die Angabe im Bericht Pirkois, daß die Religionsverfolgungen vom christlichen Byzanz ausgingen, in den vorhandenen Poesien ihre Bestätigung³ und besonders in den neu bekannt gewordenen Pijutim Jannais und anderer alter Dichter⁴. Andererseits spricht aus dem Inhalt der Pijutim kein

¹ Daß Beziehungen bestanden haben zwischen den Dichtungen, die das Zodiakalsystem als Motiv verwenden, wie z. B. Kalirs Gedichte **יפתח ארץ לישע** und **אלים ביום מחסן**, und den Mosaiken in palästinensischen Synagogen aus byzantinischer Zeit, wo dasselbe Motiv verwendet wird (vgl. Sukenik in *Tarbiz* I, 1930, S. 111ff.; die Synagoge in Bet Alfa wird nicht die einzige gewesen sein, die ein solches Mosaik gehabt hat, vgl. auch *Bulletin of the American School of Oriental Research*, Nr. 37, Febr. 1930, S. 17), scheint mir sehr wahrscheinlich. Welcher Art diese Beziehungen waren, vermag ich nicht festzustellen.

² S. auch Davidson in **מדעי היהדות**, Bd. I, Jerusalem 1926, S. 189.

³ Vgl. Rappoport, a. a. O., Note 5 (vgl. dazu S. Cassel in der *Zeitschrift f. d. religiösen Interessen des Judenthums* 3 [1846], S. 225) und Zunz, *Literaturgeschichte*, S. 33 und *Synagogale Poesie*, S. 453—461.

⁴ Vgl. z. B. a) Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. 4, Z. 34ff., wo die gedrückte Stimmung unter der byzantinischen Herrschaft zu Worte kommt, und S. 34 III. — Daß Jannai wirklich Byzanz meinte und nicht unterdrückende Völker überhaupt, geht hervor aus

b) Kober, *Zum Maḥzor Jannai*, Frankfurt 1929, S. 17, Z. 2: **ותוש נא מאדמה** und **מלכות דומה ותיפול רומה על כל אומה**, „Rotte doch aus von der Erde das Reich Duma (d. i. Byzanz), und es falle Roma zu allem Volke.“ In der Hs. sind die Worte **ותפיל אימה** und **ותפיל רומה** (und laß fallen Furcht) geändert worden. Kober vermutet als Motiv für die Korrektur eine zu deutliche Byzantinerfeindlichkeit des Textes. Derartige Änderungen aus einem solchen Motiv sind aber sonst aus alter Zeit nicht bekannt und wurden erst seit der Einführung der Zensur im späteren Mittelalter gebräuchlich. M. E. wurde die Korrektur deshalb vorgenommen, weil die Feindlichkeit, die zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Gedichtes begründet und verständlich war, durch Aufhebung der byzantinischen Herrschaft gegenstandslos geworden war und sich auf die Völker des Exils überhaupt beziehen sollte; vgl. weiter unten S. 30f.

Besonders deutlich sind die Anspielungen an das christliche Byzanz in

c) Kahle, *Masoreten des Westens I*. Stuttgart 1927: Christenfeindliche Stellen: S. יא Z. 1: **להכניע כורעי לאצבים** [unter „Götzenbilder“ sind Kruzifix und Ikone zu verstehen]; S. יז I ג: **ואוכליו (כלה)** (und die es [das Schwein] essen); S. יא V א: **אוכלי** (und die es [das Schwein] essen); S. יז VI א: **אום אוכלי רמסים ושקצים**; S. יא VI א: **בשר החזיר** (die Beschneidung, die dem zwanzigsten Geschlecht [d. i. Abraham] gegeben wurde, sie verhöhnen die Lasterer); S. כ Z. 4: **סבורה לעברו קיצים** (die, welche glaubt, daß die Endtage schon vergangen sind, d. h., daß der Messias schon gekommen ist); S. כב Z. 10: **ונצרים לפוציץ באי לצורים**

einziges Moment gegen diese Feststellung. Kein einziges Mal wird in den Poesien Jannais und Kalirs auch nur irgendeine Anspielung auf den Islam und die Araber gemacht¹, nicht der geringste Einfluß der arabischen Sprache wie in der späteren Poesie ist in der alten Dichtung zu verspüren.

So findet sich in allen Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem Bericht Pirkois und den uns erhaltenen Poesien der alten Dichter selbst. Auch in der Tradition, wenn man sie mit

(um die Christen zu zerschmettern, die, welche kommen zu den Felsen); S. VI כב: נצרים ומינים בימנת כוסם תרביץ (Christen und Minim mögest du beim Anteil ihres Bechers [vgl. Anm. zur Übers. z. St.] sich lagern lassen). — Byzanz und die Byzantiner: S. VI יא: בן המדתא מ. Ia, II ו; V א; אדום. S. III יח: דומה: S. VII ו; S. I א: אום משולת חויר. ב. V יו: בני יוונים. ר. IV יג: ריבבות נוסע דרום. ת. ר. ק. IV, ס, III י, II יח: החויר (ומשוליו). ג. I יז: גרה לא יעלה. ו. יט: זונה. VI יט: בוצרה. ג. V יט: הר הזדון. צ. III יח: צוערים. VI ח. VII יט: נתוש החויר ממכנתו נתון נוה: S. III יח. — Den Vers S. IV כא: תלמיד ורב קודש לערתו möchte ich übersetzen: Rotte aus das Schwein von seiner (des Mamleah) Stätte, gib den heiligen Wohnplatz seiner (des Mamleah) Gemeinde.

Diese Zusammenstellung kann als Ergänzung dienen zu den Listen bei Zunz, *Synagogale Poesie*, S. 453—461, in denen die Ausdrücke verzeichnet sind, die in der älteren Poesie das oströmische Reich bezeichnen. Eine flüchtige Durchsicht zeigt schon, wie häufig ein Dichter wie Kalir in diesen Listen vorkommt.

¹ A. Marm'orstein veröffentlicht in *REJ.* 73 (1921), S. 83f. eine Šib'ata, die er wegen ihrer Ähnlichkeit mit kalirischen Šib'atas geneigt ist, Kalir zuzuschreiben. Abfassungszeit der Šib'ata soll das Jahr 618 sein. Diese Zahl ergibt sich aus der Angabe in der 6. Beracha (S. 84), daß die Herrschaft Roms 550 Jahre (von der Zerstörung des zweiten Tempels ab) gedauert habe (חמש מאות וחמשים שנה). Nun heißt es aber weiter in der siebenten Beracha שקויו (ביר עשו אבי אדום). Es ist hier also, wie übrigens auch schon in der ersten Beracha (ביר אדום וישמעאל נפשי ונוחה) von einer Herrschaft der Araber die Rede. Dieses zeigt nun, daß die Šib'ata erst nach dem Vordringen der Araber verfaßt sein kann. Im Jahre 618 war aber bekanntlich davon noch keine Rede. Die Angabe 550 kann m. E. nur als eine runde Zahl aufgefaßt werden. Wie lange nach dem Vordringen der Araber die Šib'ata gedichtet wurde, kann damit noch nicht angegeben sein. Und nur die Ähnlichkeit der Šib'ata mit kalirischen Šib'atas allein kann als Beweis für die Autorschaft Kalirs nicht genügen. Rappoport, a. a. O., Note 5, wollte in einem Vers in Kalirs Gedicht אנסיכה מלכי מורה מלכיות עובדי משכיות טמאו חמד שכיות בגאווה (das lästigste der Reiche, die Götzendiener, sie haben den Tempel entweiht, um in Übermut zu herrschen). Es handelt sich hier aber, wie sich auch aus dem ganzen Zusammenhang im Gedicht ergibt, viel eher um das römische Reich, das den Tempel zerstört hatte und noch als Byzanz die Herrschaft besaß, als um Araber oder gar Türken, wie Rappoport erläutert (vgl. oben S. 27, Anm. 3).

S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, Leipzig 1914, S. 129, Anm. 5, lehnt diese Deutung als „sehr schief“ ab, übernimmt sie aber trotzdem auf S. 127 von Rappoport als Tatsache!

Vorsicht in oben ausgeführtem Sinne heranzieht, hat der Bericht eine Stütze. Und so erhalten wir in ihm eine Antwort auf fast jede Frage, die sich auf Heimat, Alter und Rolle des Pijut bezieht. Es wird im Bericht ausgesagt, daß der Pijut in Palästina als Folge von Religionsverfolgungen von seiten der christlichen Byzantiner seine Rolle als bloße Ausschmückung des Gottesdienstes aufgab und zum Ersatz für die verbotenen Stammgebete erhoben wurde. Solange wir keine andere zuverlässige Nachricht über Heimat, Alter und Rolle des Pijut besitzen oder anderes Material, das uns befriedigend über diese Fragen unterrichtet, können wir die behandelte Stelle aus Pirkois Bericht als ziemlich maßgebliche Quelle von weit größerem Wert als die Quellen, die uns bisher zur Verfügung standen, betrachten.

Wir besitzen nun eine Möglichkeit, u. a. die so umstrittene Frage nach der Datierung der Blütezeit des Pijut mit großer Wahrscheinlichkeit zu beantworten und somit auch die Lebenszeit der Paiṭanim dieser Zeit, Jannais und Kalirs, zu bestimmen, und zwar ergibt sich aus der obigen Untersuchung eine Zeit, die spätestens um 600 und jedenfalls vor der Eroberung Palästinas durch die Araber (636) liegt. Kalir muß also spätestens um 600 und Jannai entsprechend früher¹ gelebt haben.

Die Nachrichten, die wir über Jannai und Kalir besitzen, stellen dieser frühen Datierung nichts in den Weg. Der Karäer Kirķisāni berichtet, daß der Begründer des Karäertums, 'Anan, die Liturgien Jannais als halachische Quelle benutzt habe², d. h., daß Jannai im 8. Jh. bereits Autorität genoß, und für Sa'adja sind Jōse ben Jōse, Jannai, Kalir, Josua und Pinḥas alte Dichter im Gegensatz zu den Dichtern, die ihm zeitlich nahe waren³.

¹ Vgl. Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. XLIX. In allen alten Quellen, in denen Jannai und Kalir zusammen genannt werden, steht Jannai vor Kalir, vgl. ebenda, S. XLIIIff. Auch in ihren Poesien läßt sich eine Entwicklung von Jannai zu Kalir feststellen. Kalirs Lebenszeit ist übrigens auch schon von S. Cassel, a. a. O., S. 226, um 600 herum datiert worden.

² Vgl. Davidson, *Maḥzor Yannai*, S. XLIVff.

³ Vgl. *Agron*, ed. Harkavy, S. 1.

Nach dem oben Ausgeführten scheint also alles für eine so frühe Datierung zu sprechen. Das einzige Bedenken dagegen könnte durch das Vorhandensein so hoch entwickelter poetischer Formen wie Reim, Verseinteilung, Namensakrostichon und ähnliches mehr in den Poesien Jannais, Kalirs und anderer alter Dichter entstehen. Dieses Bedenken scheint mir insofern berechtigt, als man in anderen Literaturen jener Zeit, etwa in der syrischen, byzantinischen oder arabischen, diese poetischen Formen nicht festgestellt hat, jedenfalls nicht in der Art, in der Fülle und in der Vollkommenheit wie im Pijut. Dieses Bedenken war für die Pijutforschung bisher so bestimmend, daß man seinetwegen alle Momente, die für eine frühe Datierung sprechen, ignoriert hat, und zwar, weil man allgemein annimmt, daß die Paitanim den Reim von den Arabern übernommen hätten. Die Versuche, die gemacht werden, um zu erklären, wie man zur islamischen Zeit noch immer als Feind und Unterdrücker das christliche Byzanz hinstellen konnte, während nicht die geringste Andeutung auf eine islamische Umgebung in den alten Poesien zu spüren ist, scheinen mir wenig einleuchtend. So begründet H. Grätz¹ es damit, daß die „schon“ in Talmud und Midraš vorkommenden Bezeichnungen für und Anspielungen auf Edom-Rom (Byzanz), das als Typus konzentrierter Judenfeindlichkeit galt, von den Dichtern übernommen und auf den Islam bezogen wurden, und zwar, weil sie nicht vermochten, „Ismael als Islam in die biblisch-prophetische Ökonomie einzureihen“. Nun zeigen aber diejenigen Poesien, die tatsächlich in islamischer Zeit gedichtet wurden, daß die Dichter sehr wohl Ausdrücke und Bilder für die Araber und den Islam finden konnten², und besonders deutlich zeigt es ein Midraš wie Pirke de R. Eli'ezer. Ferner wären in einer islamischen Umgebung die Pijutim mit ausgesprochener, einseitiger, polemischer Tendenz gegen das Christentum und die unterdrückenden Christen (Byzantiner)³, und nicht etwa gegen die Araber oder die Nichtjuden im allgemeinen, nicht zu verstehen. Daß eine Polemik, die nicht mehr aktuell ist und dar-

¹ *MGWJ.* 8 (1859), S. 410.

² Vgl. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, S. 293ff.

³ Vgl. z. B. oben S. 27, Anm. 4 unter c).

um von der Mehrzahl nicht verstanden, dichterisch bearbeitet wird, und dies zu liturgischen Zwecken, ist schwer denkbar. Ein alter, nicht mehr aktueller Stoff zeigt in der Überarbeitung auch nicht die Eindringlichkeit, das starke Empfinden, die Aktualität, die aus den alten Pijutim spricht¹. Und wenn Jannai wünscht, daß רומה fallen möge zu den drei anderen Reichen, die ihm vorausgegangen sind², so meint er wirklich Rom (für ihn Byzanz). Das zeigt die Korrektur in der Hs., man möge sie auslegen wie Kober es tut, oder wie ich sie auffassen möchte. Als Jannai die betreffende Keroba verfaßte, waren die Byzantiner noch Herren in Palästina.

Es scheint also, daß man berechtigt ist, den Pijut so früh anzusetzen, wie oben geschehen. Freilich bleibt die oben erwähnte Schwierigkeit ungelöst. Man muß eben zugestehen, daß wir über die Herkunft der poetischen Formen, wie man sie in der synagogalen Poesie der Blütezeit findet, nichts Näheres wissen. Deswegen aber die Momente für die Frühdatierung, die sich in den Pijutim selbst und in anderem Material finden, auf mehr oder weniger künstliche Weise erklären zu wollen, scheint mir nicht berechtigt.

¹ Ein besonders schönes Beispiel dafür ist die Ordnung 17, Hezir Mamleah, in Kahle, *Masoreten des Westens*, I, S. 1—2 (vgl. oben S. 27, Anm. 4c).

² Vgl. oben S. 27, Anm. 4 unter b).

URGESTALT, EIGENART UND ENTWICKELUNG EINES
ALTANTIOCHENISCHEN EUCHARISTISCHEN HOCHGEBETES

VON

P. HIERONYMUS ENGBERDING O.S.B.

Mein hochverehrter, lieber Lehrer schrieb 1922 in seiner *Geschichte der syrischen Literatur*¹: „Immerhin hat sich gerade hier (im Bereich der maronitischen Liturgie) an einer Anaphora ‚der zwölf Apostel‘ oder ‚des Apostelfürsten Petrus‘, die in der Geltung eines Normalformulars . . . durch diejenige ‚des Herrenbruders Jakobus‘ verdrängt wurde, ein den Maroniten von Hause aus eigentümliches Liturgiedenkmal von offenbar hohem Alter erhalten, das durch seine Berührungen einerseits mit dem ostsyrischen Typus nestorianischer Liturgie, andererseits mit der durch den Ps.-Areiopagiten entworfenen Idealskizze der Eucharistiefeier nicht geringes Interesse zu erwecken geeignet ist.“ Diese Anregung meines Lehrers, die im letzten Grunde nur der Niederschlag seiner Ausführungen über die „altlibanesisische Liturgie“² ist, sei heute zu seiner Ehrung aufgegriffen³.

¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, S. 340.

² A. Baumstark, *Altlibanesische Liturgie* in: *Oriens Christianus* 4 (1904), S. 190 bis 194.

³ Als textliche Grundlage diente für die ostsyrische Anaphora: die durch die anglikanische Mission veranstaltete Druckausgabe (Urmia 1890), welche mit dem Druck der Dominikaner (Mossul 1901) an Hand von J. E. Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales* (Beyrouth 1929), S. 324—33 verglichen wurde. Erwähnung verdient an dieser Stelle, daß Rahmani auf S. 328 im Abschnitt 9 den maronitischen Text mit dem ostsyrischen verwechselt hat und darum beide am umgekehrten Platz bringt.

Den maronitischen Text bot die römische Ausgabe aus dem Jahre 1592.

An Abkürzungen werden in der Folge gebraucht:

Ap = Liturgie der hl. Apostel Addai und Mar(i).

Petr = Liturgie des hl. Petros, des Apostelfürsten, wie sie vom *Missale Chaldaicum* (Rom 1592) von S. ٧١ bis ١٢١ geboten wird.

m = maronitisch.

s^o = ostsyrisch.

Freilich wird man mir sofort entgegenhalten, dieser Vergleich der *s⁰Ap* mit der *m Petr* sei bereits von Ignatios Ephrem II. Rahmani, dem 1929 verstorbenen Patriarchen der katholischen Syrer, durchgeführt worden¹. Indessen wird jeder gern einräumen, daß der Wissenschaft mit einer bloßen Gegenüberstellung von Texten wenig gedient ist. Daß aber Rahmani nicht wesentlich mehr geleistet hat, bemerkt auch P. J. M. Hanssens S. J., wenn er bei Besprechung der genannten Arbeit bezüglich unseres Falles sagt: „De cette constatation (d. i. der textlichen Verwandtschaft beider Liturgien) il ne tire d'ailleurs aucune conclusion certaine².“ Uns kommt es aber gerade darauf an, Schlußfolgerungen zu ziehen und Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Gründlichkeit, die solcher Arbeitsweise notwendig eigen sein muß, legt uns indessen bei dem uns zur Verfügung stehenden Raum, sofort eine große Beschränkung auf. Wir können hier nur ein Stück der ganzen Anaphora untersuchen; und zwar wählen wir dafür das eucharistische Hochgebet der beiden Liturgien aus.

Wir lassen zunächst eine Gegenüberstellung der beiden Texte folgen. Dabei erscheint dasjenige, was beiden Gestalten gemeinsam ist, als unterstrichen; diejenigen Fälle, in denen bei sachlicher Übereinstimmung nur ein Unterschied in der Wahl des Wortes vorliegt, sind **fett unterstrichen** gegeben.

<i>m Petr</i>		<i>s^o Ap</i>
<u>עבדא חב</u> 1 <u>עבדא עקבא</u> 2	1 <u>לחמא</u> מן דל קשמ³: והפגא מן דל לחם: והפגא: וזומזומא מן דל תתם: 2 <u>חמא חלבא</u> וסכא דאנאנא ואל סוכא סוגוסא ומעלא:	

¹ A. a. O.

² *Orientalia Christiana* 18 (1930), S. 253.

³ Die hier und beim Beginn von Abschnitt 6 sich findende, dem ostsyrischen Brauch eigentümliche Wiederholung der Gebetsanfänge brauchen wir für unseren Zweck nicht zu berücksichtigen, da sie ganz sekundärer Art ist.

3. דָּבָר לִי אֵלֶיךָ אֲדֹנָיִם : מִן הַבְּרִית הַזֶּה

சென்னை. ௧௯௮௮. ௧௯௮௮. ௧௯௮௮.

[illegible]

4 ॥ अथ भक्त्या यथा कर्तव्यं ॥

اللقم جلت: هذاه قده، جلت

နိဗ္ဗာန်သော : နိဗ္ဗာန်သော ၂ နိဗ္ဗာန်သော : နိဗ္ဗာန်သော

ᐅᓂᓄᓇ ᐅᓂᓄᓇ : ᐅᓂᓄᓇ ᐅᓂᓄᓇ

:ᐃᓄᑦ ᐅᐱᑦᐸᑦ ᐳᐱᑦ ᐅᓂᑦ¹ ᐳ.

॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

○ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ○

• ۲۵۵۱۰

2 ۵۵۵

"مہر"

5 ۵۰۷۱۸۵۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰

لے صفحہ ۱۹۵ میں بتجملہ درجہ ۱۰ تک

ספד. דבדבא, דבדבא

ප්‍රකාශන මධ්‍යස්ථානය : කොළඹ

၂၅၃ နှစ်သံသယဝ . ရှိတော့မည် မှားမ?

.. ၁၀၈၈၈ ၁၈၈၈၈ .. ၁၀၈၈၈ ၁၈၈၈၈

.. אבא אבא .. אבא אבא ..

¹ Der Dominikanerdruck bietet 220.

² Der an dieser Stelle sich anschließende, aus dem ἐπινίκιος herausgewachsene und dem ostsyrischen Brauch eigentümliche *ἄσπας* hat mit unserem Hochgebet überhaupt nichts zu tun, sondern gehört einer viel späteren Stufe der Entwicklung an. Er beweist seinen sekundären Charakter auch dadurch, daß er in allen drei ostsyrischen Liturgien in derselben Gestalt hier eingeschoben wird. Er sei daher in unserer Untersuchung einfach übergangen.

³ Also der Dominikanerdruck (Mossul 1901); die Urmiaausgabe hat das Δ in ∇ verlesen; daher schreibt sie $\Delta\Delta\Delta\Delta$, also als ein Wort.

[illegible]

Wir haben uns nun zu fragen, in welchem Sinne die aus der Gegenüberstellung sofort ersichtlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu beurteilen und zu bewerten sind. Da die allgemeine Geschichte der Entwicklung der Formen des liturgischen Gebetes zeigt, daß in einem Gebetsganzen einzelne Bereiche einen in sich geschlossenen, den anderen Bereichen gegenüber selbständigen Kreis von Entwicklungen darstellen, teilen wir dementsprechend unser Hochgebet in derartige Abschnitte ein und behandeln zunächst jeden einzelnen Abschnitt für sich, um zuletzt aus einer Gesamtschau heraus weitere Folgerungen zu ziehen.

Der erste Abschnitt umfaßt die Ausdrücke des Lobes. Beide Anaphoren weisen hier Unterschiede auf, die sich anscheinend schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. *m* bietet eine eingliedrige Form, deren wesentliche Merkmale sind: 1. der Ausdruck des Lobes als Dingwort im Nominativ; 2. der Empfänger des Lobes im Dativ, und zwar durch das Fürwort bezeichnet. Formen dieser Art sind uns zur Genüge bekannt aus den Zurufen oder Akklamationen², deren sich das gottesdienstliche Gebet der jungen Christenheit in reichstem Ausmaße bediente. Und gerade die Gestalt *δόξα σοι*, wie *m* sie bietet, gehört mit zu den belieb-

¹ Hier folgt in der Druckausgabe ein nicht ursprünglicher Einsetzungsbericht.

² Vgl. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 41 (Göttingen 1926), S. 141—226; vor allem S. 224—226.

testen Zurufen. Indessen sind dem Anfang des eucharistischen Hochgebetes solche Zurufe von Hause aus fremd, da dort die Wendungen des Lobes ursprünglich nur in Zeitwortbildungen erscheinen¹. Die Zurufe verschaffen sich erst in jenem Augenblick Eingang in den Anfang des eucharistischen Hochgebets, als dieser in die allgemeine Entwicklung des Lob- und Dankgebets im frühen Christentum miteinbezogen wird. Wir gelangen somit zu der ersten Erkenntnis, daß der Beginn der *m Petr* nicht mehr auf der Stufe der ältesten Formen steht.

Andererseits verbietet uns die Kurzgestalt eines einfachen $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \sigma\omicron\iota$, diese Stufe zu weit herabzurücken. Denn diese Kurzgestalt ist Ausgangspunkt, Grundfeste und Tragpfeiler einer großen und breiten Entwicklung, die über die verschiedensten Zwischenstufen bis zu jenem Endpunkt verläuft, der am treffendsten wohl durch das syrische ܡܠܟܝܬܐ mit seiner feststehenden Einleitungsformel bezeichnet wird².

Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen wir sofort einen Maßstab für die Tatsache, daß der *s⁰* Text dem Ausdruck „Lob“ noch die drei weiteren: „Dank, Anbetung und Erhebung“ hinzufügt. *s⁰* erweist sich auf Grund der allgemeinen Entwicklung des Lobgebets als abgeleitet, als sekundär gegenüber *m*.

Das gleiche sekundäre Gepräge von *s⁰* offenbart sich noch deutlicher, wenn dieser Text besonderen Wert darauf legt zu betonen, daß das Lob, der Dank, die Anbetung und die Erhebung „aus jedem Munde, von jeder Zunge, von der ganzen Schöpfung“ kommen soll. Derartige erweiternde Bestimmungen der Ausdehnung auf den gesamten Bereich des Raumes und der Zeit

¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie = Theologie des christlichen Ostens* 1 (Münster 1931), S. LXV.

² Vgl. *Missale iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (1922), S. 1: „Lob, Dank, Herrlichkeit, Jubel, Erhebung ohne Ende, immerfort, allezeit möchten wir darbringen dürfen

Dem einen barmherzigen Vater, der die Sünder, die ihn anrufen, erhört;

Dem einen gnädigen Sohn, der die Reuigen aufnimmt, die an seine Pforte klopfen;

Dem einen heiligen Geiste, dem Lebensspender, der den Schuldner, die ihn bitten, verzeiht.“

auf ostsyrischem Boden¹. Sie dürfte im tiefsten Grunde wohl auf jene Kreise zurückzuführen sein, deren Gebetsweise stärker durch das Alte Testament und den Gottesdienst der Synagoge bestimmt war, also auf jüdisch-christliche Einflüsse. Das ist um so beachtenswerter, als der Beginn unseres Hochgebetes mit seiner ursprünglichen, reinen $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \sigma\omicron\iota$ - Gestalt gerade die bezeichnende hellenistische Form bietet². Wir sehen somit, daß unser Text bereits in seiner Urgestalt ein friedliches Nebeneinander und gegenseitiges Sich-durchdringen jener beiden Welten aufweist und deswegen bezüglich des Ortes seiner Entstehung auf ein Gebiet hinweist, wo eben jene beiden Kulturkreise sich trafen und friedlich sich austauschten³.

Der Zusatz $\text{ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ}$ in s^0 hat als zweifellos sekundär zu gelten, da diese Wendung uns auf ostsyrischem Boden öfter begegnet⁴. Sie ist somit auf einen Einfluß des heimatlichen Brauches zurückzuführen. — Die nur einmalige Setzung des ܐܠܗܐ vor der ganzen Wendung $\text{ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ}$ dürfte auf eine Gewöhnung des ostsyrischen Ohres zurückzuführen sein, das bei den Lautsprüchen im Gottesdienst diese Wendung als eine unverbrüchliche Ganzheit anzuschauen gelernt hatte.

Der dritte Abschnitt bietet die Veranlassung des Lobes, den Grund der $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$. In je einem doppelgliedrig gebauten Sätzchen wird kurz und knapp, in straffer Fassung die schöpferische und erlösende Tätigkeit Gottes zum Ausdruck gebracht. Diese Tatsache ist für die Einordnung unseres Hochgebetes in die Reihe der übrigen morgenländischen eucharistischen Hochgebete von größter Bedeutung. Unser Text verzichtet nämlich noch auf eine eingehende Schilderung des Wesens Gottes, sowohl hinsichtlich seiner Natur als auch seiner Dreipersonlichkeit. Er

¹ Man vergleiche nur das Missale (Urmia 1890), S. 1, 2, 3 und 4; ebenso die ostsyrischen Bruchstücke bei R. H. Connolly, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* in: *Oriens Christianus*² 12/14 (1925), S. 102, Zeile 27; S. 103, Zeile 7 und öfter.

² Zu dieser Art, die Gebete zu schauen, vgl. A. Baumstark, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran* in: *Islam* 16, S. 229—248 und A. Baumstark, *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters* in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 4 (1927), S. 24—34.

³ Vgl. unter diesem Gesichtspunkte auch die Gebete des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen.

⁴ Z. B. Missale (Urmia 1890), S. 1, 6, 3 u. 6.

beschränkt sich ferner nicht darauf, vor dem ἐπινίκιος nur die schöpferische Tätigkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen, sondern verbindet mit ihr sofort und in unmittelbarer Folge auch die erlösende Tätigkeit Gottes. Endlich verzichtet unser Text auf jede theologische Durchdringung der genannten Tatsachen sowie auch auf jedes höhere, vergeistigte sprachliche Gewand; er bedient sich vielmehr der schlichtesten, einfachsten Ausdrücke. Nur auf die Huld und Güte und Erbarmung Gottes, der allein Schöpfung und Erlösung zuzuschreiben sind, legt er einen beachtenswerten Nachdruck.

Durch diese Merkmale rückt unser Text deutlich ab von dem Hochgebet der Jakobosliturgie und all der anderen, dieser nachgebildeten westsyrischen Anaphoren, die sämtlich vor dem ἐπινίκιος nur die schöpferische Tätigkeit Gottes erwähnen. Er rückt auch merklich ab von der späteren, aufgefüllten Gestalt der Basileiosliturgie, die vor dem ἐπινίκιος nur eine breit ausladende Schilderung des Wesens Gottes kennt. Noch erheblicher sind die Unterschiede gegenüber dem Hochgebet des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Dieses atmet einen toto coelo anders gearteten Geist. Wohl unter dem Eindruck solcher Tatsachen schrieb bereits Eusebius Renaudot bezüglich des Hochgebetes der ostsyrischen Apostelliturgie: „Prima Liturgia (i. e. Apostolorum) magis quam alterae duae recedit ab aliis Orientalibus, in quibus memoria fit totius dispensationis Jesu Christi Domini nostri in carne usque ad institutionem Eucharistiae. Nam brevis oratio quae sacra illius verba praecedat, non continet enumerationem mysteriorum τῆς ἐνσάρχου οἰκονομίας, quam reliquae multis verbis exprimunt¹.“ Indessen darf doch nicht übersehen werden, daß unser Text sogar bis auf die knappe Fassung der einzelnen Wendungen sich in beachtlicher Form der byzantinischen Chrysostomosliturgie nähert, welche vor dem ἐπινίκιος die schöpferische und erlösende Tätigkeit Gottes also schildert: σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες καὶ παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν καὶ οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν². Auch

¹ E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio*. Tomus II (Frankfurt 1847), S. 600.

² Angeführt nach F. E. Brightman, *Liturg. Eastern and Western* I (Oxf. 1896), S. 322.

der Bau des Hochgebetes der ägyptischen Markosliturgie weist insofern eine Ebenmäßigkeit auf, als die schöpferische und erlösende Tätigkeit als ein zusammenhängendes Ganze vor dem ἐπιτέλειος zum Ausdruck gelangt.

✓ III
Dürfen wir aus der also gekennzeichneten Eigenart der Schilderung der Schöpfung und der Heilsanstalt Gottes Schlüsse ziehen bezüglich des Alters unseres Textes? Gewiß nur mit der allergrößten Vorsicht. Aber wenn wir diese beobachten, können wir doch wohl sagen, daß ein Vergleich der verschiedenen eucharistischen Hochgebete des Ostens uns berechtigt, unseren Wendungen eben wegen ihrer schlichten, knappen, kernigen Fassung, aus der alles Nebensächliche weggelassen ist, die nur das Wesentliche in kurzen Strichen zeichnet, ein hohes Alter zuzusprechen¹. Gewiß gibt es auch in späterer Zeit noch kurze Texte; aber diese weisen sich regelmäßig durch Aufnahme einzelner Züge einer späten Entwicklung sofort als jung aus. In unserem Text aber haben wir nur kernige, wesenhafte Wendungen. Ja, man meint sogar eine gewisse Ehrfurcht vor dem Alter unseres Textes herausspüren zu können. Er ist nämlich in beiden Bearbeitungen ohne jede Entwicklung geblieben, während es um ihn herum stark getrieben und gesproßt hat. Er schien somit als etwas Unverrückbares festzuliegen. Das Beiwort ܕܢܝܚܐ bei ܕܡܪܝܢ in *s*⁰ hat demgegenüber nichts zu bedeuten. Wir finden ja den gleichen Zusatz beim gleichen Wort in *s*⁰ auch in Abschnitt 5.

Noch weniger bedeutet der Unterschied ܕܡܪܝܢ in *m* > ܕܡܪܝܢ in *s*⁰. Man könnte hier zunächst denken, es handele sich um die Wahl verschiedener, aber sachlich gleichwertiger Worte bei der Übertragung eines nicht-syrischen Ausdrucks. Damit stehen wir vor der Frage: Handelt es sich bei unserem Text um eine Übertragung eines nicht-syrischen Originals? Man könnte in dieser Hinsicht noch auf mehrere Fälle verschiedener Ausdrücke bei sachlichem Gleichwert hinweisen. So in Abschnitt 5: ܕܡܪܝܢ > ܕܡܪܝܢ; ܕܡܪܝܢ > ܕܡܪܝܢ; ܕܡܪܝܢ > ܕܡܪܝܢ. Ferner gebraucht *s*⁰ einige Male im Gegensatz zu *m* die nota accusativi und weist auch im Satzbau einige Unterschiede auf.

¹ Vgl. in dieser Beziehung die Ergebnisse der S. 36, Anm. 1 angeführten Arbeit.

Indessen ist es doch auffallend, daß in allen übrigen Fällen immer dasselbe gleiche Wort getroffen ist, ja nicht nur das; auch die Stellung und Folge der Worte stimmt genau überein. Daher müssen wir versuchen, die eben genannten Unterschiede auf andere Weise zu erklären. Und das ist nicht schwer. Es handelt sich da bloß um das Eigenleben, das der einzelne Text nach seiner Verselbständigung geführt hat. So ließen sich aus der Geschichte der Orationen im Abendland genau entsprechende Beispiele beibringen. Wir dürfen also ruhig annehmen, daß wir in unserem Hochgebet einen original-syrischen Text vor uns haben, eine Annahme, die ja bei rein syrisch überlieferten Texten sich von vornherein nahelegt.

Wenn wir schon eben in unserem Hochgebet einen deutlichen Abstand von der Jakobosliturgie, die auf ihrem Siegeszug doch sonst das ganze westliche Syrien erobert hat, beobachten konnten, so wird dieser Abstand noch viel handgreiflicher, wenn wir uns jetzt in Abschnitt 4 der Engelstelle, der Überleitung zum ἐπινίκιος zuwenden. Während es gerade zu den Kennzeichen der Jakobosliturgie gehört, diese Stelle mit besonderer Liebe ausgebaut zu haben, offenbart sich uns in unserem Texte eine beachtenswerte Kürze. Da ist nicht die Rede von den Mächten des Himmels, nicht von den verschiedenen Ordnungen der Engel. Erwähnt werden außer den Cherubim und Seraphim nur „die tausend mal tausend der Oberen und die zehntausend mal zehntausend der Heerscharen der Diener aus Feuer und Geist“. Diese gedrängte Kürze, verbunden mit einem völligen Verzicht auf jede Benutzung der Stelle Is. 6, 2, ist auch im Gesamtbereich des christlichen Ostens nicht gerade gewöhnlich. Am nächsten kommt hier wohl die byzantinische Chrysostomosliturgie, die ebenfalls nur χίλιαι χιλιάδες und μύριαι μυριάδες neben den Cherubim und Seraphim kennt. Die Eigenart unseres Textes zeigt sich auch in der außergewöhnlichen Wendung: ܠܥܒܕܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ¹. Während indessen bisher bei allen bedeutsamen Eigenheiten unseres Textes beide Bearbeitungen gemeinsam gingen, treffen wir nunmehr auf eine andersartige Erscheinung. s⁰ legt den Gesang des ἐπινίκιος den

¹ Zur Bildung dieses Ausdruckes haben gewiß Ps. 103, 4 und Dan. 7, 10 den Anlaß geboten.

Engeln in den Mund; *m* beendet zwar auch die Engelstelle mit einem ܐܡܢ, fügt aber sogleich die Bitte an, Gott möge auch uns würdig machen, mit den Engeln das Lob des Dreimalheilig zu singen. Dieses Lied wird also in *m* von der Gemeinde, in *s*⁰ aber von den Engeln gesungen. Die Forschung hat bisher auf solche Tatsachen wenig geachtet. Darum vergegenwärtige man sich kurz, daß auf ägyptischem Boden¹ der ἐπὶ τῶν ἁγίων als Gemeindegesang durchaus zur Vorherrschaft gelangt ist, während auf byzantinischem Boden und im Bereich der Jakobosliturgie und ihrer Töchter ausschließlich der Engel-ἐπὶ τῶν ἁγίων bekannt ist. Rom und Mailand sowie der ostsyrische Bereich² kennen beide Arten.

Angesichts dieser mannigfachen Tatsachen kann es sich für uns nicht darum handeln, hier die Frage zu lösen, welche Art des ἐπὶ τῶν ἁγίων in der allgemeinen Entwicklung des Hochgebetes die ursprüngliche ist, sondern nur darum, welche Art für unser Hochgebet als ursprünglich zu gelten hat. Doch stoßen wir auch schon bei Lösung dieser Frage auf große Schwierigkeiten. Denn das Verhältnis der Zeugen hält sich die Wage; und keiner von beiden kann als entwertet angesprochen werden. Denn *m* steht schroff gegen den sonstigen heimischen Brauch, und ebenso wenig kann man nach dem soeben Gesagten behaupten, *s*⁰ spiegele hier heimatliche Gewohnheiten wider. Wir kommen also über ein „non liquet“ nicht hinaus.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf einzelne Verschiedenheiten der beiden Zeugen. *s*⁰ folgt seinem Drange nach reicherer Ausgestaltung und fügt zunächst ein ܕܒܪܐ hinzu. Es treten sodann die ܕܒܪܐ ܕܡܠܐܕܝܬܐ auf; die Heerscharen werden als „geistige“ bezeichnet; die Cherubim als „heilig“, die Seraphim ebenfalls als „geistig“. Durch all das wurde der Satzbau recht beladen; so erhält ܕܒܪܐ ein neues Objekt; ja zu Schluß tritt ein ganz neues Satzglied auf: ܕܒܪܐ ܕܡܠܐܕܝܬܐ ܕܡܠܐܕܝܬܐ. *m* wahrt demgegenüber sein Gepräge größerer Ursprünglichkeit; nur das ܕܒܪܐ ist sekundär.

¹ Sarapion, Dēr Balyzeh, Kyrillos, Gregorios, arabische διαθήκη, äthiopische Apostelliturgie. Markos hat beide Arten unmittelbar hintereinander.

² Apostel und Nestorios: Engel - ἐπὶ τῶν ἁγίων; Theodoros und die S. 38, Anm. 1 angeführten Bruchstücke: Volks - ἐπὶ τῶν ἁγίων.

Über die Wendungen, die unmittelbar zum ἐπινίκιος überleiten, ist wenig zu sagen, da uns die Quellen der Erkenntnis fehlen.

Abschnitt 5 nimmt den in Abschnitt 3 bereits begonnenen Gegenstand und Grund des Dankes wieder auf. Es zeigen sich aber hier wieder ganz bedeutende Eigenzüge. Zunächst ist nur von der eigentlichen Erlösung durch Christus die Rede, nicht aber von der Führung des Volkes Gottes durch Gesetz und Propheten. Aber auch diese Erlösung durch Christus wird nicht in einer schlichten Aufzählung einzelner Ereignisse gegeben, sondern es wird nur die eine Grundtatsache, der letzte Sinn der Erlösung ausgesprochen: „Uns, die Toten, hat er wieder zum Leben erweckt“. Diese eine Grundtatsache wird nun in immer neuen Bildern, in vortrefflichen Gegensatzpaaren von klassischer Kürze und Schönheit zugleich zum Ausdruck gebracht. Ein feiner Hauch edler Sprachkunst liegt über dem Ganzen ausgebreitet. So offenbart sich uns eine starke theologische Durchdringung des Stoffes der οἰκονομία. Vorbilder und unmittelbare Gegenstücke zu dieser Art der Schilderung der οἰκονομία sind mir nicht bekannt geworden. Man hat ja schon mal hingewiesen auf die Beziehungen, die zwischen *m Petr* und Ps.-Dionysios bestehen¹. Aber man wird vergebens in den Darlegungen des letzteren auch nur die geringste wirkliche Übereinstimmung mit unserem Hochgebet zu entdecken versuchen.

Beachtenswert ist auch, daß unser Abschnitt mit εὐχαριστοῦμεν = εὐχαριστοῦμεν, und nur mit dieser Wendung beginnt. Wenn man auch nicht gerade anzunehmen braucht, daß es sich in unserem Abschnitt um ein ursprünglich selbständiges Hochgebet handelt, so ist doch so viel gewiß: in dem alleinigen Gebrauch des εὐχαριστοῦμεν zittert noch die alte Vormachtsstellung nach, welche dieser Ausdruck von Haus aus im „eucharistischen“ Hochgebet besaß.

Die einzelnen Verschiedenheiten zwischen der *m*- und *s*⁰-Bearbeitung sind nur von geringer Bedeutung. Die in *s*⁰ überschüssige Wendung ἡμεῖς ἱεροῦ δαδὸς ἀποκρίσεως erklärt sich sofort aus der Tatsache, daß hier der ἐπινίκιος den Engeln in den Mund gelegt war. — Auf Grund des allgemeinen Entwicklungsgesetzes:

¹ Vgl. oben S. 32.

„Selbstbezeichnungen ziehen gern Ausdrücke der eigenen Niedrigkeit und Armseligkeit an sich“ nimmt ܕܒܩܥ in s^0 ܕܒܩܥܐ ܕܒܩܥܐ¹ zu sich, *m* aber ܕܒܩܥܐ. Demselben Gesetz verdankt das ܕܒܩܥܐ in s^0 seinen Ursprung. Das ܕܒܩܥܐ in s^0 geht auf das Streben nach Deutlichkeit und Höflichkeit zurück.

In Abschnitt 6 tritt uns die vielleicht interessanteste Erscheinung unseres Textes entgegen. Gemeinhin hat man die Auffassung, der gewöhnliche Bau der Anaphora im Morgenland sei so sehr aus einem einzigen Guß, alles sei so fein aufeinander abgestimmt und miteinander so organisch verbunden, daß gar kein schroffer, unvermittelter Übergang von einem Gebetskreis zum anderen vorhanden sei, während demgegenüber die römische Meßfeier mit ihrem schroffen, unverbundenen Nebeneinander von Präfation und Kanon etwas Unausgeglichenes, ja Unfertiges darstelle.

Wir werden indes eines anderen belehrt, wenn wir unseren Abschnitt 6 in das helle Licht der vergleichenden Forschung rücken. Wir haben nämlich hier einen Lobspruch vor uns, der zu der Klasse der sog. Schlußlobsprüche gehört, deren Aufgabe es ist, am Schluß der Gebete die Gesinnung des Lobens und Dankens noch einmal in kurzen, markigen Worten zusammenzufassen.

Wir sehen uns also der Tatsache gegenüber, daß unser Hochgebet hier, d. h. innerhalb des Gesamtgefüges der Anaphora regelrecht abgeschlossen wird, als ob gleich etwas ganz Neues begänne. Das Hochgebet hört also einfach auf, genau so wie jede selbständige εὐχή. Die Art, wie in der römischen Meßfeier das Hochgebet der Präfation einfach unvermittelt neben den Kanon tritt, ist also im Osten gar nicht einmal so unerhört. Ja man staunt noch mehr, wenn man den Anfang des in *m* Petr sich anschließenden Fürbittgebetes ܕܒܩܥܐ ܕܒܩܥܐ neben das römische Te igitur stellt.

Wir können aber noch eine weitere Erkenntnis aus unserem Lobspruch gewinnen. Ein Vergleich mit der s^0 Theodoros- und Nestoriosliturgie zeigt nämlich, daß dort genau derselbe² Lob-

¹ Dieselbe Reihenfolge dieser Ausdrücke findet sich auch sonst auf ostsyrischem Boden; vgl. z. B. *Missale* (Urmia 1890), S. ٥.

² Von ganz geringfügigen Um- und Weiterbildungen abgesehen.

7
 spruch an funktionell genau derselben Stelle sich findet, d. h. vor dem Fürbittgebet und der Epiklese. Wir dürfen also schließen, daß die s⁰ Apostelliturgie als Normalanaphora diesen Lobspruch bei den Nebenliturgien veranlaßt hat und daß deswegen der Sinn und die Aufgabe des Lobspruches hier wie dort die gleiche ist. Zu beachten ist aber, daß in der Theodoros- und Nestoriosliturgie dem Lobspruch noch der Einsetzungsbericht mitsamt der Anamnese vorausgeht, während unserem Hochgebet in beiden Bearbeitungen dieses Stück schon von Haus aus fehlt¹. Daraus geht hervor, daß jene beiden Liturgien diesen Bericht als einen Teil des Hochgebetes aufgefaßt haben. Die Einsetzung der Geheimnisse des Leibes und Blutes unseres Herrn war ihnen nur ein Teil der gesamten *οικονομία*, deren Schilderung die Aufgabe des Hochgebetes ist. So wurde der ursprünglich selbständige und an verschiedenen Stellen einschiebbare² Einsetzungsbericht ein Teil des Hochgebetes. Da aber die mit diesem Bericht notwendig verknüpfte Aufforderung des Herrn auch die Anamnese untrennbar mit dem Einsetzungsbericht verband, ergab sich ganz von selbst als Ort des Hochgebets-Schlußlobspruches der Platz hinter der Anamnese. Jetzt verstehen wir erst von innen heraus, warum es die Gewohnheit vieler Liturgien ist, gerade an dieser Stelle einen Lobspruch einzufügen³.

Von der Tatsache des Vorhandenseins des Schlußlobspruches wenden wir uns seinem Bau zu. Er weist die im christlichen Osten

¹ Daß der von den Druckausgaben der s⁰ *Ap* vor dem Schlußlobspruch gebrachte Einsetzungsbericht an dieser Stelle nicht ursprünglich ist, zeigen auch deutlich die Handschriften. Vgl. Renaudot 2, S. 600 ff.

² Beachte, wie auch in dieser Hinsicht unsere Liturgie gemeinsam mit der römischen und der ägyptischen Markosliturgie von dem morgenländischen „Normal-schema“ sich entfernt.

³ So die byzantinische Liturgie:

τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες
 κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα
 σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν Κύριε
 καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν.

(Das κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα gehört begrifflich zu ὑμνοῦμεν κτλ!) Oder die westsyrische Liturgie:

ܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ
 ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ

Vgl. auch die syrische und arabische *διαθήκη* und die armenischen Liturgien.

weit verbreitete Gestalt auf: Dingwörter + ἀναπέμπομεν, eine Form, auf die wir schon in S. 36, Anm. 2 hinweisen durften und die wir als letzte Stufe der Entwicklung des Dingwort-Lobspruches anzusehen haben. Unter den hier gebrauchten Dingwörtern sind δόξα καὶ τιμὴ als ursprünglich anzusetzen, während *s*⁰ auf Grund des uns schon vertrauten Strebens nach Erweiterung εὐχαριστία καὶ προσκύνησις hinzufügt¹. — Die zum Schlußlobspruch überleitende Wendung ὑπὲρ τούτων καὶ πάντων ist auch sonst sehr gebräuchlich². — Für das in *s*⁰ überschüssige ܕܝܢܐ scheint die ostsyrische Liturgie eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Findet es sich doch im gleichen Zusammenhang auf der dritten Seite des Missale (Urmia 1890) allein dreimal. — Das Zeitwort ܕܝܢܐ stellt *s*⁰ entsprechend seinem semitischen Sprachempfinden vor das Objekt, während *m* hellenistisch eingestellt ist und es hinter das Objekt setzt. — Die in *m* überschüssige, aber sehr bezeichnende Wendung ܕܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ findet sich innerhalb der *m Petr* noch einmal³. Die Erwähnung der Kirche in einem Schlußlobspruch ist im allgemeinen gerade den ältesten Texten eigentümlich⁴. Vielleicht hat sich in unserem Falle solch altehrwürdiges Gut in *m* erhalten.

Damit ist die Eigenart unseres Hochgebetes genügend gekennzeichnet. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Bearbeitungen muß dahin bestimmt werden, daß *m* durchweg die ältere und damit die ursprünglichere Gestalt bietet. Dadurch bekommt *m Petr* für die Geschichte der *s*⁰ *Ap* und überhaupt für die Gesamtgeschichte der ostsyrischen Liturgie eine ganz grundlegende Bedeutung. Niemand darf mehr an ihr vorübergehen.

Mit dieser Erkenntnis gewinnen wir auch neues Licht für eine Frage, die schon Rahmani sich gestellt hat: Wie erklärt es sich nämlich, daß das maronitische und das ostsyrische Liturgiegebiet dieselbe Anaphora haben? Rahmani hat sich — wenn auch mit größtem inneren Widerstreben und den ent-

¹ Dieselben 4 Dingwörter finden sich auch sonst in diesem Zusammenhange in der ostsyrischen Liturgie; z. B. *Missale* (Urmia 1890), S. 6.

² Vgl. byzantinische Chrysostomosliturgie (Brightman S. 322) und Apostolische Konstitutionen VIII, 12, 27.

³ *Missale Chaldaicum* (1592), S. 11.

⁴ Vgl. die ἀποστολική παράδοσις des Hippolyt (Schluß des Meßopfertiles).

sprechenden Klauseln — doch dahin ausgesprochen¹, das maronitische Gebiet habe die Anaphora von den Ostsyrern erhalten, und zwar zu einer Zeit, als diese Liturgie bereits auf ostsyrischem Boden eine große Kürzung erfahren habe, d. h. nach dem Katholikos Išojahb III. (650—658).

Indessen spricht gegen diese Annahme schon der methodische Grundsatz der vergleichenden Liturgiegeschichte: Wo in getrennten Kirchengemeinschaften ein gemeinsamer Text sich findet, ragt dieser in seinem Alter bis in die Zeit vor der Trennung hinauf². Der gemeinsame Besitz erklärt sich also durch die Lebensgemeinschaft vor der Trennung. Außerdem ist es nach dem Ergebnis unserer Untersuchungen ganz undenkbar, daß *m* eine noch stärkere Kürzung als *s*⁰ sein soll. Somit bleibt uns nichts übrig, als in die Zuverlässigkeit des Gewährsmannes, auf den Rahmani sich stützt, berechnete Zweifel zu setzen. Das ist aber Abu'l Farağ Abdallah ibn et-Tajjib († 1048), der uns berichtet, Išojahb III. habe die Apostelliturgie gekürzt. Vielleicht liegt in diesem Bericht nur ein Gegenstück zu der bekannten Abhandlung des Proklos vor. Abu'l Farağ hatte Kenntnis von einer liturgischen Reformtätigkeit des genannten Katholikos. Nun bestand aber die allgemeine Auffassung, daß solche Tätigkeit sich in Kürzungen gezeigt habe. So kam dann der Bericht zustande.

Damit haben wir den Weg frei für eine andere Lösung unserer Frage. Wir haben nämlich nur noch zu prüfen, ob in den Zeiten vor 430 eine Lebensgemeinschaft zwischen der späteren maronitischen und der späteren ostsyrischen Kirche bestand. Das aber ist voll und ganz zu bejahen mit dem Hinweis auf das alte Patriarchat Antiocheia, dem sowohl das Bergland des Libanon wie auch das Zweiströmeland sein Christentum und damit auch seine Liturgie verdankt. Wir dürfen also unser Hochgebet ansprechen als eine Liturgie des alten Patriarchates Antiocheia, die älter ist als das Jahr 430. Wir sagen absichtlich: des alten Patriarchates Antiocheia. Denn da wir uns für das Syrische als

¹ *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, S. 332.

² Vgl. auch A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus* OC³ 2 (1927), S. 9, Anm. 2.

Ursprache unseres Hochgebetes entschieden haben, andererseits aber in der Hauptstadt Antiochien selbst der Gottesdienst wohl nur in griechischer Sprache gefeiert wurde, haben wir näherhin die Heimat unseres Textes in dem syrisch redenden Hinterland zu suchen. Und wenn unsere Liturgie auf maronitischem Boden lange Zeit Normalanaphora war, auf ostsyrischem Gebiet sogar bis heute geblieben ist, so dürfen wir daraus schließen, daß unserm Text schon von Anfang an großes Ansehen gezollt wurde.

Und so können wir von unserem Hochgebet nur mit Freuden Abschied nehmen, da wir letztlich einen Beitrag liefern konnten zu einem der reizvollsten, aber auch der schwierigsten Gebiete liturgiegeschichtlicher Forschung: der Erkenntnis der Liturgie des alten Patriarchates Antiocheia.

DES ʾĪṢŌ·DĀD VON MARU KOMMENTAR ZUM HOHENLIED

EDIERT UND ÜBERSETZT VON
SEBASTIAN EURINGER

Vorbemerkungen

„ʾĪṣŏ·dād(h) von Merw, Bischof von Ḥēd(h)attā (am Tigris), war nach dem Tode des Katholikos Abraham II. für dessen Nachfolge aussersehen und hatte es der Gegnerschaft des am Khalifenhofe mächtigen Arztes Bōk(h)tīšŏ‘ zu verdanken, wenn er sie Theodosios überlassen mußte. Seine Kommentare zum A und zum NT, von denen der erstere in seiner eigentümlichen Gesamthaltung wesentlich durch eine Abhängigkeit von Ḥēnānā (dem Adiabener, 6. Jh.) beeinflußt sein dürfte, haben nicht nur eine bedeutsame Vermittlerrolle zwischen der älteren exegetischen Literatur und dem späteren Schrifttum der Nestorianer gespielt, sondern einen starken Einfluß auch nach jakobitischer Seite hin ausgeübt.“¹

Schon vor 30 Jahren hat G. Diettrich in Nr. VI der *Beihefte zur ZatW.*, Gießen 1902, eine tiefeschürfende Studie über „*ʾIṣŏ·dādh’s Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT.s, an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9–14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*“, veröffentlicht und kam zu den soeben mit Baumstarks klassisch kurzen Worten angeführten Ergebnissen. Einige Jahre später hat sein Schüler Joh. Schliebitz ebenfalls in den *Beiheften zur ZatW.* Nr. XI, Gießen 1907, „*ʾIṣŏ·dādh’s Kommentar zum Buche Hiob cc. 1–20*“ in der gleichen Weise ediert und untersucht. In den *Horae semiticae*, Cambridge 1911–1916, hat die bekannte Orientalistin Margaret Dunlop Gibson die Kommentare I.s zu den Evangelien, zur Apostelgeschichte, zu den Paulinen und zu drei katholischen Briefen im syrischen Original nebst englischer Übersetzung herausgegeben. Diesen Publikationen möchte ich nun die Erklärung des Hohenliedes des gleichen Autors anreihen.

Dazu stehen mir zwei Texte zu Gebote:

1. Jener des Cod. Musei Britannici Or. 4524 aus dem 17./18. Jh., den G. Diettrich während seines Aufenthaltes in London kopiert und mir in zuvorkommendster Weise überlassen hat. Sigle: D.

2. Jener des Cod. 10 der Bibliothek des griechischen Patriarchats zu Jerusalem vom J. 1379, den A. Rücker-Münster i. W. während seines

¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, S. 234.

Aufenthaltes in der hl. Stadt selbst photographiert und mir in seiner bekannten Bereitwilligkeit zu wissenschaftlicher Beihilfe zur Verfügung gestellt hat. Sigle: R.

Beiden Gelehrten sei auch hier der geziemende herzlichste Dank ausgesprochen.

Ich lege naturgemäß R zugrunde. Wo ich D vorziehe oder wo ich sonstwie ändere, habe ich in den Bemerkungen darauf aufmerksam gemacht. Wo R undeutlich ist, aber sicher geklärt werden kann, habe ich die undeutlichen Buchstaben nach D ergänzt und in eckige Klammern gestellt. Offenkundige Versehen verbessere ich stillschweigend. Bisweilen habe ich die Schreibweise von D vorgezogen, ohne es bei der Geringfügigkeit der Sache zu buchen. Die Vokale von R habe ich gewissenhaft zu transkribieren versucht, wobei es mir aber wohl nicht immer gelungen sein wird, die richtige Entscheidung zu treffen, ob *..* oder *.* gemeint ist. Um den Druck nicht zu sehr zu komplizieren, habe ich den Vokal, wenn er zwischen zwei Buchstaben steht oder zu stehen scheint, bei einem derselben, meistens beim ersteren untergebracht.

Von diesem Kommentar zum HL. hat Diettrich schon 1902 in seiner bereits erwähnten Studie S. XVII–XXII die Vorrede syrisch und deutsch veröffentlicht, wovon ich mit Dank Gebrauch gemacht habe, ohne mich jedoch zu binden.

Der Kommentar zerfällt, wie bei I. üblich, in zwei, hier fast gleichlange Teile: in eine ziemlich ausführliche Vorrede und in den eigentlichen Kommentar in Scholienform.

Die Vorrede stellt drei verschiedene Auffassungen als gleich orthodox nebeneinander: die grammatisch-historische des Theodor von Mopsuestia, des „Auslegers der Nestorianer“; die christlich-allegorische des hl. Gregor von Nyssa und des hl. Johannes Chrysostomus, und die jüdisch-allegorische, die hier anonym auftritt, aber wohl auf Hippolyt zurückgehen wird, dessen Kommentar ja den Übergang von der jüdischen zur christlichen Allegorese des HL. vermittelt.

Obwohl I. als neutral erscheinen will und am Schlusse die Entscheidung den Gelehrten überläßt, merkt man doch an der Ausführlichkeit der Polemik gegen Theodors Auslegung, wo die Sympathien des Verfassers liegen.

Damit, daß er die Allegorie für gleichberechtigt mit dem Buchstaben erklärt, mag er auch von dieser Erkenntnis in der Praxis wenig Gebrauch machen, sowie daß er die Kirchenväter Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus und ihre Exegese für rechthgläubig ansieht, hat er den strengen nestorianischen Standpunkt verlassen und wandelt in den Geleisen des nestorianischen Eigenbrötlers Hënanâ von Adiabene († 610), wie dies bereits Diettrich *l. c.* S. LXII hervorgehoben hat. Ob aber I. wirklich dieser literarischen Stütze bedurfte, um die Unhaltbarkeit

der Exegese Theodors hinsichtlich des HL.s zu erkennen, darf man billig bezweifeln. Denn durch den Verkehr und die Polemik mit gelehrten Monophysiten und anderen Christen, vielleicht auch mit Juden, mußten diese Gedankengänge für die nestorianischen Theologen sozusagen in der Luft liegen. Daß Hĕnanâ, den ja I. kennt und an anderen Stellen sogar mit Namensnennung zitiert (Diettrich, S. LXIIff.), den Boden dafür etwas gelockert hat, will ich nicht ganz von der Hand weisen.

Der zweite Teil, die Erklärung, besteht meist aus kleinen, bisweilen kleinsten Sätzen — Scholien —, die I. größtenteils, wenn nicht ausschließlich, den Arbeiten seiner Vorgänger (in den ersten 6 Kapiteln vornehmlich Gregor von Nyssa) entnommen haben wird. Verschiedene Ansichten werden fast durchweg ohne jede Stellungnahme nebeneinandergestellt. Nur hier und da gibt er durch ein kurzes Wort seine Meinung zu erkennen.

Die Scholien sind im allgemeinen nach der Reihenfolge der betreffenden Verse in der Bibel aufgeführt. Jedoch sind zwischen 7, 6 und 7, 12 die Glossen zu 1, 2; 2, 9; 1, 13; 1, 9; 4, 2; 4, 8; 6, 12 eingeschoben und außerdem steht 3, 9 vor 3, 7 und sind die Bemerkungen zu 4, 13 und 4, 14 durcheinandergeraten. Wo diese Unordnung herrührt oder ob Sinn in derselben liegt, vermag ich nicht zu ergründen. Möglicherweise hat der Verfasser mehrere Kommentare oder Katenen nacheinander exzerpiert und rührt davon diese Ungleichheit her.

Die Bibelzitate werden mit dem nachgestellten ܐܢܝܡ = enim, inquit, das man bisweilen mit „z. B.“ oder ganz einfach durch die bloßen Anführungszeichen wiedergeben kann, oder durch ܐܝܢܐ = „was das betrifft, daß es heißt“, seltener durch andere Formeln eingeführt¹.

Über den „Griechen“, dessen Text I. neben dem des „Hebräers“ und der Peschita von Zeit zu Zeit in seinen Kommentaren zitiert, hat Diettrich l. c. S. XLIIff. ausführlich gehandelt und gelangte zu einem etwas komplizierten Ergebnisse.

Aus Mangel an Raum werde ich mich auf die Edition und die nötigsten Bemerkungen beschränken und durch eine Auswahl von Parallelen die Stellung I.s in der Geschichte der Exegese bei den Syrern beleuchten. Andere Probleme, namentlich die Frage nach dem Peschitatestext des Kommentars, sowie die Erläuterung und Auffüllung der oft zu knappen und dunklen Scholien, muß ich auf eine andere Gelegenheit aufsparen bzw. anderen überlassen.

Die von mir gebrauchten Abkürzungen sind:

BS. = Dionysios bar Šalibi;	GN. = Gregor von Nyssa;
BE. = Bar 'Ebrôjô (Barhebraeus, ed. Rahlfs);	L. = Lee, <i>Vetus Testamentum Syriace</i> ,
M. = Mössinger, <i>Monumenta Syriaca</i> ;	London 1823;
H. = Hoffmann, <i>Opuscula Nestoriana</i> ;	SH. = <i>Syrohexapla</i> , ed. Middeldorpf ² .

¹ Siehe die Zusammenstellung bei Diettrich l. c. S. XXVII, 1.

² Die genauen Büchertitel siehe weiter unten Abschnitt IV.

I. Vorrede

1. Ferner „die Auslegung des Hohenliedes“, was mit „Hymnus der Hymnen“ zu erklären ist. Herr, hilf mir in Deiner Barmherzigkeit! Amen und Amen.

2. Auch das „Hohelied“, was mit „Gesang der Gesänge“ oder „Hymnus der Hymnen“ zu erklären ist, verfaßte er (Salomon) in Versen, nachdem er diese Weise von seinem Vater erlernt hatte.

3. Darin kommt aber weder der Name „Herr“, noch der Name „Gott“ vor, und es gibt darüber verschiedene Ansichten.

4. Der selige Ausleger (= Theodor von Mopsuestia) nämlich, mit allen denen, die in seinen Fußtapfen wandeln, beziehen es auf die Tochter des Pharao.

5. Denn weil Salomon in seiner Weisheit sich mit allen Königen ringsum verschwägte — nicht aus Fleischeslust, sondern einmal, um sich und dem Volke vor den Kriegen Ruhe zu verschaffen, und dann, um Muße zu haben für den Bau des Hauses des Herrn und des königlichen Palastes — nahm er auch die Tochter des Pharao zu [seinen] Weibern hinzu.

6. Und weil sie wie alle Ägypterinnen und Äthiopierinnen tief-schwarz war und die schön aussehenden Hebräer und Hebräerinnen samt den anderen Königstöchtern sie wegen ihrer Häßlichkeit, der Kleinheit ihrer Gestalt und der Schwärze ihrer [Haut-]farbe verspotteten, darum baute er eigens für sie, damit sie sich nicht in ihrem Herzen (wörtlich: in ihrem Denken) erzürne und zwischen ihm und dem Pharao, ihrem Vater, Feindschaft gesät würde, ein prächtiges Haus aus Edelsteinen, aus Gold und Silber und dichtete auf sie diesen Gesang in Versen, und man pflegte ihn immer beim Weingelage vor ihm ihr zu Ehren zu singen, und er rühmte [darin], daß sie schwarz und schön und ihm lieb-wert sei.

7. Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus und andere dagegen stimmen damit nicht überein, sondern sagen bei sich (?): „Wenn es ein Lied auf die Tochter des Pharao ist, warum wurde es dann mit den hl. Schriften vereinigt, die doch die Glieder des einen Leibes der göttlichen Pädagogik sind?“

8. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

241b וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

9. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

10. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

11. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

12. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

13. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

14. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

15. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְיִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל.

8. Und weiterhin sagen sie: „Hat er dieses Lied ihr zur Ehre und zum Ruhme gedichtet oder zu Schimpf und Schande? Antwortet man: „Zum Ruhme“ [wie kommt es dann], daß sich darin nicht wenig Schimpfliches findet?

9. „Z. B. (אל): „Es haben mich die Wächter, die in der Stadt umhergingen, gefunden. Sie schlugen und verwundeten mich. Es nahmen mir meinen Schleier usw. (5, 8).“

10. „Und ich sprach: Ich will auf die Palme steigen und ihre Zweige ergreifen usw. (7, 9).“

11. „Also war sie eine Hure, die in den Nächten auf den Straßen und Plätzen herumschweift, oder eine Wahnsinnige, die auf Palmen und Bäume hinaufsteigt.

12. „Wenn nun deshalb, weil er sie „schwarz“ genannt und geheißen hat: „Ich bin schwarz und schön, Töchter Jerusalems, usw.“ (1, 4), angenommen wird, daß es (das Lied) auf die Tochter des Pharaos, die ja von schwarzer (Haut-)farbe war, gedichtet worden sei, [so ist zu sagen], daß er sie etwas weiter unten Šilumitin nennt, was so viel ist, wie „weiß und gelb“; vgl. „Kehre um, kehre um, Šilumitin, usw. (6, 12)!“

13. Deshalb deuten es eben diese Exegeten auf Christus und auf die Kirche, die Tochter der Völker, und [behaupten], daß es Salomon nach dem Psalme (45): „Es sprudelte mein Herz gute Worte [usw.]“ gedichtet und ihm angeglichen habe, so daß das Thema beider das gleiche wäre: Der Bräutigam und der König = Christus, die Braut = die Kirche, Salomon = der Friede, die Töchter Jerusalems und die Jungfrauen = die Seelen.

14. So bedeutet auch in dem Verse: „Wir haben eine kleine Schwester, sie aber hat keine Brüste usw.“ (8, 8) „Schwester“ die Seele, welche (ja) eine Verwandte der Geisteswesen (der Pneumatischen) ist; „die Brüste, die sie nicht hat“, sind die Beschauung (θεωρία) und die Werkstätigkeit, deren sie durch ihre Sünden und wegen ihres Verbundenseins mit dem Leibe beraubt ist; „am Tage, an dem man mit ihr redet“, d. i. am Tage, an dem sie gerichtet wird.

15. Obwohl sie anfangs infolge der Sünde, die ja der Schwärze gleicht, schwarz war, ist sie durch die heiligste Waschung und

durch nach Rechts gerichteten Lebenswandel von ihrer Häßlichkeit und Schwärze zur Weiße der Gerechtigkeit verändert worden usw. (wörtlich: samt dem anderen, was sie [diese Ausleger] vorbringen).

16. Andere wiederum legen es gemäß jüdischer Auffassung auf Gott und auf die israelitische Gemeinde (Synagoge) aus.

17. Weil aber diese drei Parteien Lehrer und Rechtgläubige sind, so überlassen wir dieses Lied, damit man nicht glaube, daß ich ein Feind (wörtlich: Vernichter oder Verleumder) der geistlichen Väter sei, den scharfsinnigen Gedanken, damit es mit deren eisernen Mahlzähnen gekaut und von ihrer aller attischen Zungen ausgelegt werde.

18. Wir aber erklären nur die schwierigen Worte, die sich in ihm finden.

II. Erklärung

1. I, 10: **אֶלֶּיךָ**: wenn Gold aufgelöst und auf Silber gesprengt wird. — **אֶלֶּיךָ**: dünne silberne Stäbchen, vier Finger lang, mit denen die Frauen Haar und Locken (Flechten) schmücken. — Auf persisch: Sarkâr.

2. I, 11: **נָרְדִּין** d. i. Nardîn, das aus vielen Wohlgerüchen gemischt ist und mit dem Namen Nardîn bezeichnet wird, weil das Nardîn-Gewürz alle anderen zu seiner Lieblichkeit zieht. — Dieses Salböl goß Maria über die Füße unseres Heilandes.

3. I, 13: Eine Zypertraube ist mein Geliebter, d. h. die Düfte, die von dir (m.) [ausgehen], sind ebenso lieblich, wie die Zypertraube an einem Orte, der reich an Bewässerung ist. — Andere: **רִיחַ** ist hier nicht der unserige, den wir Hênnâ nennen, sondern ein ausgezeichnetes, aromatisches Gewürz, das dort [in Palästina] so genannt wird. — Andere: Blüte der Trauben.

4. I, 13: Êngad aber ist ein Ort, reich an Weinbergen und (anderen) Anpflanzungen, nämlich Jericho.

5. I, 15. 16: **וַיַּעַשׂ אֶת הַגָּג**, d. i. er machte ein Dach (oder: eine Decke).

6. I, 16: **כִּי־וְכִי־**: geschnitzte, zusammengefügte und hübsch in die Decke eingelassene Bretter, die zum Schmuck und zur Zierde dienen. — **כִּי־** nennt man jenen blätter- und fruchte-reichen Baum, den wir Lûz heißen.

7. II, 1: **לִילִי־דֹּוֹזֵא** (Zypressenlilie): das was man an der Zypresse sieht und der Rose gleicht.

8. II, 1: Lilie des Tales aber sind jene (Lilien), die man auch „Königslilien“, d. i. Narzissen, nennt.

9. III, 9: Der „Hebräer“ hat statt „einen Turm machte ihr“: „eine Sänfte, d. i. ein großes (Ruhe-)Bett, und das ist sehr richtig.

10. III, 7: Sechzig Männer umstehn: Nach der Gewohnheit der (hl.) Schriften kümmert er sich nicht um die (genaue) Zahl.

11. IV, 1: Abgesehen von deinem (f.) Schweigen: sagt er hinsichtlich des Schweigens und der Ruhe.

12. IV, 1: Deine (f.) Augen sind wie die einer Taube: weil dieser Vogel von Natur aus Schönheit, Sanftmut, Ruhe, Vollkommenheit und Beliebtheit bei den Menschen besitzt.

13. IV, 3: Rinde eines Granatapfels: Er nennt so die äußere Schale, die der Rose gleicht.

14. IV, 4: **כִּי־**: wie buntes Gewebe, das man **כִּי־** nennt.

15. IV, 4: Nacken und Hals: ist ein und dasselbe; Nacken: von hinten; Hals: von vorne.

16. IV, 8: **כִּי־**: erklärt man mit Proselyten.

17. IV, 14: Myrrhe und Aloe: sind Schweiß (Harz) von Bäumen und sind heiß.

18. IV, 14: Rohr (Kalmus): in ihm ist Aroma des Duftes.

19. IV, 14: **שִׁנְדְּרָג**: sagt er hier vom Weihrauch; es ist nicht der sog. Šindrag (= Zimt), sondern eine wohlriechende Holzart. — Wenn man es (das Qônâmôn) in die Nähe eines erhitzten Gefäßes bringt, dann kühlt es dieses ab, und wirft man es in das Wasser von Thermen, so macht es dasselbe sofort kalt. — Eben dieses (Gewürz) wurde dem Salbungsöle beigemischt.

20. IV, 13: Auch die Zyper ist kalt.

21. IV, 13: Und Nârdon ist heiß; dieses ist nämlich ein Baum.
— Einige sagen, es sei das gleiche wie Nârdîn (ܢܪܕܝܢ).

22. IV, 14: Safran ist lau (wörtlich: gemischt, nl. aus heiß und kalt).

23. V, 13: Wasserleitungen nennt er (Salomon) Röhren, Tröge und Rinnen, die von den Hirten für die Herden oder von den Gärtnern hergestellt werden.

24. V, 14: ܡܨܬܒܝܬ nennt er Samenbeete (Saatenfelder).

25. V, 15: ܚܝܬ ܕܝܫܦܝܪ: ist ein hohles (konkaves) Gefäß; der Saphir ist himmelblau. Wenn er mit Elfenbein verziert ist (= in Elfenbein gefaßt ist), macht er (es) sich sehr hübsch.

26. VII, 3: ܚܝܬ ܕܝܫܦܝܪ (= Getreidehaufen?) = Geheimnis.

27. VII, 6: Gebunden mit (oder: an) Rinnen Wassers.

28. I, 2: Myrrhenöl: der „Grieche“ sagt: „Ausgeleertes Myrrhenöl“. — Es ist aus vielen Drogen zusammengesetzt; aber nur ein einziger Wohlgeruch namens Nârdin wird in sie (die Drogen) hineingeworfen und (darum) wird dieses Öl nach ihm benannt.

29. II, 9. Der „Grieche“ sagt statt „Angelhacken“ (?) „Fenstergitter“ (wörtlich: „Gitter an den Fenstern“).

30. I, 13: ܚܝܬ ܕܝܫܦܝܪ = Hēnâ; Traubenblüte.

31. I, 9: Das Wort ܚܝܬ bezeichnet eine Rundung (freier: etwas Rundes); man wendet es einmal an bei einem Pferdefüllen, wenn sein Hals in Bogenform steht und es auf seine Füße schaut, und dann nennt man so jene Gegenden am Meere, die gleichfalls rund wie Bögen und deren Ufer felsig und rund sind und in deren Schoß das Meer eindringt und die als Häfen für die Schiffe dienen.

32. IV, 2: Alle sind ܚܝܬ, d. h. Zwillinge gebärend.

33. IV, 8: Vom Gipfel des Šanîr und des Hērmôn: Man sagt, daß aus diesen beiden Bergen die Quelle des Jordan entspringt.

34. VI, 12: Dieser Name Šilomâitâ wird dreifach gedeutet: Vollendete, Friedvolle und Gequälte. Hier aber [bedeutet er] „Gequälte“; denn sie zürnte ihrem Geliebten wegen der Verhöhnung seitens des Volkes, das sie wegen ihrer Häßlichkeit verachtete.

35. VII, 12: دور, d. i. Dörflein.

36. VIII, 5: Ich habe dich (f) aufgeweckt: durch das Aufwecken vom Schläfe.

37. VIII, 14: دور ist das Junge eines Hirsches, Vernichter der Schlangen. Wie es sogar durch seine Stimme und seinen Atem diese aus ihren Löchern heraustreibt und tötet, ebenso vernichtest auch du (m.) alle Feinde.

38. VIII, 11: Jemand gab für seine (des Weinbergs) Früchte tausend (Silberlinge) usw.: Du bist der Mann, der du für die Früchte dieses Weinberges, der ich bin, die Summe von tausend Silberlingen gabst, um mich zu erwerben (kaufen), wobei er jedoch nicht die (genaue) Zahl, sondern den hohen Wert des Weinberges im Auge hat, d. h.: wegen deiner (m.) Liebe zu mir hast du viele Auslagen nicht gescheut, sondern bist sehr freigebig gewesen, indem du mich zwar um tausend (Silberlinge) erworben (gekauft) hast, meinen Eltern und den andern aber meinetwegen nur wenig gegeben hast. Und dies geschah, damit du (m.) einen Unterschied zwischen ihr und ihren Eltern machest usw.

39. VIII, 11: Du gabst den Weinberg den Wächtern, d. h. mich selbst dem Joche der Leute u. der Hut von seiner Seite her.

40. Zu Ende ist die Auslegung des Liedes der Lieder.

III. Bemerkungen

a) zwei Zeilen in kleiner blasser, also wohl in roter, Schrift:

دور | دور | دور = Erklärung des Liedes | der Lieder“;

b) eine Zeile in größerer, dunkler Schrift:

دور | دور | دور = wie oben.

Das Eingeklammerte ist durch Wurmfraß zerstört.

§ 1. 2. Zu der Orthographie von R: ܠܐܝܠܐ ܡܢܝܢܐ , die mit D übereinstimmt, ist das einschlägige Scholion von BE. S. 21 zu vergleichen, demzufolge man sowohl der Schreibweise ܠܐܝܠܐ ܡܢܝܢܐ , als auch „in alten Hss.“ der LA ܠܐܝܠܐ ܡܢܝܢܐ begegnet.

§ 5. „Das Volk“ bezeichnet bei den Syrern immer das Volk Israel, wenn es im Gegensatz zu den „Völkern“, d. s. die Heiden, ܕܝܚܝܐ , steht.

§ 12. Diese Verdolmetschung von Šilumitin durch „weiß und gelb“ oder „weißgelb“ ist in den *Onomastica sacra* von F. X. Wutz in den TU. XLI. Bd., Leipzig 1914, nicht verzeichnet und ist, wie der Verf. mir unter dem 15. April l. J. freundlichst mitteilt, „onomastisch sonst unbekannt“, könnte sich aber nach seiner Meinung, wenn man von *Sunamitin* ausgeht, entweder von ܫܢܐ „die Erbleichende“ oder, was mir weniger zusagt, von ܫܢܐ „karmesinfarben“ herleiten lassen. — Der Bräutigam wird 5, 11 ܐܘܪܐܝܠܐ ܕܥܝܪܐ „weiß und rot“ genannt. — Vgl. auch Erklärung § 34.

§ 13. eben diese Exegeten] ܐܡܢܝܐ = „welche erklären“, „auslegen“, also „die Exegeten“, so nach D; die Lesart in R: ܐܡܢܝܐ wird man mit „die erleuchtet, aufgeklärt sind“ übersetzen müssen. In diesem zweiten Falle würde I. diese Auffassung zu der seinigen machen und sich offen in Gegensatz zum „Ausleger der Nestorianer“ stellen, was er doch sonst zu vermeiden sucht. Daher habe ich D vorgezogen. Allerdings bin ich mir über die Bedeutung von ܐܡܢܝܐ nicht klar.

§ 14. Die Beschauung und die Werkstätigkeit] = ܐܘܪܐܝܠܐ ܕܥܝܪܐ und ܐܘܪܐܝܠܐ , ein beliebter Gedanke Gregors von Nyssa.

in R] ܐܘܪܐܝܠܐ D.

§ 15. ܐܘܪܐܝܠܐ R] ܐܘܪܐܝܠܐ D(!). R ist Partizip Afel von ܐܘܪܐܝܠܐ „kommen“; die ganze Redensart ist dann wörtlich zu übersetzen: „samt dem anderen, was sie (sonst noch zum Beweise) vorbringen“ oder ganz kurz: „usw.“

§ 16. In der Mitte des rechten Randes auf fol. 241b steht in R eine zweizeilige Glosse in Umrahmung:

✠ ܐܘܪܐܝܠܐ ܕܥܝܪܐ ✠
✠ ܐܘܪܐܝܠܐ ܕܥܝܪܐ ✠

d. h. „Es gibt aber auch solche, welche es (das HL.) auf die Šilumitin Abišag auslegen.“

Da im Texte nichts andeutet, wohin die Glosse gehört, so ist man auf Vermutung angewiesen. Da nun BE. S. 21 diese These nach der Erwähnung der jüdisch-allegorischen Auslegung bringt, wird man die gleiche Meinung auch beim Glossator vermuten und die Glosse dem § 16 anschließen dürfen. Da aber I. ausdrücklich nur von drei Theorien spricht, die Glosse aber eine vierte beibringt, so gehört sie nicht zum

ursprünglichen Text und könnte aus BE. l. c. nachgetragen worden sein. Siehe die Stelle bei Parallele I.

§ 17. ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ R: die eingeklammerten Buchstaben sind verwischt, scheinen aber so gelautes zu haben; ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ D, was aber Diettrich in seiner Kopie in ܐܠܗܐ korrigiert hat und ich in den Text aufgenommen habe.

II. Zur Erklärung

§ 1. Die erste Deutung von ܐܠܗܐ geht von ܐܠܗܐ „sprengen“, „besprengen“, „bespritzen“ aus, versteht also darunter „Gold auf Silber gespritzt“, Goldspritzer, Goldpünktchen auf Silber. — Die zweite rührt vielleicht daher, daß man vor allem Haarpfeile, Haarnadeln und anderen Haarschmuck mit solchen „Spritzern“ verziert haben wird. Vgl. H.: ܐܠܗܐ sind kleine gegossene (Schmuck-)Gegenstände, auf welche silberne (sic! = LXX, MT.) Tüpfchen reichlich gesprengt sind (ܐܠܗܐ). — BE. erklärt es durch ܐܠܗܐ d. s. „Halbmonde“, also halbmondförmige Schmuckgegenstände, die als Schmuck und Amulette (gegen den bösen Blick) schon seit alters im Orient beliebt sind. — ܐܠܗܐ D. Da ܐܠܗܐ nicht bloß sursum duxit, sondern auch ornavit, opere caelato ornavit bedeuten kann, ist es als Synonym zu ܐܠܗܐ zu betrachten und braucht daher nicht in D geändert werden.

§ 4. 'Engad wird hier, wie bei BS. mit Jericho identifiziert, wohl weil man unter der „Glücksquelle“ (ܥܝܢ ܕܠܥܝܢܐ) die wunderbare Elisaeusquelle von Jericho verstand, die ja der Prophet zum Heile, zum „Glücke“, für die Bewohner dieser Stadt „gesund gemacht“ hat. Vielleicht war ein ähnlicher Gedanke der Vater der gegenwärtigen Peschita = LA. ܐܠܗܐ, statt der nach MT. und LXX. zu erwartenden ܐܠܗܐ („Böckleinsquelle“).

§ 5 u. 6. Die Lesart I. ܐܠܗܐ gegenüber ܐܠܗܐ L. ist auch sonst bezeugt. So weiß BE., der in seiner Bibel ܐܠܗܐ mit ܐܠܗܐ mit ܐܠܗܐ las, daß „alte Hss.“ ܐܠܗܐ überliefern. I. nimmt ferner ܐܠܗܐ zum Folgenden, wodurch eine Umgruppierung des Textes erfolgt.

L: ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ

„Siehe, schön bist du, Geliebter, auch lieblich; unser Bett ist bereitet (oder dicht, schattig); die Balken unseres Hauses sind Zedern, das Gefäß aus Zypressen.“

I. (falls man die nicht belegten Wörter = L. annehmen darf):

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ

In R steht fol. 242a am linken Rande bei diesem Paragraphen von oben nach unten gerichtet in roher Umrahmung: : ٥ : ٥ : d. h. ٥ ٥ ٥ = „Zweiter Abschnitt“, der also mit IV, 14 beginnen würde, während BE. S. 25 den Einschnitt zwischen IV, 15 und 16 macht. Wahrscheinlich beginnt aber der neue Abschnitt mit Kapitel V.

§ 20. I. nennt hier drei Arten von „Wasserzuleitungen“, wie sie Hirten zum Tränken und Gärtner zum Begießen im Gebrauch haben: ٥ ٥ ٥, ٥ ٥ ٥ und ٥ ٥ ٥, deren jeweilige Eigenart uns unbekannt ist und die man daher nur approximativ übersetzen kann.

§ 24. Samenbeete (Saatenfelder) ٥ ٥ ٥ lese ich ٥ ٥ ٥ „Saatenfelder“, „Beete“. Dieser Plural von ٥ ٥ ٥ ist zwar nicht belegt, soweit ich sehe. Brockelmann hat nur den Plural ٥ ٥ ٥, aber ein Plural ٥ ٥ ٥ ist gut denkbar, da auch im Jüdisch-Aramäischen der Singular ٥ ٥ ٥ vorkommt. Das Wort ist akkadisch.“ (Gütige Mitteilung E. Littmanns.)

§ 25. ٥ ٥ ٥, ٥ ٥ ٥] = „Saphirschale“. ٥ ٥ ٥ kann hier nicht „Blasbalg“, follis, bedeuten, sondern muß eine Schüssel oder Schale besonderer Art und Form sein.

§ 26. ٥ ٥ ٥ „Getreidehaufen“ wird hier anscheinend mit dem Stamme ٥ ٥ z. B. ٥ ٥ astutus zusammengebracht und daher mit „Geheimnis“ erklärt worden sein.

§ 28. Nach I. hat der „Grieche“: ٥ ٥ ٥, ٥ ٥ ٥ ٥ ٥ = ἑλαϊον μύρου ἐκκενωθέν, während SH. ٥ ٥ ٥, ٥ ٥ ٥ = μύρον ἐκκενωθέν überliefert.

Zwischen ٥ ٥ ٥ und ٥ ٥ sind in R einige Buchstaben verwischt oder radiert, vermutlich schrieb der Kopist zuerst ٥ ٥ ٥ und änderte, als er den Fehler gewahr wurde, in ٥ ٥ ٥.

§ 29. Da R ٥ ٥ ٥ = „Angelhaken“ und D., L., BE.: ٥ ٥ ٥ = „Türangeln“, cardines, keinen Sinn geben, wird man in ٥ ٥ ٥ ändern und dieses als Synonym zu ٥ ٥ ٥ SH., M. = „Netze“, „Gitter“, betrachten dürfen, oder man muß für beide eine passende Bedeutung postulieren.

§ 31. BS. hat statt ٥ ٥ ٥ R D („wenn sein Hals in Bogenform steht“) ganz wie es die entsprechende Stelle bei GN.: εἰς κόχλου σχῆμα κάμπτων verlangt: ٥ ٥ = „wenn er seinen Hals in Bogenform biegt“; es ist daher ٥ ٥ statt ٥ ٥ einzusetzen.

Zum Verständnis des Scholion siehe die Parallele III.

§ 34. Während sich die beiden ersten Etymologien unschwer aus dem Hebräischen erklären lassen, stößt man bei ٥ ٥ ٥ „Gequälte“, „Schikanierete“ auf Schwierigkeiten. Wutz verzeichnet l. c. 436; 488; 198, 66 die Etymologien: ἐσकुλμένη ἢ εἰς σκῦλα und denkt an ٥ ٥ ٥ „Kriegsbeute“. Σκῦλον bedeutet zunächst „abgezogene Haut“, „Skalp“; dann die „dem Feinde abgenommene Waffenrüstung“ und schließlich überhaupt „die Kriegsbeute“; εἰς σκῦλα wäre daher mit „zur Kriegsbeute (gehörig)“ zu

übersetzen. Ἐσχυλμένη von σχύλλω (= σχυλεύω), was „die Haut abziehen“, „schinden“ (auch im bildlichen Sinne), „Beute machen“ bedeutet, kann man mit „Erbeutete“ = εἰς σχύλα oder mit „Geplagte“, „Gequälte“ = ~~المجمل~~ wiedergeben. Aber die Entstehung dieser Etymologie aus שׁוֹמֵט bedarf noch weiterer Erforschung. — Vgl. auch Vorrede 12.

IV. Ausgewählte Parallelen

In der Vorrede erwähnt I. die Kommentare der Väter Gregor von Nyssa und Chrysostomus mit Namen. Vom ersteren ist eine ausführliche allegorische Auslegung der ersten sechs Kapitel in Homilien auf uns gekommen und bei Migne *PG.* 44 zu finden. Diesen Kommentar hat I. fleißig benützt und gerade die Stellen, die man auf einen syrischen Physiologus zurückführen möchte, stammen von Gregor. Dabei muß allerdings unentschieden bleiben, ob er das Werk selbst gekannt oder nur aus einer Katene, wie z. B. M., geschöpft hat. Der Einfluß des hl. Johannes Chrysostomus läßt sich nicht feststellen, da wir dessen Auslegung des HLs nicht mehr haben. Auch andere Quellen, wie Theodor von Mopsuestia, Hippolyt, Ḥēnanā, lassen sich zwar vermuten, aber nicht im einzelnen nachweisen, da I. sie nicht mit Namen zitiert und auf deren anderen Seite ihre Schriften verlorengegangen sind. Dagegen sind wir in der Lage, die Beobachtung Diettrichs¹, daß der Nestorianer Ḥšo'dād von den Jakobiten Dionysios bar Ṣalībī († 1171) und Barhebraeus (1225—86) in weitem Maße benützt worden ist, auch für den Kommentar zum HL. zu bestätigen².

Hierfür stehen zur Verfügung:

1. Der doppelte, der „pragmatische“ (المطالع) und der „pneumatische“ (المعنوي)³ Kommentar des Dionysios bar Ṣalībī zum Hohenliede nach der Pariser Hs. nr. 66, geschrieben 1354 Domini, fol. 325b—327a (pragmatischer) und 327a—340a (pneumatischer K.) in Photographie. Sigle: BS.

2. *Die Scholien des Barhebraeus zum Hohenlied* nach der Ausgabe von A. Rahlfs⁴, S. 20—27. Sigle: BE.

¹ S. XXXIV—XLII.

² Einen Hinweis auf weitere Quellen I.s gewähren die in den Wörterbüchern von Bar Ali und Bar Bahlul, oft mit dem Namen der Urheber, zitierten, alten Scholien, die mit solchen bei I. gleichlautend sind; wobei aber nicht ausgeschlossen ist, daß gemeinsame ältere Quellen zugrunde liegen können.

³ Siehe Baumstark, *l. c.*, S. 296. Der pragmatische K. gibt den Literalsinn, der pneumatische den mystischen, namentlich im Anschluß an Gregor von Nyssa.

⁴ *Des Gregorius Abulfarag, genannt Bar Ebhroyo, Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften, herausgegeben von A. Rahlfs, Leipzig 1887.*

3. „*Explicatio et dilucidatio Cantici Canticorum collecta modo compendiario a quodam laboris amatore e commentariis divinatorum Doctorum in librum Cantici Canticorum*“¹, herausgegeben von G. Möisinger in *Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta, Volumen II.*, Oeniponti 1878, pg. 9—31. M. entnahm diesen Text dem Cod. vat. syr. nr. 103, der nach Baumstark (S. 270, 4) aus dem 9.—10. Jh. stammt und die Katene des Mönches Severus vom Kloster St. Barbara bei Edessa (beendet am 25. März 861) überliefert. Es ist also unter dem, sowohl in der Über-, als auch in der Unterschrift als Kompilator genannten *امير حنظل* = quidam laboris amator = φιλοπόνος nicht, wie man meinen könnte, ein Gelehrter mit diesem Beinamen, etwa Johannes Philoponos, zu vermuten. Der größte Teil dieser Scholien ist dem Kommentar des Gregor von Nyssa entnommen, den Ἰσοδάδ ebenfalls benützt hat. Sigle: M.

4. Im Jahre 1880 publizierte der Kieler Professor G. Hoffmann in seinen *Opuscula Nestoriana* u. a. auf S. 85—122: *Anonymi interpretatio vocum difficilium biblicarum*². Die Scholien zum Hohenliede stehen auf den Seiten 103 u. 104. Er entnahm den Text der Hs. nr. 9 des India Office in London, welche 2024 Graecorum = 1712 Domini von den Nestorianern: Priester Hômo bar Danîel von Alqoš und Diakon Nîsan, Sohn des orthodoxen Giwargîs, von Šanqlaw geschrieben worden war. Die wenigen kurzen Scholien, die eher einer Präparation als einer Erklärung entsprechen, erinnern sehr an Îšo'dâd, bar Šalibî und Barhebraeus, könnten aber auch den Wörterbüchern (Bar Ali, Bar Bahlul u. a.) entnommen sein. Wann diese interpretatio zusammengestellt wurde und wer der Kompilator war, ist m. W. noch nicht festgestellt. Sigle: H.

Es wäre sehr verlockend, die Nachwirkung Gregors von N. auf Îšo'dâd und beider auf die Epigonen im einzelnen zu verfolgen, aber die genannten Gründe zwingen dazu, sich auf Stichproben zu beschränken. Ich gebe die Texte nur in Übersetzung, ausgenommen BS., den ich, weil bisher noch unedierte, nach meiner Photographie auch im syrischen Original anführe.

I. Die Vorrede

Sehr instruktiv ist das Verhältniß der verschiedenen Vorreden zueinander, das besonders in die Augen springen würde, wenn wir die Texte in der Originalsprache nebeneinander vorlegen könnten.

[illegible]

² Der syrische Titel heißt: ܐܘܬܪܝܢܗܘܢ ܕܡܫܠܟܐ ܕܥܚܒܐ ܕܩܨܝܣܬܐ ܕܓܝܪܐ ܕܥܙܪܐ ܕܦܪܥܝܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ ܕܥܕܢܐ, d. h. „Auslegung und Erklärung schwieriger Worte des A. T., was man Dirstarsinos (nach Hoffmann: διὰ ῥάστου ἐρμηνείας = „zum leichteren Verständnis“) heißt“.

II. **𐀭𐀮𐀳𐀮**: κιννάμωμον IV, 14

1. I. § 17—22.

2. GN. col. 969 D ff. u. col. 972 D:

„... es besitzen die Früchte eine vielseitige und vielgestaltige Duftnatur; denn die Zyperblüte (κύπρος) ergänzt die Narde auf das beste: jene ist heiß, diese aber wohlriechend... Wir müssen noch das Rätsel des Safran (κρόκος) darlegen. Diejenigen, welche die Kraft dieser Blume studiert haben, behaupten, daß sie die Mitte halte zwischen Kälte und Hitze und nach beiden Seiten hin das Übermaß vermeide... Es heißt: *Kalmus, Zimt und Obst*. Obst (ἀκρόδρυα) ist die Ernte von den Granaten des Gartens der Braut. Aber man behauptet, daß der Kalmus (κάλαμος) zwar alle übrigen Wohlgerüche übertreffe, weshalb er unter dem Gesetze (Ex 30, 23) zum hl. Räucherwerke verwendet wurde, daß aber der Zimt (κιννάμωμον) eine vielseitige und vielgestaltige Wirkung infolge einer gewissen Naturkraft verspreche, wovon aber das meiste unglaublich erscheint. So soll dieses Gewürz, wenn es mit einem Kessel siedenden Wassers auch nur in Berührung kommt, das Wasser sofort erkalten lassen und, wenn man es in ein Dampfbad (λουῖτρον διάπυρον) bringt, die glühend heiße Luft in [angenehme] Kühle verwandeln.“

3. M.: „Man sagt aber vom Kalmus (كالمس), daß er an Wohlgeruch alle übrigen Düfte übertreffe, weshalb er auch im Gesetze (الكتاب) zu den Wohlgerüchen des Tempels (Heiligtums) genommen wurde. Vom Zimt (عصا) sagt man: Wenn er irgend etwas Heißem nahekomme, so kühle er es sofort ab; ferner erzählt man von ihm: Wenn er einem Schlafenden in den Mund gelegt werde, würde dieser ganz vernünftig antworten, wenn man ihn fragen würde.“

4. *Physiologus* ed. Ahrens, Kiel 1892, § 117:

„Von einem anderen Baume. Es gibt ferner einen anderen Baum, der Qajumâ (ließ: Qonămâ) heißt. Wenn jemand davon nimmt, hingeht und in ein sehr heißes Bad wirft, so wird dasselbe kalt, gerade so, als ob es nie ein Feuer gesehen hätte. Auch ein glühender Ofen verlöscht und wird kalt; ebenso löschen Badeöfen und Kamine (Herde) aus, sobald etwas davon in sie geworfen wird.“

5. BS.:

مذاهب: حنفی، اشعری، فقهی، و غیره مذاهب فقهی، حنفی، اشعری، فقهی، و غیره
 این ده و بیست و نه اسم است که در این کتاب مذکور است. و این ده و بیست و نه اسم است که در این کتاب مذکور است.

womit ich nicht viel anzufangen weiß. Rücker übersetzt mir den Satz (und ähnlich Littmann): „Die Juden ... beziehen seinen Sinn gleichsam von ihrer Versammlung aus auf Gott hin“ und erklärt dies: „d. h., wie wenn es von der Synagoge in ihrer Beziehung zu Gott gesagt wäre.

3. M: „Dein Hals ist wie **حقل حقل** werden eigentlich (**مسلمات**) diejenigen Gegenden am Meere genannt, wo das Ufer durch die Form des Felsens rund ist und in seinem Innern den Schiffen vor dem Meere einen Ruheplatz gewährt. Dadurch, daß er sie mit vielen **حقل** („Kettchen“) vergleicht, will er der gesamten Kirche lehren, daß man nicht bloß auf eine Tugend allein schauen solle, sondern auf viele.“

4. BS.

معناه بحال لا يتغير فيه و قد وجد ذلك مع هذا حاله في الحقيقة
 معناه في ذاته و هو في الحقيقة : ما لم يزل هو هذا معناه و هذا في معناه .
 بل في الحقيقة هو هذا معناه و هذا في معناه . و هذا في معناه .
 بالحق . و هذا في الحقيقة و بالحق في الحقيقة :

„Das Wort **حلق** bezeichnet etwas Rundes: man wendet es *einmal* auf ein hochedles Pferd an, wenn dieses seinen Hals in Bogenform biegt und auf seine Füße schaut; *dann* nennt man auch **حلق** Bögen oder Orte am Rande des Meeres, welche rund sind wie Bögen und deren Ufer felsig und rund ist, in die das Meer eindringt und die zu Häfen für die Schiffe dienen; hier spricht (die Schrift) von den **حلق** (Halsketten), welche die Frauen an ihre Häse hängen.“

IV. 15:16 I, 16

1. I. § 6.

2. Gregor von Nyssa, col. 840 A:

„Es sieht aber die Braut auch den Schmuck aus Zypressen, der die sichtbare Schönheit durch eine hübsch geglättete und proportionierte Zusammensetzung (διὰ τινος εὐξέστου τε καὶ ἑναρμονίου συνθέσεως) noch mehr erstrahlen läßt. Es heißt, daß das Getäfel der Decke (τὰ τοῦ ὀρόφου φαντῶματα) aus Zypressen seien; Getäfel (φατῶματα) aber nennt man die symmetrische, mit Schnitzereien versehene Verbindung von Brettern, welche die Schönheit der Decke (Plafonds) abwechslungsreich gestaltet (εὐρυθμός τις καὶ διάγλυφος σανίδων πῆξις τὸ τῆς ὀροφῆς κάλλος διαποικίλλουσα).“

3. M.: „Zypressen (زيتون) sind die Tafelungen der Decke (حاجز، حائل)، „Katarakte“ (!) (مياه متدفقة sic!) nennt man die schön geschnitzten und gefügten Balken (قوائم، عوارض)، die fest eingelassen sind (مدمجة (!), lies: مدمجة) und zu ihrer, der Decke, Verschönerung dienen, die durch ihre Zieraten abwechslungsreich und durch ihren Schmuck hübsch ist.“

4. BS.:

[illegible]

„Köchergetäfel“, d. h. „Köcher (مكش)“ heißen die geschnitzten, quadratischen, in die Decke eingelassenen Bretter (Balken), die zur Zierde und zum Schmucke dienen.“

Gemeint ist ein Plafond in Kassettenform, eine Felderdecke. Es muß irgendeine Ähnlichkeit zwischen solchen Plafonds und Köchern gewesen sein. *Katappaxtai* bedeutet auch „Schleuße“, „Gitter“; es muß in M. nicht Fehler sein.

EIN SYRISCHES EMAIL DES IX. JAHRHUNDERTS

VON

JOHANN GEORG, HERZOG ZU SACHSEN

MIT EINER ABBILDUNG IN DER GRÖSSE DES ORIGINALS

(Tafel I)

Im Jahre 1915 fanden in Damaskus Kinder beim Spielen in der Nähe der Niederlassung der Jesuiten im Staub einen Gegenstand, den eines der Kinder seinem Vater nach Hause brachte. Dieser ging sofort damit zu dem Antiquar Sarkis. In dessen Laden war gerade oder kam bald darauf ein deutscher Gelehrter, der sich als Soldat in Syrien befand, sah den Gegenstand und sagte sofort zu Sarkis: „Das würde der Prinz Johann Georg von Sachsen sicher sofort kaufen.“ Nun verfaßte er für Sarkis einen deutschen Brief an mich, der, wie das im Krieg nicht überraschend war, niemals an meine Adresse gekommen ist. Trotzdem hat er den Gegenstand 12 Jahre für mich reserviert, ja sogar dem Louvre den Ankauf abgeschlagen. Ich selbst wußte natürlich gar nichts davon, außer daß mir 1923 ein unsicheres Gerücht darüber zukam. Als ich nun 1927 wieder nach Damaskus kam, besuchte ich auch den Laden von Sarkis. Sofort brachte er mir den Gegenstand. Zunächst war der Preis freilich so hoch, daß ich unmöglich darauf eingehen konnte. Dann kam er mir freiwillig um 60 Pfund entgegen. Und wir wurden handelseinig.

Es handelt sich dabei, wie die Abbildung für den Kundigen ergibt, um ein außerordentlich interessantes Email des IX. Jh.s. Dargestellt ist der hl. Johannes der Täufer, und zwar als Brustbild. Die Züge sind sehr edel, das braune Haar und der braune Bart wohlgepflegt, nicht, wie man es oft auf späteren orientalischen Bildern des Heiligen findet. Er wendet sich nach rechts. Die Hände sind über der Brust zum Gebet gefaltet. Das rote Gewand fällt schlicht herunter. Die weißen, mit roter Tönung versehenen Arme sind vom Ellbogen ab nackt. Der stark geschwärzte Hintergrund

ist dunkelblau. Darin steht auf griechisch in goldenen Buchstaben der Name des Heiligen. Eigentümlich wirkt die gezackte Umrahmung, die versilbert ist.

Die Darstellung ist zweifellos als Teil einer kleinen Deisis zu erklären, worauf die ganze Stellung des Heiligen hinweist. Wir müßten uns also links davon ein Brustbild Christi vorstellen und wieder links davon Maria in fürbittender Stellung und im Gegensatz zu Johannes sich nach links wendend. Es ist sehr zu bedauern, daß die beiden anderen Teile nicht erhalten geblieben sind. Freilich wäre dann eine Erwerbung des ganzen Kunstwerkes wohl kaum zu einem erschwinglichen Preise möglich gewesen. Als was hat nun dieses Email gedient? Und da gibt es auch nur eine Erklärung. Es handelt sich hier um einen Teil der Schließe eines liturgischen Gewandes, die ziemlich leicht zu rekonstruieren sein würde. Vermutlich hat es sich da um ein sehr wertvolles Gewand gehandelt. Wenn die Schließe ganz erhalten wäre, würden wir etwas einzig Schönes haben. Aber schon dieses Bruchstück ist etwas, das künstlerisch sehr hoch über dem Durchschnitt steht. Ein späterer Termin als das 9. Jh. ist kaum anzunehmen. Denn einerseits ist bald ein starker Verfall der Kunst eingetreten, andererseits wurden aber auch wenige bedeutende Werke christlicher Kunst in Syrien später geschaffen. — Es freut mich, dieses herrliche Kunstwerk hier zur Veröffentlichung bringen zu können als Glückwunsch für den verdienten Gründer und langjährigen Leiter der Zeitschrift.

DIE ZWÖLF MARKA-HYMNEN AUS DEM „DEFTER“
DER SAMARITANISCHEN LITURGIE

VON

PAUL KAHLE

Die 12 Hymnen des Samaritaners Marka, die ich hier in Übersetzung biete, nehmen in der samaritanischen Liturgie eine ganz besondere Stellung ein. An jedem der 4 Sabbate des Monats werden je 3 von ihnen, bei den täglichen Morgengebeten von Sonntag bis Freitag an jedem Tage je 2 von ihnen verwendet, so daß die samaritanische Gemeinde diese Hymnen in jedem Monat zum mindesten fünfmal zu hören bekommt. Man rezitiert sie aber auch an allen Festtagen und überhaupt zu jeder Zeit, da man Gott mit Bitten und Gebeten naht, so daß sie in dem samaritanischen Gottesdienst eine ganz hervorragende Stellung einnehmen. Schon dieser Umstand dürfte es rechtfertigen, diese Hymnen einmal im Zusammenhang in Übersetzung vorzulegen.

Dazu kommt aber, daß sie ein besonderes Interesse beanspruchen durch ihr Alter und ihren Verfasser. Marka, der sie gedichtet hat, hat im 4. nachchristlichen Jahrhundert gelebt und gilt als der bedeutendste Schriftsteller der Samaritaner. Jedenfalls ist er der älteste, von dessen Werken sich etwas erhalten hat. Wir kennen ihn aus seinem Mēmar, dem großen Midraš zum Pentateuch, von dem uns wenigstens einige Stücke erhalten sind¹. Diese Hymnen ergänzen das Bild, das wir uns von ihm machen können, in wertvoller Weise. Bei der großen Bedeutung, die sie für die samaritanische Liturgie bekommen haben, sind sie zugleich eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der religiösen Vorstellungen der Samaritaner zu einer Zeit, da

¹ Eine brauchbare Ausgabe und Bearbeitung dieses Werkes, von dem jetzt gute Handschriften in Europa sind, wäre dringend zu wünschen.

diese Gemeinschaft noch eine wirkliche Bedeutung hatte und nicht, wie seit Jahrhunderten, auf wenige Familien reduziert war.

Diese Hymnen sind aber auch sprachlich von großem Interesse. Sie sind in der samaritanischen Sprache verfaßt, ohne alle Hebraismen, und bilden ein gutes Beispiel für diese Sprache in der Zeit, da dieser aramäische Dialekt in Palästina noch wirklich gesprochen wurde. Und da sie wohl schon früh im samaritanischen Gottesdienst verwendet worden sind, wird man annehmen können, daß sie sich ziemlich unverändert erhalten haben, auch durch die ältesten Zeiten hindurch. Daß sie in den letzten 700 Jahren keine nennenswerten Änderungen erlitten haben, beweisen die Hss, die sich erhalten haben. — Das Verständnis dieser Hymnen ist nicht ganz einfach. „It is not possible to deal with the texts by the ordinary rules of Hebrew and Aramaic... and to attempt to do so would be to destroy the character of the compositions...“, schreibt Cowley mit vollem Recht in der Introduction zu seiner Ausgabe der *Samaritan Liturgy* (Oxford 1909). Die Schwierigkeit des Verständnisses der Texte ist wohl auch der Grund gewesen, daß man sich im allgemeinen nicht viel um die Liturgie der Samaritaner gekümmert hat, trotzdem sie zweifellos wichtiges altertümliches Material enthält, das nicht nur an sich, sondern auch für vergleichende liturgiegeschichtliche Studien Berücksichtigung verdient. Die Wichtigkeit dieser Liturgie ist mir besonders deutlich zum Bewußtsein gekommen, als ich sie zusammen mit A. Baumstark vor einigen Jahren in akademischen Übungen behandelte. Die Untersuchung der einleitenden Partien des ältesten Teiles dieser Liturgie, des sog. Defters¹, gab in vieler Hinsicht interessante Berührungspunkte mit ältesten Formen der christlichen Liturgie und ließ gewisse Schlüsse zu auf ältere nicht mehr erhaltene Formen der jüdischen Liturgie. Es ergaben sich eine Reihe von wichtigen Problemen, denen ernstlich nachgegangen werden müßte.

Nicht beschäftigt haben uns damals die Hymnen, die ich hier vorlege. Daß auch sie für liturgiegeschichtliche Studien von Wert

¹ Vgl. zu diesem Cowley in der Introduction S. XX.

sind, ist nicht zu bezweifeln. Schon der Umstand, daß aus jüdischen Kreisen liturgische Gedichte in aramäischer Sprache nicht erhalten sind, ist wichtig. Gewisse Reste von solchen in der älteren jüdischen Literatur¹ lassen erkennen, daß auch in diesen Kreisen es solche gegeben haben muß. Wir haben in diesen samaritanischen Hymnen sicher einen Anhaltspunkt dafür, wie wir uns solche aramäische Dichtungen in Palästina vorzustellen haben. — Aber auch die in hebräischer Sprache verfaßten liturgischen Dichtungen der Juden stammen erst aus viel späterer Zeit. Eine gewisse Ähnlichkeit besteht zwischen diesen samaritanischen Hymnen und den Dichtungen des Jose b. Jose, in dem man einen Vorläufer der späteren Piut-Dichtung sehen kann. Von Dichtungen eines Jannai oder Kalir (eigentlich Kilirr = Cyrill) sind sie sehr weit entfernt.

