

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 · ACHTER BAND

(DER GANZEN REIHE 30. JAHRGANG)
(FÜR DAS JAHR 1933)

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1933

ORIGINE CHRISTIANES

HAARLEM

DE BUREAU VAN DE DRUKKERIJ

1848

1848

DE BUREAU VAN DE DRUKKERIJ

IN AANBEDIJNG

DE BUREAU VAN DE DRUKKERIJ

Gd 368.8°

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem	1
Krüger Die Regenbitten Aphrems des Syrsers	13, 144
Graf Zum Schrifttum des Abū'l-Barakāt und des Abū'l-Ḥair	133
Schneider Zu einigen Kirchenruinen Palästinas (1—3)	152

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Baumstark İwannîs von Dārā über Bardaişān	62
Molitor Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung	72, 164
Euringer Zwei orientalische Epitaphien in San Michele in Sassia in Rom . .	161

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung (I[J]—L)	86
(M—Z)	180
B. — Forschungen und Funde: Manichäische Literaturdenkmäler in koptischer Übersetzung (Baumstark)	92
Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1932/33 (Mader). — Die Entdeckung eines christlichen Gotteshauses und einer jüdischen Synagoge mit Malereien aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Dura-Europos in Mesopotamien (Kirsch). — Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur (Baumstark)	199
C. — Besprechungen: Mingana, <i>Woodbrooke Studies</i> Vol. IV u. V (Baumstark). — Vasmer, <i>Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien unter den Abbasiden</i> (Taeschner). — Hobeika, <i>Virgo Maria realiter Mater Dei</i> (Rücker). — Volbach, <i>Spätantike und frühmittelalterliche Stoffe</i> (Schmidt)	95
Haefeli, <i>Die Peschitta des Alten Testaments</i> (Euringer). — Manassi Jūhannā, <i>Buch des vollkommenen Beweises für die Wahrheit des Glaubens</i> . — de Gonzague, <i>Les anciens missionnaires Capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe</i> . — Habib Zayat, <i>Histoire de Saidanaja</i> (Graf). — Völker, <i>Das Vollkommenheitsideal des Origenes</i> (Quasten). — Menzinger, <i>Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie</i> (Mohlberg). — Rucker, <i>Florilegium Edessenum anonymum</i> (Rücker). — Oppenheim, <i>Symbolik und religiöse Wertung des Mönchsgewandes im christlichen Altertum</i> (Quasten). — Koffler, <i>Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber</i> (Engberding). — Murkus Simaika Pascha, <i>Führer durch das Koptische Museum und die wichtigsten alten Kirchen und Klöster</i> (Graf). — Vincent-Abel, <i>Emmaüs, sa Basilique et son Histoire</i> . — <i>Armeniertum — Ariertum</i> (Rücker)	226
D. — Literaturbericht (1932) (Heffening)	103

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

ZUR GESCHICHTE DES TATIANTEXTES VOR APHREM

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Mk. 14²⁵ lesen wir nach dem Normaltext, wie er bei v. Soden steht: *ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πῖω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Die Parallelfassung Mt. 26²⁹ lautet: *οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν μεθ' ὑμῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.* Kürzer ist Lk. 22¹⁸: *οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.* Dafür geht hier schon 22¹⁶ der entsprechende Spruch über das Pascha voraus: *οὐ μὴ φάγω αὐτό ἕως ὅτου πληρωθῆ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Wie ist hier die Textgestaltung des Tatianischen Werkes gewesen, das man noch immer entgegen dem bestimmten, für die Titelform „Diapente“ lautenden Zeugnis Victors von Capua als „das Diatessaron“ zu bezeichnen beliebt (= Δ)?

Ein Versuch der Beantwortung dieser Frage führt zu einem überraschenden Ergebnis bezüglich der Entwicklung, die der Tatiantext bereits in der Zeit vor seiner Kommentierung durch Aphrem durchgemacht hat.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst Umfang und Zeugniswert des für die Wiedergewinnung jenes Textes zur Verfügung stehenden Materials, so schiene an erster Stelle unstreitig wohl die armenische Übersetzung des Aphremkommentares (= T^K) zu stehen, zumal soweit der kommentierte Text nicht nur als Lemma vorliegt, sondern zugleich durch den Wortlaut des Kommentars selbst gesichert wird. Nur der doppelte Umstand, daß wir eben nicht die syrische Originalfassung vor uns haben und daß es eben ein so fast verschwindend kleiner Teil des Tatianischen Textes ist, der hier in der einen oder anderen Weise auftritt, scheint einen geradezu souveränen Wert von T^K