Ganz unbekannt sind diese samaritanischen Hymnen nicht. Schon W. Gesenius hat in den von ihm herausgegebenen *Carmina Samaritana* (Leipzig 1824) zwei dieser Hymnen (8 und 9) als Nr. IV bzw. Nr. III veröffentlicht, ins Lateinische übersetzt und kommentiert. Diese Bearbeitung ist ein durchaus beachtenswerter, wenn auch vielfach mißglückter erster Versuch, diesen Gedichten auf Grund einer einzigen fehlerhaften Handschrift gerecht zu werden. Schlimmer steht es um die Übersetzung der ersten beiden Hymnen, die A. Merx in den von der Firma Baensch-Drugulin herausgegebenen „*Marksteinen aus der Weltliteratur*“ (Leipzig 1902) geliefert hat, ein interessantes Beispiel dafür, wie sehr solche poetischen Texte vor 30 Jahren noch mißverstanden werden konnten. Daß man sich ihrer damals auch schon mit besserem Erfolge annehmen konnte, beweist die im wesentlichen zutreffende Übersetzung, die S. Rappoport von der 12. Hymne im „*Journal Asiatique*“² geliefert hat.

Der samaritanische Text der gesamten zwölf Hymnen ist veröffentlicht worden in: *Die samaritanische Liturgie, eine Auswahl der wichtigsten Texte . . . herausgegeben . . .* von M. Heiden-

¹ Vgl. L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*. Berlin 1865, S. 18. 21. J. Ellbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 2. Aufl. 1924, S. 279.

² Die erste der „*Deux Hymnes Samaritaines*“ (*JA* IX¹⁶ [1900] S. 289—314).

heim (Leipzig 1885), S. 160—173, nach der Vatikanischen Hs. Ms. Sam. 3, freilich in der unzulänglichen Weise, an die man bei Heidenheims Publikationen gewöhnt ist.

Eine neue Grundlage für diese Texte und ihr Verständnis hat A. E. Cowley geboten in seiner großen Ausgabe der *Samaritan Liturgy* (Oxford 1900, 879 + 100 Seiten). Sein kurzer grammatischer Abriß (S. XXXVII—XLII) und das Glossary of the Aramaic texts (S. XLVIII—LXXII) bilden eine wesentliche Hilfe für das Verständnis dieser Texte. Den Text der Hymnen bietet er auf S. 16—27, ebenfalls nach der Hs. des Vatikan, die er wohl mit Recht dem 14. Jahrhundert zuschreibt¹; dazu hat er eine ältere, dem Keble-College in Oxford gehörige Hs. und zwei, einst dem Earl of Crawford and Belcarres in Haigh-Hall b. Wigan, jetzt der John Ryland's Library in Manchester gehörige Handschriften verglichen. Der von ihm gebotene Text bildet die Grundlage meiner Übersetzungen. Ich habe daneben eine Photographie der Vatikanische Hs., die ich seit 1905 besitze, und eine solche der ältesten bekanntesten Hs. der samaritanischen Liturgie, des in seinem Hauptteil um die Mitte des 13. Jahrhunderts geschriebenen Londoner Ms. Or. 5034² berücksichtigen können, die erst zugänglich wurde, als der erste Teil von Cowleys Text schon gedruckt war. Sie ist zu Anfang sehr unvollständig und enthält nur Stücke der Hymnen 8, 9, 10 und 12, allerdings mit arabischer Übersetzung. Außerdem hat mir eine in meinem Besitz befindliche moderne Abschrift des Defter aus dem Jahre 1296/1879 gute Dienste geleistet, weil diese die Gedichte ebenfalls mit arabischer Übersetzung enthält.

Weitere moderne Hss. des Defter heranzuziehen ist überflüssig, da solche zu dem Text nichts Wesentliches zu bieten haben. Dagegen müßten gelegentlich eine Reihe von Fragmenten älterer Hss. des Defter, die sich in der Russischen Öffentlichen Bibliothek zu Leningrad befinden³, herangezogen werden.

¹ Anfang und Ende der Hs sind nicht erhalten.

² Vgl. über dieses G. Margoliouth in *ZDMG* LI 1897, S. 499—507.

³ Es kommen hier aus der durch Firkowitsch zusammengebrachten Samaritanischen Sammlung, soviel ich sehe, folgende Hss in Betracht: Abteilung IX (Liturgie), Nr. 42 (88 Blatt), 45 (17 Bl.), 48 (32 Bl.), 49 (29 Bl.), 58 (35 Bl.), 59 (40 Bl.),

Die Berücksichtigung der arabischen Übersetzungen dieser Gedichte, die übrigens in den verschiedenen Hss. sehr verschiedenartig sind, ist sehr wichtig, da diese Übersetzungen einen Anhalt dafür geben, wie die Samaritaner selbst diese Texte verstanden haben. Wenn man auch immer damit rechnen muß, daß die Samaritaner selber gelegentlich geirrt oder den Sinn des Textes nur ungefähr erraten haben, so sind diese Übersetzungen doch im großen und ganzen eine sehr wichtige Hilfe und können vor so krassen Mißverständnissen der samaritanischen Texte, wie sie sich besonders bei Merx finden, bewahren. Daß bei alledem auch die von mir gegebenen Übersetzungen nur als ein Versuch angesehen werden können, ist bei dem Stande unsrer Kenntnis des Samaritanischen selbstverständlich.

Die Inkongruenz in der Ausgabe der samaritanischen Liturgie von Cowley, die dadurch hervorgerufen wird, daß er für das Defter den älteren Text der Handschrift des Vatikan zugrunde gelegt hat, die eine ganz andere Anordnung aufweist als die jüngeren Hss. des Defter, während die sonstige samaritanische Liturgie durchweg nach jüngeren Hss. abgedruckt ist¹, spielt für die hier behandelten Hymnen keine Rolle. Für sie ist es ohnehin geboten, daß wir sie in dem ältesten zugänglichen Texte berücksichtigen. Aber die neueren Hss. weisen gelegentlich in den Einleitungen, Überschriften und in Randnotizen auf allerlei Dinge hin, die nun bei Cowley fehlen und für die man immer neben dem von Cowley abgedruckten Text moderne Handschriften zur Ergänzung wird heranziehen müssen.

Über den Bau dieser Hymnen des Marka sei nur so viel bemerkt, daß sie je 22 Strophen zu je 2 Doppelversen enthalten. Sie sind alphabetisch, insofern als jeder Doppelvers jeder Strophe mit dem charakteristischen Buchstaben des Alphabets beginnt, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, daß die Laryngalen bei den Versanfängen ziemlich promiscue gebraucht werden können.

61 (72 Bl.). Alle diese Hss sind relativ alt, und werden zur Feststellung älterer, in sich auch nicht einheitlicher Gestalten des Defter, wie sie die Hss des British Museum und des Vatikan bieten, wichtige Dienste leisten.

¹ Auf diese Inkongruenz wies gelegentlich unsrer Übungen Baumstark mit Recht nachdrücklich hin.

I¹

1. Der Schöpfer der Welt — Gott soll verehrt werden — —
Der Gott der Rechtschaffenen — und der Herr der Bußfertigen.

2. Zu Anfang war die Stadt — in der deine Güte wohnt, — —
Im Schweigen² säetest du Worte — und sie stiegen auf als Geschöpfe.

3. Deine Wunderkräfte sind sie — die Erträgnisse deines Wissens, — — Die sichtbare Welt ist die Materie³ — und das Unsichtbare ist das Vortreffliche.

4. Das Vortreffliche der Materie — ist ausgesondert durch deine Hand, für dich selber⁴. — — Die vortrefflichen Dinge der verborgenen Welt — sind für Jahwe unseren Gott.

5. Die vier Viertel der Welt — sind geordnet⁵ durch deine Hand, — — Deine große Kraft trägt sie alle — ohne ihnen nahe zu sein.

6. Und du bist in der Höhe der Welt — höher als alle Höhen — — Und bewachst⁶ die untere Welt — während du bleibst in der oberen Welt.

7. Deine Rufe sind Geschöpfe — und deine Verkündigungen Welten, — — Eine Regung deiner Barmherzigkeit — ein Glanz für deine Diener.

8. Die Macht deiner Gottheit — erfüllt die Höhe und die Tiefe, — — Dein Reichtum in der unsichtbaren Welt — ist mächtiger als (der in der) sichtbaren Welt.

9. Heil unseren Seelen — wem dienen sie! — — Heil unseren Körpern — die da empfinden die Furcht vor dir.

¹ S. A. Merx in *Baensch-Drugulin, Marksteine*.

² *משתוקה* ist das Schweigen vor der Weltschöpfung. Die Worte, die Gott bei der Schöpfung sprach, sind Geschöpfe geworden.

³ Die Bedeutung von *כריה* ist dem arab. Übersetzer wohl nicht mehr klar gewesen. Er übersetzt 1 3 mit *كنوز* Schätze, 1 4 *خاص المخزن*, 6 1 *על כריה דמשתוקה*, 8 9 dasselbe: *على كنز العدم*; 10 20 *כריה דרתותה* mit *يا* *معدن الرافة*; andere Übersetzungen bei Cowley.

⁴ Var. für uns selber.

⁵ *מיתבין* für *מתיתבין*; *יתב* findet sich in diesen Gedichten noch 2 8 und 5 2; an allen Stellen ist es in der arab. Übersetzung durch *رتب* wiedergegeben, was auch sicher der sam. Bedeutung des Wortes entspricht.

⁶ Pa von *עין*, wie im Chr Pal „custodivit“; zu der Endung mit ¹ vgl. Cowley s. v. Co 70a: *אלה מעיני כל רחמיו* „Gott behütet alle, die ihn lieben.“

10. Der du das Leben gibst — dir soll gesagt werden aller Ruhm,
— — Tag und Nacht sollen — die Lebenden preisen deinen
Namen.

11. Alle Mündel, die schweigen — und reden, ernährest du,
— — Jeder Mund, in dem ein Wort ist, — verkündet für dich
Lobpreisungen.

12. Oben vom Berge Sinai her — hast du ausgerufen, daß
du¹ barmherzig bist, — — Innerhalb aller Geschlechter, — daß
du barmherzig und gütig bist.

13. Von Anfang her war niemand, der kannte — deine große
Gottheit, — — Aus dem Schweigen² hast du ins Leben gerufen —
die Welt und alles, was in ihr ist.

14. Hüter, der nicht schläft — du bist Gott in Ewigkeit,
— — Hüte den Bund — und die Gnade für die, die ihn³ lieben.

15. Du Helfer, du Erhabener⁴ — der da trägt ohne Schaden
zu erleiden⁵, — — Vergib unsere Sünden, — tröste uns in deiner
Barmherzigkeit.

16. Gedenke an den Ersten — und vergiß nicht den Letzten,
— — Deine Knechte und die dich lieben — denen du bei dir
zugeschworen hast.

17. Erlöser des Isaak — von seinem Vater Abraham⁶, — —
Erlöse uns, o Herr, — aus den Händen unserer Hassler.

18. Du Schöpfer der Kinder — blicke auf uns in deiner Barm-
herzigkeit, — — gewähre uns eine Gabe⁷ — denn du bist unser
Herr und unser Besitzer.

19. Du Inhaber der himmlischen Wohnung — der erste an
Gottheit — — Von deiner Wahrheit ist voll die Welt — und
deine Güte ist mehr als so⁸.

20. Erbarmer ist dein Name — über uns erbarme dich, — —
Deine Barmherzigkeit möge beschirmen — die Kinder derer,
die dich lieben.

¹ דת = דאת, Merx übersetzt „Gesetz“.

² Vgl. 1 2.

³ לרחמי hat auch Va (Co = לרחמי); Variante: dich.

⁴ סקה stets für זקה im Sam. vgl. 3 7 9 9.

⁵ Vgl. 3 15 מתנכי = מנכי; לית כלום מכה לה 5 15 und סבל דלא מנכי 3 15.

⁶ Gn 22.

⁷ בעין מנך צדקה auch 11 18, vgl. צדקה עבר לן 10 19, 11 19.

⁸ ויתיר על כן, vgl. את 3 12. 21.

21. Frieden teilst du aus — die Friedfertigen suchst du, — —
Friede der Friedfertigen — die danken und dir Lob singen.

22. Gepriesen werdest du ewiglich — Gott der Rechtschaffenen, — — Erhoben werdest du in Ewigkeit — Herr der Bußfertigen.

Es gibt keinen Gott außer einem!

II

1. Du bist unser Gott — und der Gott unserer Väter, — —
Der Gott Abrahams — und Isaaks und Jakobs.

2. In der Höhe und in der Tiefe — ist deine Macht groß und stark, — — Im Unsichtbaren und Sichtbaren — bist du ein barmherziger Gott.

3. Deine große Stärke — wer kann sie erforschen oder erkennen! — — Ein Starker und Ehrfurchtgebietender — für alle Geschlechter der Welt.

4. Der du vor der Welt warest — und sie aufgerichtet hast in Majestät, — — Und ein Zeugnis abgelegt hast¹ für deine Größe, — daß du Gott bist in Ewigkeit².

5. Wo ist ein Zuverlässiger, gut — oder nahe gleich dir, — — Oder wo sind Geschöpfe — außer dem was du geschaffen hast³.

6. Und du ob deiner Größe — bist ein Gott, der sich nicht ändert, — — Und wer einen anderen als dich verlangt — der sucht und findet nicht.

7. Gerechtigkeit ist dein — rechtschaffen sind die dich lieben, — — Zu keiner Zeit und keinem Augenblick — schweigen wir von deiner Güte.

8. Den Himmel hast du ausgebreitet — ihn für die Welt hingestellt⁴ — — Träume hast du gesandt — zur Ermunterung⁵ derer, die dich lieben.

9. Heil der Welt — deren Herr und Leiter du bist, — — Gut sind deine Gebote, — Heil denen, die sie bewahren.

¹ אֲסַדִּיךָ = Af. v. אָסַד = אֲסִיד, 2 Pers. Perf., gebildet nach Analogie der Verba ל"ו.

² Var.: daß du ein barmherziger Gott bist.

³ Ar: wo ist ein Gedeihen (إِسْأَر) außer für den, der sich an dich hält.

⁴ Zur Bedeutung von יָתַב vgl. zu 15.

⁵ לְמַפְּוֹנָה, ar. لَتَنْيِيْه.

10. Als der Einzige, der voranging — der Welt, bist du ewig bleibend, — — Der du spendest die Gaben, — dir sei Dank wegen deiner Größe.

11. Alles siehst du — und nichts kann dich sehen, — — Alle deine Werke sind gut, — Herr, und du bist besser als sie.

12. Ewiglich bist du barmherzig — ewiglich bist du gütig, — — Deine Majestät beten wir an — denn du erhöhst die, welche dich anbeten.

13. Gläubige sind wir, — denn du bist unser Gott, drum Heil uns! — — Von uns werden dir Lobpreisungen zuteil — und von dir uns eine Gabe.

14. Leiter der Welt — hinter dir her geht der Wandel, — — O Hüter des Lebens, — in deiner Güte kann man sich (dir) nähern.

15. Groß ist deine Güte — groß mögen werden die, die dich lieben, — — Zahlreich sind — deine Wunder, der du gepriesen wirst.

16. Deine großen Werke — sind dir untertan — — deine Diener erwerben — in deinem Dienste alle Größe.

17. Du hast geöffnet deinen Schatz — befreit wurde die Welt, — — Die Münder preisen (dich) — unaufhörlich.

18. Wir bedürfen deiner — lebendig und tot, — — Gebete in Aufrichtigkeit — sollen für deinen Namen gesprochen werden.

19. Vor deiner Heiligkeit — rufen wir, o höchster Gott, — — Nahe bist du denen, die dich anbeten — ohne von ihnen gesehen zu werden.

20. Anfang ohne Ende — sind deine Lobpreisungen, — — Gegenstand der Liebe von allem — die Lebenden lieben dich.

21. Dein Name bedeutet Furcht — denn du bist geehrt und ehrfurchtgebietend, — — Deine Boten sind eilend¹ — und in ihrer Hand ist eine Vollmacht von dir.

22. Du seiest gepriesen in Ewigkeit — wo alles, was dir ist, Lobpreisungen sind, — — Du seiest gesegnet in Ewigkeit — der du die Welt segnest.

Es gibt keinen Gott außer einem!

¹ מרגליו ar: مَجْرِدِينَ „ausgesandt“; 10 17 ar: عاجل „schnell“. Cowley führt nach dem Arab. an مرشد „Führer“, und مقتدر „mächtig“. Vgl. das hebr. מרגלים.

III

1. Du bist unser Gott — und der Gott unserer Väter. — — Unser Gott ist der Hohe — und der Mächtige und Ehrfurchtgebietende.

2. Durch deine Güte ist die Welt gekommen — und durch deine Macht ist sie geleitet, — — Durch deine Liebe sind wir lebend¹ — innerhalb deines Eigentums.

3. Deine große Stärke — erbarme sich über uns, — — Die sichtbare und die unsichtbare Welt — sind groß ob deiner Güte.

4. Furchtbarer und Gepriesener — der da Wunder tut, — — Der du an jedem Tage — ob deiner Taten zu preisen bist.

5. Wenn es dir gefällt², — so bist du gütig gegen die, die dich lieben³, — — Und wenn es dir gefällt, — so findet⁴ sich bei dir der Sieg.

6. Und mit dem, was dir gefällt², — ehrst du die, die dich lieben, — — Und wenn es dir gefällig ist, — so besiegst du deine Feinde.

7. Die Anregung zu deinem Lobpreis — ist eine Heilung für unser Leben, — — Die Schnelligkeit deines Erbarmens — ist eine Stärkung⁵ für unsere Körper.

8. Deine Macht ist über allen Mächten — und alle Mächte stammen von deiner Macht her, — — Unsere Macht ist schwach und gering — es sei denn, daß du barmherzig bist.

9. Heil aller Welt, — da du verkündet hast, daß du barmherzig bist, — — Heil den Geschlechtern, — daß du barmherzig und gütig bist.

10. Deine Rechte ist tragend — alles was oben und unten ist, — — Du hast unseren Vätern zugeschworen — nicht wirst du ihre Söhne verlassen.

11. Alles bekennt von dir — daß deine Barmherzigkeit ohne Ende ist, — — Alles zittert vor dir — ohne daß es von dir einen Anblick hat.

12. Oben hast du keinen Genossen — und auch unten bist

¹ חיה f. חיים, Part. Pe. von חיה.

² חני = הני, vgl. 3 6 12 11. 13.

³ Wörtl.: deine Güte und die, die dich lieben.

⁴ שקח stets für שכח im Sam.!

⁵ Chr. Pal. שמעלה; zu וקח f. וקח vgl. 1 15 9 9.

du so, — — Ewiglich bist du bleibend — auf dem Throne¹ deines Königtums.

13. Wer könnte dich preisen — deinen Taten entsprechend, — — Wer könnte dich erheben — deinen Wundertaten entsprechend.

14. Ehrfurchtsvoller, Wundertäter, — wer wollte aufzählen, was du bist, — — Der da gedenkt, ohne zu vergessen — an die Bündnisse mit denen, die du liebst.

15. Deine Tröstungen erreichen — das Ende² aller Sünder, — — Der du (sie) erträgst ohne Schaden zu nehmen³ — bis daß sie kommen als Bußfertige.

16. Du siehst auf diese unsere Gesichter, — blicke auf uns und erlöse uns! — — Du siehst und weist darauf hin — daß du barmherzig und gütig bist.

17. Du wendest dich zu und bist zu finden — für den der dich in Wahrheit sucht, — — Ein Erlöser für jeden Anbetenden, — der dich sucht in Aufrichtigkeit⁴.

18. Wir bedürfen deiner — und alle Welt mit uns, — — Das Verlangen der Geschlechter — geht nach deiner Herrschaft immerdar.

19. Du hast verkündet, daß du barmherzig bist — und das ist eine Heilung für die Geschlechter, — — Der du Barmherzigkeit verkündest — vergiß nicht deine Verkündigungen.

20. Der Barmherzige ist dein Name — ohne daß es „bis wann“ heißt, — — Die dich lieben bezeugen es — nicht ist begrenzt dein Tun.

21. Dein Name ist der Barmherzige — und alles bezeugt, daß du so bist, — — Unser großes Bekenntnis ist: es gibt keinen Gott außer einem!

22. Wir berichten über deine Lobpreisungen — wir bleiben in großer Ehre, — — Wir tun Buße zu dir hin — und nichts kann uns schädigen.

Es gibt keinen Gott außer einem!

¹ דרג מלכות hier und 11 10, wo דרג durch كرسى wiedergegeben ist. דרג ist eigentl. Stufe, Würde.

² סופן דכל חיבין, arab.: حدود كل المذنبين; am Rande steht die Bemerkung: סופן מחון, mit der ich nichts anzufangen weiß.

³ Vgl. zu 1 15.

⁴ Vgl. 5 12. 15 דאנציר עמך.

IV

1. Laßt uns preisen — den Herrn der Welt! — — Schuldig sind wir ihm viel — und wir wollen ihm Lobpreisungen sagen.

2. Mit dem Munde, den er geschaffen hat, — mit der Rede, die er setzte, — — Denn für das, was der Mensch tut — macht er entsprechend¹ seinen Lohn.

3. In die Erscheinung trat die Welt als schön — von daher wo nichts war, — — Und er zündete an² in ihr Lichter — die ewiglich nicht verlöschen.

4. Der Gefürchtete, Gepriesene — der da Wunder tut, — — Vor dem alles zittert — und der Staub wollte sich gegen ihn empören?

5. Er war, und er wird sein — und sein Name ewiglich! — — Under, der war und sein wird — wer könnte sich gegen ihn auflehnen?

6. Laßt uns preisen unsern Gott — um seinetwillen sind wir hergekommen, — — Laßt uns reden von ihm — denn die Fülle ist in ihm wegen seiner Größe.

7. Der alle Münder ernährt — er werde gepriesen durch jeden Mund, — — Der uns nährt und uns Leben spendet — laßt uns ihn lobpreisen.

8. Die Furcht und die Angst vor ihm — setzen in Schrecken die Welt, — — Und es ist eine große Schande — für den Staub, der sich wider ihn empört.

9. Wir sind irre gegangen und abgewichen — es ist Zeit für uns, daß wir zurückkehren, — — Nicht ist es Schande für ein Kind — wenn es sich wendet zu seinem Lehrer.

10. Er hat uns Bücher gegeben — und das Leben ist in ihnen, — — Wenn wir den Büchern dienen — so gibt er uns Leben.

11. Gleich wie er uns davor warnt — daß das Gericht komme, — — Er der uns liebt über die Maßen — sendet hin und legt Zeugnis für uns ab.

12. Die Herzen und die Münder — fordert seine große Güte, — — Sie beide sind gleich gemacht in der Furcht — offenbart wurde das Zelt³.

¹ Zu מרק Pa s. Cowley; vgl. 4 15.

² אדלק = אלק.

³ Ar. ظهر المشكن; der Zusammenhang dieser Strophe ist mir nicht deutlich.

13. Die Wasser der Flut hält er zurück¹ — und die Wasser des Himmels hält er hoch, — — Er hat ausgebreitet zwischen ihnen — eine Stätte² für die die ihn lieben.

14. Der große Prophet Mose — hat uns unterrichtet in seinem Buche, — — Daß er annimmt die Sünder — die ablassen von ihren Sünden.

15. Ergreift die Furcht vor ihm — und gedenket an seine Größe, — — Wer würdig seiner gedenkt — dessen Lohn macht er entsprechend³.

16. Er sieht und weiß — was verborgen ist in jedem Herzen, — — Er wünscht die sichtbare Welt gut — er, der die unsichtbare Welt kennt.

17. Er öffnete den Mund der Tehom — und brachte für uns heraus lebendiges Wasser, — — Den Mund der Schlange verschloß er — weil sie das Leben vernichtete.

18. Rufet an in Furcht — und gedenket an seine Majestät, — — Angerufen hat ihn Adam — und er wurde getröstet durch seinen Herrn.

19. Er stand mit Jakob — im Tale des Jabbok, — — Und er ließ ihn siegen über den Boten — und empfing seinen Segen.

20. Das Haupt aller Feinde — Bileam ben Beor, — — Dessen Mund wurde gewandt zu Segnungen — und er segnete Israel.

21. Jahwe⁴ ist der Herr und der Einzige — der da siegreich ist in allen Kämpfen, — — Es preisen ihn die, die ihn lieben — in jedem Kampfe, da sie obsiegen.

22. Die Bußfertigen sind es — die siegen im Kampfe, — — Und sie lassen in Erscheinung treten die Gnadenzeit⁵ — und dienen ihrem Gotte.

Es gibt keinen Gott außer einem!

¹ מעם = מחים s. Cowley.

² מעיל zu מול (מעל); arab. منزل, wohl die Stätte, da man einhergehen kann.

³ Vgl. 42.

⁴ Man muß daran denken, daß יהוה bei den Samaritanern als שמה gelesen wird.

⁵ Die göttl. Gnadenzeit, die seit der Zeit des Priesters Eli geschwunden ist, und die einst wiederkehren soll. Vgl. J. A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia 1907, S. 241f.

V

1. Lobpreiset den — der würdig ist gepriesen zu werden!
— — Entsprechend seinen Taten — wer könnte ihn preisen.

2. Er hat geschaffen Himmel und Erde — vor allem, was er
ins Leben rief, — — Durch seine große Weisheit — hat er ge-
ordnet¹ das Hohe und Tiefe.

3. Er hat offenbar gemacht das Trockene — von den Was-
sern des Tohu wa Bohu, — — Preiset ob seiner Macht — den,
der Herrscher ist über seine Geschöpfe.

4. Denn jene geschaffenen Dinge — sind überaus herrlich, — —
Das beste der Worte² — das Licht, das ausgeht um zu leuchten.

5. Der das Licht anzündete — werde gepriesen durch jeden
Mund, — — Der die Finsternis ausbreitete³ — ihm danken die
Herzen.

6. Lasset uns lobpreisen unsern Gott — mit einem Wort,
das seiner würdig ist, — — Und wer es vermag, der sage zu
ihm — was seiner Macht würdig ist.

7. Bestimmte Zeiten⁴ sind gut — für den Lobpreis des großen
Gottes, — — Der da speist die Lebenden — dich sollen alle
Lebenden preisen.

8. Ewiges Leben hast du — der keiner Vervollkommnung
bedarf, — — Du geruhstest dich preisen zu lassen — durch ver-
gängliche Münder.

9. Wohl dem, der sich ganz widmet — den Lobpreisungen des
großen Gottes, — — Wohl dem, der wacht und früh aufsteht,
— zu dem, was seinem Herrn wohlgefällig ist.

10. Einzig bist du, unser Herr⁵ — dir sei Dank ob deiner
Größe, — — Der da gibt und Genüge leistet — den Bedürfnissen
der Elenden⁶.

¹ Vgl. zu der Bedeutung von יתב die Bemerkung zu 1 5.

² Eine Randnotiz in m. Hs besagt, es sei das Wort: es werde Licht.

³ Für דפרח bei Co ist דפרס zu lesen, so hat auch V 3.

⁴ Die Übersetzung von זומנו ist sehr zweifelhaft. Arab. übersetzt nach Cowley: *توفيق*; meine Hs: *اوقات*.

⁵ Für מרן findet sich die Var.: ממנ „bleibend“.

⁶ In m. Hs steht hier a. R. folgende arab. Notiz: Eine schöne Beobachtung liegt in dem Worte des erhabenen Verfassers, nämlich, daß Gott gibt und Genüge leistet den Bedürfnissen der bāṭilin, und die bāṭilin sind die, welche nichts erwerben und sich nicht bewegen können. במלן ist bei den Juden der ganz den religiösen Pflichten lebende Mann, der von der Gemeinde unterhalten werden muß.

11. Alles siehst du, — Gott der himmlischen Wohnung, — —
Alle Körper und Seelen — macht deine Stärke umsonst lebendig.

12. Nicht verwirft deine Stärke — einen der aus reinem
Herzen bittet, — — Und nicht macht sie ungiltig eine Anbetung
— für den Menschen, der aufrichtig handelt mir dir.

13. Der ans Licht bringt alles Verborgene — und alles kennt,
was verborgen ist, — — Wer vermag zu verbergen — vor deiner
Herrschaft irgend etwas.

14. Erleuchter, dessen Licht — die ganze Welt erfüllt
— — Erleuchter, wo alle Lichter — von deiner Güte aus-
gegangen sind.

15. Viel ist es, das man gegen dich sündigt, — und durch geringe
Dinge bist du zu begütigen, — — Den Anbetenden, der aufrichtig
gegen dich ist — kann nicht irgend etwas schädigen.

16. El Eljon ist dein Name — El Šaddaj, Eheje, — — Höchstes
der Völker — hast du uns gerufen.

17. Große Wundertaten — hast du unsertwegen ausgeführt,
— — Pharaos und seine Heere — hast du versenkt ins Schilfmeer.

18. Notwendig ist es für uns, daß wir tun — Buße und zu dir
rufen, — — Es rief zu dir Mose — und die Sechshunderttausend.

19. Du Ewiger, dessen Bündnisse — bleiben in Ewigkeit, — —
Dein Bündnis mit unseren Vätern — ist ein Bund, der nicht
aufgelöst werden kann.

20. Der da fern ist von allem Zorn — hat Mose geschrieben
für die Geschlechter¹, — — Erbarme dich unser — du, dessen
Name der Barmherzige ist.

21. Dein Name ist reich an Gerechtigkeit — und Zuverlässig-
keit, o unser Herr,² — — Dein Name, o Gott, ist tragend — alles
was oben und unten ist.

¹ So ist doch wohl der Satz zu verstehen, wenn auch der 2. Teil nicht zu dem ersten stimmt. Der Araber hat es verstanden so, daß er übersetzt: „fern von allem Zorn (سخط) ist das Buch des Mose für die Geschlechter.“ Eine Randnotiz m. Hs. sagt: fern von allem Schwachen ist das Buch des Mose für die Geschlechter, d. h. stark in sich selbst, vollkommen in seinen Ausdrücken, enthaltend alles mit seiner Kraft, die frei ist von aller Schwäche, erhaben ist Gott: gleich wie kein Gott ist wie der, der es gegeben hat, so gibt es kein Buch, groß wie es.

² Es ist wohl für das *ומהימן ומרן* der Hs V 3 mit den andern Hss. zu lesen *ומימנו מרן*, so jedenfalls übersetze ich.

22. Immer wieder werde verherrlicht deine Größe — zu allen Zeiten, — — Geprießen werdest du durch jeden Mund — durch alle Geschlechter der Welt.

Es gibt keinen Gott außer einem!

VI

1. Du bist der Barmherzige — dessen Barmherzigkeit ohne Ende ist, — — Blicke auf uns und erlöse uns — wie es deine Gewohnheit ist.

2. Der Anfang ist in deiner Rechten — und über den Tag des Gerichtes verfügst du¹, — — Deine Geschöpfe sind es bezeugend, — es gibt keinen Gott außer dir.

3. Die sichtbare und die unsichtbare Welt — sind groß infolge deiner Güte, — — Die Körper zittern — beim Gedanken an deine Herrschaft.

4. Wahrhafter Richter — der kein Ansehen der Person kennt, — — Der da richtet Könige — ohne daß eine anderer dazwischen treten kann.

5. Wo ist in der Welt — eine Gottheit gleich wie die deine, — — Wo ist zu finden — eine Anbetung wie die, die dir gebührt.

6. Und wo ist ein König — der gegen dich aufzustehen vermöchte, — — Wo du feststehend und ewig bist — und wir vergänglicher Staub.

7. Die Gerechtigkeit ist dein — und wir sind Sünder, — — Den Rechtschaffenen hilfst du² — und gegen die Sünder bist du gütig.

8. Deine Stärke ist viel mächtiger — als daß Wissen es begreifen könnte, — — Du Mächtiger, Einziger — hilf uns in deiner Barmherzigkeit.

9. Wohl uns in Ewigkeit — daß du unser Gott bist, — — Wohl dem Munde, der da darbringt — Lobgesänge deinem Namen.

10. Gepriesen werde immerdar — der König, der nicht abgesetzt werden kann³ — — Dir soll Lob verkündet werden — denn du bist vollkommener, größer als so.

¹ צַעִיר בְּשִׁלְטָנָה 10 6, vgl. צַעִיר, ar.: حَكِيم bzw. مُحْكَم; zur Bedeutung, vgl. Cowley!

² דָּבַק findet sich noch 6 8. 16. 21 7 5 1115; zur Bedeutung vgl. Cowley.

³ דָּלָא מִשְׁתַּרִּי, ar.: الذی لا یُرام.

11. Die ganze Welt freut sich — wenn sie hört den dir dargebrachten Lobgesang, — — Alle Viertel der Welt erzittern — vor deiner Macht.

12. Oberhalb der Welt (bist du) — und sie ist ganz unter deiner Hand, — — Das Obere und das Untere, — und deine Herrschaft ist über allem.

13. Von dir stammt die Welt her — und zu deiner Hand kehrt sie zurück, — — Selbständig gemacht¹ durch deine Erhabenheit — durch ein Wort von dir.

14. Deine Erlösungen sind groß — suchen zu erreichen alle, die es nötig haben, — — Deine Mahnungen richten sich an die, die (dich) lieben² — durch ein Wort von dir.

15. Du Vergeber, du Tröster — vergib unsere Sünden, — — Unsere Verderbnis ist groß — jedoch du bist barmherzig.

16. Gedenke der Väter — und hilf³ ihren Söhnen, — — Sieh, wie sie bedrückt sind — und zürne ihnen nicht!

17. Öffnet eure Mäuler — und saget ihm Lobeserhebungen, — — Er öffnet seinen Schatz — und befreit die ganze Welt.

18. Sieh herab von der himmlischen Wohnung — wir verlangen nach ihm, — — Seine Wille⁴ ist Erbarmen — welches Leben bringt der Welt.

19. Der erste, welcher ewig war — über der Materie des Schweigens⁵, — — Steh auf mit uns, o Herr — und laß uns entkommen deinem Zorngerichte.

20. Barmherziger ist dein Name — und die Größe ist dir zu eigen⁶, — — Die Höhe und die Tiefe sind dein — und sie sind in deiner Herrschaft.

21. Dein Name ist zu herrlich und furchterregend — als daß ein Verstand ihn erfassen könnte, — — Sende einen Helfer⁷ deinen Dienern — und nicht vergiß deine Bündnisse.

¹ מצל ist wohl Part. Pass. Af. von נצל, ar.: مستخلص.

² Für להבין hat m. Hs. לאהבין, der Ar. übersetzt: ذكرك لاحبابك, und danach habe ich übersetzt, obwohl man da annehmen müßte den Hebraismus, der in להבין läge. Sonst könnte man übersetzen: „Deine Lichter sind aufflammend durch ein Wort von dir.“

³ Vgl. zu 6 7.

⁴ Vgl. zu 7 1.

⁵ Gemeint ist das Chaos, nach 8 4; vgl. zu 1 2. 3.

⁶ עבד לך ar. تجب لك, vgl. Co.

⁷ Vgl. zu 6 7.

22. Nimm dich der Bußfertigen an und erbarme dich¹, — denn du bist barmherzig und gütig, — — Die Bußfertigen werden kommen — und werden wohlgefällig sein deiner erhabenen Gottheit.

Es gibt keinen Gott außer einem!

VII

1. Du bist der Schöpfer — der Welt, drum wohl uns! — — Du hast herbeigerufen — alles was du willst — nach der Voraussetzung² deines Wissens.

2. Auf dich vertrauen wir — an jedem Orte wo du siegreich bist, — — Auf dich verlassen sich — die Frommen der Welt.

3. Es preisen dich die Frommen — und Lobpreisungen werden dir dargebracht, — — Du hast offenbart deine Güte bei ihnen — an allen Orten.

4. Denn dieses Gebet — dient zur Erhaltung des Lebens, — — Denn es steigt auf im Geheimen — vor dem, der die Geheimnisse kennt.

5. Wo ist ein Gott, der hilft³ — denen, die ihn verehren, außer dir, — — Oder der befreien könnte — die Welt, außer dir.

6. Und wehe dem, der deine Werke sieht — und dich nicht preist, — — Und wehe deinen Feinden — die da kommen als solche, die deinen Zorn erregen.

7. Die Erdbeben sind dir gehorsam — doch nichts begreift dich, — — Du hast in Bewegung gesetzt dein Reich — um deretwillen, die dich lieben.

8. Die Macht, und zwar die Seele und die Materie⁴ (Körper) — dienen dem der dich liebt, — — Das Leben ernährst du — durch ein Wort von dir.

9. Gut sind deine Gesetze — gut die Welt, die du erschaffen hast, — — Deine Wohltaten sind dauernd — bei denen, die deine Gesetze tun.

¹ תאב ואחרחם, ar.: توب وارحم, vgl. תאב עלינן 722 9 22.

² צפית muß „Absicht“, „Willen“ bedeuten, cf. Cowley, und hier 8 18 9 10. 14.

³ Vgl. zu 6 7.

⁴ Was ist שרה? Cowleys Ar. hat الغماش „the waste“, i. e. matter; m. Ar. hat البدن „Körper“, was sicher nur geraten ist. Ich setze es ein, weil ich nichts Sichereres weiß.

10. Das Meer hast du zerteilt für deine Diener — daß sie mitten durch es durchgehen konnten, — — Israel preist dich — unter allen Völkern.

11. Jeder Mund, in dem ein Wort ist — verkündet dir Lobgesänge, — — Aller Ruhm und Macht — deine Größe ist mehr als das¹.

12. Dich preisen wir — und sagen: wer ist wie du? — — Dir gilt der Lobpreis — in der Nacht und am Tage.

13. Aus der Tiefe zur Höhe — sollen aufsteigen für dich Lobpreisungen, — — Von der Höhe bis zur Tiefe — gilt alle Ehre dir.

14. Wir danken dir in Ewigkeit — denn du bist unser Gott, — — Wir vertrauen auf deine Stärke — nicht ist einer, dem man vertrauen könnte² wie dir.

15. Die dich verehren, sind in Ehre — aber alle Ehre kommt von dir, — — Die sich zu dir bekennen bleiben — mit allen Geschlechtern, die da kommen.

16. Die Quellen der Tehom — hast du hervorkommen lassen vor die Gemeinde, — — Die Wolke hast du gemacht — zum Schutz über ihnen.

17. Den Schlund der Tehom — hast du hinaufsteigen lassen auf die Spitze des Berges, — — Münder und Herzen — sollen preisen deine Herrschaft.

18. Ihr habt gebetet, die ihr verflucht waret³ — du hast gehört und hast sie gerettet, — — Du hast uns gerufen zuvor — wie es deine Gewohnheit ist.

19. Den Ton der Trompete — hast du hören lassen um deiner Diener willen, — — Lebende und Tote — bringst du in Bewegung um ihretwillen.

20. Das Haupt aller bist du — und so lege ich Zeugnis ab für deine Größe, — — Barmherziger, Gütiger, — blicke auf uns und errette uns.

¹ מִכֵּן vgl. zu 1 19.

² רִחוּן muß hier wie 2 5 10¹⁴ der Vertrauenswürdige sein; Chr. pal. رِسْوَة „confidentia“.

³ Meine Hs hat am Rande die arab. geschriebene Notiz: „Er meint damit, daß er annimmt die Reue des Ruben und Jehuda“, nach Dt. 33 6. 7.

9. Der Berg Sinai ward gekrönt¹ — mit einer Wolke und mit Herrlichkeit, — — Der Berg erbebte gar sehr — aus großer Furcht.

10. Jener laute Donner² — der nicht beschrieben werden kann, — — Schön war es ihn zu hören — wie er herauskam aus dem Feuer.

11. Alle Kräfte der unsichtbaren Welt — kamen heraus in die sichtbare Welt, — — Als Gott rief: — Ich, Jahwe, dein Gott³

12. Auf zwei Tafeln — schrieb er zehn Gebote, — — Dem Mose gab er sie — ein Leben für die Geschlechter.

13. Ein erhabener Anblick — waren jene zwei Tafeln, — — aufgestellt⁴, deren Schrift⁵ war — mit dem Finger eines verzehrenden Feuers.

14. Leuchtend waren sie — wie ein blendender⁶ Blitz, — — Der Ehrfurchtgebietende schrieb sie — mit dem Finger, allein.

15. Lange waren sie verborgen — in der Feuerflamme, — — Lange hat Moses gebetet — bis er sie erhielt.

16. Ein Eden, das Leben hervorsprudeln läßt⁷ — für den, der aus ihm trinkt, — — Ein Eden, dessen Ursprung — aus dem ewigen Leben ist.

17. Ein Euphrat⁸, aus der unsichtbaren Welt — sind diese Tafeln, — — Ein Euphrat, der hervorsprudeln läßt⁷ — Weisheit für alle Geschlechter.

18. Der Wille Gottes — sind diese Tafeln, — — Der Wille, den er ausführte — in sechs Tagen.

19. Die Bündnisse der unsichtbaren Welt — kamen hervor an die sichtbare, — — Donner und Blitze — vereinigten sich dort.

¹ אכלל f. אתכלל.

² קהלה für קלה; ar.: صوت bzw. ندا.

³ Ex. 20 2.

⁴ מתנצבין für מנצבין.

⁵ Var. כתיבין „geschrieben“.

⁶ מלבלב wird von Co so erklärt. Arab.: مهبهب „flink“.

⁷ מוגלגל arab.: منبع; Co 57 heißt es: ברת חיים ולא כותה הו מוגלגל חכמה לעולם
offenbar ein Zitat aus diesen Markaversen.

⁸ Der Euphrat als Paradiesstrom zusammen mit Eden auch an der eben angef. Stelle Co 57 פ.

20. Der Erbarmer hat sie geschrieben — mit dem Finger, allein¹, — — Der Erbarmer ließ (die Erde) erbeben — als er sie gab.

21. Der Name der Gottheit — ist auf ihren zwei Seiten: — — Jahwe, dem nichts ähnlich ist — weder im Unsichtbaren noch im Sichtbaren.

22. Dort erzitterten — die Lebenden und die Toten, — — Immerdar, als er verkündete — die Worte, die auf ihnen (den Tafeln) waren.

Es gibt keinen Gott außer einem!

IX²

1. Gott ist der Lebendige — der da lebt in alle Ewigkeit, — — Gott ist (erhaben) über alle (Engel-)Mächte, — und bleibt in alle Ewigkeit.

2. Auf deine große Macht vertrauen wir — denn du bist unser Herr, — — Auf deine Gottheit, die da ins Wesen rief — die Welt von ihrem Anfang her.

3. Deine Größe ist unsichtbar — und deine Güte und Barmherzigkeit sind sichtbar, — — Die sichtbare Welt und die unsichtbare Welt — sind in der Herrschaft deiner Gottheit.

4. Das beste der Geschöpfe — ist ein Funken von deinem Gewande, — — Die besten aller Völker — hast du dir erwählt zu Verehrern³.

5. Wo ist ein Gesetz — geheiligt wie das deine, — — Dein Gesetz ist Leben — für den der fähig ist (es) zu bewahren.

6. Und wodurch das Leben — bewahrt werden kann, gilt es, es zu bewahren⁴, — — Und in den Büchern des Gesetzes gilt: — ein Lernen und ein es Lehren⁵.

¹ Vgl. vs. 14.

² Vgl. Gesenius, *Carmina Samaritana* III.

³ Var.: zu deinen Verehrern.

⁴ Ms Va hatte מנשרין צדק משרנון; נ ist dann im ersten Wort getilgt. מנשרין, wie die meisten Hss haben, ist מתנשרין; משרנון ist Inf. m. Suff. Dafür findet sich auch נשרנון „wir wollen es bewahren“.

⁵ Var.: „wollen wir lernen und lehren.“

7. Du hast verkündet ein großes Wunder — zur Erquickung der Lebenden, — — Ein großes Erdbeben geschah — ehe es offenbart wurde¹.

8. Der Reichtum deiner Gottheit² — war aufgestellt auf dem Berge Sinai, — — Den Reichtum deiner Königsherrschaft — wer könnte ihn ermessen.

9. Deine Güte ward gemacht — zu einer Aufrichtung³ für Israel, — — Selig ist das Haus Jakobs — und was er von seinem Herrn hörte.

10. Das Meer und seine Wogen — wurden gebannt durch deinen Willen, — — Deine Rechte ist schirmend — über alle deine Geschöpfe⁴.

11. Sie alle gehorchen dir — und auf dein Wort hin kommen sie⁵, — — Jedes Ding bezeugt es: — es gibt keinen Gott außer einem.

12. Es gibt keine Gottheit außer der deinen, — in der Höhe und in der Tiefe, — — An etwas anderes als an dein Gesetz — glauben wir nicht.

13. Die himmlische Wohnung, die erhaben ist⁶ — ist ein Platz für deine Herrschaft, — — Die Wasser der Tehom und die Wasser des Meeres — und die Wasser des Himmels selbst.

14. Deine Erleuchtung⁷ hat ausgebreitet — die Welt nach deinem Willen, — — Erleuchtetster der Erleuchteten — dir sollen Lobpreisungen verkündet werden.

15. Die Wunderzeichen deiner Gottheit — offenbaren deine Macht, — — O Tröster, o Gütiger, — tröste uns durch dein Erbarmen.

¹ אתגלי = אנלי.

² In der Gothaer Hs (Gesenius) ist עותרא mit جيوش übersetzt, es sind also Engelsheere gemeint.

³ סקופה f. זקופה, vgl. 1 15 3 7.

⁴ Lies mit der Var.: עבדאתך.

⁵ Die Worte במימך אתו sind in Va mit großen Buchstaben von sp. Hand an Stelle eines ausradierten Textes geschrieben.

⁶ Cod. Goth. liest hier מעונה דאת לי, das faßt Gesenius auf als "דאית לי" und übersetzt: „habitatio mihi futura sedes est imperii tui.“ Er findet hier einen wichtigen Hinweis auf die Zukunftshoffnungen der Sam., aber דאתלי = דתלי = ar. العالي.

⁷ = Einsicht.

16. Du hast die Welt geschaffen — ohne daß ein anderer dir Genosse war, — — Du hast hervorgebracht aus ihr — Geschöpfe von dorthier, wo nichts war.

17. Du hast eine Sonderung vorgenommen im Staube — und herbeigeführt aus ihm, was notwendig war¹, — — Du hast ausgesondert durch deine Rechte — Geschöpfe von daher, wo nichts war.

18. Bildner aus dem Staube — um dessentwillen alles erschaffen ist, — — Alles was von Adam stammt — muß sich dir unterwerfen.

19. Vor deiner Gottheit — beten wir alle, — — Die da war vor der Welt — ehe irgend etwas existierte.

20. Der Anfang aller Dinge bist du — und das Ende aller Sachen, — — Du gütiger Erbarmer, — blicke auf uns und erlöse uns.

21. Dein Name erfüllt mit allem Guten — den, der es zu empfangen² würdig ist, — — Wir preisen deine Herrschaft — nicht ist jemand außer dir.

22. Die Bußfertigen suchst du — und du gibst ihnen die Welt, — — Nimm uns in Gnaden an nach deiner Güte, da du es vermagst.

Es gibt keinen Gott außer einem!

X

1. Gott ist der Einzige — der keinen Genossen hat, — — Wir rufen zu dir — um eine Gabe⁴, erhöhe uns!

2. Der Schöpfer, der geschaffen hat — die Welt in Einzigkeit, — — Durch vergängliche Mündler — soll dir Preis verkündet werden.

¹ Vgl. Gen. 1 11.

² לָמַן דְּשׁוּי מַסִּי hier und Co. 846 מַסִּי = Merx, *Atti* 1887, S. 556; Cowley übersetzt letztere Stelle: „Tu distribues [de grandes honneurs] à ceux qui les méritent“ (*Adlers Chronik*, S. 63). Co führt als arab. Übers. الَاخَذَ an, mein Araber: مَنْ اسْتَحَقَّ الْاَجْرَ. Was מַסִּי eigentlich ist, ist mir einstweilen nicht klar.

³ תַּאֲבַע עֲלֵינוּ = ar.: تَوَبَّ عَلَيْنَا; Gesenius übersetzt „conversor (Messias) nobis (instat)“ und findet hier eine Belegstelle für den Ta'eb der Samaritaner. Soviel ich sehe, ist die Vorstellung vom Taeb erst sehr viel später als Marka bei den Samaritanern ausgebildet worden. Vgl. A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, Gießen 1909 und meine Besprechung in *ThLZ* 1911, Sp. 198—200.

⁴ Vgl. zu 1 s.

3. Starker der Götter — dem kein zweiter verbunden ist, — — Dein Lob sollen verkünden — die, welche die Welt durchziehen¹.

4. Richter, der da richtet — ohne Ansehen der Person, — — Laß (uns) aufgehen² die Erwähnung deines Namens — denn nichts kann dich erforschen.

5. Das ist Gott und alles — ist gebunden an seine große Gottheit, — — Er antwortet dem, der zu ihm ruft — in dessen Herzen keine Heuchelei ist.

6. Und über alles, was verborgen und offenbar ist — verfügt³ er in seiner Herrschaft, — — Und jeder König und Herrscher — reicht ihm die Krone dar.

7. Es ruft⁴ nach seiner Herrschaft — der, in dessen Herzen keine Heuchelei ist, — — Er ruft jeden Tag — und auch jetzt, o Israel.

8. Ewiges Leben hat er — und alles (sonstige) Leben ist er vernichtend, — — Ewiges Leben ist sein Anteil — den er ausgesondert hat für seine Gottheit.

9. Bewahret seine Gebote — denn sie sind eure Lebensgrundlagen — — Es irrt wer anbetet — einen Gott außer ihm.

10. Der Einzige, der wohnt — im Allerheiligsten, — — Seine Rechte ist tragend — das Hohe und das Tiefe.

11. Alles, was oben und unten ist — hört auf seine Herrlichkeit, — — Sie alle sind in seiner Herrschaft — und das ewige Leben ist ihm.

12. Der bekleidet ist mit ewigem Leben — und nicht bekleidet wird durch einen anderen, — — Eine Saphir-Platte⁵, — eine Stufe² für seine Majestät.

¹ D. h. die sterblichen Menschen.

² דנני in beiden alten Hss; die spätern Hss schreiben דניח „es gehe auf“, ar.: الهمنا „inspiriere uns“. דנני könnte, da Laryngale nicht gesprochen werden, dasselbe sein, vielleicht faßt man es besser als Pael für das sonst vorkommende Afel, in der Bedeutung „oriri fecit“.

³ Zu צעיר vgl. zu 6 2.

⁴ ועק הוא = ועקו.

⁵ Ex. 24 10.

⁶ Ms Va. hat דרנה, was evtl. nach דרנ 3 12 11 10 zu erklären ist. Die andern Hss haben hier דרכה, m. Araber übersetzt مرتبة „Stufe, Rang“.

13. Der Ewige¹, der Erwartete, — der alle Dinge besitzt, — —
Von deinen Werken erkennen wir — was dein Vermögen ist.

14. Erleuchteter, Ehrfurchtgebietender — du Sieger in den
Schlachten, — — Wir vertrauen auf deine Macht — nicht ist
einer, dem man vertrauen könnte, wie dir.

15. Tröstung derer, die ihn lieben, — nicht vergiß deine
Bündnisse, — — Deine Verehrer sind in Bedrängnis² — erlöse
sie, wie man es bei dir erwarten darf.

16. Der du siehst das Verborgene und Offenbare — und
selbst verborgen bist, ohne gesehen zu werden, — — Auf dem
Wolkendunkel der Gottheit — dem kein Zweiter verbunden ist.

17. Bringet dar ihm Lobpreisungen — von Herzen und von
Seele, — — Er befreit eilend³ den — der redet über seine Größe.

18. Bitten erhört er — Gebete nimmt er an, — — Was wir
brauchen, gewährt er — denen, die seine Worte bewahren.

19. Heiliger, Gerechter — du Erster an Gottheit, — — Er-
höre die Armen, — die von dir eine Gabe⁴ erbitten.

20. Hoher, Erhöhter, — du Abgrund⁵ der Güte, — — Erbarme
dich unser — in deiner Güte, denn du bist barmherzig.

21. Du Wohnstätte der Güte, — du Veranlasser⁶ des Heils,
— — Mach deine Wohnstätte über uns, — o Gott in deiner
Güte.

22. Du Ehrfurchtgebietender⁷ — Ewiger an Herrschaft, — —
Verzeih unsere Verfehlungen — und vergib unsere Sünden.

Es gibt keinen Gott außer einem!

XI

1. Gott, el Eljon, — dich preisen wir, — — El Šaddaj, Eheje,
— dich erheben wir.

2. Deiner Gottheit rühmen wir uns — es gibt keinen Gott

¹ מורכב ist arab. الدائم wiedergegeben, wohl im Sinne richtig.

² מתלתין, arab. متضايقين, vgl. Cowley.

³ Vgl. zu 2 21.

⁴ Vgl. zu 1 18.

⁵ Zu כריה vgl. zu 1 2; ar. hat hier معدن „das Bergwerk an Güte“.

⁶ שבאה von שוי.

⁷ Eigentl.: du starker an Ehrfurcht, so auch 11 22.

außer dir, — — Auf deine große Macht vertrauen wir — denn du trittst ein für deine Verehrer.

3. Du Großer, du Starker — die Größe gebührt deiner Gottheit, — — Der du groß bist durch Macht — und wunderbar durch Stärke.

4. Der da bewohnt die himmlische Wohnung — der nicht verwirft den Bittenden¹, — — Der Richter² der ganzen Erde — ist gerecht und zuverlässig.

5. Er ist Gott — ³und kein Zweiter ist ihm verbunden, — — Reich durch Wundertaten — gerecht und zuverlässig³.

6. Und bringet dar als Lobpreis für unsern Gott — den Teil, den er sich auserwählt hat, — — Von sich ist er für sich allein — und kein anderer ist ihm beigesellt.

7. Der Gerechte, dessen Gerechtigkeit — die ganze Welt erfüllt, — — Die Gerechten der Welt — beachten seine Gebote.

8. Der Reiche, nach dessen Reichtum — verlangt alles, was ihm gehört, — — Der Reiche und der Arme — werden aus dem Schatz seiner Güte ernährt.

9. Der Gute, dessen Güte — bleibend ist für die Ewigkeit, — — Seine Wohltaten werden verkündet — durch alle Mündler.

10. Der Einzige der ewig bleibt — auf dem Throne⁴ deines Königtums, — — Tag und Nacht — sollen dir Lobpreisungen gesagt werden.

11. Der da ruft die Geschöpfe — welche alle auf dich² hören, — — Richte uns auf durch deine Güte — denn du bist der Gott unserer Väter.

12. Es gibt keine Gottheit außer der deinen — in der Höhe und in der Tiefe, — — In alle Ewigkeit — sollst du verehrt und gepriesen werden.

13. Der Herr aller Dinge bist du — und alles ist in deiner Macht, — — Was ist im Himmel und auf Erden — das nicht unter deiner Hand wäre.

¹ Vgl. 5 12 11 21.

² דין = דין.

³ Der Rest dieser Strophe ist in Va ausgetilgt. Die andern Hss haben den Text, den Cowley abdruckt und den ich übersetzt habe.

⁴ Zu דגן מלכותך vgl. 3 12.

⁵ So Va; die andern Hss: לה „auf ihn“.

14. Erleuchteter, Ehrfurchtgebietender — du sollst verehrt und gepriesen werden! — — Wir bezeugen jeden Tag über dich — es gibt keinen Gott außer einem!

15. Vergeber, Tröster — der alles kennt, — — Vergib uns in deiner Güte — und hilf¹ uns in deiner Barmherzigkeit.

16. Du unser Schöpfer und unser Besitzer — unser Herr, tritt für uns ein! — — Antworte uns und errette uns — wie du es gewohnt bist.

17. Befreier, der Befreiung gewährt — in Bedrängnissen und Bedrückungen, — — Erlöse uns von dem Gericht — und laß uns entkommen von dem Zornesgesicht.

18. Schöpfer des Adam — und Gott aller seiner Söhne, — — gewähre uns eine Gabe² — in deiner Güte, denn du bist barmherzig.

19. Der Erste, der vorangeht — allem in Einzigkeit, — — Nimm an von den Armen — die von dir eine Gabe² erbitten.

20. Der du den Himmel aufrichtetest — und unter dessen Arm die Welt ist, — — Erbarme dich unser — durch deine Güte, denn du bist ein Erbarmer³.

21. Der die Gebete erhört — der nicht verstößt den Bittenden⁴, — — Höre auf unsere Stimme, o Herr — und erbarme dich unser.

22. Du Ehrfurchtgebietender⁵ — du Ewiger an Herrschaft, — — Verzeih unsere Verfehlungen — und vergib unsere Missetaten.

Es gibt keinen Gott außer einem!

XII⁶

1. O barmherziger König — er werde gepriesen durch jeden Mund, — — Er, der gemacht hat — die Welt in Einzigkeit.

2. Er hat geschaffen Geschöpfe — kräftig und stark, — — Seine Geschöpfe bezeugen — es gibt keinen Gott außer ihm.

¹ Vgl. zu 6 7.

² Vgl. 1 18.

³ So Va, die andern Hss: דשמך רחמנה „denn dein Name ist der Erbarmer“.

⁴ Vgl. zu 5 12 II 4.

⁵ Vgl. zu 10 22.

⁶ Vgl. S. Rappoport, *Deux Hymnes Samaritaines*. (JA IX, 16 [1900] S. 289 ff.

3. Starker, Ehrfurchtgebietender, — Der Macht hat über alles, was er will, — — Vergänglich¹ sind wir — und was uns obliegt², sind Lobgesänge.

4. Der einzig ist in seiner Göttlichkeit — und keinen andern als Genossen hat, — — Der da alles weiß — und nicht unterrichtet zu werden braucht.

5. Wo ist der, der ihn erforschen könnte — wie ist der, der ihn kannte, — — Wo immer er gesucht wird, — da ist er zu finden und nahe.

6. Und er ist oben und unten — und alles ist in seiner Macht, — — Und er ist der Gott — und ein zweiter ist nicht verbunden mit ihm.

7. Er ruft seine Geschöpfe — und sie kommen herbei ihm gehorsam, — — Er ruft an jedem Tage: — kommt, denn ich nehme an.

8. Ewiges Leben hat er — und alle Lebenden vernichtet er, — — Unser Leben und unsere Seelen — sind gegeben in seine Macht.

9. Die Güte und die Barmherzigkeit — entsprechen seiner Gewohnheit, — — Gutes tut er den Bösen — bis sie Buße tun.

10. Er sei gepriesen in Ewigkeit — der der Herr der Lebendigen ist, — — Er werde erhoben in Ewigkeit — der der Ernährer der Seelen ist.

11. Alle Geschöpfe der Welt — hören auf seine Rede, — — Er sammelt die Wasser des Chaos — wie es seiner Macht gefällt³.

12. Seine Geschöpfe rief er — und sie antworteten ihm in Eile, — — Allein war er — der seine Geschöpfe schuf.

13. Er sprach und tat — alles, was ihm gefiel, — — Seine Worte waren — seine Handwerker und seine Arbeiter.

14. Die Lichter, die er anzündete⁴ — erlöschen ewiglich nicht, — — Ihr Licht erfüllt — den Himmel und die Erde.

¹ Vgl. געווי עלמה 10 3.

² ארשתן entspr. jüd.-aram. רשותן. Rapp. hat hier fälschlich übersetzt: nous nous avançons en commençant par des louanges.

³ חני = הני, vgl. 12 13 und 3 5. 6.

⁴ דאלק = דאדלק.

15. Die Wunderzeichen zeigen — die Macht ihres Schöpfers, — — Die Wunderzeichen für die Feste — und für die Tage und die Jahre.

16. Die Werke sind groß — aber ihr Schöpfer ist größer als sie, — — Der Schöpfer aller Dinge — werde gepriesen und hoch erhoben.

17. Ein Erretter ist er, der nahe ist — dem, der ihn sucht¹, — — Der Erlöser unserer Väter — aus den Händen ihrer Hasser.

18. Sie riefen vor ihm — und er erhörte sie und errettete sie, — — Der Bildner der Körper — und der Ernährer der Seelen.

19. Er lebt ewiglich — er ist allein dauernd, — — Lebende und Tote — sind unter seiner Macht.

20. Barmherziger ist sein Name — und so lege ich Zeugnis ab für seine Größe, — — Die Höhe ist in seiner Herrschaft — und die Tiefe ist unter seinem Arm.

21. Der Wachende², der ihn sucht — findet ihn fürwahr³ nahe, — — Vergebung gewährt er — dem, der seine Sünden bereut.

22. Der da Reue empfindet über seine Sünden — dem fürwahr, wird Gnade erwiesen, — — Loblieder und Hymnen — wollen wir ihm sagen zu jeder Zeit und Frist.

Es gibt keinen Gott außer einem!

¹ למן דבעי לה in N und die andern Hss, nur Va hat למן דאמר בגדלה, was Co in seinen Text aufgenommen hat.

² שער, N שחיר = שהיר der die Nacht durchwacht im Gebet. Arab. ساهر.

³ כי = fürwahr, vgl. Cowley s. v.

ZWEI ALTKOPTISCHE FESTBROTSTEMPEL AUS DEM GEBIETE VON ANTINOUPOLIS IN OBERÄGYPTEN

VON

CARL MARIA KAUFMANN

MIT 2 ABBILDUNGEN AUF TAFEL I

Gelegentlich der bedeutenden Textilienfunde, welche in den Jahren unmittelbar vor dem Weltkriege zu Schêch 'Abâde, also im Bereiche der hadrianischen Antinousstadt ans Licht kamen¹, las ich im Schutte der von Raubgräbern systemlos durchsuchten Trümmerstätten die hier vorgeführten Doppelstempel auf. Schon der knappen Zeit wegen, aber auch im Hinblick auf die Haltung der Eingeborenen war an Schürfungen meinerseits am Fundorte, zu denen ich autorisiert war, nicht zu denken. Es handelte sich um den regellos angeschnittenen Kôm einer Hausruine. Das aufgeworfene Scherbenmaterial sprach klar für die ältere koptische Periode, desgleichen die von meinem arabischen Begleiter aufgestöberte Hälfte eines sog. Embryonenlämpchens.

Die beiden Rundstempel bilden einen Bestandteil der mir verbliebenen kleinen Privatsammlung, und sie scheinen im altchristlichen Inventarium bisher ohne Parallele zu sein. Ihr Material ist der weiße, weiche ägyptische Kalkstein, welchen Bildhauer und Kunsthandwerker fast aller Dynastien mit Vorliebe verarbeiteten und der speziell in der koptischen Plastik eine Rolle spielt. Die Ornamente sind teils geschnitten, teils gebohrt, die figürlichen Darstellungen vertieft geschnitten und sorgfältig ausgehoben.

Unsre Abb. Taf. I Fig. 1, zeigt die seitlich und obenher etwas abgeschliffene Vorderseite eines nahezu kreisrunden Stempels von 12 cm Höhe bei 11,8 cm Breite und ca. 3 cm Dicke. Ein 1,5 cm breites, von konzentrischen Kreisen eingeschlossenes, lineares

¹ Vgl. C. M. Kaufmann, *Altkoptische Bildwirkereien in Purpur und verwandte Funde aus den Nekropolen bei Schêch 'Abâde in Oberägypten* (Festschrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von Schülern und Freunden). Düsseldorf 1922, 152—69.

Flechtband bildet die Umrahmung. In seine Flächen und Zwickel sind zahlreiche — im Positiv als Perlen oder Knöpfe wirkende — Löcher gebohrt, jeweils in der Füllung ein größeres und in den Zwickeln kleinere. Im so umschlossenen Bildfelde ist neben einem hochbeinigen, im Negativ nach links schreitenden Flamingo ein Henkelkelch dargestellt, über welchem ein Kreuz steht. Im unteren Felde sieht man einen nach rechts gewandten Vogel (eine Gans?) im Begriffe, an einer Weintraube zu picken. Die Leiber dieser Tiere sind tief ausgehoben, die Augen eingehohlet. Beine und Füße nur geritzt. Links und oben je zwei Bohrlöcher, neben dem Kreuze ein fünftes.

Die Umrahmung der Rückseite bietet ein etwas abweichendes Muster, nämlich innerhalb der beiden Kreise einen Kranz gegenstieler Blätter mit Bohrlöchern jeweils am Blattansatz. Hier füllt den Hauptteil des Feldes eine nach r. schreitende bekränzte Kuh, darüber zwei Traubenbündel sowie links oben ein langohriges, spitzköpfiges Tier mit Andeutung des Felles, langem Schwanz und einem Halsband.

Der oben und unten abgeflachte Kalkseinstempel auf Taf. I Fig. 2 ist etwas schwerer, bei 11,8 cm Breite, 10,5 cm Höhe und durchschnittlich 3,3 cm Dicke. Die geschliffenen Felder sind kreisförmig umrissen. Vor einem nach r. gewandten kurz- und dickhalsigen Vogel mit leicht geneigtem Kopf, kurzem Schnabel und Ringelauge, also wohl einer Taube, steht auch hier ein Henkelkelch, über dem Kelche ein bauchiger Krug, unter ihm ein dreieckiges Blatt und wiederum das Kreuz. Das stilisierte Blatt kehrt auch gegenüber wieder, im Anschluß daran ein Palmzweig. Quer über der Taube ein Schlachtmesser und oben wagrecht eine doppelstielige, wie es scheint geflochtene Raute. In die etwas gewölbte Fläche des Reverses ist, als einziges Motiv, ein Satyr geschnitten, eine Figur mit Spitzhut, Andeutung von Brüsten und Phallus und einem langgeschwungenen Schwanz, der in einer dreieckigen Quaste endigt. Die nach r. tanzende Gestalt hält in jeder Hand eine Doppelflöte.

Die weite Verbreitung derartiger ägyptischer Figurenstempel aus Ton, Holz oder Metall während der griechisch-römischen sowie namentlich in koptischer Zeit, ist bekannt. Sie sind überaus wech-

selreich an Motiven, vom Mythologischen bis zum rein Ornamentalen¹. Zuweilen kommt die reine Freude am Bild, gelegentlich auch am Komischen oder Grotesken zum Ausdruck, das symbolische Element in der Regel da, wo es sich um religiösen Gebrauch handelt. Es wäre ein dankbares Unternehmen, das reiche ägyptische Material, das in den Museen und Privatsammlungen, zum geringeren Teil schon katalogisiert, vorliegt, einmal zu sichten und zusammenzufassen, ausgehend vom Alltäglichen und Indifferenten bis zu Tempel- und paganen Festbrotstempeln und dann vor allem zum koptisch-christlichen Material. Dabei dürfte den beiden hier publizierten Exemplaren aus Schêch 'Abâde eine besondere Rolle zufallen, da sie offensichtlich eine Mischung darstellen. Zumal in Hinblick auf den Satyrstempel wird man die Frage aufwerfen dürfen, ob hier die Matrize nicht, wie es in der Übergangszeit in manchen gewerblichen Betrieben üblich war, für eine doppelte Kundschaft vorgearbeitet war, so daß Kreuz und Kelch, denen im übrigen auch keine zentrale oder ins Auge fallende Stellung eingeräumt ist, als Konzession an den christlichen Abnehmer und Verbraucher zu bewerten wären. Unsre Stempel würden demgemäß zu den sehr frühen Beispielen mit christlichem Einschlag zählen.

Die Tierbilder sind noch recht gute Arbeit, keineswegs das, was man als spezifisch koptisch anzusprechen pflegt. Es scheinen hellenistisch-bukolische Einflüsse mitzuspielen. Zumal an Tiergötter wird nicht zu denken sein, der Kuh fehlt die Sonnenscheibe, sie ist wie die Gans und Taube das gewöhnliche Haustier, das aus festlichem Anlaß einen Kranz um den Hals trägt. Auch Weintraube, Palmzweig und Schlachtmesser deuten auf Feste. Es liegt also keinerlei Grund vor, hier die bekannten altchristlichen Symbole anzunehmen. Anders verhält es sich natürlich bei dem Kelch, welcher beide Male die vom 3. Jh. ab verbreitete Form des geräumigen, doppelhenkligen Kantharus aufweist². Zumal in seiner offensichtlichen Verbindung mit dem Kreuz steht hier das

¹ Beispiele auf Tafel 2 und 3 meines Buches *Graeco-ägyptische Koroplastik, Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche aus der Faijûm-Oase und anderen Fundstätten*. 2. Aufl., Leipzig und Kairo 1915.

² Vgl. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3. Aufl. 1922, 571f.

christliche Symbol außer Zweifel. Mit ihrem längeren Hauptbalken und den ausladenden Enden erinnern diese Kreuze an die Formen des koptischen Tubenkreuzes¹.

Auf die Bestimmung dieser und verwandter Stempel aus Stein, Holz und Ton als Festbrotstempel, späterhin Agapenstempel, aber wohl niemals eucharistischer Weihbrotstempel, hoffe ich einmal im Zusammenhang mit dem in der Frankfurter Städtischen Galerie befindlichen Material zurückzukommen².

Von Interesse dürfte sein, daß der uralte Brauch der Festbrotstempel auch heute noch hie und da in koptischen und arabischen Kreisen weiterlebt. Es wird das bei der Kontinuität alter Formen und Sitten im Nillande kaum überraschen. Ich habe im Faijûm die Herstellung ornamentierter Kuchen — mittels Tonmatrizen an Stelle der sonst üblichen Metallformen — beobachten können, in Oberägypten am Mulid en-Nebi, dem Geburtsfest des Propheten halawijat (Naschwerk) mit völlig antikem Muster zu essen bekommen und am Fest der Wiedervereinigungen der Stammeltern, dem im Monat Muharrem gefeierten Kinderfeste, selber kleine Buben und Mädchen mit Zuckerfiguren beschenkt, welche stark an gewisse Statuetten der Menasstadt erinnern. Schließlich überwies ich dem Museum der Deutschen Nationalstiftung von Campo Santo, dessen besorgte Hüter der Altersjubilar, dem wir dieses Heft widmen, und ich unter den Auspizien unsres väterlichen Freundes De Waal eine Zeitlang sein durften, neben für den eucharistischen Gebrauch gestempelten Broten aus den Klöstern der Natronwüste, auch kleine Festbrote mit dem Rundstempel von abwechselnd Taube (mit bulla) und crux immissa, die ich mir bei einem Hochzeitsmahl in Altkairo vom koptischen Gastgeber als Erinnerung ausgebeten hatte.

¹ Siehe meinen Aufsatz im Jahrgang 1915 dieser Zeitschrift, S. 306—311, „Das koptische Tubenkreuz, eine bisher unbekannte Gattung altchristlicher Kreuze.“

² Dieses Material bildet einen Bestandteil meiner reichen altchristlich-koptischen Sammlung, die ich seinerzeit — neben den Funden aus der Menapolis — der Galerie meiner Vaterstadt Frankfurt am Main überwiesen hatte und deren Publikation mir vorbehalten bleibt.

DIE KOPTISCHE ANAPHORA DES HEILIGEN EVANGELISTEN MATTHÄUS

VON

P. ANGELICUS M. KROPP O.P.

Die Pariser Sammelhandschrift Bibl. Nat., Fonds copte 129²⁰¹ bietet in ihren Bruchstücken von Euchologien Fol. 127^r—132^v eine fast unversehrte „Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus“. Von der Präfation mit freier Einleitung bis zur ersten Epiklese stimmt die Gebetsform mit der Gregoriananaphora in der durchgängigen direkten Anrede an die Majestas des erhöhten Christus überein. In absonderlicher Weise wird die Fiktion eines apostolischen Verfassers durchgeführt. Matthäus spricht von seinen Mitaposteln, sogar im Abendmahlsbericht wird er in der Schilderung des Jüngerkreises lebendiger. So gestaltet sich der Text zu einem Mittelding zwischen Liturgie und Apokryphon. Dieser Eindruck wird durch die Art verstärkt, wie im Anschluß an die Anamnese des Weltgerichtes des Feuerflusses der Läuterung gedacht wird, wie in der Fürbitte für die Verstorbenen ein Apostel- und Jüngermartyrologium eingebaut wird. Für hohes Alter des Textes spricht die Stellung der gesamten Fürbitten nach der Anamnese, die Fürbitte sogar für die bereits vor dem Verfasser „Matthäus“ verstorbenen Apostel, das Gebet gegen den Götzendienst.

An die erste Epiklese, in der man Jesum um die Entsendung seines Geistes bittet, schließt sich eine zweite an den Vater selbst. Mag auch das folgende Gebet um den Frieden der Kirche sich noch an Jesus richten, so wenden sich die weiteren an den Vater. Somit erweist sich unsere Anaphora als zusammengesetzt. Statt dem gregorianischen Typ folgt sie nunmehr in etwa dem basilianischen, wenn auch einzelne Formulierungen sich wörtlicher in den Bitten der Markus- und Jakobusliturgie finden.

¹ Cf. Baumstark, *Säidische und griechische Liturgiedenkmäler*, OC.³ II, 379f.

[ραζ.]¹

ΤΑΝΑΦΟΡΑ ΜΠΖΑΓΪΟΣ ΜΑΘΘΑΪΟΣ ΠΕΓΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ

ΑΩ ΝΛΑΣ ΝCΑΡΖ Η ΔΩ ΝΝΟΥC ΝΡΩΜΕ ΠΕΤΝΑΩΧΩ ΝΝΕΚΩΠΗΡΕ
 ΠΝΟΥΤΕ ΠΔΥΜΪΟΥΡΓΟC ΜΠΤΗΡQ: ΚΑΪ ΓΑΡ ΝΕΠΝΑ ΝΝΟΗΡΟΝ ΜΝ
 ΔΥΝΑΜΪC ΝΑCΩΜΑΤΟC ΕΤΞΝ ΜΠΗΓΕ ΝΑΪ ΝΤΑΚΤΑΜΪΟΟΥ ΤΗΡΟΥ
 ΡΑΗ * ΖΝ ΟΥCΟΦΪΑ ΕΤΩΚ ΤΕ ΕΥΟ ΝΟΥΑΤΟ ΝCΜΟΤ ΕΤΡΕΥCΜΟΥ ΕΡΟΚ 5
 ΠΟΥΟΕΪΩ ΝΪΜ' ΕΧΝ ΚΑΤΟΟΤΟΥ ΕΒΟΛ ΝΑΪ ΜΕΝ CΕCΜΟΥ ΑΥΩ CΕ-
 ΤΕΟΟΥ ΝΤΕΚΜΝΤΧΟΕΪC ΑΛΛΑ ΝCΕΘΕΩΡΕΪ ΑΝ ΜΠΕΤΟΥΖΥΜΝΕΥΕ
 ΕΡΟQ' ΑΥΩ ΝΤΟΟΥ ΟΝ ΠΕΧΕΡΟΥΒΪΝ ΕΤCΩΚ ΖΑ ΠΕΚΖΑΡΜΑ
 ΕΤΟΥΑΔΒ · ΝΑΪ ΕΤΟ ΝΖΑΖ ΝΒΑΛ ΜΝ ΝCΕΡΑΦΪΝ ΝΑΪ ΕΡΕ CΟΟΥ
 ΝΤΝΖ ΝΜΟΟΥ' ÷ ΝΕΪ ΚΟΟΥΕ ΔΕ ΟΝ CΕΑΖΕΡΑΤΟΥ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ 10
 ΜΝ ΟΥCΤΩΤ ΕΤΒΕ ΤΕΚΖΟΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΠΔΥΜΪΟΥΡΓΟC' ΜΠΤΗΡQ
 CΕΖΩΒC ΜΠΕΥΖΟ ΜΝ ΠΕΥΟΥΡΗΤΕ ΕΤΒΕ ΤΕΚΜΝΤΝΟΥΤΕ ΠΑΤΝΑΥ'
 ΕΡΟC' ΑΥΩ ΝΑΤΤΑΖΟC ΑΥΩ ΠΑΤCΟΥΩΝC · ΝΑΓΓΕΛΟC ΔΕ ΟΝ ΜΝ
 ΝΑΡΧΑΓΓΕΛΟC ΤΕCΤΡΑΤΪΑ ΤΗΡC ΝΤΠΕ ΠΑΤΩΛΧΕ ΕΡΟC ΕΥΟΥΩΩΤ
 ΜΠΜΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΕΚΘΕΡΟΝΟC ΕΤΟΥΑΔΒ ΕΥΑΖΕΡΑΤΟΥ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ 15
 ΜΝ ΟΥCΤΩΤ · ΟΪ ΚΑ^Θ · ΕΥΧΩ ΤΗΡΟΥ ΖΪ ΟΥCΟΠ ΜΠΖΑΓΪΑCΜΟC
 ΠΩΟΜΝΤ ΝCΟΠ ΕΠΡΑΝ ΜΠΪΩΤ ΜΝ ΠΩΗΡΕ ΜΝ ΠΕΠΝΑ ΕΤΟΥΑΔΒ ÷
 ΕΪC ΑΝΑΤΟΛ ÷ ΕΥΑΩΚΑΚ ΕΒΟΛ ΟΥΑ ΝΝΑΖΡΝ ΟΥΑ ΖΝ ΖΕΝCΠΟΤΟΥ
 ΠΑΤΚΑΤΟΟΤΟΥ ΕΒΟΛ ΜΝ ΟΥΖΗΤ ΝΑΤΚΑΡΩQ ΜΝ ΖΕΝCΜΗ ΝΑΤ-
 ΩΧΝ ΕΥΧΩ ΜΠΖΥΜΝΟC ΜΠΕΧΡΟ ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΚΟΥΑΔΒ 20
 ΡΑΘ ΚΟΥΑΔΒ ΚΟΥΑΔΒ ΠΧΟΕΪC CΑΒΑΩΘ ΤΠΕ ΜΝ ΠΚΑΖ ΜΕΖ ΕΒΟΛ * ΖΜ
 ΠΕΚΕΟΟΥ ΕΤΟΥΑΔΒ ÷ ∴ ΠΡΟCΧΩΜΕΝ . . —

ΑΝΟΝ ΔΕ ΖΩΩΝ ΝΕΚΖΜΖΑΛ ΕΤΑΖΕΡΑΤΟΥ ΜΠΕΚΜΤΟ ΕΒΟΛ
 ΜΠΟΟΥ ΑΛΝ ΝΜΠΩΑ ΝΓΧΪ ΝΤΟΟΤΝ ΜΠΕΝCΜΟΥ ΜΝ ΝΑΪ ΤΗΡΟΥ
 ΕΤCΜΟΥ ΕΡΟΚ ΕΤΡΕΝΩΩ ΕΒΟΛ ΝΜΜΑΥ ΖΝ ΟΥΤΑΠΡΟ ΝΟΥΩΤ 25
 ΖΪΟΥCΟΠ ΕΝΧΩ' ΜΜΟC ΧΕ ΑΓΪΟC · ΑΓΪΟC · ΑΓΪΟC ΚC CΑΒΑΩΘ ÷
 ΚΟΥΑΔΒ ΚΟΥΑΔΒ ΚΟΥΑΔΒ ΑΛΗΘΩC ΠΧΟΕΪC CΑΒΑΩΘ ΑΥΩ QCΜΑ-
 ΜΑΑΤ ΝΒΪ ΠΡΑΝ ΜΠΕΚΕΟΟΥ ΕΤΟΥΑΔΒ ΠΛΟΓΟC ΜΠΝΟΥΤΕ ΠΕΝ-
 ΤΑQΑΑΤ ΝΜΠΩΑ' · ΑΝΟΚ ΜΝ ΝΑΚΕΩΒΗΡ ΑΠΟCΤΟΛΟC ΜΠΕΚΤΩΖΜ

¹ Am Rande ist die Originalpaginierung der Hs., nicht die Foliozählung der Bibliothek angegeben.

Die Anaphora (ἀναφορά) des heiligen (ἅγιος) Evan- [137]
gelisten (εὐαγγελιστής) Matthäus.

Welche fleischliche (—σάρξ) Zunge oder (ἡ) welcher menschliche Verstand (νοῦς) wird deine Wunder erzählen können, Gott,
5 Schöpfer (δημιουργός) des Alls? Denn auch (καὶ γάρ) die vernünftigen (νοητός) Geister (πνεῦμα) und die körperlosen (ἀσώματος) Mächte (δύναμις) in den Himmeln, die du alle * in der 138
dir eigenen Weisheit (σοφία) vielgestaltig geschaffen hast, daß sie dich jederzeit unablässig preisen, diese preisen zwar (μὲν)
10 und rühmen deine Herrschaft, aber (ἀλλά) sie schauen (θεωρεῖν) den nicht, den sie besingen (ὕμνεύειν) und auch sie [nicht], die vieläugigen Cherubim, die deine heiligen Wagen (ἄρμα) ziehen, und die sechsflügeligen Seraphim, ferner aber (δέ) jene
15 anderen, die in Furcht und Zittern dastehen wegen deiner Furcht, o Gott, Schöpfer (δημιουργός) des Alls, und ihr Gesicht und ihre Füße verhüllen wegen deiner unsichtbaren, unfasslichen und unerkennbaren Gottheit, ferner aber (δέ) die Engel (ἄγγελος)
20 und Erzengel (ἀρχάγγελος), das ganze Heer (στρατιά) des unaussprechlichen Himmels, anbetend vor deinem heiligen Throne (θρόνος), dastehend in Furcht und Zittern, οἱ καθήμενοι, indem sie alle zugleich das Dreimalheilig (—ἁγιασμός) für den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (πνεῦμα) sprechen, εἰς ἀνατολάς, indem sie einer zu dem
25 anderen mit nicht verstummenden Lippen und nicht schweigendem Herzen und unaufhörlichen Stimmen ausrufen, das Siegeslied (ὕμνος —) singen und sprechen: Heilig, heilig, heilig bist du, Herr Sabaoth! Der Himmel und die Erde sind voll * 139
deiner heiligen Herrlichkeit! προσχῶμεν.

Uns selbst aber (δέ), deine Diener, die heute vor dir stehen,
30 mach würdig, daß du von uns unseren Lobpreis annimmest mit allen diesen, die dich preisen, auf daß wir zusammen mit ihnen aus einem einzigen Munde zugleich rufen und sprechen: ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ.

Heilig, heilig, heilig bist du wahrhaft (ἀληθῶς), Herr Sabaoth,
35 und gepriesen ist der Name deiner heiligen Herrlichkeit, Wort (λόγος) Gottes, das mich mit meinen anderen Mitaposteln (ἀπό-

ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΑΚCOTΠΗ ΝΑΚ ΑΝΟΝ' ΝΕΪΡΜ̄ΝΚΑΖ ΝΧΠΟ ΝCΖΙΜΕ ΕΤ-
ΡΕΪΜΕΤΕΧΕ ΕΠΕΚΕΟΟΥ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΑΚΑΑΝ ΝΑΚ ΝCΟΝ ΑΥΩ
ΝΩΒΗΡ ΑΥΩ ΝΩΗΡΕ ΜΠΕΚΕΪΩΤ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΤΖΝ ΜΠΗΥΕ .. —

➤ Ζραϊ γαρ ζῆν τεύων' ΝΤΑΚΡΖΝΑΚ ΝΖΗΤC ΠΩΝΖ ΜΠΤΗΡQ
ΕΤΡΕΚΠΑΡΑΔΪΔΟΥ ΜΜΟΚ ΕΠΜΟΥ ΖΑΡΟΝ' ΜΝ ΠΕΝΓΕΝΟC ΤΗΡQ 5
ΖΡΑΪ ΖΜ ΠΔΪΠΝΟΝ' ΝΖΔΕ ΕΝΝΗΧ ΑΥΩ ΕΝΟΥΩΜ ΝΜΜΑΚ ΑΝΟΝ
ΝΕΚΜΑΘΗΤΗC ÷ —

➤ Ακxι νουοεϊκ εζραϊ εχῆ νεκδ'ix ννουτε ετουααβ αυω
νρεqτανζο ακqι ννεκβαλ εζραϊ ετπε ωα πεκεϊωτ παγαθοc
αυω ετcμαμαατ πεννουτε δε τηρῆ . ερε νενβαλ παζτ 10
ΕΠΕCΗΤ ΕΧΜ ΠΚΑΖ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ ΜΝ ΟΥCΤΩΤ ΑΚΩΠΖΜΟΤ ΕΖΡΑΪ
ΡΗ ΕΧΩQ ΑΚCΜΟΥ ΕΡΟQ ΑΚ*ΤΒΒΟQ ΑΚCΦΡΑΓΪΖΕ ΜΜΟQ ΑΚΠΩQ
ΑΚΤΑΑQ ΝΑΝ' ΑΝΟΝ' ΝΕΚΜΑΘΗΤΗC' ΕΚΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΧΪΤQ ΝΤΕ-
ΤΝΟΥΩΜ' ΕΒΟΛ ΝΖΗΤQ ΤΗΡΤῆ ΠΑΪ ΓΑΡ ΠΕ ΠΑCΩΜΑ ΕΤΟΥΝΑ-
ΠΩQ ΝCΕΤΑΑQ' ΖΑΡΩΤῆ ΑΥΩ ΖΑ ΖΑΖ ΕΠΚΩ ΕΒΟΛ ΝΝΕΥΝΟΒΕ 15
ΑΡΪ ΠΑΪ ΕΠΑΡΠΜΕΕΥΕ ΑΥΩ' ΝΤΕΡΕΪΧΪΤQ ΑΝΟΥΟΜQ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ
Μῆ ΟΥCΤΩΤ ÷ —

➤ ΑΥΩ ΝΤΕΪΖΕ ΟΝ' ΜΝΗCΑ' ΤΡΕΪΝΟΥΩΜ ΜΠΟΕΪΚ ΑQΧΪ¹ ΝΟΥΑ-
ΠΟΤ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΝΕQδ'ix¹ ννουτε ετουααβ αυω νρεq'τανζο'
ακqι ννεκβαλ εζραϊ ετπε ωα πεκεϊωτ παγαθοc' αυω' ΕΤ- 20
CΜΑΜΑΑΤ ΠΕῆΝΟΥΤΕ ΤΗΡῆ ΕΡΕ ΝΕΝΒΑΛ ΠΑΖΤ ΕΠΕCΗΤ ΕΧῆ
ΠΚΑΖ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ Μῆ ΟΥCΤΩΤ . ΑΚΩΠΖΜΟΤ ΕΖΡΑΪ ΕΧΩQ ΑΚ-
CΜΟΥ ΕΡΟQ ΑΚΤΒΒΟQ ΑΚCΦΡΑΓΪΖΕ ΜΜΟQ' ΑΚΤΑΑQ ΝΑΝ ΑΝΟΝ
ΝΕΚΜΑΘΗΤΗC ΝΑΠΟCΤΟΛΟC ΕΚΧΩ' ῆΜΟC' ΧΕ ΧΪΤQ ΝΤΕΤΝCΩ'
ΕΒΟΛ ΝΖΗΤQ ΤΗΡΤῆ ΠΑΪ ΓΑΡ ΠΕ ΠΑCΝΟQ ΕΤΟΥΝΑΠΑΖΤQ ΕΒΟΛ 25
ΖΑΡΩΤῆ ΑΥΩ ΖΑ ΖΑΖ ΕΠΚΩ ΕΒΟΛ ΝΝΕΥΝΟΒΕ' ΑΡΪ ΠΑΪ ΕΠΑ-
ΡΜΕΕΥΕ . ΕΑΚΧΟΟC ΝΑΥ ΧΕ CΟΠ ΝῆΜ ΕΤΕΤΝΑΕΪΡΕ ΜΠΜΥCΤΗ-
ΡΪΟΝ ΕΤΕΤΝΑΕΪΡΕ ΜΜΟQ ΕΠΑΡΠΜΕΕΥΕ ❖ ΤΟΝ ΘΑΝ ❖ ΑΝΟΝ
ΡΗΑ ΖΩΩΝ ΝΕΚΖΜ*ΖΑΛ ΝΕΝΤΑΚCΟΤΠΟΥ ΕΖΕΝΑΠΟCΤΟΛΟC ΝΑΚ
ΤΗCΟΠC ΑΥΩ ΤΗΠΑΡΑΚΑΛΕΪ ῆΜΟΚ ΧΕΚΑC ΠΕΚΛΑΟC ΤΗΡQ 30
ΝΧΡΪCΤΙΑΝΟC ΝΤΑΝΤΑΩΕΟΕΪΩ ΝΑΥ ΜΠΕΚΕΥΑΓΓΕΛΪΟΝ' ΕΤΟΥΑΑΒ

¹ L. ΑΚΧΙ ... ΝΕΚΟ'ix.

στολος) deiner heiligen Berufung gewürdigt hat, da du uns vom Weibe geborene Erdenbürger dir erwählt hast, an deiner heiligen Herrlichkeit teilzunehmen (μετέχειν), da du uns dir zu Brüdern und Freunden gemacht hast und zu Kindern deines
 5 heiligen Vaters in den Himmeln.

Denn (γάρ) in der Nacht, in der es dir, du Leben des Alls, gefiel, dich für uns und unser ganzes Geschlecht (γένος) dem Tode zu übergeben (παραδιδόναι), bei dem letzten Abendmahle (δεῖπνον), da wir, deine Jünger (μαθητής), mit dir [zu Tische]
 10 lagen und aßen, da nahmst du Brot in deine göttlichen heiligen und lebenspendenden Hände, erhobst deine Augen gen Himmel zu deinem guten (ἀγαθός) und gesegneten Vater, dem Gott aber (θεός) unser aller, während unsere Augen in Furcht und Zittern zur Erde gesenkt waren. Du sprachst darüber das Dank-
 15 gebet, segnetest es, heiligtest es, * besiegeltest (σφραγίζειν) es, 140 brachst es, gabst es uns, deinen Jüngern (μαθητής), indem du sprachst: Nehmt es, esset alle davon: dies ist nämlich (γάρ) mein Leib (σῶμα), der geteilt und gegeben wird für euch und für viele zur Vergebung ihrer Sünden. Tut dies zu meinem Andenken!
 20 Und als wir es genommen, aßen wir es in Furcht und Zittern.

Und wieder in gleicher Weise, nachdem wir das Brot gegessen hatten, nahm er (!) einen Kelch in seine (!) göttlichen heiligen und lebenspendenden Hände. Du erhobst deine Augen gen Him-
 mel zu deinem guten (ἀγαθός) und gesegneten Vater, unser aller
 25 Gott, während unsere Augen in Furcht und Zittern zur Erde gesenkt waren. Du sprachst darüber das Dankgebet, segnetest ihn, heiligtest ihn, besiegeltest (σφραγίζειν) ihn, gabst ihn uns, deinen Jüngern (μαθητής), den Aposteln (ἀπόστολος), indem du sprachst: Nehmt ihn und trinket alle daraus: dies ist näm-
 30 lich (γάρ) mein Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung ihrer Sünden. Tut dies zu meinem Andenken! Du sprachst zu ihnen (!): Sooft ihr das Geheimnis (μυστήριον) verrichtet, sollt ihr es zu meinem Andenken tun! τὸν θάνατον.

Wir selbst, deine * Diener, die du dir zu Aposteln (ἀπόστολος) 141
 35 auserwählt hast, flehen und rufen dich an (παρακαλεῖν), daß du dein ganzes christliches (χριστιανός) Volk (λαός) dir zu Jüngern (μαθητής) zuzählest, denen wir dein heiliges Evange-

ΕΛΥΠΙΣΤΕΥΕ ΕΡΟΚ ΖΝ ΟΥΜΕ ΜΝ ΟΥΠΙΣΤΙΣ ΠΕΝΧΟΕΙΕ ΑΥΩ' ΠΕΝ-
 ΝΟΥΤΕ ΑΥΩ ΠΕΝCΑΖ ΕΚΕΟΠΟΥ ΕΞΕΝΜΑΘΗΤΗΣ ΝΑΚ :— ΧΕΚΑΣ¹
 ΖΜ ΠΤΡΕΚΑΑΥ ΝΜΠΩΑ ΝΤΕΪΤΑΖΙC ΠΟΥΩΤ ΝΜΜΑΝ ΕΝΑΖΕΡΑΤΗ
 ΕΠΕΚΘΥCΙΑCΤΗΡΙΟΝ' ΕΤΟΥΑΑΒ ΜΠΝΙΚΟΝ ΕΝΕΪΡΕ ΜΠΜΥCΤΗΡΙΟΝ
 ΝΤΑΚΖΩΝ' ΜΜΟQ ΕΤΟΟΤΝ. ΕΝΕΪΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ ΝΤΕΚΜΝΤΝΟΘ 5
 ΕΤΜΗΝ ΕΒΟΛ. ΜΝ ΝΕΩΠΗΡΕ ΝΤΑΚΑΑΥ ΧΙΝ ΝΤΕΖΟΥΕΪΤΕ ΖΜ
 ΠΤΑΜΙΟ ΜΠΚΟCΜΟC ΜΝ ΠΕΚΕΪΩΤ ΝΑΓΑΘΟC ΜΝ ΠΕΚΠΝΑ ΕΤΟΥ-
 ΑΑΒ: ÷ ΜΝΝCΑΝΑΪ ΤΕΚΒΙΝΧΙCΑΡΖ ΕΒΟΛ ΖΜ ΜΑΡΙΑ ΤΠΑΡΘΕΝΟC
 ΕΤΟΥΑΑΒ ΑΥΩ ΝΑΤΤΩΛΜ ΕΧΝ CΠΕΡΜΑ ΝΖΟΟΥΤ ΜΝ ΜΜΑΕΪΝ
 ΜΝ ΝΕΩΠΗΡΕ ΝΤΑΚΑΑΥ ΖΝ ΤΕΝΜΗΤΕ ΖΝ ΤΒΟΜ ΝΤΕΚΜΝΤΝΟΥΤΕ 10
 ΜΝ ΝΖΙCΕ ΝΤΑΚΩΟΠΟΥ ΖΑΡΟΝ ΜΝ ΠΕΚCΡΟC ΕΤΟΥΑΑΒ ΜΝ ΠΕΚ-
 ΜΟΥ ΝΡΕQΤΑΝΖΟ ΜΝ ΠΩΟΜΝΤ ΝΖΟΟΥ ΝΤΑΚΑΑΥ ΖΜ ΠΤΑΦΟC
 ΜΝ ΤΕΚΒΙΝΤΩΟΥΝ ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΤΜΟΟΥΤ ΜΝ ΤΕΚΒΙΝΒΟΚ ΕΖΡΑΪ
 РИВ ΕΜΠΗΥΕ ΜΝ ΤΕΚΒΙΝ*ΖΜΟΟC ΝCΑ ΟΥΝΑΜ ΜΠΕΚΕΪΩΤ ΜΝ ΤΕΚ-
 ΒΙΝΕΙ ΩΑΡΟΝ ΖΝ ΤΕΚΜΕΖCΠΤΕ ΜΠΑΡΡΗCΙΑ ΕΤΖΑ ΖΟΤΕ ΑΥΩ 15
 ΕΤΖΑ ΕΟΟΥ ΜΠΝΑΥ ΕΤΕΚΝΑΕΪ. ΕΚΟ ΝΚΡΙΤΗΣ ΕΡΕ ΠΕΚCΡΟC
 ΝΟΥΟΕΪΝ CΩΚ ΖΑΤΕΚΖΗ ΑΥΩ ΕΡΕ ΝΕΚΑΓΓΕΛΟC ΤΗΡΟΥ ΝΜΜΑΚ
 ΜΠΝΑΥ ΕΤΚΝΑΖΜΟΟC ΕΖΡΑΪ ΕΧΗ ΠΕΚΘΕΡΟΝΟC ΕΤΧΟCΕ ΑΥΩ ΕΤ-
 ΖΛΟΥΛΩΟΥ ΕΡΕ ΝΒΟΜ ΤΗΡΟΥ ΝΜΠΗΥΕ ΑΖΕΡΑΤΟΥ ΕΡΟΚ ΖΝ
 ΟΥΖΟΤΕ ΜΝ ΟΥCΤΩΤ ΝCΕΕΩΤΟΛΜΑ ΑΝ ΕΩΑΧΕ ΜΠΕΚΜΤΟ ΕΒΟΛ ÷ 20
 ΕΡΕ ΠΕΪΕΡΟ ΝΚΩΖΤ CΩΚ ΖΑΤΕΚΖΗ ΕQΒΡΒΡ ΑΥΩ ΕQ†ΖΡΟΟΥ ΕΒΟΛ
 ΕΜΑΤΕ ΠΑΪ ΠΕ ΠΚΩΖΤ ΕΤΟΥΩΤΖ ΑΥΩ ΕΤΚΑΘΑΡΙΖΕ ΝΘΕ ΜΠΝΟΥΒ
 ΜΝ ΠΖΑΤ ÷ ΧΕ CΑΡΖ ΝΙΜ ΝΡΩΜΕ CΕΝΑΧΟΚΡΟΥ ΝΖΗΤQ ΜΠΝΑΥ
 ΕΤΚΝΑΟΥΩΝ ΕΠΧΩΜΕ ΕΡΕ ΝΕΝΠΡΑΖΙC CΗΖ ΕΡΟQ ΝΕΤΝΑΝΟΥΟΥ
 ΜΝ ΝΕΘΟΟΥ ÷ ΝΕΝΤΑΝΑΑΥ ΕΝCΟΟΥΝ ΜΝ ΝΕΝΤΑΝΑΑΥ ΖΝ 25
 ΟΥΜΝΤΑΤCΟΟΥΝ ΝΑΝΕΝΖΒΗΥΕ ΜΝ ΝΑΝΕΝΩΑΧΕ ΜΝ ΝΑΝΕΝΜΕ-
 ΕΥΕ ΝΖΗΤ ÷ ΜΝ ΝΑΤΕΝΒΙΝCΩΤΜ ÷ ΝΕΝΤΑΝΑΑΥ ΖΝ ΟΥΖΩΠ
 ΜΝ ΝΕΝΤΑΝΑΑΥ ΖΝ ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝCΕΚΡΙΝΕ ΜΜΟΝ ΤΗΡΝ ΠΟΥΑ
 ΠΟΥΑ ΚΑΤΑ ΝΕQΖΒΗΥΕ ΑΥΩ ΝCΕΟΥΩΝ ΕΚΕΧΩΜΕ ΕΤΕ ΠΑΠΩΝΖ

¹ Nachsatz fehlt.

lium (εὐαγγέλιον) gepredigt und die an dich in Wahrheit und
 Glaube (πίστις) geglaubt haben (πιστεύειν), du unser Herr
 und unser Gott und unser Meister! Damit, während du sie
 würdig machst ein und derselben Meßfeier (τάξις) mit uns,
 5 indem wir an deinem heiligen geistigen (πνευματικόν) Altar
 (θυσιαστήριον) stehen und das Geheimnis (μυστήριον) verrichten,
 das du unseren Händen übergeben hast, und das Andenken
 an deine bleibende Größe begehen und an die Wunder, die du
 von Anbeginn in der Schöpfung der Welt (κόσμος) mit deinem
 10 guten (ἀγαθός) Vater und deinem heiligen Geiste (πνεῦμα) getan
 hast [.]. Sodann an deine Annahme des Fleisches (σάρξ) aus
 der heiligen und unbefleckten Jungfrau (παρθένης) Maria ohne
 männlichen Samen (σπέρμα), an die Wunder und die Zeichen,
 die du in unserer Mitte in der Kraft deiner Gottheit verrichtet
 15 hast, und an deine Leiden, die du für uns erduldet hast, und
 an dein heiliges Kreuz (σταυρός) und deinen lebenspendenden
 Tod und die drei Tage, die du im Grabe (τάφος) zugebracht
 hast, und deine Auferstehung von den Toten und deine Auf-
 fahrt in die Himmel und dein *Sitzen zur Rechten deines Vaters 142
 20 und deine Wiederkehr zu uns in deiner zweiten furchtbaren
 und glorreichen Ankunft (παῤῥησία) zur Zeit, da du als Richter
 (κριτής) wiederkehren wirst, während dein Lichtkreuz (σταυρός –)
 vor dir herzieht und alle deine Engel (ἄγγελος) mit dir sind,
 zur Zeit, da du dich auf deinen hohen und stolzen Thron (θρόνος)
 25 setzen wirst, während alle Kräfte der Himmel in Furcht und
 Zittern vor dir stehen und es nicht wagen können, vor dir zu
 reden, während der brodelnde und überaus tosende Feuerfluß
 vor dir her zieht. Das ist das schmelzende und reinigende (κα-
 θαρίζειν) Feuer nach Art von Gold und Silber. Denn alles
 30 menschliche Fleisch (σάρξ) wird in ihm zu der Zeit geläutert
 werden, da du das Buch öffnen wirst, in dem unsere guten
 und bösen Werke (πραΐεις) geschrieben stehen, die wir wissent-
 lich begangen haben und die wir unwissentlich begangen haben,
 unsere Werke und unsere Worte und unsere Herzensgedanken
 35 und was wir angehört haben, was wir im Verborgenen getan
 und was wir öffentlich getan haben, da jeder einzelne von uns
 allen nach seinen Werken gerichtet (κρίνειν) und auch ein

ρππ' ΠΕ ΝΓΕΪΝΕ ΕΒΟΛ ΝΤΑΠΟΦΑΣΙΣ ΖΝ ΟΥΩΩΩΤ ΕΒΟΛ * ΑΥΩ ΝΕΝΤΑΥ-
ΤΜΑΕΪΟΟΥ ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΥΠΡΑΖΙΣ ΕΤΝΑΝΟΥΟΥ ΣΕΝΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ
ΕΠΩΝΖ ΨΑ ΕΝΕΖ ÷ ΝΕΝΤΑΥΤΒΑΕΪΟΟΥ ΔΕ ΖΪΤΝ ΝΕΥΠΡΑΖΙΣ ΕΘΟ-
ΟΥ ΣΕΝΑΒΩΚ ΕΥΚΟΛΑΣΙΣ ΨΑ ΕΝΕΖ ÷ ΠΑΪ ΠΕ ΠΜΑ ΜΠΡΪΜΕ ΜΝ
ΠΒΑΖΒΖ ΝΝΟΒΖΕ

5

Πεκλαος γαρ τήρη μν τεκκληρονομία σοπс ѿмок εβολ ζί-
τοотк μн πεκείωτ παλαθος μн πεκπна ετουαав ενσω
μмос хе на нан πνουτε πίωτ πпантоκратωρ ∴ ελεηсон
ημас оѳс ∴ ζωστε δε ουν πχοεις ενζομολοгеї нтекѳом
ѿн текезоусіа ÷ тнсопс тнпаракалеї ммок пмаїρωме 10
аан нмпѡа ѡагераѡн επекѳсїастһріон ετοуаав аѡ
етга зоте . тнтало наκ εзраї нтеѳсїа нлогїκн аѡ на-
перантон аѡ натπεгт сноѳ εβολ аѡ нгтннноу нан
нтехарїс ѿпекпна ετοуаав тнтало наκ εзраї ннеїδωρον
εβολ ζн нете ноуκ не¹ ете наї не пеїѳеїк μн пеїποтһріон 15
∴ еѳлогїменос ∴ —

➤ Τησοпс аѡ тнпаракалеї ммок пχοεις πноуτε ппан-
тократωρ πίωт мпенχοεις аѡ пенноуτε аѡ пенсωтһр
ρпп' іс пѳс хекас ζм пекоѡѡ * пѡκ екнатннноу нан мпек-
пна ετοуаав мпараκλнтон πεпна нтеме εзраї ехм пеї- 20
ѳеїк мп пеїποтһріон нгпооноу епсѡма μн пссноѳ ѿпен-
χοεις іс пѳс пенрро аѡ пенноуτε аѡ пенсгз хекас
поеїк мен нѳѡпѳε нсѡма мпѳс аѡ ппотһріон нѳѡпѳε
пссноѳ мпѳс етдїаѳγκн ѡврре

тнсопс аѡ тнпаракалеї ѿмок пмаїρωме епїδн ак- 25
ѡκ εβολ мпендїтһма еактннноу нан мпекпна ετοуаав —

➤ Αρї πμεεуе пχοεις нтекеїρһнн ετοуаав тдї нтактаас
нан екѡ μмос хе †κѡ нһтн ноуеїρһнн таеїρһнн ете
тѡї те †† μмос нһтн² . †ρһнн де он нтеккаѳολїκн наπο-

¹ Gregorius-Liturgie, Renaudot 105: τὰ σα ἐκ τῶν σῶν δώρων προσφέροντες.

² Jo. 14, 27.

anderes Buch, das des Lebens, geöffnet wird und du den Ausspruch (ἀπόφασις) streng * fällst, und die durch ihre guten Werke 143 (πρᾶξις) gerechtfertigt werden, eingehen werden in das ewige Leben, die aber (ὁέ) durch ihre schlechten Werke (πρᾶξις) verurteilt werden, in ewige Züchtigung (κόλασις) eingehen werden, 5 an den Ort des Weinens und Zähneklapperns.

Dein ganzes Volk (λαός) nämlich (γάρ) und dein Erbteil (κληρονομία) fleht dich an durch dich selbst und durch deinen guten (ἀγαθός) Vater und durch deinen heiligen Geist (πνεῦμα), 10 indem wir sprechen: Erbarme dich unser, Gott, Vater, Allmächtiger (παντοκράτωρ)! ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός.

Daher (ὥστε) also, o Herr, bekennen (ὁμολογεῖν) wir deine Größe und deine Macht (ἐξουσία), wir flehen und rufen dich an (παρακαλεῖν), Menschenfreundlicher, mach uns würdig, an deinem heiligen und furchtbaren Altar (θυσιαστήριον) zu stehen, 15 indem wir dir das vernünftige (λογικός), unübertreffliche (ἀπέραντος) und unblutige Opfer (θυσία) darbringen, und sende uns die Gnade (χάρις) deines heiligen Geistes (πνεῦμα), während wir dir diese Gaben (δῶρον) darbringen von dem, was dein 20 ist, die da sind dieses Brot und dieser Kelch (ποτήριον)! εὐλογημένος.

Wir flehen und rufen dich an (παρακαλεῖν), Herr, Gott, Allmächtiger (παντοκράτωρ), Vater unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers (σωτήρ) Jesu Christi, daß du nach 25 deinem eigenen Willen * uns deinen heiligen tröstenden (παράκλητος) Geist (πνεῦμα) sendest, den Geist (πνεῦμα) der Wahrheit, herab auf dieses Brot und diesen Kelch (ποτήριον), und sie verwandelst in den Leib (σῶμα) und das Blut unseres Herrn Jesu Christi, unseres Königs, unseres Gottes und unseres Meisters, daß das Brot zwar (μέν) Leib (σῶμα) Christi werde und 30 der Kelch (ποτήριον) Blut Christi zum Neuen Bunde (διαθήκη).

Wir flehen und rufen dich an, Menschenfreundlicher, nachdem (ἐπειδὴ) du unser Verlangen (αἴτημα) erfüllt und uns deinen heiligen Geist (πνεῦμα) gesandt hast.