zu beeinträchtigen. Es folgen die verschiedenen Formen einer wenigstens in der Anordnung des Stoffes auf dem Werke Tatians ruhenden Evangelienharmonie. Von ihnen schaltet die durch Victor von Capua gerettete lateinische des Codex Fuldenensis wegen ihrer grundsätzlichen Angleichung an die Vulgata (= V) so gut als vollständig aus, und ein gleiches gilt von dem althochdeutschen „Tatian“, dessen lateinische Vorlage nicht minder der V folgte. Aber auch der mittelniederländischen Fassung (= T^N) und der arabischen des Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn at-Tajjib (= T^A) kommt irgendein Zeugniswert ja nur dort zu, wo nicht Übereinstimmung mit V bzw. der Pēšittā (= P) methodologische Entwertung zur Folge hat. In jedem Falle läßt sich sodann auch hier die originale syrische Sprachform des günstigsten Falls in seinem materiellen Bestand greifbar werdenden Textes immer nur erschließen. In Fällen, wo sowohl T^N = V als auch T^A = P ist, schon nach der Seite des materiellen Bestandes, vor allem aber für das Problem des syrischen Wortlautes, gewinnt mithin eine hohe Bedeutung das Verhältnis der beiden Altsyrer (= S^S bzw. S^C) und der P zur altlateinischen Überlieferung des Evangelientextes, als deren Echo sich, mindestens abgesehen von Lk., auch der griechische Kodex D erweisen dürfte¹. Nachdem es einmal als endgültig

¹ Bekanntlich kommt eine völlig isolierte Stellung von D vor allem in der Apg. zum Ausdruck. Es ist, von hier aus gesehen, durchaus denkbar, daß eine entsprechende Schicht auf echt griechischer Überlieferung beruhender Varianten in dem ersten der beiden Bücher „an Theophilus“ mit solchen vermischt ist, die hier wie in den drei anderen Evangelien sich als griechische Rückübersetzungen aus dem Lateinischen erweisen, dem weiterhin das Syrische des Δ zugrunde liegt. Bezüglich des letzteren Sachverhaltes sei hier neben dem noch zu besprechenden Falle von Mk. 14 25 etwa auf das singuläre ἐνδεδυμένος δέρινον (statt τρίχας) καμήλου von Mk. 1 6 hingewiesen. Seine lateinische Grundlage ist in dem „*indutus pellem cameli*“ von a zu erkennen. Nun ist andererseits der entsprechende Originaltext des Δ in S^{SC} als Text von Mt. 3 4 erhalten: **ⲙⲉⲗⲏ ⲉⲛ ⲉⲗⲏ ⲉⲛ ⲉⲗⲏ** (war gekleidet in ein Kleid von Fell der Kamele), wie sich aus der wörtlichen Übereinstimmung mit T^N ergibt: „*hadde en cleet ane van kemels hare gemakt* (hatte ein Kleid an von Kamelshaar gemacht)“. Unverkennbar ist also das singularische **ⲉⲗⲏ** (Fell) die Grundlage des lateinischen *pellem* und durch dessen Vermittlung des griechischen δέρινον. Eine systematische Nachprüfung würde Fälle einer analogen, höchst einfachen Erklärung schlechthin absonderlicher D-Lesarten in sehr erheblicher Zahl nachweisen können. Ich notiere beispielsweise noch Jo. 5 37 gegenüber dem normalen μεμαρτύρηκεν ein μαρτυρεῖ von D neben „*testimonium perhibet*“ der Altlateiner b c d f ff₂ l δ aur, „*testimonium dicit*“ von a und „*testificatur*“ von q, wo die irrice partizipiale statt der perfektischen Lesung eines vokallosen **ⲙⲉⲙ** zugrunde liegt.

liegt eine prinzipielle Anlehnung an Mt. vor. Es ist das in Mk. und Lk. fehlende τούτου vor τοῦ γενήματος wiedergegeben und ebenso deutlich das ἀπ' ἄρτι des Mt. statt des οὐκέτι des Mk. Nur darin, daß sich die zweifellose Wiedergabe des ersteren an der Stelle des letzteren, d. h. vor, nicht erst nach derjenigen des οὐ μὴ πῶ findet, scheint eine leise harmonistische Angleichung an Mk. zum Ausdruck zu kommen, und in dem durch den Kontext des Kommentars mitgedeckten Schluß liegt in gleicher Richtung die Wiedergabe des für Mt. bezeichnenden πατρός μου statt des θεοῦ von Mk., Lk. Im übrigen berührt sich die Kürze der Fassung am ehesten mit derjenigen des Lk.-Textes, geht aber auch über sie noch hinaus. Ausgeschlossen ist jedenfalls und offenbar geflissentlich der Mt. und Mk. gemeinsame Gedanke eines Wieder-Trinkens von Wein im Gottesreiche. Das entspricht enkratitischer Tendenz, erweist sich mithin auch innerlich als echten Tatianismus. Nichts veranlaßt fürs erste den leisesten Zweifel daran, daß T^K materiell die Tatianfassung des Spruches erhalten habe.

Die Dinge gewinnen jedoch ein gänzlich verändertes Gesicht, wenn wir das übrige Material heranziehen. Entwertet ist zwar T^A weil = der Mk.-Stelle der P, die ihrerseits hier wie an den Parallelstellen keinerlei bezeichnende Abweichung vom Griechischen bietet. Dagegen lautet nach der Lütticher Hs. T^N > V: „*dat ic nemmermeer en drinkt (lies: drinke) hir na van wyngards vrochte totin tide dat ic sal drinken met u niven dranc in den rike myns vader* (daß ich nimmermehr trinke hiernach von Weinbergs Frucht bis zur Zeit, daß ich trinken werde mit euch neuen Trank in dem Reiche meines Vaters)“. Eine charakteristische Übereinstimmung mit T^K bedeutet hier nur ganz am Ende der Anschluß an das πατρός μου von Mt. Gerade diesen Zug tilgt die in der Stuttgarter Hs. vorliegende Fassung der Temporalangabe: „*tote in dien dach dat ict met u niewe sal drinken in den rike Gods* (bis zu dem Tage, daß ich es mit euch neu trinken werde im Reiche Gottes)“. Das ist bis auf die stehengebliebene Wiedergabe des Mt. eigentümlichen μεθ' ὑμῶν systematische Korrektur nach Lk. Wie ist nun aber über die ältere mittelniederländische Fassung dieses Gliedes in ihrem Verhältnis zu

T^K zu urteilen? — Charakteristisch ist für sie neben den beiden Mt.-Elementen des μεθ' ὑμῶν und πατρός μου die substantivische Ersetzung des αὐτό in dem „*niven dranc* (neuen Trank)“. Das Motiv ist gleichfalls im Mt.-Text für eine offenbar sehr frühe altlateinische Überlieferung noch zweimal nachweisbar. Zunächst erscheint es auf dem Boden Afrikas in dem Cyprianzitat: „... *usque in diem illum, quo vobiscum bibam novum vinum in regno Patris mei.*“ Und ursprünglich afrikanischer Evangelientext wird auch der entsprechenden Paraphrase des Spaniers Juvencus zugrunde liegen:

*„Donec regna Patris melioris munere vitae
In nova me rursus concedent surgere vina“.*

Die Alternative, vor die wir uns gestellt sehen, ist klar. Entweder ist eben dieses Motiv ein bezeichnender Zug des alsdann in T^N kenntlich werdenden echten Tatiantextes und dieser in der von Aphrem gelesenen syrischen Gestalt bereits zu der von T^K gebotenen Form verkürzt gewesen oder jene Kurzform ist echter Tatiantext, der in der lateinischen Vorlage von T^N eine erste Korrektur nach einem afrikanischen Text vielmehr der Mt.-Stelle erfahren hatte. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein. Daß die wirkliche Fassung des Δ in der Kurzform von T^K vorliegt, schien bereits durch deren enkratitischen Charakter gesichert. Ohnehin wäre nicht abzusehen, wie sie in ihrer immerhin verhältnismäßig nächsten Berührung mit Lk. aus dem prinzipiell Mt. folgenden ursprünglichen Fassung von T^N hätte entstehen sollen. Nicht weniger unverständlich wäre es auch, daß ein charakteristischer Tatianismus sich gerade in der altlateinischen Überlieferung Afrikas erhalten haben sollte, für die grundsätzlich eine Freiheit von dem auf das Δ zurückgehenden syrischen Einfluß bezeichnend ist. Durchaus verständlich ist dagegen, was die Korrektur des Δ-Textes gerade nach der afrikanischen Mt.-Fassung veranlaßte. Wie für diese selbst, ist natürlich für die lateinische Vorlage des T^N das bestimmte „*novum vinum*“ statt des unbestimmten „*niven dranc* (neuen Trank)“ anzusetzen. Dieses aber brachte am denkbar deutlichsten den Gedanken gerade eines erneuten Weintrinkens im Gottesreiche zum Ausdruck. Wie eine enkratitische Tendenz in dem

von T^K bewahrten echten Δ -Text sich auswirkte, so war eine antienkratitische für die T^N zugrunde liegende alte Korrektur der lateinischen Δ -Übersetzung bestimmend gewesen.