35 Gedenke, Herr, deines heiligen Friedens (εἰρήνη), den du uns gegeben hast, indem du sprachst: Frieden (εἰρήνη) hinterlasse ich euch, meinen Frieden (εἰρήνη) gebe ich euch! Ferner

στολῆκῃ ἐκκλησίᾳ ἐτοῦλαβ ταχρος χῖν χωρῖ ¹μπκαζ ωα χωρῖ
 нгр нерωογῖ ²μπκαζ πείρηνη ²μн πεκλαος нхρίстіανος
 нсѣтѣτω εἰραῖ εἰω[н] нбѣмпωρχ ³μπκαζ ³μн ммнтрѣ-
 ѡмѡε εἰδωλον εἰχαζм ... —

руе ÷ Ἀρῖ πμεεγε δε он πχοεῖс πнерωογ * ⁵μπκαζ норѡдоzос
 наῖ нтаκκαθῖста ммooγ εἰραῖ εἰм ⁴пкаζ зн oγмнτεγсе-
 внс нзоγo δε πегсебнс ⁴нр† наγ нoγδῖκαῖoсγнн μн
 oγмнτxωpε нгтрε зѣθнoс нῖм зγпoтacce наγ εγмтoн
 нзнт енаноγγ · oγωz εpooy нoγмe μн oγδῖκαῖoсγнн μн
 oγпῖctῖс μн oγмнтрѣqrзoтe ѡaxε εἰραῖ εнеγзнт етβε ¹⁰
 текκαθoλῆκῃ ἐκκλησίᾳ таac наγ етрѣγzapeз εγείρηнн
 εzoγн еpoн · aγω εzoγн епеклаoс тнрγ зεкас еннаεῖρε
 нoγaze εqсбpaзт aγω εqзopк ῖмнτεγсебнс нῖм зῖ мпт-
 сeмнoс нῖм ⁵

➤ Ἀρῖ πμεεγε πχοεῖс мпенπετογλαб νεῖωτ авба нῖм пар- ¹⁵
 хнепῖскопoс μн πεqѡвнр непῖскопoс авба нῖм зεкас ек-
 наzapeз εpooy нан нoγaωн нoγoεῖω μн зенpомпе πείρη-
 нῖκoн εγxωк εβολ мπεκογωω ετογлаб ммaκαpῖoн ⁶ ÷ ... —

Ἀρῖ πμεεγε δε он πχοεῖс ннаѡвнр aпocтoлoс наῖ нтаγ-
 нкoтк aγxωк εβολ зн тпῖctῖс ⁷ῖппoγтe нѡε на пoγa ²⁰
 пoγa мпѡa ммoс пeнcон cтeφaнoс нтаγzῖωнe εpoγ aγмo-
 руе oγтγ μн пeтpoс пaнxωx ннапocтoлoс нтаγcῖoγ м*moγ
 нcaxωγ aγxωк εβολ нтeγмapтγpῖa зн тнoб мпoлῖс зpωмн
 зῖтн ннpωн пppo ÷ aнaρeac πεqсoн нтаγpокzγ εqонz зн
 тeскγθῖa зῖтн aнκαтнc пppo ἰaкωβoс пeкмepῖт παῖ нтаγ- ²⁵
 нoxγ εβολ зῖxм птнz ῖпpпe aγoγωбп мπεqaнтнλм aγmoγ

¹ Cf. Gregorius-Liturgie, Renaudot 32 u. 107; Basilius-Liturgie, Brightman 332, 407.

² Cf. εἰρήνευσον αὐτήν Bright. 332, 407.

³ τὰ σχίσματα, Ren. 107.

⁴ Fehlt wohl die Rubrik für den Namen des Landesfürsten.

⁵ Cf. Markus-Liturgie, Bright. 128; Basilius-Liturgie, Bright. 333, 407.

⁶ Markus-Liturgie, Bright. 121: συντήρησον ἡμῖν αὐτοὺς κτλ.

⁷ Basilius-Liturgie, Bright. 330: ἐν πίστει τετελειωμένων.

aber (δέ) gib Frieden (εἰρήνη) deiner heiligen katholischen (καθολική) und apostolischen (ἀποστολική) Kirche (ἐκκλησία), befestige sie von einem Ende der Erde bis zum andern, laß die Könige des Landes Frieden (εἰρήνη) [halten] mit deinem christ-
 5 lichen (χριστιανός) Volke (λαός), daß sie über uns nicht festsetzen Spaltungen des Landes und schmutzigen Götzendienst (— εἴδωλον)!

Gedenke ferner aber (δέ), Herr, der rechtgläubigen (ὁρθόδοξος) Könige * des Landes, die du über das Land gesetzt hast 145
 10 (καθιστάναι), in Frömmigkeit (— εὐσεβής), besonders aber (δέ) der frommen (εὐσεβής), gib ihnen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Stärke, laß alle Völker (ἔθνος) sich ihnen in guter (Seelen-) Ruhe unterordnen (ὑποτάσσειν), mehre ihnen Wahrheit, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Glauben (πίστις) und Furcht, sprich zu
 15 ihren Herzen wegen deiner katholischen Kirche (καθολικὴ ἐκκλησία), verleihe ihnen, mit uns Frieden (εἰρήνη) zu bewahren und mit deinem ganzen Volke (λαός), auf daß wir einen zurückgezogenen und ruhigen Wandel in aller Frömmigkeit (— εὐσεβής) und aller Ehrbarkeit (— σεμνός) führen!

20 Gedenke, Herr, unseres heiligen Vaters Abba N. N., des Erzbischofs (ἀρχιεπίσκοπος), und seines Mitbischofs (— ἐπίσκοπος) Abba N. N., daß du sie uns viele Zeit und friedvolle (εἰρηνικός) Jahre erhaltest, indem sie deinen heiligen seligen (μακάριος) Willen erfüllen.

25 Gedenke ferner aber (δέ), Herr, meiner Mitapostel (— ἀπόστολος), die entschlafen sind, im Glauben (πίστις) Gottes vollendet, wie jeder einzelne dessen würdig gewesen ist: unseres Bruders Stephanus, der gesteinigt und getötet wurde. Und Petrus, des Oberhauptes der Apostel (ἀπόστολος), der mit dem
 30 Kopf nach unten gekreuzigt wurde (σταυροῦν) * und sein Mar- 146 tyrium (μαρτυρία) in der großen Stadt (πόλις) Rom vollendete unter dem König Nero. Unseres Bruders Andreas, der lebendig in Skythien unter dem König Ankates verbrannt wurde. Deines geliebten Jakobus, der von der Zinne des Tempels gestürzt,
 35 dessen Schädel zerschmettert wurde und der starb. Und deines geliebten Johannes, dessen Bestimmung [Ort? Grab?] niemand kennt, die er in Ephesus erlangt hat. Und des anderen Jakobus,

ΜΝ ΙΩΖΑΝΝΗΣ ΠΕΚΜΕΡΙΤ ΠΑΪ ΕΜΝ ΛΑΛΥ ΣΟΟΥΝ ΜΠΤΩΨ ΝΤΑΦ-
 ΨΩΠΕ ΜΜΟΦ ΖΝ ΕΦΕΣΟΣ ÷ ΜΝ ΠΚΕΪΑΚΩΒΟΣ ΠΣΟΝ ΝΙΩΖΑΝΝΗΣ
 ΝΤΑ ΑΓΡΙΠΠΑΣ ΠΡΡΟ ΖΟΤΒΕΦ ΖΝ ΟΥΣΗΦΕ · ΦΙΛΙΠΠΟΣ ΝΤΑΥΖΙ-
 ΩΝΕ ΕΡΟΦ ΖΝ ΤΑCΙΑ ÷ ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ ΝΤΑΥΝΟΧΦ ΕΤΕΘΑΛΑCΣΑ
 ΖΝ ΙΝΔΟΣ Α ΠΜΟΟΥ ΝΟΧΦ ΕΠΚΡΟ ΜΠΕΦΡΑCΤΕ ΘΩΜΑC ΠΤΑΥΖΙΤΕ 5
 ΜΠΕΦΨΑΛΡ ΖΙΩΩΦ ΕΦΟΝΖ ΝΖΕΝΠΟΒΕ ΠΒΟΟΥΝΕ ΜΝ ΟΥΖΜΟΥ
 ΝΨΟΜΝΤ ΝΖΟΟΥ ΜΝΝCΩC ΑΥΖΙΩΝΕ ΕΡΟΦ · ΘΑΔΔΑΙΟΣ ΝΤΑΦ-
 ΧΩΚ ΕΒΟΛ ΜΠΕΦΔΡΟΜΟΣ ΖΝ ΕΔΕCΣΑ ΤΠΟΛΙC ΕΤCΜΑΜΑΛΤ ΖΝ
 ΝΕΟΥΘΕΪΨ ΝΑΥΓΑΡΟΣ ΠΡΡΟ · ΜΝ CΙΜΩΝ ΠΩΗΡΕ ΝΚΛΕΩΠΑ
 ΝΤΑΥCΡΟΥ ΜΜΟΦ ΖΝ ΘΙΕΛΗΜ ΖΙΤΝ ΔΡΑΕΙΑΝΟΣ ΠΡΡΟ ΜΑΘΘΙΑC 10
 ΠΤΑΦΜΤΟΝ ΜΜΟΦ ΖΝ ΟΥΠΟΛΙC ΧΕ ΑΥΚΑΛΩΝ ΖΑΠΑΖ ΖΑΠΛΩC
 ΖΑ ΠΜΑ ΝΤΑ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΜΠΨΑ ΜΜΟΦ ΝΓΑΛΥ ΝΜΠΨΑ ΠΝΕΚΑ-
 ΓΑΘΟΝ ΝΑΪ ΝΤΑΚΕΡΗΤ ΜΜΟΟΥ ΝΑΝ ΧΙΝ ΝΨΟΡΠ¹ .. — .. — .. —

[PICK] > ΑΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΔΕ ΟΝ ΠΧΟΕΪC ΝΝΕΝΕΪΟΤΕ Ε*ΤΟΥΑ[ΑΒ+19 B.] ΑΡ-
 ΧΗ[ΕΠΙCΚΟΠΟC + 16 B.] ΝΑΠΟCΤ[ΟΛΟC + 11 B. ΝΖΟΜΟΛΟ]ΓΙΤΗC 15
 Ν[+ 19 B.]CΟΟΥΤΝ² ÷ Α[+ 15 B. ΜΑΘ]ΘΑΙΟC ΑΡΙ ΠΑΜ[ΕΕΥΕ +
 5 B. ΝΑΠΟC]ΤΟΛΟC ΝΑΪ ΕΤΖΜ [+ 13 B.] ΝΑΝ ΕΤΡΕΝΧΩΚ ΕΒ[ΟΛ +
 10 B.] ΖΝ ΟΥΕΪΡΗΝΗ ΜΝ ΟΥΤΒΒΟ [+ 7 B.] ΕΒΟΛ ΖΝ CΩΜΑ ΠΝΟΥΤΕ
 ΝΝ[ΠΝΑ ΜΝ Ν]CΑΡΖ³ ΝΙΜ ΕΦΕΛΑΝ ΝΜΠΨΑ ΝΝΕΚΑ[ΓΑΘΟΝ] ΝΑΪ
 ΝΤΑΚΕΡΗΤ ΜΜΟΟΥ ΝΑΝ ΧΙΝ ΝΨΟΡΠ 20

> ΑΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΔΕ ΟΝ ΠΧΟΕΪC ΝΝΕΝΤΑΥΝΚΟΤΚ ΤΕΝΟΥ ΜΝ ΝΑΠ-
 ΧΙΝΕΝΕΖ⁴ ΜΝ ΝΑΪ ΕΤΟΥΝΑΤΑΥΕ ΝΕΥΡΑΝ ΝΑΚ ΖΡΑΪ ΖΜ ΠΟΟΥ
 ΝΖΟΟΥ ✠ ΟΝΟΜΑΤΑ ✠ ÷ ΝΕΝΤΑ ΠΑΙΑΚΟΝΟC ΤΑΥΕ ΝΕΥΡΑΝ
 ΜΝ ΝΕΤΕΡΕ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΝΑΡΠΕΥΜΕΕΥΕ ΖΜ ΠΕΥΖΗΤ ΑΡΙ ΠΕΥ-
 ΜΕΕΥΕ ΝΓΑΝΑΠΕΥΕ ΜΜΟΟΥ ΧΕ ΝΤΟΚ ΠΕ ΠΕΥΕΪΝΕ ΜΝ ΝΕΥΖΒΗΥΕ⁵ 25
 ΑΥΩ ΕΡΕ ΝΕΥΠΡΑΖΙC ΖΑΖΤΗΚ ΤΕΨ ΝΕΥΨΥΧΗ ΕΝΤΟΠΟC ΝΤΑΝΑ-
 ΠΑΥCΙC ΝΤΕΤΡΥΦΗ ΕΤΖΜ ΠΠΑΡΑΔΙCΟC ΕΚΟΥΝΦ ΠΑΒΡΑΖΑΜ ΜΝ
 ΙCΑΛΚ ΜΝ ΙΑΚΩΒ⁶ · ΝΓΤΜΝΕΧ ΛΑΛΥ ΜΜΟΝ ΝCΑΒΟΛ ΜΜΟΚ ΖΝ

¹ Die Angaben sind mit den Listen zu vergleichen, die in *Acta Sanctorum*, Tom. II, pars posterior dem Martyrologium Hieronymianum mit Commentar von P. H. Delehaye S. J. vorausgeschickt sind. Mir leider noch nicht zugänglich.

² Gregorius-Liturgie, Ren. 82; 108; Jakobus-Liturgie, Bright. 57.

³ Jakobus, I. c. ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός.

- des Bruders des Johannes, den König Agrippas mit dem Schwerte hinrichtete. Philippus, der in Asien gesteinigt wurde. Bartholomäus, der in Indien in das Meer (θάλασσα) gestürzt wurde, den das Wasser tags darauf wieder auf das Ufer warf. Thomas, dessen Haut von ihm abgezogen wurde, während er drei Tage
 5 [noch] in Sackfetzen und Salz lebte, der danach gesteinigt wurde. Thaddäus, der seinen Lauf (δρόμος) in der gesegneten Stadt (πόλις) Edessa zu den Zeiten Königs Abgar vollendete. Und Simon, des Sohnes des Kleophas, der in Jerusalem unter König
 10 Trajan gekreuzigt (σταυροῦν) wurde. Matthias, der in einer Stadt (πόλις) namens Aukalon entschlafen ist. Kurzum (ἄπαξ ἀπλῶς) für jeden Ort, dessen jeder einzelne würdig ist, mögest du sie deiner Güter (ἀγαθός) würdig machen, die du uns von Anbeginn versprochen hast!
- 15 Gedenke ferner aber (δέ), Herr, unserer heiligen Väter, * der 147 ... Erzbischöfe (ἀρχι[] Apostel ... (ἀποστ[ολος] ... Bekenner ([όμολο]γίτης) ... Gerechten! ... (ich Mat)thäus, gedenke meiner (samt deinen anderen) Aposteln, die [noch] am (Leben sind! Erbarme dich) unser, daß wir abscheiden ... in Frieden (εἰρήνη) und Reinheit ... aus dem Leibe (σῶμα)! Gott der Geister (πνεῦμα)
 20 und allen Fleisches (σάρξ), mögest du uns deiner Güter (ἀγαθός) würdig machen, die du uns von Anbeginn versprochen hast!
- Gedenke ferner aber (δέ), Herr, derer, die jetzt entschlafen sind und die ehemals, und deren Namen dir heute genannt worden sind! ὀνόματα. Deren Namen der Diakon (διάκονος) genannt hat und deren die einzelnen in ihrem Herzen gedenken. Gedenke ihrer und laß sie ruhen (ἀναπαύειν), denn du bist ihre Gestalt und ihre Werke[?], und während ihre Taten (πράξεις) vor dir sind, bestimme ihre Seelen (ψυχή) für den Ort der Ruhe
 30 (ἀνάπαυσις) und Ergötzung (τρυφή) im Paradiese (παράδεισος), für den Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs. Laß niemand von uns von dir weggeworfen werden aus deinem Reich in den

⁴ Gregorius-Liturgie, Ren. 33; 111f: πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος.

⁵ Text fehlerhaft?

⁶ Jakobus-Liturgie, Bright. 57.

ΤΕΚΜΗΤΕΡΟ ΕΤΕΝ ΜΠΗΥΕ · ΑΛΛΑ ΖΜ ΠΕΖΟΥ ΕΤΚΝΑΤΝΝΟΥ
 ΜΠΕΚΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΝΩΗΡΕ ΕΤΡΕΦΩΟΥΖ ΕΖΟΥΝ ΝΝΕΤΖΕΛΠΙΖΕ
 [ρην] ΕΡΟΥ * [21 B. +] ΜΠΩΑ [20 B. +] ΔΙΠΕΤ [19 B. +] Ο ΜΠΙΝΛ
 [17 B. +] ΝΝΕΝΝΟΒΕ [14 B. +] ΑΝΕССΑΦΥCIN ·¹

[ΑΡΙ ΠΜΕΕΥΕ ΔΕ ΟΝ ΠΧ]ΘΕΙC ΠΝΟΥΤΕ ΠΠΑΝ[ΤΟΚΡΑΤΩΡ 5
 ΠΕΙΩΤ] ΜΠΕΝΧΘΕΙC ΙC ΠΕΧC [..... ΝΕΙΔΩ]ΡΟΝ ΠΤΑΥΕΝ-
 ΤΟΥ ΝΑΚ [.....]ΑC ΖΝ ΟΥΧΙ ΕΚΝΑΧΙΤΟΥ ΝΓ[.....] ΝΑΤΤΑΚΟ
 ΕΠΜΑ ΠΝΕΤΕΩΔΥΤΑ[ΚΟ Ν]ΑΙ ΩΔΕΝΕΖ ΕΠΜΑ ΠΝΕΠΡΟCΟΥΘΕΙΩ
 ΝΑΤΠΕ ΕΠΜΑ ΝΝΑΠΚΑΖ ÷ ΕΠΜΑ ΔΕ ΝΝΑΙ ΠΝΟΥΤΕ ΜΟΥΖ ΠΝΕΥ-
 ΤΑΜΙΟΝ ΠCΟΥΟ ΖΙ ΗΡΠ ΖΙ ΝΕΖ ΖΝ ΤΔΩΡΕΑ ΝΤΕΚΜΗΝΤΑΓΑΘΟC² 10
 ΕΥΠΙCΤΙC ΜΝ ΟΥΝΥΜΨΙC³ ΜΝ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΦΩΩ ΕΒΟΛ ΧΕ ΡΟΥ-
 ΑΛΒ⁴· ΠΑΙ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤQ ΤΝΖΟΜΟΛΟΓΕΙ ΧΕ ΠΩΤ ΕΤΖΜ ΠΩΗΡΕ·
 ΠΩΗΡΕ ΕΤΖΜ ΠΩΤ ΠΕΠΝΑ ΕΤΟΥΑΛΒ ΕΤΖΝ ΤΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗ-
 CΙΑ ΕΤΟΥΑΛΒ · ΩCΠΕΡ ΙΝ · —

¹ Ergänzung? Cf. εἰς ἄφεσιν für]ΑΝΕССΑΦΥCIN, l. c. 51.

² In der Markus- (Bright. 129) und der Cyrillus-Liturgie (Bright. 171; Ren. 42) in den Fürbitten stehend, hier jedoch wohl nicht mit ΑΡΙ ΠΜΕΕΥΕ einzuleiten, sondern: Wir bitten dich, nimm an die Gaben derer...

³ Markus-Liturgie, Bright. 134: εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν.

⁴ Nur der Anfang?

Himmeln, sondern (ἀλλά) an dem Tage, da du deinen eingeborenen (μονογενῆς) Sohn senden wirst, die auf ihn Hoffenden (ἐλπίζειν) einzusammeln, *... würdig ..., der ... Israel ... un- 148
sere Sünden ... εἰς ἄφεσιν (?)

- 5 ... Herr, Gott, Allmächtiger (παντοκράτωρ), (Vater) unseres Herrn Jesu Christi, ... (diese) Gaben ([δῶ]ρον), die dir dargebracht worden sind, ... Mögest du sie annehmen und (uns geben) Unvergängliches für Vergängliches, Ewiges für Zeitliches, Himmlisches für Irdisches! An Stelle dieser, Gott, fülle ihre
10 Kammern (ταμεῖον) mit Getreide, Wein und Öl durch das Geschenk (δωρεά) deiner Güte (-ἀγαθός) für Glaube (πίστις) und Nüchternheit (νηψις)! Und jeder, der ausruft: er ist heilig.

- Er, durch den wir bekennen (ὁμολογεῖν) den Vater in dem Sohne, den Sohn in dem Vater, den heiligen Geist
15 (πνεῦμα) in der heiligen katholischen Kirche (καθολικὴ ἐκκλησία).
Ὡσπερ ᾤν.

FÜNF KAPPADOKISCHE GESCHÄFTSBRIEFE

VON

P. E. v. d. MEER O.P.

1. C.C.T. II, 30.

Inhalt: Geschäftliche Mitteilungen und Anweisungen des Pu-zāzu an Puzur-Aššur.

1. Wenn das Haus des Karawanenausrüsters den Puzur-Aššur mit Weizen gesättigt hat, so soll er den entsprechenden Betrag der Stoffe abwägen. Und zwar soll dies der Oberste der Leute abwägen.

2. Eine Angelegenheit, die der Oberste über die Pferde mit Pu-zāzu hat, soll Puzur-Aššur erledigen. Die nämliche Sache betrifft *B.I.N. IV, 38*, 27ff. und *B.I.N. IV, 2*, 22ff.

3. Anweisungen über Leibröcke und Weizen.

Umschrift.

¹a-na puzur-a-šur qí-bi-ma ²um-ma pu-za-zu-ma a-dí ³ša bit
a-lá-ḫi-nim šu-ma ú-ṭá-tám ⁴ú-ša-be-ú-kà ta-áš-bi-it ⁵šubati ḫi tí
šu dí-šu-um ú a-dí-i ⁶kaspim ša i-na ba-ar-qá ⁷ša-qá-lam qá-
bi-ú-ni ⁸lu ša kà-ší-im ú a-šúr-be-lí ⁹a-ḫi-šu lu ša ḫa-bu-a-šu
¹⁰ra-bi ša-bi-im ša-áš-qí-íl-ma ¹¹kaspam 10 manē i-na bitim bi-tim
¹²a-mí-im šu-ul-ḫa-ma ¹⁴a-dí ša-tam rabi sí-sé-e ¹⁵a-wa-tam i
sí-ri-a ¹⁶ú-sú-uh-ma i-na ḫa-ar-pi-šu ¹⁷ú-ṭá-tám sí-ip-tám ¹⁸lu
ni-íl-qí 8 ku-ta-ni ¹⁹i-na dur⁴-ḫu-mí-id bit kà-ri-im ²⁰na-ad-a-ku
šu-mi la-pi-it ²¹a-ma-kam i-dí-a-šúr mēr dan-a-šúr ²²ú i-ku-pi-a
mēr a-ki-a-a ²³lu-uk-ta-i-nu-ma ²⁴a-šar šubatu ḫi tu li-dí-nu-ni-
kum-ma ²⁶tí-ir-tí-kà li-li-kam ²⁷a-ša-me-ma ú-ṭú-tum ²⁸ša wa-ar-
ki-a i-di-nu-ni-ku-nu-tí-ni ²⁹kà-al ma-dam ³⁰la-ap-ta-at a-ma-kam
³¹a-na a-lá-ḫi-ni ki-nu-tim ³²ša lá ni-ša-ḫu-tu dí-ší-ma ³³1 manum
um ¹/₂ manum lu-uš-bu-ni-kum ³⁴ú šu-ma lá 1 manum um
¹/₂ manum ³⁵1 qá-ta.

Übersetzung.

¹Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Pu-zāzu. Was ³die Angelegenheit des Hauses des Karawanenausrüsters? ²anbelangt, (so) ⁵gib ihm, ³wenn ⁴er dich ³mit dem Weizen ⁴gesättigt hat, das Äquivalent ⁵seiner Stoffe, und was ⁶das Silber ⁵anbelangt, das ⁴sie aufgefordert worden sind ⁶im Barqa ⁷darzuwägen, (so) ¹⁰läßt der Oberste über die Leute ⁸entweder das des Kašum und des Aššur-beli, ⁹seines Bruders, oder das des Habuašu ¹⁰darwägen, und ¹²schicke ¹¹10 Minen Silber nach ¹²jenem ¹¹Hause. ¹³Gewiß, (es geht um) deinen Namen. Du bist mein Vater. ¹⁴Was die Angelegenheit des Obersten über die Pferde anbelangt, ¹⁶entferne ¹⁵die Sache von mir. ¹⁶Von seinen Erstlingen ¹⁸werden wir ¹⁷Weizen als ¹⁸Zinsnehmen. 8 Leibröcke habe ich ¹⁹nach Durhumid im Hause der Bezirkshauptstadt ²⁰geliefert. Mein Name ist notiert. ²¹Möge dort Idi-Aššur, Sohn des Dān-Aššur, ²²und Ikuppiā, Sohn des Akiā, ²³es bestätigen, ²⁵und mögen sie, ²⁴wo die Stoffe nachgewiesen werden, ²⁵dir die Stoffe geben. ²⁶Möge deine Nachricht mir zukommen. ²⁷Ich höre, daß der Weizen, ²⁸den man ihnen nach mir gegeben hat, ²⁹alles, was (da ist), ³⁰eingetragen ist. ³²Gib es ³⁰dort ³¹ehrlichen Karawanenausrüstern, ? ³²die wir nicht drängen sollen. ³³Möge sie dich sättigen mit 1 Mine und $\frac{1}{2}$ Mine, ³⁴oder wenn nicht mit 1 Mine und $\frac{1}{2}$ Mine, (so) ³⁵mit einem Teile.

Erläuterungen.

Z. 2. Pu-za-zu. Ist dieser Name, der bisher als Bu-za-zu gelesen ist, als Pu-za-zu zu lesen? Er ist zusammengesetzt aus Pu und zāzu und soll etwa soviel besagen als „der Mund, der sich entzweit, der einmal, so, und das anderemal so redet, wie es jedem beliebt, also unzuverlässig“.

Z. 3 und 31. a-la-ḫi-nim. Ferris J. Stephens, *Personal names of Cappadocia* hat S. 11 alaḫīnu als Eigennamen verzeichnet. Daß es aber kein Eigennamen sein kann, erhellt aus *C.C.T. II, 15, 7*, wo che alaḫīnu mehrere sind: ⁶e-nu-mi ⁷a-lá-ḫi-nu-um e-ri-iš-tám ⁸e-ri-ší-ni um-ma šu-nu-ma. Des Weiteren gibt es auch ein rabi alaḫīnim. Gal. 11, 7. (J. Lewy, *E.L. No. 188*, S. 181): ⁵a-na 20 manē kaspim ⁶šu-bu-na-aḫ-šu mēr šā-ra-ma rabi a-lá-ḫi-nim ša rabi sí-ki-tim ⁸qá-tatum. Daraus ergibt sich, daß alaḫinum kein Eigennamen ist.

Im *Reallexikon der Assyriologie*, Band I, S. 459a sagt Opitz: „Ob der Alahinnu, der öfters mit dem riqqu (?) vereint vorkommt, ein Beamter ist, bleibt zweifelhaft ...“ Jedoch weist er auf einen Beruf von Leuten hin, „über denen ein rabi steht. Die Endung inu ist entstanden aus ānu, wovon das a unter Einfluß des scharfen h in ī geändert ist. Die Endung ānu bezeichnet den, der die Handlung der Grundform ausübt, z. B. šaraqānu Dieb, der die Handlung, durch šarāqu angedeutet, ausübt. Nadinānu, Verkäufer von nadānu, „geben, verkaufen“. Alahinnu wird vielleicht von alāhu abzuleiten sein und bezeichnet deshalb den, der die durch alāhu ausgesagte Tat ausübt. Im Arabischen existiert ein Stamm وَلَحَّ „das Kamel überladen“; im Assyrischen kommt das Verbum nur im II 1 vor und bedeutet „reich beladen sein, bedeckt sein, versehen sein“. Die Grundbedeutung möchte also so etwas wie „beladen, befrachten“ sein. Der alahinnu wird also einer sein, der belädt, befrachtet, einer, der das Kamel belädt, ein „Karawanenausrüster“? Außer der oben genannten Stelle kommt der alahinnu noch vor: *B.I.N. IV*, 45, 25; 63, 3, 13, 27; 157, 29; *F.C.I.* 87, 26; *C.C.T. I*, 33^b, 20.

Z. 4. ta-áš-bi-it. Stat. constr. von tašwātu. Das b und w wechseln in kappadokischen Tafeln sehr häufig.

Z. 6. Barqa, südlich von Aleppo. Vgl. *O.L.Z.* 1927, Sp. 827^a; *K.Bo.* III, 3; I, 3.

Z. 8. kà-ší-im. J. Lewy *K.T.H.* 36, 16 liest ga-ší-im und übersetzt „Werkmeister“. Ich zweifle, ob man es nicht als Eigennamen lesen und dann mit dem gut westsemitischen Namen כוש vergleichen soll, der unter anderem gefunden wird in Inschriften in den Begräbnisgrotten in Süd-Palästina bei Beth-Djebrin, wo כושבן; כושנתן gefunden wird. Der Name ist also als West-Semitisch belegt.

Eine weitere Frage ist, ob das ש nicht durch das assyrische s wiedergegeben ist, und man also kà-si-im zu lesen hat. Dann gehören dazu auch die zusammengesetzten Namen kà-sà-sà *C.C.T. III*, 43^a, 8, was dann bedeutete kasu-asu, „Koš ist ein Arzt“. Weiter könnte man dann fragen, ob mit Vokaluancierung der Name ku-sà-am, ku-sé-im, *C.C.T. I*, 16^a 4; *C.C.T. II*, 16^a 9 nicht dazugehört. Weiter hängen dann damit auch die Bildungen mit kusum zusammen, wie ku-sà-zu-um *C.C.T. IV*, 3^b 3; *K.T.* Bl. 4, 5; „Koš ist ein Arzt“, und ku-sà-ze, *B.I.N. IV*, 207, 2; *C.C.T. II*, 1, 4, 17, „Koš ist ein Löwe“, was parallel geht mit אֲרִיָאֵל. Dann ist auch die Frage, ob man *T.C.I.* 16, 7 nicht kà-sà-u-e lesen soll, und es als Eigennamen anzusehen hat. Es wäre dann auch „Koš ist ein Löwe“. Unter welchem Einfluß die Vokaluancierung steht, ist augenblicklich nicht nachzuweisen, da man die Herkunft nach verschiedenen Orten und Bezirken nicht nachweisen kann. Einen Namen ka-si-i findet man

auch bei Clay, *Personal Names of the Cassite Periode, Vol I (Yale Oriental Series, Researches)*, S. 180.

Z. 12. šu-ul-ḫa-ma. Vgl. v. d. Meer, *Une Correspondance commerciale assyrienne de Cappadoce*, S. 43.

Z. 16. Vgl. für die Lesung ḫa-ar-pi-šu, J. Lewy, *E.L.*, S. 17^a.

Z. 29. kà-al ma-dam. Adverbialer Akkusativ. „Die ganze Menge“, „alles, was es gibt“. Vielleicht ist hiermit die aramäische Zusammensetzung ܡܕܡܐ ܕܡܕܡܐ verwandt.

2. B.I.N. IV, 2.

Inhalt: Mitteilungen und Bitten des Pu-zāzu an Puzur-Aššur.

1. Die Eseltreiber sind nicht gekommen. Man soll das Blei mit dem Kupfer beim Aufseher untersuchen lassen und es zu Pu-zāzu bringen lassen.

2. Man hat die Fesseln, von denen Puzur-Aššur geschrieben hat, in Gegenwart des Pu-zāzu gelöst. Vergleiche zu dieser Angelegenheit B.I.N. IV, 36, 14.

3. Möge Puzur-Aššur Nachrichten schicken über die Angelegenheit mit dem Obersten über die Pferde. Vergleiche dazu C.C.T. II, 30, 14ff.; B.I.N. IV, 38, 27ff.

Umschrift.

¹a-na puzur-a-šur qí-bi-ma ²um-ma pu-za-zu-ma a-na ³ša-lá-du-wa-ar ⁴a-na ti-ir-ti-a e ta-ra-áb ⁵ma-hi-ru-ú a-di-ni lá e-ru-bu-nim-ma ⁶um-ma a-na-ku-ma ⁷lá-áš-pur-ma anakam iš-tí ⁸eri-i-ni a ba-ru-im ⁹lu-ší-tí-qú-nim a-bi a-ta ¹⁰be-li a-ta i-ḫi-id-ma ¹¹i ilu šamši ši ṭup-pi-i ¹²ta-ša-me-ú šu-pur-ma ¹³anaki ki ma-lá ta-li-e-ú ¹⁴lu-še-ri-bu-nim-ma ¹⁵ba-ni-a-ma ab-kam ¹⁶a-bi a-ta a ma-nim ša-nim ¹⁷a-tá-kál i-ḫi-id-ma šú-ha-ru ¹⁸a-ma-kam úma^{ma} rabá lá i-bi-tú ¹⁹ḫa-ra-nam dí-šu-nu-tí a-na-ku ²⁰a tí-ir-ti-kà ma-ša-ku ²¹be-er-tí ša ta-áš-pu-ra-ni ¹¹i pa-ni-a ú-še-ra-am ²³a-wa-ti ša-tám ²⁴rabi sí-sé-e ma-lá ²⁵tag-mu-ru tí-ir-ta-kà ²⁶li-li-kam.

Übersetzung.

¹Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Pu-zāzu. ⁴Mögest du meiner Angabe gemäß ³zu Šaladuwar ⁴nicht hineingehen. ⁵Die Eseltreiber sind bis jetzt nicht hineingekommen.

⁶Folgendermaßen (sprach) ich: ⁷Laß ich (eine Botschaft) schicken, ⁹daß man ⁷das Blei ⁸mit unserem Kupfer beim Aufseher ⁹vorübergehen läßt. Du bist mein Vater. ¹⁰Du bist mein Herr. Gib acht. ¹¹Am Tage, an dem du meinen Brief ¹²vernimmst, schicke (eine Botschaft), damit ¹³man das Blei so viel an dir liegt, ¹⁴hineinkommen läßt. ¹⁵Sei mir freundlich und bringe (es) mir. ¹⁶Du bist mein Vater. Welchem andren ¹⁷soll ich vertrauen. Gib acht. Die Diener ¹⁸sollen dort nicht lange Zeit verweilen. ¹⁹Lasse sie abreisen. ²⁰Deiner Angabe gemäß war ¹⁹ich selbst ²⁰da. ²¹Die Fesseln, von denen du mir Bericht geschickt hast, ²²sind in meiner Gegenwart gelöst. ²⁶Möge ²⁵deine Nachricht ²³über jene Angelegenheit ²⁴des Obersten über die Pferde, insoweit du sie erledigt hast, ²⁶mir zukommen.

Erläuterungen.

Z. 5. ma-ki-ru-ú. Vgl. J. Lewy, *K.T.H.* 6, 12, S. 10.

Z. 15. ba-ni-a-ma. Impaertiv von banāu. Vgl. J. Lewy, *K.T.H.* 14, 21, S. 14.

Z. 19. ha-ra-nam dí-šu-nu-tí, Gib ihnen den Weg, deshalb laß sie abreisen.

Z. 21. be-er-tí. Man sieht im *B.I.N.* IV, 36, 14, wer er ist. Warum aber die Fesseln angelegt werden, erfahren wir nicht. Es ist ein Brief von Adad-šululi an Puzur-Aššur. ¹a-na puzur-a-šur qí-bi-ma ²um-ma da adad-šú-lu-li-ma ³i-nu-mí ša na-áš-par-tam ⁴a-na bu-ru-uš-ḫa-dim a-dí ⁵erim ú-lá-pi-ta-ku-ni i-na ⁶ša-nim-ma úmim mi-im 50 šubāti ḫi-tí kà ⁷ú 4 emērē ḫi kà i-ší-pi-a ⁸a-na dur-ḫu-mi-id ú-šé-tí-iq ⁹um-ma a-na-ku-ma ma-dí erim ¹⁰10 belātē lu šu i-ku-pí-a lu ša ¹¹šubātē ḫi-tí kà a-ba-kà-kum ¹²lá li-bi ilum-ma i-na ša-nim-ma ¹³úmim mi-im ša e-ru-bu ¹⁴be-ri-tim i-ší-ki-in-ma ¹⁵at-bi-a-ma a-tal-kam ¹⁶a-di-ni a-wa-tum ú-lá i ¹⁷ší-ra-ma. „Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Adad-šululi. ³Am Tage, an dem ich dir eine Meldung ⁴nach Burušhaddum in bezug auf ⁵das Kupfer geschrieben habe, ⁸habe ich ⁵am ⁶andern Tage ihre 50 Stoffe und ⁷ihre 4 Esel durch meinen Transport zu Durḫumid weitergehen lassen. ⁹Folgendermaßen (sprach) ich: „Viel Kupfer ¹⁰10 Talente zum Teil von Ikuppiā, zum Teil von ¹¹ihren Stoffen habe ich dir gebracht. ¹²Leider Gottes sind am andern ¹³Tage, nach dem ich eingetroffen bin, ¹⁴die Fesseln angelegt worden. ¹⁵Stehe auf und komm. ¹⁶Die Sache ist bis jetzt nicht ¹⁷in Ordnung gebracht.“ Puzur-Aššur hat die Sache dem Pu-zāzu anvertraut, und in seiner Gegenwart sind die Fesseln gelöst worden wie aus *B.I.N.* IV, 2, 21 erhellt.

3. *B.I.N. IV, 35.*

Inhalt: Mitteilungen des Pu-zāzu an Puzur-Aššur. Weil Pu-zāzu sich genötigt sah, nach Kanis abzureisen, hatte er sein Blei und das des Puzur-Aššur dem Ili-wadāku gegeben, damit dieser es für Kupfer austausche, und es bei der Rückkehr des Pu-zāzu ihm abtrage. Bei der Rückkehr wollte Ili-wadāku das Kupfer nicht geben und es auch dem Puzur-Aššur nicht schicken. Puzur-Aššur soll jetzt nehmen, was zu nehmen ist. Pu-zāzu ist als Kaufmann bezeichnet, der das Kupfer in Empfang nehmen soll. Ili-wadāku soll einen Kaufmann bestimmen, den er will. Ili-wadāku hat zwei Stellvertreter genannt und das Kupfer einem andern Kaufmann zugewiesen. Jetzt schaut er wegen eines Prozesses nach Pu-zāzu aus. Er hat zu Ištar-qištum gesagt: „er werde den Pu-zāzu mit $\frac{1}{2}$ Mine Silber belasten“.

Umschrift.

¹a-na puzur-a-šūr qí-bi-ma ²um-ma pu-za-zu-ma i-nu-mì ³a-na kà-ni-iš ša-sú-ḥa-ku-ma ⁴a-li-kà-ni anakam lu i-a-am ⁵lu ku-a-am a-na il-wa-da-ku ⁶e-zi-ib um-ma a-na-ku-ma a-dí ⁷a-tú-ra-ni eram damqam e-pu-uš-ma ⁸li-im-ḥu-ra-ni iš-tú ⁹ká-ni-iš a-tú-ra-ni lá li-bi ¹⁰ilum-ma e-er-šu-um i-ša-ab-ta-ni ¹¹iš-tú at-bi-ú um-ma a-na-ku-ma ¹²eram lu i-a-am lu ša puzur-a-šūr ¹³dí-nam-ma a-na bu-ru-uš-ha-dim ¹⁴lá-li-ik-ma kaspam 10 manē ¹⁵lu a-na puzur-a-šūr lu i-a-tí li-pu-uš ¹⁶i-ta-pá-la-ni-ma sú-ku-ur-tum ¹⁷i-ta-áš-kan-ma arḥē 5 kam ú arḥē 6 kam ¹⁸a-sú-ḥu-ur ú i-nu-mi ¹⁹iš-tú ká-ni-iš a-na erim ²⁰ta-aš-ta-na-pá-ra-ni ²¹a-di 5 ší-šú ú ší-ší-šu-šu ²²aq-bi-šu-um um-ma a-na-ku-ma ²³eram lu nu-šé-bé-él-šu-um ú i-a-tí ²⁴eri-i ta-da-nam lá i-mu-a ²⁵ú ku-a-ti šé-bu-lam lá i-mu-a ²⁶i ší-ir erim ir-ta-na-bi-iš ²⁷ú mé-li-ik eri i-ma-li-ik ²⁸lá na-tú-ma ri-ig-ma-am ²⁹ú-lá a-na-di-i um-ma a-na-ku-ma ³⁰pá-ni-ša-am bu-lá-ti qá-ti ³¹puzur-a-šūr ša ša-ba-tim li-iš-ba-at ³²a-ḥi tí-ir-ma a-na ší-ip-ri-im ³³ra-me-ni áš-ku-un-ma ³⁴um-ma a-na-ku-ma eram lu i-a-am ³⁵lu ša puzur-a-šūr ša a-ba-ki-im ³⁶i pá-ni-a lá-bu-uk eram a-na ³⁷ša-la-du-a-ar i pá-ni-a ³⁸a-bu-kà-ma i pá-nim ḥa-ra-ni-a ³⁹tamkaram ú-ta-di-a-am a-dí qá-ti ⁴⁰eram li-iš-ba-at um-ma a-na-ku-ma ⁴¹e-zi-ib tamkaram

ša li-bi-šu ⁴²lu-wa-dí-a-am ki-ma a ša-la-du-a-ar ⁴³e-zu-bu ur-
ki-a-ma ⁴⁴2 ša-zu-uš-tám uš-ta-zi-za-am ú ku-a-ti ú i-a-tí ⁴⁵a-na
ra-bu-ti-ni i-ti-zi-iz-ma eram a-na ša tamkari ⁴⁶a-ḫe-e-im iš-ta-
kan ú ūmam ^{ma-am} a-na dí-nim i-šé-a-ni ⁴⁷ú a-na ištar-qi-eš-tím
iš-pu-ra-am um-ma šu-ut-ma ^{1/2} manam kaspam ⁴⁸ú 1 šiqlam
ta ra-ki-sá-ni-šu a-we-lam tí-im-šu.

Übersetzung.

¹Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Pu-zāzu.
Am Tage, da ³ich nach Kaniš herauszureißen veranlaßt bin ⁴und
ich hinkam, ⁶habe ich ⁴das Blei, sowohl das meinige ⁵als auch
das deinige dem Ili-wadaku ⁶gelassen. Folgendermaßen (sprach)
ich: „Bis ⁷ich zurückkehre, mach gutes Kupfer, ⁸damit man es
von mir kaufe.“ Seitdem ⁹ich aus Kaniš zurückkehrte, ¹⁰hat
mich leider Gottes das Bett festgehalten. ¹¹Nachdem ich auf-
gestanden bin, (sprach) ich folgendermaßen: ¹³„Gib mir ¹²das
Kupfer, sowohl das meinige als auch das des Puzur-Aššur, ¹⁴da-
mit ich ¹³nach Burušhaddum ¹⁴gehe, ¹⁵und es zu meinen Gunsten
sowohl als denen des Puzur-Aššur zu ¹⁴10 Minen Silber mache.“
¹⁶Er antwortete mir: „Eine Schließung (der Grenzen) ¹⁷hat
stattgefunden.“ So ¹⁸habe ich ¹⁷5 oder 6 Monate verweilt. Am
Tage, da du ¹⁹aus Kaniš ²⁰wiederholt (eine Botschaft) geschickt
hast, ¹⁹um Kupfer, ²²sagte ich ihm ²¹ fünf- oder sechsmal, ²²fol-
gendermaßen (sprach) ich: ²³„Lassen wir ihn das Kupfer bringen.“
²⁴Er verweigerte (aber) sowohl ²³mir ²⁴mein Kupfer zu geben
²⁵wie er auch verweigerte, es zu dir bringen zu lassen. ²⁶Er führt
fortwährend die Aufsicht über das Kupfer, ²⁸und es ist unmög-
lich, ²⁷daß er einen Beschluß über das Kupfer faßt. ²⁸Eine Klage
²⁹habe ich nicht erhoben. Folgendermaßen (sprach) ich: ³¹„Möge
³⁰die Hand ³¹des Puzur-Aššur ³⁰zuerst mein Betriebskapital, ³¹was
zu fassen ist, ergreifen.“ ³²Mein Bruder hat geantwortet, ³³ich
mache mich selbst ³²zum Boten. ³⁴Folgendermaßen (sprach) ich:
„³⁶Daß ich selbst ³⁴das Kupfer, sowohl das meinige ³⁵als das
des Puzur-Aššur, was zu bringen ist, ³⁶bringe. ³⁷Ich selbst ³⁸werde
³⁶das Kupfer nach ³⁷Saladuwar ³⁸bringen.“ Beim Anfang meiner
Reise ³⁹bin ich zum Kaufmann bestimmt, bis meine Hand ⁴⁰das

Kupfer fassen möge. Folgendermaßen (sprach) ich: ⁴²„Möge er außerdem einen Kaufmann nach seinem Herzen bestimmen.“ Sobald ⁴³ich in Šaladuwar angekommen bin, ⁴⁴hat er ⁴³darauf ⁴⁴zwei zur Stellvertretung bestimmen lassen. Das deinige sowohl als das meinige ⁴⁵legte er für unsern Obersten. Das Kupfer ⁴⁶machte er ⁴⁵zu dem eines ⁴⁶andern ⁴⁵Kaufmanns, ⁴⁶und jetzt schaut er aus nach mir wegen eines Prozesses. ⁴⁸Auch hat er dem Ištar-qištum (eine Botschaft) geschickt, folgendermaßen (sprach) er: ⁴⁸„Verpflichte ihn zu ⁴⁷je 1/2 Minen Silber ⁴⁸und 1 Sekel“. (Es ist) sein Auftrag an den Mann.

Erläuterungen.

Z. 2—4. J. Lewy, *E.L.*, S. 247^a.

Z. 16. sú-ku-ur-tum. Ob so zu lesen und es dann zu sakāru zu stellen ist und mit Schließung (der Grenzen) zu übersetzen ist, ist nicht klar. Es gibt aber keine Parallelstelle oder aufschlußgebende Andeutungen in den Briefen, aus denen man die Sache erhellen könnte. Vielleicht handelt es sich um die Abschließung eines Landes oder einiger Städte.

Z. 18. a-sú-ḫu-ur ist durch Vokalassimilation aus a-sá-ḫu-ur entstanden. Saḫāru ist ein Synonymon des biātum. Vgl. v. d. Meer: *Une correspondance commerciale assyrienne de Cappadoce*, S. 5.

Z. 26. ir-ti-bi-iš I 2 von rabāšu „sich niederlegen, sich lagern“. Der rabišu ist ein „Lauerer“. In kappadokischen Tafeln ein Sachverwalter, der auf eine Sache ausgeht. Hier können wir also übersetzen, er führt fortwährend die Aufsicht über das Kupfer.

Z. 46. Vgl. J. Lewy, *E.L.*, S. 189^c.

4. C.C.T. III, 32 = C.C.T. IV, 39^b.

Der Text ist zweimal veröffentlicht. Die Nummern sind für beide dieselben.

Inhalt: Mitteilungen des Adad-Šululi an Puzur-Aššur. Obwohl es ein Schreiben des Adad-šululi an Puzur-Aššur ist, scheint es doch eng die vorhergehenden Briefe zu berühren. Adad-Šululi hat die Überführung des Šu-Ištar einer Kommission übergeben, wofür Ili-wadāku ihm das Entsprechende gegeben hat, was er zu Pu-zāzu in Šaladuwar geschickt hat. Jetzt bittet er ihn, 20 oder 30 Minen zu schicken, dann werde er alles, was er finde, schicken. Wenn etwas verloren geht, ist Ili-wadāku haftbar. Man soll Ili-wadāku festhalten wegen des Kupfers, das er zu schicken verweigert hat. Pu-zāzu hat die Aufsicht. Sie sind in der Angelegenheit des Kupfers in Streit geraten. Pu-zāzu soll dem Ili-wadāku nichts lassen, da ihm scheinbar nicht zu trauen ist. Puzur-Aššur soll nichts zahlen.

Umschrift.

¹a-na puzur-a-šur qí-bi-ma ²um-ma ^{du} Adad-šu-lu-li-ma ³a-di
 ša na-<áš>-pá-ar-tám ⁴ša i sé-ep Šu-Ištar ú-lá-pi-ta-ku-ni ⁵me-
 eḫ-ra-at na-áš-pe-er-tí-im ⁶ší-a-ti i-li-wa-da-ku ⁷ú-lá-pi-tám-ma
 a-na ša-la-du-wa-ar⁸ a ší-ir pu-za-zu ú-be-el-ší ⁹i-na na-áš-pá-ar-tí
²⁰i-lí-wa-da-ku lu kaspam ¹¹20 manē lu 30 manē ¹²ma-lá ti-pu-
 šu-ni sé-bi-lam ¹³ú a-na-ku ma-lá ¹⁴a-kà-šu-du lu-ra-dí-ma ¹⁵lu
 i-a-um lu ša puzur-a-šur ¹⁶i sé-ep ilu Adad-šu-lu-li ¹⁷kaspum
 li-ḫ[a]-li-iq-šu-ma ¹⁸li-ba-am ¹⁹a-na Puzur-a-šur lu ni-dí-in ²⁰a-
 na-kam ú ší-ir eri-im ²¹ki-li-šu pu-za-zu ²²i-ir-ti-bi-iš sé-bu-lam
²³la i-mu-a ša-al-tú-um ²⁴i-na ba-ri-šu-nu i-tí-bi-e ²⁵i-na ilu
 šamši²⁶ ṭup-pi-i ²⁶ta-ša-me-ú ti-ir-ta-kà ²⁷a ší-ir í-lí-wa-da-ku
²⁸ú pa-za-zu li-li-kam-ma ²⁹mé-ma pu-za-zu iš-ti ³⁰i-li-wa-da-ku
 la i-za-ma ³¹išti ma-ma wa-dí-a-ma šal-me-ištar a-na ³²ka-la-ší-
 na-ma ša-i-il ³³[ša na-aš]-pe-er-ti-im mé-ma lá ta-ša-qá-lam.

Übersetzung.

¹Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Adad-šululi.
³Was die Angelegenheit des Auftrages (betrifft), ⁴den ich beim
 Transport des Šu-Ištar für dich eingetragen habe, ⁷(so) hat ⁶Ili-
 wadāku ⁷für mich ⁵das Äquivalent jenes Auftrages ⁷eingetragen,
⁸und ich werde es dem Pu-zāzu⁷ nach Šaladuwar ⁸schicken. ¹²Laß
 mir ⁹dem Auftrag ¹⁰des Ili-wadāku ⁹gemäß ¹¹20 oder 30 Minen
¹⁰Silber, ¹²entsprechend was du gemacht hast, schicken, ¹³dann
 werde ich alles, was ¹⁴ich antreffe, herabführen lassen. ¹⁷Sollte
 das Silber, ¹⁵das meinige oder das des Puzur-Aššur ¹⁶im Trans-
 port des Adad-šululi ¹⁷verlorengehen, ¹⁸dann werden wir das
 Herz ¹⁹auf Puzur-Aššur setzen. ¹²Haltet ihn ²⁰hier zurück wegen
 des Kupfers. ²²Wohlan ²¹Pu-zāzu soll fortwährend die Aufsicht
 haben. ²³Er verweigerte ²²(es) zu schicken. Es ist Streit ²⁴zwischen
 beiden entstanden. ²⁵Möge am Tage, da du ²⁶meine Briefe ²⁵hörst,
 deine Anweisung ²⁷zu Ili-wadāku ²⁸und Pu-zāzu kommen. ²⁹Pu-
 zāzu soll nichts bei ³⁰Ili-wadāku lassen. ³¹Zu wessen Obhut es
 angedeutet ist, ³²frage ³¹den Šalme-Ištar ³²in Betreff dieser ganzen
 Angelegenheit. ³³Von dem Auftrag sollst du nichts zahlen.

Erläuterungen.

Z. 18, 19. libbam nadānu ana, „das Herz geben an“. Übertragen: „seine Hoffnung, sein Vertrauen setzen auf“.

Z. 33. ist vielleicht zu lesen (ša 'na-āš)-pe-er-ti-im. Vielleicht hat der Schreiber hier einen Fehler gemacht oder es steht so auf der Tafel.

5. *C.C.T. II, 31^a*.

Inhalt: Mitteilungen und Angabe des Pu-zāzu an Puzur-Aššur. Der Brief scheint sich mit dem Inhalt der vorhergehenden zwei Briefe eng zu berühren, obwohl der Zusammenhang der Tatsachen nicht ganz klar ist. Šu-Ištar und Ili-wadāku scheinen untereinander verabredet zu haben, das Kupfer nicht aus den Händen geben zu wollen. Pu-zāzu ist zornig geworden, und jetzt haben sie das Kupfer abgegeben. Pu-zāzu hat Lastkarren gegeben. Die Sache scheint sich so zu verhalten nach *B.I.N. IV, 112*, wo wir Z. 2 und 6—8 buchstäblich Z. 21—25 von *C.C.T. II, 31^a* wiederfinden. Leider ist die Mitte von *B.I.N. IV, 112* abgebrochen, so daß die ganze Sache nicht recht klar ist. Soviel aber ist deutlich, daß das Haus der Bezirkshauptstadt für 45 Minen Stücke Kupfer aus dem Magazin(?) entweder für eine Bezirkshauptstadt oder für eine einzelne Person hat herausgehen lassen. Dem Puzur-Aššur war befohlen, es zu nehmen. Pu-zāzu besitzt eine Tafel, die das Gericht von Kaniš ausgestellt hat, und eine Tafel mit dem Siegel des Puzur-Aššur, daß das Kupfer ihr beider Kupfer ist. Pu-zāzu scheint auch beim Anfang der Reise durch Puzur-Aššur zum Kaufmann bestimmt zu sein. Inzwischen scheint Ili-wadāku und Šu-Ištar das Kupfer im Besitz zu haben und es nicht abgeben zu wollen. Am Ende hat der Pu-zāzu es scheinbar doch bekommen. Vielleicht fehlen einige Briefe, um den ganzen Sachverhalt klar herauszustellen. Der volle Zusammenhang bleibt immerhin etwas unklar.

Umschrift.

¹a-na puzur-a-šūr qí-bi-ma ²um-ma pu-za-zu-ma a-dí ³ša
il-wa-da-ku ⁴ša áš-pu-ra-ku-ni mi-ma ⁵li-ba-kà lá i-pá-ri-id ⁶iš-ti
šu-ištar mēr lu-zi-na ⁷iš-ri-iš lá e-ta-wa ⁸i-na wa-áš-ha-ni-a
a-li-ku ⁹im-ḫu-ru-ni-ma um-ma šu-nu-ma ¹⁰iš-tí Šu-ištar-ma
i-ta-na-la-ab ¹¹ûmam ^{ma-am} a-mu-ur-ma ¹²a-wa-tum lá ši-na
¹³a-di erim ša tú-na-ḫi-dí-ni ¹⁴gu-ú-ga-ku-ma i-na ¹⁵ša-am-ší
e-zu-bu ¹⁶e-ri-qá-tim ú-lá a-bu-uk ¹⁷eram ir-šú a-dí 2 úme ^{me}
¹⁸ra-me-nii-na-du-ma ¹⁹e-ri-qá-tim a ma-lá ²⁰tí-r-ti-ká a-ba-ak

²⁸tup-pá-am ša 45 belātē ²²erim ší-ki-im ša i-na ²³wa-aḥ-šu-ša-na i-na ²⁴sú-hu-pi-im la-qá-a-am ²⁵qá-bi-a-tí-ni tup-pi-a ²⁶pi-ti-a-ma i li-bi ²⁷tup-pi-a šu-uk-na-šu-ma ²⁸ti-ir-ta-ak-nu ²⁹li-li-kam.

Übersetzung.

¹Zu Puzur-Aššur sage: ²folgendermaßen (sprach) Pu-zāzu. Was ³die Angelegenheit des Ili-wadāku anbelangt, ⁴worüber ich (eine Botschaft) geschickt habe (so) ⁵möge dein Herz nichts fürchten. ⁶Bei Su-Ištar, dem Sohn des Luzina, ⁷hat er dort nicht (insgeheim) verabredet. ⁸In Wašḥania ⁹haben mich ⁸die Boten ⁹getroffen. Folgendermaßen (sprachen) sie: ¹⁰„Er kommt wiederholt zu Šu-Ištar. ¹¹Mache die Zeit ausfindig.“ ¹²Die Sachen sind nicht richtig. ¹³Was das Kupfer anbelangt, worüber du mir Auftrag gegeben hast, ¹⁴(so) habe ich gezürnt. Am ¹⁵Tage, da er ankam, ¹⁶habe ich keine Lastkarren gebracht. ¹⁷Sie werden das Kupfer abliefern. Nach zwei Tagen ¹⁸werden sie es selbst liefern, und ²⁰ich werde nach deiner Angabe ¹⁹die Lastkarren ²⁰bringen. ²⁶Öffne meine Tafel und ²⁷lege ²¹die Tafel über die 45 Talente ²²Stücke Kupfer, welche ²⁵du ²²in ²³Waḥšušana im ²⁴Auflagerungsraum(?) zu nehmen ²⁵beauftragt bist, ²⁶in meine Tafel, ²⁸und möge ihre Nachricht ²⁹mir zukommen.

Erläuterungen.

Z. 7. iš-ri-iš. Adver von ašru „zur Stelle, dort“.

Z. 12. a-wa-tum lá ší-na. Buchstäblich: „Die Sachen sind nicht diese“, also „sind nicht richtig“.

Z. 17. ir-šu. Es kommt auch vor *C.C.T. II, 18, 30*, wo verschiedene Sachen einem andern abgegeben werden sollen. ²⁹mi-ma a-nim ³⁰lu e-er-šu-ú. ²⁹Dieses alles ³⁰wird man ganz bestimmt abliefern. Ich wollte es mit dem Hebräischen רצה „zählen, abliefern“ in Verbindung bringen. Vgl. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, II רצה, S. 722a.

Z. 21-25. Angaben darüber findet man in *B.I.N. IV, 112, 2ff.* ²um-ma pu-za-zu-ma 45 belātē eram ³ší-kam i-na wa-aḥ-šu-ša-na ⁴bit kà-ri-im i-na sú-ḥu-pi-im ⁵lu a-na ká-ri-im lu a-na we-dim ⁶ú-ší-a-am puzur-a-šúr lá-qá-a-am ⁷qá-bi-ú tup-pá-am ša dí-in ⁸ká-ri-im ká-ni-iš a-na-ku ú-ká-al ⁹ù tup-pá-am ša ku-nu-uk ¹⁰[pu]zur-a-šúr ša erum um eri-i-ni ¹⁰(ú-k)à-al.

²Folgendermaßen (sprach) Pu-zāzu. ⁴Das Haus der Bezirkshauptstadt ³in Wahšušana ²hat 45 Talente Stücke Kupfer ⁴aus dem Auflagerungsraum (?) ⁵für die Bezirkshauptstadt sowohl als für eine einzelne Person ⁶herausgehen lassen, und hat den Puzur-Aššur ⁷beauftragt ⁶(sie) zu nehmen. ⁸Ich habe ⁷die Tafel des Gerichts ⁸der Bezirkshauptstadt Kaniš in Händen, ⁹auch besitze ich eine Tafel mit dem Siegel des ¹⁰Puzur-Aššur, daß das Kupfer unser Kupfer ist.

Z. 24. sú-ḫu-pi-im. Außer hier und *B.I.N. IV, 112, 4* kommt es auch vor *B.I.N. IV, 160, 3*. ²⁴⁵belātē eram ší-kam bit kà-ri-im ³i-na sú-ḫu-pi-im a-lá-qi. *B.I.N. IV, 41, 43*. ⁴¹ṭup-pá-am ša dí-in ká-ri-im ša ki-a-am ⁴²ša i mi-ma i-šu-ú a-na ḫurašim šailu adad ⁴³i sú-ḫu-pi-im i-lá-qí-ú. *B.I.N. VI, 42, 43*. ⁴³i sú-ḫu-pi-im ilu Adad i-lá-qi-ú ⁴⁴ù ša-ni-a-am ṭup-pá-am ša kà-ri-im ⁴⁵li-qí-a-am ša i mi-ma i-šu-ú a-na ḫurasim ⁴⁶ša a-ta tal-ta-ap-tù i sú-ḫu-pi-im ta!! In allen diesen Stellen handelt es sich offenbar um einen Lagerraum. Es wäre also abzuleiten von saḫāpu niederwerfen. Also eine Stelle, wo man etwas niederlegt, ein Lagerraum.

CHRISTUS MIT DER BUCHROLLE

EIN BEITRAG ZUR IKONOGRAPHIE DER HIMMELFAHRT CHRISTI

VON

Dr. P. THOMAS MICHELS O.S.B.

In seiner Studie *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi*¹ hat H. Schrade die Himmelfahrtsdarstellungen der christlichen Antike und des frühen Mittelalters einer sorgsam Analyse unterzogen. Vielleicht dürfen wir seine Untersuchungen, deren erweiterte Fassung wir in einem angekündigten Buche erwarten, ergänzen oder wenigstens anregen mit der Frage: Was bedeutet die Buchrolle, die Christus auf den Himmelfahrtsdarstellungen in der linken Hand hält? Die nächste und erste Antwort auf unsere Frage muß die sein, die von allen Forschern gleichmäßig gegeben wird: der Hinweis auf die formale Abhängigkeit, in der die Darstellungen des zum Himmel aufsteigenden, auffahrenden, von den Engeln aufgenommenen oder vom Vater gezogenen Sohnes zu den mannigfaltigen Darstellungen von Personen mit der Buchrolle in der Linken — nur auf diese beschränken wir uns notwendig und absichtlich — stehen. Th. Birt urteilt wohl richtig, wenn er allgemein, ohne Begrenzung auf die Himmelfahrt, über die Buchrolle in der Hand Christi, der Engel und Heiligen schreibt²: „Obligat bis zu einem gewissen Grade ist die Rolle . . . nur für Christus . . . Angezeigt wird aber hier durch das Buchsymbol gleichzeitig sowohl der große Sophist und Inhaber des Logos als auch der Arzt und Krankenheiler als auch endlich der Herrscher nach dem Vorbild des rollentragenden römischen Kaisers.“

¹ *Vorträge der Bibl. Warburg*, hsgb. von F. Saxl, *Vorträge 1928—1929*, Leipzig-Berlin 1930, S. 66ff. Auf eine Stellungnahme zu der Interpretation der altchristlichen Bildwerke durch den Verfasser und deren theologischen Voraussetzungen verzichten wir hier und halten uns jetzt nur an das Tatsachenmaterial, das er vorlegt.

² *Die Buchrolle in der Kunst*, Leipzig 1907, S. 77.

Genügt diese Deutung, die offensichtlich nur die formale Abhängigkeit in Rechnung stellt, oder aber öffnet sich über die Erklärungen hinaus noch ein Weg zu einer spezifisch christlichen Deutung des antiken Symbols in der Hand des Herrn? Wenn wahr ist, was C. P. Bock¹ behauptet, daß die Darstellung der Himmelfahrt Christi nicht vor dem Zeitalter des christlichen Kaisertums liege, so müssen wir zweifellos zugeben, daß im ersten Jahrhundert des äußerlich sichtbaren Triumphes der Kirche über das in der Person des Kaisers als des *deus praesens*² vergöttlichte römische Imperium sie gerade vom *imperator rep. princeps und imperium Romanum* alle Möglichkeiten des Wortes und des plastischen Ausdruckes lieh, um ihre eigene Größe und die ihres göttlichen Stifters, der in ihr gegenwärtig blieb, darzutun. Daher ist es mit Recht naheliegend, gerade dem Vorbild des rollentragenden römischen Kaisers auf die Darstellung Christi mit der Rolle den größten Einfluß einzuräumen. Wie man die Termini der griechischen und römischen Kult- und Hofsprache in diesem Jahrhundert und den folgenden Jahrhunderten stärker als bis dahin auf Christus und christliche Begriffe anwandte, so wurden auch die bildlichen Darstellungen des Herrn und seiner Heiligen mehr als bisher durch die imperiale und höfische Umwelt bestimmt, in deren Formen und Farben man sich ihr über alle Mächte der Finsternis obsiegendes seliges Leben vorstellte. So trägt Christus die Buchrolle in der Hand, wie der Kaiser sie getragen hatte³.

Neben dieser Erklärung aber verlangen andere Deutungen zum mindesten Beachtung, wenn nicht ihr in der ganzen ver-

¹ *Die bildlichen Darstellungen der Himmelfahrt Christi vom 6.—12. Jh. Freiburger Diözesan Archiv* II (1866), S. 411. Vgl. die angegebene Literatur bei Schrade a. a. O. S. 891.

² Auf die Bedeutung des *deus praesens* für das Staatsbewußtsein der römischen Antike machte mich C. Schmitt in Berlin aufmerksam. Über den Versuch Konstantins d. Gr. sich als *praesentissimus deus* zur Geltung zu bringen s. *ZKG* 1910, S. 162ff.

³ Birt macht a. a. O. S. 79 darauf aufmerksam, was sehr beachtet sein will, daß Christus auf den erzählenden Bildern des Codex Rossanensis aus dem 6. Jh. ohne Rolle erscheint. „Nur beim Einzug in Jerusalem ... hält er sie, ... der König, der in seine Hauptstadt einzieht.“ Wichtig ist, was er S. 77 ausführt, daß „kein einziger Gott des griechischen Olympos und der römischen Superstitio je eine Rolle“ trägt. Daß Christus sie hat, erklärt sich nach ihm aus der Menschwerdung.

änderten Lage der Kirche begründetes Recht. Wenn Birt selbst zwei anführt, die Deutung auf den Logos und die auf den Arzt und Heiland, so gehen diese zunächst, wenn auch nicht ausschließlich, auf Darstellungen aus dem irdischen Leben Jesu, genügen aber nicht für den Moment, in dem der Auferstehende die Erde verläßt, um zur Rechten des Vaters erhöht zu werden. Uns scheinen zwei andere Deutungen sachlich mehr begründet zu sein, von denen die eine Deutung allerdings mit einiger Vorsicht ausgesprochen werden muß, weil sie an der, wie wir glauben, zu weitgehenden Brandmarkung mitträgt, welche die ihr zugrunde liegende theologische Spekulation des Origenes erfahren hat. Doch bewiese selbst ihre spätere Zensurierung nichts gegen die Möglichkeit eines Einflusses auf die bildliche Wiedergabe des zum Himmel aufsteigenden Christus. Es handelt sich um die Stelle im *Römerbriefkommentar* des Origenes *lib. I c. 4*¹, nach der Christus bei seiner Himelfahrt den Engeln nicht ohne Evangelium erschienen sei. Man kann diese Meinung des Origenes nicht mit der Berufung auf seine weitergehende Spekulation abtun, daß Christus, da er den Engeln erschien, auch die „Form“ der verschiedenen Ordnungen der Engel angenommen habe, so wie er für die Menschen deren Gestalt annahm. Origenes (oder der Bearbeiter Rufinus) hat selbst sehr deutlich unterschieden zwischen der Ansicht, daß der Auferstandene dem *angelicus ordo* nicht ohne Evangelium, und der, daß er den übrigen himmlischen Ordnungen nicht ohne Evangelium in ihrer „Form“ erschienen sei. Diese letztere Auffassung, mahnt Origenes vorsichtig, *etiam tu apud temetipsum discutito*, nachdem er vorher schon gesagt hat: *de quibus quamvis periculosum videatur chartulis committere sermonem tamen non otiose praetereunda sunt dicta sapientium et aenigmata, sed subtili admodum mentis acie in quantum res patitur velut per quoddam speculum contemplanda*. Origenes ordnet an dieser Stelle seine ganze Spekulation dem großen Gedanken der *aeternitas restituta* unter. Ich werde bald bei anderer Gelegenheit darüber handeln, wie

¹ Migne PG 14, 848; mit dieser Stelle zu vgl. *Römerbriefkommentar* I 9 a. a. O. 855 und *Johanneskommentar* I 15 a. a. O. 49.

stark dieser Begriff und die ihm zugrunde liegende Vorstellung auf die Texte der römischen Liturgie eingewirkt hat. Dabei wird, solange der griechische Text nicht vorliegt, nicht leicht zu entscheiden sein, was Origenes unter der *aeternitas restituta*¹ verstanden hat, oder inwieweit Rufinus einen Begriff des Origenes nicht nur übersetzt, sondern umgeprägt hat, aber das Eine geht klar aus dem Zusammenhang hervor, daß Christus mit dem ewigen Evangelium auch den Engeln den Frieden, sagen wir vorsichtig, ankündigt. Von solchen Voraussetzungen aus ist die Rolle in der linken Hand Christi, formal gesehen, nichts anderes als ein Analogon zu dem *liber principis*, von dem Plinius *Ep. V 13, 8* spricht², dem *edictum* oder *rescriptum*, das der Kaiser in der Hand hält, wenn er vor den Senat tritt. In sachlicher Hinsicht aber besagt sie mehr. In dem Jahrhundert, in dem Rufinus den Kommentar des Origenes der lateinischen Kirche vermittelte, wird man nicht bei der formalen Abhängigkeit stehen geblieben sein³, sondern nach einer Erklärung für die Rolle in der Hand Christi gesucht haben, die dem Mysterium des Aufganges oder der Auffahrt Christi in den Himmel entsprach. Ob sie von der Stelle bei Origenes her gefunden werden kann? Die Frage wäre einer eingehenden Untersuchung wert⁴. Hier können wir nur einige Hinweise geben. Auf der vielleicht ältesten Darstellung des zum Himmel, im wörtlichen Sinne, aufsteigenden Christus auf dem Münchener Elfenbeindiptychon erklärt Schrade unser Motiv mit den Worten:

¹ Die *restitutio* in Beziehung auf die Himmelfahrt sachlich in der Himmelfahrtsrede des Joh. Chrysostomus (Migne *PG* 50, 445): *καθάπερ γὰρ ἀπαρχὴν τῆς φύσεως λαβὼν οὕτως ἀνήγαγε τῷ Δεσπότῃ*, wörtlich bei Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* c. XXIV (ed. K. Ziegler, S. 62): *Reverso filio promissa pater regni sceptrā restituit.*

² ...*Pauci dies, et liber principis severus et tamen moderatus: leges ipsum; est in publicis actis.*

³ Sonst müßte man mit Birt a. a. O. S. 78 verwundert sagen: „Sogar da er gen Himmel fährt (freilich nur ein Bergeshaupt ersteigend), behält er die Rolle ...“ auf dem Münchener Elfenbeindiptychon.

⁴ Auf die Spekulation des Origenes in seinem Kommentar zum Johannesevangelium I 9 (Migne *PG* 14, 36) gehen wir hier nicht ein. Die dort gebrauchte Unterscheidung zwischen dem Evangelium, das auch von den einfachen Leuten erkannt werden kann, und dem „ewigen Evangelium“ ist nicht der im Römerbriefkommentar gleichzusetzen, sondern muß anders erklärt werden.

„Der aufsteigende Christus des Münchener Elfenbeins hielt in der Linken eine Rolle, das Testament, das er erfüllt hat, das er nun dem Vater zurückbringt.“ Die Erklärung will mir nicht genügen. Das Testament, das Christus nach dem Hebräerbrieff durch seinen Tod erfüllt hat, hinterließ er den Menschen. Zurückbringen konnte er nur das Evangelium, mit dem ihn der Vater zu den Menschen gesandt hatte. Eher schon könnte Schrade recht haben mit der Bemerkung: „Das Kreuz tragend erscheint Christus als der Erfüller des Opfers, mit Buch oder Rolle¹ als der Erfüller des Gesetzes.“ Doch reicht sie nicht aus, wenn wir das Paulinische „ut impleret omnia“², das der Apostel im Zusammenhang mit dem Aufstieg³ Christi gebraucht, in seinem vollen heilsökonomischen Inhalt fassen. Dieser umschließt das Sitzen zur Rechten Gottes und, darin einbeschlossen, auch die Huldigung durch die Engel. Wie können aber die Engel ihm huldigen, wenn ihnen nicht die Frohbotschaft von der gewirkten Erlösung verkündigt worden ist? Schrade korrigiert sich selbst, wenn er in der Beschreibung des Freiburger Elfenbeins, das zwar erst aus dem 11. Jahrhundert stammt, aber sicher durch Zwischenglieder mit älteren Darstellungen zusammenhängt, sagt⁴: „Anstatt der Rolle hebt der Christus unserer Darstellung das Buch des Evangeliums in den Himmel.“ Nur äußerlich hat das „Buch“ des Evangeliums die Rolle abgelöst. Auf den christlichen Inhalt und ihre Funktion in der Heilsökonomie hin gesehen, sind beide gleichzuwerten, wenn auch der mittelalterliche Christ gewiß nicht mehr die antike Vorstellungswelt damit verband, die ein Christ des 4. und 5. Jh. damit — wir sagen vorsichtig — verbinden konnte. Es wird deshalb notwendig sein, stärker als es bisher geschah, die heilsökonomische Bedeutung des Himmelfahrtsfestes zur Erklärung der Himmelfahrtsdarstellung heranzuziehen. Eine eingehende Untersuchung der liturgischen Texte dürfte beachtenswertes

¹ Für die Rolle könnte man eine solche Möglichkeit zugeben, aber nicht für das Buch.

² Ephes. 4, 10.

³ Ephes. 4, 8ff.: ascendens, ascendit. Dagegen Apg. 1, 9: elevatus est; nubes suscepit eum.

⁴ Schrade a. a. O. S. 138.

Material herbeibringen. Wenn z. B. auf dem Bild des Rabula-Evangeliiars¹ Christus auf dem Cherubwagen thronend deutlich erkennbar die entfaltete Rolle zu interpretieren scheint, ebenso wie auf dem Fresko von Bawît² das geöffnete Buch, dann drängt sich die Frage auf: Wem interpretiert er Rolle und Buch, den Menschen auf der Erde oder den Engeln im Himmel? Rolle und Buch als „Buch des Lebens“ anzusehen, wäre nur dann möglich, wenn der in der Herrlichkeit thronende Christus als der zum Gerichte erscheinende Weltenrichter aufgefaßt werden soll. Wir wollen eine derartige Möglichkeit nicht für alle Fälle ausschließen, sondern nur zur Vorsicht mahnen. Uns will vorkommen, als läge es antik-christlichem Empfinden weniger, den Richter dann selbst aus dem Buche des Lebens³ die Namen der zur Seligkeit Berufenen vorlesen als sie vielmehr durch seinen Herold verkündigen zu lassen. Liest doch auch in der altchristlichen Liturgie nicht der Bischof, sondern der Diakon die Namen aus dem „Buche der Lebendigen“ vor.

Ehe wir uns einer anderen Möglichkeit der Deutung unseres Motivs zuwenden, möchten wir mit aller Behutsamkeit eine Frage aufwerfen, die wir in diesem Zusammenhang weder positiv noch negativ beantworten können: wenn unsere Erklärung der Rolle in der Hand Christi zutrifft, könnte dann nicht die bekannte Darstellung des „Christus legem dat“ eine römisch-abendländische Umschreibung der ursprünglich theologisch-transzendental aufgefaßten Verkündigung des Evangeliums auf Bildern des Ostens und des von dorthier beeinflussten Westens sein?⁴ Nur literarische Begrenztheit wird die Möglichkeit — mehr behaupten wir nicht — einer Interpretation bestreiten wollen, die einer anderen Erklärung verwandt ist, die wir leider nur literarisch, nicht auch ikonographisch belegen können. Es

¹ Schrade a. a. O. Tafel XII, Abb. 24.

² Tafel XIII, Abb. 27.

³ Für die Unterscheidung zwischen βιβλος ζωῆς und βιβλος ζώντων (=ursprünglich Bürgerliste des jüdischen Volkes), die auch für die Liturgie wichtig ist, vgl. Birt a. a. O., S. 71.

⁴ J. Brinktrine, *Die heilige Messe in ihrem Wesen und Werden*, Paderborn 1931, weist S. 31 Anm. 1 bei der Hervorhebung des Gesetzmäßigen in der Religion des alten Roms darauf hin, daß im Rumänischen, das bekanntlich aus dem Lateinischen hervorgegangen ist, Religion „legea“ heißt.

ist die Vorstellung von Christus als dem *advocatus*, die wiederum ihrerseits den anderen umfassenden Gedanken vom Himmelfahrtstag als Tag der Friedensstiftung voraussetzt. Chrysostomus hat in erhabenen Worten diesen tieftheologischen Gedanken in seiner Himmelfahrtsrede gefeiert und den Anteil der Engel an dieser Friedensstiftung hervorgehoben¹. Durch wen anders aber ist dieser Friede verdient und vermittelt als durch Christus? Und weil er der Mittler ist, deshalb ist er auch der berufene *advocatus*. So wird er im ersten Briefe des Johannes genannt², in einem Abschnitt, der in der römischen Liturgie am Sonntag in der Oktav vor Christi Himmelfahrt in den nächtlichen Vigilien gelesen wird. Die Vätertradition bezeugt ihn vom 1. Jh. der Kirche an immer wieder als *advocatus*, selbst dann noch, als sich die Lehre vom Hl. Geist als dem Parakleten-Advokaten immer mehr durchsetzt. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die lateinische Übertragung einer Stelle des 1. Klemensbriefes³. Die älteste lateinische Übersetzung⁴ gibt sie folgendermaßen wieder: *Haec est via, carissimi, in qua invenimus salutem nobis in Jesum Christum, pontificem et advocatum precum nostrarum* . . . Es ist wohl nicht nur ein Irrtum in der Zuteilung der zusammengehörigen Worte, wenn der Übersetzer den Genitivus τῶν προσφορῶν ἡμῶν nicht, wie das griechische Original es verlangt, bei pontifex beläßt, sondern dem *advocatus* zuweist und ihn mit *precum vestrarum* wiedergibt. Übertragen wir den ganzen Ausdruck in seiner römisch-juristischen Fassung ins Bildhafte, so läßt sich nach ihr Christus kaum anders darstellen als mit der Rolle, dem liber oder libellus *precum* des Advokaten in der Hand. Es ist nicht so wichtig,

¹ Migne PG 50, 444: Σήμερον γὰρ καταλλαγαὶ τῷ Θεῷ πρὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γεγόνاسι γένος· σήμερον ἡ χρονία ἔχθρα κατελύθη καὶ ὁ μακρὸς πόλεμος ἀνηρέθη· σήμερον εἰρήνη θαυμασία τις ἐπανήλθεν οὐδέποτε προσδοκηθεῖσα πρότερον. Τίς γὰρ ἂν ἤλπισεν ὅτι Θεὸς ἀνθρώπῳ καταλλάττεσθαι ἔμελλεν. Hinweis bei Schrader a. a. O. S. 146.

² 2, 1. (Funk-Bihlmeyer, *Apost. Väter*, 55, Z. 3—5): Αὕτη ἡ δόξ, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

³ c. 36.

⁴ Nach dem Entdecker und Herausgeber G. Morin *S. Clementis Rom. ad Corinth. epist. versio latina antiquissima, Anecdota Maredsolana* II, S. X: vorhieronymianisch.

zu wissen, ob tatsächlich die Stelle des Klemensbriefes in ihrer lateinischen Form irgendeine derartige bildliche Darstellung bewirkt hat. Wichtiger ist die Richtung anzuzeigen, in der die Vorstellungswelt, die in diesem Zeugnis greifbar wird, sich auswirken konnte oder mußte. Deshalb ist es auch nicht notwendig und auf diesen wenigen Seiten geradezu unmöglich, alle Belege anzuführen, in denen Christus als *advocatus* bezeichnet wird. Nur ein solcher Beleg wäre wichtig, in dem der auffahrende oder aufsteigende Christus ausdrücklich *advocatus* genannt wird. Leider konnte ich ein solches Zeugnis bisher nicht auffindig machen. Wo Christus bei den Vätern und Kirchenschriftstellern als *advocatus* bezeichnet wird, handelt es sich immer um die Vermittlung des in der Kirche fortlebenden erhöhten Christus beim Opfer und Gebet. So bei Cyprian *De Dom. Orat. c. 3*¹, bei Pacianus von Barcelona *Ep. 3, 9*², bei Ambrosius *De Jacob et vita beata I 6, 21*³, wo unter ausdrücklicher Berufung auf die *Reconciliatio*⁴ Christus als *advocatus* erscheint, und noch, um ein spätes Zeugnis anzuführen⁵, bei Helinandus, aber hier mit ausdrücklicher Beziehung auf die Himmelfahrt: „(Christus) *ad praeparandum illi (homini) hospitium praecucurrit ad coelum, deferens secum litteras ad Patrem a nobis commendatitias, pro nobis deprecatorias, tam potentes ad impetrandum quam delectabiles ad legendum.*“⁶ „In diesen litterae aber sind Menschwerdung und Kreuzestod Christi verzeichnet“, also Anfang und Ende der Heilstätigkeit Christi auf Erden, mit anderen Worten:

¹ *CSEL* III, 1 (Hartel) S. 268: *Amica et familiaris oratio est Deum de suo rogare, ad aures ejus ascendere Christi orationem. agnoscat pater filii sui verba, cum precem facimus. qui habitat intus in pectore ipse sit et in voce, et cum ipsum habeamus apud patrem advocatum pro peccatis nostris, quando peccatores pro delictis nostris petimus, advocati nostri verba promamus...*

² Migne *PL* 13, 1070: *Non morietur quidem amplius qui resurgit ut scriptum est. Sed ipse est advocatus apud patrem, sed ipse interpellat pro peccatis nostris, haud despicabilis miserorum patronus parumve idoneus deprecator.*

³ *CSEL* XXXII 18.

⁴ Wie bei Chrysostomus in der zitierten Rede a. a. O. 445.

⁵ Hinweis bei Schrade a. a. O. S. 138.

⁶ Migne *PL* 212, 607.

das Evangelium Christi. In diesem charakteristischen Zeugnis treffen sich also die beiden Gedankengänge, die wir darzulegen versucht haben. Schon Philo von Alexandrien hatte¹ mit Worten, die der Christ mit leichter Änderung annehmen konnte, den Weg zu solcher Deutung gewiesen: „Notwendig mußte der Priester des Vaters der Welt (d. h. der jüdische Hohepriester) sich des an Tugend vollkommensten Sohnes (d. h. des Logos) als Fürsprechers² bedienen zur Vergebung der Sünden und zur Darreichung der reichsten Wohltaten.“ In jüdisch-gnostischen Vorstellungen befangen hatte Theodotus³ behauptet, Christus sei geringer als Melchisedech: nam illum Melchisedech praecipuae gratiae caelestem esse virtutem eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro caelestibus angelis atque virtutibus. Ob vielleicht schon Origenes eine Überwindung dieser zwiespältigen Doktrin darin versucht hat, daß er Christus, den advocatus der Menschen, auch den überweltlichen Mächten das Evangelium verkündigen ließ? Das eine steht jedenfalls fest, daß Christus als advocatus für uns eintritt. Wann trat er aber, wenn wir von der Liturgie her, die Vergewärtigung und Wiederdarstellung des Heilsgeschehens ist, den Heilsvorgang der Himmelfahrt zu erfassen suchen, mächtiger für uns ein als in dem Augenblick, da er den Frieden zwischen Himmel und Erde schloß, zumal wenn wir daran denken, daß nach dem Glauben der ersten Zeit, wie ihn das Münchener Elfenbein bezeugt, Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfallen? Vielleicht, daß der verehrte Lehrer und Meister, dessen Ehrengabe auch dieser bescheidene Beitrag seines Schülers gilt, aus seinem umfassenden Wissen die Zusammenhänge aufzuhellen vermag, die hier nur in ihren ersten, aber gewiß nicht unwichtigen theologischen Voraussetzungen angedeutet werden konnten.

¹ *Vita Mos.* 3, 14 (*Mang.* 2, 1155); zitiert bei Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N. Test.* III, München 1926, S. 776.

² Moses mit der Rolle als Fürsprecher s. Strack-Billerbeck II, S. 561.

³ Nach Tertullian, *Adv. omnes haeres.* 8 (Oehler II, 764).

MAXIMINIANUS VON RAVENNA (546—567) UND DIE ORIENTALISCHE QUELLE DES MARTYROLOGIUM HIERONYMIANUM

VON

P. KUNIBERT MOHLBERG O.S.B.

Es ist und bleibt das unvergängliche Verdienst des englischen Gelehrten W. Wright, im Jahre 1866 das syrische Martyrologium der Handschrift: London, Mus. Brit. Syr. 726 (Add. 12150) der Öffentlichkeit geschenkt zu haben¹. Damit erst konnten der Bollandist V. de Buck², H. Stevenson³, L. Duchesne⁴, E. Egli⁵ und I. B. de Rossi⁶ und H. Achelis⁷ nach einer der Hauptquellen des Martyrologium Hieronymianum fahnden, das bis dahin wie ein wertvolles aber mit sieben Schlüsseln verschlossenes Archiv der alten Kirche dastand. Seit der jüngsten Zeit haben unsere Erkenntnisse des MH einen neuen großen Fortschritt zu verzeichnen. H. Delehaye⁸ hat uns aus dem reichen Schatz seines Wissens einen ausführlichen Kommentar zu der Ausgabe geschrieben, die

¹ W. Wright, *Journal of sacred Literature* 8 (1866), 56—46 (syrischer Text); 423—432 (englische Übersetzung). Die letzte Ausgabe hat besorgt F. Nau, *Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques* = *Patrologia Orientalis* 10, 1 (Paris 1912), 11—24.

² V. de Buck, *Acta Sanct.* Oktober XII (1884), 185 und anderweitig.

³ H. Stevenson, *La Basilica di s. Sinforosa e dei suoi sette figli al nono-miglio della Via Tiburtina* 2, 1 (1879), 435—456 (= § III *Il Martirologio Geronimiano; origine e valore delle sue testimonianze*).

⁴ L. Duchesne, *Les Sources du Martyrologe hiéronymien: Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 (1885), 121—137.

⁵ E. Egli, *Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit* (Zürich 1887) 5—29 (deutsche Übersetzung und Kommentar). Vgl. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 34 (1891), 273—293.

⁶ G. B. de Rossi, *Le Martyrologe hieronymien: Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 (1885), 116.

J. Fernhout, *De Martyrologii Hieronymiani fonte quod dicitur Martyrologium Syriacum* (s'Gravenhage 1922) war mir nicht zugänglich.

⁷ H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Berlin 1900) = *Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen. Phil. Hist. Klasse, NF III, Nr. 3.*

⁸ H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* = *Acta Sanct.* Nov. II, 2 (Bruxelles 1931).

L. Duchesne und I.-B. de Rossi¹ im Jahre 1894 besorgten. Man kann aus dem Abstände von 36 Jahren, der diese beiden Abteilungen des Novemberbandes der *Acta Sanctorum* trennt, ermessen, wie schwer die Aufgabe Delehayes war und wie wertvoll sein Kommentar für uns ist.

Wer glauben würde, daß nun alle Probleme des MH gelöst seien, müßte sich bald getäuscht sehen. Delehaye hat nur einmal einen Weg in einen Urwald geschlagen, wenn man die Heiligenamen des MH mit Bäumen und Sträuchern und zum Teil etwa mit Gestrüpp vergleichen darf. Er hat auch selber² auf einzelne Probleme hingewiesen und ich habe jüngst³ von neuem nach dem Ursprung des Textes des MH und den Problemen der handschriftlichen Überlieferung gefragt und eine Antwort versucht.

Wenn ich hier eine Einzelfrage, die der orientalischen Quelle des MH herausgreife, so tue ich es einmal, um einen lieben Freund zu ehren, der uns die Geschichte der syrischen Literatur geschrieben hat, bei deren Aufbau ich zusehen und etwas helfen durfte, dann nämlich, wenn Baumstark mit seinen „Wölfchen“, so nannte er seine kleinen Zettelkästen, zu mir an den blauen Laachersee in die Ferien kam und ich, der Stiftsbibliothekar, etwas Futter für Baumstarks „Wölfchen“ zusammenholen konnte. Dann aber auch, weil ich seit meinen letzten Beobachtungen zur Geschichte des Textes des MH auf andere Elemente aufmerksam wurde⁴, die das Problem etwas fördern können. Der kurze Raum, der mir dafür zugestanden wurde, wird wohl verhüten, daß ich Abendländer mich im Morgenlande zu sehr verlaufe.

Wann, wie und wo sind die verschiedenen uns heute bekannten Quellen zu dem Corpus angewachsen, das wir heute Martyrologium Hieronymianum zu nennen gewohnt sind? Das ist die Frage, die ich mir stellte und auf die ich an anderer Stelle eingehend ant-

¹ *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis* addiderunt I. B. de Rossi et Ludovicus Duchesne = *Acta Sanct.* Nov. II, 1 (Paris 1894).

² H. Delehaye, *Le nouveau volume des Acta Sanctorum: Analecta Bollandiana* 50 (1932), 65: „Il reste dans le MH bien des coins inexplorés, où la sagacité des philologes et des historiens trouvera matière à s'exercer. Ce n'est point par un effort isolé que l'on peut se flatter de dissiper les mystères d'un pareil document.“

³ Bericht der Päpstlichen Akademie für christliche Archäologie vom 2. Juni 1932.

⁴ Vor allem durch gedanklichen Austausch mit P. A. Casamassa O.S.A. und mit G. Mercati, dem Präfekten der Vatikanischen Bibliothek.

worten zu können hoffe. Hier stelle ich diese Fragen hauptsächlich nur für den ersten Grundstock des MH, die orientalische Quelle.

Wir wissen, daß die orientalische Quelle des MH in einem geschwisterlichen Verhältnis zu dem bekannten Martyrologium Syriacum steht, das 411 zu Edessa geschrieben wurde¹. Wir können diese Quelle auch annähernd datieren². An den Nonen des Januar steht: „In Antiochia depositio sancti Symeonis confessoris qui in columna stetit.“ Symeon Stylites starb am 2. September 459. Sein Leichnam wurde unter großem Pomp nach Antiochien gebracht und dort beigesetzt. Das MH überliefert uns den Tag dieser Translation: 5. Januar 460. Da dieses Datum uns in keiner Vita, sondern nur durch die orientalische Quelle überliefert ist, darf man wohl annehmen, daß diese nach 460 abgeschlossen sein kann. Eine andere Notiz hilft den Zeitpunkt genauer bestimmen. Am 5. Kal. maj. steht unter Nikomedien neben dem Bischof Anthimus der Bischof Stephanus: „in Nicomedia Anthimi episcopi Stephani episcopi, Antonii episcopi etc.“. Diese Notiz, die in allen Handschriften so lautet, kann sich nur auf Stephanus von Nikomedien beziehen, der in den Jahren 518 und 520 erwähnt wird. Der Abschluß der orientalischen Quelle fällt somit in die Zeit Justinians (527—565).

L. Duchesne³ und Zöckler⁴ haben richtig erkannt, daß Oberitalien die ursprüngliche Heimat des MH ist und wir fügen mit H. Achelis⁵ bei: in der Diözese Aquileja, hart an der Grenze von Orient und Okzident. Es hätte sonst keinen Sinn, die Namen der Bischöfe Chromatius von Aquileja (388—407) und Heliodor aus dem benachbarten Altinum zu zitieren⁶. Sie sind als Freunde

¹ Vgl. L. Duchesne, *De orientali Martyrologio: Acta Sanct. Nov. II* 1 (1894) p. (LII)—(LXIII).

² H. Achelis, *Die Martyrologien* ... (1900), 92—93.

³ *Acta Sanct. Nov. II* 1 (1894) p. (LXXIII).

⁴ Zöckler, *Acta martyrum: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* I (1896), 144.

⁵ H. Achelis, *Die Martyrologien* ... (1900), 94.

⁶ Hieronymus widmet Chromatius seine Kommentare über die Propheten Habakuk und Jonas, Chromatius und Heliodor von Altinum bei Aquileja, verschiedene Teile seiner Bibelübersetzung. Auch Rufinus hat verschiedene Übersetzungen Chromatius gewidmet. Zu den Briefen vgl. Migne, *PL* 20, 369—376. Der zweite Brief, der dem Mart. Hier. vorausgeht, wurde noch von Th. Mommsen in seiner Ausgabe des *Liber Pontificalis* = *Mon. Germ. Hist.: Gesta Pontif. Rom.* 1 (Berolini 1898) Proleg. XI, 1) für echt gehalten.

des Hieronymus bekannt. Sie werden als große Männer noch lange in ihrer Gegend berühmt geblieben sein. Sie wenden sich an ihren großen Freund und erzählen ihm, daß gelegentlich des Einzuges des Kaisers Theodosius in Mailand (389 oder 390) alle damals dort versammelten Bischöfe Italiens aufgefordert hätten, an Hieronymus zu schreiben, „ut famosissimum feriale de arcivis sancti Eusebii Caesareae Palestinae sacerdotis inquirens, martyrum ad nos dirigas festa etc.“ Wenn nun Pseudohieronymus in seiner Antwort die Redaktion eines großen Heiligenverzeichnisses der „republica Romana“ mit einem Besuch Konstantins zu Caesarea in Zusammenhang bringt¹, so erkennt man aus diesem gekünstelten Parallelismus der Briefe ohne weiteres die Fälschung. Man sieht aber auch die Verlegenheit, dem großen Heiligenregister einen Redaktor zu geben: Eusebius von Caesarea. Daß die Zeit des Eusebius († 339/340) für die sämtlichen Quellen des MH viel zu früh ist, ist dem Verfasser der Briefe entgangen. Man wußte also um die Mitte des sechsten Jahrhunderts nicht, wer der Verfasser des MH war. Man wußte auch nicht, wie es zusammen gekommen war. Daß es aber um diese Zeit und zwar genauer nach 544 existierte und zwar mit den beiden Briefen als Einführung, das wissen wir nur aus den *Institutiones* Cassiodors²: „Et ideo . . . passiones martyrum legite constanter [quas inter alia in epistola s. Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperietis], quae per totum orbem floruerunt, ut sancta imitatio vos provocans . . .“

Da diese Notiz das erste und einzige literarische Zeugnis für die Briefe ist, da außerdem die Zeit (vor 544) und der Ort (Mailand, Aquileja, Ravenna) mit der Zeit und dem Wirkungskreise

¹ „Nam Constantinus Augustus cum Caesaream fuisset ingressus et diceret memorato antestiti ut peteret aliqua beneficia Caesariensi ecclesiae profutura . . .“, (Antwort des Hieronymus an Chromatius) — „Cum religiosissimus Theodosius Augustus Mediolanensium urbem fuisset ingressus . . .“ (Brief der Bischöfe Chromatius und Heliodor an Hieronymus). *Acta Sanct.* Nov. II 1 (1894). S. (LXXXII) und *Acta Sanct.* Nov. II, 2 (1931), S. I. Migne, *PL* 20, 373—376.

² *Institutiones quemadmodum divinae et humanae debeant intelligi lectiones, duobus libris*: Migne, *Pat. lat.* 70, 1147. P. Lehmann hält dafür, daß die erste Niederschrift der *Institutiones* zwischen 551 und 562 erfolgt sei, nicht vor 551 und nicht nach 562. P. Lehmann, *Die Datierung der „Institutiones“ und der „Computus Paschalis“*: *Philologus* 71 (1912), 282—299. Die in □ stehenden Worte standen nach A. van de Vyver, *Cassiodor et son œuvre: Speculum* 6 (1931), 275 am Rande der Handschrift.

Cassiodors zusammenfallen, glaubte ich einen Augenblick in Cassiodor¹ den Sammler zu sehen. In dieser Annahme sah ich mich besonders dadurch gestärkt, daß das Jahr 520, das wir als jüngstes Datum im orientalischen Martyrologium festsetzten, genau in den Zeitraum fällt, da Cassiodor Namen der Könige und Konsuln sammelte², um seine Chronik und seine gotischen Geschichten zu schreiben. Auf der Jagd nach Listen, Registern und Diptychen, so dachte ich mir, ist er unfehlbar auf den orientalischen Kalender gestoßen und hat sich dann seine Ergänzung angelegen sein lassen. Oder dann hatte irgendein arianischer Bischof das orientalische Heiligenverzeichnis an den Hof Theodorichs gebracht. Für die letzte Möglichkeit würden die noch heute im MH überlebenden arianischen Namen von Heiligen sprechen.

Es ist bekannt, daß die orientalische Quelle des MH aus einem arianischen Milieu stammt³. Es geht nun zu weit, wenn man aus dem Beiwort „sanctus“, das Eusebius in den beiden Briefen mitgegeben wird, schließen möchte, daß das MH aus arianischen Kreisen stamme, denn einmal wird die Titulatur „sanctus“ von Chromatius dem Hieronymus beigegeben und Hieronymus schmückt ebenfalls Chromatius und Heliodor mit diesem Titel⁴. Es bleibt also wohl die Möglichkeit offen, an ein katholisches Milieu zu denken und neben Cassiodor nach einem andern Manne zu suchen, der in der Gegend von Ravenna um die Mitte des sechsten Jahrhunderts eine Sammeltätigkeit ausübte. Das ist auf speziell liturgischem Gebiete der Erzbischof Maximinianus von Ravenna (546—567). Von ihm berichtet sein Biograph Agnellus⁵ im Liber Pontificalis von Ravenna: „edidit namque

¹ Der bei O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* V (Freib. i. Br. 1932), 264–277 verzeichneten Litteratur muß man den wertvollen Aufsatz von F. Milkau, *Zu Cassiodor*: Sonderabdr. aus: „*Von Büchern und Bibliotheken*“, *Festschrift f. E. Kuhnert* (Berlin 1928) beifügen, weil er Cassiodors Ehre gegen Th. Mommsen wiederherstellt.

² A. van de Veyver, *Cassiodor et son oeuvre*: *Speculum* 6 (1931), 249.

³ K. A. H. Kellner, *Heortologie* (Freiburg i. Br. 1911) schreibt S. 261–268 geradezu: *Der arianische Heiligenkalender des 4. Jahrhunderts* (um 370–380).

⁴ „Domino sancto patri Hieronymo presbytero Chromatius et Eliodorus episcopi . . .“ „Chromatio et Eliodoro sanctis episcopis Hieronymus“ . . . *Acta Sanct.* Nov. II, 1 (1894), S. (LXXXII), vgl. Anm. (19). Zum Titel „sanctus“ H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité* (Bruxelles 1927), 2–59.

⁵ Agnelli *Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis*, ed. O. Holder-Egger = *Mon. Germ. Hist.*, *Script. Rer. Langob.* (1878), 332. Vgl. E. Bishop, *Liturgica historica* (Oxford 1918), 59, Anm. 1.

(Maximinianus) missales per totum circulum anni et Sanctorum omnium. Cotidianis namque et quadragesimalibus temporibus, vel quicquid ad ecclesiae ritum pertinet, omnia ibi sine dubio invenietis.“ Die Notiz bedarf keines Kommentars. Sie bringt uns sicherer an einen Redaktor von Heiligenverzeichnissen heran, als es die Randglosse in den Institutiones Cassiodors tut. Sie löst die Frage aber nicht ganz, welches nun die Quellen waren, die er zusammenfließen ließ? Man müßte wohl zunächst die in und um Ravenna herum gefeierten Heiligen¹, dann die anderen Heiligen Norditaliens herausheben und untersuchen. Aber dann wüßte man erst noch nicht, ist er derjenige, der die „erste Schicht“ von römischen Festnotizen durch Festangaben bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts erweitert hat²? Man wüßte auch noch nicht, wie die capuanischen Heiligen, und wie die sizilianischen in das MH kamen, am wenigsten hätte man den Schlüssel zu dem Problem³, woher kommt die große Menge afrikanischer Heiligen, die die Zahl der orientalischen überbietet?

Aber wie dem sein mag, ich glaube wir dürfen Maximinianus von Ravenna in Verbindung bringen mit der Redaktion des MH und zwar mit dem wichtigsten Grundstock des MH, der großen Gruppe der orientalischen Heiligen um die er die Listen seiner nächsten Umgebung, also Ravenna, Mailand und Rom, gruppierte. Für die andere ganz große Gruppe der afrikanischen Namen und die Heiligen aus der Gegend von Capua, habe ich anderswo Cassiodor und seine Gründung in Vivarium genannt. Ich weiß, daß ich damit keine bestimmten Antworten auf die Fragen: wo und wie und wann und von wem der Anfänge und der ersten Entwicklung des MH gegeben habe, sondern, daß ich die vielen Fragen, die das MH begleiten, nur noch um einige vermehrt habe.

¹ Vgl. den Beitrag von H. Delehaye, *L'Hagiographie ancienne de Ravenne: Anal. Boll.* 47 (1929), 5–30.

² Vgl. I. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones“ und dem Martyrologium Hieronymianum = Liturgiegeschichtliche Quellen* 7/8 (Münster i. W. 1924), 218–219.

³ H. Achelis, *Die Martyrologien* ... (1900) 101: „Das größte Rätsel innerhalb des MH geben die afrikanischen Heiligen auf. Wer für ihre endlosen Namenreihen den Schlüssel findet, würde die letzte und wichtigste Erkenntnis für die Composition des MH beibringen. Dazu bin ich nicht imstande ...“

DIE PROBLEME DER ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE GEORGIENS

VON

GREGOR PERADZE*

I.

In der letzten Zeit herrscht sowohl in der georgischen wie in der europäischen Forschung ein reges Interesse an den Problemen der Anfänge des Christentums in Georgien. Ich verweise auf die wichtige Abhandlung von Prof. Kekelidze, die bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt wurde, und auf den Aufsatz des deutschen Forschers Prof. Markwart wiederum über das gleiche Problem. Die Arbeit Markwarts ist seine letzte geworden, und ich hatte das Glück, lange vor ihrem Erscheinen durch den Verfasser selbst von ihr Kenntnis zu erhalten; ich hatte auch einiges daraus in meiner Besprechung des Buches von Kekelidze zitiert¹.

Die Anfänge des Christentums in Georgien sind voller Probleme und sicher bekannt sind uns nur wenige Tatsachen. Der Grund hierfür liegt darin, daß wir nicht viele Quellen haben, und die Berichte, die die Ereignisse des 4. Jhs. schildern wollen, erst aus dem 10. Jh. stammen. Es kommt noch hinzu, daß die Nachrichten in fast allen Sprachen und Literaturen des damaligen christlichen Orients zerstreut und zeitweise schwer zugänglich

* Vortrag, gehalten in Oxford, am 24. Mai 1932.

¹ Kekelidze, *Die Hauptfragen der Bekehrung Georgiens*, in *Mimomhilweli* (der Beobachter) I (Tiflis 1926); deutsch: *Die Bekehrung Georgiens zum Christentum in Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, Heft 18 (Berlin 1928), vgl. die Besprechungen in *AB.* 47 (1929), 409—410 von P. Peeters und meine in *ZKG.* 49 (Gotha 1930) 95—99. Jos. Markwart, *Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der iberischen Kirche*, in *Caucasica*, fasc. 7 (Leipzig 1931), 111—167. P. Peeters, *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques*, in *AB.* 50 (1932), 5—58. Über die Arbeiten Aur. Palmieri siehe bei Peeters S. 10 A. 2. Die georgische Hauptquelle, das Leben der hl. Nino liegt vor in der englischen Übersetzung von Miß Wardrop und J. O. Wardrop in *Studia biblica et ecclesiastica* V (Oxford 1905), fasc. 1; vgl. *AB.* 20, 338—339.

sind. Die erste Aufgabe wäre, diese Nachrichten zusammenzustellen und eine Art von Synopse der Quellen herauszugeben. An solchen Versuchen hat es nicht gefehlt; ich denke an die im vorigen Jh. erschienenen Arbeiten von Chachanašwili und Džanašwili; leider sind sie nicht kritisch genug und heute unbrauchbar, zumal da die wichtigsten Quellen über die Anfänge des Christentums in Georgien erst später aufgefunden worden sind¹. Die georgischen Forscher haben einfach einige Probleme aus der Gesamtheit herausgegriffen und diese Fragen zu beantworten versucht. Es ist nicht meine Aufgabe, hier diese Synopse vorzuführen, obwohl ich mir bewußt bin, daß jeder, der sich mit diesen Problemen beschäftigt, für sich wenigstens diese Zusammenstellung gemacht haben muß, um genau zu wissen, wie irgendeine Frage der georgischen Bekehrungsgeschichte nicht nur im Georgischen, sondern auch im Armenischen, Syrischen, Griechischen, Koptischen und im Äthiopischen behandelt wird. Kekelidze stützt sich in seiner obenerwähnten Abhandlung in erster Linie auf die georgischen und griechischen Quellen und schon deswegen enthält seine Arbeit einen methodischen Fehler. Meine Aufgabe wird hier vielmehr die sein, zu den Problemen, die in der letzten Zeit aufgeworfen wurden, Stellung zu nehmen und vor allem eine von den Haupturkunden, die sogenannte „Neue Variante des Lebens der heiligen Nino“ auf ihre Schichten hin zu analysieren.

Aus der ganzen Fülle der Fragen behandelte man zunächst die an der äußersten Peripherie liegenden Fragen, die deswegen leicht zu klären waren. Das erste war, daß in den georgischen Quellen bis zum 9. Jh. einschließlich als eigentlicher Missionar Ostgeorgiens der heilige Gregor der Parther, das heißt der armenische Apostel, bezeichnet wird. In der Zeit der Trennung der georgischen Kirche von der armenischen, als die leidenschaftliche Polemik auf beiden Seiten sehr heftig wurde, kam es keinem von den georgischen Apologeten in den Sinn, Gregor als den ersten Apostel und Urheber des Christentums in Georgien zu verleugnen. Im Gegenteil, Katholikos Arsen sagt im 9. Jh. in seiner

¹ Darüber ausführlich und mit Literaturangaben in meiner Besprechung in *ZKG*. a. a. O.

Schrift zur Frage „der Trennung Georgiens und Armeniens“, daß die georgische Kirche treu auf dem Glaubensbekenntnis stünde, das sie vom heiligen Gregor bekommen habe, und es seien natürlich die Armenier, die das Testament des heiligen Gregor gebrochen hätten¹. Auch die Lektionare erwähnen die heilige Nino nicht und in dem allerdings sehr wenig erforschten georgischen Onomastikon haben wir gar keinen Namen „Nino“ in der fraglichen Zeit. Die ganze georgische hagiographische oder patristische Literatur geht an dieser Heiligen, der in den späteren Schriften eine so große und herrliche Aufgabe zugefallen ist, mit Stillschweigen vorüber. Und da plötzlich im 10. Jh. steht sie vor uns, gerühmt von den Schriftstellern, erwähnt in dem Heiligenkalender, gefeiert von der Kirche. Man ist darauf bedacht, ihre Vita zu verfassen, ja sogar ihr Predigten² in den Mund zu legen und ihr ganzes Leben in der ersten Person erzählen zu lassen. Seitdem die hl. Nino in die Reihen der georgischen Heiligen getreten ist und als Apostel von Georgien schlechthin bezeichnet wird, verschwindet sofort in den georgischen Annalen und auf den Blättern der georgischen Patristik der Name des hl. Gregor. Und das Merkwürdige ist, daß die Armenier nicht etwa dagegen protestieren und der damaligen gebildeten Welt die georgischen Machenschaften bekanntzumachen versuchen, sondern sie schreiben selber in ihren Chroniken über diese Heilige, ja sie sind sogar diejenigen, die uns den Namen dieser Heiligen überliefert haben. In armenischen Chroniken wird versucht, diese Heilige in Verbindung mit dem hl. Gregor und den armenischen Jungfrauen Ripsime, Gajane und anderen zu bringen, deren Namen leider nicht mitgeteilt werden. In den georgischen Chroniken wird zwar der Name Gregors auf das peinlichste vermieden; dagegen treten diese Jungfrauen auch da auf. Damit ist aber die ganze Sache noch nicht beendet; aus dem Umstande, daß in den georgischen Chroniken diese armenischen Jungfrauen missionarisch wirken und daß Nino ihre Freundin ist, und aus dem ganzen Vergleich zwischen der armenischen und georgischen Chronik geht sogar hervor, daß die Armenier den Georgiern, wenn

¹ Hrsg. von Žordania, *Chronika I*, 313—332 (Tiflis 1895 georg.).