Der Sachverhalt darf als um so gesicherter gelten, weil er auch bei dem Lk. eigentümlichen Pascha-Spruch zu beobachten ist. T^K fehlt hier leider. Dafür bietet S^S die merkwürdige Fassung: $\text{ܘܕܢܝܚܐ ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܝܠܐܝܗܘܢ ܕܥܠܡܐܝܗܘܢ}$ (daß fürderhin nicht ich essen es werde, bis vollendet werden wird das Königreich Gottes). Während das Griechische von einem πληρωθῆναι des Pascha-Essens in der βασιλεία τοῦ θεοῦ redet, was immerhin im Sinne eines auch noch in ihr fortdauernden Fleischgenusses gedeutet werden kann, redet der altsyrische Text lediglich von der Vollendung des Gottesreiches selbst, vor der Jesus nun nicht noch einmal das Pascha essen werde. Er läuft also in genau derselben Linie wie die T^K-Fassung der Temporalbestimmung des Weinspruches. Demgegenüber steht ein vielmehr wieder aufs nachdrücklichste eben jenes erneute Essen des Pascha auch im Gottesreiche betonender Text in der griechisch-lateinischen Variante von D-d: καὶνὸν βρωθῆ = „*novum edatur*“ statt πληρωθῆ . Für T^N haben wir wieder auf der einen Seite die nach dem normalen Lk.-Text korrigierte Fassung der Stuttgarter Hs.: „*dat ic van nu diet nict meer sal eten tote dat vervult wert in den rike Gods* (daß ich von nun an dies nicht mehr essen werde, bis daß <es> erfüllt wird in dem Reiche Gottes)“. Auf der andern Seite läßt trotz einer gewissen sekundären Fülle und Freiheit paraphrastischer Ausdrucksweise, wie sie ihr nicht selten eigentümlich ist, die Lütticher Hs. die bestimmten Richtlinien einer abweichenden ursprünglichen Fassung nicht verkennen: „*dat <ic> na dit paschen nemmeermeer en sal paschen eten tote din male dat ict sal eten in den rike myns vader* (daß ich nach diesem Pascha nimmermehr Pascha essen werde bis zu dem Male, daß ich es essen werde in dem Reiche meines Vaters)“.

Bis in das „*van nu* (von nun an)“ der Stuttgarter Hs. ist hier eine von der Lütticher mit ihrem „*na dit paschen* (nach diesem Pascha)“ umschriebene Parallele zu dem ܘܕܢܝܚܐ (fürderhin) des S^S erhalten geblieben, das in griechischer Überlieferung einer Entsprechung entbehrt. Ist mithin in diesem einmal ein

aus dem Δ stammendes Element des altsyrischen Lk.-Textes zu erkennen, so wird man mit um so größerer Bestimmtheit auf die gleiche Quelle die Änderung des Subjekts von πληρωθῆ zurückführen, die als ein Zug echten Tatiantextes schon durch eine ihr innewohnende enkratitische Tendenz erwiesen zu werden scheint. Demgegenüber besteht nun in dem Lütticher Text des T^N eine offensichtliche Berührung mit dem καινὸν βρωθῆ = „*novum edatur*“ von D-d, das eine Parallelbildung zu dem αὐτὸ πίω (bzw. πίνω) καινόν des Weinspruches nach Mk. und Mt. darstellt. Bei der starken Freiheit der Ausdrucksweise, welche an unserer Stelle für die Lütticher Hs. bezeichnend ist, wird man sogar nicht anstehen, als die ursprüngliche Heimat jener Parallelschöpfung eben den altlateinischen Text des Δ anzusprechen, um so mehr, als einen Einfluß des Weinspruches auch noch in der paraphrastischen Textgestaltung des Lütticher T^N das von dort stammende „*myns vader* (meines Vaters)“ verrät. Es dürfte mithin die Hand eines und desselben antienkratitisch eingestellten Korrektors gewesen sein, die im lateinischen Δ -Text die Temporalbestimmung des Weinspruches nach dem afrikanischen Mt.-Text und in paralleler Gestaltung diejenige des Paschaspruches gegenüber der dort durch T^K, hier durch S^S erhaltenen ursprünglichen Fassung Tatians erweiternd umänderte.

Wenden wir uns nunmehr dem ersten Teile des Weinspruches zu, so läge die Vermutung nahe, daß der markante Unterschied, der auch hier zwischen T^K und T^N (> V) besteht, gleichfalls zugunsten der Ursprünglichkeit der ersteren Textgestalt zu erklären sein sollte. Aber tatsächlich ist die Sachlage hier eine wesentlich andere.

Ein wesentlich anderes ist schon das Verhältnis der beiden Hss. des T^N. Der Text der Stuttgarter lautet: „*dat ic van nu niene sal drinken van deser vrucht des wijngardes* (daß ich von nun an nie trinken werde von dieser Frucht des Weinbergs)“. Eine doppelte Abweichung besteht hier gegenüber der Lütticher Hs. einmal darin, daß die Entsprechung des ἀπὸ τοῦ νῦν bzw. ἀπ' ἄρτι der Wiedergabe des οὐκέτι οὐ μὴ πίω vorangeht, statt ihr erst zu folgen, sodann in der Wiedergabe des Mt. eigenen τούτου. In beiden Punkten ist diesmal aber der Stuttgarter Text, weit

davon entfernt, das Ergebnis einer sekundären Korrektur darzustellen, ganz gewiß der zuverlässigere Zeuge der echten Δ -Fassung. Was den ersten Punkt betrifft, so findet sich, allerdings ohne das aus Mk. stammende οὐκέτι, bezeichnenderweise im Lk.-Text von D-d im Gegensatz zu aller sonstigen griechischen Überlieferung die entsprechende Wortstellung: ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ μὴ πίω = „*amodo non bibam*“. Dazu stimmt überdies diejenige nicht nur, wie wir sahen, des T^K, sondern auch des Lk.-Textes von S^{S^c}: *من بعد لا أأكل مع فاكهه* (von jetzt ab nicht werde ich trinken von dieser Frucht)¹. Hier findet sich sodann aber, gleichfalls in Übereinstimmung mit T^K, auch die Wiedergabe des *τούτου*, und da dieses dem griechischen Lk.-Text fremd ist, kann sie in den syrischen nur als Erbstück des Δ gekommen sein.

Echten Tatiantext vertritt sodann übereinstimmend die gesamte hs.liche Überlieferung des T^N in dem „*wyngards vrochte* (Weinbergs Frucht)“ bzw. „*vrucht des wijngardes* (Frucht des Weinbergs)“ gegenüber griechischem *γενήματος τῆς ἀμπέλου* und seiner in T^K vorliegenden wörtlichen Wiedergabe. Das dem Mittelniederländischen zugrunde liegende lateinische „*fructu vineae*“ ist hier von der altlateinischen Hs. a in Mk. und Lk. tatsächlich erhalten, und wenigstens das „*fructu*“ findet sein syrisches Seitenstück nicht nur, wie wir soeben sahen an einem *فاكهه* (Frucht) des Lk.-Textes in S^{S^c}, sondern auch an entsprechendem *فاكهه* (Frucht des) von Mt. in S^S. Könnte hierbei theoretisch schließlich noch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die sachlich identische freie Wiedergabe des *γενήματος* auf lateinischer und syrischer Seite unabhängig erfolgt wäre, so ist vollends das lateinische „*vineae*“ statt *ἀμπέλου* nur als miß-

¹ Die gleiche Wortstellung bietet auch der altarabische Evangelientext, den ich als einen in vorislamischer Zeit entstandenen nachgewiesen habe, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums: Islamica* IV, S. 562—575. Wir lesen hier Lk. 22 18: *انى من الان لا اشرب مما تثمر الكرمة حتى ياتى ملك الله* (daß von nun an nicht ich trinken werde von dem, was als Frucht hervorbringt der Weinstock, bis kommt das Königreich Gottes). Es ist bemerkenswert, daß hier auch schon Lk. 22 18 in einem *حتى يتم ملك الله* (bis erfüllt ist das Königreich Gottes) eine wörtliche Wiedergabe der aus dem Δ stammenden Variante von S^S vorliegt. Eine umfassende Untersuchung jenes Evangelientextes in der Richtung auf die ihm zugrunde liegende Textgestalt dürfen wir — hoffentlich in Verbindung mit einer vollständigen Ausgabe — in absehbarer Zeit von einem jungen schwedischen Gelehrten erwarten. Der alte Araber wird sich dabei geradezu grundsätzlich als ein weiterer Δ -Zeuge erweisen.

Textform des Δ nicht zu gewinnen, so bleibt nur die Erkenntnis übrig, daß jenes ܘܢܝܢܘܢ (von dem Erzeugnis) bereits in den von Aphrem seinem Kommentar zugrunde gelegten Δ -Text selbst eingedrungen war, mit anderen Worten: daß der rund um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Mesopotamien umgehende Text der Tatianischen Harmonie schon einen Einfluß des griechischen Textes der vier Einzelevangelien erfahren hatte.