² Auf die Feste der Geburt und Taufe Christi. Hss. des AM. zu Tiflis, Nr. 19, 95.

nicht das Hauptmaterial, das aus dem Griechischen kommt, so doch sehr viel Wertvolles zur Bildung der Nino-Vita geliefert haben. Die Gemeinsamkeit der Überlieferung dieser beiden Völker (und auch der Griechen) und das Alter der armenischen¹ zeugen schon dafür, daß wir hier wenigstens im Kern mit historischen Begebenheiten zu rechnen haben. So erwächst das Problem: Gregor oder Nino? Das Problem wird zugunsten der armenischen und der ältesten georgischen Überlieferung entschieden. Als den markantesten Vertreter dieser Richtung mußte man Marr betrachten. Für ihn, wie überhaupt für alle Forscher, die sich mit den Fragen beschäftigen, ist Nino sicher eine historische Persönlichkeit. Aber wenn sie nicht mehr die Missionarin Ostgeorgiens sein soll, so ist sie im Lande Import, und zwar aus irgendeinem Lande bzw. einer Provinz Georgiens. Für Marr war Nino der Apostel von Mingrelien, das heißt aus einer südwestlichen Provinz Georgiens². Demnach ist klar, daß Nino mit Ostgeorgien nichts zu tun hat. Man hätte höchstens mit Marr in irgendeiner anderen Provinz Westgeorgiens suchen müssen, wo die Bildung höher stand als in Mingrelien. Die Georgier scheinen wenigstens nach den Arbeiten, die nach der Abhandlung Marrs veröffentlicht worden sind, sich schwerer vom Gedanken trennen zu können: Nino habe sonst irgendwo und nicht in Ostgeorgien gewirkt, und sie versuchen die georgische Tradition zu retten. So ist für Kakabadze³ Nino die Missionarin der dagestanischen Stämme, das heißt, er läßt die Heilige noch viel weit östlicher wirken, und Kekelidze in seiner obenerwähnten Arbeit orientiert sich nach der geographischen Lage und Karte Georgiens des 12. Jh.s über die Verhältnisse in Georgien im 4. Jh. Ostgeorgien zerfiel damals in zwei Teile, Iberien der klassischen Schriftsteller und Gogarene. Gregor war Apostel von Gogarene, Nino dagegen Apostel von Iberien.

Mit dem Problem des Missionars ist untrennbar die Frage nach

¹ Peeters, a. a. O. 464.

² Vgl. R. Bleichsteiner, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, B. XXXVI, 3—4 (1929), 351, die Abhandlung Marrs war mir leider unzugänglich.

³ Auf die Arbeit Kakabadzes konnte ich nicht eingehen; sie scheint auf den westeuropäischen Bibliotheken gar nicht vorhanden zu sein, siehe Peeters a. a. O. 10, Anm. 2.

dem König verbunden. Nach den georgischen und nach den armenischen Quellen heißt der erste christliche König Georgiens Mirian. Die griechischen Quellen erwähnen im Bericht der Bekehrung Georgiens gar keine Namen, weder den des Königs noch den des Missionars: es handelt sich bei diesen um eine Kriegsgefangene oder Gefangene. Ob dieser Ausdruck im eigentlichen Sinne des Wortes oder im übertragenen zu verstehen ist, steht dahin (Neue Variante 68/69). Gewährsmann Rufins, der die ganze Bekehrungsgeschichte Georgiens ihm erzählt haben soll, ist ein gewisser Bakurios. Dieser Bakurios ist nach einigen der frühere König Georgiens, nach den anderen dagegen ein Mann aus dem königlichen Geschlecht zur Zeit Rufins, Führer der byzantinischen Truppen in Jerusalem¹.

Plötzlich mit der Entdeckung der syrischen Vita des Bischofs Petrus von Maiuma taucht ein anderer König, merkwürdigerweise mit dem Namen Bakurios, auf, der die Ehre, der erste christliche georgische König zu sein, für sich in Anspruch nimmt. Es ist daraus wiederum eine Dilemma entstanden: Mirian oder Bakurios? Diese Frage wird bei den georgischen Forschern aufgeworfen. Dzawahiswili hat sich für Bakurios entschieden, Kekelidze hält Mirian für wahrscheinlicher, und endlich ist für Markwart Mirian der erste arianische, dagegen Bakurios der erste orthodoxe (= griechischer Provenienz) König.

Das dritte Problem der Bekehrungsgeschichte Georgiens liegt auf dem Gebiete der Chronologie: wann und unter welchem byzantinischen Kaiser habe sich die Bekehrung Georgiens vollzogen? Nach der üblichen georgischen Anschauung hat die Bekehrung Georgiens sich während der Regierungsjahre Konstantins ereignet, und zwar hatte man als Spielraum fast die ganze Regierungszeit Konstantins von seinen Anfängen bis zum Ende. Es war das große Verdienst der Abhandlung Kekelidzes, daß sie alle diese chronologischen Fragen einer äußerst scharfen Kritik unterzog und für die Bekehrung Georgiens die J. 355—356 feststellte, die Anfänge des Christentums in Georgien aus arianischem Ursprung herleitete und in das Zeitalter des Sohnes Kon-

¹ Zur Bakuriosfrage siehe Peeters a. a. O. 33—38.

stantins, Konstantius, versetzte. Hier ist natürlich kein Platz, auf die Argumente Kekelidzes einzugehen und das zu wiederholen, was ich bereits im J. 1930 in meiner Besprechung dieses Buches gesagt habe¹. Ich habe versucht die Argumente Kekelidzes zu widerlegen, obwohl die Behauptung an und für sich nicht von ungefähr ist. Es ist interessant, daß der verstorbene Markwart zu den gleichen Ergebnissen gekommen ist. Obwohl Kekelidze so merkwürdig stark mit Markwart übereinstimmt, sind die georgischen Forscher mit ihm nicht einverstanden und versuchen die alte Tradition zu retten; so z.B. Dżawahišwili. Die Äußerungen der anderen, so wertvoll sie auch sein können, sind mir leider unbekannt geblieben. Es sind wohl in der Hauptsache die drei großen Probleme, die die georgischen Forscher bei der Untersuchung der Anfänge des Christentums in Georgien immer wieder behandeln; dazu gesellt sich das vierte und auch sehr wichtige, die Frage: woher hat der Verfasser der Vita der heiligen Nino eigentlich sein Material geschöpft? Nino soll im 4. Jh. gelebt haben, die älteste Vita stammt aber erst aus dem 10. Jh.; die Handschrift, in der sie überliefert wird, ist nämlich aus dem 10. Jh. (aus dem J. 973). Die griechischen und armenischen Quellen sind schon zum Teil aufgedeckt worden. Aber dadurch wird das Problem nicht erledigt, sondern erst recht interessant. Woher hat der Verfasser andere Dinge geschöpft, die sich weder in der griechischen noch in der armenischen Überlieferung oder Literatur nachweisen lassen²?

Es sind wohl im ganzen diese vier Probleme. Ich werde auf einige davon etwas näher eingehen.

II.

Zunächst ist klar, daß der Bericht von dem heiligen Gregor, dem Apostel von Ostgeorgien, und die Legende von der hl. Nino erst im 10., vielleicht Ende des 9. Jh., nach Ostgeorgien gelangt

¹ Siehe a. a. O.

² Vgl. Quellenschicht bei Peeters a. a. O. S. 50f.: das Buch des Agathangelus, das Martyrium des hl. Georg, das Leben des Konstantin; Legende über den hl. Rock Christi, Martyrium der hll. Speusipp, Eleusipp und Melasipp, Kreuzesvision des Konstantin usw.

sind. Woher kommt sie? Nach Marr, wie wir oben gesehen haben, war es Mingrelien, aber diese Provinz kommt nicht in Frage, da wir von irgendeinem höheren kulturellen Stand der Mingrelier in der Vergangenheit gar nichts wissen. Die Leute aber, die von Nino schreiben, können nur ihre Landsleute gewesen sein, das heißt der Provinz entstammen, wo sie gewirkt hat, denn sie schreiben mit großem Pathos und Überzeugung. Man muß sich die ganzen politischen und kulturellen Verhältnisse Georgiens der damaligen Zeit genau vergegenwärtigen. Die eigentlichen Kulturträger und der aufsteigende Stamm im damaligen Georgien waren die Meschen; dieser Stamm bewohnte den südwestlichen Teil des heutigen Georgiens, etwa die Gegend um Batum herum. Sie waren die hauptsächlichsten Träger der georgischen Kultur der fraglichen Zeit und auch politisch gewannen sie in Georgien einen großen Einfluß. Die Idee der Einheit der georgischen Nation, der Befreiung Georgiens von der Araberherrschaft und Errichtung eines selbständigen Königtums verdankt ihnen nicht nur die Entstehung, sondern auch die Förderung und den Erfolg. Es können wohl die Dinge so liegen, daß diese Meschen in ihrer neuen georgischen Hauptstadt die Überlieferung aus ihrer Provinz mitgebracht haben und den Apostel ihres Gaues zum Apostel von Ostgeorgien, das sie nun politisch und kulturell beherrschten, werden ließen. Von den Georgiern wurde dieser Gedanke wohl ohne große Hindernisse aufgenommen, da ihnen der heilige Gregor und der ganze armenische Ursprung ihres Christentums schon lästig war.

III.

Daß Nino aus Meschetien ihren Triumphzug hält, ist vielleicht auch daraus ersichtlich, daß sie in den georgischen Chroniken als Verwandte des heiligen Georg bezeichnet wird. Die ganze Geschichte ruht natürlich auf sehr schwachen Füßen und hat für die historische Wissenschaft so gut wie keine Bedeutung. Aber ein Punkt ist dabei sehr charakteristisch und muß erwogen werden. In einer Arbeit, die ich vor einigen Jahren in deutscher Sprache erscheinen ließ, und die den heiligen Georg im Leben und in der Frömmigkeit der Georgier behandelte, ist es mir ge-

lungen, so glaube ich wenigstens, drei verschiedene Schichten der Georgsgestalt in Georgien nachzuweisen. Weil diese Arbeit in einer kleinen Zeitschrift erschienen und deswegen sehr schwer zugänglich ist, so sei mir gestattet, wenigstens in einem sehr gedrängten Abriß auf sie zurückzukommen¹. Der heilige Georg erscheint uns in ganz Kleinasien in drei Gestalten. Erstens als Produkt des Volksepos hat seine Vita den Niederschlag in dem sogenannten Volksbuch oder Dadianiversion erhalten. In diesem Buche erscheint uns der heilige Georg als ein großer Held, als ein Riese, und das ganze Buch ist so derartig mit Wundern angefüllt, daß die Kirche an diesen Wundern großen Anstoß nahm, und man dieses Volksbuch auf den Index setzte. Es ist wiederum interessant, daß es das erste auf dem Index gesetzte Buch der römischen Kirche ist. Unter dem Einfluß von Rom tat viel später dasselbe der ökumenische Patriarch Nikolaos, und einige Jahrhunderte danach auch ein großer georgischer Kirchenvater des 11. Jh.s, Ewthymios. In einem vom Athos nach Georgien gerichteten Briefe bezeichnet er dieses Volksbuch als ein verbotenes Buch. Es wurden daraufhin die Hss. vernichtet; jedoch haben wir in Wien auf der dortigen Staatsbibliothek die älteste Hs. erhalten. Ob in Georgien diese Dadianosversion noch in Hss. existiert, ist mir leider unbekannt. Das ist die erste Gestalt des heiligen Georg, die kirchlicherseits unterdrückt wurde. Der zweite Georg ist das Produkt der Volksfrömmigkeit. Die Verdammung des Volksbuches, das heißt des literarischen Produktes des Volkes, hat das Volk nicht gehindert, seinen Georg weiter zu ehren. Georg verschmolz mit den heidnischen Göttern, und die heidnischen Attribute wurden auf ihn übertragen. So sehen wir ihn verbunden mit den Nachtvigilien, mit den heiligen Bäumen usw. Die arabische Invasion und der mohammedanische Sieg haben dieses Frömmigkeitsprodukt des Volkes nicht etwa zerstört, sondern im Gegenteil seine Entwicklung gefördert. Das ist der Georg = el-ḥidr. Und endlich den dritten Georg sehen wir im Gegensatz zu diesen zwei anderen, den Schöpfungen des Volkes, in den ge-

¹ *Skizzen zur Kulturgeschichte Georgiens. I. Der hl. Georg im Leben und Frömmigkeit des georgischen Volkes, im Orient* (Potsdam, Tempel-Verlag 1929); auch die Literatur findet man dort.

bildeten Kreisen bei den Vornehmen. Dort ist Georg = Kriegsheld, Patron des Staates und des Militärs. Erst viel später, etwa im 8. Jh., kommt er auf, und die byzantinischen Hagiographen sind bemüht, die Vita des heiligen Georg auszugestalten. Und das Merkwürdige dabei: der Mangel an Quellen hat sie wohl gezwungen, das verschmähte und verbotene Volksbuch, wenn nicht zu der Hauptquelle zu machen, so doch sehr viel daraus zu schöpfen. Die Quellenverhältnisse haben sogar viele ernste Forscher veranlaßt, an die Geschichtlichkeit des hl. Georgs zu zweifeln. Es kommt noch dazu, daß der große Kirchenhistoriker Eusebios von Kaisareia in seinem Werke über die Märtyrer aus Palästina den hl. Georg gar nicht erwähnt. Und sie waren doch Zeitgenossen! Der Zweifel an der Existenz des heiligen Georg ist etwa nicht ein Ergebnis der modernen Forschung oder des Scharfsinns der modernen Gelehrten, sondern sogar sehr viel früheren Ursprungs. Als eine Bestätigung dafür könnte man die Bemerkung eines der bedeutendsten Georghagiographen, des Niketa-David, des Paphlagoniers, anführen; nach ihm ist das Volksbuch wegen seiner phantastischen Wunder die Schöpfung des Teufels selber, so daß man an der historischen Persönlichkeit des heiligen Georg zweifeln mußte. Ich bin fest überzeugt, daß der heilige Georg eine historische Persönlichkeit war; nur müßte man vielleicht sein Martyrium und Heimat, wenn nicht gerade in Georgien, so doch in den benachbarten Ländern suchen.

Es ist interessant, daß der heilige Georg auch in Georgien in drei Gestalten existiert. Einmal als Produkt der Volksphantasie neben dem Dadianosbuch, das leider in georgischer Sprache noch nicht herausgegeben und erforscht ist. Wenn man die Möglichkeit hätte, diese Version einmal mit der griechischen Version zu vergleichen, glaube ich, würde man in der georgischen Vorlage einige neue und interessante Notizen finden. Neben diesem Dadianosbuch, glaube ich wenigstens eine Übertragung der Eigenschaften des heiligen Georg auf einer Märchenfigur festgestellt zu haben: *Nazarkhekhia*. Ein winziger Mensch ohne Kraft bezwingt die Dews und die Riesen nur durch seine Schlaueit. Er ist Vertreter des armen unterdrückten Volkes. Unter dem Einfluß des Christentums wird seine Figur geläutert und vornehm.

Während er in den ältesten Märchen nur für seine eigenen bzw. für die Vorteile seiner Brüder und seiner Familie kämpft, so erscheint er uns in den späteren Märchen, als Vorkämpfer für das Wohl des armen Volkes, und während er in den alten Märchen nur durch List und Betrug seine Ziele zu verfolgen sucht und auch erreicht, ist er in den letzten Stadien der Entwicklung, die von einem begabten georgischen Dichter geschildert werden, dem Kote Maqaschwili, schon ein tapferer Mensch und verscheucht die finstere Gewalt durch seinen Mut und tapferes Benehmen. Das ist eine Gestalt. Der andere Georg = el-hidr stammt aus dem Orient. Wie er nach Georgien kam, was er schon mit sich brachte, und was er in Georgien vorfand oder was für eine Entwicklung er in Georgien durchmachte, muß erst der Gegenstand einer ernstesten Forschung werden; der dritte Georg, der Heilige und Patron des Staates und des Militärs, kommt aus Byzanz. Das heißt, ich nehme es an, da mir sonst die georgischen Vorlagen fehlen; der Weg aber, den er durch die georgische Provinzen geht, um bis zur Hauptstadt Georgiens Mzchetha oder Tiflis zu gelangen, liegt in Mesheti. Er war den Meshen viel früher als den Ostgeorgiern bekannt, und es waren die Meshen, die den heiligen Georg den Ostgeorgiern vertraut machten. Ich habe versucht, dies an der Hand des georgischen Onomastikons nachzuweisen: obwohl es mir sehr gewagt schien und im Georgischen nichts so unklar und unerforscht ist wie diese Eigennamen. Es fehlt auch sehr viel Material. An der Hand dessen, was ich hatte, ist es, so glaube ich, mir gelungen, zu zeigen, daß, während wir bis zum 10. Jh. überhaupt keinen König mit dem Namen Georg haben, so sind nach der Aufrichtung der Bagratidenherrschaft in Georgien schon von Anfang des 11. bis zum Ende des 18. Jh.s 13 George auf dem georgischen Throne nachweisbar. Ebenso verhält sich die Sache mit den Namen der Mönche, und fast alle Mönche, die aus dem Gebiet der Tao-Klardsetien kommen, das heißt wiederum dem Kulturkreis Mesheti's angehören, heißen Georg. Es kommt noch dazu, daß der einzige Laie, der den Namen Georg trägt, Georg Tschortschaneli, der Förderer der Sache des heiligen Serapion vom Sarsma, aus dem 8. Jh., wiederum aus der Mesheti kommt. Diese Beispiele genügen natürlich nicht, um meine These fest zu

stützen, da uns die Namen, vor allem der Laien, sehr spärlich überliefert sind, und wir nicht viel aus jener Zeit wissen; jedoch sind sie wichtig und charakteristisch genug. Es kommt noch eine merkwürdige Tatsache hinzu, daß wir nämlich in der Zeit bis zum 10. Jh. sehr wenig über die Widmung von Kirchen an den heiligen Georg hören, später aber gibt es überhaupt kaum einen Berg oder Hügel in Georgien, der nicht dem heiligen Georg gewidmet wäre. Alle Tage des Jahres ist irgendwo in Georgien das Fest des heiligen Georg, und fast jeder zweiter Georgier trägt den Namen Georg. Man feiert ferner zu seinen Ehren ein nationales Fest am 9. November, das sogar schon im berühmten Kanonarion von Jerusalem erwähnt wird, und wiederum sind es die Mönche aus Mesheti, die um die Erhaltung dieses Festes kämpfen. Das Fest ist zum Andenken an eine wunderbare Heilung gestiftet worden, die sich im heutigen Westgeorgien abgespielt hat.

Diese Tatsachen gaben mir den Anlaß, zu vermuten, daß der heilige Georg durch die Vermittlung der Meshen nach Ostgeorgien gekommen ist. Ich meine natürlich nur Georg, den Soldatenheiligen, der bis zum Jahre 1000 als Fußgänger bekannt war, danach aber zum Reiter wurde und erst im 12. Jh. den Drachen tötet. Dieser Georg hat auf dem georgischen Boden Verschiedenes angenommen; dies alles nachzuweisen oder genauer auf die Sache einzugehen, muß ich mir leider versagen, da mir die Vorlagen hier in Europa fehlten; ich möchte nur die georgischen Gelehrten auf diese Fragen und Probleme aufmerksam machen.

Die heilige Nino wird in der georgischen Überlieferung mit dem heiligen Georg verbunden. Vielleicht deutet diese Überlieferung darauf hin, daß diese Heilige auch der Tradition des Landes entstammt, wo der heilige Georg einheimisch war?

IV.

Der Umstand, daß auch die Armenier die heilige Nino erwähnen und daß sie sogar als erste ihren Namen uns überliefert haben, deutet darauf hin, daß wir hier nicht nur, was ich schon oben angedeutet habe, den besten Beweis dafür haben, daß die heilige Nino eine historische Persönlichkeit war, sondern auch auf eine andere nicht minder interessante Tatsache. Mes-

hetie war in der Zeit der Tätigkeit der heiligen Nino eine von Armeniern und Georgiern gleichzeitig bewohnte Provinz. Das arabische Schwert und die Cholera vernichtete hier die armenische Bevölkerung und an ihre Stelle rückten die Georgier, an der Spitze die georgischen Mönche, die teilweise in den von den Armeniern verlassenen Klöstern sich ansiedelten. Ihnen folgten die georgischen Kolonisten, die sich vielleicht mit der übriggebliebenen armenischen Bevölkerung vermischten und auf diesem Gebiet entstand eine einzigartige Kultur, die dem gesamten georgischen Volke zugute kam. Die Denkmäler der Kulturarbeit der Mönche haben uns vieles bewahrt, das sonst in der christlichen Literatur verlorengegangen ist. Ich denke zum Beispiel an die berühmte Schatberdihs., die uns die echten Partien des Römers Hippolytos überliefert hat; die ältesten georgischen Evangelienhss., die von Tbethi (J. 995), Opisa (v. J. 913) oder Parchali (v. J. 973) entstammen jenen Gegenden¹. Es kann sein, daß die heilige Nino Missionarin dieser Provinz Georgiens war in der Zeit, als auch die Armenier da wohnten und daß danach die georgischen Kolonisten an der vorgefundenen Tradition des Landes festhielten. Als diese Provinz einige Jahrhunderte später die politische und kulturelle Hegemonie über das ganze Georgien übernahm, brachten sie in die beiden georgischen Hauptstädte diese Überlieferung ihrer Provinz.

V.

Nun war Nino zur Missionarin von Ostgeorgien gemacht worden, und es hieß jetzt ihre Vita zu schreiben. Zunächst ist es wiederum charakteristisch, daß die älteste bis auf uns gekommene Vita, die nach dem Entdecker Thaqaischwili die „neue Variante des Lebens der heiligen Nino“ heißt oder „der zweite Teil der Bekehrung Georgiens“ uns wiederum in der berühmten Satberdihs. überliefert ist, also aus einem Kloster Mesheti² stammt. In

¹ Wie hoch der kulturelle Stand dieser Provinz war, sieht man z. B. sehr deutlich aus der Abhandlung Peeters a. a. O.

² *Bekehrung Georgiens* (Tiflis 1890); *Die neue Variante des Lebens der hl. Nino* (Tiflis 1891). Die russische Übersetzung von demselben in сборникъ описанія мѣстностей и племенъ Кавказа (XXVIII). Diese Satberdihs. (jetzt Nr. 1141 d. Ges. zur Verbreitung der Bildung) enthält u. a. echte und nur in der georg. Sprache überlieferte

der langen Einleitung zu den beiden Werken wird uns die Šatberdihs. genauer beschrieben und verschiedene isagogische Fragen erörtert, ohne auf die Quellen der „neuen Variante des Lebens der heiligen Nino“ näher einzugehen. Ich möchte hier die Quellen, die schon allgemein von den Forschern anerkannt sind, mit Stillschweigen übergehen. So die Berichte der griechischen Schriftsteller, die armenische Übersetzung der *Historia Ecclesiastica*, die uns verschiedene interessante im griechischen Original nicht erwähnte Nachrichten mitteilt, die ausgeschmückten Nachrichten des Moses Chorenazi, die zum größten Teil aus der „Bekehrung Armeniens“ von Agathangelos stammen können¹, und möchte hier die Aufmerksamkeit auf eine ganz andere Quelle lenken, die immer wieder beim Lesen der sogenannten „Neuen Variante des Lebens der heiligen Nino“ mir vor die Augen tritt. Neben den griechischen oder den armenischen Quellen sollte doch der Verfasser auch eigentlich sich der einheimischen Quellen bedient haben! Denn erstens, woher hat er all das, was sich weder durch die griechische noch durch die armenische Überlieferung erklären läßt? Das Neue auf die dichterische Phantasie des Verfassers zurückzuführen, wäre sehr bequem, aber zu der dichterischen Phantasie soll man erst dann greifen, wenn man mit der Hilfe der Quellen oder der gegebenen Tatsachen nicht mehr vorwärts kommen kann. So ist es auch in der Vita der heiligen Nino. Zu dem Obengesagten kann man noch hinzufügen: daß, wenn man die Tendenz des Verfassers deutlich erfaßt hat, so ist schon die Hälfte des Problems gelöst. Was für Tendenzen hatte der Verfasser der Vita der heiligen Nino, oder könnte er gehabt haben? Die erste Tendenz, die er haben mußte, konnte nur die sein: den Einwohner vom Mzchetha klarzumachen, daß Nino ihr Apostel war. Deswegen sollte er sich doch bemüht haben, seine Erzählung so glaubwürdig wie möglich zu gestalten. Er brauchte

Abhandlungen Hippolits, das Werk des Gregor von Nyssa, über die Schöpfung des Menschen und die des Epiphanius von Cyprien, über die Edelsteine (vgl. unter diesen Namen meine Angaben: *die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung* (diese Zeitschrift 3. Serie V [1930])).

¹ Die einzige Hs. der georg. Übersetzung des Werkes vom Agathangelos war noch im Jahre 1836 in der Bibl. des Ivironklosters auf dem Athos, im Jahre 1889 hat Zagareli sie da, leider, nicht mehr angetroffen.

für seine Zwecke irgendeine Chronik, die, sei es die Einführung des Christentums in Ostgeorgien, sei es die Einführung des Christentums in Mzchetha behandelte, und die er nachher für seine Zwecke umarbeitete. Und eine genaue Analyse der „Neuen Variante des Lebens der heiligen Nino“ gibt uns wirklich den Anlaß an die Existenz solch einer städtischen Chronik von Mzchetha zu denken, die eben später überarbeitet worden ist.

Der Herausgeber Prof. Taqaischwili glaubt, daß die Chronik „Bekehrung Georgiens“ und diese „Neue Variante des Lebens der heiligen Nino“ von einem und demselben Verfasser herrühren, und die zweite weiter nichts als die Fortsetzung des ersten Werkes sei. Dem ist aber nicht so. Wir haben hier vor uns zwei ganz verschiedene Hände und auch verschiedene Epochen. Die Erzählung von der Bekehrung Georgiens ist älter als die der Vita der heiligen Nino.

Die „Neue Variante“ beginnt mit einer Einleitung: Nino am Sterben; sie ist umgeben von Frauen und Priestern, die nun ihre Lebensgeschichte wissen wollen, da sie im Begriffe ist, von ihnen zu scheiden. Nino erzählt ihr Leben, und Salome, die Schwiegertochter des Königs Mirian (Frau seines Sohnes Rewi), schreibt es auf (1—3). Das nächste Kapitel trägt die Überschrift: das Leben der heiligen Nino (4—9). Nino erzählt von ihren Eltern, ihrer Geburt, von ihrer Erziehung in Jerusalem, von ihrem Onkel, den Patriarchen von Jerusalem, und ihrer Erzieherin, einer frommen älteren Frau; von ihr hört sie, daß die Georgier in ihrer Hauptstadt das größte Heiligtum der Christenheit, den Rock Christi, besitzen und daß dieses Volk noch heidnisch ist. Sie entschließt sich hinzugehen, um dieses Volk zum Christentum zu gewinnen. Im nächsten Kapitel (10—20) berichtet sie über ihre Strapazen auf der Suche nach diesem Lande; sie kommt gerade hin, als dort ein großes heidnisches Fest gefeiert wird. Die Schilderung dieses Festes ist der Gegenstand des Kapitels 6 (es fehlt augenscheinlich das Kap. 5), infolge ihres Gebets schlägt eine große Naturkatastrophe diese Götzenbilder zu Boden. Sie findet Herberge in der kinderlosen Familie des Hofgärtners, und auf ihre Gebete hin wird diese Familie mit Kindern gesegnet. Im gleichen Kapitel teilt sie ihre Vision mit; sie sieht die Vögel,

wie sie sich im Flusse baden, danach im Palastgarten die Reben picken, in den Blumen umherflattern und hört sie, wie sie zu ihr sprechen, wie wenn der Garten ihr gehöre. Diese schöne und franziskanisch anmutende Vision wiederholt sich oft. Nino berichtet dieses ihrer Freundin Sidonia, der Tochter des jüdischen Rabbiners, und die letztere deutet ihr an, daß sie berufen sei, den Namen des unschuldig Verurteilten zu verkünden. Die Stelle ist wichtig und in der Übersetzung lautet sie so: „und ich berichtete dieses (d. h. die Vision) meiner Schwester, der Tochter Abiathars. Sie antwortete und sprach zu mir: ‚Du Fremde und hier Geborene, du Gefangene und die Gefangenen Befreiende. Ich weiß, daß die neue Zeit zu dir gelangt ist und von dir gehört wird jene alte Geschichte, die von unseren Vätern vollbracht worden, als sie das unschuldige Blut jenes himmlischen Menschen ungerecht vergossen haben. Dafür brachte Gott das jüdische Volk in Verachtung, zerstreute es unter dem Himmel, ließ sein Königtum fallen und den Tempel von ihnen wegnehmen. Dafür berief Gott das fremde Volk: Er gab ihm Seinen Namen und Seine Glorie. Und sie sprach wiederum: ‚Jerusalem, Jerusalem, wie hast du deine Söhne einsam gelassen und dafür hast du andere Geschlechter unter deine Fittiche gesammelt. Siehe, auch in dieses Land ist diese Frau gekommen, und sie wird die Sitten dieses Landes ändern.“ Und sie wandte sich zu mir (das heißt zur heiligen Nino) und sprach: „deine Vision bedeutet, daß aus diesem Garten durch dich ein Paradiesgarten wird zur Ehre Gottes, dem auch die Glorie gebührt jetzt und immer und von der Ewigkeit bis zur Ewigkeit. Amen“ (20—28). Danach folgen die Kap. 7, 8, 9 und 11 (es fehlt Kap. 10), diese Kapitel wollen nach ihrer Überschrift von Sidonia überliefert sein. Es wird berichtet über die Beziehungen der Juden zu Jerusalem während des Erdenlebens Christi und wie der Rock Christi nach Mzchetha gekommen ist (29—35), über die Jungfrauen, die um Nino herum sind, über die Heilung der Königin. Die Haltung des Königs ist noch ablehnend trotz der Heilung eines vornehmen Herrn (36—40); über das Jagderlebnis des Königs (40—49) und seine Bekehrung: es wird ein Baum, anscheinend ein heiliger Baum gefällt; es folgt das Wunder mit der Säule. Im Kap. 11 (49—50) wer-

den uns zwei Wunder von dieser Säule mitgeteilt. Danach folgt das 12. Kap. (51—55): die Erzählung Abiathars, der früher jüdischer Rabbiner war und nun von Nino getauft wird. Dieses Kapitel und auch das Ende des letzten Kapitels, wo von dem gefällten heiligen Baum die Rede ist, haben uns meiner Meinung nach die ältesten Stücke der Geschichte des Christentums in der Stadt Mzchetha überliefert, die sich angeblich schon Mitte (oder Ende) des 2. Jh.s abgespielt haben sollen. Kap. 13 (55—60) ist betitelt: „Über das ehrwürdige Kreuz“ und stammt von Jakob, dem ersten Erzbischof von Mzchetha. Kap. 14 behandelt (60—67) wiederum die Geschichte der Errichtung des ehrwürdigen Kreuzes und die Wunder, es ist nur Ausschmückung des Kap. 11. Ferner das vorletzte Kapitel (68—72): Bericht über die Bekehrung des König Mirians; es wird vor allem auf das Wunder mit der Säule eingegangen und über den Bau von zwei Kirchen berichtet. Dieses Kapitel ist auch weiter nichts als eine Wiederholung (in anderer Redaktion natürlich) der Geschehnisse vom Kap. 13 und endlich zum Schluß das Testament des Königs Mirian (72—73). Das ist in Kürze der Inhalt dieses hochinteressanten Dokuments. Die Vita ist freilich lückenhaft überliefert, es fehlen Kap. 2, 3, 5 und 10. Wenn man einzelne Kapitel miteinander vergleicht, so hat man den Eindruck, daß die Kapitel von einander unabhängig sind, und daß der Redakteur weiter nichts getan hat, als diese Kapitel miteinander zu vereinigen. Als Quellen hat er, abgesehen von den griechischen und armenischen, das Register der Wunder gehabt, die durch das ehrwürdige Kreuz geschahen; diese Wunderaufzählung konnte man viel später nach Ninos Tätigkeit entstanden denken. Er hat ferner eine Chronik benutzt, die die Geschichte des Rockes Christi behandelte und die Einführung des Christentums unter den Juden in Mzchetha vor Nino; denn immerhin sehen wir deutlich, daß Nino zu Leuten kommt, die schon Christen sind. Wenn der Name der Frau des Gärtners, Anastos (26), bei der Nino Herberge findet, nicht dafür sprechen sollte, daß sie Christin war, so spricht doch die Aufforderung der Tochter Abiathars dafür, die, so möchte man fast sagen, der heiligen Nino die Initiative zur Missionierung des Landes gibt. Sie scheint Christin zu sein, obwohl es weiter

heißt, daß sie zusammen mit ihrem Vater von Nino getauft worden ist (27–28). Mit ihrem Vater Abiathar hat es auch eine ganz merkwürdige Bewandtnis. Er will in seinem Bericht von Nino bekehrt worden sein, und doch glaube ich, daß er kein Zeitgenosse Ninos sein kann. Denn erstens teilt er uns einen Brief des jüdischen Hohenpriesters mit, der anscheinend nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus an ihn gerichtet worden ist; ferner soll Osias sein Vater als jüdischer Rabbiner in Mzchetha Zeitgenosse Christi gewesen sein (32, 33), und es ist doch undenkbar, daß zwischen dem Sohn und dem Vater dreihundert Jahre liegen, und endlich, obwohl er als Vertrauter der heiligen Nino erscheint (er wird von ihr getauft, 53), als Nino die Mission zu den Bergbewohnern des Kaukasus unternimmt, läßt sie ihn im Mzchetha als ihren Vertreter (60) zurück, und dabei hat man den Eindruck (eine Stelle verrät es deutlich), daß Nino diesen Mann überhaupt nicht kennt und daß sie versucht, durch die Vermittlung seiner Tochter von ihm zu hören, wo der Rock Christi und das Gewand des Propheten Elias (das auch in Mzchetha sein soll) vergraben sind (35). Dieses alles und auch zwei ganz merkwürdige Stellen, die ich in der Übersetzung folgen lasse, geben mir den Anlaß, zu behaupten, daß Abiathar ein Vertreter der judenchristlichen Gemeinde in Mzchetha sein soll, die vielleicht schon im 2. Jh. daselbst existiert hat. Auf Seite 54 erzählt er uns in seinem Bericht, nachdem die Bewohner von Mzchetha getauft worden sind: „Und in jenen Tagen wurden die Juden von Mzchetha über mich sehr eifersüchtig, und sie fällten den schönen Baum, der vor der Synagoge stand. Er schmückte sehr jenen Ort, da seine Zweige die Säule der Synagoge umarmten, und danach zerstreuten sich die Juden außer der Familie der Barabäer; davon haben sich 50 taufen lassen, und sie wurden Bürger von Mzchetha, und es gab der König Mirian ihnen eine Ortschaft, die Ziche-didi heißt, und sie wurden groß beim König und allen Christen durch die Gnade der heiligen Nino und ihre Lehre.“ Ich habe den Eindruck, als ob wir irgendeine Erklärung zu diesem eben Berichteten auf den Seiten 59–60 haben. Dort heißt es: „Dann ließ sie (das heißt die heilige Nino, als sie zu den Bergbewohnern geht) den Abiathar, der früher jüdischer Priester war, in Mzche-

tha zurück. Er war wie der zweite Paulus, Nacht und Tag hörte er nicht auf den Christus und seine Herrlichkeit zu verkünden, bis die Juden sich zerstreuten. Bezüglich der Synagoge aber veranlaßte er den König, daß er dieses Gebäude nicht zerstöre.“ Wenn ich die Stelle lese, kann ich den Zweifel an ihre Zugehörigkeit zu der ganzen Erzählung nicht unterdrücken. Nino steht auf der Höhe ihrer Glorie und ihres Einflusses, sie begibt sich nun in die anderen Provinzen Georgiens, um zu predigen und läßt den Abiathar an ihre Stelle in Mzchetha zurück. Die Juden bekommen nun Gelegenheit, sich zu rächen. Sie fällen einen schönen Baum, der am Eingang bzw. dicht an der Synagoge stand, und wahrscheinlich von den heidnischen Georgiern als heiliger Baum verehrt worden ist. Sie fällen den Baum, um die Heiden gegen Abiathar aufzureizen, selbst aber fliehen sie. Der König will dafür die jüdische Synagoge zerstören. Wir haben hier einen Bericht, der unmöglich in die Zeit der Nino paßt, denn der König selber hat weiter nichts zu tun, als auf ihre Anordnung die heiligen Bäume zu fällen¹.

Die Sachlage wird vielleicht die sein: Abiathar, ein Judenchrist und gleichzeitig Rabbiner, benutzt seine Synagoge, um dort Christum zu verkünden. Die konservativen Juden sind sehr dagegen und wollen die Heiden auf den Abiathar hetzen, deswegen fällen sie den von den Heiden so geschätzten Baum und fliehen; Abiathar steht nun vor dem erbitterten heidnischen Machthaber; man will seine Synagoge zerstören, aber auf seine Bitten

¹ Es wird uns in dieser Chronik, abgesehen von diesem Baume bei der Synagoge, noch von drei Bäumen erzählt: einmal von einem Baum im Garten des Königs (44—49), dann von einem zweiten, der außerhalb der Stadt steht, in der doppelten Version (55 und 69—70), und endlich ist die Rede von einem früheren Baume, den aber keiner gesehen hat (35), *witharza wicith smenith chisa mis alwisa* (56). Also Nino hat vor allem mit diesen Bäumen zu schaffen, und der König gibt nach, obwohl er noch von abergläubischer Furcht gegen diese Bäume, bzw. den Ort, wo sie gestanden haben, befallen ist (vgl. S. 70: er hat Angst in die Kirche hinein zu gehen, wo früher einmal der heilige Baum gestanden hat, und wo die Visionen der Nino sich abgespielt haben, auch keiner von den Bewohnern der Stadt wagt hinein zu gehen, nur die Priester gingen hinein, die Sonntags dort sangen). Auch in der „Bekehrung Georgiens“ wird uns erzählt: „Nachdem der König getauft ist, verlangt man den Baum, um Kreuze zu machen.“ Hier ist natürlich wiederum von einem heiligen Baum die Rede, denn damals war das ganze Georgien nur ein großer Wald und man konnte schon ohne eine besondere Bitte die Bäume fällen.

(das kann auch eine spätere Milde sein) wird sie ihm gelassen; er wird aber abgesetzt, und es werden zum Priester die Leute aus dem Eliasstamm erhoben (60).

Wir haben es hier mit einer Periode der christlichen Kirche zu tun, in der das Christentum als eine jüdische Sekte auch bei den Juden galt. Eine solche Periode war natürlich nicht von großer Dauer; in Georgien aber, weil das Land von den Zentren des Christentums sehr entfernt war, könnte sie eine längere Dauer gehabt haben. In dem König, vor dem Abiathar sich zu verantworten hat, ist unmöglich der Mirian zu erkennen.

Man könnte schon beim Lesen und Forschen der Vita der heiligen Nino dieses oder jenes noch geltend machen. Zum Beispiel: in Behandlung der heidnischen Gebräuche zeigt man eine doppelte Haltung. Es werden die Bäume aus ihren Ortschaften entfernt und erst dann zu den Kreuzen verarbeitet; die Ortschaft läßt man in Ruhe und einmal wird sogar an der Stelle eines gefälltten Baumes eine christliche Kirche errichtet; vielleicht deutet diese Tatsache wiederum auf verschiedene Schichten der Entwicklung des Christentums in Georgien¹. Auch aus den verschiedenen Berichten könnte man schon einige neue Gesichtspunkte gewinnen. Mir ging es jetzt vor allem darum, die georgischen Forscher auf dieses hochwichtige Dokument unserer alten Kultur aufmerksam zu machen und sie zu weiteren Untersuchungen anzuregen.

¹ P. Peeters a. a. O. 51, Anm. 3 spricht von vier Schichten, die ich in der *Neuen Variante des Lebens der hl. Nino* (und nicht in *Kharthlis Mokhcewa*) unterscheide; als die erste Schicht die Zeit des 2. Jh.s, die zweite Schicht die Zeit der hl. Nino (4. Jh.), Anfänge des Christent., unter den Machthabern werden nur die Bäume gefällt; die dritte Schicht: es werden an den Stellen der gefälltten Bäume Kirchen gebaut, die Zeit vielleicht des König Wachtang Gorgaslan (5. Jh.), und endlich, als vierte Schicht, die Geschehnisse des 9.—10. Jh.s — vor allem die in dieser Vita vorkommende Beschreibung des georg. Heidentums.

ZUM MESSALIANISMUS DER PHILIPPUS-AKTEN

VON

ERIK PETERSON

In einem Aufsatz: *Die Häretiker der Philippus-Akten* (ZNtW 31 [1932]) ist versucht worden, zu zeigen, daß in den Philippus-Akten sich die Entwicklung einer Kleinasiatischen Sekte von der „Eustathianischen“ Askese zur Messalianischen Mystik ablesen läßt. Die in jenem Aufsatz geführten Nachweise für den Messalianismus der Philippus-Akten sollen im folgenden noch vermehrt und verstärkt werden¹.

Die Πράξις 2 stellt — in Anlehnung an Acta 17 — den Apostel den Philosophen gegenüber. Die geringe Einschätzung der Philosophen, die dabei zu tage tritt, entspricht der Mißachtung der Philosophie (Makarius, *Hom.* 45, 2, PG 34, Sp. 785 D) und der Philosophen (*Hom.* 42, 1, Sp. 769 C) durch die Messalianer. Philippus beginnt seine Rede an die Philosophen mit den Worten: εἰ βούλεσθε καινότερου πράγματος ἀκοῦσαι καὶ ἔστε ποθοῦντές τι καινότερον, (c. 8, p. 4, 19f.). Das dem Apostel von den Philosophen gegebene Stichwort καινός² führt ihn auf zwei Bilder aus dem Evangelium, die er miteinander verknüpft, auf das Bild vom „neuen Menschen“ und auf das Bild vom „neuen Wein“ in den „neuen Schläuchen“. Daher erhebt er die Forderung: ἀπορρίψαι ἅψ' ἐαυτῶν τὸν νοῦν τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου (p. 4, 20f.). Das entspricht einem in den Makarius-Homilien überaus häufigen

¹ An Einzelheiten trage ich noch nach: *Acta Philippi* 110: παγίδας τοῦ ἐχθροῦ (p. 42, 8) dazu vgl. *Makarius, Hom.* IV, 5, Sp. 476 CD. Jesus als φῶς καὶ ζωή *Acta Philippi*, p. 44, 11 cf. *Hom.* Sp. 457 B., Sp. 468 A u. ö. Christus sprengt die δεσμούς *Acta Philippi*, p. 46, 6 cf. *Hom.*, Sp. 656 BD, 657 A usw., p. 47, 7, Nikanora findet den λίθον τὸν ἑντιμον. Das entspricht der häufigen Verwendung des μαργαρίτης-Bildes in den Makarius-Homilien. Die γλυκύτης Gottes, p. 72, 11, 77, 6 bei *Ps. Makarius*, Sp. 529 BC u. ö. Endlich hat die Seelenaufstiegschilderung *Acta Philippi* p. 86 zahlreiche Parallelen in den Homilien.

² Vergl. *Ap. 17*, 21.

Sprachgebrauch (z. B. 2, 4, Sp. 465 C. D, 42, 3, Sp. 772 A u. ö.) und hängt mit einer zentralen anthropologischen Lehre der Messalianer zusammen¹. Das in den Philippus-Akten damit verbundene Bild von dem neuen Wein in den neuen Schläuchen wird in den Makarius-Homilien ebenfalls im gleichen Sinne ausgelegt (*Hom.* 44). Der neue Schlauch ist der neue Mensch, in den der neue Wein, das ist das πνεῦμα (Sp. 780 A), bzw. die διδασκαλία τοῦ πνεύματος (Sp. 780 B)² hineingegossen wird. Es ist beachtenswert, daß sowohl die Makarius-Homilien als auch die Philippus-Akten beide Bilder in einen engen Zusammenhang miteinander bringen.

Im folgenden gibt Philippus Aufklärung über die Apostel und ihr Verhältnis zu Jesus: πληρώσας ἡμᾶς πνεύματος ἁγίου ἀπὸ τοῦ φωτὸς αὐτοῦ ἐποίησεν ἡμᾶς γνωρίζειν αὐτὸν τίς ἐστὶν heißt es in c. 9 (p. 5, 15f.). Es ist das φῶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος (*Hom.* 1, 7, Sp. 457 B), das θεῖκόν φῶς τοῦ πνεύματος (30, 6, Sp. 752 A), das φῶς τοῦ Χριστοῦ (1, 9, Sp. 460 A, 14, 2, Sp. 572 A), das den Aposteln in solcher Fülle geschenkt wird, daß sie φῶς γερόμενοι³ von nun an φῶς διηκόνησαν τοῖς πιστεύουσαι (1, 4, Sp. 453 C). Damit hängt aber zusammen, daß Philippus weiterhin erklärt, er sei nicht nur gekommen ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ἀποδείξει θαυμασίων ἔργων (p. 5, 20f.)⁴. Dahinter steht eine ganz bestimmte Messalianische Anschauung vom Wunder. Der Wunderbegriff der Messalianer hat für unsere Begriffe etwas Schillerndes und Zweideutiges an sich. Symbolik und Realität scheint sich in ihm zu vermischen. Wenn z. B. in der Fortsetzung die Begleiter des jüdischen Hohepriesters, nachdem sie zur Strafe geblendet worden sind, die Bitte aussprechen: δὸς ὑμῖν τὸ δι' αὐτοῦ φῶς (Christi), ἵνα καὶ ἡμεῖς ἀληθῶς αὐτοῦ ἐσόμεθα δοῦλοι (c. 17, p. 9, 26ff.), so liegt darin, daß sie nicht nur von

¹ ἄνθρωπε τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ *Acta Philippi* 42, p. 19, 30 (cf. Z. 32 und p. 24, 26f. ἀληθῶς θεοῦ ἄνθρωπος) weist vielleicht auf spekulative Ausdeutung des alttestamentl. Ausdrucks hin. Für ἄνθρωπος (τοῦ) θεοῦ bei *Ps. Makarius*, vgl. z. B. *Epist.* II (PG 34, Sp. 409 C) und *Hom.* 16, 4 (das. Sp. 616 C).

² παιδεῖαν ὄντως νέαν καὶ καινὴν *Philippus-Akten* p. 5, 2.

³ In den *Philippus-Akten* heißt es: εἶδον αὐτὸν (den Apostel) ὡς μέγα τι φῶς c. 60 (p. 25, 16), vgl. auch c. 4 (p. 3, 11) πῶθεν τὸ φῶς τοῦ ἀνθρώπου τούτου (Philippus) ἐλθεῖν εἰς τὸν τόπον τούτον.

⁴ Vgl. c. 16, p. 9, 14.

ihrer körperlichen, sondern mehr noch von ihrer geistigen Blindheit geheilt sein wollen¹.

Ähnlich wird die Heilung der kranken Charitine behandelt. Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ἐμὸς ἰατρός, das wird thematisch an den Anfang gestellt (c. 4, 1, p. 19, 17), und Charitine sagt: Προσκυνῶ τὸν ἐν σοὶ ἰατρόν (c. 42, p. 19, 27f.). Die „Heilung“ wird dann in der Hauptsache aber als eine Bekehrung zum christlichen Glauben geschildert. Man versteht den Messalianischen Wunderbegriff erst, wenn man Makarius, *Hom. 59*, wo eine Theorie des Wunders entwickelt wird, gelesen hat. Nicht die Menschen tun Wunder, sondern Gott, der in ihnen ist. Das ist die These. So war es mit dem Regenwunder des Elias. θεὸς ἦν ἐν αὐτῷ (Sp. 816D); διὰ τῆς γλώττης αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ ἐκώλυσε τοῦ μὴ κατελθεῖν ὑετὸν ἐπὶ τῆς γῆς (das.). In derselben Weise drückt sich auch der Verfasser der Philippus-Akten aus, wenn er Charitine ausrufen läßt: προσκυνῶ τὸν ἐν σοὶ ἰατρόν (p. 19, 27f.)². Statt: „Gott war in ihm“, kann der Messalianer aber auch sagen: οὐρανία δυνάμεις ᾤκει ἐν τῷ νῷ αὐτοῦ, καὶ διὰ Μωσέως ἐποίει τὰ σημεῖα ταῦτα (Makarius, *Hom. 50, 1*, Sp. 817A). So sagt denn auch Philippus in den Akten: τὸ τέκνον ἀναστήσω τῇ τοῦ θεοῦ μου δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (c. 2, p. 2, 18)³. Weil Christus die Apostel mit hl. Geist aus seinem Licht erfüllt hat, so daß sie sich zu ihm verhalten, wie die Sonnenstrahlen zur Sonne (*Acta Philippi* p. 37, 18)⁴, darum kommen sie auch nicht nur ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀποδείξει θαυμασίων ἔργων (das. p. 5, 20f.). Diese „mystische“ Theorie des Wunders wird nun aber in Makarius *Hom. 50, 3* dadurch modifiziert, daß das Wunder im realen Sinne — zunächst auf das Alte Testament bezogen — nur als eine σκιά τῶν ἀληθινῶν πραγμάτων aufgefaßt wird (Sp. 817C). Es heißt: ἀνάλαβε εἰς ἑαυτὸν ταῦτα (das.), so wird denn z. B. das Wunder der Zerstörung der Mauern von Jericho auf die Zerstörung der τεῖχη τῆς κακίας τὰ κωλύοντά σου τὸν νοῦν be-

¹ Nach dem Wunder danken sie: ὅτι ἐδίωξας ἀπ' ἡμῶν τὴν πῆρσιν καὶ ἔδωκας ἡμῖν τὸ σὸν φῶς τὸ εὐαγγέλιον (c. 25, p. 14, 3).

² Vgl. p. 33, 4 ὁ ἐν αὐτῷ θεός.

³ Vgl. c. 4 ἀνάστα νεανίσκος δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (p. 3, 9).

⁴ Die Makarius-Homilien sagen, daß die Apostel ἥλιοι waren, während die alttestam. Propheten bloß φωστῆρες gewesen sind (14, 5, Sp. 573 B).

zogen (das.). Wenn nun, so heißt es weiter, im alten Bunde schon so viel Πνεῦμα ausgegossen war, wieviel mehr erst im neuen Bunde! Man sieht, dieselbe Spiritualisierung des Wunders durch seine Deutung auf seelische Vorgänge, die in *Hom.* 50 neben einer durchaus ernst gemeinten, ja gesteigerten Anerkennung der Realität der Wunder steht¹, diese selbe Spiritualisierung zeigen auch die Wundergeschichten der Philippus-Akten, so daß der Eindruck des Zweideutigen und Schillernden entsteht.

In c. 76 wird erzählt, daß Philippus auf die Aufforderung hin, ein Wunder zu tun, das Heilungswunder durch den neubekehrten Ireos vollbringen läßt (p. 29, 22f.). Ich glaube, daß auch hinter diesem Zug eine ganz bestimmte Messalianische Tendenz steht. Die Messalianer polemisieren nämlich gegen eine Anschauung, wonach den Aposteln ἐδόθη τὸ Πνεῦμα ὡς ἀποστόλοις, während dagegen uns ἡμῖν δὲ κατὰ φύσιν ἀχώρητον τοῦτο sei (*Hom.* 37, 6, Sp. 763C). Wenn nach Messalianischer Meinung aber zwischen dem Geistbesitz der Apostel und dem Geistbesitz der übrigen Christen kein wesentlicher Unterschied ist, dann kann jeder Geistbegabte natürlich auch Wunder tun, wie ein Apostel, und das wird dann in den Philippus-Akten in der Weise illustriert, daß der Apostel den Neubekehrten auffordert, ebenfalls ein Wunder zu vollbringen. In den *Acta Petri et Andreae*, die, wie ich meine (s. *ZNtW*), aus denselben Kreisen wie die *Acta Philippi* hervorgegangen sind, wird das sogar noch deutlicher, insofern der Neubekehrte dasselbe Wunder wie der Apostel vollbringt, nämlich ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen zu lassen c. 21 (p. 126, 15). Freilich kommt das Kamel nur bis zum Hals durch das Nadelöhr, denn der Neubekehrte ist noch nicht getauft. Auch hinter dieser grotesken Situation steht wohl Messalianische Spekulation (mystische ἀναλογία-Lehre). Im übrigen entspricht das Wunder von dem Kamel, das durch das Nadelöhr geht, in seinem Charakter dem sonst den Messalianern

¹ Dadurch, daß im neuen Bunde noch viel mehr Πνεῦμα als im alten ausgegossen wird — es handelt sich jetzt geradezu um eine μέθη τοῦ πνεύματος (*PG* 34, Sp. 817D). — dadurch muß das neutestam. Wunder gesteigert werden, so daß das Wunder Berge zu versetzen oder ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen zu lassen, den Messalianern vollziehbar erscheinen konnte.

zugeschriebenen Wunder des Bergeversetzens (s. *Histoire Nestorienne* in *PO. V*, p. 279, bzw. Abul Pharag, *Hist. dynast.*, p. 89. Agapius in *PO. VII* p. 586).

Mit der Frage nach dem Geistbesitz der Apostel ist nun aber für die Messalianer die andere Frage nach der Möglichkeit des Sündigens der Apostel gestellt. Darüber wird in Makarius *Hom.* 27, 10f. (Sp. 700f.)¹ ausführlich gehandelt. Erst von den dort entwickelten Ideen der Messalianer aus begreift man, daß in den *Philippus-Akten* der Heiland von dem Apostel² Philippus sagen kann: ἄνθρωπος τολμηρός ἐστὶ καὶ ὀργίλος, καὶ ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν μόνον, πολλὰς ἀνταποδόσεις ποιήσει τοῖς ἀνθρώποις (c. 95, p. 37, 6f.)³. Daß diese wenig schmeichelhafte Charakterisierung des Apostels, Christus selber in den Mund gelegt wird, ist wohl zu beachten. Der Verfasser der Philippus-Akten hat sich nicht gescheut, dieser Charakterisierung des Apostels in seiner Erzählung einen starken Ausdruck zu verleihen. Er läßt den Philippus, als er am Kreuz hängt — trotz des Einspruchs seiner Begleiter — seine Feinde verfluchen und vernichten (p. 62, 11). Doch die Strafe für diese παράβασις bleibt nicht aus. Er — der Apostel! — wird nach seinem Tode vierzig Tage vom Paradies ferngehalten. Erst am Ende dieser Zeit wird ihm seine παράβασις (p. 84, 1) vergeben, während auf der Erde unterdessen für sein Seelenheil gebetet wird⁴. Darin kommt in aller Schärfe der Messalianische Standpunkt zum Ausdruck, der in bezug auf die Frage, ob die Apostel sündigen können, darauf hinweist, daß Petrus von Paulus getadelt worden ist und Paulus mit Barnabas einen Streit gehabt hat⁵. Woraus dann gefolgert wird — auch im Hinblick auf die Apostel —, daß selbst die

¹ Vgl. auch 17, 7, Sp. 628 D.

² *Acta Philippi* 30 deutet vielleicht darauf hin, daß Philippus erst durch das Gebet des Petrus (und seiner Begleiter) zum Apostel wird (p. 16), während in c. 94 Philippus augenscheinlich zum Apostelkollegium gehört (p. 36, 23ff.).

³ Die *Makarius-Homilien* empfehlen, jeder soll δοκιμάζειν ἑαυτὸν καὶ ἀνακρίνειν, ἥτοι ὑπὸ πνευματικῶν ἀνδρῶν ἀνακρίνεσθαι καὶ δοκιμάζεσθαι (48, 2, Sp. 809A). Diese πνευματικοί, die die δοκιμασία vornehmen, werden dem Philippus augenscheinlich mit auf den Weg gegeben.

⁴ Vorausgesetzt ist natürlich die Feier der τεσσαρακοστά für die Toten.

⁵ 17, 7, Sp. 628D heißt es: καὶ οἱ ἀπόστολοι ἔχοντες τὸν Παράκλητον, ὁλοτελῶς οὐκ ἦσαν ἀμέριμοι.

πνευματικοὶ πειράζονται, διὰ τὸ παραμένειν ἔτι τὸ αὐτεξούσιον· καὶ οἱ ἐχθροὶ (= Dämonen) ἐπικεῖνται ἕως ὅτου εἰσὶν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ (Makarius *Hom.* 27, 10, Sp. 700 D)¹. Wir sehen also, daß sowohl der Wunderbegriff als auch das Apostelbild der Philippus-Akten ohne die Voraussetzungen der Messalianischen Theologie überhaupt nicht zu verstehen ist.

Eine merkwürdige Episode in den *Philippus-Akten* ist endlich die Schilderung des Drachenkampfes (c. 102–105). Auch sie ist, wie ich meine, nur aus den Messalianischen Gedankengängen heraus verständlich, nur die Kenntnis der Bildersprache der Messalianer kann die Frage lösen, ob hier ein Märchen oder eine Allegorie vorliegt. Philippus und seine Begleiter, so wird erzählt, gelangen auf ihrer Wanderung² in eine Wüste³, wo sie einen Drachen und, in seinem Gefolge, viele Schlangen antreffen (p. 39, 28 ff.). Dem Drachen geht ein ἄνεμος μέγας καὶ γνοφώδης voraus (p. 39, 27), der ἀήρ ist irgendwie dabei beteiligt (p. 40, 9. 23) und Rauch (καπνός p. 40, 10) steht ebenfalls mit ihm in Verbindung. Nachdem die Apostel die Hände erhoben und mit dem ποτήριον das Kreuzzeichen über den ἀήρ gemacht haben, ἐγένετο ὡς ἀστραπή πυρός (p. 40, 25 f. Z. 31); der Drache wird geblendet, „ausgetrocknet“⁴ und αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες ἦλθον εἰς τὰς ὁπὰς τῶν φωλεῶν καὶ συνέτριψαν τὰ ῥὰ τῶν ὄψεων (p. 40, 28 f.). Hier ist m. E. in Messalianischer Weise der Weg des Menschen durch den gegenwärtigen Äon geschildert. Zum Verständnis dieses Drachenkampfes ist vor allem auf Makarius, *Hom.* 43 zu verweisen, wo es heißt: τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου ἐπικείμενον πάσῃ τῇ κτίσει καὶ πάσῃ φύσει ἀνθρώπου ἀπὸ τῆς παραβάσεως· ὅθεν ἐπισκιαζόμενοι ἐκ τοῦ σκότους ἐν νυκτί εἰσι, καὶ ἐν φοβεροῖς τόποις ἔχουσι τὴν διαγωγὴν (Sp. 777 A) . . . ἐκεῖ οἱ δράκοντες καὶ ἐκεῖ οἱ λέοντες, ἐκεῖ τὰ ἰοβόλα θηρία (Sp. 776 D), die Menschen: διὰ φοβερόν τόπον ὁδεύουσι (Sp. 773 C). Hier

¹ Bei Johannes Damasc. *De haeres.* (PG 94), Sp. 729 wird als Messalianische Lehre ausdrücklich bezeugt: οὐδὲ οἱ ἀπόστολοι καθαροὶ ἦσαν τῆς ἐνεργουμένης ἐνεργείας.

² p. 39, 24 f.

³ p. 39, 33. 40, 18.

⁴ Vgl. auch c. 136, p. 68, 6 οἱ δράκοντες ἐξηράνθησαν καὶ οἱ ὄφεις. Das ξηραίνειν der δράκοντες wird aus Makarius *Hom.* 17, 6: ἐξηράνθη ἡ ἐπιθυμία (PG 34 Sp. 628 B, vergl. 16, 4 ἐξυδαροῦται τὸ κακόν Sp. 613) verständlich.

haben wir dieselbe Milieuschilderung wie in den *Philippus-Akten*: Finsternis, φοβερός τόπος (= ἐρημία), Drachen und Schlangen. Vom ἄνεμος¹ und vom καπνός² wird in den Makarius-Homilien ebenfalls in derselben Bedeutung gesprochen. Aber auch das Ende des Drachen und seiner Brut wird in den Homilien in der gleichen Weise geschildert. Dem ξηραίνειν des Drachen (vergl. S. 177, Anm. 4) entspricht es, wenn es bei Ps.-Makarius heißt: οἱ δαίμονες καίονται καὶ καταναλίσκονται ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως τοῦ πυρός (Sp. 773 B) und wenn in der Fortsetzung gesagt wird: οἱ δαίμονες ἰσχυροὶ ὡς ὄρη ἰσχυρὰ ὑπὸ τῆς εὐχῆς καίονται, καθάπερ ὁ κηρὸς ὑπὸ πυρός (Sp. 773 C), so legt uns diese Formulierung nahe, auch in *Acta Philippi 105* den Erfolg des Drachenkampfes in erster Linie auf das Emporheben der Hände zum Gebet (p. 40, 21 f.) zurückzuführen. Wir sehen also: Diese zunächst wie ein Märchen anmutende Schilderung des Drachenkampfes soll in allegorischer Form³ letztthin nur seelische Vorgänge veranschaulichen. Καὶ αὐτὴ ἡ καρδία, μικρόν τι σχεῦός ἐστι, καὶ ἐκεῖ οἱ δράκοντες, καὶ ἐκεῖ οἱ λέοντες, ἐκεῖ τὰ ἰοβόλα θηρία heißt es Makarius *Hom.*, Sp. 776 D. Wenn der Drache die ἁμαρτία ist, dann sind die Schlangen die ἐπιθυμίαι (oder die ῥυπαροὶ λογισμοί), das ἄπειρον πλῆθος δαιμόνων (Sp. 777 A), der Blitz aber, der den Drachen tötet, bedeutet τὴν θεῖαν ἐκείνην ἀστραπὴν . . . τοῦ πνεύματος (*Macarii Anecdota* ed. Marriott (= *Harvard Theol. Studies* V) p. 27. f. 213); es ist das göttliche Licht⁴, das auch in die Schlupfwinkel der Schlangen eindringt und die Schlängeneier, d. h. wohl die λογισμοὶ τῆς ἁμαρτίας vernichtet⁵. Natürlich bleibt die Deutung im einzelnen unsicher, das Gesamtbild ist jedoch verständlich. Der gegenwärtige Äon wird in Form einer

¹ Sp. 464 D. 465 AB. 773 D. 784 B.

² Sp. 692 B. 777 A. Zur ἐρημία vergl. ἔρημος Sp. 712 B. C.

³ In der vorausgehenden πράξις, die die Bekehrung des Bockes und des Leoparden schildert, ist die Allegorie leichter zu entdecken.

⁴ Vgl. *Acta Philippi* c. 124 ἡθέλησα . . . ἰδεῖν ὅνπερ ἔλεγεν φῶς Ἰησοῦν, καὶ ὥσπερ ἀστραπὴ προσεπήνησέν μοι (p. 53, 7f.).

⁵ Die ὁπὰς τῶν ερπετῶν, in die die Sonne gelangt, stehen *Hom. 11, 13* (Sp. 553 D). Vergl. auch die φωλεοὺς (das.) in die Christus (Hadesfahrt!) dringt. Der „Blitz des hl. Geistes“ bringt sehr gut die Punktualität des Messalianischen Gnaden-erlebnisses zum Ausdruck.

Höllenschilderung¹ beschrieben, aber diese Hölle ist letztthin im Herzen des Menschen. Von da aus gesehen erscheint alles Mythologische dann wieder spiritualisiert. Dasselbe Phänomen, das wir also bei den Wundererzählungen der Philippus-Akten beobachtet haben², finden wir in der Schilderung des Drachenkampfes wieder. Neben einem bis ins Mythologische, Groteske oder Märchenhafte gesteigerten Realismus steht ein Spiritualismus, der alle realen Begebenheiten wieder aufzulösen scheint. Aber gerade in diesem Schwebenden — und wenn man will — Zweideutigen³ liegt der eigentümliche Reiz eines nicht geringen Teils der Manichäischen und, wie wir jetzt auch sagen dürfen, der Messalianischen Literatur⁴.

¹ Über die Verwandtschaft dieser Messalianischen Höllenschilderung mit den Höllenschilderungen bei Manichäern und Mandäern werde ich in einem Aufsatz über Messalianer und Manichäer handeln.

² Das Messalianische Wunder des Berge-Versetzens, s. o. S. 176 ist ebenfalls doppelsinnig zu verstehen. ὅρη γὰς δυσβάστακτά ἐστι τὰ πάθη Ps.-Makar. Hom. 15, 30 (PG 34 Sp. 609 C). Wenn es heißt, daß die Messalianer nach 12 Jahren Gebet Berge versetzen, so soll die Rundzahl wohl angeben, daß nach einer gewissen Zeit die ἀπάθεια eintritt, d. h. die Berge der πάθη versetzt sind.

³ Es ist eine bewußte — mit dem Esoterismus der Messalianer — zusammenhängende Zweideutigkeit.

⁴ Wir betrachten die *πρᾶξις* von Bock und Leopard und die *πρᾶξις* vom Drachenkampf also als spezifisch Messalianische Stücke in den Philippus-Akten, während die übrigen Teile wohl nur von den Messalianern überarbeitet worden sind.

DAS „OBERE KLOSTER“ BEI MOSSUL UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE DER OSTSYRISCHEN LITURGIE

VON

ADOLF RÜCKER

Wer sich mit der ostsyrischen (nestorianischen) Liturgie befaßt, stößt in den Texten häufig auf die Bemerkung, daß dieser oder jener Buchtypus „nach der Ordnung des Oberen Klosters“, oder „des Klosters des Mar(j) Gabriel und Mar(j) Abraham bei Mossul“ zusammengestellt sei¹. Dieses Kloster hat demnach für die endgültige Ausgestaltung des Ritus eine ähnliche oder noch größere Bedeutung gehabt wie etwa auf dem Gebiete des lateinischen Meßritus das Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae, das durch den Franziskanerorden seine allgemeine Verbreitung fand. Nur selten finden sich in ostsyrischen liturgischen Handschriften Angaben, daß ein anderer Brauch zugrunde liege, etwa der des Patriarchatsklosters zu Bêt(h) Kôk(h)ê² oder (ganz vereinzelt) der des Jakobsklosters von Bêt(h) 'Ab(h)ê³. Inwieweit die syrischen Fragmente der Turfanfunde von der erwähnten Ordnung abweichen, kann ich vor Abschluß der Katalogisierung, die ich in Angriff genommen habe, noch nicht sagen; jedenfalls aber beruht die große Masse der Handschriften bestimmter Buchtypen der nestorianischen Liturgie seit dem 15. Jh. und die gedruckten Bücher völlig auf der Reform, die von dem Oberen Kloster ausging.

Wenn zunächst die Frage untersucht werden soll, welche Buchtypen von dieser Neuordnung erfaßt wurden, so ist zu berücksichtigen, daß die Verfasser der Handschriftenkataloge leider

¹ Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, Bonn 1922, S. 198 und sein Buch *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster 1921, S. 14ff.

² Vgl. letztgenanntes Werk, S. 70ff.

³ Wie etwa das Evangeliar Séert, Nr. 20 (v. J. 1572) und Urmia 107 (17. bis 18. Jh.).

häufig solche Bemerkungen nicht der Erwähnung für wert gehalten haben und daß manche unvollständige Handschriften gerade diese am Anfang oder Ende stehende Angabe verloren haben. Trotz dieser bedauerlichen Lücken in dem Material dürfte aber das Ergebnis der Untersuchung auch nur jener Handschriften, von denen eine ausreichende Beschreibung vorliegt, genügen, um festzustellen, welche Bücher jener Reform unterworfen wurden. Es sind folgende:

1. Der *Hūd(h)râ*, das große Chorbuch für den Gottesdienst der Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, der Wochentage der Fastenzeit und des Ninivitenfastens, das auf die Anordnung des Katholikos Išô'jahb(h) III. (647—657) zurückgeführt wird und im Oberen Kloster seine endgültige Redaktion erfuhr¹. Soweit Angaben vorliegen, gehen sämtliche Handschriften auf diese Reform zurück².

2. Der *Gazzâ*³, die entsprechenden Gesangsstücke für die übrigen Herren- und Heiligenfeste enthaltend, wohl eine jüngere Parallelbildung zum *Hūd(h)râ*.

3. Der *Kaškûl*, ebenfalls eine Ergänzung zum *Hūd(h)râ*, enthält die nach den einzelnen Abschnitten des Kirchenjahres („Wochen“) wechselnden Gesangsstücke⁴. Auch hier gehen alle

¹ Siehe A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 198.

² G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, II London 1852, S. 22: „The last revision, according to the historical notices found in the prefaces to this ritual, was made in Deir Alleita, cir. A.D. 1250.“ Darnach G. Bickell, *Conspectus rei Syro-rum literariae*, Münster 1871, S. 88 und im *Literarischen Handweiser* 1870, Sp. 231. — Nach den Angaben der Kataloge haben folgende Handschriften die entsprechende Notiz: Berlin, Orqu. 1160 (v. J. 1686); Cambridge, Add. 1981 (1607); London, BrM. Rich 7177 (1484); Rom, Vat. Syr. 83 (1537), 86 (16. Jh.); Alqoš, Notre Dame des Semences 120 (1705); Séert 33 (11. Jh.[?]); Mardin 21 (1540); Urmia 13 (1733), 194 (1290), 209 (17. bis 18. Jh.); Jerusalem 3 (1560). Wenn Vat. Borg. 85 = der früher als K. VI. vol. 9 bezeichneten „Liturgie du Monastère supérieur“ ist, dann gehört die Hs. auch hierher.

³ Siehe A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, S. 304. Folgende Handschriften haben, soweit die Kataloge nicht versagen, die betreffende Notiz: Berlin, Orfol. 620 (1536) Cambridge, Add. 1980 (1723); London, BrM Rich 7178 (1545), Or 4399 (1489); Alqoš 44 (1672); Mardin 24 (1716); Urmia 14 (1594); Jerusalem 4 (1567), 6 (1645); und der von G. Diettrich, *Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl. 1909, S. 202ff. beschriebenen *Gazzâ* v. J. 1659.

⁴ Siehe A. Baumstark, *a. a. O.*, S. 198. Handschriften mit Angabe: Berlin Orfol. 1199 (1743); Cambridge, Oo 1, 9 (17. bis 18. Jh.); Rom, Vat. Syr. 62 (16. Jh.), 84 (1572), 85 (1562); Urmia 15 (1563); Jerusalem 5 (1710); ferner gehört dazu Paris, Bibl. Nat. 183 (15. Jh.), dort fälschlich als *daqəd(h)am wad(h)ëbat(h)ar* bezeichnet.

Handschriften, soweit es die Kataloge erkennen lassen, auf die Reform des Oberen Klosters zurück.

Diese drei Buchtypen enthalten hauptsächlich die Texte für das Stundengebet, wofür noch ein anderes Buch gebraucht wird, der Kēt(h)ab(h)â daqēd(h)am wad(h)ēb(h)at(h)ar. Handschriften dieses Buches tragen, soweit mir bekannt, niemals die Angabe nach der Ordnung des Oberen Klosters hergestellt zu sein, woraus wohl zu schließen ist, daß die Redaktion dieser Zusammenstellung aus noch jüngerer Zeit stammt.

4. Eine besondere Gruppe bilden die *Lektionarien*, die die Leseordnung nach dem Brauche des Oberen Klosters bieten und sowohl die alt- wie die neutestamentlichen Perikopen umfassen¹. Einen Hinweis auf diese Neuordnung hätten wir schon im „Gannat Būssamê“, jenem Kommentar zum nestorianischen Lektionar, der dem Türkischen Erklärer, vielleicht des 10. Jh.s zugeschrieben wird, wenn die dahingehende Angabe in der Handschrift Chabots auch in den anderen Handschriften stehen sollte und nicht etwa Zutat eines späteren Schreibers ist².

5. Von sonstigen liturgischen Büchern wird noch das *Trauungs-* und das *Begräbnisrituale* auf die Reformarbeit des Oberen Klosters zurückgeführt³.

Nicht einbezogen in die Revision waren demnach von den älteren liturgischen Büchern Psalter und Tak(h)sâ dēk(h)ahnê („Sacerdotale“); letzteres Buch enthält vor allem die 3 Meßformulare, in welchen wohl höchstens noch die Rubriken und die in den Brevierhandschriften stehenden Gesangstexte der Messe Anlaß

¹ A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen*, S. 14ff. — Handschriften (mit Angabe) a) der Lektionen aus A. T. und Apg.: Cambridge, Add. 1976 (1701); Rom, Vat. syr. 24 (13. Jh.); Séert 6 (1625); dazu gehört nach Baumstark, *a. a. O.* S. 15 auch Br. Ms. Rich 7168 (13. Jh.); b) der Paulinischen Briefe: Cambridge, Add. 3291 (1696), 2035 (1803); Rom, Vat. syr. 23 (12. Jh.); Alqoš 31 (versch. Alters); c) der Evangelien: London, BrM. Rich 7173 (1289?), 7174 (1499), 7175 (1574); Rom, Vat. Borg. 31 (18. Jh.), 169 (1576).

² J.-B. Chabot, *Le Jardin des Délices* (*Orient. Studien*, Theodor Nöldeke z. 70. Geb. I, 488). Vgl. auch J. M. Vosté in *Angelicum* 6 (1929), S. 35ff. und in *Revue biblique* 37 (1928), S. 221ff.

³ Handschriften des Trauungsrituals (mit Angabe): Berlin, Petermann II, 15 (1855); Rom, Vat. syr. 64 (1659); des Begräbnisrituals: Berlin, Orfol 1200 (1614); Cambridge, Add. 1985 (18. Jh.), 1986 (1759); Urmia 23 (1497); London, BrM. Add. 17260 (12. bis 13. Jh.); Rom, Vat. syr. 61 (13. Jh.).

zu Neuregelungen boten; wenn einmal sogar in einer Handschrift¹ dieses Sacerdotales die Bemerkung steht, daß dieser Taksâ dëqûrbânê nach dem Brauch des Oberen Klosters niedergeschrieben sei, so kann sich das nur auf die sonstigen Beigaben des Buches beziehen, oder die Notiz ist von einem gedankenlosen Schreiber aus anderen liturgischen Buchtypen auch auf dieses übertragen worden.

Für die Aufhellung der Geschichte des Oberen Klosters mag als Ausgangspunkt die Notiz der nestorianischen Diptychen (Kët(h)ab(h)â dädjôpaṭkîn) gewählt werden. Hier werden an erster Stelle unter den zahlreichen Angaben über Klostergründer und Mönche Gabriel und Abraham genannt²: „Und zum Gedächtnis des Gottesmannes und des Gnadenmenschen, berühmt durch Wunder und Zeichen, unseres gesegneten Vaters Mar(j) Gabriel, in Heiligkeit bewährt und durch Wunderkraft ausgezeichnet und erstaunlich in seinen Werken, des Gründers des Oberen Klosters und seiner hl. Schule, der Mutter der Tugenden, — und zum Gedächtnis unseres gesegneten Vaters Mar(j) Abraham, des Erklärers der göttlichen Schriften, und der Priester und Lehrer Pet(h)iôn, Moses, Jakob und Išô‘raḥmeh.“

Über die erstgenannte Persönlichkeit, Mar(j) Gabriel, kann ich nur die Angaben des Išô‘denah von Basra (Mitte des 9. Jh.s) in seinem „Buche der Keuschheit“ anführen³. Danach hat Gabriel von Kaškar eine ganze Reihe von Klöstern, darunter auch das nach ihm benannte in Mossul erbaut und ist in einem Kloster in Bêt(h) Garmai i. J. 738/9 gestorben. Besser sind wir über den an zweiter Stelle genannten Mar(j) Abraham unterrichtet, der sicherlich mit Abraham bar Dašandad(h) zu identi-

¹ Cambridge, Add. 2045 (1686).

² Syrisch in dem nestorianischen Taksâ dëkahnê, Ausgabe des Priesters Josef dë Bêt(h) Qëlaitâ, Mossul 1928, S. ٤١٤; englisch in F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western I*, Oxford 1896, S. 279. — Die Stellung dieser Angabe an der Spitze der ganzen Gruppe dürfte nahelegen, daß diese Redaktion der Diptychen ebenfalls auf das Obere Kloster zurückgeht.

³ J.-B. Chabot, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baṣrah* (Sonderdruck aus *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome*, t. XVI) Rom 1896, S. 61, Übs. S. 52. — Ausgabe von P. Bedjan, *Liber Superiorum*, Paris—Leipzig 1901, S. 506.

fizieren ist¹. Er war Exeget einer Klosterschule in Bašoš und zog sich später in das Kloster des Mar(j) Gabriel nach Mossul zurück, wo er starb. Die späteren Patriarchen Timotheus I (780—823) und Išô‘bar Nûn (823—828) waren seine Schüler und der erstere nennt ihn oft in seinen Briefen². Da Timotheus nach Andeutungen in seinem Briefwechsel eine Zeitlang Mönch im Gabrielkloster war, dürften eine ganze Reihe von Angaben in seinen Briefen sich auf Verhältnisse im Oberen Kloster beziehen; der öfters genannte Rabban Pet(h)iôn kann mit dem in den Diptychen genannten P. identisch sein, wie auch der dort erwähnte Išô‘rahmeh derselbe sein wird, von dem er in Brief VI an Sergius sagt, daß er die Leitung des Abrahamklosters niedergelegt habe³. Wenn es sich, was höchstwahrscheinlich ist, um das Kloster in Mossul handelt und nicht um das in Bašoš, wäre auch Sergius, der spätere Metropolit von Elam, an den Timotheus eine große Zahl von Briefen richtete, Lehrer im Oberen Kloster gewesen. Daß Timotheus für dieses Kloster ein ganz besonderes Interesse hatte, zeigt auch der Umstand, daß er es durch Exemption auszeichnete, wie uns ‘Ab(h)dîšô‘ in seinem Nomocanon⁴ überliefert: „Timotheus catholicus exemit monasterium superius et scholas, quae in eo (constructa) sunt.“ Seine rege Anteilnahme an den Geschicken des Klosters und seine Sorge um die materielle Wohlfahrt beweisen zahlreiche Stellen der Briefe, in den häufig auch von der offenbar recht ansehnlichen Bibliothek die Rede ist. Eine Erwähnung des Oberen Klosters fand ich dann erst wieder in der Geschichte Rabban Jussef Busnajâ († 978), geschrieben von seinem Schüler Johannes bar Kaldûn⁵; Rabban Jussef

¹ Über ihn s. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, S. 214 und H. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha*, Paris 1904, S. 2ff., hauptsächlich nach der Klostergeschichte des Thomas von Marga und nach den Briefen des Timotheus.

² Die erste Hälfte der Briefsammlung gab O. Braun heraus: *Timothei Patriarchae I Epistulae* (CSCO, *Script. syr.*, ser. II, tom. 67) Textus, Paris 1914, Versio, 1915, nachdem er bereits einige Briefe in der ersten Serie dieser Zeitschrift, Bd. I und 3 veröffentlicht hatte. — Ein Brief „an die Brüder-Scholastiker, die im Kloster Mar(j) Gabriel in Mossul wohnen“ ist (unvollständig) veröffentlicht von J. E. Manna, *Morceaux choisis* II (Mossul 1901) S. 49—53. In der Anrede steht für „Mar(j) Gabriel“ „Kloster unser Vaters Abraham“.

³ Ebenda S. 85f. des Textes, S. 55 der Übers.

⁴ A. Mai, *Script. vet. nov. coll.* X, S. 296; Übers. S. 133.

⁵ Übersetzt von J.-B. Chabot, *Histoire du Moine Rabban Youssef Bussnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun*, Sonderdruck aus *ROC* 5 (1900); die Stellen S. 25 u. 27.

genießt im Anfange seiner Mönchslaufbahn (also wohl zu Beginn des 10. Jh.s) den Unterricht eines Rabban Sergius, der vorher in dem Kloster des Mar(j) Gabriel und Mar(j) Abraham Lehrer gewesen war. Nach dessen Tode begibt sich Rabban Jussef nach dem Gabrielkloster zu Rabban ‘Ab(h)dîšô, der damals Lehrer in diesem Kloster war; um sich ihm dankbar zu bezeigen, schleppt er eine Eselslast Holz nach dem „Oberen Kloster“, das hier, wie es scheint, zum erstenmal in einer syrischen Quelle mit diesem Namen bezeichnet wird. Im 10. Jh. lebten ferner hier Emmanuel, der Verfasser eines Hexaëmerons, als „Exeget der Schulen des Oberen Klosters“, und der als Patriarch 986 verstorbene ‘Ab(h)dîšô I. bar ‘Aqrê.² In einer Eintragung vom Jahre 1050/51 in einem Hymnenbuch des Severus, das sich in diese nestorianische Klosterbibliothek verirrt haben muß, bescheinigt ein Mönch Emmanuel vom Oberen Kloster, daß er einem Jônâ bar Zakarjâ einen Nußbaum verkauft habe³.

Bei der Bedeutung des Klosters ist es begreiflich, daß auch islamische Autoren von ihm sprechen. In dem Klosterbuch des al-Šâbuštî († 1000)⁴ erfahren wir aus Versen des Altharwânî, daß der Khalif Ma’mûn auf dem Zuge nach Damaskus (vielleicht 830) einige Tage im Oberen Kloster verweilte, und an einer Palmsonntagfeier teilnahm, die ihn sehr entzückte. Der Kalif machte Verse über die Feier, die ein Sänger Aḥmad b. Šadaqa und eine Sängerin Nu’m ihn vorsingen mußten. Aus einem älteren „Klosterbuche“, dem der beiden Brüder Khâlidî (Mitte des 10. Jh.s), bringt Jaqût⁵ ein Zitat mit Ortsangabe „Oberes Kloster“. Jaqût selbst beschreibt die schöne Lage des Klosters (دير الاعلى) und erwähnt, daß kein anderes Kloster der Christen diesem an Schönheit der Evangelienbücher und der Gottesdienste (متعبدات) gleichkäme. Da Jaqût (gest. 1229 in Aleppo) 1224 sein Werk in Mossul im ersten Entwurf vollendete, muß damals

¹ Siehe A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* S. 238.

² Ebenda, S. 239.

³ BrM. Add. 17134 (*Wright Catalogue* S. 338).

⁴ E. Sachau, *Vom Klosterbuch des Šâbuštî* (*Abh. d. Pr. Ak. d. W.* 1919, Phil.-hist. Kl. Nr. 10), S. 13 und 35f.

⁵ *Jacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. v. F. Wüstenfeld, II. Bd. Leipzig 1867, S. 644.

das Obere Kloster noch in seinem vollen Glanze bestanden haben. Soweit ich sehe, ist das auch die letzte Nachricht über das berühmte Kloster; wahrscheinlich ist es schon 1261 in den Kämpfen zwischen Malik as-Šaliḥ Isma'el und Hûlagû, in den die Christen in Mossul, wie uns Barhebraeus¹ berichtet, besonders grausam verfolgt wurden, von ersterem und den mit ihm verbündeten Kurden zerstört worden; vielleicht ist ihm seine Lage an dem höchsten Punkt der Stadt, den man in den ständigen Kriegen zu einer Befestigung ausbauen wollte, zum Unglück geworden. Eine in ihren Jahreszahlen allerdings höchst unzuverlässige arabische Statistik² nennt für die Periode des Patriarchen Jahb(h)-alahâ (III.) eine Reihe von Klöstern in Mossul; das Obere Kloster ist nicht mehr darunter³.

Über die Lage des Klosters erfahren wir aus den syrischen Quellen nichts. Von arabischen Autoren gibt Maqdisî (um 985) eine Beschreibung Mossuls, in der er unter den Hauptstraßen an erster Stelle den *darb deir al-a'la* nennt⁴. Jaqût sagt, daß das Kloster auf dem höchsten Punkte der Stadt liege, unmittelbar über dem Tigris; durch die Erwähnung einer mineralhaltigen Quelle am Fuße des Hügels ist der Platz des Klosters weiterhin bestimmt, wie auch durch die Angabe des benachbarten Grabbaues des 'Amr ibn Hamiqî⁵. Wir kommen damit auf den Punkt der heutigen Hauptbastion Basch-Ṭâbija, die nun allerdings auch nur mehr ein Trümmerfeld darstellt. Nach einer Mossuler Tradition, die ich in einem arabischen Aufsätze über die Anfänge der

¹ In der *Historia Dynastiarum* (ed. Pococke, Oxford 1663) S. 539ff., Übers. S. S. 352ff., und im *Chronicon Syriacum* (ed. Bruns-Kirsch, Leipzig 1789) S. 538f, Übers. S. 561f.; dasselbe, Ausgabe P. Bedjan, (Paris 1890) S. 516.

² P. Aziz, *Statistique inédite de l'ancienne église chaldéo-nestorienne*. Beyrouth 1909, Text S. 17f.; Übers. S. 16.

³ Die Notizen, die Assemani, *BO* III, II, S. 628, S. 875 über das Obere Kloster zusammenstellt, sind nicht ohne weiteres zu gebrauchen, da er öfters unser Kloster mit dem Gabrielkloster in Bagdad, dem Patriarchalkloster, verwechselt und auch die Angaben über das Michaelkloster in Mossul damit vermengt; letztere Zusammenstellung: Kloster des Gabriel, Michael und Abraham, haben auch einige gedankenlose Schreiber in liturgischen Handschriften fertiggebracht.

⁴ Siehe F. Sarre — E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* II (Berlin 1920) S. 209 und über das christliche Mossul, S. 289—303. Im III. Bde. (Berlin 1911) auf Tafel XCIII, 2 ein Bild der Basch-Ṭâbija mit der chaldäischen Kirche.

⁵ S. o. S. 185, Abk. 5.

chaldäischen Kirche von K. Manhûq finde, ist die Befestigungsmauer aus Steinen des Oberen Klosters erbaut¹. Hier erhebt sich (außer einer jakobitischen Kirche gleichen Namens) heute mitten in einer verödeten Umgebung die chaldäische Muttergotteskirche Et-ṭâhira, die zwar erst 1744 erbaut, in ihrer Anlage aber nicht ohne Interesse ist². Sie ist nach der Ansicht der Christen Mossuls an der Stelle des ehemaligen Klosters erbaut und soll die Tradition dieser Stätte weiter erhalten; jedenfalls ist auf einem syrischen (gedruckten) Plan der et-Ṭâhira-Kirche, den mir der nestorianische Priester Josef dē Bêt(h)-Qêlaita in Mossul schenkte, unzweideutig zu lesen: „Plan der Fundamente des Gebäudes der Kirche der Herrin Maria des Oberen Klosters des Mar(j) Gabriel und des Mar(j) Abraham, das in Hesnâ ‘Ebrajâ ist, auf der Nordseite von Mossul, in dem alle Bücher der östlichen Kirche eine vollkommene Ordnung empfangen, von der Unterweisung der Apostel ab bis zum achten Jahrhundert.“ Nach einer anderen Notiz dieses Planes soll das Obere Kloster im vierten Jahrhundert erbaut worden sein, was schon deshalb unmöglich ist, weil die ersten Anfänge Mossuls überhaupt erst auf ein um 570 von Abraham bar Qûsrâ auf der Westseite des Tigris erbautes Kloster zurückgehen. Auch die Angabe in der Einleitung zum *Breviarium chaldaicum*, wonach das Brevier, insbesondere die Teile des Kirchenjahres, im siebten Jahrhundert vom Oberen Kloster der hll. Gabriel und Abraham, den „Schülern des seligen Mar(i) Eugen“ geordnet worden seien, ist zu hoch gegriffen³. Ob wir überhaupt einen bestimmten Zeitabschnitt namhaft machen können, in dem die Reform vollendet wurde, ist fraglich, da der (zeitlich auch noch nicht genau bestimmte) Liturgiekommentar des Ps.-Georg von Arbela das Obere Kloster nicht nennt und der Kommentar des Katholikos Timotheus II (1318—32), in dem vielleicht etwas über die Reformtätigkeit des Klosters stehen könnte, noch der Edition harrt.

¹ *Al-Mašriq* 2 (1899), S. 262.

² Zwei ganz gute Zeichnungen bei G. P. Badger, *The Nestorians etc.*, II. Bd. zu S. 20. Bei meinem Aufenthalt in Mossul 1931 habe ich eine Anzahl von Aufnahmen dieses Baues gemacht.

³ *Breviarium Chaldaicum* ed. P. Bedjan I (Paris 1886), S. 2 des Einführungsschreibens des Patriarchen Petros Elias XII.

DIE CHRISTLICHEN DENKMÄLER IM GOTENGEBIET DER KRIM

VON

JOSEPH SAUER

Mit 11 Abbildungen auf Tafel II—IV

Die christliche Denkmälerwelt der Krim, dieser vorgeschobenen Station christlicher Mission beim Vorstoß nach dem Kaukasus und zu den z. T. germanischen Volksstämmen Südrußlands hat bis jetzt noch keine zusammenfassende Behandlung erfahren. Außer dem auch meist nur auf die größeren Orte (Panticapaeum, Chersones u. a.) beschränkten *Corpus* der *Inscriptiones Regni Bosphorani* (Petersburg 1885) von Latishev haben immer nur die jeweiligen Freilegungen und Funde christlicher Erinnerungen, wie von Kertsch (Panticapaeum: Katakomben; Schmuckgegenstände; der bekannte Silberschild), von Inkerman (mehrere Höhlenkirchen), vor allem aber in dem Pompei der taurischen Halbinsel, in Chersones, Berücksichtigung gefunden, eine übersichtliche Zusammenstellung in den Werken von Alexis Ouvaroff, *Recherches sur les antiquités de la Russie Méridionale et des côtes de la Mer Noire* (Petersburg 1855), N. Kondakoff u. J. Tolstoi, *Antiquités de la Russie méridionale* (1891); seither sind einzelne der sakralen Bauten und Kleingegenstände besprochen worden in *Pamjatniki christianskago Chersonesa* (1905 ff.) bes. von Ainaloff in Bd. I (1905). Innerhalb der alten Stadt Chersones sah ich die Reste von fünf Basiliken, darunter zwei von sehr großen Ausmessungen und zwei Baptisterien; außerhalb des Stadtbezirkes liegt eine Coemeterialkirche mit dem Grundriß des griechischen Kreuzes, deren prächtiger Mosaikboden fast noch geschlossen erhalten ist. Ich sehe an dieser Stelle, schon des knapp zubemessenen Raumes wegen, von einem näheren Eingehen auf diese z. T. wenigstens in der Fachliteratur, wenn auch vielfach an entlegener Stelle, bekannt gewordenen Dinge ab und wende mich einem Komplex von Denkmälern zu, die bis jetzt so gut wie unbekannt geblieben oder höchstens in alten

Reisewerken kurz gestreift wurden, in mehrfacher Hinsicht aber Beachtung verdienen.

Ich meine das Gebiet der Krimgoten, die althistorische Γοθία, zwischen den Flüssen Ssalgir und Tschornaja, oder den Städten Simferopol, Bachtschissarai, Sebastopol u. Alushta, ein Bergland, das von der Jaila westlich gegen die Ebene in vielen zungenartigen Zügen ausstrahlt, von dem Alma-, Katscha- und dem obstreichen Belbektal durchfurcht und im Norden von dem hochragenden Tschatyr Dagħ beherrscht. Daß hier Goten als Splitter des westlich und südlich gezogenen Hauptstammes sitzenblieben, daß sie christlich waren, überaus gastfreundlich in den Tagen Justinians und ebenso erfahren im Ackerbau wie im Kriegshandwerk, hören wir von Prokop (De aedif. III, 7). In diesem zu allen Zeiten von Völkerhorden umbrandeten und umstrittenen Gebiet waren sie im Laufe der folgenden Jahrhunderte verschiedenen Herren untertan, von Mitte des 13. Jh.s an den Tataren, die sich damals dauernd auf der Krim festsetzten, aber 1478 selber in die Abhängigkeit von der Türkei kamen. Unter türkischer Oberherrschaft muß dann in den letzten Jahrhunderten die Verschmelzung mit den Tataren in Sprache und Religion erfolgt sein. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß der niederländische Gesandte Augerius Gisl. Busbecq¹ in Konstantinopel (1560/62) von zwei Krimgoten sich noch Proben ihrer germanischen Sprache geben lassen und aufzeichnen konnte, und auch heute noch wird man in den entlegenen Dörfern, südöstlich von Bachtschi-Ssarai, überrascht sein von dem starken und unverkennbar germanischen Einschlag unter der sonst tatarischen Bevölkerung. In manchen Siedlungen hat sich der Rassencharakter vollständig rein erhalten. Die zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte haben sich meist auf eine kritische Auswertung der geschichtlichen Quellen beschränkt²; erst in den

¹ Aug. Gisleenii Busbequii, *Legationis Turcicae Epist. IV^a* (Basel 1740), p. 305ff.

² Als letztes und verlässliches Werk nenne ich nur A. A. Vasilev, *Goty y Krima. Isvěstija der Russ. Akad. f. Gesch. der materiellen Kultur* I (1921), 1—80 u. V (1927), 179—282. Von älterer Literatur kommt heute noch in Betracht R. Löwe, *Die Reste der Germanen am Schwarzen Meer* (1896); als neueste Studie Ludw. Schmidts Beitrag zur *Schumacher-Festschrift* (Mainz 1930): *Zur Geschichte der Krimgoten* (S. 332 bis 336).

letzten Jahren haben sich die Russen auch systematisch mit Schädelmessungen (in Uskud nördlich von Alushta und in Usjebasch bei Kokos) und dem Studium der sprachlichen und häuslichen Eigenarten befaßt. Die ersteren haben in manchen Orten einen rein germanischen Index ergeben.

1. Als Hauptsitz der Goten nennt Procop (an der eben erwähnten Stelle) Dory, „sehr hoch in der Nähe des Meeres gelegen“; in einer kirchlichen Liste des 8. Jh.s¹ ist die Rede von einer *μητρόπολις Δόρος*. Man hat bisher mit diesem Namen das im späteren Mittelalter als Hauptort der Goten bekannte Mankup oder Mangab identifiziert, über dem Ai-Todor-Tal gelegen. Erst die wichtigen Ausgrabungen der Russen in den letzten Jahren haben die Aufmerksamkeit auf eine andere Stelle gelenkt, auf Eski Kermen, etwa 12 km südöstlich von Bachtschi-Ssarai, wenige Kilometer nur nordöstlich von Inkerman gelegen, zu dem etwa 3 km entfernten Tscherkes Kermen gehörig. Ich habe im Herbst 1929 im Auftrag der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft das ganze Gebiet der Gothia besichtigen können, zur Prüfung der Frage, ob man sich deutscherseits an den damals schon in Durchführung begriffenen Ausgrabungen in Eski Kermen beteiligen sollte. Repnikoff hatte die technische Leitung; Mazulevitch, der deutsche Direktor des Museums von Simferopol, Dr. Ernst, der ebenfalls deutsche Direktor des Leningrader Museums für Ethnologie v. Meerwarth, und der Kunsthistoriker Grabar waren zu gleicher Zeit anwesend.

Eski Kermen² ist eine der oben schon erwähnten Höhenzungen, die wie Inseln in der Landschaft liegen, aus einer Mergel- und Kreideschicht bestehend, der eine ziemlich dicke Muschelkalkschale aufliegt. Die untere Schicht ist im Laufe der Zeit

¹ *Zeitschr. f. Kirchengesch.* XII (1891), 531.

² Im Anschluß an die Ausgrabungen sind von russischer Seite eingehende topographische Aufnahmen des Geländes, zeichnerische und photographische der Kirchen und Gräber sowie Farbenkopien der Malereien angefertigt worden. Ob seit 1929 etwas hiervon auch veröffentlicht wurde, ist mir nicht bekannt geworden. Damals lag nur die Studie von H. A. Ernst, *Eski Kermen i peschčernii goroda Krina* vor (Sonderdruck aus *Istvěstij tauritsch. o-va istorij, archeol. i ethnogr.* III, 60, Simferopol 1929). In der älteren Literatur ist nur, abgesehen von flüchtigen Erwähnungen bei Pallas die kurze Beschreibung von Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*. VI (Paris 1843), 287ff. erwähnenswert.

derart stark abgewittert worden, daß die böschungsartigen Flanken im oberen Teil fast senkrechte Steilwände von 50—80 m Höhe bilden, über die die Kalkdecke vielfach überhängt und längs der Ränder in einzelnen turmartigen Bastionen aufragt. Nur von Süden her ist ein Zugang möglich über einen sanfteren Hang; er wurde durch mächtige Kalkwände durchgebrochen und noch gesichert durch Turmaufbauten über den Torpylonen (Taf. III, 1). Am Rande des Plateaus war überall an Stellen, wo ein Erklettern zu befürchten war, eine sehr starke Doppelmauer mit Erdfüllung aufgesetzt, deren Quadertechnik auf 5.—6. Jh. schließen läßt. Spuren von Zisternen sind auf der Höhe mehrfach zu beobachten; an der Ostwand führt außerdem in einer Felsspalte eine Treppe von 70 Stufen zu einer Quelle. Das Wasser einer anderen Quelle von der der Südfront gegenüberliegenden Berghöhe war schon im 5./6. Jh. durch eine z. T. noch erhaltene Tonrohrleitung 3 km weit durch das Eingangstor in die Stadt geleitet. Das Felsplateau, mit der breiteren Basis gegen Süden, hat ein Ausmaß von 82000 qm; im Norden endigt es in einer Reihe von phantastisch kühnen, nebeneinanderstehenden Felspyramiden. In der Süd- und Südwestwand sind zahlreiche Gräber in Form von Loculi eingelassen, bei zweien auch auf der Felsbank vor der Verschußplatte mit kathedraartigen Einschnitten (Taf. III, 3); auch große Sammelhöhlen für Unterbringung der Gebeine sind hier vorhanden. Die früheste und allgemeinen Zwecken dienende Begräbnisanlage befand sich aber auf dem Hang vor der Südfront des Plateaus; hier wurden eine große Anzahl Schachtgräber in gewachsenem Boden (jeweils ein Abstiegschacht, der durch eine Türe mit der Grabkammer in Verbindung stand) 1929 geöffnet; sie erwiesen sich durchgängig als schon in alter Zeit ausgeraubt. Immerhin kamen noch eine Reihe von kleineren Schmuckstücken (Fibeln, Armspangen, Ringe aus Gold, Bronze, Eisen, Glas usw.) zum Vorschein, unverkennbare Erzeugnisse der Völkerwanderungszeit, des 5. und 6. Jh.s und aufs engste zusammengehörig mit den vor etwa 25 Jahren in Suuk-Su und Usjenbasch gemachten Funden.

Auf der Süd- und Südwestseite sind neben anderen Zwecken dienenden Unterschlupfen eine größere Anzahl von Höhlenkirchen (Taf. II, 2) in die Kalkplatte eingelassen. Schon gleich

hinter dem Toreingang (Taf. IV, 2) eine wohl ursprünglich dreischiffige von größerer Ausdehnung, deren Decke heute eingestürzt ist. Sie hatte eine halbrunde Apsis, 1,60 m weit und 95 cm tief; ihrer Rundung entlang ist eine Sitzbank mit Schemelbank aus dem Felsen ausgespart; im Scheitel eine halbrund oben geschlossene Kathedra (Taf. III, 2). Zwei kleine Löcher, wohl zum Einlassen eines Buchpultes, sind hintereinander in den Boden eingelassen. Vor der Apsis ist durch eine niedere Brüstungsmauer, deren obere Seite noch eine Rille für die wohl aus Holz gefertigte Schranke zeigt, ein kleiner quadratischer Raum abgeschlossen, in dessen Mitte die *τράπεζα* in einer Bodenvertiefung stand. Links an diesen Kirchenraum schloß sich, ohne Abtrennung, ein seitenschiffartiges Baptisterium mit Apsis. Vor ihr ist in den Boden ein quadratisches Bassin mit aus dem Felsen ausgespartem Brüstungsrand eingegraben. Das Bassin stand mit einem zweiten eines links folgenden Raumes durch eine Leitung in Verbindung. In einem noch weiter links gelegenen Raum sind Bodengräber mit Grabinhalt des 10. bis 11. Jh.s zu sehen. Das rechte Seitenschiff dieser Torkirche wird ganz unregelmäßig durch die südliche Steilwand des Plateaus abgeschlossen; es öffnet sich seitlich der Apsis in einen Komplex von aufeinanderfolgenden Kammern, deren Zweckbestimmung in einem Falle durch den steinernen Altartisch ausgewiesen wird.

Nicht weit vom Stadttor aber außerhalb des Schirmbereiches, sind in die südwestliche Steilwand mehrere Sakralräume (Taf. II, 2) eingegraben; zunächst dem Tor eine kleine Anlage mit halbrunder Apsis, in der die Steintrapeza stand, rechts anschließend zwei Nebenräume, in deren Apsiden hohe querlaufende Steinbänke wohl zur Aufbewahrung von Gefäßen und anderen Gebrauchsgegenständen dienten. Weiter westlich eine andere Felskapelle, deren Apsis noch die Spuren der *τράπεζα* und die angedeutete Kontur der Kathedra enthält, die selber aber nach den Zapfenlöchern im Gestein aus Holz gewesen sein muß; rechts und links legen sich, ohne betonte Abtrennung, Seitenschiffe an, von denen die Apsis des rechten wieder die hohe Bordbank mit erhöhtem Vorderrand aufweist, sonach zur Aufbewahrung von Gefäßen gedient haben wird.

Zum Unterschied von den eben erwähnten kirchlichen Räumen enthalten zwei andere Höhlenkirchen auf der Südfront des Plateaus noch Malereien.

In einiger Entfernung östlich vom Tor liegt unterhalb der Ringmauer eine an den Absturzrand vorgeschobene Höhle, die nach dem etwa 2 m tiefen Bodenloch zu schließen, ursprünglich als Zisterne diente, in späterer Zeit auch als Kelterraum. Im östlichen Teil wurde diese Höhle als Kapelle eingerichtet. Der Steinfuß, der die rückwärts in den Felsen eingelassene Altarplatte trug, steht noch und zeigt auf der rechten Seite eine Vertiefung zur Aufnahme der Reliquien. Die Wände sind mit Malereien in ganzer Ausdehnung bedeckt; sie haben allerdings durch Kalksinter und durch Menschenhand stark gelitten. Auf der Nordwand ist eine große Darstellung des Todes Mariens zu sehen; danach haben die Russen der Kapelle den Namen Uspenskij-Kirche gegeben. Die Ostwand zeigt eine Darstellung Christi im Tempel, einen hl. Georg, den Ἀγιώτατος πατριάρχης Σέργιος¹ und einen hl. Bischof, die Decke auf grünlich blauem Grund einen hl. Einsiedler mit Schriftband, die Taufe Christi im Jordan, der als großes Band um die ganze Komposition sich zieht, und noch charakterisiert ist durch die Personifikation mit dem Gefäß und Fisch, schließlich noch zwei Engel. In den Zwickeln der Triumphbogenwand war die Verkündigung dargestellt, von der Maria noch leidlich erhalten ist, in der Apsis selber unten zwei Heilige und zwei Engel, oben die Deesis mit zwei Cherubim. Die Malereien bekunden eine gewandte Hand und dürften um 1300 anzusetzen sein.

An der gleichen Südfront, weiter östlich, ist eine Felskuppe völlig ausgehöhlt und das Innere durch Pfeiler in zwei Räume abgeteilt, in deren hinterstem die Apside einer Kapelle eingetieft ist. Sie ist mit den Darstellungen dreier Reiterheiligen geschmückt, der mittlere mit dreieckigem Spitzschild ist durch Beigabe des Drachen als Georg gekennzeichnet; der linke, ganz jugendlich, mit Rundschild dürfte Demetrios sein; der rechte hat hinter

¹ Jedenfalls der Patriarch von Konstantinopel (610—38), dem die ältere Tradition die Abfassung des Hymnus Akathistos zuschreibt. Ihm einen Ehrenplatz in dieser Marienkapelle einzuräumen, lag somit nahe.

sich auf dem Pferd noch ein Kind sitzen; es wird wohl Gregor Illuminator sein. Unter der Gruppe entlang läuft ein Schriftband, auf dem noch zu entziffern ist: . . . ελατο και ανιστορησαν . . . Leider ist die Fortsetzung, die wohl die Datierung enthielt, ausgekratzt. Dem Stil nach sind die Bilder nächst verwandt mit denen der Himmelfahrtskapelle, vielleicht noch etwas früher. In geringer Entfernung war ein isolierter Felsturm in seiner Kuppe ebenfalls für eine Kapelle ausgehöhlt und durch eine Felstreppe zugänglich; er spaltete sich aber im Laufe der Zeit, und die eine Hälfte mit der Kapelle rollte in die Tiefe. Ein gleiches Schicksal war noch einer anderen an den Rand des Plateaus vorgeschobenen Höhlenkapelle beschieden.

Alle bisher erwähnten sakralen und sepulkralen Anlagen liegen an der Peripherie dieser Felsenfestung, in den durch eindringen-des Wasser besonders stark ausgehöhlten Rändern des Plateaus, z. T. außerhalb oder unterhalb der alten Schirmmauern (Taf. III, 4); alles deutet darauf hin, daß letztere zur Zeit der Ingebrauchnahme dieser Höhlen ihrem einstigen Zweck nicht mehr dienten, daß sie gewaltsam zerstört worden waren, was wohl vor dem 11. Jh. schon erfolgt sein muß. Keinerlei Kenntnis haben wir aber von dem, was ursprünglich auf der ausgedehnten Fläche des Plateaus, hinter der Mauer lag. Alles ist hier einstweilen noch mit einem fast undurchdringlichen Gestrüpp und Buschwerk überwuchert; wo es weniger dicht ist, lassen sich ausgedehnte Schutt- und Trümmermassen feststellen. Erkennbar sind nur an einer einzigen, von Schatzgräbern immer wieder aufgewühlten Stelle die Reste einer noch sehr frühen Basilika, besonders die Rundung der Apsis, ein korinthisches Kapitell und eine Säulenbase. Martin Bronowski (Bronovius), der in den 70er Jahren des 16. Jh.s den Ort besuchte und eine erste interessante Beschreibung davon gab, muß noch erheblich mehr von diesem Bau gesehen haben, denn er erwähnt noch marmorne und Serpentinaulen, allerdings schon umgelegt.¹

¹ Martini Bronovii, *Tartariae descriptio* (Köln 1595), p. 8: Arx et civitas quondam antiquissima Mancopiae et Cercessigermeno (Tscherkes Kermen) a Turcis arci novae et a Cercessio nominatae proxima est, nec ea a Turcis et Tartaris, ac ipsis etiam Graecis propter nimiam vetustatem aliquod cognomen nunc habet . . . Ac ea in monte saxoso, in quo sita est, in saxo miro admodum opere domus excisas habet,

Die Ausdehnung dieser Naturfeste, die mit großer Umsicht früh schon durchgeführte Mauersicherung an den gefährdeten Stellen, wie sie unter Justinian für Dory ausdrücklich bezeugt ist, die unverkennbar gotischen Grabfunde aus dem 5. u. 6. Jh., die an Spuren noch erkennbare ausgedehnte Besiedelung des ganzen Plateaus, alles legt den fast zwingenden Schluß nahe, daß wir hier den in frühbyzantinischer Zeit immer wieder erwähnten Hauptsitz der Goten, das Dory oder Doros¹, dessen Name auch auf das ganze Gotengebiet übertragen war, vor uns haben; er ist auch auf dem Trullanum (692) und in der oben erwähnten kirchlichen Liste des 8. Jh.s als Bischofssitz bezeugt. Über der mittelalterlichen Geschichte dieses Christentums und über seinem Endschiedsal liegt völliges Dunkel; von Bedeutung ist nur die Nachricht, daß im 18. Jh. aus dem Gebiet eine große Anzahl Ikonen nach Mariupol gebracht wurden, wo sie sich heute im Museum befinden, eine nähere Untersuchung aber noch nicht erfahren haben. Es war wohl die endgültige Liquidierung des christlichen Lebens unter den Goten.