Diese Erkenntnis ist ebenso bedeutsam als unerwartet, und sie findet sofort eine weitere Bestätigung, wenn wir einer zweiten, zwischen T^K und T^N bestehenden Diskrepanz näher treten. Sie besteht darin, daß in T^K ein Echo des οὐκέτι von Mk. fehlt, das wiederum in beiden Zweigen der hs.lichen Überlieferung des T^N das „*nemmermeer* (nimmermehr)“ bzw. „*niene* (nie)“ darstellt. Freilich wird in diesem Falle auch das wohl den beiden mittelniederländischen Ausdrücken zugrunde liegende lateinische „*iam non*“ bereits auf der Überarbeitung einer älteren Textgestalt beruht haben. Wir lesen nämlich in a hart vor dem auf das Syrische des Δ zurückgehenden „*ex fructu vineae*“ für das οὐκέτι οὐ μὴ πίω ein „*non adaucam* (wohl = *adducam*) *bibere*“, und dem entspricht in D ein griechisches προσῶ πειν(!) wohl die Rückübersetzung eines *adponam bibere*, das in der lateinischen Überlieferung mit der Fassung von a konkurriert haben dürfte. In jedem Falle ist nun weder diese, noch letzten Endes das Griechisch des D anders als auf Grund eines semitischen Textes zu verstehen. Was da eine bis zur Sprachwidrigkeit mechanische Nachbildung mit lateinischem oder griechischem Wortmaterial erfahren hat, ist ein syrisches ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ oder ܘܢܝܢܘܢ (nicht werde ich fortfahren zu trinken), das mithin der ursprüngliche Wortlaut des Δ gewesen sein muß. Auch dieses Element war also in der von Aphrem kommentierten syrischen Textgestalt im Anschluß an den griechischen Text von Mt. und Lk. beseitigt gewesen, während es in der T^N zugrunde liegenden Textform der lateinischen Δ -Übersetzung durch eine wörtliche Wiedergabe des Lk.-Textes ersetzt worden war.

syrischen Ausdrucks. Mk. 14 25 ist dagegen ihr ܘܢܝܢܘܢ ܘܢܝܢܘܢ (von dem was der Weinstock macht) offensichtliche Wiedergabe des griechischen γενήματος, Lk. 22 18 endlich der oben S. 8 Ak. 1 angeführte Text eine Mischung von beiden.

Soll die eingangs gestellte Frage nach dem Tatiantext der beiden Herrenworte über Pascha und Weinbecher nunmehr eine bestimmte Beantwortung erfahren, so wäre zu antworten, daß diejenige des Paschawortes jedenfalls im wesentlichen noch im Lk.-Text des S^s unmittelbar vorliege¹, diejenige des Weinwortes dagegen folgendermaßen zu rekonstruieren ist: **ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ** (bzw. **ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ**) (daß von jetzt ab nicht ich fortfahren werde zu trinken von dieser Frucht des Weinstocks bis zur Königsherrschaft meines Vaters). Aber nicht in der Feststellung des Wortlautes zweier Sätze originalen Tatiantextes ist der eigentliche Gewinn der Erwägungen zu erblicken, durch welche jene Feststellung ermöglicht wurde. Er liegt vielmehr in der Einsicht, daß der Prozeß einer textlichen Angleichung des Δ an den P- bzw. den V-Text, dessen letztes Ergebnis die syrische Vorlage Ibn at-Tajjibs und das von Victor von Capua vorgefundene lateinische Diapente darstellten, eine Entwicklung fortsetzte, die schon vor der Entstehungszeit von P und V eingesetzt hatte, nämlich die Entwicklung einer Annäherung des Δ -Textes an den Text der griechischen Einzelevangelien unter dem Einfluß ihrer ältesten syrischen und lateinischen Übersetzung. Daß wir wenigstens bezüglich des syrischen Originals für das Einsetzen dieser Entwicklung an der Entstehungszeit des Aphremkommentars einen zeitlichen terminus ante quem besitzen, ist von besonderem Werte.

Künftige Tatianforschung wird mit dieser Einsicht immer wieder zu rechnen haben. Was solche Forschung zunächst anzustreben hat, ist eine eingehend begründete Rekonstruktion, soweit tunlich, des gesamten syrischen Δ , von der ich ein probeweises Specimen für den Auferstehungsbericht demnächst vorzulegen hoffe. Bei der hier zu leistenden Arbeit wird noch mehrfach sich der Fall ergeben, daß auf Grund verschiedener Schich-

¹ Nur statt des **ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ** (es essen werde) dürfte vielleicht das Δ ursprünglich geboten haben **ܘܡܥܘܠܐ ܠܐ ܝܫܝܒܐ** (davon essen werde). In dieser Richtung weisen wenigstens D: $\acute{\alpha}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ und der vorslamische arabische Evangelientext: **لا أكل منه أيضا** (nicht ich essen werden davon wieder), wo das letzte Wort sich nur von dem einleitenden **ܘܡܥܘܠܐ** (fürderhin) des S^s, d. h. des Δ her erklärt. Immerhin ist die Sache nicht sicher, da auch der antiochenisch-byzantinische Vulgärtext ein $\acute{\epsilon}\zeta \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ hat.

ten des Materials mit gleicher methodischer Sicherheit zwei sich ausschließende Rekonstruktionen einer Textstelle sich zu ergeben scheinen. Man wird dann des hier gewonnenen Ergebnisses sich zu erinnern und sich zu fragen haben, welche der beiden ermittelten Textformen als eine Umbildung der anderen in der Richtung auf engeren Anschluß an den griechischen Evangelientext zu bewerten sein dürfte. Es wird als eine methodologische Grundregel zu gelten haben, daß in derartigen Zweifelsfällen stets die jenem Text am fernsten liegende Fassung als der ursprüngliche Wortlaut des Δ zu betrachten ist. Eine grundsätzliche Bevorzugung ist weder T^K noch $T^N (> V)$ bzw. $T^A (> P)$ gegenüber angängig. Bald hier, bald dort kann es sich um das Ergebnis ältester Annäherung an den griechischen Normaltext handeln, und es kann ein Ergebnis solcher Annäherung auch auf beiden Seiten vorliegen und nur in irgendeiner Variante der syrischen oder der altlateinischen Textüberlieferung der Einzel-evangelien oder des D, ja selbst altgeorgischer und, wie sich nachweisen lassen wird, einer doppelten arabischen Überlieferung¹ der echte Tatiantext sich erhalten haben.

¹ Außerdem oben S. 8, 9f. u. 11 je Ak. I berührten altarabischen Evangelientext kommt noch die spanisch-arabische Evangelienübersetzung des Isaak Velasquez aus Cordoba vom J. 946 in Betracht, deren Vorlage nicht, wie man bisher annahm, V, sondern ein noch stark altlateinischer Text gewesen ist, der dem syrischen Δ vielleicht näher gestanden haben dürfte als irgendein erhaltener Altlateiner. Ich bereite eine umfassende Publikation über diese neue und überaus wertvolle Quelle einer Erkenntnis des Tatiantextes vor. Vorläufig ist noch zu verweisen auf G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*. Freiburg i. B. 1905, S. 24—30. Aus buchstäblich Tausenden von Stellen, an denen der Velasqueztext gegen V mit einem oder mehreren Δ -Zeugen zusammengeht, seien beispielsweise etwa solche angeführt wie Mt. 213 *fuge*] + *بهمما* (mit ihnen) = T^N : *met hen*; 611: *supersubstantialem*] *الدايم* (das beständige) = S^C : *وامسلا*; 114 (= Mk. 226) *panes propositionis*] *خبز القربان* (das Brot des Opfers) = Georg. Vgl. T^N : *dat broet dat Gode ghoffert was*] (das Brot, das Gott geopfert war); 1412: *discipuli eius*] *تلاميذ يحيى* (die Jünger des Johannes) = c: *discipuli Johannis* = S^C : *المتبعين يوحنا*; 1533: *ut saturemus turbam tantam*] *تشبع منه هذه الجماعة* (davon satt werde diese Menge). Vgl. c: *ut saturentur turbae istae*. T^N : *alse dar wie al dit volc met mochten ghesaeden* (so daß wir all dieses Volk damit sättigen möchten). P: *بصحة نساء بل مده*, (daß satt würde diese Menge alle) bzw. S^{SC} : *للمصده لحداه نساء بل* (um zu speisen od. zu sättigen alle diese Menge), 1529: *in fines Magedan*] *الى ما جاور* (in die Umgebung eines Ortes, der genannt wird M.). Vgl. T^N : *in en land dat heet M.* (in ein Land, das M. heißt). c: *in fines terrae M.*: 2628 *novi testamenti*] *والعهد الجديد* (und der neue Bund). Vgl. S^S : *الانجيل الجديد* (das neue Testament) = $T^A (> P)$ bzw. Lk 22 20: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη*.