In dem etwa 3 km westlich von Eski Kermen gelegenen, noch bewohnten Tatarendorf Tscherkess Kermen, von jenem durch einen ähnlichen Kalkrücken getrennt, liegt über dem Ostende der Dorfschlucht eine sehr schwer zugängliche Felskuppe, deren Gipfel ebenfalls eine in zwei Schiffe geteilte Höhlenkapelle birgt (Taf. II, 1). Sie stand allem Anschein nach ursprünglich in direkter Beziehung zu Eski Kermen, liegt auch nicht weit von der Quelle, die durch eine frühbyzantinische Rohrleitung ihr Wasser an die Bergfeste abgab. Das Innere des Kapellenraumes ist in allen Teilen mit Bildschmuck überdeckt. Im Scheitel der Apsis, über der Steintrapeza, die oben noch die Vertiefung für die Reliquien und die darüber gelegte Verschußplatte zeigt, ist ein mit Steinen besetzter Kelch gemalt, seitlich sechs Heilige, mit Inschrifttafeln, einer als Nicolaus bezeichnet, zwei Myrophoren und über diesen Figuren in der Konchenrundung die Deesis. An der gewölbten

quae etsi ille locus nunc sylvosus est, integrae tamen plurimae reperiuntur. Phanum marmoreis et serpentinis columnis ornatum humi iam prostratum et corruptum insignem et clarum quondam eum locum extitisse testatur.

¹ Vgl. auch Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie* V, 2, 1576.

Decke vor der durch eine Chorschanke mit Pfostenlöchern für die Ikonostase abgetrennten Apsis ist die Verkündigung so gemalt, daß die Köpfe im Scheitel des Wölbefeldes zusammentreffen, der Engel mit der Beischrift ΓΑΥΡΙΑΗ; anschließend an diese Szene die Taufe Christi. An der Decke des nördlichen Seitenschiffes sieht man Brustbilder von Heiligen, darunter ein ΕΡΜΟΛΑΟC und daneben vielleicht auch Petrus und Paulus. An der Westwand könnte der Rest einer Malerei einen Christuskopf darstellen, neben dem das Ende eines Kreuzes wahrzunehmen ist. Rechts davon ist tief an der Wand eine kleine Mönchsfigur in betender Haltung angebracht, gegenüber links ein Mann und eine Frau mit Mützen auf dem Kopf und dem Rest einer Beischrift εξορι; sonach Stifter, die vielleicht auch ihre Ruhestätte hier fanden. Im westlichen Teil des Seitenschiffes sind noch die Vollfiguren des hl. ΓΙΟΡΓΙΟC und ΔΙΜΙΤΡΙΟC (mit Lanze) dargestellt. Eine Datierung ist nicht ganz leicht; trotz mancher frühen Formen wird man doch wohl erst an das 14. Jh. denken können.

2. Das wiederholt schon genannte Mankup oder Mangub¹ liegt nicht sehr weit von Eski Kermen nordöstlich. Ich nahm den ungemein beschwerlichen Aufstieg durch das Tal von Karalless, von Westen her; über dem hintersten Dörfchen Kodscha Ssala ragen in schwindelnder Höhe über das Grün hinweg drei Kalksteinschroffen, die westlichen Endsporne von vier zungenartig vorgestreckten Felsplateaus. Zwischen zweien führte der steile Saumpfad aufwärts; in drei Viertel des Weges überquert eine Sperrmauer die Schlucht; dahinter liegt talaufwärts ein Friedhof der Karaimen, der Krimjuden, mit zahlreichen, von urwaldartigem Gestrüpp überwucherten Grabsteinen, deren älteste dem Ende des 13. Jh.s, deren jüngste dem späten 18. Jh. angehören. Weiter aufwärts zieht sich längs des Randes des Plateaus eine weitere Sperrmauer, in der ein halbrunder Turm den

¹ Vgl. die älteren Beschreibungen von P. S. Pallas, *Bemerkungen auf einer Reise in die südl. Statthaltschaften des Russischen Reiches in den Jahren 1793 u. 1794*, II (Leipzig 1803), 89ff., 103ff., und Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase*, VI, 272/86. Die Beobachtungen namentlich des letzteren sind um so wertvoller, als vor 100 Jahren noch unverhältnismäßig mehr zu sehen war als heute.

Einstieg vom Tal her sichert. Frühbyzantinische Werksteine (von einer Chorschranke ?) sind beim Turmbau verwendet worden. Das Plateau ist einer Handwurzel vergleichbar, von der nach Westen und Norden vier durch tiefe, jähe Spalten getrennte Finger ausgehen; nach Süden fällt es wie nach Norden fast senkrecht ab, dort ins Tal von Aï-Todor. Verschiedene Teile von größeren Bauten sind noch in z. T. umfänglichen Resten zu sehen, namentlich ein bis zum dritten Stock noch stehender Palast, mit großem halbrunden Torbogen, aber erst aus türkischer Zeit. Wenn die Anfänge des jüdischen Friedhofes einen Schluß zulassen, war Mangub schon wenigstens im 13. Jh. von einer Judenkolonie bewohnt. Im J. 1475 wurde es von den Türken erobert, und seine Gebäude brannten Ende des 15. Jh.s fast völlig nieder. Nur der eben erwähnte Palast auf der „Akropolis“ des Plateaus scheint nach den Angaben von Bronovius dem Feuer entgangen zu sein und wurde im Laufe des 16. Jh.s mehrfach von den tatarischen Chans als Verlies vornehmer Gefangenen benutzt. Von christlichen Denkmälern sah ich östlich von dem Torturm die Grundmauern einer dreischiffigen Kirche mit Narthex; in der Hauptapsis eine dreifach aufgestufte Sedilienbank. Vor dem Eingang zur Kirche lag ein Stein, der in den abgemeißelten Spuren ein Kreuz im Kranz erkennen läßt. Im 15. Jh. wurde der Kirchenraum durch Abmauerung des Mittelschiffs wesentlich verkleinert und dieser Raum nochmals mit Malereien geschmückt, deren Reste ins Museum von Chersones verbracht wurden. Hinter der Apsis liegen zahlreiche Grabsteine in Sargdeckelform. Am Nordrand der dritten Felszunge sind die Reste einer kleinen Kapelle des hl. Georg mit halbrunder Apsis (Taf. IV, 4) zu sehen und nördlich dem Palast eine weitere mit äußerer Oktogonform, der im Innern ein griechisches Kreuz entspricht; das gute Quadermauerwerk der stehengebliebenen unteren Schichten spricht für eine noch frühe Zeit. Eine Doppelkirche von geringen Ausmessungen lag am Ostrand der vierten Felszunge. Von dem Narthex einer Oberkirche führt eine Kehrentreppe in eine Unterkirche, deren ziemlich großes Diaconicon auch durch eine Treppe mit dem Oberraum in Verbindung stand. Eine in die Felswand des südlichen Absturzes eingebrochene

einschiffige Höhlenkirche von ziemlich regelmäßiger Anlage weist noch die aus dem gewachsenen Felsen geschnittene Chorschranke mit Mittelöffnung auf, in der Apsis ein Bodenloch für die Altartrapeza und vier Ecklöcher für einen Baldachin, im Apsisscheitel Spuren einer Kathedra und darüber solche eines Christusbildes mit der Beischrift IHC XPC NIKA, an den Apsiswänden jederseits sechs Heilige und darüber die Deesis mit zwei Cherubim, an der Stirnwand der Apsis das Brustbild Christi und seitlich des Apsiseinganges die Ἀγία Παρασκευή und Ἀγία Μαρίνα. Als Entstehungszeit dürfte 14./15. Jh. in Betracht kommen.

Die Nordost- und Südostabstürze des ganzen Plateaus sind mit z. T. ganz phantastischen Höhlenkammern durchsetzt; manche darunter haben offensichtlich Verteidigungszwecken gedient. Es fehlt aber eine planmäßige Zusammenfassung dieses ganzen Systems; auch weist das Plateau selber nur wenig, ja weithin gar keine Baurümmen auf, die auf das einstige Vorhandensein einer geschlossenen Siedelung schließen lassen könnten, vielmehr ausgedehnte Strecken Weidland. Es fehlt auch, soweit man im heutigen Zustand erkennen kann, an so zahlreichen Bestattungsanlagen und an derartigen Massen von menschlichen Gebeinen, wie sie in Eski Kermen überall anzutreffen sind. Das alles spricht gegen die Annahme, daß hier in der Frühzeit der Hauptsitz der Goten gelegen haben könnte. Die noch über Boden ragenden Bauanlagen gehören erheblich späterer, z. T. erst nachmittelalterlicher Zeit an; von den kirchlichen Bauresten könnte die Georgskapelle noch in frühe Zeit und die dreischiffige Kirche noch ins erste Jahrtausend zurückgehen.

Aus der Nachbarschaft dieser zwei Naturfesten verzeichne ich noch von einigen ähnlichen in aller Kürze die noch erkennbaren christlichen Denkmälerreste, die zur Vervollständigung des Bildes von der christlichen Vergangenheit der Gothia dienen können.

3. Tepe Kermen, einige Kilometer südöstlich von Bachtschi-Ssarei gelegen, die kühnste und wildeste dieser Bergfesten; über einem steil geböschten und mit verwilderten Obstbäumen überdeckten Fuß erheben sich allseitig wie die ragenden Mauern einer Stadt die Kalkfelsen des Plateaus, mit Höhlen wie auch

die Oberfläche des letzteren über und über durchsetzt¹. Das Plateau ist nicht sehr ausgedehnt und gewährt eine feenhafte Aussicht auf das tief unten liegende Katschatal wie auf den Tschatyr Dag. Am Ostabsturz (Taf. IV, 1) liegt eine Höhlenkirche, das einzige bis jetzt erkennbare sakrale Denkmal: eine oblonge Kammer, an deren Ostwand, neben der Eingangstüre, ein quadratischer Raum durch aus dem Felsen ausgesparte halbhohe Brüstungsplatten abgetrennt. An den Ecken der Westseite wie auch hier zur Einfassung der Zugangsöffnung nach dem Altar, desgleichen auf der linken Seite steigen derbe Felspfeiler über die Brüstung zur Decke hinauf, mit plumpen, nur durch drei Horizontalwülste gegliederten Kapitellen; sie sind durch zwei einfache Hohlkehlen auf der Vorderseite profiliert. Die zwei Brüstungsplatten seitlich des Eingangs in den Altarraum zeigen ein Kreuz in Flachrelief mit erweiterten Armenden (Taf. IV, 3). Auf dieser Eingangsseite lassen Löcher in den Pfeilerkapitellen noch die Spuren eines völligen Abschlusses, wohl mittels Vorhängen, erkennen. Reste eines Altares sind nicht mehr vorhanden. Rings an den Wänden des Schiffraumes läuft eine Steinbank entlang, in die, anscheinend in späterer Zeit, Särge eingetieft wurden. Im rechten Teil des Raumes ist im außen quadratischen, innen kreuzförmigen Grundriß ein Taufbrunnen aus dem gewachsenen Stein geschnitten, etwa 30 cm über den Boden ragend und etwa 50 cm unterhalb desselben reichend, mit Stufenabstieg auf der vorderen Seite. Auf der Rückseite darüber ist die Wand rechteckig vertieft, wohl zur Aufnahme einer Tafel, daneben ist ein Kreuz im Kreis eingegraben. Auf der Rückwand der linken Schiffseite ist eine stark verschmierte griechische Inschrift eingeschnitten, von der nur der Anfang einigermaßen noch zu lesen ist: † OPHXΘΙΟΤΩ oder ΤΟΝ. Eine Datierung der ganzen Anlage ist sehr schwierig; die ornamental symbolischen Zeichen an der Brüstung des Chores und die Besonderheiten des Taufbrunnens könnten an 7./8. Jh., aber ebenso gut an 10. Jh. denken lassen.

¹ Man hat ohne systematische Erforschung mehrere hundert gezählt. Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase* VI, 305/20 hat eine kurze Beschreibung des Ganzen gegeben.

4. Tschufud Kale¹ (Judenburg), direkt südöstlich über Bachtschi-Ssarai, ein ähnliches Felsplateau wie Tepe Kermen oder Eski Kermen, mit einem ähnlichen Felstor wie das letztere, anscheinend nur im schmäleren östlichen Teil von alters her besiedelt. Bis in die allerletzte Zeit war diese Höhe der Stammsitz der jüdischen Karaime; Pallas sah Ende des 18. Jh.s noch 200 bewohnte Häuser; heute ist nur noch eine einzige Familie ansässig und die Häuser entweder beseitigt oder in Trümmern nur erkennbar. Erhalten ist nur eine sehr alte Synagoge (Taf. II, 3) neben einer aus neuerer Zeit; in den Ruinen einer tatarischen Moschee stecken zahlreiche Werkstücke mit frühbyzantinischem Ornament. Über den Hauptweg spannt sich noch ein byzantinisches Portal. Ausgesprochen Christliches habe ich nichts entdecken können.

5. Ssuren², direkt nördlich von Mangub, im unteren Belbek-tal. Busbecq nennt den Ort Scivarim und führt ihn neben Mangub als einen der zwei *primariae urbes* der Goten an³. Im 8. Jh. glaubt man ihn mit dem in der Vita des hl. Johannes genannten Elesurae (= Klisurae) identifizieren zu können. das dieser hl. Bischof von Gothien nach Rückerobertung von Dorus den Chazaren abnahm⁴. Direkt über dem Taldorf Ssuren ragen drei titanische Felsbastionen über hohen Steilhängen, wie Strebe-pfeiler einer riesenhaften Naturmauer. Auf der nördlichsten Felszunge, unmittelbar über dem Dorf, steht am Absturzrand ein Rundturm, an den sich nach rückwärts zur Absperrung des Plateaus in ganzer Breite eine Mauer mit Durchlaßpforte anschließt. Gegen die Talseite ist der Turm aufgerissen; der noch stehende Teil weist im zweiten Geschoß zwei später bis auf Schießchartenschlitze zugemauerte Rundbogenfenster auf; ein drittes ist auf der Nordostseite halb abgebrochen. Über dem zweiten Geschoß ist das Innere mit einer Kuppelschale abgedeckt. Ihre untersichtige Fläche ist wie die Rundwand des zweiten Geschosses früh verputzt und im 13./14. Jh. mit Malereien ge-

¹ Vgl. Nikolski, *Beschreibung von Tschufud Kale* (russ.), Simferopol 1924.

² Vgl. die kurzen Bemerkungen bei Dubois de Montpéroux VI, 294, 295.

³ Busbequii, *Legationis Turcicae epistola* IV, p. 305.

⁴ *Acta Sanctor.* der Bollandisten. Junii tom. V, 193.

schmückt worden, so daß angenommen werden kann, daß dieser die Ssurenschlucht des Belbektales sperrende Turm im Obergeschoß einen Kapellenraum hatte.

Leidlich erhalten ist der Bilderfries unmittelbar unter dem Kuppelansatz: links, unmittelbar hinter der Abbruchstelle der Turmschale Darstellung der Verkündigung (eine vor einem Thron stehende Frauengestalt, einem vor ihr stehenden Engel in Prunkgewand halb zugewandt), anschließend der Geburt Christi: links Maria auf dem Ruhbett mit nach rechts gewandtem Kopf; in der Höhe die Krippe, unterhalb das taufbeckenartige Wassergefäß. Die folgende Szene einer Darbringung im Tempel ist nur in Resten erhalten geblieben. Im unteren Teil weist der Turm wie auch ein Teil der Sperrmauer eine vorzügliche Technik der Quaderbearbeitung auf, so daß ich diese Partien noch frühbyzantinischer Zeit zuweisen möchte. Von halber Höhe der Fenster an wird das Mauerwerk nachlässiger und schlechter, so daß man eine mittelalterliche Wiederherstellung des oberen Teiles, einschließlich der Kuppel, annehmen muß.

Ich habe mich notgedrungen auf einen ganz knappen Bericht über das, was noch an christlichen Resten im Gebiet der alten Gothia erhalten ist, beschränken müssen. Eine umsichtige und fachmännische Durchforschung wird sicherlich noch viele Ergänzungen und vor allem auch eine Vervollständigung unserer Kenntnisse von dem bis heute Bekanntgewordenen bringen können. Unendlich viel mag aber im Laufe der Zeit, vor allem durch den Religionswechsel und nicht zum wenigsten durch Naturkatastrophen — bei Ssuren sah ich einen halben Berg durch ein kurz vorher erfolgtes Erdbeben von der Höhe losgespalten und in die Tiefe geschleudert, so daß das Tal in voller Breite dadurch ausgefüllt wurde — endgültig vernichtet sein. Das wenige, was noch erhalten blieb, stellt die letzten Kulturzeugnisse eines germanischen Stammes dar, der über ein Jahrtausend durch alle hier besonders häufigen und wilden Bedrohungen geschichtlicher Wandlungen seinem christlichen Bekenntnis treu blieb, bis er, völlig isoliert, der Übermacht und Übergewalt einer fremden Umwelt sprachlich und religiös erlag und nur die Reinheit seines Blutes bewahrte. Was an Malereien in

diesen Höhlenkirchen sich erhalten hat, fügt sich ins allgemeine Bild byzantinischer Kunst des Mittelalters ein. Erheblich früher und in vieler Hinsicht eigenartig sind aber die baulichen Anlagen und Einrichtungen der Kirchen und Kapellen, wie auch der Taufbecken. Es wäre eine verlockende Aufgabe, gerade für uns Deutsche, eine allseitige und systematische Durchforschung des ganzen Gebietes, auch nach der ethnographischen Seite, vorzunehmen und so dem in der alten Literatur so häufig bezeugten Begriff Gothia noch einen konkreten, lebendigen Inhalt zu geben.

Nachtrag. Während der Korrektur wurde ich durch einen kurzen Hinweis der *Byz. Zeitschr.* 32 (1932) 218 aufmerksam auf F. Šmits Bericht über die Expedition nach Eski-Kermen in *Soobščeniija Akad. Mater. Kult.* 7 (1931) 25—29. Darnach wurde 1930 die oben S. 194 erwähnte frühe Basilika auf dem Plateau freigelegt, drei Apsiden in sehr guter Hausteintechnik festgestellt und die Bauanlage dem 5.—7. Jh. zugeschrieben.

DIE ÄTHIOPISCHE ÜBERLIEFERUNG DER ABHANDLUNG DES
EVAGRIUS

περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν

VON

OTTO SPIES

Der Name Evagrius verbindet sich in dem christlichen Schrifttum des Orients mit einer überaus reichen Übersetzungsliteratur¹. Erst jüngst hat I. Hausherr in seinem Aufsatz „*Les Versions Syriaques et Arméniennes d'Évagre le Pontique*“² eine philologische Untersuchung über den Wert, das Verhältnis und den Nutzen dieser beiden Überlieferungen veröffentlicht.

In der äthiopischen Literatur ist die Abhandlung περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν des Evagrius nicht unbekannt und hat, wie die auf uns gekommenen Handschriften beweisen³, eine weite Verbreitung gefunden; das ist um so erklärlicher, als sich asketische Schriften in einer Zeit, da das Mönchtum in kulturellen Dingen die führende Rolle spielte, eines gesteigerten Interesses und einer besonderen Beliebtheit erfreuten.

Joh. Bachmann⁴ hat den äthiopischen Text dieser Abhandlung vor etwa dreißig Jahren publiziert. Der Edition liegen zwei Tübinger Handschriften zugrunde, nämlich:

1. Tübingen, Ms. aeth. Nr. 3. — Vgl. *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, Bd. V, S. 191/92.

2. Tübingen, Ms. aeth. Nr. 20. — Vgl. *ZDMG*, Bd. I, S. 38.
Der danach gedruckte Text ist im folgenden mit **B** bezeichnet.

¹ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte d. altkirchl. Lit.*, III, 93/98; O. Zöckler, *Bibl. u. kirchenhistor. Studien*, Heft IV, *Evagrius Pontikus*, München 1893.

² *Orientalia Christiana*, Vol. XXII, 2, Nr. 69, Rom 1931.

³ Vgl. C. C. Rossini, *Manoscritti ed Opere Abissini in Europa*, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. di scienze moral., stor. e filolog., V. Ser., Vol. VIII, Rom 1899, S. 611, 634 (statt Br. M. 745 lies dort 754).

⁴ *Äthiopische Lesestücke. Inedita Aethiopica*, Leipzig 1893, S. 26/33.

Außerdem befinden sich noch Handschriften unseres Traktats, die von Bachmann nicht berücksichtigt wurden, in folgenden Bibliotheken:

3. London, British Museum, Orient. 754, Ms. Nr. CCCXXXI, fol. 178a—180b. — Vgl. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, London 1877, S. 221. *Abkürzung M.*

4. London, British Museum, Orient. 757, Ms. Nr. CCCXXXV, fol. 140a—142b. — Vgl. Wright, *a. a. O.*, S. 223. *Abkürzung N.*

5. Wien, Hofbibliothek, aeth. Nr. 16, fol. 7r b—10r. b. — Vgl. N. Rhodokanakis, *Die äthiopischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Wien 1906 [= *Sitzber. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss.*, 151. Bd.], S. 7. *Abkürzung W.*

6. Paris, Ms. éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie; (seit 1902 in der Bibliothèque Nationale) Nr. 75. — Vgl. A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné de Manuscrits Éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris 1859, S. 88, 4. 5. Die Abhandlung in dieser Handschrift ist, nach dem Katalog zu urteilen, nicht vollständig; denn sie enthält nur die beiden Kapitel „sur le démon de la luxure“ und „sur le démon des insultes“. Es ist sehr fraglich, ob es sich hier um denselben Traktat handelt, vielmehr scheint mir ganz sicher, daß hier die *περὶ διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν* betitelte Abhandlung des S. Nilus Abbas vorliegt, worauf auch schon das Wort „démon“ in der Überschrift hindeutet, vorliegt. Vgl. Migne, *PG*, 79, Paris 1865, S. 1199ff.

7. Handschrift Nr. 3 im Besitz von M. E. Delorme, beschrieben und auszugsweise in Text und Übersetzung veröffentlicht von S. Grébaut in *ROC* 1912, S. 113; 1913, S. 213, 427; 1914, S. 44. *Abkürzung D.*

8. Berlin, Staatsbibliothek Ms. orient. oct. 1307 (Ge'ez). Die Handschrift wurde von E. Littmann¹ im Jahre 1906 in Aksum erworben. *Abkürzung L.* Beschreibung: 14¹/₂ × 10¹/₂; aus Pergament, jede Seite in zwei Kolonnen, schöne, deutliche Schrift. Unsere Abhandlung steht fol. 3a—15a. Der Anfang und das jeweilige Wort „Kapitel“ (**አንቀጽ**) sind mit roter Tinte geschrieben;

¹ Für diesen Hinweis sowie für die Durchsicht der Übersetzung spreche ich Herrn Geheimrat Littmann auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aus.

nur auf der ersten Seite der Abhandlung (fol. 3a) befinden sich mitten im Text dreimal je zwei rot geschriebene Zeilen. Von den acht Kapiteln, in die die Abhandlung zerfällt, ist das erste nicht besonders gezählt¹; die Zählung beginnt mit dem zweiten Kapitel (als Kapitel 1), so daß also zusammen nur sieben Kapitel gezählt sind.

Im allgemeinen bietet diese Handschrift einen guten und korrekten Text. Die bekannte Vertauschung von Konsonanten, die in späterer Zeit gleich gesprochen wurden, begegnet uns auch hier wieder. Es handelt sich um *h, ħ, ḥ*, um *s, š*, um *z, ṣ*, um *'a, 'a²*. Häufig steht statt kurzem *ä* langes *ā*, z. B. **ጠዙኃ** für **ጠዙኅ**, **ኃይል** für **ኀይል**, **ኃፍረተ** für **ኀፍረተ**, besonders wenn es auf *o* und *ɨ* folgt^{2a}. Seltener kommt *ä* statt *ā* vor, z. B. **እሰት** für **እሰት**.

Ein Vergleich der äthiopischen mit der griechischen³ und syrischen⁴ Textgestalt zeigt, daß die äthiopische Überlieferung von diesen beiden ganz und gar verschieden ist und außer den Kapitelüberschriften und den Grundgedanken fast nichts Gemeinschaftliches aufweist. Es dürfte erwünscht sein, aus der noch nicht publizierten syrischen Textfassung einige Kapitel hier zum Vergleich im Text und Übersetzung zu geben. Ich folge der Handschrift British Museum 737⁵ (Add. 17166), fol. 25a—27a.

ጸሐፊወታዊ ደህናት ለ ጸሐፊ ደህናት ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን
 ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን
 ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን
 ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን ስሙን

3. Denn der Gedanke der Liebe zum Gelde läßt uns betrachten (ins Auge fassen) die Jahre des langdauernden Greisenalters der Geringheit der Kraft einer Arbeit, die sein Bedürfnis erfüllt;

¹ In D ist von späterer Hand vor **ፆፃሚ** noch **እንፆፃ** ergänzt.

² Die Konsonanten-Vertauschung habe ich natürlich bei der Kollation nicht berücksichtigt, habe aber, wenn ich eine Variante aus anderen Gründen aufführen mußte, sie gewissenhaft in der Orthographie der Handschrift gegeben.

^{2a} Vgl. E. Mittwoch, *Proben aus amh. Volksmunde*, MSOS, X, 1907, S. 10 (S.-A.).

³ Vgl. A. Gallandi, *Bibliotheca vet. Patrum*. Bd. VII, S. 575—77; Migne, *PG* 79, Sp. 1145—64.

⁴ Vgl. Baumstark, *Geschichte d. syr. Lit.*, Bonn 1922, S. 86 und Anm. 7.

⁵ Vgl. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts*, London, 1871, Part II, S. 659.

I. Textvarianten

Da der von Bachmann gedruckte Text oft im Argen liegt und recht fehlerhaft ist, ferner an vielen zweifelhaften Stellen, an denen B. einer schlechten Handschrift folgt, verbessert werden muß, habe ich die anderen bekannt gewordenen Handschriften herangezogen und kollationiert. Weil aber ein neuer Abdruck des Textes¹, der überdies leicht zugänglich und überall erhältlich ist, hier nicht möglich ist, diene — trotz einiger Bedenken — der mit *Zeilenzähler* versehene gedruckte Text als Grundlage. Nach der Reihenfolge der Zeilen sind die *Varianten* gemäß den S. 203 ff. gegebenen *Sigla* aufgeführt. Nach dem aus dem Text ausgenommenen Wort folgt hinter dem *Gleichheitsstrich* (=) die Variante oder Lesart; ein *senkrechter Strich* (|) zeigt eine neue Variante in *derselben* Zeile an; *Semikolon* (;) hinter einem Wort bedeutet eine andere Variante *desselben* Wortes.

1. Kapitel

2 ነገራት = ነገራተ L | ዘኡብ = ዘኡባ DL; ዘኡብ: ቅዱስ N | ቀዳሚ = በቀዳሚ W; D + አንቀጽ am Rande — 3 ሥሁዕ = ሱሱዕ D; ሱሱዕ W | ከርሥ = + ወምታሂ: (ወመታሂ DMN) ለፍሬ: ይቀድም: (ይቀድሞ N) ዘርእ: ወለፍርሀት: ይቀድም: ተፀምዶ: DLMNW | ዘይሚግብ = ዘኢይሚግብ D | ያደክማ = ያዳክሞ DLW | ለፍትወት = ፍትወት D — 4 ጥቀ: ለሊሁ = ላዕሌሁ DLMNW | ቀዳሚ = ቀዳሚ L; ወቀዳሚ N — 5 ሕዝብ = ሕዝብ LN | አማሌቅ = አሌቅ L | ወእቶሙ = — W | አማሌቅ: ወእቶሙ = ዘወእቶሙ: አማሌቅ N | ወቀዳሚሃ = ቀዳሚሃ DN | ወቀዳሚሃ: ለፍትወት: ሥሥዕት = ቀዳሚሃ: ለስስዕት: ፍትወት L — 6—21 fehlt in D — 6 ወመብልዕኒ = ወመብልዕሂ W; መብልዕኒ N | ዕፀው = አዕፃው W — 7 ያነድዶ = ያስተናድድዎ W | መብልዕኒ = መብልዕ LM; መብልዕት W — 8 ሶብ = ወሶብ LMW | ወ ዘያሐጽጸ = ወዘዩኃዕፃ LMN; ዘያሐ" W; ወዩሐጽፃ N — 9 ለመብልዕ = ለመብልዕ NW | ለፍትወት = + ፍትወተ: መብልዕት: ታመጽኦ: ለፍ

¹ Auch Grébauts Mitteilungen sind sowohl in bezug auf die Textedition als auch Übersetzung unvollständig; außerdem hat er den gedruckten Text gar nicht berücksichtigt.

ትወት W | እለሰ = ወእለሰ N | በፍትወት = በፍትወተ N — 10 መ
 ብልዕ : ወስቲ = መባልዕት LN; መብልዕ MW — 11 ካዕበ = — N;
 + ብዙኃ L | ያሐፅኖመ = የኃፅኖመ LMW | ለዕፀያት = ለዕፂያት M |
 ዘኢይጸግብ = ዘኢይፀግ L — 12 ወመብልዕ = መብልዕ NW | 13 ለ
 ልቡና = ለልቦና L | ርግብ = ንስር LNW — 14 ያወርድ = ያወርዶ
 W | መትሕተ : ምድር = መትሕት NW — 15 ለሥርቀተ = ለሥረቀ
 ት W | ፀሓይ = ፀሐይ L | ወብዝኅ = ወአብዝኖ LW | መብልዕ = መባ
 ልዕት LN — 16 ለገጸ : ብእሲ = — M | ለልብ : ወለልብና = ለልብና
 NW | ወለልብና = ወልቦና L — 17 ወጽጋብኒ = ጽጋብኒ W | ያጸ
 ልሞ : ለገጸ : ለባዊ = ያጸግሞ : ለልባዌ W | ለገጸ : ላባዊ = ለልባዊ N —
 18 ሥሥዕት = + ወሦከ : ስስዕት LN; ወምድረ : ስስዕት W | እኩያተ
 = እኩያት W — 19 ያክክዮ = የክክዮ LMNW | ለጸኡቱ = ጸኡቱ W |
 ወልባዊሁ = ወለባዊሁ W; ወልባዊሁ N — 20 ሥሠዕ = ስስዕ W | የ
 ጎሥሥ = የኃሥሥ LW; ተኃሥሥ N | ስታይ = ስታያን LW; ስታየ :
 ወይን N | ወዕመድሰ = ወጽመዕሰ N — 21 መስፈርት = መስፈርተ LN |
 ወከርሠሰ = ወክሰሰ W; ወከርሠ L | ለሥሠዕ = — W | እኮይ = እስከ
 DLMNW — 22 ይሠጠጥ = ይሰጠጥ D | ኢይመልእ = ወኢይመልዕ
 N | ኢትምህከ = ኢትምሐከ DLM; ኢትሁከ N | ለእመ = ለእለ L |
 ለሥጋ = ለሥጋከ D — 22/23 ለእመ : አንተ = ለእንተ N — 23 አስ
 ተዳለውከ = አስተደለውከ L; አስተዳለውከ DM; አስተዳሎከ NW | ይት
 ነሣእ = ይትነሥእ D | ፈረስ = ፈርስ N — 24 ወኢይትሀወከ = ኢይት
 ሐወከ N.

2. Kapitel

25 አንቀጽ : በእንተ : ፍቅረ : ወርቅ : ወብሩር = — W | አንቀጽ =
 ዳግም N; + ዳግም M | እስመ : ወርቅ : ወብሩር = ፍቅረ : ብሩር NW;
 — D; እስመ : ፍቅረ : ወርቅ : ወብሩር LM — 26 እኮይ = እኩይ N | ወይእቲ
 = ወይእቲኒ W — 27 ፍትወታት = ፍትወት L | ከመ = በከመ
 DLMNW | አዕጸቀ = አዕፁቅ DLNW; አዕጸቁ M — 28 ወእመ =
 ወለእመ LN; ወእመሰ M | ወእመ : ፈቀደ = ወዘሰ : ይፈቅድ W | ከማሁ
 = ይምትር : ከማሁ DLM; ይምትር W | ፍትወታተ = — N | 29 እም
 ሥረዊሁ = እምሠረዊሁ N | ቅድመ = — W | ፍቅረ : ንዋይ = — N —

30 ጥቀ = + ድልው : ለተሰጥሞ DLMN; ይሠጠም W | ዘሰ = ወዘሰ NW | ካነ = — W | ቀሊለ = ቀሊል W | ወስተ = ኅበ N | መርስ = መርሶ DLMNW | ወዘሂ = ዘሰ W — 31 መዝገበ = መዝገብ N — 32 በሰናሰለ : ኅጺን = በሰናሰል W | ይጉይይ = ይጉየይ DLM; ጉይይ NW — 33 ያደክሞ = ያደክም M | ጸር : ክቡድ = ጸረ : ክቡድ W | ወይጸውር = ወያጸውር LMNW [(ጸው) ausradiert L]; ዘይፀውር D | ድካመ = በድካም L; ድኩም M — 34 በከመ = ከመ NW | ይውሕዙ = ይውሕዝ N — 35 ወፍትወተ = ausradiert L; ወፍትወት N; ወፍትወተ : ፍቅረ = ወፍትወት : ወፍቅረ W | ፍቅረ = መፍቀሬ D | ኢይጸግብ = ኢይጸገብ DW — 35/36 ኢይጸግብ *bis* ንዋይ = — N — 36 ዐይኑ = ዓኑ L | ንዋይ = ንዋን L | ወኢይተኅፍር = ወይትኅፍር W; ወኢተኅፍር N; ወኢተኃፈር D | ኅሂሥ = ሓሂሥተ MN; ኅሂሥተ DL; ኅሂሠ W — 37 ንዋይ = ንዋን L | ለመሐላ = መሐላ DLMNW | ወተሀውኮ = ተሀውኮ W — 39 ወኢያክምር = ወኢያክምር DLMNW | ኮና = ኮነ DLM NW | ለመዝገብ = ለመዝብ W; መዝገብ N — 40 ወዘሰ = ዘሰ NW | ይመስል = + ከመ L | ግልፍዋተ = ግልፍተ M; ግልፈዋተ DN — 41 ያመልከሙ = ያመልክ L | በገቢር = በግናይ D; ዘበግናይ W | ይክሕዶ = ወይክሕዶ DNW — 42 ወእመኒ = ወእመሂ N | ያበዝኅ : ጸሎተ : በእንቴኦሃ = ይጼሊ : በእንቴኦሃ DLN | ጸሎተ = — W — 43 ወለነፍሱሰ = ወለነፍሱ N | ይረስዕ = ይረስዓ LNW | ወፍትወታ = ወለፍትወቱ N | ያጽህቆ = ታጽሕቆ LN | መትሕት = ምትሕት DLMNW.

3. Kapitel

44 አንቀጽ = + ሣልስ M; ሣልስ : አንቀጽ N — 44/45 Überschrift = — W — 45 ስብሐተ = ስብሐት DNW | ወእቱ = — W — 46 ያማስን : ፍሬያተ = ያማስኑ : (ይማ" DMN) ፍሬያት DLMNW — 47 ሶበ : ዩብስ = ይዩብስ W; ሶበ : ይዩብስ N | ሥረዊሆሙ = + ስብሐት (ወስብሐትኒ DW; ወስብሐተ LM) ብጡል : ዘይልህቅ : ምስለ : ሠናያት : ይመትር : ሥረዊሆሙ : (+ ለሠናት DL) DLMNW — 48 ወሠናያትኒ = ወሠናያተ M — 48/50 ለእመ : ተልዐለት ያጠፍኦ : ምጽዋተ = ለእመ : ጸፍቀት : ያማስና : ስብሐት : ብጡል : ይደመስሶ : ለምጽዋት :: W — 49 ስብሐተ = ስብሐት DMN | ለአሠረ = + ፍኖተ LN | ስብሐተ = ስብሐት

DN — 50 ምጽዋተ = ለምጽዋት DLMN | ቦብእሲ = ብእሲ L | ስብሐተ
 = ስብሐት NMW — 50—64 *fehlt* D — 51 ወውእቱስ = ወእቱስ L |
 ደካመ = ደካሞ L — 52 ሠናያቲህ = ሠናያቱስ N; ሠናያቱሂ W | ያ
 ጠፍአ = ይጠፍእ LM; ትጠፍእ NW | ይወግርዎ = ይዌርውዎ M; ወረ
 ውዎ N | በከመ : እብን : ሶበ : ይወግርዎ = በከመ : ይወግርዎ : ለእብን
 L; ከመ : ለዕብን : ሶበ : ይወርውዎ W | ውስተ = መልዕልተ NW —
 53 ውስተ = ኀበ L — 54 ስብሐተ = ስብሐት W | ወኢትበጽሕ = ወ
 ኢትቀርብ L; ኢትቀርብ N — 54/56 ወኢትበጽሕ . . . ስብሐተ : ብጡል
 = — W — 55 ውስተ = ዘውስተ M — 56 ስብሐተ = ስብሐት N | በጊዜ
 = + ጸሎት : ውስተ LMN; ከመ : ይጸሊ : ውስተ W | ወክርስቶሳዊስ =
 ክርስቶሳዊስ L — 57 በውስተ = ውስተ N — 57/58 ይክሥት = ይክሥት
 W — 58 ምግባር : ለሰብእ = ምግባር : ሰብእ N | ብዙኀ : እክይ = እክይ :
 ህዙኀ LNW — 59 አፍቅሮተ = መፍቀሬ W | ስብሐተ = ስብሐት NW |
 ነውረ = ነውር N — 60 በውስተ = ውስተ LMNW — 61 ስብሐተ = ስብሐት
 MNW — 62 ሥጋ = ወሥጋ N | ይትገበር = ትትከበር W — 63 ለእመ : ኮነት :
 ርስሐተ = ርኀስት W | ርስሐተ = ርስሐተ M | በአፍአ : ወበኦርኦያሃ =
 በኦርኦያሃ DLM; በአፍአ NW — 64 በጠባይዒሃ = ጠባይዒሃ N; በጠ
 ባይዒ W | ወሠናይት : ኀብእት = ወሠናይትኒ : ዘህብእት L | በቅድመ
 = ቅድመ DLMN — 65 ንጽሕት = ክብርት N | ታምዕዞ = ተምዕዛ
 DLM | መሥዋዕት : ንጽሕት : ታምዕዞ : ለነፍስ = — W — 66 ነፍሰከ = ሕ
 ሊናከ L | ለስብሐተ = ለስብሐት DN | ለስብሐተ : ብጡል = ለብጡል W.

4. Kapitel

66 ካልእ = ራብዕ M; ራብዕ : አንቀጽ N — 67 ወትዕቢትስ = ትዕቢ
 ት LW; — N | ውእቱ = — DLNW | ኀፍረተ = ኀፍረት NW — 68 ኮ
 ነ = ኮነት M | ኮነ : ስፋሐ = ስፋሐ : ኮነ N | ነፍሱ : ለጀዕቡይ = ለነፍሱ :
 ዕቡይ W | ለጀዕቡይ = ለዕቡይ DLMN | ትትሌዐል = ትሌዓል D; ይት
 ሌዐል W — 69 ትወድቅ : ፍጡነ = ፍጡነ : ትወድቅ DL; ይወድቅ
 W | ፍጡነ = — W | ማዕምቅ = ዕመቅ W | ወለእመ = ለእመ LW |
 ተበትከ = ተበትከ L — 70 እምደብረ = እምደብረ N | ይትቀጠቀጥ : ፍጡ
 ነ : ወይሰበር = ይወድቅ : ፍጡነ : ወይትቀጥቀጥ W | ወዕቡይኒ = ዕቡይኒ
 W — 71 ይወድቅ = + ፍጡነ NW | ወዘሰ = ዘሰ DLMNW | 72 ይ

መስሎ = — N | ከመ = ከሎ W | አልቦ : ኅይል = አልቦሙ : ኅይል
 NW | ኅይል = ኅይል DLM — 73 ፍትለ = ፈትለ DLMNW | ወዘይት
 ዊከል = ወዘይትወከል L — 74 ያጸንኖን = ያጸንኖ DLN | ለአዕጼቅ =
 ለአዕጼቆ D — 74/75 ያጸንኖን ... መትሕት = ዕዕ : ያጸንኖ : ለአም ::
 W — 75 ወለብእሲ : ያቴሕቶ = ወያቴሕቶ : ለብእሲ W | ያቴሕቶ =
 ያቴሓቶ M | ብዙኅ = ብዝሃ M | ሠናያት = ሠናት L | ኅጠት = እክ
 ል D; ኅጠተ : እክል W; — M — 76 ለዘተዘርአ = ለዘርእ NW; ለተዘ
 ርአ DLM | ኢታሠምሮ = ኢያሠምሮ DLW | ለዕቡይ = ለዕቡያን N
 — 76/77 ለእግዚአብሔር = + እስከ : ለዓለም :: መጸረ [መንጸረ D] :
 ዓፀደ : ወይን : ታሌዕሎ : [ያሌዕሎ W] ለምልዕት : [ለምሉእ W; ዘምል
 ዕት L; ዘመልዕተ MN] ፍሬ ፤ ወፍሬሃኒ [ወፍሬሀኒ DW; ወፍሬሀሰ M]
 ለፈራሄ : እግዚአብሔር : ታጸንኖ : ለነፍስ : [ዘለነፍስ N] ዘምልዕት :
 [— ሠናያተ] — 77 ነፍሰከ = ነፍሰ DN — 77/78 መትሕተ = መት
 ሐታተ L; ምትሐተ WN; ምትሐታ DM — 78 ሌሊት = በሌሊት
 LNW; ለሌሊት :: DM | ያሴስል = ይሴስል DLMNW | ለነፍስ =
 ነፍሰ N | ትዝኅርተ = ዝሀርት DLMNW | እምኔሃ : እግዚአብሔር =
 እግዚ" : እምኔሃ W — 79 ለያልይ = ጊዜ W — 80 ተሀውኮ = የሀው
 ኮ W | ማያትኒ = ማያት DLMNW — 81 አውደቀቶሙ = — W; አወደ
 ቀቶሙ M; ቅድመ = — D | እምልዕልት = እመልዕልት W — 82 ም
 ደር :: | ምድር = — W | አዕረገቶሙ = አዕረገቶ DLN | መልዕልተ =
 እመትሕት : መልዕልተ W — 83 ይስበሕ = ይሰብሐ MW | ነፋስ = ነፋ
 ሰ W | ታሌዕሎ = ያሌዕሎ W — 84 ለሣዕር = ለሐሰር W | የዐርግ : ው
 ስተ = ይወድቅ : እምነ N | በውዳሴ = ወበምንዳሴ N — 85 ተከውን =
 ተኩውን W | ሣህለ = ሣህል N — 86 ለዘይጌወን = ለዘይጸውን LW |
 ዲቤሁ = ቦቱ W | ትእምርተ = ለትእምርተ N — 87 ወትሕትና : ሠር
 ጸ = ትሕትና : ትእምርተ DMNW.

5. Kapitel

In DLMNW sind das 5. und 6. Kapitel umgestellt; ich folge B und bringe zuerst das 5. Kapitel.

87 አንቀጽ : ተጽሕፈ = ሳድሥ N — 88 ተጽሕፈ = — M | እስመ :
 ቅዱሳን : ወመዓት = መዓት W; — N — 89 ይመስል = ይመስሉ D |

ወይትመየጡ = ወይትመጡ L; ይትመየጡ NW — 90 እበድ = እበደ
 N | ነፍሰ = ነፍሶ D; ነፍስ W; ለነፍሰክ N | አምሳለ = በአምሳለ DLM
 NW | አርፎ : እኩየ = አርፎ : እኩይ L | እኩየ = እኩይ DNW —
 90/92 Von መይ : ይትሀወክ bis እኩይ = — L — 91 በጽኑፅ : ንፍኅተ
 = በንፍኅተ :: W — 92 ከመ : ሐራውያ = ሐራውያ DLMNW | ገዳም
 = ዘገዳም L — 93 ለእመ = እምከመ W | ሰብአ : ርእየ = ርእየ : ሰብአ
 DLNW | ሰብአ = ሰብእ W | ይነስክ = ይነሥእክ W | በአስናኒሁ = በስ
 ነኒሁ DL — 93/94 ለአየር : ወመዐትኒ : ያጸልም = ለዓረ : መዓትኒ : ጸ
 ልም L — 94 ለልበ : ብእሲ = ለልብ W | ይገለብቦ = ይገለብብ NW |
 ለጸዳለ = — W; ፀዳለ N — 95 ወለኅሊና : ሠናይ = ወሕሊና : ሠርየ W |
 ያጸልም = ያጸልሞ DN | እከየ = እከይ DL; እኩይ NW — 96 ወመዐ
 ትምኒ = ወመዓትኒ D | ውእቱ = ergänzt in M — 97 በአምሳለ : ባሕር
 = በምሳካሊሁ N; በአምሳሊሁ DLM; በምስክቢሁ W; + ሕሊና : መዓት
 ም : ይመስል : ከመ : ባሕር DNW | ዘይፈልሕ = ወዘይፈልሕ L; ይፈል
 ሕ MW [H ist ausradiert | በሁከተ = በሁተ L | ነፋስ = ergänzt in M
 — 98 ህዱአ = + የሀድፅ L | ኮነ = ኢኮነ D | ወለመዐትምኒ = ወለመዓ
 ት D; ለመዓትኒ M; ወለዓትምኒ N | የሀድአ = የሀድአ LMNW; የሀ
 ድሃ D — 99 ያነወኅ = ያነወኅ DNW | መዓትምኒ = መዓትኒ L; መዓት
 ምሰ N; መዓትሰ W — 100 ጊዜ = + ልብ : ሠናይ : ማኅደረ : ስሉስ (ለስ
 D) : ቅዱስ [ቅዱስ = — DNM] ይከውን : [ይከውን = — NW; ይከው
 L] ውእቱ [ውእቱ = — L] DLMNW | ለእመ = እስመ N | ጽሩይ =
 ፅሩ L — 101 ከማሁ = ወከማሁ W | መዐትምኒ = መዓትምን N; መዓ
 ትኒ W | ነገር : ይትሐመግ = ይኃመግ L | በንስቲት : ነገር = በነገረ : ን
 ስቲት NW | ይትሐመግ = ይትሀወክ W — 102 ብልዝ = በለዝ L | ለ
 ጽሩይ = ለፅዱል L | ያረስሐ : ኅልዮ : መዓት = ሐልዮ : መዓት : ያረስሐ
 NW — 103 ለመዐትም = ለመትም N | ውሉደ = ውደ L — 104 እ
 ማቲሆመ = እሞመ W; ወላዲያቲሆመ N | ዘአልቦቱ = ዘአልቦ N —
 105 ለመዐትመ = ለመአመ L; — W; ለመዓትም M | ኢኮነት = ኢኮነ
 N | ሠናይተ = ሠናተ L; ውክፍተ : ለመዓትም W; ውክፍተ D —
 106 መሥዋዕተ = ወመሥዋዕቱ D; መሥዋዕት W | ነውር = + ወእቱ
 L; ንውር DW.

6. Kapitel

107 አንቀጽ = + ኃምስ M; ኃምስ: አንቀጽ N | ዘማዊ = ዘማውያን D; ዘማዊት N — 108 ትዛዋፅ = — DLNW | ዘተዛወገ = ዘተዛወጋ D; ትዘወጋ LM; ተዘወጋ W | ዑቃቤ = ዑቃቤ (!) W — 109 ወላህበ ... አንስት = — W | ይነድድ = ይነድዶ D | በነጽሮ = ለነጽሮ D — 110 ይሰብሮ = ይሰውሮ L | ምሉአ = ምሉእ W — 111 ለልባዊ = ለለባዊ DLMN | ኢኮነ = ኮነ DLN | ዕቁበ = ዕቀበ W; ዕቁቡ N | ይፈቅድ = ዘይፈቅድ N | ይፈቅድ: ኢይሁኮ = ኢይፈቅድ: ይሁኮ W | 111/12 ኅሊና: ዝሙት = — LN — 112 እምነ: መባልዕት = — W — 113 ተሳትፎቹን: ለአንስት = ተሳትፎተ [ተሳትፎ N]: ብዙኃን DMNW | ሁከተ = ሁከት N | ኅሊና = ሕሊናት DN — 114 ኅምዘ = ሕምዝ W | ለብእሲት = ለቤእሲት L ወለእመ = ለእመ DLMNW | ነፍስ = ፍኖት L — 115 ትመልእ = ትመልዕ: ውስቴተ DMNW | ወለእመ = ወእመሰ D MNW | ብከ = ausradiert L | ብዙኅ: ሕማመ = ሕማመ: ብዙኃ LN | ሕማም: ብዙኃ W — 116 ኢይዑድ: ውስተ: በዓላት = ውስተ: በዓላት: ኢይዑድ DLM — 117 ወዘሰ = ወዘኒ LMNW | ሠናያተ = ሠናያት N | ሠናያተ = + ከመ LMNW | ይፀመድ = ኢይጸመድ W | በውስተ = ውስተ W — 116/44 nicht ediert D — 118 ይኒይስ = ይኒይሶ LM | በበዓላት = በዓላት LM | ወለእመሶ: ዘ = ዘሰ W — 119 ኢይፈቅድ = ኢይፍቅድ MN | ተራክቦቹን = ተራክቦቹን LMW — 120 በበንስቲት = በንስቲት W | ይየውሃ = የውሃ W — 120/121 እንዘ = ወእንዘ W — 121 ወይትገለበባ = + ርእሶን L | በከናፍሪሆን = — W — 122 ያርምማ = ያረምማ LMW | ንጽሐ = ንጽሕ W | እስከ = እንዘ MN W — 123 ለፍትወት = ለፍትወተ LMW | ወዳግመኒ = ወዳግምኒ L | ይትራከባ = ይትራባ W — 124 በፍኖት = በውስተ: ፍኖት W — 125 በሣልስ: ሣልስ N | ሠሐቀ = ሠጠቀ W — 126 ውእቱ: ንስቲተ = ንስቲተ: ውእቱ W | ሎቱ = ሎን L | ብዙኅ = ብዙኅ N — 127 ወበተረስዮ = ወተረስዮ LMN; ወበተረሰጸ W | ይትከሠታ = ይከሠታ M | ካሕደ = ገሀደ LMNW | ያርእያ = ወያርእያ NW — 127/28 መልክኦን = መልክኦን N — 128 ግልባቤሆን = ግልባቦን L; ግልባቤሆ N | ለኅሢሠ = ለኃሢሥ N; በኃሥሠ W | ሕማመ = ሕማም LMNW | ወያቀ

ድማ፡ ለአሰርግዎ = ወያቀድማ፡ አሰርግዎ LM; ወያቀድማ፡ አሰርግዎን W
 — 129 አዕይንትሆን = አዕይንቲሆን L; ቀራንብቲሆን W | ወቀፍጻ = ወቅ
 ፍጻ L; ወያቀፍጻ MNW | ወእንግድኣቲሆን = ወእንግድዓቲሆሙ M —
 129/30 ወኩሎ፡ አባላቲሆን = — M — 130 ዝሙተ = ዝሙት N —
 131 እስከ፡ ይሰልባ = ዘይሰልብ LMNW | ወዝንቱ = ወዝቱ L | ተሳት
 ፎን = ተሳትፍቶን LMN — 132 በእሎን = እሎን N | ነፍሳተ = — W |
 ግብራት = ግብራ L; ግብራናት W — 133 ይከውኖ = ይከውኖን W;
 — N | ይከውኖ፡ ለብእሲ = ለብእሲ፡ ይከውኖ L | መቃጥን = መቃጥነ
 LMW | ወአሥግሮን = ወአሲሮሙ LN; ወእኒዘሙ W | 134 መሥገር
 ተ፡ ሞት = መሥገርት N — 135 ለብእሲ = — LW | ላህም = ጥብሕ
 LN | ከመ፡ ላህም = — W | አው = ወይሬስይዎ W — 136 ዐቃርብት
 = ዓቃራብት M — 136/37 ወመዓተ = ወኅምዘ W | 137 ኅበ =
 — L — 138 ጉየይ = ጉየየ L | ኅበ፡ ብእሲት = ወኅበ፡ ብእሲት፡ ኢት
 ቅረብ NW | ብእሲ = — LMNW — 139 እንዘ፡ ወሬዛ፡ አንተ = አን
 ተ፡ ወሬዛ NW | እሳተ፡ ዝሙታ = ዝሙት L; ዝሙታ MNW — 140 ብ
 እሲት = ለብእሲት LMNW | ጽድቀ = ጽደቀ L | በአምሳለ = በአምሳ
 ሊሁ N — 141 ወእመኒ = እመኒ LNW | ኢትኔጽር = ኢትነጽር MN
 W; ኢትኔር L | ወኢተአምኖን = ወኢተእመኖ L; ወኢትእመኖ LNW;
 ወኢትእመኖን M — 142 ይትመየጥ = ይትመየጣ MN | ይትመየጥ፡ ኅቤ
 ከ = እስመ፡ ይትመየጥ LNW | ኅቤከ = ብከ W | ዘይስክብ = ዘይስሕብ
 W | ማእከለ = ማእከ L — 143 እግረ = እግዚ W | ወለእመ = ለእመ
 M | እምኔሆሙ = እምኅቤሆሙ W | ይክሥት = ይክሥት W —
 143/44 ወለእመ፡ ተአተተ ... ምግባሮ = — N | እከየ፡ ምግባሮ = መ
 ግባሮ፡ እኩየ LW — 144 ኅልዮ = ቡኅልዮ W — 144/45 ወዋዕየ፡ ፍ
 ትወት = ዋዕየ፡ አስት[ን ist ausradiert] ወፍትወት L; ዋዕየ፡ ፍትወት
 DW — 145 ትረስዎ = ረሰዕከ W | ወእምዝ፡ ትረስዎ፡ ወተፀምድከ =
 — L | ወያመጽእ = ያመጽእ DN; ታመጽእ W | ብከ = — N | ፍጡኅ
 = — D — 146 ፍሕመ = አፍሕመ W | ወእመሰ = እስመ LN | ጐንደ
 ይከ = ተጐናደይከ W | ይጐነዲ = ይጐንዲ L — 147 ብከ = — DL |
 ላህቡ፡ ከማሁ = ላህቡ ። ከማሁ DLW | ወለእመ = ለእመ DLNW —
 148 ልብ = ልብከ W | ለፍትወት = በፍትወት L; ለትዕግሥት W | ጽኑ
 ዐ = ጽኑኅ DLW | ክቡደ = ክቡድ N.

7. Kapitel

148 አንቀጽ = + ሳብእ M; ሳብእ : አንቀጽ N — 149 ድኩም = ዘሰ : ይፈርህ : ልቡ [ልቡ = — DM; ንዴተ W] ድኩመ DLMNW | አመ = ለእመ W — 150 መናስወ :: DM | መናስወ : ላዕሌሁ :: L | ጽኑግን = ፅኑአ DLMN; ወጽኑግ W | ጎያል = ኃያል : ውእቱ DMN | መውዔ : ደመና = መመዋዔ : ደመና M; መመዋኢ : ደመና ND; መመዋኢ : ውእቱ : ወጽኑግ : ልብሰ : ዘኢኮነ : ደመና : ወእቱ W — 150/51 መውዔ bis ጽኑዐ = መመዋዔ : ሰይጣን : ውእቱ : ከመ : ነፋስ : ዘይዘርዎ : ለደመና : ከማሁ : ፍርሀት : ይዘርዎ : ለጸሎት : ዘኢኮነ : ፅኑግ L — 151 ውእቱ = — DN | ልብ ... ጽኑዐ = — W | ነፍሱ = ነፍስ L | ነፍሱ : ለድንጉፅ = ለነፍሱ : ደንጉፅ W — 152 ይስድድ = ይሰድድ DLM; ይሰድድ N; ይወስዶ W | ድንጋዒ = ድንግዒ M | ይትወደይ : ውስተ = ኢይወፅዕ : እምስተ L | ይትወደይ = ይትወድይ N — 152/53 ሕማመ : ፍርሃት = ሕማም : ወፍርሀት : የሀውኮ L — 153 ለድውይ = ድውይ DLMN; ድውያን W | አዕርክተሁ = + ወአዝማዲሁ L; እዕርክተሁ D — 154 ለብእሲ = ለመነኮስ L | እማኅደሩ = እምነ : ማኅደሩ LN | ወለብእሲ = + ለዕፅ : ዘኢኮነ : ጽኑግ : ነፋስ : ቀሊል : ያጸንኖ :: ወለብእሲ : ፈራህ : የሀውኮ : ቀሊል : ድንጋዒ :: ለዕፅ : ጽኑግ : ጉንድ : ነፋስ : ቀሊል : ኢያንቀለቅሎ [ኃያል : ያንቀለቅሎ W] DW; ለዕለ : ዘኮነ : ጽኑግ : ጉንድ : ነፋስ : ኢያፀንኖ : N | ዘኮነ = — DMNW — 155 ልብ = + እምፍርሀት L | ኢይክል = ኢይክሉ N | ኢይክል : ጎሊና : ጠዋይ = ሕሊና : ጠዋይ : ኢይክል W | ጠዋይ = እኩይ L | ለዕፅ = ወለዕፅ N — 155/56 ለእመ = አመ N — 156 አፍለሰዎ = አፍለስዎ MW | ወስተ = ለ W | ኢይፈሪ = አልቦቱ L | ወብእሲ = ወብእሲኒ NW — 156/57 ውብእሲ : ዐዋዲ = ከማሁ : አዋዲ : መነኮስ L — 157 መብልዕ = ተግባር W — 158 ወለፈራህኒ = ከማሁ : ፈራህኒ L; ለፈራህኒ D | ወለፈራህኒ : ኢይበቅሖ : ፩ተግባር = — W | ተግባር = ቤት L | ለብእሲ = ወለብእሲ N | ኢትበቅሖ = ትበቅሖ LMN; ትበቅሖም W — 158—170 nicht ediert in D — 159 ወለፈራህሰ = ለፈራህሰ L | ቤት = ማእዶ L — 160 ነጽሮ = ነጽሮተ LW | አንቀጽ = አንቀጽ N; አናቅጽ : መነኮስ L | ወለዐይኑሂ = ወለዓይኑ L — 161 ይትረአይዎ = ይትርአይዎ L | መትሕታት = ምትሕት N; ምትሕ

ታት MW; ፍርሀታት L | ፖ : እለ = — L | ይሔውጹ = ይሔውጽዎ
 LMNW | ወለእመ = ወለእመኒ MW; ወእመኒ N — 162 አንቀጽ =
 መንስግ W | ግብተ = ፍጡነ : ለፍርሀት :: L | ቃለ = ድምፀ L | ይኔጽር
 = ይጸር L — 163 መሳክው = + ወያጽዎፅ L | ወለእመኒ = ወእመኒ
 LNW — 164 የኅድግ = የኅድግ NW; የኅድግ : ለመጽሐፍ L | ገጸ =
 ገጸ W; አዕይንቲሁ N; ርእሶ : ገጸ : ወዓይኖ L | ምዕረ = + ወካዕበ : ወስ
 ልሠ L | እደዊሁ = እዶ N — 165 ገጸ : ወእደ = ገጸ : ወእዶ M | ወእደ :
 መንገለ = — NW | በውስተ = እንተ W — 166 ያንብብ = አንቢቦ MNW |
 ይኅልቁ = ኅልቅ W; ኅልቁ N — 166/67 ረቃተ : ወመሥመራተ : ወ
 ጥራዛተ = ረቃት : ወ''ት : ወ''ት NW — 164/67 In L sind die Sätze
 umgestellt: ወእምዝ : ይመይጥ : ገጸ : መንገለ : መጽሐፍ : ወይሰፍሕ :
 እዴዊሁ : ወይእሕዝ : መጽሐፍ : ወይኔጽር : በውስተ : ምዕራፍ : ወአን
 ቢቦ : ይእኅዝ : ኅልቁ : ረቃት ... መጽሐፍ : በእንተ : ፍርሃት :: — 167 ፍ
 ጸሚ : መጽሐፍ = ፍጸሚሁ W — 168 ውስተ = በ L; ታሕተ N | ወይ
 ነውም = + ምስለ : ፍርሃት L | ትርኣሲ = ትርኣሲሁ N — 169 ያነቅ
 ሆ : ረኅብ = ረኅብ : ያነቅሐ N — 170 ብእሲ = — W | ከማሁ = ወከ
 ማሁ W — 171 በጸሀቅ = — W.

8. Kapitel

171 አንቀጽ = + ሳምን M; ሳምን : አንቀጽ N — 172 ዘውእቱ = ዝው
 እቱ LN | ግላ = ጸረ L | በቀል = ቂም : ወበቀል L | ወእቱ = — LW
 ወእምነ = እምነ NW — 173 ፈደየ = ፈደየ LMNW | እኩይ = እኪት L |
 እኩይ = እኩየ N | ወለእመ : ፈደየ : እኩየ = — LW | ይኔስሕ = + ሕማመ :
 ልብሰ : ይመስል : ከመ W; + አፈ : አንበለ : ውእቱ : ከመ M; ህየንተ :
 ሠናይት : ከመ L; + አንበሳ : ውእቱ : ከመ DN } DLMNW: + ከመ :
 ውሉደ : እፄ : እለ : ይበልፅ [ይበልፅ = ይነሰኩ N] : ከርሠ : እማቲሆመ
 [እማውተ : እሞመ L] — 173/74 ሕማመ : ልብሰ ... አዕዕምት = — LN
 — 174 ያወርስ = ይመስል : ከመ W; ያወርሶ D | ይቀጠቅጦ = ይቀጠ
 ቅጣ N; ይቀጠቅጦመ D | ለአዕዕምት = ለአጽም NW | ሕማመ = ወሕ
 ማመ N — 174/75 ሕማመ : ልብሰ = ከማሁ : ቂም : ወበቀል L —
 175 ልብሰ = ልብ N | ወውእቱሰ = ወውእቱ NW | ወውእቱሰ : ማእሰ

ረ : እግር = ማእሰረ : አእጋር : ውእቱ L | እግር = አእግር W; አእጋር
 LN — 175/83 fehlt in D — 176 ለሐዊር = ቀዊመ : ለጸሎት L | ሕ
 ማመ : ልብሰ = ቂም : ወበቀል L | ልብሰ = ልብ NW — 177 ሕማመ :
 ልብሰ = ቂም : ወበቀል L | ልብሰ = ልብ W; — N | በውስተ = ውስተ
 LNW | ያቀውም : በውስተ : ፍኖት : ጠዋይ = ይመርህ : ውስተ : ፍኖት :
 ሰይጣን L — 178 ኅሢሠ = በኅሢሠ LMNW | መፍቅድ : ዓለማዊ =
 መፍቅድ : ዓለም : ከንቱ L | ወፈቃድ : ልብሰ = ወዘሰ : ይትበቀል L | እ
 ሱር : ነሉንታሁ = ነሉንታሁ : እሱር W — 179 በሕማም = በማእሰ
 ረ : ሰይጣን L | ዘይለብስ = ለዘይለብስ LNW | ድርዐ = + በጊዜ : ጸ
 ብእ L | ከማሁ = ወከማሁ W — 180 እግዚአብሔር = እግዚአብሔርኒ
 M | ለፈራሄ : እግ' : ኢይቀርቦ : በቀል = ኢይቀርቦ : ሰይጣን : ለፈራሔ :
 እግ' L | በቀል : ወኢሕማመ : ልብ = ሕማመ : ልብ : ወኢበቀል NW |
 ወኢሕማመ : ልብ = ወኢይከቦ : በቀለ : ዝውእቱ : ሕማመ : ልብ L | ኢ
 ይቀርቦ = ኢይረከቦ MW — 181 ዘይጸንዕ : ላዕሌሁ : ደዌ : ልብ = ወዘያ
 ጸንእ : በቀለ : በልቡ L | ደዌ = ሕማመ NW | ኢይክል = ኢይክል (ወ
 ኢ" L) : ከመ LMNW | ይጐይይ = ይጐይዩ M; ይጐይዩ LNW | እምኔሁ
 = + ለሰይጣን L | ወዘሰ = ወዘኒ NW — 182 ሕማመ = በሕማመ N |
 ሕማመ : ልብ = በቀለ : ውስተ : ልቡ L | ያዘልፍ : ሕማመ = ይዘልፍ :
 በሕማመ W | ለሊሁ = ሌሊሁ L | ንጹሕ = ይጹም W | ምኑን = ወምኑ
 ን N — 183 ዘሰ = ወዘሰ L | ውእቱኬ : ሕማመ : ልብ = የሀልፍ : በከ
 ንቱ L | ሕማመ : ልብ = ሕሙመ : ልብ DN; ሕሙም W | ልብ = + ው
 እቱ N — 183/84 ፈድፋድ = ወፈድፋድስ : መነኮስ : ዘይነብር : በብሔ
 ሩ : ምስለ : አሀዊሁ : ወአዝማዲሁ : ከልብ : ውእቱ L — 184 ዘይሚንኖ
 = ወዘሰ : ዘይሚንኖ L | ለዝንቱ : ዓለም = ለዓለም NW | ዓለም = +
 ኅላፊ L | ጊዜ = + ምስለ : ጸድቃን L — 184/85 ሕማመ : ልብ = ሕማም M
 ሕማመ : ልብ : ለእመ : ጸንዐ = ለእመ : ጸንእ : በቀል : ውስተ : ልቡ L —
 185 ልብ = ልብሰ D | ይወስድ = ይወስዶ L; ይወልድ M — 186 ጥሪታተ =
 ጥሪታት N; + ይዘግብ : ውስተ : መንግሥተ : ሰማያት L | ይትፌሣሕ = ወይ
 ትፌሣሕ : ልቡ : ምስለ : ጸድቃን : በቀልሰ : እምሰይጣን : ውእቱ L | ወኢያ
 ስተሐምም = ወያስተሐምም D — 186/88 ወኢያስተሐምም bis ውእቱ
 = — L — 187 ሕማመ = ወሕሙመ NW — 189 ምሳልያተ = + ዘተና
 ገረ : ቅዱስ : ወግሪስ L | ነገር : ዘእምወግሪስ = አናቅጽ L — 190 ወተር

ጎመት = L + ወተተርጎመት : ዛቲ : መጽሐፍ : እምክረቢ : ለግእዝ : በ
መዋዕሊሁ : ለንጉሥነ : ገላውዴዎስ : እምክመ : ነግሠ : በ፲ወ፫ዓመት : እ
ግዚአብሔር : ይምርሕን : አንቀጾ : ንስሐ : ለጸኃፊሓ : በኩጽዮን : ወለአጽ
ሐፊሐ : ኃዋእ : ወአባሲ : አቡነ : ገብረ : ድንግል ። — 189 *Schluß von*
W = በሰላም : ተተርጎመ : እምዐረቢ : ለግዕዝ : በመዋዕለ : ንጉሥነ : መ
ፍቀሬ : እግዚአብሔር : ገላውዴዎስ : እምክመ : ነግሠ : በ፲ወ፫ዓመት : ስ
ብሐት : ወትረ : እስከ : ለዓለመ : ዓለም : አሜን ። — 189 *Schluß von* N
ተተርጎመት : ዛቲ : መጽሐፍ : እምዐረቢ : ለግዕዝ : በመዋዕሊሁ : ለንጉ
ሥ : ገላውዴዎስ : እምክመ : ነግሠ : በ፲ወ፫ትአመት : ወስብሐት : ለእግዚአ
ብሔር : አምላክነ ፤

II. Übersetzung

Der Übersetzung liegt im allgemeinen der gedruckte Text zugrunde. Wo B fehlerhaft ist oder die anderen Handschriften eine bessere Lesart oder übereinstimmend Textzusätze aufweisen, ist danach übersetzt. In diesem Falle sind in den Anmerkungen meist die Verschiedenheiten in dem jeweiligen Textbestand angegeben; aber nur dann sind Varianten in der Übersetzung berücksichtigt, wenn durch sie der Sinn verändert wird.

Die Zeichensetzung (Semikolon und Punkt als Satzabschluß) von B ist oft falsch; wie ich die Sätze oder Satzteile abtrenne, geht aus der Übersetzung hervor.

Im Namen des Vaters und des Sohnes und
des heiligen Geistes, ein Gott: ich glaube¹.

Die Betrachtungen über die acht Gedanken des Ab Wagris

1. Kapitel: Über den unersättlichen ²und gefräßigen² Bauch

²Der Frucht geht die Saat voraus, und der Gottesfrucht geht der Gottesdienst voraus². Wer seinen Leib in Zucht hat, der ver-

¹ Grébaut übersetzt „je divulgue (m. a. m. je confesse) les paroles sur . . ., wobei er aber übersieht, daß **ነገራት** nur Nominativ sein kann. Littmann hält **አእምን** für ein Wortspiel mit **አሚን**, das sonst an dieser Stelle zu stehen pflegt.

²⁻² fehlt in B.

mindert die Begierde³, und wer andererseits das Essen vermehrt, über den wird die Begierde sehr stark. Das erste Volk sind die Amalekiter⁴; und der Anfang der Begierde ist die Unersättlichkeit⁵. Das Feuer entzündet das Holz, und die Speise ihrerseits entzündet die Begierde. Viel Holz entzündet das Feuer, und viel Speise erregt die Begierde. Sobald das Feuer erloschen ist, wird es zu Asche; und wer das Essen vermindert, der hält die Begierde fern; die aber, welche mit der Begierde des Herzens essen, werden aus dem Paradies vertrieben. Das Vermehren des Essens und Trinkens bringt viel Schlaf und nährt wieder die Würmer, die nicht sterben⁶. Der Bauch, der nicht übersättigt ist, liebt die Demut und das Beten; und die Leckereien⁷ drücken den Verstand herab. Das Gebet ist für den, der im Glauben fastet, wie eine junge Taube⁸, die in die Luft hinauf fliegt. Aber die Übersättigung bringt unter die Erde. Der Frühnebel verhüllt den Aufgang der Sonne, und vieles Essen bedeckt das Herz und den Verstand. Ein mit Rost bedeckter Spiegel gibt das Gesicht des Menschen trüb wieder; und Übersättigung andererseits beschattet das Gesicht des Verstandeskräftigen. Sandige Erde läßt Dornen sprossen; die Übersättigung⁹ erzeugt schlechte Gedanken. Die Dicke des Mannes führt zu seiner Fäulnis^{9a} und der Verstand des Unersättlichen ist schlecht. Das Auge des Unersättlichen sucht den Ort des Trinkens; aber der Asket sucht die Rede der Weisheit. Das gerüttelte, geschüttelte Maß¹⁰ füllt

³ Grébaut übersetzt „la concupiscence l'affaiblira“ nach D. In den anderen MS ist ለፍትወት Objekt, das durch das Pronomen beim Verbum als solches wieder aufgenommen wird.

⁴ Dieser Satz ist schon den verschiedenen Abschreibern nicht mehr ganz verständlich gewesen und daher in verschiedener Weise verunstaltet worden. Rein sinngemäß muß nach dem Parallelismus des Aufbaues das zweimalige kadāmi(-ē) im Gegensatz stehen. So hat auch der Grieche ἀρχὴ ἐθνῶν Ἀμαλήκ, καὶ ἀρχὴ παθῶν γαστριμαργία (P. Nilus, S. 1146). Grébaut übersetzt fälschlich: „autrefois le peuple d'Amalec fut le prototype du désir de l'intempérance“. BD hat „Der Anfang ist das Volk der Amalekiter...“

⁵ DL hat den umgekehrten Gedanken: „Der Anfang der Unersättlichkeit ist die Begierde“.

⁶ Vgl. den Ausdruck ዐፄሆሙ፡ ዘኢደነውም፡ Jes. 66, 24.

⁷ መብልዕ፡ ጥዕም = ἡδύσματα; cupediae, sapes (Dillmann, Lex.).

⁸ LMNW „... ein junger Adler, der...“

⁹ LN „der Dorn der Unersättlichkeit“.

^{9a} Wörtl.: „macht seinen Geruch schlecht“.

¹⁰ Vgl. መስፈረት፡ ንሕኩሕ፡ Luk. 6, 38.

den Behälter; der Bauch des Unersättlichen aber wird, bis daß er platzt, nicht voll¹¹. Schone nicht den schwachen Leib! Wenn du ihm ein gutes Leben gewährst, wird er Herr über dich. Das Pferd, das gezügelt ist, gehorcht; und der gehorchende Körper wird fügsam und erregt sich nicht.

2. Kapitel: Über die Liebe zu Gold und Silber

Nämlich¹ Gold und Silber sind die Quelle jeglichen Übels; und sie nährt die übrigen Leidenschaften. Wie die schlechten Zweige, nachdem sie beschnitten sind, [gute, neue] Zweige wachsen lassen, so muß man, wenn man die Leidenschaften beschneiden will, [sie] von ihren Wurzeln aus beschneiden². Zuerst die Schätzegier: ³Ein schweres Schiff, welches sehr voll ist, ist zum Untersinken bereit³, aber das, welches leicht ist, gelangt in seinen Hafen; und wer einen Schatz birgt, ist durch vieles Denken gebunden, gleichsam als wenn er mit Eisenketten gefesselt wäre. Nicht ist es dem Schätzegierigen möglich, zu entfliehen; denn es erschläft ihn die schwere Last und ⁴er erträgt⁴ ewige Ermüdung. Wie das Meer nicht voll wird, obwohl doch alle Flüsse in es fließen, so wird die Leidenschaft der Sucht nach Schätzen nie gestillt. Das Auge des Schätzegierigen schläft nicht, und es schämt sich nicht, nachzuforschen; der Eid ist dem Schätzegierigen zu jeder Zeit nahe, und es treibt ihn an, daß er schwört. Der Schätzegierige freut sich, sobald seine Truhen mit Gold voll sind⁵ und nicht ist ihm bewußt, daß es der Feind des himmlischen Schatzes ist. Wer die Schätze liebt, gleicht dem, der Götzenbilder herstellt und sie durch Tun verehrt; er verleugnet den Herrn zu jeder Zeit⁶. Und nicht liegt er dem Gebet ob, und wenn er betet, ⁷vermehrte er das Gebet⁷ nur deswegen⁸. Seine Seele

¹¹ B „der Bauch des Unersättlichen ist übel, er platzt, wird aber nicht voll“. In B ist **ānḥ** zu **āḥe** verlesen.

¹ LM = + „die Liebe zu...“

² BN „so muß es von ihrer Wurzel aus geschehen“.

³⁻³ B „ein schweres Schiff ist ein solches, das sehr voll ist“.

⁴⁻⁴ „sie (die Last) läßt ihn ertragen...“

⁵ Oder „wenn er seine Truhen mit Gold füllt“.

⁶ B Druckfehler, lies: **Zib**.

⁷⁻⁷ DLN „betet er“.

⁸ Nämlich um Schätze (Zeile 50); darauf bezieht sich **āḥ?ṭṭṭ**.

aber vergißt er, und die Sucht danach ⁹treibt ihn an wie ein Phantasiegespinst⁹, das vor den Augen ist, und das Höllenfeuer verschlingt ihn durch seine eigene Schuld.

3. Kapitel: Über die eitele Ruhmsucht

Die eitele Ruhmsucht ist eine unsagbare Krankheit, und sie vernichtet alle Tugenden im Geheimen¹. ²Die Früchte verderben auf den Bäumen, nachdem ihre Wurzeln trocken geworden sind; und die eitele Ruhmsucht, die mit den Tugenden aufwächst, schneidet die Wurzeln der Tugenden ab. Die dichtgewachsenen Trauben verderben schnell²; und wenn die Tugenden sich erheben, werfen sie die eitele Ruhmsucht nieder^{2a}. Der Wind verwischt die Spur des Menschen und eitele Ruhmsucht vernichtet die Wohltätigkeit. Mancher gibt Almosen wegen der eitelen Ruhmsucht. Wer aber so handelt, nimmt die Mühe ohne Lohn auf sich und vernichtet seine Tugenden³. Wie der Stein nicht in den Himmel gelangt, wenn man ihn in die Luft wirft, so ist auch das Gebet des Mannes, der eitele Ruhmsucht liebt, und es gelangt nicht zu dem Herrn. Wenn auf den im Meer aufgerichteten Stein das Schiff auffährt⁴, geht es unter. Die eitele Ruhmsucht führt den Menschen zur Zeit des Gebetes auf⁵ die offenen Plätze; aber der Christ betet in seiner Wohnung. Ein törichter Mensch gibt sein Tun den Menschen kund, und es kommt über ihn viel Unheil. Das Lieben der eitelen Ruhmsucht ist wie ein Lamm, an welchem ein Fehler ist; man opfert es nicht auf dem Altar. Wenn Wasser auf die Schrift tröpfelt, so wird sie ausgelöscht; und die Mühe um die Tugenden wird durch eitele Ruhmsucht ausgetilgt. Das Fleisch des Osterlammes wird in der Nacht gegessen, und andererseits werden die Tugenden im Verborgenen

⁹⁻⁹ B „läßt ihn das Abbild der Hölle begehren“.

¹ D. h. die Tugenden, die im geheimen verübt werden sollen.

^{2a} B „wirft die eitele Ruhmsucht sie nieder“.

²⁻² B „Sie verderbt die Früchte auf den Bäumen. Nachdem ihre Wurzeln trocken geworden sind, verderben die dicht gewachsenen Trauben schnell.“

³ LM „seine Tugenden gehen unter“.

⁴ ተወላጅ, wörtl. *impediri*, im Tigre *trébucher*. Vgl. Ps. 91, 12 ከመ : አትተወቀፍ : በእብን : እግረክ : Weitere Beispiele Dillmann, *Lex.* S. 982.

⁵ Ich folge LMN. In B steht nur በጊዜ, das vielleicht ein Druckfehler für በጳጳስ ist oder nach dem die folgenden Wörter ausgefallen sind.

getan. Wenn die Hand dem Anschein nach⁶ befleckt ist, so ist sie aber rein ihrer inneren Natur nach; und so glänzt auch die verborgene Tugend vor dem Herrn. Das reine Opfer erfüllt die Seele mit Wohlgeruch. Gib deine Seele nicht der eiteln Ruhmsucht!

4. Kapitel: Über den Stolz

Der Stolz aber ist ein Geschwür der Seele, das voll von Häßlichkeit ist. Und wenn es sich ausbreitet, wird es sehr schlimm. Die Seele eines Stolzen überhebt sich schnell und dann stürzt sie schnell in den Abgrund. Wenn der Stein vom Berge losgebrochen wird, wird er schnell zerrieben und zerbricht; und auch der Stolze stürzt wie er und entfernt sich vom Herrn; und wer sich überhebt, der gleicht denen, die der Herr ohne Kraft geschaffen hat. Wer auf den Faden der Spinne steigt, stürzt, und wer auf seine eigene Kraft vertraut, der geht zugrunde. Viele Früchte biegen die Äste in die Tiefe, und den Menschen machen viele Tugenden demütig. Ein wurmstichiges Samenkorn ist nicht geeignet für das, was gesät wird; und auch die Tugenden des Stolzen sind dem Herrn nicht wohlgefällig¹ auf ewiglich. Von vorne erhebt der Weinberg reichliche Frucht; und die Frucht des Gottesfürchtigen stärkt die Seele, die voll von Tugenden ist¹. Gib deine Seele nicht dem Stolze hin, damit du nicht das nächtliche Gespinst² erschau³. Von der stolzen Seele entfernt sich der Herr, und sie wird zum Spott für die Dämonen. In jeder Nacht⁴ setzt die rauschende Bewegung des Laubes den Stolzen in Aufregung, und das Rauschen der Wasser reibt seine Seele auf. Denn der Stolz hat früher die Engel von oben unter die Erde stürzen lassen; und die Demut läßt den Menschen in den Himmel emporsteigen, damit er mit den Engeln Loblieder singt. Ein geringer Wind läßt das Gras sich erheben,

⁶ So DLM; NW „von außen“; B „von außen und dem Anschein nach“.

¹⁻¹ fehlt in B.

² L W „das Gespinst in der Nacht“.

³ Oder „daß sie (die Seele)...nicht erschaut“. B. schließt den Satz mit **אִשָּׁה**; demnach wäre zu übersetzen, „damit du nicht das nächtliche Gespinst der Seele erschaut“.

⁴ „In jeder Nacht“ ist in D M zu dem vorhergehenden gezogen.

und der Stolze steigt durch eitele Blähsucht auf in die Höhe. Die Rede des Demütigen wird zur Milde für seine Tugenden; und er ist eine Mauer wie die Mauer des Hauses, die den beschützt, der sich in ihre Hut begibt. Der Stock ist das Zeichen der Züchtigung, und die Demut ist der Keim der Tugenden.

5. Kapitel: Es ist über den Unwillen und Zorn geschrieben

Denn Unwille und Zorn gleichen den Dämonen, die keinen Verstand haben, und sie wenden sich zur Torheit und machen die Seele zu einem gemeinen Tier. Das Wasser wird durch das heftige Wehen des Windes erregt; und ebenso wird der Zorn durch schlechtes Denken erregt. Ein zorniger Mann gleicht einem wilden Eber; wenn er Menschen sieht, beißt er [sie] mit seinen Zähnen. Der Nebel bedeckt den Äther und der Zorn verdunkelt das Herz des Menschen. Die Wolke verdeckt den Glanz der Sonne¹ und das böse Denken verdunkelt die guten Gedanken. Der Löwe, der durch den Fallstrick² verstrickt ist, erregt sich, weil er gefesselt ist. Der Zornige wird seinerseits in Erregung gebracht wie das Meer³, das durch die Erregung des Windes wogt, wenn es auch ruhig war; und den Zornigen beruhigt ein mildes Wort; und ein häßliches Wort ruft die Erregung des Zornes hervor. Das Denken des Zornigen ist verworren zu jeder Zeit; ⁴das gute Herz ist die Wohnung der heiligen Dreifaltigkeit⁴. Wenn der Stein in klares Wasser fällt, trübt er es; ebenso regt sich der Zornige beim kleinsten Worte auf. Wie die Krankheit der eitrigen Wunde⁵ das reine Auge trübt, so trübt das zornige Denken das Herz. Die Gedanken des Zornigen sind wie die Jungen der Viper, welche den Bauch ihrer Mütter beißen. Das Gebet des Zornigen ist wie Weihrauch ohne Wohlgeruch und das Flehen des Zornigen ist nicht schön und sein Opfer ist ein Opfer voller Makel; man bringt es nicht an einem reinen Ort dar.

¹ In B lies ፀሐይ.

² In B lies በመሥገርት.

³ In B lies ባሕር.

⁴⁻⁴ Fehlt in B.

⁵ ብልህ fehlt bei Dillmann, scheint ein amharisches Wort; vgl. Guidi, *Vocabulario amarico-italiana*, S. 316. bilz „cicatrice scura, ferita guarita superficialmente; magagna.“

6. Kapitel: Über den Unzüchtigen

Die Enthaltsamkeit erzeugt einen Anteil an der Reinheit; der Leib aber, der sich mit einem anderen vereinigt, ist wollüstig. Das Bewahren des Öls¹ erleuchtet die Lampe und die Flamme der Begierde lodert beim Anblicken des Weibes². Die Bewegung der Wogen zerbricht das Schiff, das nicht gefüllt ist; und der Anblick des Weibes erregt den Verständigen, wenn er nicht auf der Hut ist. Wer aber will, daß ihn der Gedanke an die Unzucht nicht erregt, der soll seinen Leib nicht mit Speisen füllen³. Aber den, der die Gemeinschaft mit den Weibern⁴ begehrt, überkommt die Erregung der Gedanken. Das Gesicht des Weibes ist ein Pfeil, der voll von Gift ist, und wenn er in die Seele kommt, wird sie voll von Gift; und wenn er lange darin bleibt, ruft er bei dir viele Krankheiten hervor. Wer aber diesem Pfeil entfliehen will, der soll nicht auf den Festen umhergehen; wer aber die Tugenden liebt, widmet sich dem Gebet in seiner Wohnung. Es ist besser⁵, als daß er den Glanz auf den Festen findet^{5a}. Und wenn jemand rein bleiben will, so soll⁶ er nicht die Weiber begehren. Denn wenn man ihnen zuerst begegnet, neigen sie ein wenig ihr Gesicht, während sie sich gütig zeigen und seufzen und zu verführen suchen, indem sie ihr Gesicht verbergen und sich verschleiern, während sie mit ihren Lippen leise lächeln. Um zu verführen⁷, verhalten sie sich manchmal ruhig in liebenswürdiger Weise, aber sie stellen der Reinheit nach, bis daß sie den Begierden der Unzucht⁸ gehorcht, und dann freuen sie sich. Und wiederum treffen sie auf dem Wege mit den Männern zusammen, um sich gegenseitig anzuschauen, und lächeln errötend. Und zum dritten Male sehen sie den Mann ohne Scham an. Und wenn er seinerseits ein wenig lächelt, so lachen sie

¹ d. h. wenn man das Öl in der Lampe bewahrt, brennt sie (L).

² Grébaut versteht den Sinn dieses Satzes nicht, weil er **𐤀𐤓𐤕** statt **𐤀𐤓𐤕** liest.

³ Grammatisch wäre auch transitiv möglich „...dessen Leib soll nicht mit Speise voll sein“.

⁴ „Mit vielen Menschen“ DMNW.

⁵ LM noch „...für ihn...“

^{5a} d. h. „schaut, erlebt“ (L).

⁶ Nach dem Parallelismus mit dem Vorhergehenden muß man auch hier den Subjunktiv erwarten und mit MN **𐤀𐤓𐤕** statt **𐤀𐤓𐤕** lesen.

⁷ In M zu dem Vorhergehenden gezogen.

⁸ Ich folge L und lese **𐤀𐤓𐤕**. Wenn **𐤀𐤓𐤕** in B kein Druckfehler ist, müßte übersetzt werden: „bis daß die Unzucht der Begierde gehorcht“.

aber ihm viel zu, und dabei haben sie sich geschmückt und geputzt, und sie enthüllen sich offen ohne Scham⁹; sie zeigen ihre Gestalt und ziehen ihre Schleier fort, um die Krankheit zu suchen. Und sie beginnen, ihre Augen zu schminken und ihre Hälse und ihre Brüste und all ihre Glieder zu entblößen, indem sie die Unzucht suchen und mit süßer Rede plaudern, bis daß sie die Herzen rauben; und diese alle ihre Geselligkeit und ihr Eifer dienen nicht dem Guten, sondern daß sie durch diese Taten die Seelen fangen. Dies alles ist für den Mann ein Angelhaken, der ihn fängt, und ihr Fischen nach ihm bringt ihn in die Netze des Todes und auf den Weg des Verderbens. Sie führen den Mann hin, daß er abgeschlachtet werde wie das Rind, das zur Schlachtbank geführt wird, oder wie der Vogel, der durch einen verborgenen Pfeil verwundet ist, an dem Gift von Skorpionen und Wut¹⁰ von räuberischen Tieren ist. Wenn du dich der Flamme des Feuers näherst, verbrennst du; fliehe, bevor du dich den Frauen näherst, o Mann, so lange du ein Jüngling an Gestalt bist, damit du nicht verbrennst durch die Flamme des Feuers der Unzucht. Das Angesicht der Frau schneidet die Gerechtigkeit ab wie ein scharfes Eisen. Und wenn du von der Krankheit der Unzucht gesund bist, so blickst du die Frauen nicht an und traust ihnen nicht; es (Antlitz) wendet sich zu dir wie ein hinterlistiger Hund, der vor den Füßen der Männer liegt, und wenn er von ihnen weggeht, enthüllt er die Schlechtigkeit seines Tuns; und wenn bei dir der Gedanke an die Frau ist und der Brand der Begierde und darauf vergißt du ihn und widmest dich der Frömmigkeit, so bringt er dann doch schnell in dich die feurige Kohle. Wenn du aber dabei verharrst, so verharrt bei dir seine Flamme ebenso. Und wenn der Gedanke an die Frau in dem Herzen lange andauert, brennt er und macht schnell die Begierde stark und schwer.

7. Kapitel: Über den Furchtsamen

Der¹ aber, dessen Herz fürchtet, ist eine schwache Seele, und nicht hält er stand, wenn Versuchungen² über ihn kom-

⁹ B „in anstößiger Weise ohne Scham“.

¹⁰ M „Gift von ...“

¹ Ich folge den anderen Lesarten, da B verderbt ist.

² Wegen des folgenden würde man wohl besser allgemeiner „Gefahren“ übersetzen.

men. Der Herzensstarke³ aber ist mächtig und ⁴besiegt⁵ den Satan wie der Wind, der den Frühnebel zerstreut. Ebenso zerstreut die Furcht das Gebet, das nicht stark ist⁴. Wenn die Seele des Verwirrten Schrecken antreibt, ⁶fällt in sein Herz die Krankheit der Furcht⁶. Das Besuchen des Kranken und das Sichwenden zu seinen Freunden und Verwandten und das Umhergehen bei ihnen, das entfernt den Menschen aus seiner Wohnung. ⁷Den Baum, der nicht stark ist, biegt ein geringer Wind; den furchtsamen Mann erregt ein geringer Schrecken. Den Baum mit starkem Stamm erschüttert ein geringer Wind nicht⁷. Und den Mann, dessen Herz stark ist, kann krummes Denken nicht erschüttern. Wenn man den Baum von einem Ort zu einem anderen bringt, trägt er keine Früchte; und ebenso widmet sich der umhergehende Mann nicht dem Gebet. Dem Kranken nutzt nicht eine Speise, und dem Furchtsamen nutzt nicht eine Arbeit. Dem unzüchtigen Mann nutzt zur Zeit⁸ seiner Begierde nicht ein Weib und dem Furchtsamen nutzt nicht ein Haus. Der furchtsame Mann unterläßt nicht, zu jeder Zeit nach der Tür zu blicken, und seinem Auge erscheint die Unterwelt⁹. Es gibt Leute, die beständig hinschauen; und wenn sich die Tür bewegt¹⁰, gerät er plötzlich in Aufregung; und wenn er eine Stimme¹¹ hört, blickt er nach den Fenstern¹²; und wenn er die heilige Schrift zu lesen beginnt, unterläßt er es und reibt sein Gesicht einmal¹³. Und dann streckt er seine Hände aus und wendet das Gesicht und die Hände¹⁴ nach dem Buch und blickt nach der Wand; und darauf liest er ein wenig, indem

³ B „heftige Versuchungen“; in allen anderen MSS ist **ḫḫ** zum folgenden Satz gezogen.

⁴⁻⁴ Übersetzung nach L.

⁵ **ḫḫ** scheint Bachmann als Part. II, 1 von **ḫḫ** „verbrennen“ aufgefaßt zu haben.

⁶⁻⁶ L „kommt aus seinem Herzen die Krankheit nicht heraus und Furcht erregt es“.

⁷⁻⁷ Nach DW und teilweise N.

⁸ In B lies **ḫḫ**.

⁹ L „erscheinen die Schrecken“; MN „Hirngespinnste“.

¹⁰ B hat **ḫḫ** für **ḫḫ** mit Verwechslung der h-Laute, die Bachmann sonst nach der klassischen Schreibweise verbessert hat.

¹¹ L „Geräusch“.

¹² L + „und horscht“.

¹³ L + „und nochmals und zum dritten Mal“.

¹⁴ Wohl gleich **ḫḫ : ḫḫ** = „nach . . . hin“ s. Dill. 919.

er die Pergamentblätter und Linien und Bogen¹⁵ bis zum Ende des Buches zu zählen beginnt. Und dann steckt er das Buch in die Hülle und legt es wieder unter seine Kopfstütze¹⁶ und schläft darauf¹⁷ ohne Gesundheit; aber der Hunger hält ihn wach und nicht der Eifer für das Gebet. Ein kranker Mann kann keine schwere Last tragen; ebenso läßt die Furcht ihn das Werk Gottes nicht mit Eifer ausführen¹⁸.

8. Kapitel: Über die Krankheit des Herzens, die die Hülle der Seele ist: *die Rache*

Und aus Leidenschaft vergilt der Schlechte; wenn er Schlechtes vergolten hat, bereut er es. ¹Die Krankheit des Herzens² gleicht den Jungen der Würmer, die den Leib ihrer Mutter fressen¹. Die Krankheit des Herzens macht die Rache zum Erben; und die Rache zerbricht die Knochen. Die Krankheit des Herzens³ aber vernichtet alle guten Taten und sie ist die Fessel des Fußes und hindert das Gehen⁴. Die Krankheit des Herzens läßt all das aufhören, was sich für Gott ziemt. Die Krankheit des Herzens führt ⁵auf den schiefen Weg⁵, dadurch daß sie die weltliche Begierde sucht. ⁶Die Begierde des Herzens ist ganz und gar in der Krankheit gefesselt⁶. Wer den Panzer⁷ anzieht, den trifft der Flug des Pfeiles nicht; ebenso nähert sich dem Gottesfürchtigen die Rache nicht und nicht die Krankheit des Herzens. Der aber, über den die Erkrankung des Herzens Gewalt gewinnt, vermag ihr nicht entfliehen. Der aber, der die Krankheit des Herzens andauern läßt und denkt, daß er

¹⁵ **ἄλφ** ist etwa gleichbedeutend mit **κράση** (Littmann).

¹⁶ Die Abbessinier haben Kopfstützen (Littmann).

¹⁷ L + „mit Furcht“.

¹⁸ **ἄνω** wörtlich „*efficere ut faciat vel perficiat*“; *adigere, adducere*. (Dillmann).

¹⁻¹ Fehlt in B.

² DL „ist ein Löwe und...“

³ Statt „Krankheit des Herzens“ hat L. „Rachsucht und Rache“ und so auch immer im folgenden.

⁴ L „das Hintreten zum Gebet“.

⁵⁻⁵ L „auf den Weg des Satans“.

⁶⁻⁶ L „Aber der, der die Rache sucht, ist ganz und gar mit der Fessel des Satans gefesselt.“

⁷ L + zur Zeit des Krieges.

selber rein sei, der ist tadelnswert. Wer aber die Welt liebt,⁸ der ist sehr krank am Herzen⁸⁻⁹; wer diese Welt verachtet, der freut sich zu jeder Zeit¹⁰. Wenn die Krankheit des Herzens stark ist, führt sie zu der Geldgier. Wer aber den Besitz verachtet¹¹, freut sich,¹² und nicht kümmert er sich darum. Das Andenken an den Weisen ist angenehm bei jedermann. Die Krankheit des Herzens aber ist schwach¹².

Hier sind die Gleichnisse der acht Gedanken des Evagrius beendet, und es ist übersetzt worden¹³ diese Schrift aus dem Arabischen ins Ge'ez in den Tagen unseres Königs Claudius¹⁴, seit dem er König wurde, im 13. Jahr¹⁵. Möge Gott uns zu der Pforte der Reue führen, den, der es abgeschrieben hat, nämlich Bakuera¹⁶ Şejōn, und den, der es abschreiben ließ, nämlich unsern sündigen und schuldigen Vater Gabra Dengel¹⁷.

⁸⁻⁸ So nach DW; B verderbt: „das ist die Krankheit des Herzens sehr; L „der geht vergeblich vorüber“.

⁹ L + „aber vortrefflich ist der Mönch, der mit seinen Brüdern und Verwandten an seinem Orte wohnt“.

¹⁰ L + mit den Gerechten.

¹¹ L + „der sammelt im Himmelreich und dessen Herz“.

¹²⁻¹² Mit den Gerechten; aber das ist die Rache vor dem Satan“.

¹³ Hier bricht BM ab; ich folge jetzt L.

¹⁴ Galāudēwōs d. i. Claudius regierte von 1540—1559 und starb am 26. Magābīt 7051 = 22. März 1559, vgl. Wright, a. a. O., Preface S. VII.

¹⁵ D. i. also im Jahre 1553.

¹⁶ **ḳḥ** ist unvollständig; l. **ḳḥḥ**: Bakuera Şejōn „der Erstgeborene Zions, die Erstlingsfrucht“ (Littmann).

¹⁷ Gabra Dengel = „Diener der Jungfrau“.

DER MITTELMEERGLAUBE IN DER ALTCHRISTLICHEN KUNST
UND DIE TATSACHENWELT VON ASIEN UND EUROPA

VON

JOSEF STRZYGOWSKI

Aus Anlaß des Werkes von Gustavus A. Eisen „*The great chalice of Antioch*“ habe ich in einem Aufsätze des *Jahrbuches der asiatischen Kunst* I, 1926, mit dem Untertitel „*Römischer und vorderasiatischer Zeitansatz altchristlicher Denkmäler*“ eine Aufklärung für die Möglichkeit zu geben gesucht, daß Forscher, die die Dinge von Rom aus ansehen, und andere, die ebenso Vorderasien und Iran kennen, im Zeitansatz bis zu einem halben Jahrtausend auseinander gehen können. Nun trat aber sogar der Fall ein, daß eine ganze Gruppe von Denkmälern, die aus Syrien stammen, von den Gelehrten, die die christliche Kunst des Ostens kennen, bisher für unzweifelhaft echt angesehen, von Vertretern der Gruppe von Forschern aber, die auf römischem Standpunkte stehen, ebenso überzeugt als Fälschungen zurückgewiesen wurden. Es handelt sich dabei hauptsächlich eben um den „Kelch von Antiochia“ und die Arbeit von Dr. Eisen darüber. Der bekannte Vertreter Roms in der christlichen Archäologie, Josef Wilpert, erklärte in einem Aufsätze des *New Yorker Art bulletin* IX, 1926 (erschieden November 1927), S. 89 f. „*Early christian sculpture; its restoration and its modern manufacture*“ Denkmäler, die nicht in seine gewohnte römische Art passen, einfach für Fälschungen. Wilpert kennt meine Besprechung des Eisenschen Werkes nicht, stellt mich daher wiederholt als mit diesem völlig gleicher Meinung hin. Ich gehe auf diese Unterstellung nicht weiter ein (vgl. *Art bull.* 1928), sondern möchte hier etwas sachlich Wichtigeres zur Sprache bringen, das der Wilpertsche Aufsatz als eigentliche Ursache des völligen Unverständnisses für die Denkmäler des Ostens deutlich hervortreten läßt.

Wilpert, der seinem verdienstvollen Werke über die Male-
reien und Mosaiken Roms nunmehr ein anderes über die Sarko-
phage folgen läßt, teilt in dem Aufsätze des *Art bulletin* einige
Ergebnisse bezüglich der Verlässlichkeit und Echtheit der ein-
schlägigen Denkmäler mit. Wir bekommen den Eindruck, daß
die römischen Sarkophage frühchristlicher Zeit z. T. nicht um
ein Haar zuverlässiger sind als die antiken Bildwerke der römi-
schen Privatsammlungen, d. h. daß man sie ebenso ergänzt
und gefälscht hat, wie die antiken Denkmäler, man daher an
ihre Bearbeitung nur mit der größten Vorsicht herantreten darf.
Dann aber macht Wilpert ganz plötzlich und unerwartet einen
Sprung von den römischen Dingen, die er kennt, weg zu den
Denkmälern des Ostens, von denen er kaum ein Stück im Ori-
ginal gesehen, und die er vor allem niemals aus Lage, Boden
und Blut jenes Gebietes und jener Völker heraus bearbeitet
hat, die bei deren Entstehung in Betracht kommen. Da der
Wilpertsche Angriff hauptsächlich Werken gilt, die sich heute
auf amerikanischem Boden befinden, staune ich, daß man der-
gleichen drüben ohne Nachprüfung drucken konnte.

Eigentlich müßte man Wilperts Aufsatz von rückwärts
nach vorn lesen, denn am Schluß erst kommt seine Ansicht
deutlich zutage, wenn er dort, von den Denkmälern der ost-
christlichen Kunst sprechend, in seiner Art hinzufügt, „so much
desired“. Wilpert der nur berücksichtigt, was sich irgend mit
Bezug auf seinen römischen Standpunkt benutzen läßt, hat
denn auch kaum eine Ahnung, wo wir heute in der Kenntnis
des Ostens halten, und daß wir gar nicht mehr darauf angewiesen
sind, mit ihm um die Echtheit von Kleinfunden zu streiten.
Was ich selbst in meinem „*Ursprung der christlichen Kirchen-
kunst*“ und Dalton in seinem Werke „*East christian art*“ ge-
bracht haben, sollte die Forschung vor dieser zweiten Anzüg-
lichkeit sicherstellen.

Das Werk von Dr. Eisen ist einer der prachtvollsten Ver-
suche, das Weiterleben des Griechischen im Osten bis in augu-
stäische Zeit zu verfolgen. Was ich seinerzeit schon für die klein-
asiatischen Sarkophage zu zeigen vermochte (*Journal of hell.
studies* 1907, p. 99 seq.), wobei ich mich lediglich auf den Nach-

weis offenkundig entlehnter Gestalten beschränkte, das hat Dr. Eisen mit allen Mitteln feinsten Beobachtung von Formwerten, wie sie amerikanische Künstler, ein Hambidge und Davies, eingeleitet hatten, durchgeführt. Ich verglich Eisens Werk mit denen von Wickhoff und Riegl. Und wenn seine Datierung des „Kelches von Antiochia“ auch falsch wäre, wie bei Wickhoff und Riegl die Behauptungen, daß die Wiener Genesis etwas mit Rom und die Funde der Völkerwanderungszeit etwas mit einer „spättrömischen Kunst“ zu tun hätten, so bleibt doch die ehrliche und von unbegrenzter Hingabe getragene Untersuchung des alten Schweden, Dr. Eisen, aufrecht. Aber lassen wir diese persönlichen Dinge — ich habe sie ausführlicher in meiner Antwort im Art bulletin selbst behandelt — ruhen und wenden wir uns ganz der Sache selbst zu.

Ich möchte den Aufsatz von Wilpert benutzen, um einige beachtenswerte Sach- und Beschauerfragen zur Sprache zu bringen. Die Denkmäler, um die es sich in der Hauptsache handelt, die Silberfunde aus Zypern in der Sammlung Morgan des Metropolitan Museums und der Silberkelch von Antiochia bleiben glücklicherweise von dem Streite der Gelehrten unberührt; sie sind da, und die Hauptsache ist, daß man nicht an ihnen rührt, sie etwa heute, weil es Wilpert paßt, um den Metallwert verkauft oder in eine Sammlung von Fälschungen verweist, morgen aber wieder in Ehren an ihren Platz bringt, sondern sie unberührt dem Urteil der Fachleute zugänglich hält. Ich achtete es an Bode, daß er seine Flora des „Lionardo“ nicht von ihrem Platze im Kaiser-Friedrich-Museum entfernte: so lange er lebte und in Berlin etwas zu reden hatte, sollte es bei seiner Überzeugung, es mit einem Werke des großen Florentiners zu tun zu haben, bleiben; heute mag man mit der Flora machen, was man für gut findet. Im Falle der Silberdenkmäler in New York und Wilpert liegt die Sache freilich etwas anders. Bode hat sich in bester Absicht geirrt, Wilpert aber versucht gar nicht, sich jene Kenntnisse anzueignen, die für die Beurteilung ostchristlicher Denkmäler notwendig sind.

Wilpert kennt nur einen Kunststrom, den, den die Humanisten seit Jahrhunderten für den einzig gültigen hinzustellen

belieben und dessen Stammbaum sie vom alten Orient über Hellas und Rom nach dem Abendlande durchwachsen lassen. Es ist für den Beschauerstandpunkt, der dabei die entscheidende Rolle spielt, bezeichnend, daß Männer wie Alexander und Karl, die in diesem Stammbaum als entscheidende Gelenke aufgefaßt werden, den Beinamen des Großen erhielten. Alles, was Macht ist, erscheint auf diesen Stammbaum vereidigt; der Glaube an seine heute noch zu Recht bestehende Gültigkeit ist es wohl auch, der Wilpert den Mut gegeben hat, seinen Standpunkt so naiv, als es tatsächlich geschehen ist, im Art bulletin zum besten zu geben; sehen wir uns die Voraussetzungen, mit denen er an die Ostkunst herantritt, zunächst einmal etwas näher an¹.

Die Forderung, die wir an jemanden stellen, der heute über altchristliche Kunst, d. h. über eine Bewegung arbeitet, die aus dem Osten der hellenistischen Welt kommt und sich in Asien ebenso wie in Europa ausbreitet, ist, um es kurz zu sagen, die, daß er Asien und Europa in jener großen Zeit, in der das „Mittelalter“ über das „Altertum“ siegt, künstlerisch auseinanderzuhalten weiß. Für den Fachmann folgt das Mittelalter nicht wie für den Historiker auf das Altertum, sondern besteht dem Wesen nach längst neben diesem; es kommt durch Mazdaismus, Christentum und Islam geistig, wie rein künstlerisch schon im Hellenismus von Iran aus entscheidend zur Geltung. Um Christi Geburt ist bereits vorauszusehen, daß Rom das Erbe der altorientalisch-hellenistischen Machtüberlieferung antreten und aus dem ursprünglichen „Europa“, dem noch Hellas (bis zur Zeit Alexanders) angehört hatte, jenes „Europa“ machen werde, dessen Machtgestalt in Staat, Kirche und Bildung für den ganzen Erdkreis vorbildlich werden sollte. Es gibt aber trotzdem ein eigentliches, ursprüngliches Europa ebenso, wie es ein eigentliches ursprüngliches Asien gibt, nur haben die Geschichtsforscher dieses Asien über den altorientalischen Monarchien in Vorderasien und Ägypten (vgl. mein Asienwerk) übersehen und das eigentliche Europa über den abendländischen Monarchien seit

¹ Vgl. dazu auch, was ich schon 1922 in „*Kunde, Wesen, Entwicklung*“, S. 267 f., über Sybel und die Historische Zeitschrift gesagt habe.

hellenistisch-römisch-christlicher Zeit unbeachtet gelassen. Davon später.

Wilpert steht dieser Bewegung im Rahmen des Faches der Forschung über Bildende Kunst ahnungslos gegenüber, weil er sich durch die bisherige Kunstgeschichte geborgen fühlt; dem Forscher dagegen ist das kaiserliche Rom zunächst einmal ein wohlgepflegtes Museum der Kunst aus aller Herren Länder, vor allem aber der erhaltene Hauptvertreter jener Machtkunst, deren Herausarbeitung sich die Kunstgeschichte bisher ganz einseitig zugewandt hatte. Ich spreche daher zunächst kurz unter „Beschauer“ von diesem für das spätere Europa kennzeichnend gewordenen Kunststrome und seinem anerkannten Stammbaume; dann erst gehe ich unter „Sache“ zu dem über, was Wilpert wie dem Dutzend der „Kunsthistoriker“ bisher entgangen ist. Man sieht, die Forschung muß zuerst alle jene Wälle wegräumen, die in den letzten Jahrhunderten aufgeworfen wurden; dann erst, d. h. wenn der bisher zwangsläufig herangebildete Beschauer in seinem Wesen erkannt ist, kann der wissenschaftlich der Sache hingeebene Beobachter hoffen, in seiner Arbeit verstanden zu werden, vorausgesetzt, daß man verstehen will und es nicht vorzieht, am hergebracht historischen Aberglauben festzuhalten.

I. Der Beschauer

Im Aufbau der heute gültigen Kunstgeschichte ganz allgemein und in den herrschenden Anschauungen über altchristliche Kunst im besonderen stecken so unzählige Annahmen, die lediglich der Beschauerforschung zukommen mit der Sache selbst gar nichts zu tun haben, daß es notwendig ist, sich ihrer bewußt zu werden, bevor die Forschung auf sachlichem Boden weiterarbeiten kann. Man ahnt das Bestehen dieser Trugspiegelien nicht, weil sie die herrschende Auffassung sind und für Wissenschaft im philologisch-historischen Sinne schlechtweg gelten. Für diese Rechtgläubigkeit ist die Überzeugung vom Bestande jenes Stammbaumes ausschlaggebend, an dessen Wurzeln ich vergebens (seit Jahrzehnten) rüttle. Der Wahn sitzt so fest in den Köpfen der durch das Gymnasium herangebildeten

Akademiker, daß mehrere Lebensalter harter Arbeit nicht genügen dürften, ihn in seinem Bestande zu erschüttern. Meine „*Krisis der Geisteswissenschaften*“ 1923 war vergebens geschrieben; ich fürchte, auch „*Forschung und Erziehung*“ 1928 wird das gleiche Schicksal teilen.

Und doch sollte nach dem angeblichen Umsturze von 1918 die Zeit eigentlich reif zu einem Ausgleiche sein. Wir wollen ja den Humanismus nicht mit der Wurzel ausreißen, sondern möchten ihn nur zur Einkehr bringen, damit er zwischen geschichtlichem Wissen und Wesensbetrachtung, zwischen „Geschichtsphilosophie“ und wissenschaftlicher Erklärung der Entwicklung unterscheiden lerne. Der Beschauer kann philosophieren, der Beobachter muß bei der Sache bleiben. Die Geschichtsphilosophie, die heute bei den Beschauern, die sich Gelehrte nennen, die herrschende ist, der Glaube an den Bestand eines im alten Oriente verwurzelten Stammbaumes gilt nur für die Macht, wie sie Hof, Kirche und Bildung für notwendig hielten, um die Menschheit zu zügeln. Man muß also unerschütterlich von der Unentbehrlichkeit dieses nach Staaten getrennten Schutzes von Macht und Besitz überzeugt sein, um sich notgedrungen den überlieferten Machtstammbaum als einzig richtige geschichtsphilosophische Auffassung nicht ausreden lassen.

Anders, wenn man unbefangen als wissenschaftlicher Beobachter an die Sachen heranzutreten beabsichtigt; dann wird man sich sehr bald überzeugen, daß der geschichtsphilosophisch im Sinne der Macht angenommene Stammbaum als für alle Lebenswesenheiten gültiges Gesetz doch nur eine Einbildung der gelehrten Köpfe der letzten Jahrhunderte war und es Zeit wäre, sich allmählich wieder von diesem Zwange freizumachen. Das gilt insbesondere auch für die Bearbeitung der altchristlichen Kunst. Schon in meinem „*Ursprung der christlichen Kirchenkunst*“, 1920, hatte ich für die Anfänge streng geschieden zwischen Glaube und Kirche, zwischen Gemeinde und vorgesetzter Behörde. Wenn wir nur die Kirche sehen und die Entscheidungen kirchlicher Behörden als ausschlaggebend anerkennen, dann kann freilich ein römischer oder byzantinischer Standpunkt ins Feld geführt werden; sobald ich aber vernünftig da-

mit rechne, daß das Christentum ursprünglich eine volkstümliche Bewegung war, die erst allmählich von der Macht zu ihren Zwecken umgebildet wurde, dann sieht das Beobachtungsfeld gleich ganz anders aus.

1. Der Mittelmeerglaube. Die bildende Kunst, die durch einen Stammbaum zusammengefaßt und seit Jahrhunderten allein als „die Kunst“ des Erdkreises anerkannt und bearbeitet, ausgegraben und in Kunstmuseen aufgestellt wird, ist, wie ich sie nenne, die Machtkunst des mittleren Erdgürtels. Dieser liegt ursprünglich zwischen den Gebirgen (Alpen, Taurus, Himalaja), die den Norden nach dem mittleren Gürtel hin begrenzen und dem äquatorialen Süden. Sie setzt (auch zeitlich) eine ausgebildete Nord- und Südkunst voraus und gehört, scheint es, Nordvölkern an, die sich durch Eroberung zur Macht über Völker des Südens aufgeschwungen hatten. Diese Annahme wird bestätigt dadurch, daß diese Art Machtkunst niemals weiter nach dem Süden, an den Äquator vordrang, sondern sich eben, wie schon der humanistische Stammbaum zeigt, nach dem Norden zurückwendet und dann allmählich ganz Europa erobert. Wir leben so befangen in dieser Machtüberlieferung, daß wir die Unnatur dieser Kunst gar nicht mehr merken und glauben, alles, was anders als dieser Kunststrom ist, sei als barbarisch und primitiv aus der „Kunstgeschichte“ auszuschalten.

Die Kunst des mittleren Gürtels übernimmt vom Süden die Steinarbeit und die menschliche Gestalt, während der Norden den Freibau, in Europa in Holz, und die Neigung zur Anordnung der Form in der Fläche zumeist ohne menschliche Gestalt mitbringt. Da ich nachfolgend vom Gegenteil der Nordkunst, der Südkunst, nicht weiter spreche, sei lediglich auf ihren Bestand bei den Völkern am Äquator hingewiesen und daß, was wir heute dort finden, in einem beachtenswerten Zusammenhange mit der sog. paläolithischen Kunst steht, die von Afrika aus bis in die Südgebiete Europas vordrang. Sie arbeitet im anstehenden Felsen und ist vorwiegend auf Naturnachahmung eingestellt. Es ist dagegen bezeichnend für den dritten, den mittleren Gürtel, daß er vom Norden den Freibau übernimmt und die Höhle, wie sie noch der ägyptische Tempel in seinem stufenweisen

Niedriger- und Dunklerwerden, dann in der Anordnung schräg ansteigender Pylonen mit den Sitzgestalten davor deutlich hervortreten läßt, trotzdem mit tektonischen Gestalten ausstattet, die, wie in Indien, zum Teil aus dem südlichen, zum Teil aber deutlich aus dem nördlichen Holzbaue stammen. Beide Bauformen sind nicht unschwer zu scheiden, weil die Hölzer des Nordens andere als die des Südens sind und eine ganz andere Bearbeitung verlangen als die meisten, kaum spaltbaren Hölzer des Südens. Was in Ägypten Fels und Holz, ist in Mesopotamien der westasiatische Rohziegel und das hochasiatische Zelt. Die Darstellung der menschlichen und sonstigen Naturgestalt wird in der ägyptischen und mesopotamischen Kunst beherrscht vom Geiste des Dienens. Die politische, kirchliche und Bildungsmacht unterjochen diese Kunstkreise derart, daß der einfache schlichte Mensch, wie ihn die griechische Kunst vor Alexander in ihrer rein nordischen Gesinnung zu geben vermochte, darin nur ausnahmsweise Platz findet, in Ägypten merkwürdig noch eher als in Mesopotamien. Das Ungriechische in der hellenistischen Kunst nach Alexander besteht darin, daß sie den nordischen Geist ganz aufgibt und ähnlich in den Dienst der Macht tritt, wie vorher schon die Kunst in den altorientalischen Monarchien.

Ich will hier in dieser allgemeinen Betrachtung nicht weiter gehen, sondern nur die Folgen, die sich aus dem rechtgläubigen Standpunkte für die Behandlung der altchristlichen Kunst ergeben, etwas näher beleuchten. Wer auf dem Standpunkte der ausschließlichen Herrschaft des Machtstammbaumes steht, dem muß natürlich ein Denkmal wie der Kelch von Antiochia oder verwandte Großdenkmäler wie die Mschatta-Schauseite oder etwa die Ausstattung der armenischen Kirche von Achthamar so fremdartig erscheinen, daß er von vornherein, wenn es angeht, sie als verdächtig ansieht, mit ihnen willkürlich hin und herschiebt und womöglich Fälschungen daraus macht. Daß darüber ein ganzer Erdteil, das eigentliche Asien, in einer Versenkung verschwinden gemacht wird, bleibt außer Überlegung. Man ist seit Jahrhunderten durch den Mittelmeerglauben gewöhnt, mit Asien und Europa nicht zu rechnen und fordert selbstbewußt, daß es dabei sein Bewenden haben müßte. Die Wissenschaft der

Zukunft aber, die sich allmählich doch auf ihre Pflicht zur Wahrheit über den Anteil vor allem der eigenen Heimat an der geistigen Entwicklung der Menschheit besinnen dürfte, wird da nicht mehr mittun.

Der Mittelmeerglaube wirkt sich in Zwangsvorstellungen aus, die sehr verschiedener Art sein können. Im Rahmen des Altchristlichen steht voran der Maßstab der Antike. Man hat sich den Begriff einer christlichen Antike zurechtgelegt; unter diesem Titel sucht sich jetzt die klassische Archäologie der christlichen zu bemächtigen, was nur zu begrüßen wäre, wenn nicht der Mittelmeerglaube ihr ganzes Denken beherrschte (vgl. die Arbeiten von G. Rodenwaldt und meine Besprechung in der *Sp. Lambros-Gedenkschrift*).

Der römische Maßstab. Vor dem Aufsätze von Wilpert ist ein Buch von G. de Jerphanion S. J., „*Le calice d'Antioche, les théories du Dr. Eisen et la date probable du calice*“ erschienen, das wie Wilpert über die Kunst des Ostens Urteile vom römischen Standpunkte fällt. Allerdings tut das der Professor des päpstlichen Orientinstituts mit mehr Recht als der Protonotar, weil er durch Jahre im Osten gelebt und dort seine griechisch geschriebenen Arbeiten über die Malereien der kleinasiatischen Höhlenkirchen und -klöster herausgegeben hat. Versucht sich Wilpert mit der Stilkritik, so wagt sich Jerphanion nicht auf dieses Glatteis, sondern bleibt womöglich ganz bei der sog. Ikonographie, dem Typenvergleich, mit dem Erfolge, daß, nachdem er sein ganzes Buch dazu geschrieben hat, nachzuweisen, der Kelch sei echt und umfasse die gesamte Schöpferkraft der ersten sechs Jahrhunderte (S. 162), in einer note additionelle alles wieder zurückgenommen und S. 166 geschlossen wird, an die Echtheit des Kelches sei doch nur vorläufig zu glauben: „avant de ce décider, le Musée ou le riche amateur qui voudra l'acheter fera bien de l'examiner de très près.“ Also nicht der Forschung, sondern dem Handel soll mit dem Buche gedient sein. Und fragt man nach den Gründen von Jerphanions Umfall, so sind nicht die widersprechenden Nachrichten über den Fundort entscheidend, als vielmehr, daß in Rom an der Peterstür des Filarete als Rankenfüllung auch

wie am Kelch ein Adler, eine Schnecke, ein Schmetterling und eine Heuschrecke verwendet seien, wodurch der Verdacht einer römischen Fälschung auftauche. Jerphanion weist ihn zwar zurück und bleibt bei Syrien als Entstehungsort, aber dann erfolgt eben die angeführte Warnung. Jetzt, nachdem der Aufsatz im Art bulletin erschienen ist, sieht man erst, wodurch sich Jerphanion hat irre machen lassen: Wilpert hat auf den erst vor kurzem nach Rom berufenen Orientforscher mit seinem Filarete-Einfall derart Eindruck gemacht, daß Jerphanion ganz kopfscheu wurde. Ich gehe auf diese Angelegenheit nicht weiter ein, sie wurde im Art bulletin in meinem Asien- und meinem französischen Syrienwerke zur Genüge besprochen. Uns beschäftigt nur das Grundsätzliche, der römische Standpunkt an dieser Beschauerfrage. Aber selbst die Halsstarrigkeit, um jeden Preis alles von Rom herleiten zu wollen, ist in ihrem wesentlichen Einschlage, der Rechthaberei, gar nicht auf römischem Boden gewachsen, sondern dorthin schon von den Theologenschulen von Nisibis und Edessa über Antiochia und Nilus vom Sinai eingeführt. Man lese nur Nilus und wird glauben, Wilpert sprechen zu hören. Es handelt sich um die Zurückweisung der asiatischen Art der altchristlichen Kunst und darum, den theologischen Standpunkt durchzusetzen: „Ich kann auf diese Mitteilung nur erwidern, daß nur ein Kind, nur ein Säugling mit all dem Vorgenannten das Auge des Gläubigen wird in die Irre führen können. Einem männlich gefestigten Denken steht es an, in der Apsis . . .“ usw.

Wir sprechen von der Theologenschule von Nisibis und der Art Wilperts in Rom, von einst also und heute. In beiden wirkt die alte Machtüberlieferung nach, Wilpert und Nilus sind lediglich ihre Wortführer, die Wissenschaft hat damit nur insofern zu tun, als sie feststellt, um welche Art von Beschauerstandpunkt es sich dabei eigentlich handelt. Für die altchristliche Zeit im besonderen kommt seit dem 5. Jh. ein an den alten Orient anschließender Kunstkreis in Betracht, der weder rein dem mittleren Gürtel, noch rein dem gleich zu besprechenden Norden angehört und im wesentlichen bei den Aramäern Nordmesopotamiens dadurch entsteht, daß die überlieferte historisch

darstellende Kunst des mittleren Gürtels ihren wesentlichsten Zug, den der Naturgebundenheit, völlig verliert und die Naturgestalt, vor allem die des Menschen, unter dem Einflusse des Nordstromes ganz naturfern in die Fläche zurücktreten läßt (Dura). Die Zeit des späteren Eintrittes dieser Bewegung in den Mittelmeerkreis lernt man am besten eben bei Nilus vom Sinai kennen, den ich in meinen Schriften wiederholt herangezogen habe. Danach gab es eine ältere christliche Art, die Kirchen auszustatten, die bildlos war und gleich zu besprechen sein wird, und eine jüngere, etwa am Beginne des 4. Jh.s einsetzende, die wir als die historische bezeichnen können und die an den Wänden die Geschichte des Alten und Neuen Testaments gegenüberstellte. Sie ist durch eineinhalb Jahrtausende die herrschende geblieben, und deshalb kann sich der Macht-Theologe von heute, Wilpert nicht von ihr trennen. Nilus, der diese kirchliche Überzeugung am Anfange vertritt, hat damals schon den richtigen verständnislosen Fanatiker herausgekehrt.

II. Die Sache

Der wissenschaftliche Beobachter, der die Sache selbst und nicht nur die über sie im Umlauf befindlichen Meinungen im Auge hat, wird die Kunst im Rahmen des Erdkreises aller Zeiten und Völker betrachten und dann sehr bald als erstes Ergebnis die Tatsache aufleuchten sehen, daß die Machtkunst des mittleren Gürtels nicht allein auf der Welt dasteht, ja nicht einmal ein schöpferischer (primärer) Kunststrom ist, sondern zur Voraussetzung ältere, im Sinne des Wesens der bildenden Kunst die eigentlich schöpferischen Kunstströme hat, die bekannt sein müssen, bevor wir überhaupt Geschichte schreiben und u. a. die Frage beantworten können, was das eigentlich ist, die altchristliche Kunst. Wir sind heute noch so verrannt in eine einzige Blickrichtung, daß manche selbst das, was ein Wilpert gelegentlich einseitig schreibt, für wissenschaftlich begründete Wahrheit halten können. In Wirklichkeit vertritt er doch nur einen Standpunkt, der im übertriebenen Sinne einer Macht vorgeht, in deren Bann seit Jahrhunderten alle Geisteswissenschaften standen, heute noch wie einst die Naturwissenschaften.

Nur deshalb erscheint es als ein unerhörtes Unternehmen, nachweisen zu wollen, daß neben dieser auf den Mittelmeerkreis eingestellten Welt noch in altchristlicher Zeit andere Welten bestanden, eben „Asien“ und „Europa“, die unabhängig von dieser Machtwelt ihre eigenen Wege gingen, bis sie um das Jahr 1000 etwa von Rom im Westen und von Byzanz im Osten derart niedergerungen wurden, daß sie der Wissenschaft bisher völlig unbekannt blieben. In Vorderasien besorgte das gleiche Geschäft der Islam. Europa ist für uns geistig eine Schöpfung der Rechtgläubigkeit geworden, der Machtwahn hat ihm in unserer Vorstellung ebenso sein Gepräge aufgedrückt, wie wir Asien bisher von den mesopotamischen Monarchien bzw. vom Hellenismus aus zu verstehen suchten; dem trachten meine Arbeiten seit Jahren zu steuern. Zunächst gilt es, Europa wie Asien in ihrer Erscheinung zu erfassen, bevor die Vorstellung von der Macht als geschichtlich allein bestimmender Kraft sich herrschend in den Vordergrund schieben darf.

2. Die altgriechisch-indisch-iranisch-nordeurasische Kunst. Die Kunst des Nordgürtels hat mit der Machtgesinnung des mittleren Gürtels ursprünglich nichts zu tun, sondern spricht in Sinnbildern eine Weltanschauung aus, im Norden selbst einst ohne Stein und menschliche Gestalt; beide werden erst von den nach den südlichen Halbinseln vorgedrungenen Nordvölkern vom Süden übernommen, so in Hellas und Indien. Im übrigen herrschen im Norden ausschließlich Baugestalten und Zierformen, wie sie sich im Bauen und Kleiden aus Rohstoff, Werk und Zweck, im Bauen z. B. aus Holz, Zeltstoffen und Rohziegelwerk ergeben hatten, d. h. rein geometrische Formen, die leider wegen der vergänglichen Rohstoffe nur da erhalten sind, wo sie auf dem Boden des mittleren Gürtels in Stein nachgebildet wurden bzw. im Norden selbst heute noch in Verkümmern durch die Jahrtausende volkstümlich in Gebrauch sind. Während im mittleren Gürtel das in Stein ausgeführt Erhaltene jene breite Schicht bildet, die die im Mittelmeerglauben befangene Kunstgeschichte bisher selbstgefällig bearbeitet hat, besteht die Kunst des Nord- und Südgürtels aus Lücken, die wir erst heute zu empfinden und mit unendlicher

Mühe auszufüllen beginnen. Nord und Süd sind, von der Machtkunst zurückgedrängt, im Gedächtnis der Wissenschaft verschwunden.

Der nördliche Erdgürtel umfaßte das ganze eurasische Gebiet von Irland angefangen bis Ostasien. Seine Ursprungsländer scheinen einst auf der europäischen Seite das nordische Seegebiet, auf der asiatischen Sibirien gewesen zu sein, zwischen beiden als mittlerer Kern das transoxanische und iranische Gebiet. Dort ist die Kunst zu Hause, die wir gern mit dem Schlagwort „Mittelalter“ bezeichnen und die schon die Griechen und Inder vom Norden mitbrachten, als sie nach den südlichen Halbinseln zogen.

Man kann von jemandem, der an den Bestand dieser Nordkunst überhaupt nicht denkt, nicht verlangen, daß er sie sehe oder gar ihr gerecht werde. Die Kunsthistoriker schweigen, weil sie verwöhnt und vorsichtig nicht reden wollen, bevor ihnen die Dinge nicht bequemer zur Hand sind. Ein Mann wie Wilpert aber, der wissenschaftlich unverantwortlich in der Kunstgeschichte seine eigene Politik treibt, muß natürlich, will er die Widerstände seiner Machtgesinnung aus dem Wege räumen, zu Mitteln greifen, wie sie eben Politiker anzuwenden gewohnt sind: sie erklären für falsch, was sie kennen müßten, um gerecht urteilen zu können. Soviel ich weiß, gibt es katholische Theologen genug, die Wilperts Methode seit langem nicht mehr mitmachen.

Es ist Dr. Eisens großes Verdienst, neuerdings das Weiterleben des Altgriechischen in einer Zeit nachgewiesen zu haben, die bereits völlig der Machtkunst des alten Orients, wie sie seit Alexander den Hellenismus und später Rom eroberte, unterlegen war. Man verwendete ihre äußere Erscheinung, Gestalt und Form, im Dienste der Macht, die Gesinnung aber war eine völlig ungriechische geworden. Da hat es erst einer neuen, vom Mazdaismus selbst und dann vom mazdaistischen Christentum ausgehenden Bewegung bedurft, um die alte nordische Seele in dieser an einfach menschlichen Zügen so armen Zeit wieder zur Geltung zu bringen. Ich habe in meinem „*Orient oder Rom*“, 1901, an einem Christusrelief aus der Gruppe der kleinasiatischen Sarkophage gezeigt, wie diese Kunst, in der sich das alte Hellas

und der Iranismus verbünden, aussieht. Dann tauchte die iranische Kunst auf syrischem Boden in Kirchenfriesen und der Mschattafassade aus der Versenkung auf. Mein Werk über „*Mschatta*“, 1904¹, und „*Altai-Iran und Völkerwanderung*“, 1917, suchten den neu entdeckten Kunststrom ins Licht zu setzen. Jetzt haben wir in dem „Kelch von Antiochia“ ein Denkmal von der Art des Christusreliefs in Berlin und der Mschattafassade zugleich. Und noch immer wagt es Wilpert, seine Vogel-Strauß-Politik fortzusetzen. Er schließt mit einer Leichtfertigkeit von den römischen Fälschungen auf die im Osten entdeckten Silberfunde, die vielleicht unter Händlern aus Brotneid üblich sein mag. Dr. Eisen hat in seiner Liebe zum Altgriechischen übersehen, dem zweiten, in dem Kelch von Antiochia geradezu ausschlaggebenden Kunststrome, dem iranischen, nachzugehen. Er hätte sonst alle die Belege, die er für die Vorliebe der hellenistisch-römischen Kunst mit Bezug auf die Weinranke z. B. beigebracht hat, zurückzuführen gehabt auf den Kreis, der die Weinranke als religiöses Sinnbild in die Kunst einführte, den mazdaistischen. Ich habe das in Ergänzung seines Werkes immer betont und werde es in meinem französischen Werk über die altchristliche Kunst Syriens in jenem Umfange tun, in dem solche Fragen heute noch behandelt werden müssen.

Schon die darstellende Plastik der altchristlichen Sarkophage in Rom hat im Typus vielfach nichts mit dieser Stadt zu tun; man braucht nur die z. T. ältere buddhistische Plastik von Gandhara danebenzuhalten und die Darstellungen Buddhas mit jenen Christi zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß ein mittlerer Punkt als Schöpfer dieser sinnbildlich darstellenden Kunstart angenommen werden muß, der da zu Hause sein dürfte, woher noch der Geist der Jahrhunderte später (915—21) entstandenen Flachbilder an den unteren Wandteilen der Kirche von Achthamar, einer Insel im Wansee, stammt. Er wird örtlich

¹ Eine Entschuldigung für Wilperts Haltung mag das hartnäckige Festhalten an der falschen Zuweisung dieses Hauptdenkmals mazdaistischer Kunst durch die Berliner Orientalisten sein. Vgl. jetzt dazu Dussaud-Deschamps-Seyrig, „*La Syrie antique et médiévale illustrée*“, Text zu pl. 60.

vielleicht näher bestimmt durch die fünfteiligen altchristlichen Elfenbeindiptychen, die ich in meinem „*Das Edschmiadsin-Evangeliar*“ zusammengestellt habe. Wo dieser fast ein halbes Jahrtausend blühende Kunstkreis zu suchen wäre, ist immer noch nicht klar. Vgl. „*Ursprung der christlichen Kirchenkunst*“, S. 136, und Asienwerk, S. 342 u. 349, dazu neuerdings die Auseinandersetzung mit G. Rodenwaldt in der *Festschrift für Sp. Lambros*.

Von dieser im Ursprung älteren Schicht altchristlicher Kunst ist wohl zu unterscheiden eine jüngere, die von den kleinasiatischen sog. Sidamara-Sarkophagen bis zu denen in Ravenna reicht, also wieder östlichen Ursprunges ist und nach der Darstellung von menschlichen Gestalten z. T. auf die Nähe von Antiochia, nach der Ausstattung in der mit dem Bohrer hergestellten Tiefendunkelwirkung aber auf den Einfluß Irans hinweist. Man ziehe Moreys „*Sardis*“, V, I, *The sarcophagus of Cl. Ant. Sabina* und meine Besprechung im *Art Bulletin* heran.

Diese beiden Gruppen arbeiten mit der menschlichen Gestalt, die sie öfter in den von Iran übernommenen heiligen Bogen stellen. Von ihnen ist wohl zu unterscheiden eine Bewegung in der Malerei, die ohne menschliche Gestalt vorgeht und seltener auf Sarkophagen (Athen) und überhaupt in der Bildnerei zu beobachten ist. Sie wird von Iran aus in der Kirchenmalerei heimisch, bevor auch dort die durch Nilus gekennzeichnete historische Darstellung Platz zu greifen beginnt. Es ist jene Kunst, die später immer wieder durchbricht, wenn es zu Bilderstürmen kommt: Sie schmückt bildlos mit Landschaften, dazu Rankenfüllungen und ist jetzt am besten in den neugefundenen iranischen Mosaiken der großen Moschee von Damaskus zu sehen.

Vergessen wir nicht, daß von altchristlicher Kunst, also einer Spätzeit, die Rede ist, in der die Machtkunst des mittleren Gürtels durch den Hellenismus und Rom zur Weltherrschaft gelangt war und gerade durch neue Religionen wie das Christentum ein Rückschlag eintrat. Damals kommt auch in Vorderasien und allmählich sogar am Mittelmeere und Europa ein Kunststrom zur Geltung, der über den Denkmälern des mitt-

leren Gürtels völlig übersehen worden ist, der eigentlich asiatisch-nordische.

Schon in meinem Werke „*Altai-Iran und Völkerwanderung*“ war ich 1917 diesem Kunststrom auf die Spur gekommen, der weder vom Mittelmeere, noch vom iranisch-europäischen Norden abhängig ist, sondern in Sibirien und Hochasien seinen Sitz hat und dann allmählich durch die Wanderung der Türk-völker über Vorderasien nach dem Mittelmeer und Europa getragen wird. Sein besonderes Kennzeichen ist die geometrische Ranke, wie sie akanthisiert schon an der Ara pacis, palmettisiert schon im Altgriechischen und in die Weinranke umgebildet im Iranisch-Hellenistischen auftaucht. Zusammen mit der volkstümlich iranischen Kunst bildet er den eigentlich nordasiatischen Kunststrom. Bei rein sachlicher Einstellung darf dieser Strom auch im Rahmen der altchristlichen Kunst nicht unerwähnt bleiben, weil er einst mit dem La-Tène-Rokoko, dann wieder mit den Hunnen, Avaren, Magyaren und Mongolen in christlicher Zeit tief in Europa eingedrungen ist. Diese Nomaden, vom hochasiatischen Wüstengebiet herkommend, besaßen eine eigene Kunst, die wir erst zu erfassen imstande sind, wenn wir dem Einfluß des Zeltbaues und der Metalle auf die Kunstentwicklung nachzugehen beginnen. Vgl. darüber zuletzt meinen Aufsatz „*Die Funde der Völkerwanderungszeit in den Karpathenländern*“ in den *Ungarischen Jahrbüchern*, Berlin, X, 1930, S. 35.

Eine entscheidende Frage wird in Zukunft die nach dem Alter dieser hochasiatischen Kunst sein. Davon hängt es ab, ob die entscheidende Wendung von der Südkunst zum Ägyptischen und Mesopotamischen schon durch sie angeregt, d. h. durch den Einbruch von West-, Nord- und Ostvölkern als Trägern der neolithischen Kunst in das bis dahin im Süden herrschende Paläolithikum verstanden werden kann. Auch wird man erst dann beurteilen können, ob das, was im Griechischen nordisch bzw. östlich ist und das wir in Asien wiederfinden, mit den Griechen dorthin gelangt ist, wie wir als selbstverständlich annehmen, oder ob der Fall nicht umgekehrt liegt, Holz, Rohziegel und Zelt entscheiden. Alle diese Kunstströme liegen in ihrer Entstehung wahrscheinlich weit vor der Ausbildung der altorienta-

lischen, europäisch gewordenen Machtgestalt. Sie sind bildlos und bauen nicht in Stein. Ich habe sie ausführlich in meinem Asienwerke behandelt.

3. „Europa“ und „Asien“ in der altchristlichen Kunst. Was ist nun eigentlich Europa und was Asien in der altchristlichen Kunst? Für Wilpert ist die Frage von vornherein hinfällig, weil er nur eine altchristliche Kunst kennt und diese von Rom herleitet. Anders der Gelehrte, der damit rechnet, daß das Christentum ursprünglich eine asiatische Religion ist, die sich von Jerusalem aus zu den Aramäern, Iranern, Armeniern und Griechen ausbreitet und in Asien im 7. Jh. große Erfolge bis nach China zeitigt, ja in Edessa und Armenien schon vor 300 Staatsreligion wurde. Mancher dürfte auch den Brief des Nilus in Betracht ziehen und dann geneigt sein, europäisch jene altchristliche Kunst zu nennen, die im Sinne der Macht darstellt, asiatisch aber jene altchristliche Kunst, die von allem Anfang an bildlos war.

Bei einer solchen Unterscheidung ist jedoch Vorsicht geboten, denn wir würden dann europäisch jenen Kunststrom nennen, der mit dem Steinbau und der Darstellung im Wege der menschlichen Gestalt vom alten Orient über Hellenismus und Rom nach Europa zieht. So hat es bisher der Mittelmeerglaube gehalten. Die eigentlich europäische Kunst aber ist etwas ganz anderes. Sie ist ebenso bildlos gewesen wie die asiatische, wenn wir in Asien von Vorderasien und Indien sowie der chinesischen Kunst nach den Han, d. h. der Kunst der dem eigentlichen Asien nach Süden vorgelagerten Gebiete, absehen. Die eigentlich europäische Kunst kommt im Christentum erst im zweiten, germanischen Entwicklungsabschnitte zur Geltung, nachdem die Goten den Arianismus verbreitet hatten. In der älteren Zeit spielt das eigentliche Europa in der christlichen Kunst noch keine solche Rolle, daß etwa damit wie später seit der Völkerwanderung als einem eigenen Kunststrome gerechnet werden müßte. Aber freilich, was gotisch, fränkisch, langobardisch, kroatisch usw. ist, dafür hatten die christlichen Archäologen bisher wenig Schätzung. Und doch zeigen sich schon in der von diesen Völkern nach dem Mittelmeere mitgebrachten Holz-

kunst des Nordens, wie früher in Rohziegel und Zelt vom Osten her, jene Voraussetzungen des sog. Mittelalters, die, dann in Stein übersetzt und von den Darstellungen der Machtkunst durchsetzt, zu jenen großen Steinstillen Westeuropas wurden, die wir unter dem Namen Romanik und Gotik kennen. Es dämmerst erst jetzt in unseren Köpfen, daß das, was wir gewohnt sind, Europa zu nennen, gar nicht die eigentlich europäische, sondern die Machtkunst des mittleren Gürtels war. Die Kunst des eigentlichen Asiens und des ursprünglichen Europa ist etwas ganz anderes, das wir allmählich anfangen sollten zu suchen, damit auf wissenschaftliche Grundlagen kommt, was wir Geschichte und Kunstgeschichte im besonderen nennen.

Einfach liegt also die Beantwortung der Frage, was ist Europa und was Asien in der altchristlichen Kunst, nicht. Ich habe diese Dinge in mehreren Werken durchzusprechen versucht. Für Westeuropa in dem Buche *„Der Norden in der Bildenden Kunst Westeuropas“*, 1926, für Osteuropa in dem Buche *„Die altslavische Kunst“*, 1929, für Asien in meinem Werke *„Asiens Bildende Kunst in Stichproben, ihr Wesen und ihre Entwicklung“*, 1930, abgesehen von älteren Arbeiten. Man wird diese Untersuchungen kennen müssen, wenn man in Zukunft mit den hier berührten Fragen Fühlung nehmen will, vor allem auch mein in den nächsten Jahren erscheinendes Europawerk.

Beide, das ursprüngliche Europa wie das eigentliche Asien, waren zur Zeit dessen, was wir altchristliche Kunst nennen, noch da, aber „Europa“ ist durch die vereinigten Mächte von Rom und Byzanz ebenso vernichtet worden wie „Asien“ durch den Islam. Die Muhammedaner legten schließlich keinen Wert darauf, zu wissen, was der Mazdaismus, Buddhismus und das Christentum vor ihnen auf dem von ihnen eroberten Boden geschaffen hatten; uns in Europa aber sollte doch einigermaßen beschäftigen, was wir im Norden altchristlich nennen könnten, insbesondere, wenn wir zu ahnen beginnen, daß das Christentum ohne diesen Norden und Osten, d. h. ohne das ursprüngliche Europa und das eigentliche Asien, gar nicht möglich geworden wäre. Der Machtgeist der Antike hat beide nachträglich vielfach so verändert, daß wir den Norden und Osten von einst

heute kaum noch wiederzuerkennen vermögen. Im Wege der bildenden Kunst aber lassen sich davon immerhin noch Spuren aufweisen. Suchen wir also zuerst in Asien und dann in unserem Europa nach diesen Anzeichen einer altchristlichen Kunst.

Asien. Die älteste christliche Kunst in Asien ist die, über die Nilus so entrüstet tut, wie Wilpert über das, was wir heute als ostchristliche Kunst ansprechen. Diese Kunst hat wirklich, wie später wieder in den Bilderstürmen, die Kirchen mit aller Art von Tierjagd ausgestattet, „also, daß man auf dem Lande aufgespannte Fangnetze erblickte, ferner Hasen, Rehe und weitere Tiere auf der Flucht begriffen, endlich die, die sie erlegen wollen und sie atemlos mit ihren Hunden hetzen, im Meere aber Netze herabgelassen, dann voll von aller Art Fischen, dann aufs Trockene von Fischerhänden gezogen, ‚dazu Stuckverzierungen‘, um sie im Gotteshaus als Augenweide erscheinen zu lassen“, und tausend Kreuze und „Schildereien von fliegenden, gehenden, kriechenden Tieren und jeglicher Art Pflanzen“. Daß das nicht christlich in irgendeinem kirchlichen Sinne ist, liegt auf der Hand, trotzdem ist es christlich und in Iran zu Hause (vgl. mein „*Ravenna als Vorort aramäischer Kunst*“ in *OC.*², V [1915], S. 83f.).

Neuerdings drängt sich immer entschiedener die Wahrscheinlichkeit auf, daß dieser in den Mosaiken und Miniaturenhandschriften auftauchende christliche Iranismus mit der Ausstattung des Feuertempels und der heiligen Schrift der Iranier, dem Avesta, zusammenhängt und wir in Kuppeln und Apsiden von Rom, Ravenna und Neapel sowohl, wie in dem überreichen, nur sinnbildlich zu verstehenden Schmuck der merowingischen, koptischen und armenisch-byzantinischen Evangelienhandschriften auf Pergament handgreifliche Belege für diese Annahme vor uns haben (vgl. darüber mein Werk „*Asiatische Miniaturenmalerei*“, das im Druck ist).

Das war die eine Art asiatischer Kunst, das mazdaistische Christentum. Daneben gab es noch eine zweite Art, eben die, die Nilus in seinem Briefe gegen die erste ausspielt und die wir heute noch für europäisch ansehen. Er sagt: „Einem gefestigten Denken steht es an, in der Apsis ein Kreuz anzubringen, mit

Schilderungen aber aus dem Alten und Neuen Testamente auf beiden Seiten den heiligen Tempel von der Hand des trefflichsten Malers schmücken zu lassen“, damit die der Schrift Unkundigen belehrt würden. So begründeten auch einzelne Kirchenväter den Zweck der Malereien. Daß die lehrhafte Gegenüberstellung von Bildern des Alten und Neuen Testaments ihren Ausgangspunkt an einer Stätte theologischer Ausdeutung hatte, glaubt der Kunstforscher da zu sehen, wo die altorientalische Machtkunst ihre natürliche Fortsetzung in christlicher Zeit fand, in den Theologenschulen von Nisibis, Edessa und Antiochia. Man lese dazu meine Besprechung von Butler-Smith, „*Early churches in Syria*“ im *Pantheon*, V, 1932, S. XII des Cicerone.

Europa. Die altchristliche Kunst liegt dort vor der sog. romanischen Zeit. Dabei dürfte entscheidend sein, ob die einzelnen Länder und Völker aus sich heraus eine christliche Kunst hervorbrachten, eine vorromanische Kunst der Nordgemeinden, bevor die Kirche ihren Steinstil durchsetzte. Es ist mir nun doch, scheint es, schon an verschiedenen Stellen des eigentlichen Europa geglückt, eine solche vorromanische Kunst nachzuweisen, jene kleinen unscheinbaren Bauten, die die Kunstgeschichte bisher über die Achsel ansah und als Verballhornungen der römischen Provinzialkunst auszugeben beliebte. Ich denke, man wird die Sache doch ernster zu behandeln anfangen, seit in meinem Werke „*Der Norden in der Bildenden Kunst Westeuropas*“ und in dem Abschnitte „*Der vorromanische Kirchenbau der Westslaven*“ in dem Werke über *die altslavische Kunst*, S. 222f., der Arbeitsstoff zusammenzustellen begonnen worden ist. Die Forscherarbeit auf diesem Gebiete hat freilich schon eingesetzt, als ich 1904 mein „*Der Dom zu Aachen und seine Entstellung*“ herausgab und dort im Gebiete des Bauens auf eine selbständige vorromanische Kunst im europäischen Norden hinwies (vgl. dazu jetzt den Kossinaband des *Mannus*, 1932). Inzwischen sind an meiner Lehrkanzel in Wien eine ganze Reihe von Dissertationen in dieser Richtung geliefert worden, daß ich versuchen möchte, sie gekürzt in einem Bande herauszubringen. Es handelt sich dabei um den Ursprung der Krypta und des Karners, die Rolandsgestalt, die durch Bogenstellungen umrahmten Plätze

alter Städte und alle die Arbeiten, die im Zusammenhange mit den Seminarübungen Wien 1931/32, „*Die Bedeutungsvorstellungen der Bildenden Kunst des Nordens*“ erscheinen dürften. Die Voraussetzungen für die Aufnahme des Christentums im Norden liegen tiefer, als man vorläufig zugeben will.

Wir stehen also vor einer Erweiterung des Gesichtskreises dessen, was wir altchristliche Kunst nennen, die Rom vorerst ziemlich in den Hintergrund treten ließe. Zur sog. christlichen Antike kommt der christliche Iranismus und Semitismus, kommen die aus Hochasien und Sibirien nach dem Westen drängenden Ströme und nicht zuletzt das, was wir als vorromanisch bei den Germanen und Slaven bezeichnen. Rom setzt sich erst siegreich in Westeuropa wie Byzanz in Osteuropa durch, als es, mit der weltlichen Macht verbündet, durch die Klöster die Bildung vollständig in seine Hände bekommt. Aus dieser romanischen oder orthodoxen Zeit zurückschließen wollen auf die altchristliche Kunst, heißt den Machtwahn abergläubisch schon auf jenes Europa übertragen wollen, das durch die Germanen und Slaven neu gestaltet wurde. Zwischen Rom und dem Romanischen liegt ein Christentum, das sich eine Kunst nach den eigenen nordischen Überlieferungen zurechtgelegt hat.

Zum Schluß noch ein Wort in Anbetracht der großen Arbeiten unseres Gefeierten. A. Baumstark war es, der zuerst im Gebiete der Kunstforschung entschieden auf meine Seite trat, als die Frage „*Orient oder Rom*“ 1901 begann, die Gemüter zu erregen. Heute spitzen sich die Dinge in dieser Richtung mehr auf den Anteil Syriens bzw. der Aramäer an der Entwicklung zu, und wie es möglich war, daß z. B. Athen früher als Konstantinopel und gleichzeitig etwa mit Kleinasien Fühlung nahm mit jenem Gebiete, das in Syrien und mehr noch bei den Aramäern in der bildenden Kunst den Ausschlag beim Entstehen einer christlichen Kunst gab: mit Iran. Ich handle darüber ausführlich* in einem Beitrage für das Gedächtnis eines anderen Freundes, Sp. Lambros. Was da auf dem Balkan und in Athen zu beobachten ist, wäre ohne Vermittlung eines oder mehrerer der drei Zuströme, erstens über den Norden, dann über das aramäische Hinterland, endlich über Syrien undenkbar.

Während des ganzen ersten Jahrtausends n. Chr. lassen sich zuerst von mazdaistischer, dann von islamischer Seite auf dem Balkan, bei Slaven und Bulgaren sowohl wie insbesondere auch bei den Griechen künstlerische Werte beobachten, die den einzelnen Völkern fremd, bald auf dem einen oder andern Wege vom iranischen Osten zu ihnen gelangt sein müssen. Diese Wege auseinanderzuhalten und in ihrem Verlaufe festzustellen, hoffen wir von der Zukunft, nur darf nie vergessen werden, daß wir bei der Entdeckung dessen, was Iran für Asien war, ungefähr da halten, wo Winckelman einst stand, als er im 18. Jh. Hellas in der bildenden Kunst für Europa entdeckte. Jemand, der, wie A. Baumstark, Syrien und die Aramäer genau kennt, kann viel zur Aufklärung dieser Frage beitragen.

DER ANTEIL DER CHRISTEN UND DER MUSLIME AN DER ISLAMISCHEN KUNST

VON

FRANZ TAESCHNER

Wenn wir von „Christlicher Kunst“ sprechen, so meinen wir in der Regel die Kunstbetätigung, die von christlichen Künstlern für christliche Auftraggeber geübt wird, und deren Objekte im wesentlichen solche des christlichen Kultes sind oder zum mindesten sich in Aufbau und Geist von diesem abhängig zeigen, weshalb denn auch die christliche religiöse Symbolik in der Formsprache dieser Kunst die beherrschenden Motive stellt.

Eine „Islamische Kunst“ in einem derart prägnanten Sinne gibt es nicht. Denn einmal hat es der Islam in keinem Lande, abgesehen von dem für die künstlerische Produktion bedeutungslosen Arabien, zu einer derart religiös geschlossenen Bevölkerung gebracht, daß Künstler und Auftraggeber notwendigerweise zur selben religiösen Gemeinschaft gehörten; zum anderen hat er durch seine im Grunde kunstfeindliche Tendenz eine künstlerisch verwertbare religiöse Symbolik überhaupt nicht ausgebildet.

Indessen, trotz dieser begrifflichen Inkongruenz der beiden Bezeichnungen müssen wir doch von „Islamischer Kunst“ reden, denn im letzten Grunde war es doch der Islam, der für den Charakter dieser Kunst bestimmend war; allerdings in umgekehrtem Sinne wie das Christentum für den der „Christlichen Kunst“. Es hat dies seinen Grund in dem durchaus verschiedenen Verhältnis von Religion und öffentlichem Leben in beiden Welten. Denn in der christlichen Gesellschaft der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters, sowohl im Morgenland wie auch im Abendland, war die Kirche als spezifische Trägerin der Religion als des höchsten geistigen Wertes, den diese Welt hervor-

zubringen wußte, überhaupt Trägerin der kulturellen Werte κατ' ἐξοχήν und mithin auch die fast ausschließliche Auftraggeberin für die Kunst. Im Islam dagegen hat es eine „Kirche“ im christlichen Sinne, als einer neben dem Staate bestehenden geistlichen Macht mit eigener Hierarchie, nie gegeben. Der Islam trat soziologisch gesprochen als Staat auf, seine Funktionäre waren Staatsbeamte, und die Hauptaufgabe, die er sich selbst gestellt hatte, war die Aufstellung eines Systems, das die Angelegenheiten des Einzelmenschen und die der als Staat aufgefaßten Öffentlichkeit weitgehend autoritativ regelte. Der Inhaber der Staatsgewalt war also streng genommen der berufene Träger des islamischen Gedankens. Zu seiner Korrektur gab es allenfalls eine Art öffentlicher Meinung, deren Träger die Schicht die Schriftgelehrten ('Ulamā') waren; doch kann von einer hierarchischen Gliederung, die diese hätte zu einem selbständigen Machtfaktor neben dem Staate machen können, bei ihnen keine Rede sein. Als Auftraggeber für die Kunst konnte daher hier nur ein politischer Machthaber oder sonst ein potentes Mitglied der rein weltlichen Gesellschaftsordnung in Frage kommen.

Dieses grundverschiedene Verhältnis von Religion und öffentlichem Leben drückt sich natürlich auch in dem Charakter der Lebenshaltung der beiden Kulturkreise aus. Das Leben des byzantinischen Kaisers nahm immer mehr feierliche, fast kirchliche Formen an, und die Festgewänder der mittelalterlichen Herrscher muten fast an wie abgewandelte Meßgewänder, — wie denn auch als der vornehmste Schmuck an Kunstgegenständen, auch derjenigen, die rein weltlichen Zwecken dienten, der durch die religiösen Symbole des Christentums galt.

Demgegenüber dominiert im Islam, auch an Kunstobjekten, die dem Kultgebrauch dienen, der rein weltliche Charakter, und die Moscheen des späten Mittelalters, bei denen eine Raumwirkung erzielt wird, muten eher wie prunkvolle Salons an, denn wie dem Gottesdienst dienende Räume.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch das völlige Fehlen religiöser Symbole im Islam. Das einzige Motiv, mittels dessen die Religion selbst durch ihren Inhalt sinnfällig gestaltbildend wirken konnte, war die Schrift, — ein an sich neutrales Motiv

also, das erst sekundär durch seinen jeweiligen Inhalt geeignet ist, dem Gegenstand einen bestimmten Charakter aufzudrücken. Dies sowohl wie das bekannte Bilderverbot des Islam bewirkte, daß bei Objekten der Kunst in seinem Bereiche der Schwerpunkt verschoben wurde von allem Inhaltlich-gegenständlichen weg auf eine neutrale Ausschmückung. So kommt schließlich, abgesehen von rein formal-stilistischen Merkmalen, die Zugehörigkeit eines Kunstobjektes zum islamischen Kunstbereich meist nur durch das Fehlen bestimmter religiös gebundener Ausdrucksformen zum Ausdruck.

Dieser religiös neutrale, so zu sagen weltliche Charakter der islamischen Kunst kam der gesellschaftlichen Struktur des islamischen Orients entgegen, ja ist vielleicht sogar von dieser mitbestimmt; und deren Charakteristikum war das Fehlen von Kulturgebieten mit geschlossener islamischer Bevölkerung. Denn während man bei der christlichen Kunst auch christlicher Künstler, die in der christlichen Symbolik ausgebildet waren, nicht entraten konnte, war ein gleiches für die islamische Kunst durchaus nicht notwendig. Den Schriftschmuck mußte man sich doch von einem Kalligraphen entwerfen lassen, der natürlich Muslim und wenigstens bis zu einem gewissen Grade Schriftgelehrter war, während man sonst in der Wahl des Künstlers, was sein religiöses Bekenntnis anbetrifft, völlig frei war.

Tatsächlich konnte man, wenigstens in den ersten Jahrhunderten des Islam die christlichen Handwerker und Künstler garnicht entbehren. Zur Omajjadenzeit, als der Islam noch national-arabisch war, war das Verhältnis so, daß lediglich die Auftraggeber Muslime waren, während die Künstler und Werkleute, die an den auszuführenden Bauten beschäftigt waren, wohl so gut wie ausnahmslos den unterworfenen Kulturvölkern angehörten und sich zu deren Religion bekannten. Bezüglich des religiösen Bekenntnisses bedeutet dies, daß ungefähr drei Viertel derselben Christen und etwa ein Viertel Zarathustrabekenner waren. Was es an Handwerkern oder Künstlern unter den Arabern gab, vertauschte entweder sein Werkzeug mit dem Schwert und hielt sich zu der Masse des arabischen Schwertadels, für dessen Unterhalt die unterworfenen Kulturländer aufkommen

mußten, — oder aber er blieb in Arabien und arbeitete für den lokalen Bedarf weiter, in einer Weise, die wohl von den Erzeugnissen der umliegenden Kulturländer im wesentlichen abhängig war, aber selbst die Kunsterzeugung in diesen nicht mitzubeeinflussen vermochte.

Mit wachsender Islamisierung der nichtarabischen Bevölkerung in den Kulturländern, namentlich mit der Bildung einer muslimischen städtischen Bevölkerung entstand auch eine Handwerker- und Künstlerschaft muslimischen Bekenntnisses, die von den muslimischen Auftraggebern mit Aufträgen bedacht werden konnte. Man wird solche wohl auch bei den Auftragserteilungen bevorzugt haben; auch wird bei manchen mehr oder weniger sanfter Zwang den Übertritt zum Islam herbeigeführt haben, namentlich bei prominenten Künstlern¹.

So wurde die islamische Kunst ganz langsam und allmählich aus einer, die von nichtmuslimischen Künstlern für muslimische Auftraggeber geübt wurde, überführt in eine, bei der Künstler und Auftraggeber mehr oder weniger demselben muslimischen Bekenntnis anhängen². Ich sage mehr oder weniger, denn vollständig ist dieser Prozeß im Orient nie durchgeführt worden; bis zum heutigen Tage ist eine gewisse Ungleichheit in diesem Punkte geblieben. Der Grad dieser Ungleichheit war örtlich verschieden: während in dem Zentrum des islamischen Geisteslebens, in Bagdad, die Islamisierung der städtischen Bevölkerung raschere Fortschritte gemacht haben dürfte, ist z. B. in Mossul stets ein Großteil der Bevölkerung christlich geblieben. Auch in Ägypten ist es erst im Laufe des Mittelalters zu der jetzt bestehen-

¹ Die Verhältnisse werden bei den Künstlern ähnlich gelegen haben wie bei den Gelehrten, die die antiken Wissenschaften in den Islam einführten. Auch diese waren ja zu Anfang ausschließlich Nichtmuslime (die Hauptübersetzer griechischer Werke ins Arabische, wie Ḥunain b. Isḥāq und sein Sohn und andere, waren Christen), und erst langsam und allmählich wurde die Gelehrtschaft islamisiert (vgl. darüber jetzt M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad* in *SBPrAW*, 23, Berlin 1930). Als Beispiel für einen vom Gönner, hier dem Chalifen al-Mutawakkil, geforderten Übertritt zum Islam, führe ich an den Fall des ‘Alī b. Rabban at-Ṭabarī (der Übertritt erfolgte vermutlich i. J. 240 H./855 D.; vgl. M. Meyerhofs Arbeit über ihn in *ZDMG* 85, n. F. 10, 1931, S. 38 ff., namentlich S. 55).

² Noch in Samarra, der von dem Chalifen al-Mu‘taṣim neugegründeten Residenz (ca. 840 D.) findet sich eine griechische Meisterinschrift (vgl. E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, Berlin 1927, S. 96).

den muslimischen Majorität in der Bevölkerung gekommen¹. In Städten mit starker christlicher Bevölkerung waren die muslimischen Auftraggeber natürlich nach wie vor stark auf nicht-muslimische Werkleute angewiesen.

Es ist also von vornherein anzunehmen, daß ein Teil der für muslimische Auftraggeber gefertigten Kunstobjekte, zum mindestens der für profanen Gebrauch, von nichtmuslimischen Künstlern stammt. Läßt sich nun an den uns vorliegenden Objekten aus dem islamischen Orient irgendein stilistischer oder sonstiger Unterschied feststellen, der uns berechtigt, die Zugehörigkeit des Künstlers zum Islam oder zum Christentum festzustellen, oder zu erraten? Nicht im geringsten. Die stilistischen Unterschiede, die wir glauben feststellen zu können zwischen den Erzeugnissen größerer Kunstzentren, wie Bagdad und Mossul, haben mit der konfessionell verschiedenen Zusammensetzung der jeweiligen Künstlerschaft nichts zu tun. Nur aus den wenigen vorhandenen Künstlersignaturen können wir hier und da auf das Bekenntnis des Künstlers schließen; doch läßt uns auch dies Kriterium vielfach im Stich². Wo wir aber in dem Namensträger einen Christen zu erkennen glauben, da sehen wir, daß sich sein Werk stilistisch in nichts von den Erzeugnissen seiner muslimischen Kollegen unterscheidet. Daraus ist zu ersehen, daß ein formal-stilistischer Unterschied von für Muslime gearbeiteten Kunstobjekten nach dem Bekenntnis der Künstler nicht zu

¹ Außer kleineren gelegentlichen Bedrückungen der ägyptischen Christen, u. a. durch den Fatimidenchalifen al-Ḥākim, und Pöbelaufständen gegen die Kopten, die jedesmal eine Verminderung der christlichen Bevölkerung Ägyptens und notgedrungene Übertritte zum Islam zur Folge hatten, werden besonders zwei Ereignisse als Marksteine in der Islamisierung Ägyptens genannt: 1. die Maßregeln gegen die Kopten, die dem großen Koptenaufstand unter dem Chalifen al-Ma'mūn (813—833) folgten, und 2. die Koptenverfolgung unter dem Mamlukensultan an-Nāṣir seit 720 H./1320 D. (vgl. C. H. Becker, in der *EI* II, Sp. 8a = *Islamstudien* I, Leipzig 1924, S. 155 nach Maqrīzī).

² Soweit ich aus dem mir bekannt gewordenen Material an Künstlersignaturen (das Material bedarf einer neueren Zusammenstellung und Untersuchung; eine Zusammenstellung von Künstlersignaturen auf Metallgegenständen gab E. Mittwoch bei Fr. Sarre, *Erzeugnisse islamischer Kunst*, Teil I, *Metall*, Berlin 1906, S. 81f.) zu ersehen vermag, scheinen fast nur Muslime auf Kunstgegenständen ihre Namen verewigt zu haben; das mag seine besonderen Gründe haben, die z. T. wohl in der langsameren Arabisierung der nichtislamischen Bevölkerung zu suchen sind, nicht aber wohl in der Ausschaltung dieser aus der Kunstproduktion.

machen ist; sondern daß alle, Christen wie Muslime, in der örtlich bedingten Nuance der großen Kunstgruppe arbeiten, die wir uns gewöhnt haben „islamische Kunst“ zu nennen.

Nun könnte man vielleicht erwarten, daß die christlichen Künstler für christliche Auftraggeber in einem spezifisch christlichen Stile arbeiten. Dies trifft indessen nur zu einem Teile für die eigentlich liturgischen Geräte zu; aber auch diese sind nicht aus der Umgebung der islamischen Kunstübung zu lösen. Jedenfalls ist das rein Ornamentale an diesen Objekten stilistisch identisch mit den Erzeugnissen der nicht spezifisch christlichen Kunstübung. In Mossul steht in einer Kirche, die jetzt den unierten Syrern gehört (Mār Ja'qūb)¹ eine Nischenwand mit einem allerdings wohl späten Madonnenbild, das durch seine künstlerische Ungeschicklichkeit von der Ungeübtheit des Künstlers in der Wiedergabe christlicher Bildmotive, und damit von dem Verblassen der christlichen Bildtradition zeugt². Die spitzbogige Umrahmung des Bildes, sowie seine ornamentalen Details weisen das Werk in den unzweifelhaften Zusammenhang mit der islamischen Kunst. Die Ornamentik der übrigen Teile dieser Nischenwand, die aus älteren Stücken (nach Herzfeld aus dem 13./14., ja sogar aus dem 9. Jh. D.) zusammengesetzt ist, ist stilistisch durch nichts von islamischen Stücken zu trennen; nur durch inhaltlich bedingte Merkmale, wie das Vorkommen des Kreuzes und syrischer Inschriften, nicht durch den Stil, sind sie als christlich gekennzeichnet³. — Die hölzernen Altarschränke der mittelalterlichen koptischen Kirchen Alt-Kairos sind mit denselben Kunstmitteln bestritten wie die hölzernen Kultgeräte in den ägyptischen Moscheen, wie Minbars, Koranstände u. dgl., d. h. sie enthalten meist pflanzlich-ornamentale Schnitzerei, z. T. unter Verwendung von Einlegearbeiten, in polygonalen Felderchen, die zusammen ein geometrisches Flächenmuster bilden, oder

¹ Der jetzige Bau stammt a. d. J. 1744, wie auch die Datierung der Inschrift der Nischenwand angibt (Rücker).

² Fr. Sarre und E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Bd. III, Berlin 1911, Taf. CIV. — Die Nischenwand wird hier mißverständlich „Ikonostasis“ genannt.

³ Über das christliche Mossul und seine Denkmäler vgl. Sarre-Herzfeld, *a. a. O.*, Bd. II, Berlin 1920, S. 289 ff.; über Mār Ja'qūb S. 295 ff.

aber sie bestehen aus Dreschselwerk, nach Art der sog. „Mašra-bijjen“¹. Und in dem Schutt von Foṣṭāṭ sind Scherben gleichen Stiles gefunden worden, die christliche Darstellungen zeigen neben solchen, die nur muslimischer Herkunft und Bestimmung sein können².

Ist die stilistische Identität christlicher Kunstobjekte mit muslimischen der gleichen Zeit und der gleichen Provenienz auf rein ornamentalem Gebiete schließlich nicht verwunderlich, so ist für christliche figürliche Darstellungen zunächst eine größere stilistische Bindung zu erwarten, sei es an altchristliche Tradition, sei es an Vorbilder von auswärts, aus Zentren rein christlicher Kunst, vor allem Byzanz. Tatsächlich müssen wir bei einer Reihe christlich figürlicher Darstellungen auf islamischem Gebiet eine solche stilistische Bindung an einen nichtislamischen Kunstkreis feststellen, durch die den betreffenden Kunstobjekten etwas in ihrer Umgebung Fremdartiges anhaftet. Ich erinnere hier wiederum an die figürlichen Darstellungen an den bekannten Altarschranken aus der Fatimidenzeit in Alt-Kairo³. Vielfach wird indessen die stilistische Abhängigkeit von nichtislamischen Vor-

¹ Für die Fatimidenzeit ist lehrreich ein Vergleich der Altarschranken der Kirche St. Barbara und Abū Saifain in Alt-Kairo (E. Pauty, *Bois sculptés d'églises coptes*, Le Caire 1930) mit den aus dem fatimidischen Chalifenpalaste in Kairo stammenden, jetzt im Arabischen Museum daselbst befindlichen skulptierten Holzpannelen (M. Herz, *Boiseries fatimides aux sculptures figurales in Oriental. Archiv* III, 1912/13, S. 169ff.) oder mit dem berühmten aus dem Grabbau (Turba) der Saijida Ruqaija stammenden Holzmihrab (oft abgeb., z. B. G. Wiet, *Album du Musée Arabe du Caire*, Le Caire 1930, Taf. 24 und 25). Nur die Verwendung von Kreuzen und Heiligenfiguren verrät, daß wir es mit Stücken zu tun haben, die für christlichen Kultgebrauch gearbeitet sind; stilistisch ist kein wesentlicher Unterschied zwischen den christlichen und muslimischen Stücken festzustellen. — Für die spätere Zeit bieten St. Sergius und die Mu'allāqa-Kirche, ebenfalls in Alt-Kairo, Beispiele, die mit der spätmittelalterlichen Kunst Ägyptens zu vergleichen sind. Hier kommt das Kreuz als Kompositionselement in den Polygonalfeldermustern vor, die für die mittelalterliche islamische Kunst, namentlich Ägyptens, seit der Fatimidenzeit so charakteristisch sind (eine Verwendung des Kreuzes als Polygon in fatimidischer Zeit an der Altarschranke von Abū Saifain bei E. Pauty, *a. a. O.*, Taf. XXIV).

² Zu vergleichen sind vor allem zwei Scherben mit Lüstermalerei, von denen die eine einen Christuskopf vom Typus des Pantokrator zeigt, während die andere eine wohl profane figürliche Darstellung aufweist mit der Beischrift eines Namens Abū Ṭālib, der nur bei einem muslimischen Namensträger möglich ist (Aly Bey Bahgat et Félix Massoul, *La Céramique Musulmane de l'Égypte*, Le Caire 1930, Taf. XXXII, 2 u. 5).

³ S. o. Anm. 1.

würfen wieder neutralisiert durch die technischen Anforderungen des Materials, in dem gearbeitet wird, und das selbst sich stilbildend auswirkt. Als Beispiel hierfür nenne ich die bekannten sog. Mossulbronzen, von denen eine ganze Reihe mit christlichen Darstellungen uns bekannt sind, von denen einige wenigstens sicher von Christen für Christen angefertigt sind¹. Im ornamentalen Detail unterscheiden sie sich in nichts von den sonstigen Mossulbronzen, von denen wir durch Signaturen die Namen einiger Künstler — sicher Muslime — kennen. Die figürlichen Darstellungen christlicher Motive hängen zwar in der Komposition u. ä. mit der uns bekannten christlichen Bildtradition zusammen, stilistisch aber wiederum mit den sonstigen figürlichen Darstellungen rein weltlich höfischen Charakters, die sich ja sehr zahlreich auf diesen Bronzen finden. Die Technik der Silbertauschierung mit ihren eng begrenzten Möglichkeiten hat hier die beiden Bildtraditionen (daß es trotz des Bilderverbots des Islam auch eine islamische, rein weltliche, gab, wissen wir ja jetzt zur Genüge²) stilistisch einander nähergebracht.

Doch auch an Beispielen, die in Auffassung und Wahl des Motives von den Darstellungen christlicher Bildmotive in den christlichen Ländern abweichen, fehlt es nicht. Bei diesen zeigt sich naturgemäß eine größere Verbundenheit mit der rein islamischen Kunstproduktion. Ich erinnere hier an das mehrfach in der islamischen Keramik der vormongolischen Zeit auftretende Motiv der „Madonna del latte“, das aus dem byzantinischen Kunst-

¹ Unter den mittelalterlich orientalischen Bronzen mit silbertauschierten Figuren christlichen Inhalts sind die beiden berühmtesten ein Leuchter, ganz in der Form der gewöhnlichen Moscheeleuchter, im Musée des Arts décoratifs zu Paris, angefertigt im J. 646 H./1248—49 D. von einem wohl christlichen Meister aus Mossul, namens Dāwūd b. Saīāma (Fr. Sarre und F. R. Martin, *Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst in München* 1910, München 1912, Taf. 146) und ein Becken in belgischem Privatbesitz, das für den Ejjubidensultan aš-Šālih Nağmaddin Ajjūb (reg. 1240—49 D. in Ägypten), also einen muslimischen Auftraggeber, von einem ungenannten Künstler angefertigt worden ist (a. a. O., Taf. 147; darüber auch van Berchem in demselben Werke, Bd. I, S. 6ff.; ferner über die beiden und andere verwandte Stücke Fr. Sarre, *Metall*, S. 14, Nr. 21).

² Belege für eine islamische Bildkunst in vormongolischer Zeit bieten, abgesehen von den frühislamischen Wandmalereien in Quşair ‘Amra und Samarra, in reicher Fülle die fatimidischen Holz- und Elfenbeinschnitzereien, und die sog. Raghes-Fayencen, Mossul-Bronzen und syrischen emaillierten Gläser aus dem 12.—13. Jh. D.

kreis schwerlich bezogen sein kann, da es dort, wie E. Kühnel hervorhebt, nicht nachgewiesen ist¹. — In späterer Zeit, in der muslimische Künstler auf einer in der persischen Buchmalerei ausgebildeten Bildtradition fußen konnten, haben muslimische Künstler auch in christlichem Auftrage christliche Bildmotive in spezifisch islamischer Auffassung angefertigt².

Wie aus diesen Erörterungen ersichtlich sein dürfte, ist die Kunstproduktion auf islamischem Boden in großen Zügen einheitlich und scheidet sich nicht in konfessionell bedingte Richtungen. Man kann die Erzeugnisse christlicher Kunstproduktion nicht aus dem Milieu der islamischen Kunst herausnehmen; ja man muß sie für die Darstellung des Ablaufes der letzteren mit in Betracht ziehen. Für die berühmten Stuckdekorationen von Deir es-Sūrjānī hat S. Flury den entwicklungsgeschichtlichen Ort (zwischen den Dekorationen der Ibn Ṭūlūn Moschee und denen der frühfatimidischen Moscheen Kairos) aufgezeigt³: sie sind kunstgeschichtlich als spättulunidisch zu bezeichnen. Und auch für das in das Gebiet der islamischen Baugeschichte gehörende

¹ Es handelt sich vor allem um eine Figur im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin, die die technischen Eigentümlichkeiten der keramischen Werkstätten von Raghas (Persien) im 13. Jh. D. aufweist (E. Kühnel, *Ein Madonnenmotiv in der islamischen Kunst?* in *Ämtliche Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen* 36, Berlin 1914—15, Sp. 55ff.), und eine primitive Figur, die der etwas älteren sog. Raqqa (am Euphrat)-Keramik angehört (Münchener Ausstellungswerk, Bd. II, Taf. 104). Die Bestimmung dieser eigenartigen Madonnenplastiken ist freilich völlig zweifelhaft. Zum Typus denkt Kühnel an bodenständig orientalische Bildtradition, die von dem Ištarmotiv ihren Ausgang genommen habe. T. W. Arnold, *Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting*, Oxford 1924, S. 19f. hat wahrscheinlich gemacht, daß bei den seltenen Darstellungen biblischer Motive in der älteren persischen Buchmalerei der Mongolenzeit manichäische Bildtradition vorliegt.

² Als Beispiel hierfür nenne ich die biblischen Darstellungen auf den Pannellen des Aleppozimmers im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin von 1603 (Fr. Sarre, *Bemalte Wandbekleidung aus Aleppo in Berliner Museen, Berichte aus den Preuß. Kunstsammlungen* 41, 1919—20, Sp. 143ff.). Hier ist speziell interessant die Mischung christlicher und islamischer Bildtradition, deren letztere sich stilistisch auf die persische Buchmalerei stützt. Diese Mischung drückt sich u. a. aus in der verschiedenen Behandlung des Nimbus: während der wohl muslimische Künstler für die rein christlichen Darstellungen, wie die Abendmahlszene, den christlichen Scheibennimbus verwendet, stattet er Personen, die auch für Muslime verehrungswürdige Gestalten ihrer Prophetengeschichte sind, mit dem in der persischen Malerei üblich gewordenen Flammennimbus aus.

³ Vgl. S. Flury, *Die Gipsornamente des Dēr es-Sūrjānī* in *Der Islam* 6, 1916, S. 71ff.

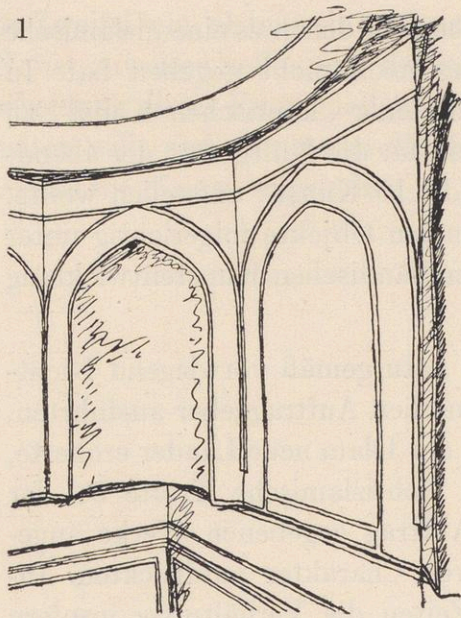
Kapitel der Entwicklung des Zellenwerkes („Muqarnas“, der sog. Stalaktiten) aus der Ecktrompe innerhalb der fatimidischen Baukunst Ägyptens bietet eine koptische Kirche ein wichtiges Zwischenglied (vgl. Abb. auf S. 261)¹.

Ist unter diesen Umständen, unter Inbetrachtziehung der untrennbaren Verquicktheit der von Muslimen und der von Christen geübten Kunst auf islamischem Boden der Ausdruck „Islamische Kunst“ überhaupt haltbar? ich meine: unbedingt. Denn in diesem großen Länderkomplex, in dem der Islam im Mittelalter die Religion der herrschenden Oberschicht war — ganz gleich ob dieser auch eine überwiegend muslimische Untertanenschicht entsprach oder nicht —, gab der Islam den Lebensrhythmus an, dem sich auch die nichtmuslimische Bevölkerung anpassen mußte. Dies gilt um so mehr für die Künstler und Kunsthandwerker, als die überwiegende Anzahl von Aufträgen von muslimischer Seite her kamen, bzw. sie mit Muslimen als ihren vorwiegenden Abnehmern rechnen mußten, nach deren Bedürfnissen und Wünschen sie sich wohl oder übel richten mußten. Trotz der stark nach konfessionellen Gruppen geschichteten Gesellschaftsordnung des mittelalterlichen Orients war eine wirtschaftliche Gruppierung der Art, daß christliche Handwerker und Künstler nur für Christen und muslimische nur für Muslime arbeiteten, in keinem islamischen Lande je durchführbar.

Aus diesen Erwägungen scheint mir die Notwendigkeit hervorzugehen, die christliche Kunsterzeugung auf muslimischem Boden mit unter den weiter gefaßten Begriff „Islamische Kunst“ einzubeziehen. Von einer „Koptischen Kunst“ z. B. kann man

¹ Man vergleiche die in den Abb. 1—3 wiedergegebene Entwicklungslinie des ägyptischen Zellenwerkes aus der Ecktrompe an fatimidischen Bauten Kairos (nach Photographien des Comité de Conservation de l'Art Arabe) mit gleichen Architekturteilen an koptischen Kirchen Alt-Kairos aus fatimidischer Zeit (Abb. 4 und 5 nach E. Pauty, a. a. O., S. 30, Fig. 2 und 3): Abb. 4 bietet ein wichtiges, auf einem muslimischen Bau bisher noch nicht nachgewiesenes Zwischenglied zwischen der frühfatimidischen Ecktrompe (Abb. 1 und 2) und dem spätfatimidischen Zellenwerk (Abb. 3), während Abb. 5 absolut identisch ist mit Beispielen von Zellenwerk an muslimischen Bauten der gleichen Zeit (eine Reihe spätfatimidischer Grabbauten Kairos zeigt diese Entwicklungsstufe) und ohne die an diesen geübte Bauweise nicht zu denken ist. Für eine Einzelanalyse der abgebildeten Stücke ist hier nicht der Ort; man vergleiche dazu E. Pauty, *Contribution à l'étude des stalactites* in *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 29.

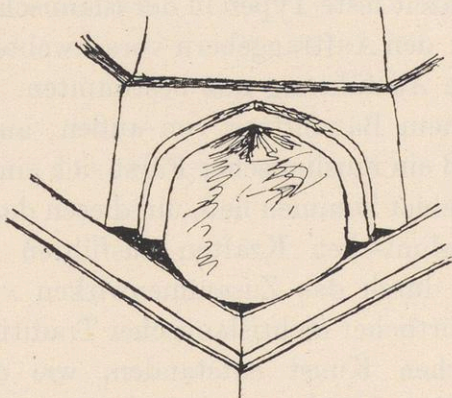
1



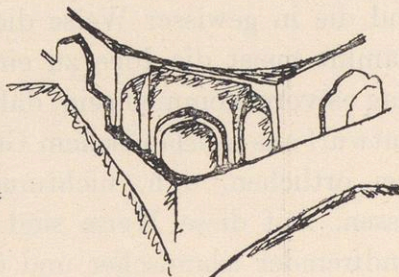
Entwicklung des Zellenwerkes (Muqarnas) aus der Ecktrompe an muslimischen und christlichen Bauten der Fatimidenzeit in Ägypten:

1. Kairo, Moschee al-Azhar (erb. 359—361 H./970—972 D.)
2. Kairo, Moschee al-Gijūši (erb. 478 H./1085 D.)
3. Kairo, Grabbau (Turba) der Saijida 'Ātiqa (erb. ca. 1125 D.)
4. Alt-Kairo, Kapelle des hl. Johannes d. Täuflers (erb. zw. 975 und 996 D.).
5. Alt-Kairo, Kapelle St. Georg (erb. zw. 1094 und 1121 D.).

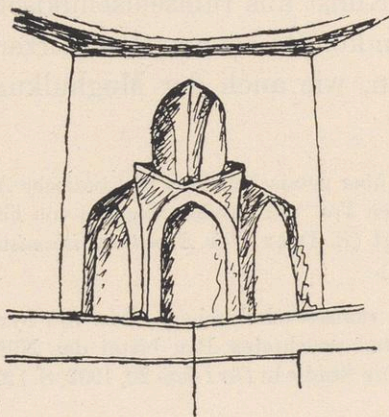
2



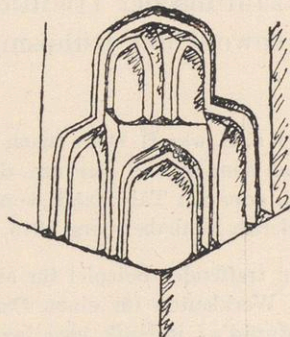
4



3



5



nur für die Kunstperioden sprechen, in denen es eine „islamische Kunst“ mit eigener Ausprägung noch nicht gegeben hat. In hochislamischer Zeit indessen von einer „koptischen Kunst“ zu reden, wäre ebenso, wie wenn man für die Kultgeräte der abendländischen Judenschaft eine „jüdische Kunst“ aufstellen wollte, während man die hierher gehörenden Objekte folgerichtig unter die jeweiligen Stilphasen der abendländischen Kunstentwicklung einreicht.

Wie in frühislamischer Zeit naturgemäß vorwiegend Nichtmuslime die Werke ihrer muslimischen Auftraggeber ausführten, so waren auch überall, wo später der Islam neue Länder eroberte, die muslimischen Herrscher auf nichtislamische Kräfte bei der Ausführung der von ihnen in Auftrag gegebenen Werke angewiesen, die natürlich diesen ihren Charakter aufdrückten. Indessen liegen in den späteren Zeiten die Verhältnisse insofern anders, als sich in der Zwischenzeit feste Typen in der islamischen Kunst ausgebildet hatten, die den Auftraggebern vorschwebten, und die in gewisser Weise die Ausführung mit bestimmten. So stammt meist die Idee zu einem Bauauftrag von außen; auch mag es vorgekommen sein, daß ein muslimischer Fürst sich einen Entwurf aus altislamischem Gebiet kommen ließ, um diesen dann von örtlichen, d. h. nichtmuslimischen Kräften ausführen zu lassen. Auf diese Weise sind durch das Zusammenwirken von landfremder islamischer und örtlicher nichtislamischer Tradition neue Spielarten der islamischen Kunst entstanden, wie die Moghulkunst in Indien aus timuridischer und autochthon indischer¹, und die frühosmanische Kunst aus rumseldschukischer und byzantinischer Tradition². Man könnte bei einzelnen Erzeugnissen sowohl der frühosmanischen, wie auch der Moghulkunst

¹ Vgl. z. B. was E. Diez (nach Havell) über persischen Plan und indische Ausführung an dem Buland Darvāza, dem „Hohen Tor“ der Großen Moschee von Fathpūr Sikri, oder am Tāg Maḥāl von Agra sagt (E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, Berlin-Neubabelsberg 1915, S. 166ff.).

² Ein treffendes Beispiel für einen nach rumseldschukischem Plane von byzantinischen Werkleuten für einen Osmanensultan errichteten Bau bietet das Nilüfer ‘Imāret Murād’s I. in Isnik, über das man meine Studie in *Der Islam* 20, 1932, S. 127 ff. vergleiche.

im Zweifel sein, ob man sie noch der byzantinischen bzw. indischen Kunst zuweisen solle, oder der islamischen. Jedoch ist zur Entscheidung dieser Frage maßgebend, als was das betr. Werk selbst gelten will; und da müssen die Zweifel an der Zuweisung an die islamische Kunst schwinden.

NOTES POUR SERVIR A LA BIOGRAPHIE D'ÉTIENNE ÉVODE ASSÉMANI

PAR

EUGÈNE TISSERANT

Moins illustre que son oncle maternel, Joseph Simonius Assémani¹, Étienne Évode mérite cependant de prendre rang avec lui parmi les pionniers de l'orientalisme moderne. L'historien de la littérature syriaque, dont nous fêtons le soixantième

¹ Joseph Simonius Assémani s'appelait en réalité Joseph Assémani, disons Yūsuf as-Sim'āni. Venu à Rome il traduisit son nom de famille en Simonio ou Simonius, puis reprenant en transcription son nom original, il créa le doublet Simonius-Assémani, qu'il a rendu officiel, en l'imprimant sur le frontispice de tous ses ouvrages. Dans les rôles du Palais Apostolique on trouve régulièrement Giuseppe Simonio Assemani, mais il ne manque pas de documents romains où le nom de Joseph Assémani est correctement employé, p. ex. dans le compte-rendu du Consistoire semi-public, où il postula le pallium pour le patriarche Simon Pierre Aouad „R. P. Joseph Assemanus“; *In Consistorio semi-pubblico habito die 13 Juli 1744*, pp. 26—29. Mais beaucoup d'auteurs occidentaux s'y sont trompés et ont réduit Simonius en Simon; ainsi déjà Adelung, *Fortsetzung und Ergänzung zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexico . . .*, t. I, Leipzig, 1784, col. 1175, s. v. Asseman, Joseph Simon. L'erreur s'est perpétuée dans *Biographie universelle*, t. III, Paris, 1811, p. 585; de Feller, *Dictionnaire Historique*, t. I, Paris et Lyon, 1818, p. 340; De Tipaldo, *Biografia degli Italiani Illustri . . . del secolo XVIII*, t. I, Venezia, 1834, p. 330; Hoefer, *Nouvelle Biographie Générale*, t. III, Paris 1854, col. 459 sq. Les protestations ne sont venues qu'assez tard; la plus explicite est celle d'Eberhard Nestle, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., t. II (1897), p. 146; cf. L. Petit, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I (1906), col. 2973. On s'étonne après cela de trouver l'ancienne erreur reproduite par des encyclopédies généralement bien informées: *The Catholic Encyclopaedia*, t. I, (1907), p. 794, où G. Oussani use de la variante Siméon; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I (1902), col. 2120, article de J. Parisot; *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. IV (1930), col. 1096, art. sans aucune référence du P. A. Boon, O. S. B. Il est plus étrange encore que les historiens orientaux n'aient rien soupçonné: leur désaccord sur la manière dont ils ont rendu le nom de Simon pour Joseph et pour le parent mort à Padoue en 1781, fait soupçonner toutefois qu'il n'y avait pas de traditions orientales sur ce prénom. On trouve en effet سيمان pour Joseph Simonius dans Joseph Kattar Ghanem, *Album de la Confrérie de St. Maron*, 2^e partie, Beyrouth, 1903, p. 105, et Louis Cheikho, *al-Maṣriq*, t. 21 (1923), p. 198, mais c'est شيمون qui est la forme habituelle de Simon chez les Maronites d'alors, et on la trouve pour des membres de la famille Assémani, le Métropolitain de Tyr, dans Ghanem, *op. laud.*, p. 324, le professeur de Padoue dans Cheikho, *loc. cit.*

anniversaire, sait mieux que quiconque ce que les syriacisants doivent au rédacteur des catalogues des manuscrits orientaux des Bibliothèques Vaticane et Médicéenne. Il nous excusera donc si, au lieu de publier dans ce recueil qui lui est dédié une étude d'orientalisme proprement dit, nous y contribuons seulement par quelques notes critiques tendant à réformer des notions courantes sur la vie d'un orientaliste illustre.

* * *

Et d'abord il importe de déclarer que le complexe Étienne Évode Assémani est un pseudonyme. Celui qui s'est appelé ainsi, afin de faire plus aisément carrière dans l'orbite de son oncle, avait pour nom Étienne Aouad, Istifān 'Awād. Ce qui a été rendu en latin Evodius, en italien Evodio, est en réalité un nom de famille¹, qui, privé aujourd'hui de redoublement, remonte cependant selon toutes probabilités au nom de métier 'awwād „joueur de luth“, et c'est le nom d'une famille qui est devenue célèbre au Liban pour avoir fourni à l'Église maronite deux patriarches et plusieurs autres dignitaires. Ce nom de 'Awād n'a en tous cas aucune relation avec le nom grec Εὐόδος ou Ἐυόδιος, du patriarche d'Antioche, où n'existe ni aspiration initiale, ni voyelle longue.

De même que Yūsuf as-Sim'āni était devenu à Rome Giuseppe Simonio, Istifān 'Awād y devint Stefano Avodio. Quand ajouta-t-il à son nom celui de sa mère ? L'absence de documents datant de son séjour au collège maronite nous empêche de répondre avec exactitude. Mais lorsqu'il figure pour la première fois sur le rôle de la famille pontificale², Étienne Évode est devenu déjà un Assémani. L'expression „Avodio Assemani“ fait

¹ Je ne sais pas quel orientaliste conseillait les directeurs du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, lorsqu'on y a imprimé, t. III (1924), col. 915: „Aouad. Voir Audo“. Les Aouad sont des Maronites du Liban et les Audo des Chaldéens du Kurdistan. Il y a eu un repêchage il est vrai, au t. V, col. 1255, pour les deux patriarches de la famille, mais sans aucune mention de notre héros. Deux membres de la famille Aouad figurent encore aujourd'hui sur l'*Annuario Pontificio*, S. E. Mgr. Paul, archevêque maronite de Chypre, et Mgr. Nehmetalla, assistant émérite de la Bibliothèque Vaticane, dont la présence à Rome perpétue le souvenir d'Étienne Évode.

² *Ruoli*, 122, p. 9 „Ruolo aggiustato il primo maggio 1731 ... Abb(at)e Auodio Assemani.“

voir que pour la computisteria du Vatican, Avodio était un prénom qui ne tarda pas d'ailleurs à se transformer en Avolio¹, par l'incurie d'un scribe dont l'erreur se perpétua pendant plusieurs années, grâce à l'absence de l'oncle et du neveu².

Assémani, Étienne Évode ne l'était d'ailleurs qu'en Occident. Lorsque son oncle parle de lui à propos du concile maronite de 1736, dans une brochure en italien, mais qui devrait être lue aussi par des compatriotes, il a bien soin de l'appeler „D. Stefano Evodio“³. Et le patriarche maronite répondant vers 1740 à la relation publiée par Joseph Simonius sur son obligation en Syrie, dit plus exactement encore „Stefano Avodio“⁴.

Mais pour la postérité, en Orient comme en Occident, le neveu de Joseph Simonius est devenu un Assémani, à telle enseigne que Cozza-Luzi a fait de Joseph Simonius l'oncle paternel d'Étienne Évode, alors qu'il était en réalité le frère de sa mère⁵.

* * *

Istifān 'Awād était, nous dit un historiographe libanais, fils de Sulaymān, petit-fils de Yūsuf, arrière-petit-fils du chorévêque

¹ Rôle de mai 1736 (*Ruoli*, 135, p. 8). Cette forme dure jusqu'au premier rôle de Benoît XIV inclusivement: „ruolo aggiustato sotto il 1^o dicembre 1740 ... Mons(igno)r Auolio Assemani“ (*Ruoli*, 144, p. 12).

² Evodio se trouve pour la première fois sur le rôle du 1^{er} janvier 1741, *Ruoli*, 145, p. 13. Le nom complet Stefano Evodio Assemani n'apparaît qu'après la nomination de premier custode, sur le rôle du 1^{er} mai 1768, *Ruoli*, 203, p. 12.

³ *Relazione dell'Ablegazione Apostolica alla Nazione de' Maroniti nella Siria, e Monte Libano di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide*, pp. 9. 10. 12.

⁴ *Risposta alla Relazione dell'Ablegazione Apostolica alla Nazione Maronita nella Siria, e Monte Libano di Monsig. Illmo e Rmo Giuseppe Simonio Assemani, umiliata alla S. Congregazione di Propaganda Fide da Monsignor Giuseppe Pietro Gazeno Patriarca Antiocheno de Maroniti*. Les deux formes Avodio e Evodio figurent dans la *Risposta*, la dernière forme étant employée, comme de juste lorsque le patriarche cite la *Relazione* (pp. 14. 17. 79. 81. 95), mais aussi dans la première partie de l'exposé (pp. 17. 18), tandis qu'Avodio est la forme habituelle de la deuxième partie (pp. 58. 59. 69).

⁵ „Josepho Simonio patruo per coadiutoriam successit Stephanus Evodius Assemanus ...“, *Successio custodum primariorum seu maiorum Bibliothecae Vaticanae* imprimée comme appendice II à la première partie de A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae* ... tomus X, Romae, 1905, p. 403. L'erreur avait été commise auparavant par Antonio Francesco Gori dans sa *paraenesis* au *Bibliothecae Medicae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742, p. 489 (la *paraenesis* est datée du 26 mars 1743).

Yuhannā 'Awād al-Ḥasrūni, enfin neveu par son père du patriarche Ya'qūb 'Awād¹. La tradition généalogique s'est donc bien conservée sur place, comme c'est l'usage en Orient depuis le temps des Paralipomènes! Mais l'auteur de cette notice est moins heureux lorsqu'il déclare qu'Étienne Évode naquit à Ḥasrūn en 1709. Cette date provient d'un lapsus qui remonte à J. Parisot dans sa notice du *Dictionnaire de Théologie Catholique*², à laquelle M. Ghanem se réfère explicitement. Toutes les autres notices donnent 1707 comme année de naissance d'Étienne Évode, à l'exception de celle signée par Vaccolini qui a laissé imprimer un chiffre évidemment impossible „1747“³.

Et pourtant ce n'est ni en 1709, ni en 1707 qu'est né Étienne Évode, mais le 15 avril 1711, à Tripoli de Syrie. Ces indications figurent dans deux documents manuscrits conservés dans les Archives de la Bibliothèque Vaticane. Le premier de ces documents est une notice biographique en latin, qui existe en trois états successifs dans le ms. *Archiv. Bibl.* 39⁴. Toutefois cette notice est tardive, étant de la main de Giuseppe Baldi⁵, qui s'est exercé à rédiger un complément aux données historiques sur les cardinaux-bibliothécaires et les custodes de la Bibliothèque Vaticane, contenues dans le premier volume du *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*⁶.

L'autorité de Baldi serait assez mince, encore que rien ne la démontre inférieure à celle de Vaccolini et de la *Nouvelle Bio-*

¹ Joseph Kattar Ghanem, *Album de la Confrérie de St. Maron, deuxième partie*, Beyrouth, 1903 (en arabe), p. 335.

² T. I, col. 2119. Le fasc. 9 dans lequel est paru cet article, porte sur le frontispice la date de 1903, l'imprimatur est de juillet 1902. L. Petit a reproduit cette date dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2079 (1906). L. Cheikho, *al-Maṣriq*, t. 21 (1923), p. 198 dépend sans doute de Ghanem.

³ De Tipaldo, *Bibliografia degli Italiani illustri . . . del sec. XVIII*, t. I, p. 330. Il est clair que Vaccolini aussi témoigne, malgré ce bourdon, en faveur de 1707.

⁴ Ff. 2—3^v, 10—11^v, 12—13^v. Une quatrième rédaction existe pour les dernières phrases, f. 13a. Les quatre documents, ainsi que les corrections qu'on y voit, sont de la même main.

⁵ Giuseppe Baldi, fils d'Elia, d'abord scopatore avec son père de la Bibliothèque Vaticane, devint scriptor, puis deuxième custode le 11 septembre 1818.

⁶ Liste des Cardinaux bibliothécaires, pp. LIII—LXVIII. Liste des custodes, pp. LXIX—LXXII.

*graphie Générale*¹. Mais sa source nous a été conservée, et au milieu d'un dossier qui en détermine assez exactement l'origine. Baldi n'a fait que résumer en latin une notice italienne, écrite avant la fin du XVIII^e s., intitulée *Ristretto della Vita di Monsig(no)r Stefano Evodio Assemani Arc(ivesco)vo d'Apamea*². A dire vrai, cette notice a été publiée depuis plus de vingt-cinq ans³, d'après une copie manuscrite que Cozza-Luzi tenait des PP. Scolopes, ces amis d'Étienne Évode, qui en raison de la part qu'il avait prise à la canonisation de leur Saint fondateur, tinrent à honneur de conserver dans leur église de S. Lorenzo in Borgo sa dépouille funèbre. Il ne nous a pas été possible d'identifier le copiste de l'exemplaire du *Ristretto* existant à la Bibliothèque Vaticane, mais nous avons de lui une autre transcription relative à l'acquisition des manuscrits de Joseph Simonius, ce qui fixe incontestablement son époque. Le fait que le *Ristretto* se trouve relié avec divers documents provenant de la famille Assémani nous donne à penser qu'il contient ce que savaient sur la vie d'Étienne Évode les membres de sa famille qui se trouvaient en Italie peu de temps après sa mort⁴.

La date de la naissance est d'ailleurs confirmée par un document officiel, l'inscription au registre paroissial de S. Pierre au Vatican, pour les morts de l'année 1782, p. 154: „Die 24 novembris 1782. Illmus et Rmus Dominus Praesul Stephanus Evodius Asse-

¹ T. 3, Paris, 1854, col. 460sq. L'article qui cite comme références la notice de Vaccolini et les *Acta historico-ecclesiastica nostri temporis*, t. XII (Weimar, 1789), p. 850, a résumé les données biographiques de Vaccolini, lequel semble avoir obtenu certaines informations à la Bibliothèque Vaticane. Toutes les notices postérieures dépendent de la *Nouvelle Biographie Générale*.

² *Archiv. Bibl.* 12, f. 100.

³ *Successio custodum primariorum seu maiorum Bibliothecae Vaticanae 1481—1895*, dans A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae* ... tomus X, pp. 403sqq.

⁴ Que le *Ristretto* ait été écrit par un Assémani, on pourrait le déduire et de l'orthographe du nom écrit avec un seul *n*, — tandis que l'orthographe de curie a toujours deux *n*, — et de l'orgueilleux et mensonger début: „Stefano Evodio dell' illustre ed antica Oriental Famiglia Assemani, celebre non solo nell'Oriente, ma anche nell'Occidente, avendo prodotto molti uomini illustri non solo nella Gerarchia Ecclesiastica, cioè Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi, ma anche nella Repubblica Letteraria, nacque in Tripoli...“ L'auteur qui a dû souligner, avant notre copiste, le nom superbe d'Assémani, n'a eu garde de dire qu'Étienne Évode était un Aouad, comme d'ailleurs les patriarches auxquels il est fait allusion, incorporés eux aussi contre tout droit dans la lignée des Assémani.

mani ex Tripoli Siriae (sic) Archiepisc. Apamens. Sacramento Poenitentiae munitus Sac. Communionem refectus, extrema unctione roboratus, aetatis suae ann. 72 pie obiit, cuius cadaver ad Ecclesiam Scti Laurentii in Burgo fuit translatum ibique etc.¹. Mort à la fin de novembre 1782, dans sa soixante-douzième année, Étienne Évode était donc bien né en 1711.

Il est facile au demeurant de dire pourquoi les premiers biographes d'Étienne Évode l'ont fait naître en 1707 : ils ont procédé comme ceux de Saint Vincent de Paul, qui ont voulu à tout prix qu'il ait été ordonné prêtre à 23 ans. Étienne Évode devait être né en 1707, puisqu'après avoir terminé ses études au collège maronite, il recevait, avant la fin de 1730 sa nomination comme scriptor à la Bibliothèque Vaticane² !

A peine âgé de neuf ans, Étienne Évode, neveu du patriarche maronite, fut destiné à l'état ecclésiastique ; le 16 novembre 1720, il entra au Collège Maronite de Rome, pour en sortir le 29 avril 1730, ses études philosophiques et théologiques terminées³. Quelques mois plus tard, il entra à la Bibliothèque Vaticane comme successeur de son oncle dans la charge de scriptor pour la langue syriaque, ce dernier ayant été nommé, par bref du 30 septembre 1730, remplaçant de Giovanni Vignoli, dans les fonctions de deuxième custode. L'oncle et le neveu prirent possession de leurs nouvelles charges le 1^{er} février 1731, comme en fait foi l'annotation du rôle : „Abb(at)e Avodio Assemani scritt(or)e della Lingua Siriaca successo dal p(ri)mo Feb. 1731 al S(ignor)e Abb(at)e Gius(epp)e Simonio Assemani in conformità del Big(liett)o dell' Emo.S(igno)r Card(in)a le Quirino Bibliotecario . . .“⁴.

On voit combien est fausse l'affirmation des biographes officiels, Ristretto compris, qui font partir le jeune ecclésiastique,

¹ Je dois cette transcription à l'obligeance de Mgr. Erminio Jasoni, archiviste du Vicariat.

² Cette date était de notoriété publique, puisque le bref du 28 novembre 1730 a été imprimé dans *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, t. 1, Rome, 1756, p. XLVIII. Il nous a été impossible de déterminer la date à laquelle Étienne Évode a reçu l'ordination sacerdotale ; ni Mgr. Jasoni aux archives du Vicariat, ni Mgr. Monticone, à celles de la Propagande n'ont réussi à trouver une information quelconque sur ce point.

³ Indications fournies par le *Ristretto*.

⁴ *Ruoli*, 122, p. 9.

dès la fin de ses études, comme missionnaire de la S. C. de la Propagande en Égypte, Syrie et Mésopotamie. Cette mention de l'activité missionnaire d'Étienne Évode dans les trois contrées du Proche Orient a pour auteur Joseph Simonius, célébrant les mérites de son neveu lors du Concile Maronite de 1736¹. Mais Étienne Évode n'est parti en Orient qu'au début de l'année 1734, porteur du pallium que Clément XII avait accordé au nouveau patriarche, Joseph Dergham al-Khazen, au consistoire du 18 décembre 1733². Il n'était pas question pour le jeune scriptor de renoncer à son emploi; la très honorable mission qu'il venait de recevoir était essentiellement temporaire. S'il prolongea son séjour au Liban, ce ne fut pas pour obéir à des instructions officielles, mais uniquement, nous dit le patriarche al-Khazen, pour préparer les voies à son oncle, car c'est lui qui aurait suggéré au patriarche qu'il importait, pour l'honneur de la nation maronite, d'obtenir l'envoi comme ablégat du déjà célèbre compatriote de Rome, Joseph Simonius³.

Nous n'avons pas à raconter en détail l'activité d'Étienne Évode en Orient pendant les années 1734—1738. Qu'il nous suffise de noter cette journée du 6 octobre 1736, où dans le monastère de Mar Šallitā il fut promu archevêque titulaire d'Apamée et consacré par le patriarche nonobstant son jeune âge. L'oncle, en exigeant ce surcroît d'honneur avec la désignation de son neveu comme agent à Rome du patriarcat maronite, lui payait sa dette de reconnaissance pour les services rendus. Mais le patriarche proteste qu'il a dû signer des lettres patentes, dont la minute avait été écrite par Étienne Évode, sous la dictée de Joseph Simonius, et dont toute la teneur est fausse⁴. Étienne Évode, qui avait précédé son oncle au Liban, y était encore lorsque celui-ci en partit, le 11 janvier 1738, d'où il ressort que le patriarche n'était pas précisément pressé en 1736 de l'envoyer en Europe comme la *Relazione* le donnerait à croire⁵. Il tenait tête au

¹ *Relazione dell'Ablegazione* ..., p. 12.

² *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. X, col. 79 (1927).

³ *Risposta alla Relazione* ... p. 14.

⁴ *Ibid.*, pp. 17sq. Jamais Étienne Évode n'alla en Mésopotamie.

⁵ P. 12, le *Ristretto* abonde dans le même sens.

patriarche avec trois autres évêques et le P. Thomas Budi, abbé général des moines de S. Isaïe¹. Tout de même, il quitta l'Orient et revint à Rome, où, tout archevêque qu'il fut, il reprit sa place de scriptor pour la langue syriaque à la Bibliothèque Vaticane. Dès son retour, sans doute, il alla en France² et en Angleterre³, mais nous n'avons pas de détails sur ces voyages, et nous ne le retrouvons avec certitude que faisant un séjour à Florence, où il s'occupait du procès de béatification de St. Joseph Casalancz⁴, tout en préparant le catalogue des manuscrits orientaux de la Laurenziana, de la Palatina⁵ et de la Riccardiana⁶.

Les années passèrent, et, malgré un labeur scientifique considérable, l'archevêque d'Apamée n'était toujours à la Bibliothèque Vaticane que le dernier des scriptores, car on suivait alors sur les rôles la hiérarchie des langues et non l'ancienneté des personnes; l'oncle vieillissait et sa succession semblait devoir appartenir sans conteste au deuxième custode, Giuseppe Bottari, dont Joseph Simonius reconnaissait d'ailleurs les mérites⁷. Et si Bottari devenait premier custode, tout espoir d'avancement était perdu pour Étienne Évode, car Bottari avait pour sa charge un coadjuteur avec future succession, Pietro Foggini, qui lui succéda

¹ *Risposta* . . . , pp. 58 et 61.

² Il y avait été précédé d'une lettre de Joseph Simonius au Card. de Fleury, en date du 15 octobre 1736, où on lit cet éloge, toujours le même: „ . . . il detto Arcivescovo mio nipote, il quale non per altro è stato consacrato Arcivescovo che per ricompensarlo delle sue fatiche sofferte nell'Egitto, nella Soria e nella Mesopotamia per lo spazio di tre anni continui con un prospero esito . . . “ publié d'après l'original au Ministère des Affaires Etrangères de Paris, *Corresp. diplomatique*, t. 95, f. 423, dans A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, t. I, pp. 181 sq.

³ Étienne Évode devint fellow de la Royal Society, en 1737, selon les *Acta Historico-ecclesiastica nostri temporis*, t. XII, Weimar, 1789, p. 850.

⁴ On a écrit qu'Étienne Évode était allé à Florence comme Consulteur de la S. Congrégation des Rites, mais il ne fut nommé à cette charge que beaucoup plus tard.

⁵ Publiés en 1742; cf. *supra*, p. 266, n. 5.

⁶ Daté du 5 avril 1741, l'original est conservé dans le ms. *Vat. lat.* 8225, ff. 254 à 291. Vaccolini indique le No. 8226; il n'est pas impossible que le ms. ait changé de numéro après 1824; il a été relié seulement au moment de la rédaction de l'inventaire, 1876—1878.

⁷ Voir le mémoire de défense des deux custodes lorsque Francesco Vettori essaya de se faire donner à leur détriment la charge de custode du „Museo Sacro“ nouvellement fondé, *Vat. lat.* 7947, f. 93v.

en fait le 5 février 1768¹. Étienne Évode, qui semble n'avoir obtenu aucune nomination de Benoît XIV, avait été plus favorisé par son successeur qui, en 1764, l'avait fait entrer comme consulteur à la S. C. des Rites et l'avait adjoint à la S. C. du Concile pour l'examen des relations apportées par les évêques et les abbés venant pour leur visite *ad limina*². Il pensa sans doute que le temps était propice et envoya au Souverain Pontife un mémoire ou plutôt une supplique³ tendant à le faire désigner comme coadjuteur avec future succession de son oncle Joseph Simonius, dans la charge de Premier Custode. L'argumentation est simple: le premier custode, ou préfet, de la Bibliothèque Vaticane, doit en raison du grand nombre des manuscrits orientaux, qui y sont conservés, posséder la connaissance des langues orientales, de l'histoire et des rites de l'Orient. Et notre candidat d'énumérer ses titres: 37 ans de service à la Bibliothèque Vaticane — les temps d'absence ne sont évidemment pas défalqués, — traductions de livres liturgiques, coopération à la traduction de S. Éphrem, catalogues des mss. de Florence et du Vatican, Actes des Martyrs. Après quoi il ne reste plus qu'à répondre à l'objection: comment un simple scriptor pourrait-il devenir d'emblée premier custode, alors qu'un deuxième custode est en fonctions, pourvu déjà d'un coadjuteur? La réponse se trouve dans les faits: les nominations *per saltum* sont nombreuses, Étienne Évode en trouve dix en moins de deux siècles, de 1557 à 1692.

La supplique fit effet: le 15 novembre 1766, Clément XIII faisait délivrer à Étienne Évode un bref qui le nommait à la coadjutorerie désirée⁴. Toutefois, peut-être afin de ménager de justes susceptibilités, la prise de possession de la coadjutorerie n'eut lieu qu'un an plus tard, le 28 décembre 1767⁵, lorsqu'il

¹ *Ruoli*, 204.

² *Notizie per l'anno 1765*, Roma (Chracas), pp. 54 et 88.

³ Une copie de ce document, que nous publions en appendice, existe dans *Vat. lat.* 7927, ff. 220—225.

⁴ Copie de la main de Galletti faite sur l'original: „penes Evodium Archiep(iscop)um Apameę“. dans *Vat. lat.* 7947, f. 78.

⁵ Acte du notaire Giovanni Antonio Antoniani, signalé par Galletti, *ibid.*, f. 79.

devint évident que la fin de Joseph Simonius était imminente. Celui-ci mourait en effet le 13 janvier suivant, âgé de 86 ans¹.

Bien que coadjuteur avec future succession de son oncle, Étienne Évode dut encore patienter quelques jours. Bottari protesta sans doute et fit agir quelque protecteur, car le 28 janvier 1768, il était nommé premier custode². Mais par bref du 1^{er} février il était pensionné avec les émoluments compétents³. Enfin, le 4 février, Étienne Évode recevait le bref par lequel Clément XIII le nommait Premier Custode „motu . . . proprio, non ad tuam vel alterius instantiam . . .“⁴. Toutefois Étienne Évode devait, jusqu'à la mort de Bottari se contenter du traitement dont il jouissait comme scriptor, car en reconnaissance des services rendus pendant 29 ans comme deuxième custode, Bottari devait recevoir les émoluments de premier custode, tandis que son coadjuteur Foggini recevait ceux de deuxième custode, dont il recevait la nomination définitive par bref du 5 février⁵.

Et c'est bien en effet la situation qui est enregistrée par les rôles du 1^{er} mai 1768⁶, mais Étienne Évode ne souffrit pas longtemps de cette diminution, car un rescrit du 1^{er} février 1768, enregistré sur le rôle du premier novembre, lui accorda tout ce qui formait le paiement du Premier Custode⁷: „Un pane papalino, un pane basso, due ciambelle mezzane, tre ciambelle comuni, due biscotti“ et la correspondance en monnaie du vin et des compatriotes, formant un total de 31 scudi, 62 bajocchi.

Il n'y aurait rien de plus à dire sur la biographie d'Étienne Évode si la date de sa mort ne prêtait encore quelque peu à discussion; car le *Ristretto* indique le 22 novembre comme jour de sa mort⁸, tandis qu'on écrit habituellement le 24. Cette fois, le *Ristretto* a tort, car le registre paroissial de St. Pierre a en-

¹ *Novae Patrum Bibliothecae* . . . tomus X, part. I, p. 402.

² Le bref a été copié par Galletti sur l'original qui se trouvait alors chez Foggini, *Vat. lat.* 7947, ff. 80sq.

³ Copie de Galletti, *ibid.*, ff. 82sq.

⁴ Copie de Galletti, d'après l'original, *ibid.*, ff. 84—86.

⁵ Copie de Galletti, *ibid.*, f. 87.

⁶ *Ruoli*, 203, p. 22.

⁷ *Ruoli*, 204, p. 25.

⁸ Cette date figure également dans l'édition de Cozza-Luzi et dans le ms. *Arch. Bibl.* 12.

registré le décès d'Étienne Évode au 24 novembre et le *Diario ordinario* du 30 novembre rapporte ses funérailles en l'église de St. Laurent in Piscibus au lundi 25 novembre¹: „Essendo passato all'altra vita Monsign. Stefano Evodio Assemanni di Tripoli di Soria Arciv. di Apamea in partibus, Prefetto della Biblioteca Vaticana, ed uno de' Prelati Consultori della Congreg. de Sagri Riti, in detto Lunedì mattina si vidde esposto sopra alto letto nella Chiesa di S. Lorenzo in Borgo di PP. delle Scuole Pie, che in tale occasione fu tutta nobilmente apparsa a lutto, e dopo l'esequie fu ivi sepolto, come avea disposto.“

Appendice

Il primo Custode, o sia il Prefetto della Biblioteca Vaticana, oltre la lingua latina e le scienze ad essa annesse deve perfettamente possedere la cognizione delle lingue orientali, dell'Istoria Sagra, e Profana dell'Oriente, e delli Riti e Ceremonie delle Chiese Orientali contenute nei numerosi Codici Mss. orientali, che formano la più rara parte della detta Biblioteca Vaticana, affinché possa esso Custode invigilare, esaminare, e soprintendere alle traduzioni, ed altri letterarj travagli de Scrittori di dette lingue addetti al Servizio di essa Biblioteca, e nelle frequentissime occasioni, che occorrono renderne conto alla S. Sede.

Per lo passato sempremai è stato destinato Custode di detta Biblioteca un Sogetto il più intendente, e pratico delle lingue Orientali, e per lo più una tal destinazione è caduta in quelli, che colle proficue opere stampate anno dato saggio al Pubblico della loro Erudizione. Ne mai si è osservata la Scala di far passare il Secondo Custode all'Ufficio del Primo, se non quando si è trovato quello avere i sudetti requisiti.

Esercita presentemente l'ufficio di Primo Custode Monsig. Giuseppe Assemani, il quale oltre il lungo servizio finora prestato trovasi colla carica di Consultore del S. Ufficio, e di Sigillatore della Penitenzieria, che lo tengono occupato non pochi giorni della Settimana, nelli quali corre il Servizio della detta Biblioteca.

Desidera avere la Coadiutoria del medesimo con la futura Successione Monsig. Stefano Evodio Assemani Arcivescovo d'Apamea Consultore della Congregaz.^e de Riti, ed uno de Prelati aggiunti alla Congregaz.^{ne} del Concilio, in cui concorrono i seguenti requisiti:

I. — Serve la Biblioteca Vaticana da trentasette anni in circa nella qualità d'Interprete, o sia Scrittore delle Lingue Orientali, quali perfettam(en)te possiede.

II. — Ha tradotto in Latino da differenti lingue Orientali una gran parte de Libri Liturgici, ed Istorici, che esistono nella Biblioteca Vaticana.

¹ Num. 826. In data delli 30 Novem. 1782, pp. 8sq.

III. — Ha travagliato insieme col P(ad)re Benedetti Gesuita nella traduzione, ed edizione delli primi due Tomi delle opere di S. Efrem, siccome attesta il medesimo Padre Benedetti nel fine della prefazione del Secondo Tomo, e dopo la di Lui morte ha proseguito esso Monsig.^r Arcivescovo da se solo l'opera con aver arricchito di prolegomeni, e dato alla luce il terzo Tomo molto più voluminoso delli due antecedenti, aggiungendovi in oltre gli Atti di S. Efrem, e la Vita del medesimo Padre Benedetti.

IV. — Ha composto e stampato in Firenze nel tempo che ivi dimorava per assistere al Processo sopra i miracoli del Beato Giuseppe Calasanzio Fondatore delle Scuole Pie un Catalogo ragionato in un grosso volume in foglio di ottocento Codici manoscritti orientali, che si conservano nella Biblioteca Medicea de Gran Duchi di Toscana.

V. — Ha tradotto in latino, e pubblicato gli Atti de Martiri Orientali in due Tomi in foglio, con Prolegomeni, ammonizioni, e note a ciaschedun'atto, e non tralascia la continuazione di detta opera in quattr'altri Tomi, li quali conterranno la raccolta di tutti gl'altri Atti de Martiri e Vite de Santi, che si trovano sparsi ne Mss. Orientali della Vaticana, e serviranno per appendice alla raccolta de Bollandisti, e del Ruinart.

VI. — Ha fatto un Catalogo esatto e Critico di tutti i Mss. Orientali Vaticani, la maggior parte de quali, è stata procurata per detta Biblioteca da Mons.^{re} Giacomo Evodio Patriarcha d'Antiochia, da D. Elia, e da Mons.^r Giuseppe Simonio Assemani Zij del sud. to Arcivescovo d'Apamea, come costa dall'Archivio della medesima Biblioteca, del qual Catalogo, aggiuntovi il nome di Monsig.^r Simonio ha già dati alla luce tre Tomi, consistendo tutta l'opera che di mano in mano si va stampando in venti Tomi in foglio, oltre altre opere da detto Mons.^r Arcivescovo composte, e sotto altrui nome pubblicate.

A vista di tali, e tante meritevoli fatiche, e requisiti si spera, che non si avrà difficoltà alcuna d'accordarglisi la Coadiutoria della sud.^a Prima Custodia, alla quale niun'altro fuori di esso può ragionevolmente aspirarvi, si perché è il più anziano nel servizio di detta Biblioteca, si perché si crede il più meritevole, ed è l'unico che possiede la cognizione delle Lingue Orientali, siccome costa dalle sudette opere da Lui date alla luce.

Ne alla richiesta grazia può essere di ostacolo il Secondo Custode, poichè vi sono non pochi esempj, che ritrovandosi impedito il Primo Custode, oppure essendo quello passato a miglior vita, non ostante vi fosse il Secondo Custode, sia stata concessa la Coadiutoria, oppure sia stata conferita la sud.^a Carica non già al Secondo Custode, ma ad un Scrittore di detta Biblioteca, ovvero ad altro Soggetto meritevole.

E per tralasciarne molti altri, così successe nell'anno 1557; in cui per essere Fausto Sabeo Primo Custode della Vaticana debole di vista gli fu dato da Paolo IV per Coadiutore con la futura Successione Federico Rainaldo Scrittore della detta Vaticana, non ostante che fusse Secondo Custode Girolamo Sirleto Fratello del Celebre Cardinale Girolamo Sirleto.

Così a Marino Rainaldo parimente Scrittore fu' concessa la Coadiutoria cum futura Successione alla Prima Custodia sudetta posseduta dal suo Fratello Federico, benchè vi fosse il Secondo Custode Tommaso Sirleto.

Niccolò Alemanni fu' creato Primo Custode li 15. Dicembre 1614; essendo Secondo Custode Alessandro Rainaldo.

Felice Contelorio fu' creato Primo Custode da Urbano VIII. sotto li 8. Luglio 1626, essendo Secondo Custode il sudetto Alessandro Rainaldo.

Anziché nell'anno 1632: avendo rassegnata liberamente nelle mani del Papa la detta Prima Custodia fu' assunto a quella Orazio Giustiniani, non ostante che fosse Secondo Custode il sudetto Alessandro Rainaldi.

Nell'anno 1640 assunto al Cardinalato il sudetto Orazio Giustiniani fu' creato Primo Custode Alessandro Rainaldo.

Orazio Tacchelino fu' creato Pro-Custode Primario da Innocenzo X. dopo la morte di Annibale Albani, essendo Secondo Custode Donato Lilitello.

Luca Holstennio fu' creato Primo Custode nell'anno 1653: da Innocenzo X., essendovi Secondo Custode il detto Lilitello.

Ottavio Baldoino fu' creato da Clemente IX. Primo Custode nell'anno 1669: essendo Secondo Custode Stefano Gradio.

Lorenzo Brancato de Lauria fu' fatto Primo Custode nell'anno 1670. da Clemente X., essendo Secondo Custode il sud.^o Stefano Gradio.

Henrico Noris fu' fatto Primo Custode da Innocenzo XI. nell'anno 1692. essendo Secondo Custode Lorenzo Zaccagna.

Dalla tessuta serie di detti Esemplj; costantemente si vede, che in occasione di qualche impedimento del Primo Custode è stato solito dalla S. Sede darsi al medesimo un Coadiutore, e che in occasione della vacanza di detto posto essa Santa Sede ha prescelto non già il Secondo Custode, ma altro Soggetto fornito delli requisiti sopraccennati, e benemerito della Repubblica Letteraria.

DIE EPOCHEN DER BYZANTINISCHEN NOTENSCHRIFT

VON

EGON WELLESZ

Wenn bisher die Frage der Übertragung der byzantinischen und orientalischen Kirchengesänge aus ihrer Notenschrift in die unsere auf schier unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen ist und das, was bisher geleistet wurde, höchst fragwürdigen Wert besitzt, so scheint der Hauptgrund dafür, daß die Lösungen bisher nur wenig befriedigend ausfielen, nicht so sehr in Irrtümern bei der Bearbeitung zu suchen zu sein, sondern in einer zu geringen Vertrautheit mit dem Wesen der orientalischen Musik und, damit verbunden, dem Unvermögen, das Wesen der Notation als Mittel der Fixierung musikalischer Schöpfungen richtig zu erfassen.

Es ist dem Forscher schwer, sich in eine Musik zu versetzen, die nicht die heute dem Abendlande geläufige Rücksichtnahme einer Stimme auf die andere, und damit die Taktgliederung kennt; in eine Musik, die keineswegs völlig genau festgelegt ist, sondern dem Ausführenden gewisse Freiheiten läßt.

Was hier gemeint ist, sei an einem konkreten Fall erläutert. Anlässlich des „Congrès de Musique Arabe“, der von der Ägyptischen Regierung vom 14. März bis 4. April 1932 in Kairo abgehalten wurde, hatte man Gelegenheit, u. a. die koptische Kirchenmusik eingehend zu studieren. Im Auftrag von Ragheb Mofteh, der die Geschichte der koptischen Kirche und ihrer Dichtung schreibt, hatte in den letzten Jahren ein englischer Kirchenmusiker, Newlandsmith, die Gesänge aufgezeichnet. Es zeigte sich nun, daß, verglichen mit dem Vortrag des ersten Sängers und Lehrers des Kirchenchores, diese Aufzeichnung nur das Gerippe des Gesanges, ohne Berücksichtigung der Verzierungen und Gesangsmanieren gab.

Auf die Frage, weshalb denn Newlandsmith¹ lediglich das Gerippe der Gesänge fixiert habe, erhielt ich von R. Moftah die Antwort, daß der Sänger jedesmal die Melodie mit kleinen Varianten singe, und daß deshalb von den Aufzeichnenden nur der Melodiekern als das Essentielle angesehen worden sei und das Veränderliche ausgelassen worden war. So begreiflich nun dieser Standpunkt ist, so unhaltbar ist er wissenschaftlich und künstlerisch. Wissenschaftlich exakt wäre es, von jedem Gesang eine möglichst große Zahl von Varianten mit allen Besonderheiten des Vortrags aufzuzeichnen; eine höchst brauchbare Vorlage für die schriftliche Fixierung dieser Besonderheiten gibt das von Philippe Stern, Konservator am Musée Indochinois du Trocadero und am Musée Guimet verfaßte Regulativ der „*Bibliothèque Musicale du Musée de la Parole et du Musée Guimet*“. Wenn dieser Vorgang undurchführbar ist, so wäre die vollkommenste Übertragung zu wählen und generell zu vermerken, daß aus einer Fülle von Varianten nur eine Fassung als die vollkommenste gewählt wurde.

Ferner sei bemerkt, daß eine Aufzeichnung, wenn sie dem heutigen Stand der Forschung entsprechen soll, nicht mehr unmittelbar während des Vorsingens herzustellen ist — weil hierbei Ungenauigkeiten und Fehler, Willkürlichkeiten und Auslassungen unvermeidbar sind —, sondern nach einer phonographischen Aufnahme des Musikstückes, welche ein beliebig oft wiederholtes Abhören, Unterbrechen und Kontrollieren kleinster Phrasen ermöglicht. Dieser Vorgang wurde nun auch in diesem Falle akzeptiert, um eine größere Anzahl von Platten herzustellen, auf denen die koptischen Kirchengesänge, deren hoher Wert für die Erforschung der Kirchenmusik des Orients außer Frage steht, vor dem drohenden Untergang zu retten.

So sehr die gegenwärtige orientalische Kirchenmusik und in gleicher Weise auch die gegenwärtige griechische von jener früheren Formung abweicht, wie sie vor der Infiltrierung mit arabischen Elementen bestanden hat, so gab es doch auch

¹ Man vgl. dazu E. Newlandsmith, *The Ancient Music of the Coptic Church. A Lecture delivered at the University Church, Oxford, in The New Life Movement*, London, 1931.

in den Epochen der Blütezeit eine gewisse Freiheit der Ausführung, die jeder schriftlichen Fixierung widersteht und nur annähernd angedeutet werden kann.

Das Wesentliche zum Verständnis der Art der frühen Notationen — welche uns in ausgebildeter Form nur in Armenien und Byzanz vorliegen — bestand darin, daß die Zeichen dem Sänger, der die Melodien in mündlichem Unterricht gelernt hatte, eine gewisse Hilfe bieten sollten, damit er sich der Intervallbewegungen erinnere; sie waren gleichsam Aufzeichnungen der Kurven des Gesanges, ohne den Anspruch darauf zu erheben, die Töne selbst zu fixieren. Sie zeigten den Zusammenhang der Gruppen von Tönen an, ohne diese selbst zu bestimmen. So konnten in primitiveren Notationen, wie etwa in der äthiopischen, nur die wichtigsten Stellen der Melodie, die Gruppen selbst, mit Zeichen versehen werden, und dies genügte.

Erst später, im Byzanz des 12. Jh.s, bildete sich nach mehrfachen Wandlungen eine Intervallschrift aus, bei der nicht nur die Auf- und Abwärtsbewegung sowie die Gruppierung festgehalten, sondern auch die Größe der Intervalle genau bestimmt wurde.

Von diesen melodischen Zeichen sind scharf die sogenannten Lektionszeichen zu trennen, deren Vorhandensein sich neben den byzantinischen Evangelien vorkommenden auch sonst vielfach im Orient nachweisen läßt¹. Bei diesen handelt es sich nicht um Hinweise für das Singen, sondern für das Kantillieren, um jenen im Orient üblichen, erhobenen Vortrag, der aber nicht zu einem Singen mit fixierten Intervallen gesteigert wird. Es soll hier nicht auf die Frage eingegangen werden, in welcher Weise diese Zeichen eine Vorstufe zu den gesanglichen abgegeben haben. Sicher bestehen bei manchen Zeichen enge Zusammenhänge mit der eigentlichen Notenschrift, während andere wieder speziell für die Kantillation in Betracht kommen.

Die Lektionszeichen, auf die bereits Montfaucon (1708), Sabas (1863), Wattenbach (1876), Gardthausen (1879),

¹ Man vgl. dazu meine Studie „Die Lektionszeichen in den soghdischen Texten“ (*Zeitschr. f. Musikwissenschaft*, 1 [1918—19], S. 505ff.).

Tzetzes (1874) hingewiesen hatten, wurden zum erstenmal ausführlich von J. Thibaut in einer Studie „*Etude de Musique byzantine, Le chant ekphonétique*“ in der *Byzantinischen Zeitschrift*, VIII (1899), S. 122—147, auf Grund einer Lithographie behandelt, welche Papadopulos-Kerameus in *Μαυροχορδάτειος Βιβλιοθήκη* (1884) als Beilage zu der Beschreibung des Kodex 38 des Leimonklosters auf Lesbos veröffentlicht hatte. Papadopulos-Kerameus hatte aber nur die erste Hälfte der Liste der ekphonetischen Zeichen in lithographischer, dabei ungenauer Wiedergabe veröffentlicht, den Rest in gewöhnlichem Druck. Schon diese Liste war, wie sich mir bei Nachprüfung zeigte, völlig entstellt und sinnlos. Aber J. Thibaut war dies nicht aufgefallen, und er übernahm sie mit allen Fehlern und konstruierte daraus eine Anzahl Zeichen, von denen sich einzelne in den Hss. überhaupt nicht vorfinden. Auch dies blieb unbeachtet, und Thibaut übernahm die Liste, wobei neue Fehler unterliefen, in sein Buch „*Origine Byzantine de la Notation Neumatique*“ (1907). Da mir die von J. Thibaut veröffentlichte Liste falsch erschien, suchte ich mir eine Photographie der Originalseite zu verschaffen; diese Bemühungen blieben ohne Erfolg. Da mir aber aus dem Studium der Hss. die Art der Zeichen und ihrer Kombinationen klar war, stellte ich die Liste sinngemäß wieder her und veröffentlichte meinen Rekonstruktionsversuch in zwei Studien: „*Die byzantinischen Lektionszeichen*“ (*Zeitschrift f. Musikwissenschaft*, 11 [1928—29], S. 513 bis 534) und „*Ein griechisches Evangelium der Wiener Nationalbibliothek mit ekphonetischen Lesezeichen*“ (*Kirchenmusikalisches Jahrbuch*, 1930). Im Sommer 1931 sandte mir Prof. Carsten Höeg eine Photographie der Liste des Kodex aus dem Leimonkloster, welche die Richtigkeit meiner Auslegung vollkommen bestätigte. Es sei daher vermerkt, daß die, im Vertrauen auf Thibaut übernommenen Tabellen der ekphonetischen Zeichen in der „*Neumenkunde*“ von P. Wagner und auch noch in der deutschen Ausgabe meiner „*Byzantinischen Musik*“ falsch sind und sich erst in meinen beiden oben genannten Abhandlungen, sowie in der spanischen Ausgabe meines Buches die richtigen Tabellen finden.

Nun erst wird aber erkennbar, daß die ekphonetischen Zeichen den genauen Vortrag der Perikopenlesung zu regeln hatten, und daß jeweils der letzte Abschnitt durch besondere, verstärkte Zeichensetzung hervorgehoben wurde, um einen feierlichen Abschluß herbeizuführen und die Gemeinde auf das Ende der Lesung vorzubereiten. Es ist auch annähernd zu erkennen, welche Art des Vortrages — jeweils für einen Satzabschnitt geltend, nur selten für ein einzelnes, sehr stark hervortretendes Wort — die verschiedenen Zeichen anzugeben hatten; denn ein Teil entstammt den prosodischen Zeichen, ein anderer ist an dermaßen klar zu deutenden Stellen gesetzt, daß der Sinn und die Art des Vortrages nicht mißverstanden werden können.

Die Lektionszeichen, für die demnach die von J. Thibaut verwendete Bezeichnung „Notation Ekphonétique“ nicht zutreffend ist, finden sich zuerst in einer Hs. aus dem J. 835¹. Sie reichen, ohne Veränderung des Duktus, bis ins 13. Jh. und bestehen neben den eigentlichen Notationen. Während die ekphonetischen Zeichen ein Hilfsmittel für die laute Lesung der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes sind, dienen die byzantinischen Notenschriften in ihren einzelnen Phasen hauptsächlich dazu, die Melodien der Hymnen zu fixieren, dann aber auch für die Aufzeichnung der weltlichen Akklamationen und Polychronien.

Die einzelnen Systeme der Notation sind so klar voneinander geschieden, daß man die Abgrenzungen auf den ersten Blick erkennen kann, und daß diesbezüglich zwischen den Forschern keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten bestanden haben.

Wesentlicher gehen aber die Ansichten bezüglich der Datierung der einzelnen Phasen der Entwicklung der Notation und ihrer Benennung auseinander. Vor allem findet man starke Divergenzen der Datierung zwischen den Angaben der älteren griechischen Kataloge und denen westlicher Forscher. Man muß hier häufig einen gewissen Ehrgeiz der Klöster in Betracht ziehen, Hss. in ihrem Besitz als älter und daher wertvoller er-

¹ Vgl. V. Gardthausen, *Griechische Paläographie* II², S. 419.

scheinen zu lassen, als sie tatsächlich sind, ferner aber die selbst den gewiegten Paläographen irreführende antikisierende Schrift in den liturgischen Büchern, so daß Abweichungen um mehrere Jahrhunderte vorkommen. In den Perikopenbüchern des 9. bis 11. Jh.s sucht man beispielsweise die ältere Unziale des 5. und 6. Jh.s nachzuahmen und erkennt nur an Stellen, wo der Schreiber aus seiner antikisierenden Tendenz wegen Platzmangels am Ende einer Zeile oder aus Flüchtigkeit herausfällt, daß die Hs. einen älteren Charakter vortäuschen will¹. Aber auch in den Hymnenbüchern findet sich, wenn auch nicht in dem gleichen Maße ausgeprägt, eine antikisierender Duktus; denn die Schreiber haben die Aufgabe, vorliegende Hss. mit genauer Einhaltung der Raumeinteilung kalligraphisch zu kopieren. Dies führt dazu, den Text wie eine vorliegende Zeichnung zu behandeln und pedantisch genau nachzuformen. Die Notenzeichen werden dann häufig von anderer, musikkundiger Hand klar lesbar, aber nicht immer kalligraphisch, über dem Text in den zu diesem Zweck freigelassenen Raum eingetragen.

J. Thibaut machte den ersten Versuch, eine Einteilung der einzelnen Phasen der byzantinischen Notationen herzustellen, wobei er gleichzeitig die Zeichen mit denen vorderasiatischer Systeme und den lateinischen Neumen verglich² und kam zu nachstehender Einteilung:

1. Signes de Prosodie, 2. Signes Ekphonétiques, 3. Notation Constantinopolitaine (11. Jh.), 4. Notation Hagiopolite (13. Jh.), 5. Notation de Koukouzélès (13.—19. Jh.), 6. Notation Grecque moderne (19. Jh.). Diese Einteilung unterstreicht die heute nicht mehr haltbare Theorie, daß die erste byzantinische Notation in Konstantinopel entstanden sei; sie nimmt ferner an, daß die nächste Phase mit Jerusalem zusammenhängt, und knüpft die Entstehung des letzten byzantinischen Systems, dem Beispiel der neugriechischen Theoretiker folgend, an den Namen von Kukuzeles.

¹ Man vgl. dazu meine Studie „Die byzantinischen Lesezeichen“ (*Zeitschr. f. Musikwissenschaft*, 11) und die dort angegebene Literatur.

² J. Thibaut, *Origine byzantine de la Notation neumatique de l'Eglise latine*, Paris 1907, S. 101.

Im gleichen Jahr (1907) erschien der „*Catalogue des Manuscrits de Musique Byzantine*“ von A. Gastoué. Hier wird die älteste Periode der Notation in zwei Gruppen zerlegt, im übrigen aber sind die Herkunftsbezeichnungen — Konstantinopel und Jerusalem — ebenfalls festgehalten:

1. Notation Ekphonétique archaïque (8.—13. Jh.), 2. Notation Ekphonétique classique, 3. Notation Paléobyzantine (10. Jh.), 4. Notation Byzantine mixte Constantinopol. (11. Jh.), 5. Notation Hagiopolite (13. Jh.), 6. Notation de Koukouzélès (13. bis 19. Jh.), 7. Notation moderne de Chrysanthé (19. Jh.).

Kurz nach diesen beiden Arbeiten veröffentlichte H. Riemann sein Buch über die byzantinische Notenschrift¹. In einem früheren Jahrgang des *OC*. habe ich die bedauerlichen Irrtümer und Fehlschlüsse dieses ungemein geistvollen Forschers dargestellt², deren Widerlegung H. J. W. Tillyard und mir Veranlassung gab, ausführlicher, als es sonst nötig gewesen wäre, das Problem der byzantinischen Neumen — wie man diese Zeichen auch zu benennen pflegt — darzustellen. Riemann geht vom Charakter der Schrift aus und läßt die Frage nach dem Ursprung beiseite. Da er nur die musikalischen Zeichen behandeln will, sind die ekphonetischen, die Zeichen der Lesung, ausgelassen. Nach Riemann ergibt sich die folgende Einteilung:

1. Älteste Notation (Athos, Kod. Laurae B 32, S. Athan. (um 1000), 2. Übergang zu 3 (Fragment von Chartres, Gastoué Pl. III) (11.—12. Jh.), 3. Die feine Strichpunktnotation (12. bis 13. Jh.), 4. Die runde Notation ohne Hypostasen (13.—14. Jh.), 5. Die Notation der Zeit seit 1300 mit Hypostasen (seit 1300).

Den nächsten Versuch einer Periodisierung unternahm zu Beginn seiner Arbeiten H. J. W. Tillyard in einer Studie „*Greek Church Music*“³; dieser stellt im wesentlichen eine Verbindung des Standpunktes von Thibaut und Gastoué dar, nur setzt Tillyard den Beginn der Kukuzelischen Notation ins 15. Jh.

¹ H. Riemann, *Die byzantinische Notenschrift im 10.—15. Jh.*, Leipzig 1909.

² *Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche*, *OC.*² VI, S. 91—125. — *Zur Entzifferung der byzantinischen Notenschrift*, *OC.*² VII, S. 97—118.

³ H. J. W. Tillyard, *Greek Church Music. The Musical Antiquary*, Vol. II, 190—211, S. 154.

Da ich mich keiner der hier angeführten Einteilungen anzuschließen vermochte, gab ich in der bereits genannten Abhandlung „*Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche*“ eine Rahmeneinteilung, welche, von der durch O. Fleischer¹ geprägten Bezeichnung der spätbyzantinischen Neumen ausgehend, folgendermaßen unterschied:

I. Die ekphonetischen Zeichen (als eigene Gruppe, II. Die byzantinischen Neumen: 1. Die frühbyzantinischen Neumen (von ca. 1000 bis 13. Jh.), 2. Die mittelbyzantinischen Neumen, die runde Notation (13.—14. Jh.), 3. die spätbyzantinischen Neumen, die Notation mit Hypostasen (14.—19. Jh.). III. Die neugriechische Notation.

Hier sind die nicht sicherstehenden geographischen Bezeichnungen (Konstantinopel, Jerusalem) oder Autorbezeichnungen (Kukuzeles) ausgeschaltet und lediglich die chronologische Folge der einzelnen Phasen umrissen. Es muß einzig darauf aufmerksam gemacht werden, mit dem Begriffe der frühen, mittleren und späten Notation nicht die Epochen der frühen, mittleren und späten byzantinischen Reichsgeschichte zu assoziieren; der geschichtliche Terminus „frühbyzantinisch“ deckt sich in keiner Weise — wie aus den zur Vorsicht immer in Klammern beizufügenden Jahreszahlen hervorgeht — mit jenem Terminus, der die Epoche einer Notation umgrenzt.

In „*Byzantine Music and Hymnography*“² hat nun H. J. W. Tillyard eine neue Periodisierung aufgestellt, und zwar unabhängig von mir, da er von meinen Arbeiten erst in der Zeit, da sein Buch schon geschrieben war, Kenntnis erhielt. Diese Einteilung ist wie folgt:

1. Ecphonetic notation, 2. Linear notation (10.—12. Jh.), 3. Round notation (1200—1450), 4. Cucuzelian notation (1450 bis 1800), 5. Chrysantine notation.

Tillyard setzt demnach die spätbyzantinische oder „kukuzelische“ Notation später an, als es Riemann, Thibaut und Gastoué getan haben, und die Nachprüfung ergab die Rich-

¹ O. Fleischer, *Neumenstudien III, Die spätgriechische Tonschrift*, Berlin 1904.

² *The Faith Press* 1923, S. 38—39.

tigkeit seiner Auffassung. Die griechischen Gelehrten hatten, gestützt auf eine Angabe von Papadopoulos in den *Συμβολαὶ*¹, das Wirken von Kukuzeles um 1100 angenommen. Dies ist der Grund, weshalb sich in den neugriechischen Katalogen, bei deren Abfassung man sich an die Autorität von Papadopoulos hielt, so unrichtige Datierungen von Hss. mit spätbyzantinischer Notation finden. J. Thibaut wendete sich gegen dieses frühe Datum², korrigierte aber K. Krumbacher, der ihn in das 15. Jh. versetzt³, auf Grund einer Stelle aus Cod. 884 der Nationalbibliothek von Athen, geschrieben 1341, in der von Kukuzeles als von einer bekannten Persönlichkeit gesprochen wird. Tillyard⁴ hingegen setzt sein Wirken um 1300, die Verbreitung des nach ihm benannten Notationssystems aber in die Zeit des Unterganges des byzantinischen Reiches. Diese späte Ausbreitung des nach Kukuzeles benannten Systems macht es aber wenig wahrscheinlich, in dem Meister des Herbstes der byzantinischen Musik zugleich auch den Erfinder jener Notenschrift zu sehen. Denn wenn dies der Fall wäre, bliebe es unbegreiflich, daß eine von dem berühmten Musiker geschaffene Notation sich erst nach mehr als einem Jahrhundert verbreitet hätte. Daß aber die spätbyzantinische Notation aus paläographischen Gründen erst ins 15. Jh. zu setzen ist, scheint mir sicher zu sein.

Daher gab ich in „*Byzantinische Musik*“ die nachstehende Einteilung:

- I. Die ekphonetischen oder Lesezeichen (9.—13.Jh.).
- II. Die byzantinischen Neumen.
 1. Die frühbyzantinische (paläobyzantinische, Strichpunkt-, Linear-) Notation (10.—12. Jh.).
 2. Die mittelbyzantinische (hagiopolitanische, runde) Notation (12.—15. Jh.).

¹ G. J. Papadopoulos, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Athen 1890, S. 261.

² J. Thibaut, *La musique byzantine et le chant liturgique des Grecs modernes* in *Tribune de St. Gervais* IV (1898), S. 243.

³ K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, S. 599.

⁴ Tillyard, *Byzantine Music*, S. 39.

3. Die spätbyzantinische (kukuzelische, hagiopolitanisch-psaltische) Notation (15.—19. Jh.).

III. Die neugriechische Notenschrift (vom Anfang des 19. Jh.).

Im wesentlichen stimmen, wie man sieht, abgesehen von der Benennung der Epochen, Tillyard und ich überein; und diese Übereinstimmung fand bei einer durch C. Höeg namens der Rask-Oersted-Stiftung nach Kopenhagen berufenen Konferenz zwischen Höeg, Tillyard und mir ihre praktische Auswirkung in dem Beschlusse, nach Prüfung unseres Standpunktes ein Regulativ für die Übertragungen — vorerst für den internen Gebrauch — herzustellen, durch das in allen Fragen der Notation eine möglichst gleichartige Interpretation erzielt werden könne.

Man wird sich demnach der Rahmenbezeichnungen — früh-, mittel- und spätbyzantinisch — für die drei Hauptgruppen der Notation bedienen, und in Klammern die von anderen Forschern gebrauchten Namen der Verständlichkeit halber beizufügen. Innerhalb dieser Hauptgruppen werden sich noch mehrere Entwicklungsphasen ergeben, deren Ausdehnung und Bedeutung heute noch nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Die Notation um 1000, für deren Illustrierung Riemann einen Kodex aus dem Lawrakloster vom Berge Athos herangezogen hat¹, könnte man, bis sich eine passendere wissenschaftliche Bezeichnung findet, als System Cod. Laurae B. 32 bezeichnen, die des 12. Jh.s, dem Beispiel Tillyards folgend, als System Coislin² oder, der vorangegangenen Bezeichnung angeglichen, als System Cod. Coislin 220.

Im 12. Jh. hält sich noch, wie Tillyard festgestellt hat, die letzte Phase des eigentlichen Neumensystems ohne feste Intervallbedeutung neben der verbesserten Notenschrift, der frühen Phase der runden Notenschrift, welche nunmehr als Intervallschrift — mit Modifikationen — zur herrschenden ins 19. Jh. wird.

¹ H. Riemann, *Die byzant. Notenschrift*, Leipzig 1909, Taf. I—III.

² H. J. W. Tillyard, *The Problem of Byzantine Neumes*, in *Journal of Hellenic Studies*, Vol. XLI (1921), S. 31f.

Daß das ekphonetische System schon vor dem 9. Jh. bestanden haben muß, ist unzweifelhaft, läßt sich aber vorerst noch nicht durch datierte Hss. belegen; deshalb ist das 9. Jh. als frühester Zeitpunkt datierter Dokumente angesetzt.

Ebenso ist anzunehmen, daß die frühbyzantinische Notation bis ins 8. Jh. reicht; denn Johannes Damaskenos, dessen Haupttätigkeit für den Hymnengesang in die Mitte des 8. Jh.s fällt, wird von byzantinischen Theoretikern so vielfach mit der Erfindung der Neumen in Verbindung gebracht, daß man die Einführung der frühbyzantinischen Neumen, wenn auch nicht mit seiner Person, so doch mit der Epoche seines Wirkens in Zusammenhang bringen kann. Neue Funde von Tillyard auf Patmos bestätigen auch, daß der Beginn der mittelbyzantinischen (runden) Notation, entgegen Thibaut und Gastoué, bereits um 1150, wenn nicht früher, zu setzen ist¹.

Inwieweit die neue — mittelbyzantinische — Notation auch der Ausdruck für eine neue Melodik ist, kann derzeit noch nicht festgestellt werden. Tillyard neigt der Ansicht zu, daß die neue Notation nur ein Mittel war, die Lesbarkeit der Melodien zu erleichtern, und die Hss. scheinen dies auch zu bestätigen. Trotzdem aber ist auf das entschiedenste davon abzuraten, auf Grund dieser Annahmen den Versuch zu machen, frühbyzantinische Notationen entziffern zu wollen, bevor nicht durch ein großes und einwandfreies paläographisches Material der überzeugende Beweis erbracht ist, daß die mittlere Notation nur eine veränderte Fixierung der vordem durch die frühbyzantinische Notation aufgezeichneten Melodien ist. Bis dahin bleiben als Hauptgebiet der Forschung die in der mittelbyzantinischen, runden Notation überlieferten Melodien; ein reicher Schatz von edel geformten Gesängen, die den gregorianischen Melodien an Schönheit zur Seite gestellt werden können, wenn sie auch nicht deren Mannigfaltigkeit der Gestaltung aufweisen. Diese Melodien harren nun der Veröffentlichung, durch welche für die Kenntnis der Musik der östlichen christlichen Welt ein ebenso wichtiger Schritt getan wäre, wie seinerzeit

¹ ΕΘΘΙΝΑ ΑΝΑΣΤΑΣΙΜΑ. *The Morning Hymns of the Emperor Leo*, Part I, in: *Annual of the British School at Athens*, No. XXX, 1928—30, p. 107.

für die kirchliche Musik des Westens durch die Erforschung des gregorianischen Gesanges. Die Vorbereitung dazu ist durch den Beschluß der Kopenhagener Konferenz Juli 1931 geschehen, „*Monumenta musicae byzantinae*“ zu veröffentlichen, für welche auch die einleitenden Vorarbeiten schon aufgenommen worden sind¹. Möge die Zeit nicht ferne sein, da mit der eigentlichen Publikation der hauptsächlichsten Manuskripte und deren Übertragung begonnen werden kann. Denn erst, wenn die Melodien der byzantinischen Hymnen vorliegen, wird es möglich sein, auf musikalischem Gebiet den „*Oriens Christianus*“ so zu erforschen, wie auf liturgiegeschichtlichem Anton Baumstark die Wege gewiesen hat.

¹ Konferenz über Aufgaben und Ziele der Erforschung der byzantinischen Musik. *Zeitschrift f. Musikwissenschaft*, 14 (1931—32), S. 61. Die *M. M. B* sollen vollständige Faksimiles von 2—3 der wichtigsten musikal. Hss. mit Musiknoten, ein Evangelium mit ekphonet. Zeichen, einen paläographischen Atlas und ein Corpus der theoretischen Schriften umfassen. Als *Supplementa* sollen Monographien als Einführungen in die wichtigsten Probleme der byzantin. und oriental. Kirchenmusik (armenisch, koptisch, äthiopisch, hinzutreten.

ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ — MUNUS

VON

P. ODO. CASEL O.S.B.

Da das Wort „Liturgie“ eine Gabe des christlichen Orients an das Abendland ist, das dieses erst spät voll angenommen hat, so sei in dieser Festschrift, die einem Manne gewidmet ist, der sich mit gleicher Meisterschaft auf dem Gebiete der orientalischen wie der abendländischen Liturgiegeschichte bewegt, darauf hingewiesen, daß ein Äquivalent von λειτουργία schon in der alten römischen Kultsprache Heimatrecht hatte.

Liest man noch die neuesten Erklärungen des Wortes „Liturgie“ im Sinne von „Gottesdienst“¹, so hat man den Eindruck, ein eher seltenes und mit der Zeit nur noch in der religiösen Sprache sich haltendes Wort vor sich zu haben. Tatsächlich aber war „Liturgie“ auch im späteren Altertum, und da erst recht, etwas Alltägliches, ein Wort, das in aller Munde war, ähnlich wie man heute überall von den Steuern sprechen hört. Man braucht nur in dem ausgezeichneten Werke von Michael Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich* zu lesen, um zu erkennen, welche ungeheuer wichtige Rolle das System der „Liturgien“ in der Verwaltung des römischen Imperiums gespielt hat. Jedoch haben die Kaiser dieses System nicht erfunden, sondern von den hellenistischen Staaten und mittelbar von der orientalischen Monarchie übernommen. „Das antike Gemeinwesen, ganz gleich ob Monarchie oder Stadtstaat, erwartete von jedem seiner Mitglieder, daß es seine Privatinteressen denjenigen der Allgemeinheit zum Opfer bringe; so entstand das System der ‚Liturgien‘, der öf-

¹ R. Stapper, *Kath. Liturgik*² (1931) S. 20f. L. Eisenhofer, *Hdb. der kath. Liturgik* I (1932) S. 5f.; hier wird zwar unter Benutzung des Werkes von Fr. Oertel (s. folg. Anm.) auf die profane Bedeutung des Wortes hingewiesen, diese aber nicht genügend ausgewertet.

fentlichen Lasten (λειτουργίαι), zu dem der Anspruch auf Fronarbeit gehörte und das den privilegierten und wohlhabenderen Klassen die Verantwortung für die armen übertrug¹.“ Während aber in der Stadtgemeinde der griechischen Zeit die Fronarbeit und auch die außerordentlichen Aufwendungen reicherer Bürger eine Ausnahme waren, bildeten sich die Liturgien in der hellenistischen und römischen Zeit mit dem Zunehmen der Städte und den wachsenden Anforderungen des Staates immer mehr aus, ja wurden seit dem Ende des 1. Jahrh. n. Chr. allmählich zu einer immer drückenderen Last. Wie sehr sie in alle Stände und Verhältnisse hineinwirkten, zeigt das 50. Buch der Digesten, das die Theorie der Juristen seit dem 3. Jahrh. über die Liturgien sammelt. Hier finden wir denn auch das lateinische Äquivalent in dem Worte *munus*, und damit stoßen wir auf ein Wort, das wiederum in der abendländischen und besonders der römischen Kultsprache sich sehr häufig findet. Wir sind gewohnt, *munus* mit „Gabe“ zu übersetzen und dabei entweder an die Oblationen zu denken, die von der Gemeinde Gott dargebracht werden, oder an die Kommunion, in der Gott der Gemeinde und dem einzelnen Gläubigen die Opfergaben konsekriert zurückgibt. Die Erkenntnis, daß wir in dem *munus* der römischen Gebete ein Äquivalent von λειτουργία besitzen, wird dazu führen, diese Übersetzung und Auffassung nachzuprüfen und zu erforschen, ob nicht *munus* mehr noch als die

¹ Rostovtzeff II S. 93; vgl. auch S. 100f.; 119f.; 190; 330 Anm. 4; 336. Ferner Fr. Oertel, *Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen Verwaltung Ägyptens* (1917). S. 2ff. heißt es u. a.: „Unter λειτουργία versteht der Grieche schlechthin den ‚unmittelbar geleisteten‘ Dienst ‚für das gemeine Wesen‘, ohne damit ursprünglich die Bedeutung als Leistung ‚mit pekuniärem Aufwand‘ oder gar als ‚bloß finanzielle‘ gesetzliche Verpflichtung (vgl. das lateinische ‚munus‘) zu verbinden. Für den Sprachgebrauch der ägyptischen Papyri haben wir von der ursprünglichen Bedeutung auszugehen. λειτουργία (λειτουργός, λειτουργεῖν) im Sinne eines gewerbsmäßigen ‚Dienstes für eine unbestimmte Menge‘ ... findet sich in den Papyri häufig wie auch sonst in der κοινή ... immer mit der Nuance der Betätigung im Allgemeininteresse. Ganz natürlich ist darum die Verwendung des Wortes λειτουργία für den heiligen Dienst und für den öffentlichen Dienst in der Verwaltung“. Der Verf. betont, „daß die Nuance eines öffentlichen Zwangsdienstes oder gar eines Zwangsamtes dem Worte λειτουργία keineswegs von Haus aus anhaftet, und wenn wir heute diese zumeist damit verbinden, so findet das seine Erklärung und Berechtigung in dem schließlichen Ergebnis der Entwicklung des Begriffes, wie er sich im Rahmen der griechischen πόλις-Verfassung herausgebildet hat. Auch ich möchte demgemäß als Liturgie im technischen Sinne den zwangsmäßig von Staat oder Kommune auferlegten Dienst für das Gemeinwesen verstehen“.

Gabe an sich die mit der Gabe zu geschehende Handlung, m. a. W. die Liturgie, bedeutet. Prüfen wir daraufhin einige Texte!¹

Zunächst stellen wir einige Definitionen des 50. Buchs der Digesten zusammen.

Tit. XVI 18. Munus, munificus, seu munifex, municeps. Paulus lib. 9 ad Edictum. Munus tribus modis dicitur. Uno *donum*; et inde munera dici dari mittive. Altero *onus*, quod cum remittatur, vacationem militiae munerisque praestat; inde immunitatem appellari. Tertio *officium*; unde munera militaria, et quosdam milites munificos vocari. Igitur municipes dici, quod munera civilia capiant.

Danach kann also munus das Geschenk als Sache bedeuten; aber häufiger bezeichnet es eine Handlung, ein Amt, einen Dienst. Die folgenden Unterscheidungen von munus und donum widersprechen einander und sind schon deshalb nicht absolut maßgebend:

Tit. XVI 194. Donum, munus. Ulpianus lib. 41 ad Edictum. Inter donum et munus hoc interest quod inter genus et speciem; nam genus esse donum Labeo a donando dictum, munus speciem, nam munus esse donum cum causa, ut puta natalicium, nuptalicium. Ebd. 214. Munus, donum. Marcianus lib. I Publicorum iudiciorum. Munus proprie est, quod necessarie obimus, lege, more imperiove eius, qui iubendi habet potestatem. Dona autem proprie sunt, quae nulla necessitate iuris, officii, sed sponte praestantur, quae si non praestentur, nulla reprehensio est, et si praestentur, plerumque laus inest. Sed in summa in hoc ventum est, ut non quodcumque munus, id et donum accipiatur; at quod donum fuerit, id munus recte dicatur.

Nach letzterer Definition, die zu Tit. XVI 18 stimmt, wäre munus das Genus und donum die Spezies. Auf jeden Fall zeigen die Erklärungen, daß munus mehr einen offiziellen, amtlichen Charakter hat. Die folgenden Bestimmungen zeigen uns näherhin den Inhalt des Munus als Amt:

Tit. IV 1 Hermogenianus lib. I Epitomarum. Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personarum. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis, decemprimatus, ab istis enim periculo ipsorum exactiones solemnium celebrantur. Personalia sunt munera defensio civitatis, id est ut syndicus fiat . . . Illud tenendum est generaliter, personale quidem munus esse, quod corporibus, labore, cum sollicitudine animi ac

¹ Bei der Sammlung der Texte durfte ich mich der Hilfe meines Mitbruders Nikolaus Closmann erfreuen.

vigilantia solemniter extitit, patrimonii vero, in quo sumptus maxime postulatur. Ebd. IV 18 werden dazu noch die m. mixta erwähnt, und unter 18, 28 heißt es: Haec omnia munera, quae trifariam divisimus, una significatione comprehenduntur; nam personalia et patrimoniorum et mixta munera civilia seu publica appellantur¹. Über den Unterschied von m. und honor sagt Tit. IV 14: Callistratus lib. I de Cognitionibus. Honor municipalis est administratio reipublicae cum dignitatis gradu, sive cum sumptu sive sine erogatione contingens. Munus autem publicum aut privatum est. Publicum munus dicitur, quod in administranda republica cum sumptu sine titulo dignitatis subimus.

Zu beachten ist, daß mehrfach munus in Verbindung mit gerere vorkommt, wie auch honores gerere. Auch dies zeigt wieder, daß man in munus meist das Amt, den Dienst, nicht die Gabe sah. Nach IV 1 gehörten zu den munera auch equorum circensium spectacula. So ist auch das Gladiatorenspiel, das z. B. die Akten der hl. Perpetua mehrmals erwähnen, ein munus, nicht nur in dem Sinne, daß das Schauspiel ein Geschenk des Kaisers u. a. an das schaulustige Volk ist, sondern daß es eine Liturgie, ein Amt im Dienste des Volkes ist². Auch diese Beobachtung ist für die Deutung der christlichen Gebetstexte fruchtbar zu machen, zu deren Betrachtung wir nun übergehen³.

G 19 p. 9:

Praesta q. D. ut per haec *munera*, quae Domini Iesu Christi arcanae nativitatis mysterio *gerimus*, purificatae mentis intelligentiam consequamur.

Schon die Verbindung von munera mit gerimus zeigt, daß hier nicht bloß die materiellen Opfergaben, auf die der Charakter des Gebetes als Sekret zunächst hinweist, gemeint sein können, sondern die Handlung, die an und mit den Opfergaben geschieht.

¹ Über diese „Begriffsspaltung“ der römischen Juristen vgl. Oertel a. a. O. S. 4.

² P. Franchi de' Cavalieri, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, *Röm. Quartalschr.* 5. Suppl.-heft (1896) S. 33 Anm. 1 zitiert das *Corpus glossariorum lat.* ed. Goetz II (1888) S. 131, 39: Munus φιλοτομία φιλοδοξία δῶρον; S. 471, 62 Φιλοτιμία munificentia liberalitas hoc munus. Vgl. S. 131, 33: Munerarius φιλότιμος. Er verweist auch auf Eusebios, *De mart. Pal.* VI 2 und *Martyrium Ignatii* V 1, wo von den φιλοτιμῆαι oder φιλότιμοι θεῖαι gesprochen wird. Dies schließt aber die Gleichstellung von munus mit λειτουργία nicht aus.

³ Im folg. bedeutet L = Leonianum ed. Feltoe; G = Gelasianum ed. Wilson; P = Paduanus ed. Mohlberg-Baumstark; Gr = Gregorianum ed. Lietzmann; R = Missale Romanum.

Dazu tritt die nähere Bestimmung des gerere durch *arcanae natiuitatis mysterio*. Da die Oration an der Oktav von Weihnachten gesprochen wird, könnten diese Worte eine Zeitangabe sein: bei der Mysterienfeier der geheimen (d. h. mystischen, geheimnisvoll verborgenen, nur dem Glauben in ihrem Wesen offenbaren) Geburt. Eher noch aber wird man sie als eine nähere Wesensbestimmung des *munus gerendum* auffassen: Wir begehen (in der Gabendarbringung) die Feier, die das Mysterium der g. G. enthält. Die allgemeine Idee der Festfeier wird hier spezifiziert auf das Geburtsmysterium¹. Wenn also *munera* an dieser Stelle durchaus die auf dem Altare liegenden Oblationen der Gläubigen meint, so bezeichnet es doch auch, und in erster Linie, die mit und an ihnen geschehende heilige Opferhandlung, die durch die nähere Bestimmung als Mysterienhandlung charakterisiert wird. Nicht durch die materiellen Gaben, sondern durch die Mysterienfeier der Geburt sollen die Gläubigen zur Erkenntnis der göttlichen Heilstat gelangen, die nur dem gereinigten Geiste möglich ist. Wenn der Gegenstand der Erkenntnis auch nicht unmittelbar ausgesprochen ist, so kann er doch kein anderer sein als eben der Inhalt, das Mysterium, des Festes; man vergleiche in R die *Poste.* in *Epiphania D.*: *ut quae solemni celebramus officio, purificatae mentis intelligentia consequamur*. Auch dies bestätigt wieder, daß die *munera* hier nicht die Oblationen an sich, sondern die mit ihrer Hilfe sich vollziehende „Mysterienfeier“ bedeuten. In freier Form könnte man etwa übersetzen: „G., Herr, daß durch diese Gabendarbringung und die darauf aufbauende Mysterienfeier der geheimen Geburt Jesu Christi wir die Erkenntnis eines gereinigten Geistes erlangen.“ Oder noch kürzer: „... daß wir durch diese Liturgie, die wir als Mysterium der g. G. J. Chr. begehen, die ...“

Wenn wir nunmehr im P 382 die Oration *super oblata* vom Pascha annotinum, d. h. von der Jahresfeier des Taufempfangs lesen:

¹ Vgl. Stolz-Schmalz, *Lat. Grammatik*⁴ (1910) S. 378: „Der Ablativ ist der adverbiale Kasus, d. h. er dient zur Bestimmung des Prädikats, indem er auf die begleitenden Umstände, unter denen eine Handlung sich vollzieht, hinweist.“ Unser Text erinnert am ehesten an den Ablativus respectus; vgl. ebd. S. 379f.: Der A. r. enthält eine Einschränkung des Prädikats auf eine bestimmte Rücksicht.

Clementiam tuam Domine suppliciter exoramus, ut *paschalis muneris sacramentum*, quod fide recolimus et spe desideramus intenti, perpetua dilectione capiamus,

so erkennen wir leicht, daß *munus* hier nicht die offerierte Gabe als solche bedeuten kann, sondern die österliche Feier (Liturgie), die durch *sacramentum* als *Mysterium* gekennzeichnet wird. Es kann auch nicht die durch die Wandlung zum „Sakrament“ gewordene Oblation bezeichnen, da von dieser nicht gesagt werden kann, daß wir sie im Glauben wiederbegehen, in der Hoffnung ersehnen und in der Liebe in Besitz nehmen. Dies gilt vielmehr nur von dem hinter der äußeren Feier stehenden Christusmysterium, das zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Dazu paßt sehr gut die unmittelbar vorausgehende Oration desselben Festes (P 381):

Deus per cuius providentiam nec praeteritorum momenta deficiunt neque ulla superest expectatio futurorum, tribue permanentem peractae quae (1. quam) recolimus solemnitatis effectum, ut quod recordatione percurrimus, semper in opere teneamus.

Die äußere Feier ist vorbei, aber der effectus, d. h. (wie an anderer Stelle genauer bewiesen wird) die hinter dem Feste stehende übernatürliche Wirklichkeit, bleibt. In dieser Gegenwart ist die Vergangenheit und die Erwartung der Zukunft überwunden; die Heilstat ist nicht bloß etwas geschichtlich Verflossenes oder etwas, das noch in der Zukunft liegt; sie ist Gegenwart und bringt dadurch auch ethische Frucht des im Gedächtnis Getragenen.

Die Sekret am Oktavtag des hl. Laurentius (G II 46 S. 193):

Beati Laurenti martyris honorabilem passionem *muneribus*, D., *geminatis* exequimur; quae licet propriis sit memoranda principiis, indesinenter tamen permanet gloriosa

erweist wiederum, daß m. hier nicht die Opfergaben als solche meinen kann — denn auf deren Verdoppelung kommt es nicht an, — sondern die am Oktavtag neu aufgenommene Feier des Heiligen (bei der die Gabendarbringung stattfindet) bedeuten muß. Wiederum aus der Mysterienauffassung erklärt sich auch der Relativsatz, der besagt, daß die Passion des Martyrers zunächst ein historisches Ereignis sei und daß die Feier in dessen Gedächtnis

bestehe; daß die Passion eben durch die liturgische Begehung eine beständige Gegenwart in Glorie empfangen.

Da q. d. populis christianis et quae profitentur agnoscere et *caeleste munus* diligere quod *frequentant* (Gr 42, 4. R or. super pop. feria V post D. I Quadr.).

Der Ausdruck *caeleste m.* zeigt, daß hier nicht die Oblation der Gläubigen gemeint ist, sondern wegen der Rückbeziehung auf die kurz vorher stattgefundene Kommunion die Gabe Gottes. Die Verbindung mit *frequentare* aber, die sonst auf die Wiederbegehung einer Feier hinweist (fr. *mysteria* u. dgl.), ist auch hier ein Beweis dafür, daß *m.* mehr als die Gabe der Eucharistie an sich, daß es vielmehr die ganze liturgische Feier bezeichnet, von der die Kommunionfeier der Abschluß war.

Den Texten, in denen *m.* deutlich die (mit der Gabendarbringung irgendwie verbundene) Liturgie bedeutet, steht eine größere Anzahl von Zeugnissen gegenüber, in denen zunächst der Sinn „Gabe“, „Geschenk“ sich vordrängt. Sieht man aber genauer zu, so erkennt man, daß auch hier der Sinn „Liturgie“, „Dienst“, zu dem ja auch immer eine irgendwie geartete Leistung an Gaben gehörte, wenigstens mitschwingt, bald mehr, bald weniger deutlich. Man lese z. B. folgende Sekret (L 54, 1f. G II 4 S. 163 mit Anwendung auf St. Sebastian):

Sanctis intervenientibus D. tibi *servitus* nostra complacet et *obsequia munerum* fiant praesidia devotorum.

Die Darbringung der Gaben ist die *servitus*, die *λειτουργία*, der Gemeinde.

Munera nostra q. D. nativitatis hodiernae mysteriis apta proveniant [et pacem nobis semper infundant], ut sicut homo genitus idem refulsit [et] Deus, sic nobis haec terrena substantia conferat quod divinum est (P 12. Gr 7, 4. R Secr. ad missam in aurora in Nat. D. mit den hier in Klammern gesetzten unpassenden Einschüben).

Gewiß sind die *m.* hier die Oblationen der Gläubigen, die aus irdischer Substanz bestehen; aber der Wunsch, daß die *m.* mit dem Mysterium der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen zusammenpassen möchten, zeigt, daß die *m.* der Dienst des Menschen an Gott, seine *λειτουργία*, ist.

Adesto D. q. ecclesiae tuae *votis* adesto *muneribus*, et quod conscientia nostra non supplet, sanctorum tuorum intercessio compenset et meritum (L 33, 26 ff.).

Wie die vota sind auch die m. eine Handlung der Gläubigen. Man vgl. die eng verwandte Super oblata Gr 144, 2:

Adesto D. precibus populi tui ad. m., ut quae sacris sunt *oblata mysteriis*, tuorum tibi placeant intercessione sanctorum,

wo die Gabendarbringung in enge Beziehung zum Mysterium gerückt wird. Nicht so sehr die materiellen Gaben als vielmehr die Opferung der Gläubigen soll Gott wohlgefallen, und auch diese nur unter dem Gesichtspunkte, daß sie das eigentliche Mysterium vorbereitet. In diesem Sinne sind auch die folgenden Orationen aufzufassen:

Muneribus nostris q. D. *precibusque* susceptis et caelestibus nos munda *mysteriis* et clementer exaudi (P 50; 92. Gr. 14, 2. R Secr. fer. VI Q. T. Adv.; Secr. D. in Sexag.).

Munus, quod tibi D. nostrae servitutis *offerimus*, tu salutare nobis per fice *sacramentum* (P 206. Gr 53, 2. R Secr. f. II p. D. III Qu.).

Concede q. o. D., ut huius sacrificii *munus oblatum* fragilitatem nostram ab omni malo purget semper et muniat (P 101; 227. Gr 58, 2. R Secr. D. IV p. E.).

Concede q. o. D., ut oculis tuae maiestatis *munus oblatum* et gratiam nobis piae devotionis obtineat et effectum beatae perennitatis acquirat (P 53. Gr 73, 2; 166, 7. R Secr. D. in Oct. D.).

Purificet nos q. D. *muneris* praesentis *oblatio* et dignos sacra participatione efficiat (P 478. Gr 114, 2. R Secr. fer. III in Oct. Pent.).

Respice D. q. nostram propitius servitutem, ut quod *offerimus* sit tibi *munus* acceptum et sit nostrae fragilitatis subsidium (L 142, 17 ff. P. 616. R Secr. D. XI p. P.).

Oblata D. *munera* nova unigeniti tui nativitate sanctifica nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda (P 18. Gr 8, 2. R Secr. in missa in die Nat. D.).

Haec *munera* q. D. quae oculis tuae maiestatis *offerimus* salutaria nobis esse concede (P 721. R Secr. D. XIX p. P.).

Respice D. q. nostram propitius *servitutem*, ut quod *offerimus* sit tibi *munus* acceptum et sit nostrae fragilitatis subsidium (L 142, 17 ff. om. et; fragilitati. P 616. R Secr. D. XI p. P.).

Accipe q. D. *munera* dignanter *oblata*, et beatae Anastasiae martyris tuae suffragantibus meritis ad nostrae salutis auxilium provenire concede (P 11. Gr 7, 3. R Secr. pro S. Anastasia 25. Dez.).

Ecclesiae tuae D. munera placatus assume, quae et misericors offerenda tribuisti et in nostrae salutis potenter efficis transire mysterium (P 506).

Die menschliche Liturgie wird zum göttlichen Mysterium, ein Gedanke, den wir nachher noch öfters finden werden. Daß die von der Kreatur genommene Gabe des Menschen zur Heilsgabe Gottes wird, sagt auch die folgende Sekret:

Offerimus tibi D. munera quae dedisti, ut creationis tuae circa mortalitatem nostram testificentur auxilium et remedium nobis immortalitatis operentur (P 869); vgl. dazu: *D. Deus noster, qui in his potius creaturis quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti tuo quoque nomini munera iussisti dicanda constitui, tribue q., ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum* (G I 26 S. 37).

Suscipe D. munera pro tuorum commemoratione sanctorum, ut quod illos passio gloriosos nos devotio reddat innocuos (P 26. Gr 10, 2. R Secr. S. Stephani: ut sicut i. p. g. effecit ita n.).

Sanctorum tuorum D. nobis pia non desit oratio, quae et munera nostra conciliet et tuam nobis indulgentiam semper obtineat (P 40; 698. Gr 12, 2. R Secr. SS. Innocentium).

Tribue q. D. donis tuis libera nos mente servire, ut intervenientibus sanctis tuis munera quae deferimus et medelam nobis operentur et gloriam (L 8, 10ff.).

Purifica nos misericors Deus, ut ecclesiae tuae preces quae tibi grata sunt pia munera deferentes expiatae sint mentibus gratiores (P 274. Gr 63, 2; 76, 3 ändert grata fälschlich in gratae, hat außerdem das richtigere fiant expiatis mentibus).

Von der Heiligung der Opfertgaben, d. h. ihrer Konsekration, sprechen einige Gebete:

Munus populi tui q. D. apostolica intercessione sanctifica nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda (P 539. Gr 182, 2. R Secr. in Vig. S. Petri et Pauli).

Hier ist gewiß zunächst die Opfertgabe als solche gemeint, die konsekriert wird; diese Wandlung aber macht das Mysterium gegenwärtig, so daß also der Sinn „Liturgie“ im Hintergrund steht. — In einer Kirchweihmesse heißt es:

Deus, qui sacrandorum tibi auctor es munerum, effunde super hanc orationis domum benedictionem tuam, ut ab omnibus invocantibus nomen tuum defensionis tuae auxilium sentiatur (Gr 197, 2).

Respice q. D. propitius ad munera quae sacramus, ut tibi grata sint et nobis salutaria semper exsistant (P 222. R Secr. fer. VI p. D. III Q.).

Wie sehr bei all diesen Texten die ganze mit den Opfergaben geschehende Handlung mitgemeint ist, zeigt wiederum eine „*Super oblata*“:

Muneribus nostris D. sanctae illius martyris festa *praecedimus*, ut quae conscientiae nostrae praepedimus obstaculis illius meritis reddantur accepta (P 838). Gemeint ist natürlich die ganze Vigilmesse.

Da nobis D. tuae pietatis effectum et commendantibus sanctis tuis etiam *nostra munera* propitius intueri (L 2, 16f.).

Munera d. tibi *dicata sanctifica* et . . . per eadem nos placatus intende (P 512; 583. Gr 106, 2; 121, 2. R Secr. S. Thomae Ep. Mart.).

Die folgende Sekret zeigt den innern Sinn der Darbringung der Gaben (hier *dona* genannt): Sie bereitet die pneumatische Opferung Christi und der Kirche, d. h. das Mysterium, vor:

Propitius D. q. haec *dona* sanctifica et *hostiae* spiritalis *oblacione* suscepta nosmetipsos tibi perface *munus* aeternum (L 24, 23. P 475. Gr 113, 2. R Secr. fer. II in Oct. P.).

Zum Schlusse dieser Reihe noch eine Sekret, die das Wort m. nicht enthält, aber durch ihre Verbindung des sonst gerne mit m. verbundenen Opferbegriffs mit *mysteria* zeigt, wie nahe *munera* dem Mysterienbegriff steht:

Apostolici reverentia culminis *offerentes* tibi sacra *mysteria* D. q., ut beati N. apostoli tui suffragiis, cuius natalicia praevenimus, plebs tua semper et sua vota depromat et desiderata percipiat (R Secr. in Vig. Ap.; vgl. G II 68 S. 206: Apostolicae reverentiae culmen offerimus, sacris mysteriis imbuendum; praesta D. q., ut beati Andreae suffragiis, cuius natalicia praevenimus, hic plebs tua eqs. Culmen scheint hier für cultum zu stehen; vgl. die Lesarten bei Wilson).

Wir betrachten nunmehr eine Reihe von Texten, wo m. nicht die Gabe des Menschen an Gott, also den Dienst, die Liturgie der Kirche, besagt, sondern die Gabe Gottes an den Menschen, wo also Gott der Liturge ist. Gerade wenn wir hinter m. den Sinn „Liturgie“ erblicken, wird dieser scheinbar jähe Übergang des Sinnes uns nicht so sehr überraschen. Liturgie ist gemäß dem Sprachgebrauch der Antike der Dienst eines Angesehenen für den Staat; der „Minister“ ist tatsächlich der Höherstehende, Vorgesetzte. Wenn Christus τῶν ἁγίων λειτουργός¹ ist, „Diener des

¹ Hebr. 8, 2.

Heiligtums“, so ist er doch eben dadurch ἀρχιερεύς¹ und als solcher Fürst seines Volkes; wenn Paulus sich λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη² nennt, so ist er als solcher Apostel, d. h. Führer der Gläubigen. So kann es nicht überraschen, wenn von einer Liturgie Gottes die Rede ist. Ja, wir blicken hier wieder in das Wesen der Mysterienliturgie hinein, in der nicht der Mensch der eigentlich Wirkende ist, sondern Gott in Christus. Der Oblation der Gläubigen, die nicht das wahre Opfer des Neuen Testaments ist, sondern gewissermaßen ein Opferversuch, dem Gott durch Christus im Mysterium erst die Erfüllung gibt, entspricht und antwortet von oben her das munus Dei, die heiligende und verklärende Handlung Gottes, die liturgisch am deutlichsten sich in der Kommunion ausspricht, wo die Oblation der Kirche ihr verwandelt, vergöttlicht zurückgegeben wird. Auch in dieser Bedeutung bezeichnet m. also nicht so sehr die hl. Speise als solche, als vielmehr die Eucharistie mit der ganzen dahinterstehenden Opfer- und Weihehandlung. Wir bringen zuerst ein Gebet, in dem m. noch die Gabendarbringung der Kirche bedeutet, wo aber der Übergang zu der andern Sinngebung schon erkennbar ist:

Remotis obumbrationibus carnalium victimarum *spiritalem* tibi summe Pater *hostiam* supplicii servitute *deferimus*, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur pariterque *devotorum munus* et *remunerantis* est praemium (L 32, 1 ff. G 184 S. 129). — Remunerari hat hier den ursprünglichen Sinn: ein m. durch ein m. vergelten. Man kann folg. Oration vergleichen: Deus qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe *sacrificium* a devotis tibi famulis et pari benedictione sicut *munera* Abel iusti sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem (G III 3 S. 225f. R Secr. D. VII p. P.).

Das zum Mysterium gewordene m. ist gemeint in der Postkommunion:

Cotidiani D. q. *munere sacramenti* perpetuae nobis tribue salutis augmentum (P 867).

Ganz deutlich wird dann der Sinn der göttlichen Schenkung in folgenden Gebeten:

¹ Hebr. 8, 3 u. a.

² Röm. 15, 16.

Solemnibus ieiuniis expiatis suo nos D. *mysterio* congruentes hoc *sacrum munus* efficiat, quia tanto nobis salubrius aderit, quanto id devotius sumperimus (G I 83 S. 125).

Man beachte, daß hier eine Sekret schon von der „heiligen Gabe“ spricht und auf deren Genuß hinweist, was wiederum bestätigt, wie sehr die Oblation im Lichte des Mysteriums steht und damit auch an dessen Charakter als heilige Handlung teilnimmt.

Am Sonntag nach der Oktav von Pascha heißt eine Postk.:

Praesta nobis o. D., ut vivificationem tuae gratiae consequentes in tuo semper munere gloriemur (G I 57 S. 102. P. 392 [vivificationis tuae gratiam]).

Caelestis vitae munere vegetati q. D., ut quod est nobis in praesenti vita *mysterium*, fiat aeternitatis auxilium (L 83, 21 ff. G I 17 S. 17. R Postc. Sab. p. Cin.).

Da nobis q. o. D., ut sicut adoranda Filii tui natalicia praevenimus, sic eius munera capiamus sempiterna gaudentes (Gr 5, 2. R Secr. Vig. Nat. D.).

Divini satiati muneris largitate q. D. D. Noster, ut . . . in huius semper participatione vivamus (P 235. Gr 151, 3; 153, 3).

Munera tua nos Deus a delectationibus terrenis expediant et caelestibus semper instaurent alimentis (P 102 [instituant al.]. R Postc. D. IV p. Ep.).

Repleti sumus D. muneribus tuis; tribue q., ut eorum et mundemur effectum et muniamur auxilio (L 81, 11 f. G III 2 S. 25. P 566. R Postc. D. VI p. P.).

Sacro munere satiati supplices te D. deprecamur, ut quod debitae servitutis celebramus officio, salvationis tuae sentiamus augmentum (L 100, 11 ff. G I 37 S. 61 [qui debite . . . suscipiamus]. P 86. Gr 23, 3. R Postc. S. Tiburtii . . . 14. Apr.).

Salutaris tui D. munere satiati supplices deprecamur, ut cuius laetamur gustu, renovemur effectum (L 112, 26. G I 17 S. 16 [Salutari . . . reparemur]. P 144; 513. Gr 39, 3; 121, 3. R Postc. fer. IV Q. T. Adv.).

Sumentes D. dona caelestia suppliciter deprecamur, ut quae sedula servitute donante te gerimus, dignis sensibus tuo munere capiamus (P 682. Gr 164, 4. R Postc. fer. IV Q. T. Sept.).

Sumptis muneribus q. D., ut cum frequentatione *mysterii* crescat nostrae salutis effectus (G I 65 S. 110; II 81 S. 216. Gr 192, 3. R Postc. D. IV Adv.).

Sacris caelestibus D. vitia nostra purgentur, ut muneribus tuis possimus semper aptari (G I 79 S. 122).

Deus qui *mysteriorum* tuorum dignanter operaris effectus, praesta q., ut sacris apta muneribus fiant nostra servitia (L 84, 19 ff.).

Ut sacris D. reddamur digni muneribus, fac nos tuis q. semper oboedire mandatis (P 725. Gr 47, 3. R Postc. fer. III p. D. II Q. und D. XX p. P.).

Quod ore sumpsimus D. pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum (L 69, 14 f. G I 26 S. 37. P 894. Gr 70, 3. R Postc. fer. V p. D. Pass.).

Unsere kleine Untersuchung bestätigt wieder, wie sehr selbst scheinbar einfache und durchsichtige Ausdrücke der kirchlichen Gebetssprache an Bedeutungsumfang und Leuchtkraft gewinnen, wenn man sie im Lichte der antiken Kultur betrachtet. Wir erkannten, daß das Wort *munus* in römischen Orationen mehrmals die (unter dem speziellen Gesichtspunkt der Gabendarbringung, des amtlichen Dienstes, der offiziellen Leistung betrachtete) liturgische Feier der Kirche bedeutet; daß auch dort, wo der Sinn „Gabe“ zunächst hervortritt, doch nicht so sehr die materielle Gabe als solche, sondern vielmehr die mit und an der Gabe geschehende heilige Handlung, d. h. die Liturgie als Tat Gottes oder der Gemeinde, bezeichnet werden soll. Theologisch besagt das, daß die alte Kirche das Opfer der Messe nie in den Oblationsgaben als solchen, sondern in der an den Oblationen geschehenden Weihe- und Opferhandlung, d. h. im *Mysterium*, sah.

Auf der anderen Seite wird auch das Wort *λειτουργία* im kirchlichen Gebrauche von der antiken Sprache aus neu beleuchtet. Wenn Christus der Liturge des Neuen Bundes genannt wird, wenn dann die Apostel und Propheten, wenn später die Bischöfe Liturgen heißen¹, so zunächst deshalb, weil sie im Interesse des Volkes Gottes das Amt der kirchlichen Führung auf sich genommen haben, sich und ihre Leistung für die Gläubigen einsetzen. Da aber ihre erste Leistung das Opfer und Gebet für die heilige Gemeinde ist, so kam es naturgemäß dazu, daß man bald in erster Linie den von den Hierarchen geführten Gottesdienst und insbesondere die feierliche Eucharistia die „Liturgie“ nannte². In ihr blieb Christus selbst vermitteltst seiner Diener, der kirchlichen Liturgen, der große und einzige Liturge des Neuen und Ewigen Bundes.

¹ Z. B. wird Didache 15, 1 die Liturgie den Propheten, Lehrern, Bischöfen, Diakonen zugeschrieben.

² Dazu tritt die andere Bedeutungslinie, wonach *λειτουργία* schon im Heidentum und in den LXX den heiligen Dienst bezeichnete.

Der Text des Te igitur im Römischen Meßkanon:

Te . . . petimus, uti accepta habeas et benedicas

haec dona haec munera haec sancta sacrificia illibata

weist im Lichte dieser Erkenntnis eine schöne dreifache Gradation auf. Während dona, wie die Digesten bestätigen, die Oblationen als solche meint, bezeichnet das zweite Wort die Gabendarbringung als den heiligen Dienst, die Liturgie, der Gemeinde, der im Opfermysterium vollendet wird, das dann in dem dritten Wort seinen unmittelbaren Ausdruck findet. Aus dem Herbeitragen der Elemente wird in der Liturgie ein „heiliges, unbeflecktes Opfer“.

UN TYPE DE LA PRIÈRE DES MORTS: L'ÉPITAPHE D'AMACHIS

PAR

GABRIEL MILLET

Amachis exerçait la fonction d'apothekarios. La stèle dressée sur sa tombe fut découverte en 1921 à Constantinople, au quartier de Top-hané, et publiée par Th. Macridy et J. Ebersolt au tome XLVI, 1922, du *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Nous-mêmes avons commenté la fin de l'inscription, l'épithaphe proprement dite, quand nous avons tenté, dans le Recueil Heisenberg, de définir le rôle de l'apothekarios. Cette épithaphe est précédée d'une sorte d'allocution, adressée par le mort aux vivants, comme un vœu d'outre-tombe, texte rare et précieux, dont les érudits qui l'ont étudié n'ont peut-être pas assez nettement fait ressortir l'intérêt. Sur certains points importants, ils paraissent même n'en avoir pas saisi le sens exact. Qu'ils nous permettent d'ajouter quelques observations à leur commentaire.

Nous reproduisons cette première partie, avec l'orthographe rectifiée, telle que nous la trouvons dans le *Bulletin*.

+ Ἄγιος ἄγιος ἄγιος.
+ Χαίρει(ε) οἱ τὸ γλυ-
κὺ φῶς βλέπον-
τες τοῦ πατρὸς
ἡμῶν τοῦ ἐν τοῖς

οὐρανοῖς. Ἡμᾶς δὲ ἀναπαύ-
σατ(ε) ἐν Χ(ριστο)ῦ Ἰησοῦ τοῦ Κ(υρίου) ἡμῶν καὶ
τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ αὐτοῦ πνεύμα-
τος ὅπως καὶ ὑμεῖς ἀξιωθῆτε ἐν καλῇ
πολιτείᾳ τὸν βίον ἐξελεῖν¹. Κἀγὼ γὰρ
ὁ ταπεινὸς ζήσας τὸν ὀλίγον μου χρό-
νον τῆς ζωῆς, ἔτυχον τῆς ἐπαγγελί-
ας τοῦ Θεοῦ. Σὺ δὲ Κ(ύρι)ε ἐλέησόν με. . .

¹ Ἐξελεῖν ἐκ τοῦ βίου: de Rossi, I, n° 192, ann. 367. Voy. plus loin, p. 305, note 3.

Les auteurs ont ainsi traduit le début: «Salut à vous qui voyez la douce lumière de notre Père qui est dans les Cieux. Laissez nous reposer en Christ notre Seigneur et dans son Esprit saint qui vivifie, afin que vous soyez dignes de quitter la vie en bons citoyens.»

Puis ils ajoutent: «Le défunt se fait ensuite connaître. Il a vécu humblement un temps qu'il estime trop court, mais il est entré en possession de la promesse divine, et il invoque la pitié du Seigneur.»

Nous préférerions ceci: «Salut à vous, qui voyez la douce lumière de notre père qui est aux Cieux¹. Quant à nous, faites nous reposer en Jésus-Christ notre Seigneur et dans son esprit saint et vivifiant, afin qu'à vous aussi il soit donné de quitter la vie en bons chrétiens. Car moi-même, humble que je suis, au terme de ma vie trop brève, j'ai obtenu ma part de la promesse de Dieu. Et toi, Sauveur aie pitié de moi.»

Il est un passage où la traduction de nos confrères se trouve vraiment en défaut: ἐν καλῇ πολιτείᾳ. Qui a lu, tout au moins, les titres des vies de saints, βίος καὶ πολιτεία, sait bien que les auteurs chrétiens ne désignent pas ainsi la vie du citoyen, mais plus simplement la manière de vivre, ratio vitae. Du Cange, aux mots πολιτεία et ἀσκησις, a réuni les textes les plus probants. Il les a tirés des lettres de saint Basile (ἡ κατὰ Εὐαγγέλιον πολιτεία, ἡ κατὰ Θεὸν πολιτεία, ἀποστολικὴ πολιτεία) et d'autres écrits (μοναδικὴ πολιτεία, πνευματικὴ πολιτεία, πολιτεία τῆς ἀσκήσεως). Il nous apprend enfin que l'on employait le mot sans épithète pour désigner les exercices ascétiques. Ainsi devons nous entendre une gracieuse épitaphe d'Assouan² où sont loués les mérites de la sainte Suzanne, vierge: Ἐξετέλεσεν πᾶσαν πολιτείαν. Le regretté P. Pargoire³ traduisait: «Elle a mené une vie toute parfaite». Nous préférerions: «Elle fut une ascète accomplie.» Une prière byzantine du IX^e siècle, qui se lit à la fin de la liturgie

¹ Καλὴν αἰθέρα προλίποντες: Lefebvre, *Inscr. grecques chrétiennes d'Égypte*, n° 65, IV^e—V^e siècles.

² Lefebvre, n° 577.

³ *Échos d'Orient*, IV, 1901, p. 244.

de Chrysostome¹, reproduit à peu près la formule de notre inscription: ἐν τιμῇ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ σὺν ἡμῶν συντήρησον καὶ τὸν περιστῶτα λαόν. Elle vise les vivants: le prêtre leur souhaite de se conduire avec honneur et dignité. Il s'agit ici de faire une bonne fin: nous lisons ailleurs, dans le même sens, καλοχοίμητος², ἔξοδον εἰρηνικὴν καὶ εὐλογημένην, τέλος ἀγαθόν³.

Deux autres expressions demandent un plus long commentaire:

1. Ἡμᾶς δὲ ἀναπαύσατε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: le repos en Jésus-Christ.

2. Ἐτυχον τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Θεοῦ: la promesse de Dieu.

I. Le repos en Jésus-Christ.

Le mort demande le repos, non à Dieu, mais aux vivants: ἀναπαύσατε. Formule hardie, exemple unique: à Dieu seul, en effet, appartient pareil pouvoir. Mais Dieu écoute les prières des vivants et parfois le mort les sollicite: «Ut quisque de fratribus legerit roget Deum⁴.» Il sollicitait, aux temps anciens, ceux qui passaient devant sa tombe. Il sollicite encore aujourd'hui, au cours de l'office, par la voix des chœurs, ceux qui assistent à son agonie⁵ ou à ses funérailles⁶. Le mélode semble s'être souvenu des anciennes épitaphes: Ὁρῶντές μου τὸν τάφον . . . ἱκετεύσατε Χριστόν⁷. C'est bien ainsi que l'entend Amachis. Aussi rapprochons nous sa supplique des formules plus naturelles, telles que celles-ci: τοῦ ἀναπαυσσαμένου ἐν Κυρίῳ, ou bien ὑπὲρ ἀναπαύσεως ἐν Χριστῷ, et ce sont ces formules que nous aurons à expliquer.

Elles sont d'un temps où l'enseignement de saint Paul nourrissait les espérances chrétiennes. Nous lisons, en effet, dans la première épître aux Thessaloniens (IV.16): «Le Seigneur des-

¹ Εὐχὴ δπισθάμβωνος: Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 343. 29.

² C. I. G., XIV, n° 2298, Milan, ann. 444: le défunt est un Égyptien.

³ Prière de Sérapion: Wobbermin, *Texte und Untersuchungen*, N. F., II, 3b, Leipzig, 1899, p. 14. Ἐξοδος se retrouve dans un euchologe: Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, Εὐχολόγια, p. 545.

⁴ Cabrol-Leclercq, *Dict. d'Arch. Chrét.*, IV, p. 1268. Voy. aussi *op. cit.*, p. 2452, et Lefebvre, n°s 15, 51, 231.

⁵ *Euchologe*, Venise, 1891, p. 389.

⁶ *Op. cit.*, p. 419.

⁷ *Op. cit.*, p. 436.

cendra du Ciel et ceux qui sont morts dans le Christ (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) ressusciteront premièrement», et dans la première aux Corinthiens (XV. 16): «Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. Alors aussi ceux qui se sont endormis dans le Christ (οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ) ont péri.»

Ainsi écrit-on sur les tombes: κοιμητήριον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «lieu de ceux qui se sont endormis en Jésus-Christ»¹, κοιμώμενοι ἐν Θεῷ Κυρίῳ Χριστῷ, «ceux qui se sont endormis en Dieu, le Seigneur Jésus»², surtout, particulièrement en Égypte, ἐκοιμήθη ἐν Χριστῷ, «il s'est endormi dans le Christ»³, τελευτίσασα ou τελειωθείς ἐν Χριστῷ, «ayant fini sa vie dans le Christ»⁴. De même, au temps de Chrysostome, on priait, pendant la messe, pour ceux qui se sont endormis dans le Christ (ὕπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κοιμωμένων)⁵. On désignait ainsi ceux qui étaient morts dans la foi du Christ, ἐν πίστει Χριστοῦ,⁶ en se réclamant de son nom, en suivant sa volonté, ἐν ὀνόματι Κυρίου καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ.⁷

Les deux formules que nous avons à expliquer, τοῦ ἀναπαυσαμένου ἐν Κυρίῳ, ὕπὲρ ἀναπαύσεως ἐν Χριστῷ, sont imitées de celles-ci, mais elles désignent autre chose, non plus la mort, mais le repos de l'âme.

Dans sa première épître aux Corinthiens (XV. 22), saint Paul a écrit encore: ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθίσονται, «dans le Christ tous seront vivifiés». Aussi bien est-ce la vie dans le Christ, avec les saints⁸, que souhaitent au défunt les plus anciennes

¹ Bayet, *De titulis*, n° 20.

² Kaufmann, *Handbuch*, p. 163, d'après B. C. H., 1879, p. 65 et suiv.

³ Lefebvre: Alexandrie, VI^e siècle, n°s 3, 4, 5, 6, 9, 10; ailleurs, 297, 410, 541 (ann. 890). On écrit aussi ἐκοιμήθη ἐν Κυρίῳ (Lefebvre, n°s 2, 7, 8, 11, 12, 14, 17, 121, 123, 124, 126, 130, 132, 134, 135, 139, et les inscriptions du Fayoum que nous commentons plus loin, p. 308—309).

⁴ Grégoire, *Recueil des inscr. grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, n°s 70—71, ann. 541.

⁵ Cabrol-Leclercq, *Dict.* IV, p. 1052.

⁶ H. Junker und W. Schubart, *Ein griechisch-koptisches Kirchengebet, Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde*, XXXX, 1903, p. 12. Voyez aussi le canon de Kasia, plus loin, p. 308, note 4.

⁷ Lefebvre, n° 577.

⁸ Voyez, plus loin, p. 307, note 11 et 12.

épitaphes¹. «Les âmes, écrivait saint Irénée², iront au lieu fixé par Dieu³ et là elles demeureront en attendant la résurrection.» Vers la fin du II^e siècle, semble-t-il, une épitaphe grecque du cimetière d'Hermès décrivait ce voyage en termes précis: «La chair gît ici, mais l'âme, renouvée par l'esprit du Christ, revêtue d'un corps angélique, s'est vue élever au royaume céleste du Christ, avec les saints⁴.» Mais ce lieu de béatitude n'est pas ouvert à tous. Il faut que l'âme y soit admise: «Ursula accepta sis in Christo⁵.» C'est une grâce du Seigneur, «qui gra(tia)m accepit d(omini) n(ostri)⁶», la grâce que le prêtre, au temps de Tertullien, sollicitait par la prière⁷.

Par de telles prières, Amachis veut obtenir non plus la vie, mais le repos, dans le Christ. Il semble suivre ainsi un courant d'idées qui transforme l'épigraphe funéraire du christianisme primitif. A «vivas in Deo», répond «spiritus tuus requiescat in Deo»⁸; à côté de «spiritus tuus in bono»⁹, se rencontre «in bonu quiescat»¹⁰; enfin, à ζῆσις μετὰ τῶν ἁγίων, qui se lit encore en 392¹¹, paraît succéder [ὁ θεὸς ἁ]ναπαύσοι τὸ πν[εῦμά σ]ου μετὰ ἁγίων¹². L'idée du repos éternel paraît ainsi pénétrer dans les vieilles formules et cela vers le début du IV^e siècle, autant qu'on

¹ De Rossi, I, p. CX; Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1261, au mot Dogme; Kaufmann, p. 91, 92, 140, 141.

² V. XXXI, 2, cité par Cabrol-Leclercq, *Mon. Lit.*, I, p. XLIII.

³ Εἰς τόπον ἁγίων σου: Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1268; ἐν ἁγίῳ τε τόπῳ εὐ[δαί] Χριστοῦ ἀχράντου: Kaufmann, p. 201.

⁴ Citée par Cabrol-Leclercq, *Dict.*, V, p. 528. Voy. de Rossi, I, Proleg., p. CXVI; Kaufmann, p. 175. D'autres épitaphes font allusion au voyage céleste: de Rossi, I, p. 317, ann. 382: «fecit ad astra viam Christi modo gaudenti»; n° 725, ann. 449: «[quae recep]ta coelo meruit occurrere Christo.»

⁵ Kaufmann, p. 143, III^e siècle. On lit aussi «accepta apud Deum» (de Rossi, I, n° 678, ann. 432; 666, 667, 678, ann. 431 ou 408 et 437), «receptus» (n° 5, ann. 217; n° 745, ann. 449), «susceptus» (Tertullien, dans Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1269), «suscipiat» (Saint-Callixte, III^e siècle: Kaufmann, p. 143; Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1269.)

⁶ De Rossi, I, n° 1010, ann. 268 et 279.

⁷ Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1269.

⁸ Cabrol-Leclercq, *Dict.*, IV, p. 1269; Kaufmann, p. 143.

⁹ Kaufmann, p. 148.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 143.

¹¹ De Rossi, I, n° 402.

¹² Dumont-Homolle, p. 372, n° 62b³⁴, Silivri.

en peut juger par les inscriptions de Rome (ἀνεπαύσατο, ann. 307)¹. Elle s'inspire évidemment du psaume 114: «O mon âme, retourne dans ton repos, parce que le Seigneur a été bon pour toi².» Le Dieu qui a foulé aux pieds la mort et donné à l'homme la vie éternelle, le Dieu vivant, accorde le repos à ceux de ses serviteurs qui se sont endormis: «Tu vivus es et requiescere facis qui obdormierunt servos tuos, Christe Deus noster³.» Le repos est la première grâce que Jésus accorde au défunt. La célèbre Kasia, qui eut trop d'esprit pour plaire à l'empereur Theophile, sut traduire cette croyance en termes poétiques: «A ceux de nous qui ont cru en toi et se sont endormis en cette foi, daigne faire entendre la douce voix qui les appelle au repos, nous t'en prions⁴.» Et ceux qui ont ainsi trouvé le repos en Jésus-Christ voient ensuite s'ouvrir pour eux le lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix: «Omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur per eundem Christum Dominum nostrum⁵.» Ainsi l'officiant d'Égypte, et après lui celui de Byzance, dira au Christ, dans la prière des morts: «Tu es le repos de ta servante⁶, le repos et la résurrection de ton serviteur⁷.»

Le repos tient dès lors une large place dans les inscriptions funéraires, à Rome comme en Orient. Les formules sont parfois écourtées, le verbe qui en exprime l'idée peut désigner parfois la mort au lieu du repos de l'âme, le sépulcre au lieu du séjour des justes: «Hic requiescit in somno pacis, accepta apud Deum⁸.» Une étude minutieuse montrerait peut-être que cette confusion n'est qu'apparente. En tout cas, certaines formules plus explicites ne laissent aucun doute.

I. Rome (de Rossi, I, n° 192, ann. 367).

¹ De Rossi, I, n° 30.

² Voy. Fernand Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 457.

³ Guidi, *Due antiche preghiere nel rituale abissino dei defonti*, *Oriens Christianus*, N. S., I, 1911, p. 23.

⁴ K. Krumbacher, *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Classe der Bayer. Akad.*, 1897, Heft 3, p. 350, l. 70 (καὶ ὁ ἀναπαύσιμος εἰς κοίμησιν).

⁵ Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 510.

⁶ Lefebvre, nos 636, 664.

⁷ *Op. cit.*, n° 665, ann. 1007; 564, ann. 1157.

⁸ De Rossi, I, n° 678, ann. 432. Voy. *op. cit.*, n° 178 (ann. 365), 249 (ann. 373 ou 365), 305 (ann. 389); *C. I. G.*, XIV, 1717: ὧδε ἀναπάτετε.

Ἐν εἰρήνῃ ἀνεπάη... κεῖται ἐν τῷδε τόπῳ ἐξεληθὼν ἐκ τοῦ βίου
τῇ πρὸ δ' ἰδῶν μαρτίων.

«Il s'est reposé en paix . . . il gît en ce lieu, ayant quitté la vie
le 4 des ides de Mars.»

II. Au Fayoum:

a) (Lefebvre, nos 76, 81, 83, 85, 95, 101, 105, 112, 786):

Κύριε ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου . . . Ἐχοιμήθη ἐν
Κυρίῳ et la date.

«Seigneur donne le repos à l'âme de ton serviteur . . . Il s'est
endormi dans le Seigneur.»

Ou bien (Lefebvre, nos 68, 100, 111):

Ὁ θεὸς (s. e. μνήσθητι) ἀναπαύσεως τῆς ψυχῆς τοῦ . . . Ἐχοι-
μήθη ἐν Κυρίῳ.

«Dieu, souviens-toi du repos de l'âme de . . . Il s'est endormi
dans le Seigneur.»

b) (Lefebvre, n° 104):

Ἐν εἰρήνῃ¹ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀναπαυσαμένου ἐν Κυρίῳ ἀμήν. Ἐχοι-
μήθη . . . μεχὶρ ἡ'. Variantes: τῆς ψυχῆς (n° 80), εἰρήνῃ τῇ ψυχῇ
(n° 94).

«Paix à l'âme de celui qui s'est reposé dans le Seigneur. Il
s'est endormi le 8 méchir.»

Ou bien (Lefebvre, n° 410, ann. 535):

Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . . Ἐχοιμήθη . . .

«Pour la mémoire et le repos en Jésus-Christ . . . Il s'est
endormi . . .»

Dans tous ces textes, une allusion à la vie d'outre tombe pré-
cède la mention du décès: tantôt on demande à Dieu le repos de
l'âme, tantôt on proclame que le défunt l'a obtenu. On peut lui
souhaiter la paix avec le repos ou affirmer qu'il a reçu l'un et
l'autre de ces deux bienfaits. L'inscription que nous étudions est
du même ordre. Elle est de celles où l'on demande le repos en
Jésus-Christ.

Le Saint Esprit, aux trois premiers siècles, passait pour
rénover l'âme du défunt ou l'emporter au séjour des justes. On

¹ L'acclamation ἐν εἰρήνῃ est très fréquente en Égypte: Lefebvre, p. XXX.
C'est une très ancienne formule, qui vient de l'antique.

écrivait ainsi, à Saint-Callixte par exemple, «vibas in Spirito sancto¹». On l'associait aussi au Père et au Fils². De même, Amachis aura son repos dans le Christ et dans son Esprit saint, qui donne pareillement la vie.

Comment le Christ faisait-il reposer les âmes ? Il les plaçait «là où les justes reposent³», «dans le pays des vivants, ἐν χώρᾳ ζώντων⁴». L'imagination chrétienne voulut préciser, définir le caractère du «lieu des saints». Elle y fut aidée par la poésie des souvenirs bibliques :

Κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τῆς δούλης... ἐλέησον αὐτῆς, ἐξάλιψον τὸ ἀνόμιον αὐτῆς... πόδισον αὐτῆς ἐπὶ τῆς ὕδατος ἀναπαύσεως. Ἐχοιμήθη ἐν Κυρίῳ⁵.

«Seigneur, donne le repos à l'âme de ta servante, aie pitié d'elle, efface ses péchés, abreuve la de l'eau du repos. Elle s'est endormie dans le Seigneur.»

C'est ainsi que, dès le V^e siècle, une des formules analysées plus haut emprunte une de ces riches images au verset 2 du psaume 23 : «Dans un lieu herbeux, il a planté ma tente ; près de l'eau du repos, il m'a nourri.» Les prières de ce temps reproduisent le verset en entier, y ajoutent le «paradis de délices» de la Génèse (II.15), le sein des trois patriarches.⁶ Ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως, ἐν ταμείοις ἀναπαύσεως désignaient tout naturellement ce paradis verdoyant et frais pour le repos des justes. Ainsi s'est constitué la célèbre prière de l'Euchologe byzantin (ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός...), dont les Chrétiens de Nubie, de 707 à 1173⁷,

¹ Cabrol-Leclercq, *Dict.*, V, p. 528.

² *Op. cit.*, IV, p. 1266—1267, d'après de Rossi, *Bulletin d'arch. chrét.*, 1881, p. 66: Domitille, II^e siècle.

³ *Euchologe*, Venise, 1891, p. 394 et 400.

⁴ *Op. cit.*, p. 415.

⁵ Lefebvre, n° 663; Kaufmann, p. 75.

⁶ Junker-Schubart, *Zeitsch. f. aegypt. Sprache*, XXXX, 1903, p. 12; Guidi, *Oriens Christianus*, N. S., I, 1911; prière de Sérapion: Wobbermin, *Texte und Untersuch.*, N. F., II, p. 14.

⁷ W. Weissbrodt, *Ein aegyptischer christlicher Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie*, I. Theil, *Verzeichnis der Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg im Winter-Semester 1905/6*, Braunsberg, 1905, p. 23; Lefebvre, n°s 645, 647, 656; Th. Schermann, *Aegyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends*, Paderborn, 1912, p. 230, note 4.

plus tôt même¹, faisaient précéder leur épitaphe. Il y a loin de ce rituel au vœu exprimé par Amachis. Si nous comparons les deux types d'inscription, nous mesurerons le chemin parcouru, nous saurons reconnaître, dans celle de Constantinople, le souvenir de saint Paul et des trois premiers siècles du Christianisme.

II. La promesse de Dieu.

La promesse de Dieu, *ἐπαγγελία*, se rencontre en plusieurs passages du Nouveau Testament. L'objet n'en est pas partout le même. C'est, dans l'Évangile selon saint Luc (XXIV. 49) et les Actes des Apôtres (I. 4; II. 23), la Descente du Saint Esprit; aux chapitres III de l'épître aux Galates, VI et X de l'épître aux Hébreux, la postérité d'Abraham; dans la deuxième épître de Pierre (III, 4, 9 et 13), la Seconde Venue du Sauveur. Enfin, les chapitres III et IV de l'épître aux Hébreux démontrent que le privilège d'«entrer dans son repos» (Deut., I. 34), retiré aux Hébreux pour leur marque de foi, est réservé aux croyants. La promesse qu'Amachis croit posséder est celle que Dieu fit à Abraham.

Dieu a promis à Abraham et à son descendant, τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Le mot au singulier désigne Jésus. Si vous appartenez au Christ, vous êtes la postérité d'Abraham, les héritiers selon la promesse.² Et quelle est cette promesse, assurée par un serment, cette décision immuable? Dieu a dit: «Je te bénirai, je te multiplierai.» Il a voulu, dit saint Paul, nous donner «une puissante consolation, à nous qui cherchons un refuge en nous attachant à cette espérance, qui est pour notre âme une ancre inébranlable et sûre.³ L'apôtre revient plus loin sur cette espérance, garantie par une telle promesse.⁴ Il ajoute: «Vous avez besoin de patience, afin que, en faisant la volonté de Dieu, vous obteniez la réalisation de la promesse (ἵνα . . . κομίσθησθε τὴν ἐπαγγελίαν). En effet (ceci est une prophétie), encore un peu de temps et celui qui vient arrivera sans tarder. Le juste vivra de la foi, celui qui recule

¹ Lefebvre, n° 636, ann. 692; l'épitaphe de Papa Sinêthê porte la date peu vraisemblable de 344. Voy. Weissbrodt, p. 23—24.

² Galates, III. 16 et 29.

³ Hébreux, VI. 10—19. — Genèse, XII. 3; XVII. 4; XXII. 16, 17.

⁴ Hébreux, X. 23.

ne réjouit pas mon âme. Nous ne sommes pas, dit encore l'épître, de ceux qui reculent pour leur perte, mais de ceux qui croient pour le salut de l'âme¹.»

Telle est bien la promesse qu'Amachis croit posséder. Comme pour le repos dans le Christ, il suit encore la tradition de saint Paul. Plus tard, de même que pour le repos de l'âme, les prières chrétiennes dévient de cette ligne. C'est la promesse, ce sont plutôt les promesses de la résurrection qu'elles rappellent. Le célèbre euchologe de Sérapion², le rituel abyssin des défunts, publié par Guidi³, s'adressent encore à Dieu. D'autres textes tels que l'építaphe d'Eusébios et d'Antoninos à Ḥass, en Syrie⁴, la prière de l'Intercession des Coptes Jacobites⁵, enfin la prière des colybes, dans un euchologe byzantin de 1153, conservé au Sinaï⁶, demandent au Sauveur de ressusciter les corps selon ses promesses.

L'euchologe de 1153 reproduit, dans la prière des colybes, l'expression un peu énigmatique dont s'est servi Amachis: *τυχεῖν τῶν ἐπαγγελιῶν σου ὧν ἐπηγγείλω τοῖς ἀγαπῶσι σε*. Saint Paul a dit d'Abraham (Hébreux, VI. 15): *ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας*, «ayant patienté, il a obtenu l'effet de la promesse». La promesse dont se réclame Amachis se réalisera plus tard, mais il est assuré, pour sa part, de cette promesse (*ἔτυχον*); il n'est pas de ceux qui risquent d'en être exclus: *μήποτε . . . δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκεῖν*⁷. C'est cette participation à la promesse divine que le prêtre, priant sur les colybes, souhaite au vivant d'obtenir par une conduite agréable à Dieu.

Cette prière des colybes rappelle l'allocution d'Amachis par d'autres traits. Elle s'adresse au Sauveur, nous le savons: «Fais reposer l'âme de ton serviteur que voici dans le lieu lumineux, dans la région des saints, dans les seins d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu réservé aux élus (*ἐν μερίδι τῶν ἐκλεκτῶν*), la

¹ Hébreux, X. 36—39. — Habacuc, II. 3, 4; Aggée, II. 6.

² Wobbermin, p. 14.

³ *Oriens Christianus*, N. S., I, 1911.

⁴ W. Kelly Prentice, *Greek and Latin inscriptions, Part. III of the Publications of the American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900*, New York, 1908, n° 170: *καὶ τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγειλάμενος Χριστός*.

⁵ Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 170.

⁶ N° 973: Dmitrievskij, *Euch.*, p. 110.

⁷ Hébreux, IV. 4, mentionné plus haut, p. 311.

terre des doux, l'héritage des vivants, d'où sont exclus chagrins et gémissements. Fais le reposer là, et à nous accorde la faveur de nous conduire, pendant les jours qui nous restent à vivre, comme il le faut pour te plaire, de parcourir le stade de la vie sans heurt et d'obtenir notre part des promesses que tu as faites à ceux qui t'aiment.»

Amachis demande aux vivants de prier pour le repos de son âme, afin d'obtenir pour eux-mêmes une bonne fin (ἐν καλῇ πολιτείᾳ). Car lui aussi a obtenu sa part de la promesse de Dieu. L'allocution est en trois points, comme la prière: repos de l'âme, bonne conduite ou bonne fin, participation à la promesse. Elle n'en diffère que sur le troisième: ici le mort déclare avoir obtenu ce que là le prêtre souhaite aux vivants. Or ce souhait est sous-entendu: «Moi aussi, en effet, j'ai obtenu ma part» (καγὼ γάρ). Ceci ressemble à une variante accidentelle, à l'adaptation d'une formule du même dessin que la prière de colybes, mais plus simple, plus concise, d'un type archaïque, le prototype du texte byzantin.

Entre le prototype et la réplique, entre le V^e et le XII^e siècle, on peut trouver des intermédiaires. Nous en citerons trois: Sérapion, le rituel abyssin et le rituel copte jacobite. Les trois prières rappellent la promesse ou les promesses sous une autre forme et à une autre place¹. Les deux premières y ajoutent un vœu pour «le passage de l'âme». Ces deux clauses paraissent interpolées. Retirons-les: Sérapion et le rituel copte nous donnent les deux premiers points de l'allocution d'Amachis et de la prière des colybes.

Sérapion:

Τὴν ψυχὴν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάπαυσον...

καὶ ἡμῖν πᾶσι τέλος ἀγαθὸν δωρήσαι.

A son âme, à son esprit donne le repos...

et à nous tous une bonne fin.

Prière copte de l'Intercession:

That Christ our God may grant rest to all their souls...

and to us all grant that our end be christian, wellpleasing

¹ Sérapion: Τὸ δὲ σῶμα ἀνάστησον ἐν ᾗ ὀρίσαι ἡμέρα κατὰ τὰς ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας. — Guidi: «secundum sanctam promissionem tuam».

in thy sight and give them and us a part and a lot with all thy saints.

Les deux textes comportent, comme l'allocution, le vœu pour la bonne fin des vivants. Celui des Coptes se rapproche par un détail de la prière des colybes (wellpleasing in thy sight, κατὰ τὸ σοὶ εὐάρεστον), et se termine par une clause qui rappelle celle de la promesse, devenue inutile, puisque la promesse est mentionnée dans une interpolation.

Le premier point, ἀνάπαυσον, nous laisse deviner une autre interpolation: ce sont les images poétiques du psaume 23 (les lieux herbeux, les eaux du repos) ou de la Genèse (le paradis de délices). Retirons les, retirons même le «sein des patriarches», il reste la formule des trois premiers siècles, μετὰ τῶν ἁγίων, que l'officiant byzantin développe avec complaisance, sans songer aux lieux herbeux, aux eaux du repos ou au paradis de délices.

Ainsi nous entrevoyons un type de la prière des morts que le cours des siècles a diversifié. Les anciens textes de l'Égypte nous le montrent déjà altéré. Il s'est mieux conservé dans l'euchologe byzantin du XII^e siècle. L'épithaphe d'Amachis nous donne une idée de la rédaction primitive. A ce titre, elle mérite de retenir l'attention des liturgistes.

III. Date de l'épithaphe.

Nous nous bornerons à quelques indications, tirées du texte lui-même.

1. L. 8: καὶ τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ αὐτοῦ πνεύματος, «et de son esprit saint et vivifiant».

Amachis qualifie le Saint Esprit de vivifiant, ζωοποιόν. Ainsi firent les pères du Concile de Constantinople (381)¹, ainsi fit saint Basile². Ceci met l'inscription au plus tôt à la fin du IV^e siècle ou au V^e.

2. L. 1: Ἅγιος ἅγιος ἅγιος, sur l'arc qui encadre la croix. Voici le commentaire du *Bulletin* (p. 4): «Le mot «Saint»,

¹ Hefele-Leclercq, II. 1, p. 14.

² Liber de Spiritu Sancto, VII. 43, dans Migne, *P. G.*, t. 32, col. 172, d'après A. P. Lebedev, *Vselenskie Sobori, IV i V vekov*, Sergiev Posad, 1896, p. 117.

répété trois fois, indique le début de la triple invocation récitée dans les offices et prononcée souvent par les mourants: Du Cange, s. v. *Τρισάγιον*.» Les auteurs paraissent avoir confondu deux chants bien distincts:

1. Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρεις ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. (Saint, saint, saint, Seigneur Sabaoth etc.)

2. Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς. (Dieu saint, saint puissant, saint immortel, aie pitié de nous).

C'est le premier dont le début figure sur la stèle, le second dont traite Du Cange au mot *Trisagion*.

Je ne sais où Du Cange a pu lire que le mourant prononce la triple invocation. Ce n'est point dans l'*Euchologe*. C'est le prêtre qui récite le *Trisagion*. Il le fait d'abord au début de l'office des mourants¹, puis trois fois, pendant l'office des morts, en arrivant dans la chambre mortuaire (p. 394), en accompagnant le corps (p. 395), enfin lors de la mise au tombeau (p. 420).

Le *Trisagion*, on le sait, est attesté pour la première fois au moment du Concile de Chalcédoine (451)². Au début du VI^e siècle, il se chantait déjà dans la liturgie byzantine³. Il dut alors, dans l'office funèbre, prendre la place de l'hymne biblique. Que l'hymne biblique ait joué pareil rôle, nous en trouvons la preuve dans une inscription de l'oasis d'El Baghouat, où le texte en entier précède, ainsi que le triple ἅγιος de notre stèle, l'invocation ἐλέησον⁴. Que, sur les tombeaux, le *Trisagion* ait pris ensuite la place de l'hymne biblique, une autre épitaphe, retrouvée à Mistra, le démontre aussi clairement⁵; mais cette inscription n'est pas datée et les autres exemples connus, en particulier en Syrie⁶,

¹ *Euchologe*, Venise, 1891, p. 389.

² Hardouin, I. II. p. 272.

³ Voy. Du Cange, s. v. *Trisagion*; Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 530, l. 42.

⁴ Lefebvre, *Annales du Service des Antiquités*, 1908, p. 180; Millet, *op. cit.*, 1909, p. 24. La restitution que j'ai proposée, [ἡτ[ιανήν], se trouve confirmée par plusieurs exemples parmi les inscriptions latines de Rome: de Rossi, I, n° 10 (ann. 268 ou 269); n° 278 (ann. 378), n° 395 (ann. 391).

⁵ Millet, *Inscriptions byzantines de Mistra*, n° XLVIII, B. C. H., t. 23, 1899, p. 149, restituée par Fontrier.

⁶ Prentice, p. 9, n°s 6. 295, 322.

ne sont pas des épitaphes, ou tout au moins nous ne savons pas s'ils présentent ce caractère. De plus longues recherches éclairciront sans doute ce fort intéressant problème. Des faits connus nous pouvons toutefois tirer, pour notre stèle, une indication en faveur du V^e siècle.

LITERATURBERICHT

(Für 1931)

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.

Die im Vorwort zum letzten Bericht gekennzeichneten Schwierigkeiten, die selbständigen Neuerscheinungen einsehen zu können, sind eher noch größer geworden. 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 armenischen Namen wurde diesmal versucht, eine einheitliche Transkription (nach den Vorschriften für die Preußischen Bibliotheken) durchzuführen. — 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., 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 Dr. Heffening, 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. — Bazm. = Bazmawep. — Bibl. = Biblica. — BIFAO. = Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire. — BISARA. = Bulletin de l'Institut des Sciences et des Arts de la Rép. S. S. d'Arménie. — BJRL. = Bulletin of the John Rylands Library. — Byz. = Byzantion. — Cauc. = Caucasia. — EEBS. = Ἐπετηρίς ἐταιρείας τῶν βυζαντινῶν σπουδῶν. — EL. = Ephemerides liturgicae. — EO. = Echos d'Orient. — G. = Gotchnag (Kočnak). — HA. = Handes Amsorya. — HL. = Das Heilige Land. — JA. = Journal asiatique. — 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. — Mas. = al-Masarra. — MO. = Monde Oriental. — MSLP. = Mémoires de la Société Linguistique de Paris. — MUB. = Mélanges de l'Université de St. Joseph, Beyrouth. — NS. = Νέα Σιών. — Or. Chr. = Orientalia Christiana. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — PJB. = Palästina-Jahrbuch. — 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. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch. — Si. = Sion. — SK. = Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. — TBL. = Theologische Blätter. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZÄgSAK. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- | | | |
|---|-----------------------------------|---|
| 'Abd al-Masih, J. 9a. | Benveniste, E. 239, 242. | Deslandes, J. 133. |
| Abel, F. M. 20, 29, 30, 327, 328. | Béridzé, Ch. 273. | Diettrich, G. 165. |
| Abelean (Abeghian), A. 5. | Bihlmeyer, K. 7. | Dimand, M. S. 319, 320. |
| Abelean, M. 236. | Bleichsteiner, R. 277, 279. | Dondua, K. 270, 271. |
| Abrahamean, R. 262. | Bludau, A. 76. | Draguet, R. 161. |
| Ačarean, H. 74, 235. | Braun, J. 142. | Du Mesnil du Buisson 299. |
| Achvlediani, G. S. 269. | Bréhier, L. 313. | Dunkel, F. 81, 138, 140, 143. |
| Aghavnuni s. Aṭaunouni. | Briggs, M. S. 306. | Duthuit, G. 317. |
| Aghbalian s. Aṭbalean. | Buckler, F. W. 45. | Dyke, J. C. van 41. |
| Akinean, N. 4, 250, 256, 264 bis 266. | Budge, E. A. W. 149. | Eddé, J. 31. |
| Aṭaunouni, M. 27, 110—113. | Buonaiuti, E. 116. | Enfrey, L. M. 61. |
| Aṭbalean, N. 238. | Burger, E. 16. | Engberding, H. 10a. |
| d'Alès, A. 100. | Buri, V. 92, 93. | Essad-Bey 39. |
| Allen, W. E. D. 58. | Burmester, O. H. E. 190. | Findiklian, G. 258. |
| Alpojačean, A. 95. | al-Bustānī, Butrus 197. | Fisher, Cl. S. 291, 292. |
| Alt, A. 127, 128. | al-Bustānī, Fu'ād Afrām 196, 300. | Fitz Gerald, G. M. 295, 296. |
| al-'Amšiti (Amchiti), J. 63, 87. | Bijvanck, A. 281. | Furlani, G. 170. |
| Anderson, A. R. 15. | Cagnat, R. 6. | Gabain, A. von 125. |
| Andrae, T. 114. | Cahen, Cl. 302. | Ġālib, B. 131. |
| Anonym 1, 44, 50, 73, 78, 79, 82, 129, 135, 206, 305. | Casey, R. P. 250. | Garamanlean, A. 152. |
| Athenagoras 130. | Cattan, S. 79a. | Garegin, Bischof v. Trapezunt 309. |
| Attwater, D. 11. | Cerulli, E. 229. | Gavin, F. 10. |
| Babaḡean (Babachian), A. 148. | Cohen, M. 220. | Gehman, H. S. 225. |
| Babḡen 244. | Čopanean, A. 263. | Giannini, A. 134. |
| Bang, W. 125. | Čottas, V. 325. | Ginnetti, M. 115. |
| Barthold, W. 3. | Couturier, A. 209, 144. | Girard, L. St.-P. 189. |
| Bāšā, Q. 65. | Crowfoot, Gr. M. 314. | Goldschmidt, A. 312. |
| Baumstark, A. 157, 199. | Crowfoot, J. W. 290, 293, 294. | Grande, B. 272. |
| Baurain, P. 33. | Crum, W. E. 180. | Grébaut, S. 215—219, 222 bis 224, 228, 231. |
| Bellinger, A. R. 303. | Czermak, W. 175. | Gregory, S. M. 137. |
| | Dalman, G. 303a. | |
| | Deeters, G. 267. | |
| | Deschamps, P. 301. | |

- Hačuni, W. 251, 252.
 Hage, A. 109.
 Harden, D. B. 314.
 Harder, R. 120.
 al-Hāšim, L. 64.
 Hatch, W. H. P. 307.
 Hatzouni s. Hačuni.
 Hausherr, I. 13.
 Hebbelynck, A. 191.
 Heimig, O. 139.
 Hendije, G. 97.
 Hengstenberg, W. 193.
 Henry, F. 286.
 Hermann, Th. 98, 118.
 Hnasēr, G. 334.
 Hobeika, J. 156.
 Hobeika, P. 90, 117.
 Hubaiš, B. 70.
 al-Huwaik, Elias Petrus 207.

 Jackson, W. 119.
 Jacquot, P. 32.
 Janssens, H. F. 169, 171.
 Jaussen, J. A. 150.
 Jeremias, J. 293 a.
 Jernstedt, P. 178, 179, 192.
 Jerphanion, G. de 283, 311, 326.
 Johann Georg, Herzog zu Sachsen 40.
 Jordanašvili, S. G. 269.
 Jowsēphean, G. 308.

 Kallistos 80.
 Kammerer, A. 60.
 Karamanlian s. Garaman-lean.
 Kauchtschischwili, S. 276.
 Keil, J. 288, 76 a.
 Khiurdean, J. 261, 324.
 Khōsean, J. 335.
 Kjaer, H. 297, 298.
 Kraus, J. 91.
 Kropp, A. M. 195.

 Lacombe, J. 77.
 Lalaeon, E. 154.
 Laman Trip de Beaufort, H. 163.
 Lammens, H. 47, 67.

 La Monte, J. L. 66.
 Lantschoot, A. V. 188.
 Laurent, V. 9, 337, 338.
 Lebon, J. 249.
 Lefort, L. Th. 173, 185.
 Longman, L. D. 318.

 McCown, Ch. 26, 291.
 Macler, F. 53, 57, 246.
 Mainz, E. 198.
 Mallon, A. 316.
 Manandean, H. 147.
 Mariès, L. 240.
 Marr, N. 275.
 al-Mas'ūdī s. Šalib.
 Meillet, A. 241, 243.
 Melikh-Šahnazarean, K. 153.
 Mercer, S. A. B. 42, 94, 226.
 Mesrop, G. 35.
 Michel, K. 304.
 Miedema, R. 280.
 Miliopoulos, J. 289.
 Mingana, A. 158, 164, 202.
 Minorsky, V. 2, 38.
 Mlaker, K. 60 a.
 Moss, C. 160.
 Mourat, F. 248.
 Mouterde, P. 101.
 Munier, H. 332.
 Murad s. Mourat.
 Muyldermans, J. 245.

 Nau, F. 83, 159, 168, 172.
 Nollet, G. 232—234.
 Nšanean, M. 54, 96.

 'Omar Tūsūn 103, 104.
 Oudenrijn, M. A. van den 253, 254.

 Palacios, L. 155.
 Peeters, P. 14, 37, 166.
 Pelliot, P. 46.
 Peradze, G. 274, 278.
 Petrani, A. 132.
 Pfister, R. 321.
 Phačācean, S. G. 55.
 Phērhatcean, E. 56.
 Pieper, K. 8.
 Pōlosean, A. G. 52.

 Pōlosean, J. 36.
 Polotsky, H. J. 176.
 Power, E. 22.

 Qar'alī, B. 48, 49, 68, 69, 69 a, 71, 72, 85, 89, 146, 203—205, 210—213.

 Ramsay, W. M. 126.
 Reitzenstein, R. 121, 122.
 Resch, P. 102.
 Rice, T. T. 287, 315.
 Robinson, J. A. 247.
 Rūfā'il, B. 62.

 aš-Šabābī, M. G. 208.
 Sagezean, A. 310.
 Šalib al-Mas'ūdī, 'Abd al-Masiḥ 105.
 Samhārāj Salām, T. M. 136, 141, 214.
 Šamī, B. 151.
 Šanda, A. 162.
 Šanidze, A. 268.
 Sargsean, G. P. 255.
 Sawyer, E. H. 107.
 Scheftelowitz 124.
 Schiller, A. A. 194 a.
 Schmidt, K. 194.
 Schneider, A. M. 23, 28.
 Scholem, G. 187.
 Schwartz, E. 99.
 Šenūda, Wadi' Ḥannā 182, 200, 285, 322, 323.
 Simon, J. 181, 221, 230.
 Spargel, J. 17.
 Strzygowski, J. 282.
 Sulaimān Abū 'Izz ad-Dīn 71.

 Tā'ōdorōs, Z. 106.
 Taoutel, F. 34, 88.
 Taylor, W. R. 167.
 Tērtērean, S. 333.
 Themele, J. T. P. 21.
 Thorgomean, W. 260, 336.
 Thorosean, J. 259.
 Thoumajeon, K. 237.
 Till, W. 174, 176 a, 177, 186.
 Torkomian s. Thorgomean.
 Tritton, A. S. 145.

- | | | |
|-----------------------|--------------------------|---------------------|
| Uspenskij, F. J. 51. | Vitti, A. 227. | Worrell, W. H. 184. |
| Vaccari, A. 201. | Volbach, W. F. 108, 284. | Youtie, H. C. 12. |
| Vaschalde, A. 183. | Vosté, J. M. 84, 330. | Zamenean, A. 257. |
| Vecchietto, F. da 43. | Weigand, E. 329. | Ziegler, J. 18, 19. |
| Viaud, P. 24. | Weitzmann, K. 312. | Zoli, C. 59. |
| Vincent, L. H. 25. | Wiesmann, H. 159 a. | Zuntz, D. 331. |

I. Allgemeines.

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

a: BIBLIOGRAPHIE; GESCHICHTE DER STUDIEN: Seit 1929 erscheint eine „Bibliographie des Staatsverlages der armenischen Sowjetrepublik“¹. — Ein „Essai de bibliographie des travaux de J. Markwart“ veröffentlichte V. Minorsky², während W. Barthold³ und N. Akinean⁴ Nachrufe auf J. Markwart schrieben. Abelean⁵ würdigt speziell „Markwarts literarische Tätigkeit auf dem Gebiet der Armenologie“. Ferner sei hier noch R. Cagnat's⁶ „Notice sur la vie et les travaux de M. Gustave Schlumberger“ erwähnt.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: *a) Geschichte:* Der erste Teil über das christliche Altertum von K. Bihlmeyer's⁷ „Kirchengeschichte“ erschien in 9., erweiterter Auflage. Einen ausgezeichneten „Atlas orbis christiani antiqui (Atlas zur alten Missions- und Kirchengeschichte)“ brachte K. Pieper⁸ heraus; jeder Karte ist ein Verzeichnis der Belegstellen für jeden einzelnen Ort beigelegt; leider ist die christlich-orientalische Literatur nur soweit herangezogen, als sie in Übersetzungen vorliegt. Der Aufsatz „Les sources à consulter pour l'établissement des listes épiscopales du patriarcat byzantin“ von V. Laurent⁹ ist eine grundlegende Arbeit für derartige Studien.

β) Liturgie: J. 'Abd al-Masih^{9a} begann eine populäre Einführung in „die orientalischen Liturgien“. „Rabbinic parallels in early church orders“ vor allem in den Zeremonien bei der Taufe und bei der Agape behandelt F. Gavin¹⁰; besonders nach der äthiopischen Überlieferung der apostolischen Konstitutionen erhelle dieselbe Entwicklung der εὐλογία wie beim jüdischen Qiddūš. „Das eucharistische Hochgebet der Basileios-Liturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe“ von

¹*Eriwan 1929ff. (armen.) ² JA. CCXVII, 313/24. ³ Bull. de l'Acad. des sciences de l'URSS., 1931, S. 387/403 (russ.). ⁴ A. II, 55/60 (armen.).

⁵ HA. XLIV, 115/24 (armen.). ⁶ Comptes Rendus. Acad. des inscriptions et belles-lettres, 1930, S. 341/56. ⁷ Paderborn 1931 (XX, 306). ⁸ Düsseldorf 1931 (62; 17 Kten). ⁹ EO. XXX, 65/83. ^{9a} K. XVI, 388/91; XVII, 47/54, 163/8, 207/10, 261/7, 316/20, 379/82, 482/8 (arab.). ¹⁰ Hebrew Union College Annual VI, 55/67.

H. Engberding^{10a} wurde bereits besprochen. D. Attwater¹¹ veröffentlicht in englischer Übersetzung u. d. T. „Prayers from the Eastern Liturgies“ eine Auswahl aus den heute bei den Unierten gebräuchlichen Offizien.

c: LITERATUR: H. C. Youtie¹² legt in seinem Artikel „Gothenburg Papyrus 21 and the coptic version of the letter to Abgar“ dar, daß der gegenüber Eusebius längere griechische Text dieses Papyrus der koptischen Überlieferung nahesteht. Nach J. Hausherr's¹³ Arbeit „Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique. Leur valeur, leur relation, leur utilisation“ ist die syrische Übersetzung wörtlich und getreu, während die armenische Übersetzung der Schriften *Μοναχός* und *Γνωστικὸς* aus einer anderen syrischen Übersetzung als der erhaltenen fließt; außerdem handelt er noch über die termini technici der armenischen Übersetzung sowie in einem Nachtrag über einen Teil des griechischen Textes der *Γνωστικὸς*, den er in Paris gefunden hat. „La première traduction latine de ‚Barlaam et Joasaph‘ et son original grec“ von P. Peeters¹⁴ streift auch die georgische und die anderen orientalischen Überlieferungen. In der Arbeit „The arabic History of Dulcarnain and the ethiopian History of Alexander“ kommt A. R. Anderson¹⁵ zu dem Resultat, daß die äthiopische Rezension nicht auf die erhaltene arabische, sondern auf eine verlorene arabische Rezension des 9. Jh. zurückgeht, auf der auch die spanische Überlieferung fußt.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: α) *Palästina*: 1. Pilgerberichte und Hl. Stätten: In dem Aufsatz „Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina. Zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in den ersten vier Jahrhunderten“ sieht E. Burger¹⁶ das christliche Pilgerwesen in der volkstümlichen Frömmigkeit der Reichskirche und in dem politischen Willen Konstantins begründet; den entscheidenden Anstoß erblickt er dagegen im 4. Jh. im Märtyrerkult, während er bereits für frühere Zeiten Ansätze im Juden- (jüdische Schätzung von Jerusalem, jüdische Prophetengräberverehrung) wie im Heidenchristentum (Anknüpfung bei der Bildung heiliger Stätten an das hellenistische Höhlenmotiv) aufzeigt. J. Spargel's¹⁷ „1900 Jahre Pilgerfahrten zum Heiligen Land“ ist dagegen eine populäre Übersicht. Die Untersuchungen J. Ziegler's¹⁸ über „Die Peregrinatio Aetheriae und die Hl. Schrift“ ergeben die Benutzung eines Textes der Vetus Latina, zumal auch Berührungspunkte mit dem

^{10a} Münster 1931 (LXXXIX, 89) = Theologie des christlichen Ostens. I. ¹¹ *London 1931 (XVIII, 109). ¹² Harvard theol. Review XXIV, 61/5. ¹³ Rom 1931 (54) = Or. Chr. XXII, 69/118, XXIV, 38/40. ¹⁴ AB. IL, 276/312. ¹⁵ Speculum VI, 434/45. ¹⁶ PJB. XXVII, 84/111. ¹⁷ Köln 1931 (30) = Palästina-Hefte des Dt. Vereins vom Hl. Lande 2. ¹⁸ Bibl. XII, 162/98.

Münchener Pentateuch sowie auffällige Übereinstimmungen mit der lateinischen Übersetzung der Origenes-Homilien durch Rufinus bestehen. In einer zweiten Abhandlung „Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius“ tritt derselbe Autor¹⁹ für eine Benutzung des Onomastikon in der Übersetzung des Hieronymus ein, so daß die Pilgerschrift frühestens 390 geschrieben wäre. „Voyages de trois Capucins en Méditerranée et aux lieux Saints (1624—26)“ veröffentlicht F. M. Abel²⁰; das Vorliegende umfaßt erst die Reise durch Italien. I. T. II. Θέμελη²¹ setzt seinen Aufsatz Ὁ Ναός ἀπὸ τοῦ 1517 μέχρι τοῦ 1810“ unter wechselnden Titeln fort. „The Upper Church of the Apostles in Jerusalem and the Lateran Sarcophagus No. 174“, der eine Abbildung dieser Kirche bietet, bringt einige interessante topographische und baugeschichtliche Rückschlüsse E. Power's²² besonders über die Geißelungssäule. A. M. Schneider²³, „St. Peter in Gallicantu“ lehnt die letzthin stark vertretene Auffassung ab, daß in den Ruinen der Assumptionisten das Haus des Kaiphas und das Gefängnis Christi zu erblicken sei, vielmehr handle es sich um ein der Verleumdung Petri geweihtes Oratorium. P. Viaud²⁴, „Qoubeibeh, Emmaus évangélique, Étude archéologique de son église et de la maison qu'elle enclave“ bricht in den Streitigkeiten zwischen Franziskanern und Dominikanern eine Lanze für die traditionelle Identifikation auf Grund der archäologischen Funde. Mit ihm setzt sich L. H. Vincent²⁵ „Les monuments de Qoubeibeh“ auseinander; er ist der Ansicht, daß die in Ruinen liegende Kirche aus der Kreuzfahrerzeit stamme und daß das bisher mit dem Haus des Kleophas identifizierte Gebäude jünger als diese Kirche sei. Ch. McCown²⁶ behandelt „The problem of the site of Bethsaida“ und M. Afaouni²⁷ „Die Kirche des Thabor-Berges“.

2. Sonstiges: In dem Aufsatz „Das byzantinische Gilgal (Chirbet mefdischir)“ weist A. M. Schneider²⁸ auf das Ruinenfeld eines großen byzantinischen Klosters hin, das der Untersuchung wert wäre; gestützt auf die Pilger Brocardus und Daniel sieht er darin Gilgal. „Gaza au VI^e siècle d'après le rhéteur Chorikios“ von F. M. Abel²⁹ ist eine eingehende Studie über die dortige Kirche und ihre Gemälde. Derselbe³⁰ identifiziert die beiden Orte „Atṭāreh et Naṣbeh au moyen âge“, die in der Kreuzzugszeit der Kirche des Heiligen Grabes und der Kirche in Mons Gaudii am Eingang des Kedrontales geschenkt wurden.

β) *Syrien*: Von J. Eddé's³¹ „Géographie de la Syrie et du Liban“

¹⁹ Bibl. XII, 70/84. ²⁰ RB. XL, 249/68, 564/78. ²¹ NS. XXV, 3/27, 65/88, 129/45, 193/216, 257/89, 321/62, 385/408, 449/81, 513/29, 577/609, 641/66, 705/24.
²² Bibl. XII, 219/32. ²³ HL. LXXV, 19/23. ²⁴ *Jerusalem 1930 (35). ²⁵ RB. XL, 57/91.
²⁶ JPOS. X, 32/58. ²⁷ Si. V, 111/15 (armen.). ²⁸ ZDPV. LIV, 50/9. ²⁹ RB. XL, 5/31.
³⁰ JPOS. XI, 141/3. ³¹ *Paris 1931 (100).

erschien eine dritte vermehrte Auflage, während P. Jacquot³² einen umfangreichen Führer durch „Antioche“ und seine Umgebung mit historischen und archäologischen Angaben, zahlreichen Karten und Plänen und einer Bibliographie herausgab und P. Baurain³³ über „Alep, autrefois-aujourd'hui“ schrieb. F. Taoutel³⁴ veröffentlichte eine „Reisebeschreibung von Haleb nach Šālihīje“ am Euphrat.

γ) *Armenien und der Kaukasus*: Hier sind zunächst zwei armenisch geschriebene Bücher zu nennen: G. Mesrop³⁵, „Armenien“, und J. Pōlosean³⁶, „Zwei Monate in Armenien“. „Quelques noms géographiques arméniens dans Skylitzès“ behandelt P. Peeters³⁷, während V. Minorsky³⁸, „Transcaucasica“ toponomastische Studien über Dvin, Kasāl u. a. bietet. Essad-Bey³⁹ schrieb für weitere Kreise ein Buch: „Der Kaukasus, seine Berge, Völker und Geschichte“.

δ) *Ägypten*: Johann Georg, Herzog zu Sachsen⁴⁰, „Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens“ ist besprochen worden. Ferner sei noch genannt: J. C. van Dyke⁴¹, „In Egypt, studies and sketches along the Nile“.

ε) *Abessinien*: S. A. B. Mercer⁴² berichtet nochmals über seine „Expedition to Abyssinia“. Von F. da Vecchietto⁴³ liegt eine Schrift: „Il contributo alla geografia del l'Abissinia nelle memorie del card. G. Mas-saia dei minori cappuccini“ vor.

b) ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: α) *Chronologie*: Ein mit A. P. gezeichneter Aufsatz „De aeris abyssinensibus“⁴⁴ handelt über die Märtyrerära in Abessinien.

β) *Einzelforschungen*: F. W. Buckler⁴⁵, „Harunu' l'Rashid and Charles the Great“ greift weit über den Titel des Buches hinaus und spricht allgemein über die Beziehungen der Franken zu den Kalifen in Bagdad und in Spanien. Seine Studien über die Beziehungen zwischen „Les Mongols et la papauté“ setzt P. Pelliot⁴⁶ fort; er behandelt hier die Mission André de Longjumeau's im Auftrage Innozenz' IV.

1. Syrien: Über „die Syrer in Frankreich im 6. u. 7. Jh.“ handelt H. Lammens⁴⁷. „Historische Briefe“, politischer Persönlichkeiten zur Geschichte Syriens und Ägyptens am Ende des 18. Jh.s veröffentlicht

³² *Antiochia 1931, Bd. 1: Alexandrette et environs (XVIII, 184), 2. Antioche (XIV, 263), 3. d'Antioche à la mer et à Alep (178). ³³ *Paris 1931 (328).

³⁴ M. XXIX, 424/32 (arab.). ³⁵ *Sofia 1931 (320, 4). ³⁶ *Boston 1931 (497, 3).

³⁷ Byz. VI, 435/40. ³⁸ JA. CCXVII, 41/112, teilweise auch u. d. T. „Le nom de Dvin. Kasāl/Kazah“ in REA. X, 117/23. ³⁹ Berlin 1931 (339). ⁴⁰ Leipzig u.

Berlin 1931 (35; 30 Taf.). ⁴¹ *London 1931 (XVI, 206). ⁴² JSOR. XV, 1/6.

⁴³ *Tivoli 1930 (82). ⁴⁴ EL. XLV, 288/90. ⁴⁵ *Cambridge 1931 (VII, 64) =

Monographs of the Mediaeval Academy of America 2. ⁴⁶ ROC. XXVIII, 3/84.

⁴⁷ M. XXIX, 341/7, 433/40 (arab.).

B. Qar'alī⁴⁸, der auch weitere „Beiträge zum Feldzug Ibrāhīm Paša's in Syrien“⁴⁹ liefert. Über „die Kolonien der libanesischen Syrer in Nordamerika“⁵⁰ schreibt ein Ungenannter.

2. Kleinasien: In seinen wertvollen „Skizzen aus der Geschichte des Kaiserreichs Trapezunt“ versucht F. J. Uspenskij⁵¹ die Entstehung und die Wechselfälle dieses Reiches zu erklären.

3. Armenien und die armenische Diaspora: Eine „ausführliche Geschichte von Bazmašēn“ (zwei Stunden von Kharput), dessen armenische Kolonie bis 1165 zurückreicht, schrieb A. G. Pōlosean⁵². In „Arménie et Crimée. Note d'histoire. Notice de manuscrits“ handelt F. Maccler⁵³ über die wirtschaftliche Bedeutung und Blüte der armenischen Kolonien in der Krim und ihre Geschichte bis zur von Rußland erzwungenen Auswanderung im Jahre 1778 und bespricht im Anschluß daran eine Reihe aus der Krim stammender armenischer Handschriften und Miniaturen. Einen für die Mitte des 17. Jh.s interessanten Brief des „Martiros, Wrđ. von Kafa“ an Eliazar von Aintab in Jerusalem veröffentlicht M. Nšanēan⁵⁴ aus dem Archiv des armen. Klosters zum Hl. Jakob in Jerusalem. Über „Die Armenier von Rodosto, 1606—1922“ verfaßte S. G. Phačačēan⁵⁵ ein interessantes Buch. Den „Ursprung der armen. Kolonie in Philippopel und deren Kirche (1675—1929)“ behandelt E. Phērhatčēan⁵⁶. In seinem „Rapport sur une mission scientifique en Roumanie (Jouin-Août 1927)“ macht F. Maccler⁵⁷ Mitteilungen über Geschichte und heutigen Stand der dortigen Armenier; er gibt außerdem eine Beschreibung von 16 Hss. aus dem 13.—17. Jh. (meist liturgische Bücher) sowie eine Bibliographie.

4. Georgien: „Notes on Don Juan of Persia's account of Georgia“ von W. E. D. Allen⁵⁸ bieten Beiträge zur Geschichte des persisch-türkischen Krieges von 1578—87, soweit er Georgien berührte.

5. Abessinien: „Cronache etiopiche“ veröffentlichte C. Zoli⁵⁹. A. Kammerer⁶⁰, „La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'antiquité, essai d'histoire et de géographie historique“ behandelt auch die Geschichte Abessiniens. Im Anschluß an dieses Buch sowie an die Werke von Budge und Conti Rossini spricht K. Mlaker^{60a} in seinen „Analekten zur Geschichte Abessiniens“ über die Wichtigkeit der abendländischen Missionsberichte über Abessinien als historischer Quellen, über

⁴⁸ RP. VI, 433/44, 520/8 (arab.). ⁴⁹ ebenda, 249/56 (arab.). ⁵⁰ ebenda, 134/6 (arab.). ⁵¹ *Leningrad 1929 (160) (russ.). ⁵² *Boston 1930 (216) (armen.). ⁵³ L'art byzantin chez les Slaves, Paris 1930, I, 347/76. ⁵⁴ Si. V, 146/7 (armen.). ⁵⁵ *Sofia 1929 (128) (armen.). ⁵⁶ *Philippopel 1929 (6, 46) (armen.). ⁵⁷ REA. X, 1/80. ⁵⁸ Bull. of the School of Or. Studies VI, 179/86. ⁵⁹ *Rom 1930 (413). ⁶⁰ Bd. I *Kairo 1929 = Mémoires de la Soc. R. de Géographie d'Égypte 15. ^{60a} WZKM. XXXVII, 230/47.

die Schwierigkeiten der äthiopischen Chronologie, über das Alter der Investitur eines koptischen Metropolit in Abessinien und über die Adalis-Inschrift.

c: LOKAL- UND PERSONALGESCHICHTE: L. M. Enfrey⁶¹ gibt einen Abriß der Geschichte von „Antioche“ bis zu den Kreuzzügen. Eine Geschichte des Ortes „Dilebta“ im Libanon schrieb B. Rūfā'il⁶², wobei einzelne Familien und Persönlichkeiten besonders berücksichtigt werden. J. al-'Amšīti⁶³ spricht über die „Kirche von Šāmāt“ in historischer und archäologischer Hinsicht. L. al-Hāšim⁶⁴ weist nach, daß „al-'Aqūrā“ im Libanon nach den Kreuzzügen von Maroniten und nicht von muslimischen Metāwila bewohnt war. Q. Bāšā⁶⁵, „Ein Abschnitt aus dem Leben des P. Bišāra Abū Murād Ġabūr“ schildert die Bevölkerungs- und kirchlichen Verhältnisse in Zahle um die Mitte des 19. Jh.s. J. L. La Monte⁶⁶ veröffentlicht „A register of the cartulary of the cathedral of Santa Sophia of Nicosia“. — H. Lammens⁶⁷ stellt die wenigen Nachrichten über „Die Familie des Hl. Johannes von Damaskus“ zusammen. B. Qar'alī⁶⁸ setzt seine Biographie des „Maṭrān 'Abdallāh Qar'alī“ mit dessen maronitischer Klostergründung in Rom (1708) fort. Derselbe Autor veröffentlicht von ihm entdeckte Beiträge zum Leben und Tod der „Martyrer von Aleppo i. J. 1818“⁶⁹, sowie nach Gerichtsakten Beiträge zum „Martyrium des Kapuzinerpaters Thomas und seines Dieners Ibrāhīm Amāra in Damaskus i. J. 1840“^{69a}. Weiteres zur „Geschichte des Emīr Bašīr 'Omar aš-Šihābī“ liefert B. Hubaiš⁷⁰ aus handschriftlichen Quellen in seinem Privatbesitz, wozu Sulaimān Abū 'Izz ad-Dīn und B. Qar'alī⁷¹ kritisch Stellung nehmen. B. Qar'alī⁷² macht noch Mitteilungen aus dem Leben des von den christlichen Libanesen als Heros gefeierten „Jūsuf Bek Karam“ (1867 verbannt), über den bereits früher eine anonyme Biographie erschien⁷³. Die „Geschichte des Priesters Elias“ von H. Ačarean⁷⁴ erschien jetzt selbständig.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: α) *Altchristliche Epoche*: Über „die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius“ stellte der verstorbene Bischof von Ermland A. Bludau⁷⁶ eine tiefschürfende quellenmäßige Untersuchung an. In einem Aufsatz „Antike und Christentum in Ephesos“ handelt J. Keil^{76a} an Hand einer dort gefun-

⁶¹ *Paris 1931 (100). ⁶² M. XXIX, 100/7, 180/8, 265/72, 356/63, 446/53, 505/13, 647/56, 768/74, 822/31 (arab.). ⁶³ ebenda, 633/40, 753/8 (arab.). ⁶⁴ RP. VI, 178/203 (arab.). ⁶⁵ Mas. XVII, 457/62 (arab.). ⁶⁶ Byz. V, 439/522. ⁶⁷ M. XXIX, 481/5 (arab.). ⁶⁸ RP. VI, 113/20, 185/92, 321/8, 473/80, 553/60 (arab.). ⁶⁹ ebenda, 505/19, 587/92 (arab.). ^{69a} ebenda, 593/7, 657/72 (arab.). ⁷⁰ ebenda, 49/56, 481/8, 636/40, 681/8 (arab.). ⁷¹ ebenda, 121/31 (arab.). ⁷² ebenda, 305/12 (arab.). ⁷³ *Bairut 1925 (656) (arab.). ⁷⁴ *Waṭaršapat u. Wien 1931 (56) (armen.). ⁷⁶ Freiburg 1931 (79) = RQs. Suppl.-H. 27. ^{76a} Von der Antike zum Christentum. Festgabe f. Victor Schultze. Stettin 1931, S. 97/102.

denen Inschrift über den Sieg des Christentums im 4. Jahrh. und den damit verbundenen Umschwung.

β) *Die morgenländische Orthodoxie*: J. Lacombe⁷⁷ berichtet in seiner „Chronique des églises orientales“ über die neuesten Ereignisse in den Patriarchaten Alexandrien, Antiochia und Konstantinopel. „Die Beschlüsse der melchitischen Patriarchalsynode zu ‘Ain Ṭrāz vom 17. bis 25. Aug. 1931“ finden sich in der Zeitschrift Masarra⁷⁸, ebenso auch Mitteilungen über den Konflikt und das Schisma innerhalb des orthodoxen Patriarchats Antiochia⁷⁹, worüber auch S. Cattani⁷⁹, „La crisi di patriarcato greco-ortodosso d’Antiochia: due Patriarchi rivali“ handelt. Über die Geschichte der „Patriarchen von Jerusalem Anthimos, Polykarp und Athanasios (1788—1844)“ handelt Kallistos⁸⁰. Über die heutigen Verhältnisse im „Griechisch-orthodoxen Patriarchat Jerusalem“ schrieb der verstorbene F. Dunkel⁸¹, ebenso ein Anonymus über „die dortigen Wahlwirrnisse nach dem Tode des Patriarchen Damianos“ am 14. Aug. 1931⁸².

γ) *Die syrischen Sonderkirchen*: In „Les belles actions de Mar Rabboula évêque d’Edesse de 412 au 7 août 435 ou 436“ schildert F. Nau⁸³ das streng asketische Leben dieses Bischofs, sein daraus resultierendes tyrannisch erscheinendes Vorgehen und Eingreifen in die theologischen Streitigkeiten jener Zeit. J. M. Vosté⁸⁴ beschreibt auf Grund der im vorigen Bericht Nr. 124 erwähnten Gedichte das Leben des „Mar Johānnan Soulaqa, premier patriarche des Chaldéens, martyr de l’union avec Rome“. B. Qar’alī⁸⁵ setzte seine „Geschichte der Syrer in Ägypten“ fort (vgl. vorigen Bericht Nr. 126). Zur Geschichte der Maroniten erschienen mehrere Einzelstudien: J. ‘Amšīṭī⁸⁷, „Der Patriarch Jeremias al-‘Amšīṭī“ von Antiochia (gest. 1230); F. Taoutel⁸⁸, „Die Gesandtschaft des Patriarchen Jūsuf al-‘Aqūrī (1644—48) nach Rom“ auf Grund neuer handschriftlicher Quellen und B. Qar’alī⁸⁹, „Die Christen in Aleppo“, ein Brief der Maroniten an ihren Patriarchen vom J. 1748 über ihre dortige drückende Lage. „Le patriarcat Maronite et sa prépondérance civile au Liban“ behandelt P. Hobeika⁹⁰ in einer Rede.

δ) *Die koptische und abessinische Kirche*: Die ausgezeichnete Arbeit „Die Anfänge des Christentums in Nubien“ von J. Kraus⁹¹ wurde bereits besprochen. Die einschlägigen Urkunden über „L’unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII“ veröffentlicht jetzt V. Buri⁹²

⁷⁷ EO. XXX, 105/7, 363/8. ⁷⁸ Mas. XVII, 505/7 (arab.). ⁷⁹ ebenda, 183/91 (arab.). ^{79a} Oriente moderno IX, 350/5. ⁸⁰ NS. XXV, 36/47, 89/106, 146/66, 217/38, 290/307, 419/35, 482/96, 544/51, 610/6, 667/86, 735/57. ⁸¹ HL. LXXV, 81/96. ⁸² Mas. XVII, 518/9 (arab.). ⁸³ RHR. CIII, 917/35. ⁸⁴ Ang. VIII, 187/234. ⁸⁵ RP. VI, 257/64, 337/45, 401/8 (arab.). ⁸⁷ M. XXIX, 364/71, 454/60 (arab.). ⁸⁸ ebenda, 832/6 (arab.). ⁸⁹ RP. VI, 361/70 (arab.). ⁹⁰ *O. O. 1930. ⁹¹ Diss. theol. Münster 1930 (VIII, 160). ⁹² Rom 1931 (164) = Or. Chr. XXIII/2.

aus dem päpstlichen Geheimarchiv, während er in einem kürzeren Artikel „L'esito negativo della tentata unione sotto Paolo V“⁹³ behandelt. Auf Grund seiner Reise liefert S. A. B. Mercer⁹⁴ in seinem Artikel „The Ethiopians and some of their religious problems“ einen Beitrag zum Verständnis der heutigen kirchlichen Lage in Abessinien; er weist vor allem auf die Probleme hin, die mit der Erziehung der Geistlichkeit, dem koptischen Kirchenhaupt und dem Eherecht verknüpft sind.

ε) *Die armenische Kirche*: A. Alpojačean⁹⁵ vertritt in dem Aufsatz „Die Chronologie der Katholikos Stephanos Salmasteçi und Stephanos Arndžaci“ die Ansicht, daß Salmasteçi 1551 oder 1552 in Lemberg gestorben und sein Nachfolger seit 1553 Arndžaci sei. F. Saualaneanc' „Geschichte Jerusalems“ (d. h. des armen. Patriarchalklosters St. Jakob) wurde von M. Nšanecan⁹⁶ in neuarmenischer Übertragung veröffentlicht. G. Hendiçe⁹⁷ führte seinen Aufsatz über „Die katholischen Armenier im Libanon“ zu Ende.

ζ) *Die georgische Kirche*: Th. Hermann⁹⁸ zeigt in einem Artikel „Zur Frage der Christianisierung Georgiens“, daß Kekelidse's These, Iberien sei von Armenien aus missioniert worden, den ältesten Quellen widerspricht; auch lehnt er dessen festen Ansatz der Bekehrung Georgiens auf 355/6 ab.

e: KONZILIENGESCHICHTE: Auf Grund genauer Durcharbeitung des „griechischen Textes der Kanones von Sardika“ kommt E. Schwartz⁹⁹ zu dem Resultat, daß der lateinische Text das Original ist, der griechische dagegen eine hinsichtlich der Metropolitan-Ordnung geänderte Übersetzung. Die zahlreichen Schriften anlässlich der Zentenarfeier des Konzils zu Ephesus aufzuführen, würde hier zu weit führen; ich beschränke mich daher auf das selbständige Werk von A. d'Alès¹⁰⁰ „Le dogme d'Éphèse“, aus dem auch an verschiedenen Stellen Auszüge erschienen. Ein bisher nicht benutztes syrisches „Fragment d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450“ veröffentlicht P. Mouterde¹⁰¹ nach der Hs. Borgia 82 in der Vatikanischen Bibliothek; es handelt sich bei dieser Synode darum, die Rechtgläubigkeit derjenigen Bischöfe festzustellen, die an der Absetzung Flavians nicht teilgenommen hatten.

f: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: „La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e s.“ behandelt P. Resch¹⁰². Über die Klöster der nitrischen Wüste erschienen mehrere Aufsätze: 'Omar Ṭūsūn, „Kostbare

⁹³ Civiltà cattolica LXXXI/IV, 317/30.

⁹⁴ Anglican theol. review XIII,

197/206. ⁹⁵ Si. V, 305/11 (armen.). ⁹⁶ *Jerusalem 1931 (XXXII, 1384) (armen.).

⁹⁷ RP. VI, 203/10 (arab.).

⁹⁸ TBl. X, 121/6.

⁹⁹ ZNtW. XXX, 1/35.

¹⁰⁰ *Paris 1931 (304), vgl. Recherches des scienc. rel. XXI, 257/68; Gregorianum XII,

201/66. ¹⁰¹ MUB. XV, 35/50. ¹⁰² *Paris 1931 (XXXVIII, 287).

Briefe¹⁰³ und „Die Klöster des Wādī Naṭrūn“¹⁰⁴ besprechen deren Namen, ebenso ‘Abd al-Maṣīḥ Ṣalīb al-Maṣ‘ūdī¹⁰⁵ „Die Namen der westlichen Klöster“; Z. Tā’ōdorōs¹⁰⁶ beschreibt in der Fortsetzung seines Aufsatzes „Die koptischen Klöster“ das Weiße und das Rote Kloster. Einen Besuch dieser Klöster schildern E. H. Sawyer¹⁰⁷, „The first monasteries“ und W. F. Volbach¹⁰⁸, „Die koptischen Klöster in der nitrischen Wüste“. A. Hage¹⁰⁹, „Aus der Geschichte der Basilianer in Šuwair“ bringt Mitteilungen über bedeutende Männer dieses Ordens. M. Aḷaunouni schrieb über „Das Kloster von Krti in Jericho“¹¹⁰, „Das Kloster zum Hl. Johannes dem Täufer am Jordanufer“¹¹¹ und „Das Kloster zum Hl. Zacharias in Nazareth“¹¹². Die bisher erschienenen derartigen Studien faßte er in einem Buche „Alte armenische Klöster und Kirchen im Hl. Land“¹¹³ zusammen.

g: LEHRE: α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem*: In einem beachtenswerten Aufsatz „Zuhd und Mönchtum. Zur Frage von den Beziehungen zwischen Christentum und Islam“ macht Tor Andrae¹¹⁴ auf die vorbildliche Macht des religiösen Handelns der christlichen Asketen und Mönche und seinen Einfluß auf den Islam aufmerksam.

β) *Die Lehre einzelner Väter*: Hier ist nur ein Aufsatz „Un precusore di Efeso, S. Efrem e la sua Mariologia“ von M. Ginnetti¹¹⁵ zu nennen.

γ) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: „La tragedia di Nestorio“ von E. Buonaiuti¹¹⁶ behandelt die Lehre des Nestorius und ihre Verurteilung. Über „L’Eucharistie et l’église maronite“ schrieb P. Hobeika¹¹⁷. Über „Johannes Philiponus als Monophysit“ verfaßte Th. Hermann¹¹⁸ einen längeren Aufsatz auf Grund der in der monophysitischen Kirche hochgeschätzten syrisch erhaltenen Schrift *Διατητής*; er bezeichnet ihn neben Leontius als den ersten Scholastiker.

δ) *Manichäer*: Der durch seine manichäischen Studien bereits bekannte W. Jackson¹¹⁹ schrieb ein umfangreiches wertvolles Werk „Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments“. R. Harder¹²⁰ verteidigt in seinen „Prismata“ gegen Reitzenstein Schaeders Ansicht, daß Alexander von Lykopolis eine griechisch geschriebene Originalschrift eines Manichäers vorgelegen hat. Mit beiden setzt sich R. Reitzenstein auseinander in seinen Aufsätzen „Alexander von Lykopolis“¹²¹ und „Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus“¹²²;

¹⁰³ K. XVII, 494/9 (arab.). ¹⁰⁴ ebenda, 500/4 (arab.). ¹⁰⁵ ebenda, 434/8 (arab.).
¹⁰⁶ ebenda, 38/47, 100/4 (arab.). ¹⁰⁷ Antiquity IV, 316/26. ¹⁰⁸ Atlantis I, 566/9.
¹⁰⁹ M. XXIX, 49/55 (arab.). ¹¹⁰ Si. V, 9/12 (armen.). ¹¹¹ Si. V, 45/9 (armen.).
¹¹² Si. V, 79/83 (armen.). ¹¹³ *Jerusalem 1931 (XXIV, 480) (armen.). ¹¹⁴ MO.
XXV, 296/327. ¹¹⁵ La scuola cattolica LIX, 28/44, 81/90, 179/89. ¹¹⁶ Ricerche
religiose VII, 193/201. ¹¹⁷ *o. O. 1930. ¹¹⁸ ZNtW. XXIX, 209/64. ¹¹⁹ New
York 1932 (XXXVIII, 393). ¹²⁰ Philologus LXXXV, 247/50. ¹²¹ Philologus
LXXXVI, 185/98. ¹²² Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist.-Kl. LXXXII, 28/58.

er sieht aus stilistischen Gründen in dem Referat über Manis Lehre bei Alexander nicht die benutzte Niederschrift eines Schülers des Mani, sondern nur die Benutzung einer griechischen Schrift aus dem Kreise der manichäischen Neuplatoniker; wenn auch Alexander rein zeitlich die älteste Quelle über den Manichäismus ist, so sei Titus von Bostra doch viel wichtiger, da er unmittelbar aus Manis Schriften schöpfe. „Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion“ von Schefftelowitz¹²⁴ unterscheidet zwischen zwei Versionen der Kosmogonie bei Mani selbst, einer iranisch und einer christlich gefärbten. Der „Analytische Index zu den fünf ersten Stücken der türkischen Turfantexte“ von W. Bang und A. von Gabain¹²⁵, ein erstes Hilfsmittel für die Sprache der türkischen Turfantexte, sei hier wegen der Manichaica angeführt.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Über die kirchliche Einteilung der Phrygia Pacatiana handelt W. M. Ramsay's¹²⁶ Aufsatz „Phrygian orthodox and heretics, 400—800 A. D.“. A. Alt¹²⁷, „Diocletianopolis und Sariphaea“ postuliert bereits für die byzantinische Zeit ein Bistum Diocletianopolis und schlägt dessen Identifizierung mit dem Bistum Sariphaea vor, das er als den älteren Namen jenes Ortes ansieht. In seinen „Beiträgen zur historischen Geographie und Topographie des Negeb“ handelt derselbe¹²⁸ über das Bistum Orda, das vor 500 mit biblischem Namen das Bistum Gerar genannt wurde und den Saltus Gerariticus umfaßte, sowie über ein Bistum Arad im Mittelalter. „Der Organisation des orthodoxen Patriarchats Jerusalem in Vergangenheit und Gegenwart“¹²⁹ ist ein anonymes Artikel gewidmet. Athenagoras¹³⁰ setzt seine Studie über „Ὁ θεσμός τῶν συγκέλλων ἐν τοῖς πατριαρχείοις Ἀλεξανδρείας, Αντιοχείας καὶ Ἱεροσολύμων“ fort. — B. Ġalib¹³¹ berücksichtigt in seiner Arbeit „Das Personalstatut — eine historisch-kanonistische Studie“ besonders die Rechtslage im Libanon und die juristische Literatur der Maroniten. Das Buch „De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica“ von A. Petrani¹³² ist in bezug auf Liturgie und Disziplin der Maroniten nicht ganz einwandfrei. Zur geplanten Kodifizierung des Rechts der Unierten schreiben: J. Deslandes, „A propos de la codification du droit oriental“¹³³; A. Giannini, „La codificazione del diritto canonico orientale“¹³⁴ und ein Anonymos, „Il diritto matrimoniale delle chiese orientali“¹³⁵.

i: LITURGIE: *a) Einzelne Bräuche:* Eine wertvolle Abhandlung „De Ss. Sacramentis secundum ritum aethiopicum“ veröffentlicht Takla Mārjām

¹²⁴ Archiv f. Religionswiss. XXVIII, 212/39.

¹²⁵ SbPAW. 1931, S. 461/517.

¹²⁶ Byz. VI, 1/35.

¹²⁷ ZDPV. LIV, 171/82.

¹²⁸ JPOS. XI, 204/21.

¹²⁹ Mas.

XVII, 587/96 (arab.).

¹³⁰ EEBS. VII, 308/26.

¹³¹ M. XXVIII, 821/6, 891/7,

XXIX, 25/33, 122/31, 211/22 (arab.).

¹³² *Turin 1930 (IX, 107).

¹³³ EO. XXXIV,

186/96.

¹³⁴ Oriente moderno XI, 65/74.

¹³⁵ Civiltà cattolica LXXXI/IV, 289/302.

Samhārāj Salām¹³⁶. Über die Geschichte des „Armenian Lent and Easter“ schreibt S. M. Gregory¹³⁷. Vgl. auch Nr. 141.

β) *Heortologie und Perikopenforschung*: Eine kurze Übersicht über „Kalender und Zeitrechnung in Jerusalem“ bietet F. Dunkel¹³⁸, während O. Heimig¹³⁹ in der „Genesis- und Proverbienlesung der koptischen Quadragesima und Karwoche“ eine teilweise Abhängigkeit von Jerusalem nachweist.

γ) *Liturgische Gewandung und Geräte*: „Einiges über die liturgische Gewandung in den Riten des Ostens“ schrieb F. Dunkel¹⁴⁰ mit Abbildungen, während Takla Mārjām Samhārāj Salām¹⁴¹ eine wertvolle Abhandlung „De indumentis sacris ritus aethiopici“ mit einem Anhang „De verbis consecrationis apud Aethiopes“ lieferte. — Das umfangreiche Werk von J. Braun¹⁴², „Das christliche Altargerät in seinem Sein und seiner Entwicklung“ berücksichtigt auch die östlichen Riten, während F. Dunkel¹⁴³ speziell über „Altäre und Altartafeln in den Riten des Ostens“ schrieb.

δ) *Liturgische Musik*: A. Couturier¹⁴⁴ macht in seinem „Syllitourgikon ou la sainte Liturgie byzantine avec les réponses du chœur en musique occidentale et orientale“ die melkitische liturgische Musik bekannt, die von der griechisch-orthodoxen vielfach abweicht.

k: KULTURGESCHICHTE: A. S. Tritton¹⁴⁵ handelt in Ergänzung seiner früheren Arbeit über „Islam and the protected religions“ nach der Kirchengeschichte des Bar Hebraeus. B. Qar'alī¹⁴⁶ ediert ein den Christen in Kairo günstiges Fetwā aus dem Ende des 18. Jh.s. H. Manandean¹⁴⁷ liefert eine wertvolle Untersuchung über „Maße und Gewichte in den älteren armenischen Quellen“.

l: SAGE, FOLKLORE: „Sagen über armenische Berge“ sammelte A. Baballean¹⁴⁸. E. A. W. Budge¹⁴⁹ berücksichtigt in seinem Buche „Amulets and superstitions“ auch christliche Amulette. J. A. Jaussen¹⁵⁰ schildert in seinen ausgezeichneten „Coutumes Palestiniennes. Naplouse et son district“ neben den islamischen auch eingehend die christlichen Gebräuche. „Verlobungsbräuche in der Gegend von Hums“ teilt B. Šāmī¹⁵¹ mit. Das reiche Material über den „armenischen Volksglauben bei Eznik“ stellt A. Garamanlean¹⁵² zusammen, während K. Melikh-Šahnaza-

¹³⁶ Rom 1931 (127).

¹³⁷ Massis II, 151/7.

¹³⁸ HL. LXXV, 33/46.

¹³⁹ JbLw. X, 174/80.

¹⁴⁰ HL., LXXV, 8/19.

¹⁴¹ Rom 1931 (16).

¹⁴² München 1931 (XVIII, 704; 144 Taf.).

¹⁴³ HL. LXXV, 2/8.

¹⁴⁴ *Paris o. J.

(XIV, 313, 63).

¹⁴⁵ Journal of the R. Asiatic Soc. 1931, S. 311/38.

¹⁴⁶ RP. VI,

150/9 (arab.).

¹⁴⁷ *Eriwan 1930 (141) (armen.).

¹⁴⁸ *Kairo 1931 (152) (armen.).

¹⁴⁹ *London 1930 (XXXIX, 543).

¹⁵⁰ Paris 1929 (VIII, 364).

¹⁵¹ Mas. XVI,

606ff. Auszug in M. XXIX, 223/5 (arab.).

¹⁵² HA. XLV, 232/46, 423/32, 489/517,

637/57 (armen.).

rean¹⁵³ „Die Volksmedizin bei den Armeniern in Karabat“ und E. Lalaean¹⁵⁴ „Die Entwicklung der Entbindungsgebräuche bei den Armeniern“ behandelt.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: SPRACHE: Eine neue „Grammatica Syriaca ad usum scholarum“ bringt L. Palacios¹⁵⁵ mit dem ersten Bande über die Lautlehre und Morphologie heraus. Unter dem Titel „al-Quṭūf ad-dānija“ veröffentlicht J. Hobeika¹⁵⁶ ein syrisch-arabisches Taschenwörterbuch.

b: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel:* A. Baumstark¹⁵⁷, „Pešittā und palästinensisches Targum“ zeigt an einzelnen treffenden Beispielen, daß die Pešittā auf ein palästinensisches Targum zurückgehen muß, und zwar auf eine noch ältere Gestalt, als sie die von Kahle herausgegebenen Geniza-Fragmente aufweisen, ein Problem, das die Arbeit eines Schülers von Baumstark restlos klären soll. In „Biblical gleanings from the forthcoming catalogue of my collection of syriac manuscripts“ will A. Mingana¹⁵⁸ auf Grund einer Notiz in einer nicht näher beschriebenen syrischen Handschrift die Sapientia Salomonis einem gewissen Joel als Autor zuschreiben, ebenso die Heraklensische Passionsharmonie einem gewissen Rabban Mar Daniel.

β) *Theologie:* Das von F. Nau¹⁵⁹ herausgegebene „Livre des lois des pays“ des Bardesanes erschien in einem Neudruck, während H. Wiesmann^{159a} u. d. T.: „Die Schrift über die Gesetze der Länder“ eine neue deutsche Übersetzung vorlegt. Eine Homilie gegen die Arianer von „S. Amphilochius of Iconium on John 14, 28: ‘the Father who sent me, is greater than I’“ gibt C. Moss¹⁶⁰ nach der Hs. Brit. Museum, Or. 8606 heraus; aus den Bibelzitaten erschließt er die Zeit der Übersetzung und weist sie wegen ihrer wortgetreuen Wiedergabe des Griechischen dem Übersetzerkreis Jakobs von Edessa zu; beigefügt sind noch die griechischen, lateinischen und syrischen Fragmente dieser Homilie. „Pièces de polémique antijulianiste. 1. La réfutation des blasphèmes manichéens. 2. Les répliques de Julien le phantasiaste aux orthodoxes“ veröffentlicht R. Draguet¹⁶¹ mit lateinischer Übersetzung nach den Hss. Brit. Museum Add. 12155 und Vat. Syr. 135; die dogmatische Auswertung soll in einer späteren Studie erfolgen. Die „Opuscula monophysitica Joannis Philoponi“ gibt A. Šanda¹⁶² mit lateinischer Übersetzung heraus;

¹⁵³ HA. XLV, 246/52 (armen.). ¹⁵⁴ BISARA. 1931 Nr. 5, S. 113/48 (armen.).
¹⁵⁵ *Rom 1931 (250). ¹⁵⁶ *Günija 1930 (414). ¹⁵⁷ Bibl. Zeitschr. XIX, 257/70.
¹⁵⁸ BJRL. XV, 177/8. ¹⁵⁹ *Paris 1931 (IV, 30, 62). ^{159a} 75 Jahre Stella Matutina. Feldkirch 1931. I, 553/72. ¹⁶⁰ LM. XLIII, 317/64. ¹⁶¹ LM. XLIV, 255/317.
¹⁶² Bairut 1930 (182, 132).

sie enthalten die Schriften: *Diaitetes*, *Epitome libri Diaitetis*, *Dubiorum solutio duplex*, *Tractatus ad Sergium*, *Tractatus de differentia*, *numero ac divisione* und *Epistola ad Justinianum*. H. Laman Trip de Beaufort¹⁶³ bietet eine Auswahl „Uit de geschriften van Isaac van Ninive“. Das bisher für verloren gehaltene „Work of Dionysius Baršalibī against the Armenians“ ediert A. Mingana¹⁶⁴ nach der Hs. Mingana Syr. 347 in Faksimile mit englischer Übersetzung; die Abhandlung enthält 35 Punkte, die den Armeniern vorgeworfen werden, meist kirchenrechtliche und liturgische Dinge.

γ) *Liturgie*: „Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Halim Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste. Zum ersten (!) Mal herausgegeben, übersetzt, erklärt und untersucht“ von G. Diettrich¹⁶⁵ wurde bereits ablehnend besprochen.

δ) *Hagiographie und Geschichtsschreibung*: Ein Fragment der bereits armenisch bekannten „Légende syriaque de S. Jazdbozid“ veröffentlichte P. Peeters¹⁶⁶ nach der Hs. Brit. Museum Add. 17216. „A new syrian fragment dealing with incidents in the second crusade“ fand W. R. Taylor¹⁶⁷ im Kolophon eines i. J. 1149 in Jerusalem geschriebenen Lektionars; es werden hier die schwierigen Verhältnisse der Jahre 1148–49 in Jerusalem geschildert.

ε) *Philosophie und Profanwissenschaft*: F. Nau¹⁶⁸ führte seine Übersetzung des „Traité sur les Constellations écrit en 660 par Sévère Sébekt, évêque de Qennesrin“ zu Ende. Die Edition von „Bar Hebraeus' Book of the pupils of the eye“ durch H. F. Janssens¹⁶⁹ liegt jetzt abgeschlossen vor. G. Furlani¹⁷⁰ gibt unter dem Titel „La psicologia di Barhebreo secondo il libro ‚La creme della sapienza‘“ eine ausführliche, fast an eine Übersetzung grenzende Inhaltsangabe des Kapitels über die Seele; es handelt sich dabei um eine gedrängte Zusammenfassung des 6. Buches der *Physica* aus Avicenna's Werk *aš-Šifā'*, das auch die abendländische Scholastik beeinflußt hat. Über das gleiche Werk handelt H. F. Janssens¹⁷¹ in einem Aufsatz „Crème de la science ou science des sciences? Le vrai titre d'un ouvrage de Bar Hebraeus“ und legt dar, daß nach dem einstimmigen Zeugnis der Hss. der Titel „Buch des Rahmes der Weisheit“ lautete, während der andere Titel auf vereinzelte fehlerhafte Listen der Werke des Bar Hebraeus zurückgeht. „Un fragment syriaque de l'ouvrage astrologique de Claude Ptolémée intitulé le Livre du fruit“ macht F. Nau¹⁷² in einem Auszuge des Bar Hebraeus nach der Hs. Paris, Bibl. Nat., Syr. 346 bekannt.

¹⁶³ *Bussum 1931 (VII, 39). ¹⁶⁴ BJRL. XV, 489/599 = Woodbrooke studies Vol. 4.

¹⁶⁵ *Leipzig 1931 (X, 95, 26). ¹⁶⁶ AB. II, 5/21. ¹⁶⁷ Annual of the American Schools of Or. Research XI, 120/30. ¹⁶⁸ ROC. XXVIII, 85/100. ¹⁶⁹ AJSL. XLVII, 94/134. ¹⁷⁰ RSO. XIII, 24/52. ¹⁷¹ LM. XLIII, 365/72. ¹⁷² ROC. XXVIII, 197/202.

2. Koptisch.

a: SPRACHE: Zu beachtenswerten Ergebnissen über die literarische Bedeutung des Bohairischen und Sahidischen gelangt L. Th. Lefort¹⁷³ in seinem Aufsatz „Littérature bohairique“; um die Stellung des in der nitrischen Wüste autochtonen, für die Liturgie später maßgeblichen bohairischen Dialektes in der Literärsprache des christlichen Ägyptens vor der Arabisierung zu klären, untersucht er den ältesten erhaltenen literarischen Text, das Leben des Pachomius in der Hs. Vat. Copt. 69; dabei erweist sich ihm diese Hs. als Umarbeitung eines sahidischen Textes; das führt den Verfasser zu dem Schluß, daß die lebende Literatursprache vor der Arabisierung das Sahidische war und daß das Bohairische als Literatur- und Kirchensprache erst in die Zeit nach der Arabisierung, in die vom Makarius-Kloster ausgehende künstliche Periode des Koptischen gehört. Eine „Koptische Dialektgrammatik mit Lesestücken und Wörterbuch“ veröffentlicht W. Till¹⁷⁴. Über den „Rhythmus der koptischen Sprache und seine Bedeutung in der Sprachgestaltung“ schrieb W. Czermak¹⁷⁵ eine umfangreiche Abhandlung. Unbetontes -e im Faijumischen behandelt H. J. Polotsky's¹⁷⁶ Aufsatz „Zur koptischen Lautlehre“. Aus einer Untersuchung W. Till's^{176a} ergibt sich, daß die griechische Schrift zuerst von Bohairen angewandt und von diesen an die Kopten mit anderen Dialekten weitergegeben wurde. Derselbe¹⁷⁷ bezeichnet auf Grund der „Vokalisation des Fayyumischen“ dieses als den einzigen reinen mittellägyptischen Dialekt, während die anderen alles Mischdialekte seien. P. Jernstedt¹⁷⁸ beobachtet in der Wendung „Frage **ⲉⲕⲃⲏⲕ ⲉⲩⲱⲛ**, Antwort **ⲉⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉ**“ auch an den Stellen, wo der griechische Text beide Male das Präsens hat, einen Tempuswechsel; derselbe¹⁷⁹ schreibt auch noch über „**ⲟⲣⲉⲛ ⲛⲁⲓ**“. „Un nouveau mot copte pour 'Navire'“ von W. E. Crum¹⁸⁰ handelt über **ⲟⲩⲛⲟⲩⲏⲁ**.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: J. Simon¹⁸¹ bietet ein „Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des Manuscrits coptes“ mit Angabe der gedruckten Kataloge. Wadī Ḥannā Šenūda¹⁸² gibt eine statistische Übersicht über „die alten koptischen Handschriften“, die sich in den nitrischen Klöstern, im Antonius-, Paulus- und Makarius-Kloster, befinden (3556 Hss. aus dem 10.—17. Jh.).

c: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel:* A. Vaschalde¹⁸³ setzt nach fast zehnjähriger Unterbrechung seine vor allem auch durch die Berücksichti-

¹⁷³ LM. XLIV, 115/35. ¹⁷⁴ München 1931 (XIV, 91, 48) = Clavis ling. semit. 9. ¹⁷⁵ Wien u. Leipzig 1931 (IV, 257) = Sb. Wiener Ak., CCXIII/2. ¹⁷⁶ ZÄGSAK. LXVII, 74/7. ^{176a} WZKM. XXXVI, 186/96. ¹⁷⁷ BJFAO. XXX, 361/8. ¹⁷⁸ Publications de la soc. égyptolog. à l'Université de l'Etat de Leningrad, II, 4/5. ¹⁷⁹ ebenda, IV, 1/2. ¹⁸⁰ BJFAO. XXX, 453/5. ¹⁸¹ LM. XLIV, 137/51. ¹⁸² K. XVII, 106/10 (arab.). ¹⁸³ LM. XLIII, 409/31.

gung der Perikopen wertvolle Zusammenstellung „Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible“ mit einer zweiten Gruppe „Textes bohairiques“ fort (der erste Teil erschien in RB. 1919—22). W. H. Worrel¹⁸⁴ liefert die notwendige Neuauflage der „Proverbs of Solomon in Sahidic Coptic according to the Chicago manuscript“, um die mangelhafte Ausgabe von Sobhy zu ersetzen.

β) *Theologie*: In einem Aufsatz „Une citation copte de la 1^e Pseudo-Clémentine ‘de virginitate’“ gibt L. Th. Lefort¹⁸⁵ der Hoffnung Ausdruck, daß einmal der Beweis gelinge, daß die großen Bischöfe Alexandriens im 4. und 5. Jh. wie Athanasius und Theophilus mehr der koptischen als der griechischen Literatur angehören. Ein lückenhafter Papyrus Kopt. 10157 der Wiener National-Bibliothek aus dem 3. Jh. enthält einen „Osterbrief und Predigt in achmimischem Dialekt“, den W. Till¹⁸⁶ mit Übersetzung und Wörterverzeichnis herausgibt; der Autor ist unbekannt. „Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren jüdischen Ursprung“ schreibt G. Scholem¹⁸⁷.

γ) *Hagiographie*: A. V. Lantschoot¹⁸⁸ veröffentlicht in seinen „Fragments coptes d'un panégyrique de S. Jean-Baptiste“ nach der Palimpsest-Hs. Neapel Zoega 311 und Brit. Museum Or. 3581 B(34) einen der von Mingana (Woodbroke studies I) bekanntgemachten arabischen Rezension nahestehenden koptischen Text mit Übersetzung. L. St.-P. Girard¹⁸⁹ ediert nach der Hs. Paris Bibl. Nat. Copte 129 „Un fragment sahidique de la vie de S. Arsène le grand, précepteur des enfants de Théodose, anachorète à Scété et à Toura (vers 410)“.

δ) *Liturgische Poesie*: „A coptic lectionary poem (from Ms. 408 Coptic Museum, Cairo)“ fand O. H. E. Burmester¹⁹⁰ am Ende eines aus dem Jahre 1626 stammenden Lektionars. A. Hebbelynck¹⁹¹ veröffentlicht u. d. T. „Un fragment de Psalmodie du Manuscrit Vatican Copte 23, en dialecte bohairique“ 13 Hymnen nach dieser Hs. des 14. Jh.s; sieben dieser Hymnen finden sich in einer teilweise abweichenden Rezension auch in der Sammlung von Domadius al-Baramūsī (Kairo 1922).

ε) *Urkunden*: „Die koptischen Papyri des Asiatischen Museums (Leningrad)“ aus der Sammlung Turajeff veröffentlicht P. Jernstedt¹⁹²; es handelt sich um 15 nicht-literarische Fragmente. In einem „Nachtrag zu ‘Die griechisch-koptischen **HOYRAON**-Ostraka’“ macht W. Hengstenberg¹⁹³ weitere 49 solcher Ostraka bekannt, die alle aus der Gegend von Schmun

¹⁸⁴ *Chicago 1931 (XXX, 107) = Univ. of Chicago Oriental Institute Public. 12.
¹⁸⁵ BJFAO. XXX, 509/11. ¹⁸⁶ Leipzig 1931 (51) = Studien z. Epigraphik u. Papyruskunde, II/1. ¹⁸⁷ ZNtW. XXX, 170/6. ¹⁸⁸ LM. XLIV, 235/54. ¹⁸⁹ BJFAO. XXX, 195/9. ¹⁹⁰ LM. XLIII, 373/85. ¹⁹¹ LM. XLIV, 153/68. ¹⁹² Publications de la société égyptologique à l'Université de Leningrad VI, 21/44. ¹⁹³ ZÄgSAK. LXVI, 122/38.

stammen; die Stücke gestatten einen Einblick in den Betrieb eines Großgrundbesitzes und zeigen, daß **ⲉⲩⲱⲟⲩⲁⲓⲟⲩ** bereits zu einer Ortsbezeichnung geworden war, unter der man die beieinanderliegenden Lokalitäten des Speichers, des Sortierungsplatzes für das Getreide und des Mühlenhauses vereinigte. K. Schmidt¹⁹⁴ veröffentlicht „Einen koptischen Werkvertrag“, der im Auftrage des Dikaion des Klosters von einem Presbyter aus dem Kloster „auf dem Felsen des Apa Mena“ ausgestellt ist; es wird ein Arbeiter zu Beginn der Erntezeit auf ein Jahr gegen Naturallohn gedungen. A. A. Schiller^{194a} handelt in seinem Aufsatz „Coptic law“ über die Formulierung der koptischen Rechtsurkunden des 6.—10. Jahrh., die in der Gleichförmigkeit ihrer Anlage und ihres Wortlautes auf die sogenannte byzantinische Tabellio zurückgehen.

ζ) *Zaubertexte*: „Ausgewählte koptische Zaubertexte“ mit einer Vorrede von W. E. Crum brachte A. M. Kropp¹⁹⁵ in einem für Kirchengeschichte, Religionsgeschichte und Liturgie interessanten dreibändigen Werke heraus; es kommt der Kampf des Christentums gegen die heidnische Magie zur Darstellung, was in der Magie aus heidnischer Zeit und was aus der christlichen Literatur stammt; der heidnische Charakter wird durch Einsetzen christlicher Gebete und Namen verwischt.

3. Arabisch.

a) *SPRACHE*: Kritische Bemerkungen zu dem Lexikon „al-Bustān“ von ‘Abdallāh al-Bustānī lieferte Fu‘ād Afrām al-Bustānī¹⁹⁶, während Buṭrus al-Bustānī¹⁹⁷ über „Fehler der arabischen Lexika“ im allgemeinen handelte. „Zur Grammatik des modernen Schrift-Arabisch“ liefert E. Mainz¹⁹⁸ Beiträge aus der modernen grammatischen und schönen Literatur.

b) *LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE*: „Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache“ behandelte A. Baumstark¹⁹⁹ in Fortführung seiner früheren Untersuchungen (vgl. vorigen Bericht Nr. 224); er erschließt ein solches Schrifttum in feinsinniger Weise aus allgemeinen Erwägungen wie aus einzelnen Belegstellen in der islamischen Literatur; durchschlagend sind die liturgiegeschichtlichen Gründe, welche ihm die Perikopen in den ältesten arabischen Evangelienübersetzungen an die Hand geben. Wadī‘ Ḥannā Šenūda²⁰⁰ beschreibt in seinem Aufsatz „Die alten koptischen Handschriften“ auch einige arabische Handschriften, darunter ein Paschabuch

¹⁹⁴ ZÄgASK. LXVII, 102/6.

^{194a} Juridical Review. 1931, S. 211/40.

¹⁹⁵ Brüssel 1930/31 (XIX, 123; XV, 285; XII, 252). ¹⁹⁶ M. XXIX, 679/82 (arab.).

¹⁹⁷ ebenda, 683/8 (arab.).

¹⁹⁸ Hamburg 1931 (43) = Hamburg, phil. Diss. 1930.

¹⁹⁹ Islamica IV, 562/75.

²⁰⁰ K. XVII, 106/10 (arab.).

vom Jahre 1311 und einen Kommentar zum Johannes-Evangelium von Abu 'l-Farağ 'Abdallāh b. at-Ṭaijib.

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel und Apokryphen*: In einer Abhandlung „La storia d'una bibbia araba“ setzt sich A. Vaccari²⁰¹ mit Kračowskiĭ und Euringer auseinander. Den Schluß einer pseudo-klementinischen „Apocalypse of Peter“ gibt A. Mingana²⁰² nach der Qaršūnī-Hs. Mingana Syr. 70 in photomechanischer Reproduktion nebst Übersetzung; derselbe Text existiert auch in einer äthiopischen Versio am Ende der Gadla Ḥawārejāt.

β) *Theologie*: B. Qar'alī veröffentlicht einen arabischen „Mīmar über die Auferstehung Christi von Moses bar Kēphā“²⁰³, „Sechs Trauerreden“²⁰⁴ des nestorianischen Katholikos Ilijā's III. Abū Ḥalīm, sowie eine „Trauerrede“ und eine „Rede über Tod und Auferstehung“²⁰⁵ des jakobitischen Patriarchen Jūḥannā b. al-Ma'danī (1261–63) aus einer Handschrift in Bkerka. Ein Ungenannter beginnt die erstmalige Edition der von aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl herrührenden, gekürzten arabischen Übersetzung der „Leiter“²⁰⁶ des Johannes Klimakos. Unter dem Titel „ad-Daḥā'ir as-sanīja“ erschien eine Sammlung von Pastoralen des maronitischen Patriarchen Elias Petrus al-Huwaik²⁰⁷.

γ) *Liturgie*: M. G. aš-Šabābī²⁰⁸ ediert eine maronitische „Erklärung des Ritus der Messe“ von Iṣṭafān Ward, eines Schriftstellers aus dem 18. Jh. „Le service de la divine liturgie“ von A. Couturier²⁰⁹ enthält eine arabische Übersetzung der Chrysostomos- und Basilius-Liturgie. B. Qar'alī²¹⁰ untersucht die dem Maṭrān 'Abdallāh Qar'alī zugeschriebene und in der Liturgie der Maroniten gebrauchte Liedersammlung, im besonderen ein „Lied auf die Mutter des Schöpfers“.

δ) *Poesie*: B. Qar'alī setzt seine Edition des historischen Epos „Kämpfe der Führer“ von Ġibrā'īl b. al-Qalā'ī²¹¹ sowie die Edition der Qasīden des Mönches 'Awn Nuğaim mit dem Gedichte „Das Ende von al-'Uğān“²¹² fort.

ε) *Rechtsliteratur*: B. Qar'alī²¹³ führte die Edition des bürgerlichen Gesetzbuches für die libanesischen Christen fort (vgl. vorigen Bericht Nr. 325).

4. Äthiopisch.

a: SPRACHE: Eine „Phonetik der Ge'ez-Sprache“ bietet A. T. M. Samhārāj²¹⁴. In „Sources nouvelles ou peu connues de lexicographie éthio-

²⁰¹ Bibl. XI, 350/5. ²⁰² BJRL. XV, 179/279. ²⁰³ RP. VI, 289/301, 416/27 (arab.). ²⁰⁴ RP. VI, 407/64, 545/52, 609/16, 689/96 (arab.). ²⁰⁵ RP. VI, 193/8, 265/70 (arab.). ²⁰⁶ K. XVII, 449/56 (arab.). ²⁰⁷ *Ġūnīja 1931 (918) (arab.). ²⁰⁸ RP. VI, 649/56 (arab.). ²⁰⁹ *Paris 1930. ²¹⁰ RP. VI, 409/16 (arab.). ²¹¹ RP. VI, 33/40, 160/8, 65/72, 529/36, 617/24, 673/8 (arab.). ²¹² RP. VI, 222/8, 302/4 (arab.). ²¹³ RP. VI, 41/5, 97/104, 169/79, 233/40, 329/36, 277/84 (arab.). ²¹⁴ *O. O. 1930 (26) (äthiop.).

pienne“ zählt S. Grébaut²¹⁵ acht Werke auf, die Dillmann für sein Lexikon nicht benutzt hat. Derselbe setzt seine „Notes lexicographiques. Supplément morphologique au dictionnaire éthiopien“²¹⁶, seine „Notes lexicographiques. Supplément sémantique au dictionnaire éthiopien“²¹⁷, in denen er ausführlich über *keštat* „liturgisches Stück aus Psalmversen“, das vor dem Evangelium in den Totenoffizien rezitiert wird (= Graduale), und über *me'raḥ* „directorium chori“ handelt, sowie seine „Références lexicographiques. Additions d'exemples aux mots qui en sont dépourvus dans le dictionnaire éthiopien“²¹⁸ fort. Derselbe²¹⁹ beginnt eine „Édition de la seconde copie du dictionnaire éthiopien laissée inachevée par le P. Juste d'Urbain“ nach einer Pariser Hs.; es handelt sich um ein in den Jahren 1850—55 in Äthiopien selbst zusammengestelltes Wörterbuch, das zahlreiche Ergänzungen zu Dillmann bietet. „Études d'éthiopien méridional“ über die heutigen Dialekte, darunter auch das Amharische, veröffentlicht M. Cohen²²⁰.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: Ein „Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits éthiopiens“ mit Angabe der gedruckten Kataloge stellte J. Simon²²¹ zusammen als Neubearbeitung der Liste Conti Rossinis. S. Grébaut setzt „L'âge du Ms. éthiopien Nr. 3 de Paris (Bibl. Nat.)“²²² auf das Ende des 14. Jh.s, „L'âge du Ms. éthiopien Nr. 32 de Paris“²²³ in die zweite Hälfte des 14. Jh.s im Gegensatz zu den Datierungen von Zotenberg und Conti Rossini. Derselbe bietet eine kurze Beschreibung des „Manuscrit Vatican éthiopien Nr. 113“²²⁴, einer jungen amharischen Handschrift über Theologie, Geschichte und Hagiographie.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel und Apokryphen:* H. S. Gehman²²⁵ behandelt „The old ethiopic version of 1. Kings and its affinities“; nach ihm geht die Versio der Dillmannschen Ausgabe auf die griechische Textgruppe zurück, welcher der Codex Vaticanus angehört. S. A. B. Mercer²²⁶ macht den Versuch einer kritischen Edition von „The ethiopic text of the book of Ecclesiastes“ auf Grund einer Hs. aus dem Anfang des 15. Jh.s in Addis-Alem unter Vergleich von 24 anderen Handschriften. A. Vitti²²⁷ bespricht die in den letzten zehn Jahren erschienenen „Ultime critiche su Enoc etiopico“.

β) Liturgie: S. Grébaut²²⁸ übersetzt unter dem Titel „Un recueil ancien de Mawāše'et“ die Wechselgesänge für die Feste Johannes des Täufers, des Jordans, des Zacharias, des Kreuzes, der Helena, der Gerechten und der Martyrer nach der vatikanischen Hs. Aeth. Nr. 4 (14. Jh.).

²¹⁵ Aeth. IV, 24/6. ²¹⁶ Aeth. III, 54/60, IV, 7/9, 27/9, 44/7, 60/3. ²¹⁷ Aeth. IV, 29/31. ²¹⁸ Aeth. IV, 13/5. ²¹⁹ Aeth. IV, 36/43, 49/58. ²²⁰ *Paris 1931 (XVI, 416). ²²¹ ROC. XXVIII, 178/96. ²²² Aeth. III, 60/2. ²²³ Aeth. IV, 9/11. ²²⁴ Aeth. III, 62. ²²⁵ JBL. L, 81/114. ²²⁶ *London 1931 (XIV, 93) = Oriental research series 6. ²²⁷ Bibl. XII, 316/25. ²²⁸ Aeth. IV, 1/6.

E. Cerulli²²⁹ veröffentlicht mit Übersetzung und Kommentar die von ihm gesammelten „Inni della chiesa Abissina“ zu Ehren der Heiligen Takla Hājmanōt, Gabra Manfas Qeddūs, Takla Alfā, Stephan, Michael, auf alle Heiligen, auf Palmsonntag und auf das Fest Kidāna Mehṛat.

γ) *Hagiographie*: Die „Passio S. Abraham Lapididae ex Apographo aethiopico“ veröffentlicht J. Simon²³⁰ nach der Hs. Paris, d'Abbadie 179; es handelt sich um einen Text, der aus dem Arabischen geflossen ist, und um einen ägyptischen Martyrer aus frühislamischer Zeit. S. Grébaut²³¹ bietet eine Übersetzung der „Miracles attribués à l'Egzi'abelhēr nagša“ nach der Hs. Paris, d'Abbadie 211. G. Nollet übersetzt „Les miracles de Gabra [Manfas Qedous“²³² nach der Vatikanischen Hs. 142, die in den anderen bekannten Synaxaren fehlende „légende de 'Ehtakrestos d'après le Ms. du Synaxaire Vat. éth. Nr. 112“²³³, und „Les miracles de Saint Mercure Philopater“²³⁴ nach der Hs. Paris d'Abbadie 110, deren Text von der Überlieferung des äthiopischen Synaxars stark abweicht.

5. Armenisch.

a: SPRACHE: Von dem auf fünf Bände berechneten „Armenischen etymologischen Wörterbuch“ von H. Ačarean²³⁵ erschien jetzt der vierte Band. Ein sehr wertvolles sprachwissenschaftlich-grammatisches Buch über „Die neu-armenische Sprache“ schrieb M. Abelean²³⁶, während K. Thoumajean²³⁷ „Den Dialekt von Marzwan“ behandelte. „Beiträge zur armenischen Lautlehre: j, u“ lieferte N. Ałbalean²³⁸. E. Benveniste²³⁹ schrieb über „Les nominatifs arméniens en -i“ und L. Mariès²⁴⁰ „Sur la formation de l'aoriste et des subjonctifs en -ç- en arménien“. „Observations sur l'étymologie de l'arménien“ steuerte A. Meillet²⁴¹ bei, und zwar über das -w der Aoriste, über *jli* und *merk*. „Sur -r- de arménien *merk*, nu“ gibt E. Benveniste²⁴² eine kurze Notiz. Zur Wortkunde schreiben A. Meillet²⁴³ „Arménien *barjr*“ und Babgēn²⁴⁴ „Zouarthnoç“.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: J. Muyldermans²⁴⁵ beschreibt „le Parisinus Suppl. grec 419 de la Bibl. Nationale de Paris“; er enthält eine französische Übersetzung der Chronik Samuels von Ani und eine lateinische Übersetzung einiger Homilien aus den Jačahapatoum čaokh. „Un palimpseste arménien (?) conservé à la bibliothèque municipale de Chartres“ von F. Macler²⁴⁶ ist ein umständlich geschriebener Aufsatz, der nur die Mitteilung enthält, daß ein solcher vom Katalog angegebener Palimpsest nicht existiert.

²²⁹ RSO. XII, 361/407. ²³⁰ AB. II, 313/52. ²³¹ Aeth. IV, 11/3, 17/20. ²³² ebenda, 33/6, 59. ²³³ Aeth. III, 51/3. ²³⁴ Aeth. IV, 20/4. ²³⁵ *Eriwan 1930 (1349) (armen.). ²³⁶ *Eriwan 1931 (380) (armen.). ²³⁷ *Wien 1930 (123) (armen.). ²³⁸ HA. XLV, 352/9, 518/27 (armen.). ²³⁹ REA. X, 81/4. ²⁴⁰ ebenda, 167/82. ²⁴¹ ebenda, 183/6. ²⁴² ebenda, 187. ²⁴³ MSLP. XXIII, 328. ²⁴⁴ Si. V, 87/9 (armen.). ²⁴⁵ REA. X, 193/200. ²⁴⁶ REA. X, 129/31.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Theologie:* In seinen „Notes on the armenian version of Irenaeus adv. Haereses IV, V“ stellt J. A. Robinson²⁴⁷ die Varianten der lateinischen und armenischen Überlieferung zusammen. F. Mourat²⁴⁸ bringt noch „Addenda zu des Hl. Ephraem des Syrers sechzehn Reden über die Stadt Nikomedia“. Die bereits bekannten „Fragments arméniens du Commentaire sur l'épître aux Hébreux de Saint Cyrille d'Alexandrie“ aus dem armenischen dogmatischen Florilegium bietet J. Lebon²⁴⁹ in verbessertem Text mit lateinischer Übersetzung; in der anschließenden kritischen Untersuchung kommt er zu dem Resultat, daß diese Fragmente echt sind, daß sie aber in ihrer jetzigen Gestalt aus verschiedenen Teilen des Werkes zusammengestellt sind. „Two armenian creeds“ von N. Akinean und R. P. Casey²⁵⁰ enthalten ein angebliches Glaubensbekenntnis des Athanasius und einen Kommentar zum Nicaenischen Credo. Über „die Zeit der Abfassung der Jačahapatoum Čaokh“ äußert sich W. Hačuni²⁵¹. W. Hačuni's²⁵² Aufsatz „Der Verfasser des Briefes an Wrthanēs ist Makarius der Erste und nicht der Zweite“ richtet sich gegen Akinean (vgl. vorigen Bericht Nr. 400). „Eine armenische Übersetzung der Summa theologica des Hl. Thomas im 14. Jh.“, von der ein Teil der Tertia Pars in drei Handschriften erhalten ist, behandelt ausführlich M. A. van den Oudenrijn²⁵³. Derselbe legt unter dem Titel „Mechithar Sebastenus Thomista Orientalis“²⁵⁴ dar, daß auf dessen Veranlassung die Summa von dessen Schüler Johannes im 18. Jh. nochmals ins Armenische übersetzt wurde.

β) Hagiographie: Eine textkritische Untersuchung über „die Vision des Hl. Sahak von Partheu“ liefert G. P. Sargsean²⁵⁵.

γ) Geschichtsschreibung: N. Akinean²⁵⁶ will in seinem Aufsatz „Elisäus Wardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges“ der Forschung über dieses Geschichtswerk eine neue Wendung geben; nach ihm behandelte dies Werk ursprünglich den armenischen Aufstand des Jahres 572 und den anschließenden Krieg unter Husraw I. Anūširwān; ein unbekannter Autor habe dann die heute vorliegende Redaktion angefertigt und das Werk auf die armenische Empörung des Jahres 451 umgedeutet. Nach A. Zamenean²⁵⁷, „Moses Horenaci, seine Zeit, seine Zeitgenossen und Werke“ gehört dieser Autor nicht in das 5. Jh., sondern in das 7., aber noch vor Sebēos, der Horenaci's Geschichtswerk gekannt haben soll. Verbesserungen und Erklärungen zu „Koriun, Leben des Maschtotz“ brachte G. Findiklean²⁵⁸ heraus. „Einige fragliche Stellen im Buche Koriuns“

²⁴⁷ JTS. XXXII, 153/66, 370/93. ²⁴⁸ Si. V, 121/3, 185/7 (armen.). ²⁴⁹ LM. XLIV, 69/114. ²⁵⁰ Harvard theol. Review XXIV, 143/51. ²⁵¹ Bazm. LXXXVII, 401/6 (armen.).

²⁵² Bazm. LXXXIX, 14/20, 61/72 (armen.). ²⁵³ Divus Thomas VIII, 245/78. ²⁵⁴ Ang. VIII, 26/33. ²⁵⁵ Bazm. LXXXIX, 529/36 (armen.).

²⁵⁶ HA. XLV, 21/49, 129/201, 321/40, 393/414, 449/73, 585/617, 677/90 (armen.).

²⁵⁷ A. III, Nr. 1/2, S. 117/36 (armen.). ²⁵⁸ *Jerusalem 1930 (XL, 101) (armen.).

behandelte J. Thorosean²⁵⁹. „Annotationen zur Geschichte Konstantinopels von Eremia Čelēpi“ veröffentlichte W. Thorgomean²⁶⁰. Zur „Geschichte Jerusalems“ gibt J. Khiurdean²⁶¹ aus „einer altarmenischen Handschrift vom Jahre 1683“ im Privatbesitz des Verfassers jene Stellen heraus, die etwas Neues bieten. R. Abrahamean²⁶² veröffentlicht die „Briefe“ des Anfang des 19. Jh.s politisch bedeutenden armenischen Erzbischofs Serowbē Wardapet an Johann Khrameqi.

δ) *Schöne Literatur*: Eine kurze Lebensbeschreibung „Johann Thilkuranči's“, eines Dichters aus dem 14. Jh., liefert A. Čopanean²⁶³. N. Akinian²⁶⁴ veröffentlicht die Lieder „Nikolaus Stampolci's“, eines Dichters aus dem 16. Jh., nach den Handschriften der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien Nr. 745 und 1102. Derselbe handelt auch noch über „Asapow, einen armenischen Volksdichter aus dem 17. Jh.“²⁶⁵, sowie über das Leben „eines armenischen Sängers des 17. Jh.s“²⁶⁶, nämlich Jakob Sceqi's.

6. Georgisch.

a: SPRACHE: Die allgemeinen Prinzipien des „abchasischen Sprachbaues“ behandelt G. Deeters²⁶⁷. Eine ausgezeichnete „Georgische Grammatik“ unter Berücksichtigung der alten und modernen Sprache begann A. Šanidze²⁶⁸ mit einem ersten Bande über die Morphologie. Von einem neuen „russisch-georgischen Wörterbuch“ von G. S. Achvlediani und S. G. Jordanašvili²⁶⁹ erschien der erste Band (a—z). K. Dondua veröffentlichte zwei Spezialstudien: „Contribution à la question du cas génétif emphatique dans la vieille langue littéraire géorgienne“²⁷⁰ und „Sur la nature agglutinative de la déclinaison géorgienne“²⁷¹. Eine Studie „Rencontres linguistiques des Ibères du Caucase et des Ibères de la Palestine. Le génétif relatif dans le géorgien littéraire ancien (langue féodale ibère) et dans l'hébreu biblique“ schrieb B. Grande²⁷².

b: LITERATURGESCHICHTE: Ch. Bérizé²⁷³ bietet eine kurze Übersicht über die „Georgian poetry“ seit der ältesten Zeit.

c: EINZELNE TEXTE: G. Peradse²⁷⁴ veröffentlicht seinen Vortrag auf dem Wiener Orientalistentag über „die Probleme der georgischen Evangelienübersetzung“. Über „La lutte des classes dans les versions géor-

²⁵⁹ Bazm. LXXXIX, 465/73 (armen.).

²⁶⁰ HA. XLV, 88/123 (armen.).

²⁶¹ Si. V, 83/6, 208/14, 234/7, 272/7, 336/40 (armen.).

²⁶² HA. XLV, 72/81, 252/61

(armen.).

²⁶³ A. II, Nr. 5/6, S. 1/7 (armen.).

²⁶⁴ ebenda, 66/73 (armen.).

²⁶⁵ HA. XLV, 527/31 (armen.).

²⁶⁶ G. XXXI, 37/40 (armen.).

²⁶⁷ Nachrichten

Ges. Wiss. Gött., phil.-hist. Kl., 1931, S. 289/303.

²⁶⁸ *Tiflis 1930 (VIII, 214)

(georg.). ²⁶⁹ *Tiflis 1931 (16, 716) (georg.)

²⁷⁰ Bulletin de l'Acad. des sciences de

l'URSS., 1930, S. 195/209 (russ.).

²⁷¹ Comptes rendus de l'Acad. de l'URSS., B,

1931, S. 63/8 (russ.).

²⁷² ebenda, S. 15/7 (russ.).

²⁷³ Asiatic Review XXVI,

529/40, 766/72.

²⁷⁴ ZNtW. XXIX, 304/9.

giennes des textes d'Évangile (Contribution à l'établissement de la date de l'Évangile d'Adeche et suggestions nouvelles sur les Scythes-Russes" handelt N. Marr²⁷⁵. In „einem Beitrage zur ἐπιούσιος-Frage" bespricht S. Kauchtschischwili²⁷⁶ die Stelle Mt. VI, 11, wobei er *marā* als aramäisches Lehnwort (aus *mahar*, lies: *mahrā*) zu erklären sucht. Eine Übersetzung der für die Textkritik beachtenswerten „georgischen Übersetzung von Epiphanius' Edelsteinbuch" bietet R. Bleichsteiner²⁷⁷ nach der Ausgabe Dschanaschwili's mit einer Einleitung über das Alter der Handschrift und über ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten sowie mit zahlreichen textkritischen und sachlichen Anmerkungen. Über einen Dichter des 18. Jh.s „Besarion Gabašwili" schreibt G. Peradze²⁷⁸. Seine „Beiträge zur Sprach- und Volkskunde des georgischen Stammes der Gurier" bringt R. Bleichsteiner²⁷⁹ mit einer Übersetzung der Texte und einer Wortsammlung zum Abschluß.

IV. Die Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Die „Karaktertrekken van het Oostersch christendom aan de hand van de documenten der Oostersch-christelijke kunst" behandelt R. Miedema²⁸⁰, während A. Bijvanck²⁸¹ eine gedrängte Übersicht über die „Byzantijsche kunst van Konstantijn den Groote tot Mohammed den Veroveraar (330—1453)" bietet. Ein wertvolles Buch „L'Art chrétien de Syrie" veröffentlicht J. Strzygowski²⁸² in einem Text und Tafelbande, während „La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne" eine Sammlung der kunstgeschichtlichen Zeitschriftenaufsätze G. de Jerphanion's²⁸³ darstellt. W. F. Volbach²⁸⁴ berichtet über „die byzantinische Ausstellung in Paris". Wadī' Hannā Šenūda²⁸⁵ verdanken wir einen „Führer durch das koptische Museum, die Kirchen von Altkairo und das römische Castell". Fr. Henry²⁸⁶ äußert sich u. d. T. „Arménie et Géorgie" zustimmend zu dem Buche von Baltrušaitis, *Études sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie* (vgl. vorigen Bericht Nr. 442). T. Talbot Rice²⁸⁷ sieht „The rôle of Georgia in the art of the Middle Ages" in dessen Vermittlung der Kunst zwischen Asien und Rußland.

²⁷⁵ Comptes rendus de l'Acad. de l'URSS., B, 1930, S. 168/76 (russ.). ²⁷⁶ Philologus L, 1166/8. ²⁷⁷ Jahrbuch der österr. Leo-Ges. 1930, S. 233/70. ²⁷⁸ La croix de Saint Nino. Bulletin paroissial de la Paroisse orthodoxe géorgienne de Paris, 1931, Nr. I, 19/24 georg.). ²⁷⁹ Cauc. IX, 64/87. ²⁸⁰ *Amsterdam 1931 (30). ²⁸¹ *Amsterdam, Paris 1930 (92). ²⁸² *Paris 1931 (150; 56 Taf.). ²⁸³ Brüssel 1930 (332; 64 Taf.). ²⁸⁴ Zeitschr. f. bildende Kunst LXV, 102/13. ²⁸⁵ *Kairo 1931 (192) (arab.). ²⁸⁶ Rev. archéologique XXXII, 158/66. ²⁸⁷ Asiatic Review XXVI, 44/58.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: „Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte“ von J. Keil²⁸⁸ erschien in zweiter Auflage. J. Miliopoulos²⁸⁹ beschreibt in seinen „Τραπεζουντιακά ἀρχαιολογήματα“ die Reste der von Konstantin Gavras im 11. Jh. errichteten Theodoros-Kirche. Über die Ausgrabungen in Gerasa sind mehrere Berichte zu verzeichnen; zunächst ein zusammenfassender von J. W. Crowfoot²⁹⁰, „Churches at Jerash. A preliminary report of the Joint Yale-British School Expedition at Jerash, 1928—30“; die Ausgrabungen des Jahres 1930 förderten nach Cl. S. Fisher und Ch. C. McCown²⁹¹, „Jerash-Gerasa 1930. A preliminary report of the Joint Expedition of Yale University and the American Schools of Oriental Research“ auch Bauten, Töpferwaren, Münzen und Lampen aus byzantinischer Zeit zutage; auf den Lampen finden sich zwei christliche Bildtypen: Taufe Christi und Daniel in der Löwengrube; ferner wurden Mosaikböden aus dem 5. Jh. gefunden, davon einer in einem Raum, der mit der St. Theodor-Kirche in Verbindung steht und die Inschrift: *Χαριστάτος εἰμι τοπος ταξεως δευτερας υμνολογων ανδρων* trägt. Cl. S. Fisher²⁹², „The Campaign at Jerash in September and October 1931“ berichtet über die Ausgrabung eines Bades und eines Klosters. Endlich schreibt J. W. Crowfoot²⁹³, „Recent work round the fountain court at Jerash“ über die Untersuchungen der großen Treppe zum Brunnenhof (die in christlicher Zeit erneuert wurde), des unter der Kathedrale liegenden Tempels sowie des Glashofes und des Serapions-Durchganges. J. Jeremias^{293a} beschreibt auf Grund eigener Besichtigung das bereits bekannte „neu gefundene Höhlen-Baptisterium bei Jerusalem“ im Wâdi es-Suwenit und gibt einen geschichtlichen Abriß der von Firmin, dem Schüler Sabas, gegründeten Laura; die dortigen christlich-palästinensischen Inschriften zeigen, das es sich um ein Baptisterium handelt und daß die Taufe Erwachsener durch Untertauchen noch im 6. Jahrh. üblich war. Das „Work of the Joint Expedition to Samaria-Sebastiya, April and May 1931“, über das J. W. Crowfoot²⁹⁴ berichtet, wirft auch auf das christliche Samaria neues Licht (Kloster und Kirche des Vierpfeiler-Typs mit Krypta, in welcher Reste von Wandgemälden aus dem Leben Johannes des Täufers). G. M. Fitz-Gerald liefert einen zusammenfassenden Bericht „Beth-Shan excavations 1921—23. The Arab and Byzantine levels“²⁹⁵, sowie einen Bericht „Excavations at Beth-Shan in 1930“²⁹⁶; der zweite Bericht handelt über ein Kloster aus der Mitte des 6. Jh.s, das von einer Dame namens Maria gegründet wurde

²⁸⁸ *Wien 1930 (VI, 110). ²⁸⁹ EEBS. VII, 70/8. ²⁹⁰ *London 1931 (48; 14 Taf.) = British School of Archeology in Jerusalem. Suppl. Papers 3. ²⁹¹ Annual of the Americ. schools of Oriental research XI, 1/59. ²⁹² ebenda, 131/69.
²⁹³ PEF. 1931, S. 143/54. ^{293a} Festgabe Viet. Schultze (s. oben ^{76a}), S. 111/22.
²⁹⁴ PEF. 1931, S. 139/42. ²⁹⁵ *Philadelphia 1931 (XI, 64; 42 Taf.) = Publ. of the Palestine sect. of the Mus. of the Univ. of Pennsylvania 3. ²⁹⁶ PEF. 1931, S. 59/68.

und in dem man zahlreiche Mosaikböden mit weltlichen Darstellungen fand (Sonne und Mond mit den zwölf Monaten, Tiere und Früchte); unter den Fundgegenständen sei noch eine Bleiplatte hervorgehoben, die auf der einen Seite ein Christus- und auf der anderen ein Marienbild zeigt. Zwei Berichte von H. Kjaer, „The excavation of Shiloh 1929. Preliminary report“²⁹⁷ und „Shiloh. A summary report of the second danish expedition 1929“²⁹⁸ behandeln auch die christlichen Funde; ausgegraben wurden eine „Pilgerkirche“ (ca. 500) mit Mosaikböden (Fischsymbol), die zu Beginn der arabischen Zeit anscheinend durch Feuer zerstört wurde, und eine Basilika aus der Zeit vor 500. Du Mesnil de Buisson²⁹⁹ beschreibt „La basilique chrétienne du quartier Karm el-Arabis à Homs“ aus dem 5. oder Anfang des 6. Jh.s; erhalten sind außer den Grundmauern ein Mosaikboden, Kapitelle, ein Steintabernakel und ein Gräberfeld; es dürfte sich um jene Basilika handeln, in der das Haupt Johannes des Täufers aufbewahrt wurde, von wo es 760 entfernt wurde. Fu'ād Afrām al-Bustānī³⁰⁰ berichtet über die Ausgrabungen der belgischen Expedition unter Leitung von F. Mayence in den Ruinen von Apamea. P. Deschamps³⁰¹ bringt in seinem Aufsatz „Au temps des croisades. Le chateau de Saone dans la principauté d'Antioche“ zum erstenmal einen Plan dieses Schlosses, den er in den Jahren 1928/29 aufnahm; ein ursprünglich byzantinisches Schloß wurde hier von den Franken stark erweitert und später von den Arabern umgebaut. Historische Berichtigungen zu dieser Arbeit liefert Cl. Cahen³⁰² in seiner „Note sur les seigneurs de Saone et de Zerdana“.

c: ARCHITEKTUR: Zwischen „The temples at Dura-Europos and certain early churches“, nämlich den alten syrischen und mesopotamischen Kirchen, sieht A. R. Bellinger³⁰³ Beziehungen in ihrer Anlage; einerseits führt der Haupteingang in beiden Fällen über einen Hof in gerader Richtung in das Heiligtum selbst und anderseits entsprechen Prothesis und Diaconicum den neben dem Naos des Tempels liegenden beiden Räumen. „Einige Bemerkungen zur Geburtskirche in Bethlehem liefert G. Dalmann^{303a} und stellt die Forderung auf, einmal Grabungen anzustellen, um durch die Fundamente die Baugeschichte zu klären.“ Berichtigungen unserer bisherigen Kenntnis über die unter syrischem Einfluß stehende „altchristliche Kirchenanlage von Gülbaghdsche bei Smyrna“ bringt K. Michel³⁰⁴ auf Grund eigener Studienreisen. Ein Ungenannter³⁰⁵ veröffentlicht „Notizen über den Bau und die Innenausstattung der melchitischen Kathedralkirche in Kairo“.

²⁹⁷ JPOS. X, 87/174.

²⁹⁸ PEF. 1931, S. 71/88.

²⁹⁹ MUB. XV, 207/17.

³⁰⁰ M. XXIX, 10/17 (arab.).

³⁰¹ Gazette des beaux-arts, LXXII/II, 329/64.

³⁰² Syria XII, 154/9.

³⁰³ SK. IV, 17 /7.

^{303a} Festgabe Vict. Schultze

(s. oben ^{76a}), S. 105/7.

³⁰⁴ Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Festschrift für Joh. Ficker, Leipzig 1931, S. 180/200.

³⁰⁵ Mas. XVII,

1/21 (arab.).

d: MOSAIK UND MALEREI: M. S. Briggs³⁰⁶ berichtet kurz über die aus dem 8. Jh. stammenden „Newly discovered Syrian mosaics“ in der Omajjadenmoschee zu Damaskus mit zahlreichen Städtedarstellungen (mit Abbildungen!). „Greek and Syrian miniatures in Jerusalem, with an introduction and a description of each of the 71 miniatures reproduced“ von W. H. P. Hatch³⁰⁷ enthalten ausgezeichnete Lichtdrucke nach griechischen Handschriften des 11.—13. Jh. aus der griechischen Patriarchatsbibliothek und nach einer syrischen Handschrift aus dem syrischen Kloster in Jerusalem. G. Jowsēphean³⁰⁸ behandelt in seinem Aufsatz „Die Miniaturen im Psalter Leos III.“ die von Habēšean 1922 bekannt gemachte Hs. aus dem Jahre 1283. Garegin, Bischof von Trapezunt³⁰⁹, „Der armenische Pinsel und das ‘Amenali Bourastane‘“ beschreibt eine Hs. aus dem Jahre 1585. Über „die armenischen Miniaturmaler der Sultane des 19. Jh.s und die Miniatur einer türkischen Prinzessin“ handelt A. Sagezean³¹⁰.

e: KUNSTHANDWERK: Eine „Lettre du R. P. G. de Jerphanion à M. F. Macler“³¹¹ wendet sich aus ikonographischen Gründen gegen die zeitliche Ansetzung des Kelches durch Macler und sagt, daß er nicht vor der Renaissance angesetzt werden könne, frühestens ins 16. oder 17. Jh., wenn es nicht sogar eine moderne Fälschung sei. In dem ersten Teil eines Prachtwerkes „Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des 10.—13. Jh.s“ behandeln A. Goldschmidt und K. Weitzmann³¹² die Elfenbeinkästen. „Le coffret byzantin de Reims et les coffrets d'ivoire à rosettes“ bespricht L. Bréhier³¹³; er stammt wahrscheinlich aus der Mitte des 10. Jh.s. In einem Aufsatz „Early byzantine and later glass lamps“ behandeln G. M. Crowfoot und D. B. Harden³¹⁴ nach dem bisher bekannten Material die gesamten Formen der hängenden Lampen im vorderen Orient. Talbot Rice³¹⁵, „Byzantine glazed pottery“ bringt manches Neue und erweitert unsere Kenntnisse über die mittelalterliche Keramik des nahen Orients. A. Mallon³¹⁶ beschreibt „Le baptistère de Sbeita“, ein kreuzförmig aus einem Monolithen ausgehauenes Becken, das mindestens aus dem 6. Jh. stammt. Ein Tafelwerk mit einleitendem Text über „La sculpture copte. Statues, bas-reliefs, masques“ veröffentlicht G. Duthuit³¹⁷. L. D. Longman³¹⁸ sucht aus ikonographischen Gründen den Nachweis zu erbringen, daß „Two fragments of an early textile in the Museo Cristiano“ (Darstellung der Verkündigung und der Geburt) aus Alexandrien, und zwar aus der ersten Hälfte des 6. Jh.s stammen. M. S. Dimand

³⁰⁶ Burlington Magazine LVIII, 180/3. ³⁰⁷ *Cambridge, Mass. 1931 (XIII, 136; 72 Taf.).

³⁰⁸ A. II, Nr. 2, S. 5/6 (armen.).

³⁰⁹ A. I, Nr. 6, S. 95/9 (armen.).

³¹⁰ Tarecojç (Almanach des S. Ph. Spitals) VIII, 144/8 (armen.).

³¹¹ REA. X,

133/8. ³¹² *Berlin 1930 (73; 76 Taf.).

³¹³ Gazette des Beaux-arts LXXIII/1,

265/82. ³¹⁴ JEA. XVII, 196/208.

³¹⁵ *Oxford 1930 (XII, 120).

³¹⁶ JPOS. X,

227/9. ³¹⁷ *Paris 1931 (64; 72 Taf.).

³¹⁸ Art-Bulletin XII, 115/30.

berichtet über neu erworbene „Coptic and Egypto-arabic textiles“³¹⁹ aus dem 5.—9. Jh. und über „Coptic tunics in the Metropolitan museum“³²⁰. „Tissus coptes du musée du Louvre“ behandelt R. Pfister³²¹ in vier Serien. Wadī Hannā Šenūda würdigt „die alten koptischen Begräbnisplätze“³²² als Fundstätten für koptische Kunstwerke auf Stein und Textilien und gibt wertvolle Mitteilungen über „die koptischen Altertümer“³²³, speziell über kunsthandwerkliche Gegenstände auf Grund von Ausstellungsobjekten im koptischen Museum zu Kairo. J. Khiurdean³²⁴ vertritt in einem Aufsatz „Die Teppichknüpferei bei den Armeniern“ die Ansicht, daß die Drachenteppiche armenischen Ursprungs seien.

f: IKONOGRAPHIE: In einer beachtenswerten Untersuchung „L'influence du drame, Christos paschon' sur l'art chrétien d'Orient“ kommt V. Cottas³²⁵ zu dem Schluß, daß die byzantinischen Maler ihre Vorwürfe aus den populären Mysterienspielen geschöpft haben und daß erst die byzantinische Renaissance des 14. Jh.s auf eine literarische Passion zurückgriff. Über die Schwierigkeiten der „Chronologie des peintures de Cappadoce“ handelt G. de Jerphanion³²⁶.

2. Epigraphik.

Eine griechische „Inscription chrétienne du Ghōr eš-Šāfy“ vom Jahre 589 veröffentlicht F. M. Abel³²⁷, ebenso eine „Inscription grecque de Gaza“³²⁸, eine Revonierungsinschrift der Mauern dieser Stadt, aus der Zeit nach der persischen Invasion. „Zur Monogramminschrift der Theotokos-(Koimesis-)Kirche von Nicaea“ äußert sich E. Weigand³²⁹; aus der geschichtlichen Entwicklung der Monogramminschriften heraus datiert er diese Gründungsinschrift der Kirche ins 8. Jh. und sieht darin eine Bestätigung für seine kunstgeschichtliche Datierung der Kirche. „Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d'Alqoš (Iraq)“ veröffentlicht J. Vosté³³⁰; es handelt sich um 48 Grab- und Bauinschriften von 1485 bis auf den heutigen Tag. Eine Arbeit von D. Zuntz³³¹, „Koptische Grabstelen. Ihre zeitliche und örtliche Einordnung“ ist leider auf unzureichender Grundlage angefertigt. „Les stèles coptes du Monastère de Saint-Siméon à Assouan“ mit 177 Inschriften aus dem 8.—10. Jh. macht H. Munier³³² bekannt; in dankenswerter Weise fügt er ein Register der Personen und der geographischen Namen sowie ein Register der Stel-

³¹⁹ Bull. of the Metropolitan Museum of Art XXVI, 89/91. ³²⁰ in *Metropolitan Museum Studies II. ³²¹ *Paris 1931 (je XII, 48). ³²² K. XVII, 144/59 (arab.). ³²³ ebenda, 211/24, 258/77, 320/3 (arab.). ³²⁴ A. I, Nr. 3, S. 67/75, Nr. 5/6, S. 118/28 (armen.). ³²⁵ Paris 1931 (122), Th. lettres. ³²⁶ EO. XXX, 1/27. ³²⁷ RB. XL, 95/8. ³²⁸ RB. XL, 94/5. ³²⁹ Byz. VI, 411/20. ³³⁰ LM. XLIII, 263/316. ³³¹ Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo II, 22/38. ³³² Aeg. XI, 257/300, 433/84.

lung der Verstorbenen hinzu. Die „Bruchstücke aus der verschwundenen armenischen Kolonie Thīnowa“ von S. Tērtērean³³³ bringen vier Grabinschriften der verfallenen Kirche zur Gottesmutter. Über „die verschwundenen armenischen Grabinschriften in Konstantinopel“ schreibt G. Hnasēr³³⁴, während J. Khōsean³³⁵, „Der Friedhof der katholischen Armenier in Konstantinopel“ auch die dortigen Grabinschriften behandelt. Zur „armenischen medizinischen Epigraphik“ äußert sich W. Thorgomean³³⁶.

3. Sphragistik.

In seinem „Bulletin de sigillographie byzantine. Quinze années de découvertes et d'étude (1915—1929)“ bietet V. Laurent³³⁷ ein genaues Verzeichnis der Sigel nach Titeln und Funktionen, einen ikonographischen, geographischen und Familiennamen-Index sowie einen Index der metrischen Legenden. Derselbe behandelt ein „Sceau inédit de Christophore stratège d'Artziké (Arcke)-Arkérabou en Arménie“³³⁸ aus der Zeit von 1030—71 mit einer neuen Darstellung des Hl. Georg; gleichzeitig bietet das Sigel den Namen der bisher unbekannten Hauptadt eines Themas in Armenien sowie den bisher unbekannten Namen eines Gouverneurs dieses Bezirks.

³³³ Bazm. LXXXIX, 536 (armen.).

³³⁴ ebenda, 159/62, 251/3 (armen.).

³³⁵ *Wien 1931 (272) (armen.).

³³⁶ Bazm. LXXXIX, 75/8, 201/5, 320/7 (armen.).

³³⁷ Byz. V, 571/654.

³³⁸ EO. XXX, 452/65.

Fig. 1



ORIENS CHRISTIANUS. Dritte Serie VII.

Fig. 2
C. M. Kaufmann
Zwei altkoptische Festbrotstempel



Johann Georg, Herzog z. Sachsen
Ein syrisches Email des IX. Jahrhunderts



Fig. 1. Eingang zur Höhlenkapelle
über Tscherkess Kermen, das
rechts in der Tiefe liegt



Fig. 3.
Tschufud
Kale.
Alte
Synagoge

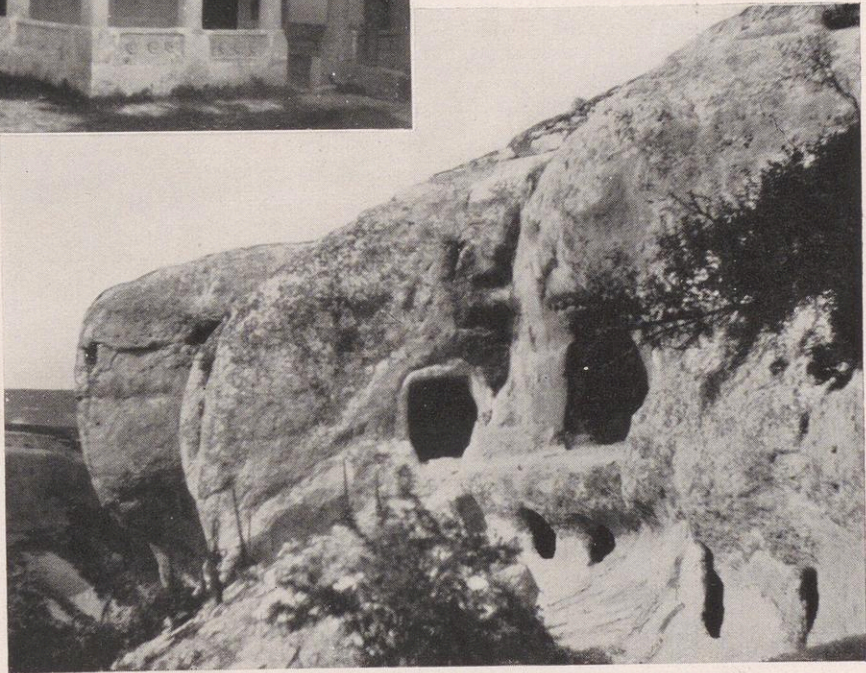


Fig. 2. Eski Kermen. Eingang zur Höhlenkirche; darunter Gräber



Fig. 1. Eski Kermen vom Südhang gesehen.
Rechts bei der Signalstange das Felsentor. Die Höhlen im Vordergrund Gräber



Fig. 2. Höhlenbasilika hinter dem Tor-
eingang von Eski Kermen. Apside

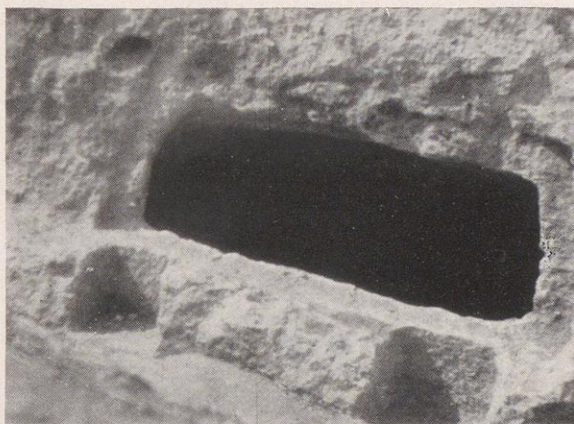


Fig. 3. Eski Kermen.
Loculusgrab mit sedilienartigen Eintiefungen davor

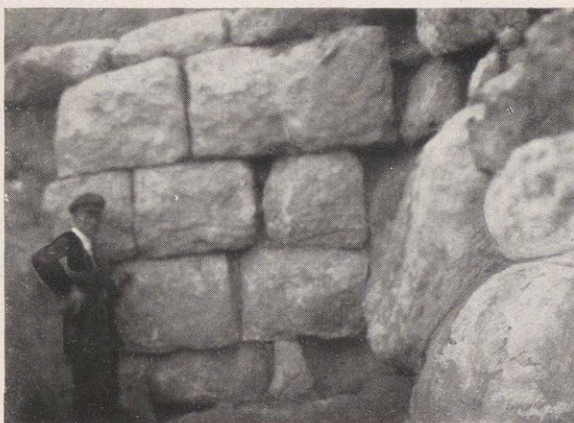


Fig. 4. Reste der Mauern von Eski Kermen

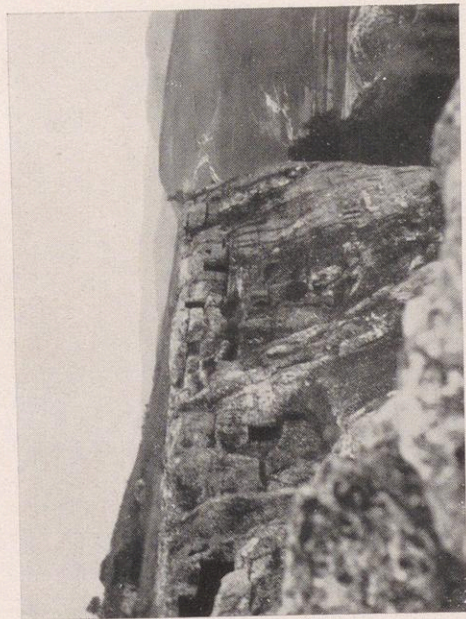


Fig. 1. Tepe Kermen mit Blick auf Höhlenkirche



Fig. 2. Torweg ins Innere von Eski Kermen

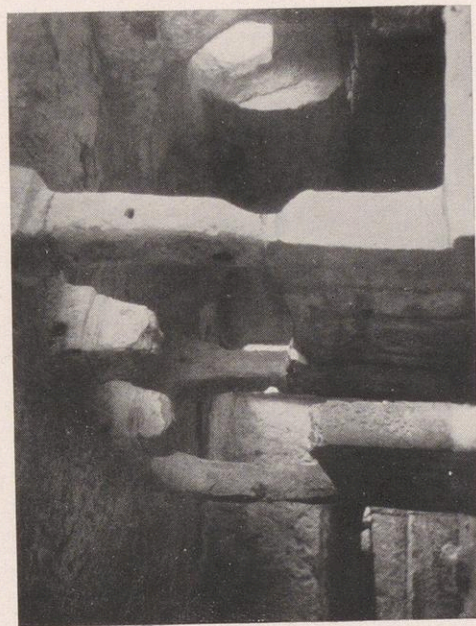


Fig. 3. Tepe Kermen. Schranken des Altarraumes einer Höhlenkirche



Fig. 4. Mangub. Georgskapelle