DIE REGENBITTEN APHREMS DES SYRERS
IHRE ÜBERLIEFERUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DES NESTORIANISCHEN OFFICIUMS DER NINIVITENFASTEN UND
IHRE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

VON
PAUL KRÜGER

EINLEITUNG

Zahlreiche Dichtungen Aphrems, die zunächst bestimmten religiösen Bedürfnissen und Zwecken dienten, wurden dann vielfach in den mehr oder minder fest geregelten liturgischen Brauch eingliedert. Unter den so verwendeten Texten bilden die als Regenbitten bezeichneten Mēm̄rē eine besondere Gruppe, deren handschriftliche Überlieferung und religionsgeschichtliche Bedeutung Gegenstand der folgenden Untersuchung sein sollen. Da es sich um eine Sichtung der Überlieferungsverhältnisse in der Originalsprache handelt, können die Übersetzungen, deren sich die Werke Aphrems erfreuten, zunächst außer acht gelassen werden. Ebenso kann ihre liturgische Verwendung im Rahmen des Ninivitenfastens in anderen, nichtsyrischen Riten einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben¹, um so mehr, als das Wesentliche der Regenbitten in dem Originaltext am deutlichsten vorliegt. Starke Wechselbeziehungen haben endlich zwischen den syrischen Kirchen und der Synagoge auch in späterer Zeit stattgefunden; so weist das Fastenritual der Juden Berührungspunkte mit dem der syrischen Kirche auf. Auf welcher Seite freilich die Priorität im einzelnen liegt, ist schwer zu entscheiden; auch I. Elbogen ist in dieser Frage sehr zurückhaltend². All

¹ Siehe R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux*. 2. Aufl. Paris 1926, S. 607.

² I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (= *Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*), Leipzig 1913 bzw. 3. Aufl. Frankfurt 1931, S. 276f.

dieses wird erst in eine abschließende Untersuchung einbezogen werden müssen. Für den Zweck, den die gegenwärtige Untersuchung verfolgt, war es dagegen notwendig, das syrische Officium des Ninivitenfastens (oder besser: der Ninivitenbittage) eingehender zu behandeln, da hier die Regenbitten Aphrems in einer besonderen Umrahmung fortleben und eine reiche Textüberlieferung aufweisen.

ABKÜRZUNGEN

- Lamy III = *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones ed. Th. J. Lamy*. Tomus III, Mechliniae 1889.
 Lamy IV = *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones ed. Th. S. Lamy*. Tomus IV, Mechliniae 1902.
 Rahmani = *I. E. Rahmani (Hymni III)*. Die in Šarfe gedruckte Ausgabe ist unvollendet geblieben und entbehrt des Titels und des Vorwortes. Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 32 Anm. 7.
 BrCh = *Breviarium Chaldaicum. Ed. Bedjan I.* Paris 1886.
 BrAnt = *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum.* Mausilii I: 1886; III: 1889.

ERSTER TEIL

DIE TEXTÜBERLIEFERUNG

A. DIE BEIDEN ÜBERLIEFERUNGSZWEIGE UND IHR VERHÄLTNIS ZUEINANDER

Obwohl die Regenbitten uns in selbständiger, literarischer Überlieferung und auch in liturgischer Verwendung erhalten sind, sind sie doch nur lückenhaft auf uns gekommen. Der literarische Zweig der Überlieferung liegt vor in den Mēmṛēsammmlungen¹, der liturgische hauptsächlich in dem Formular für das Officium des Ninivitenfastens in der ostsyrischen und in der westsyrischen Kirche in den beiden Formularen für das Votivofficium bei Regenmangel und für das Officium der Tageshoren, in kleineren Splittern dann noch in anderen Texten.

¹ Über „Mēmṛā“ s. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 S. 40.

Gerade der literarische Zweig ist leider dem Umfange nach der geringste. Diese Tatsache liegt darin begründet, daß man die Regenbitten weitgehend als Gebetstexte in der Liturgie verwendete und die selbständige Überlieferung nicht weiter pflegte. Sehr viel scheint somit von dem ursprünglichen Texte verlorengegangen zu sein. Klärung erheischt dann noch die Frage, ob und wieweit die literarische Überlieferung von der liturgischen abhängig ist. Daß die uns jetzt vorliegende literarische Überlieferung zum Teil mit der liturgischen parallel geht, ist gesichert. Genauere Einzelheiten werden bei der speziellen Behandlung der beiden Überlieferungszweige gegeben werden. Hier wird aber die Prioritätsfrage nicht immer entschieden werden können, wenn auch von vornherein zu vermuten ist, daß das Hauptgewicht auf seiten der liturgischen Überlieferung liegen wird.

Jedoch würde man entschieden zu weit gehen, wenn man deshalb der literarischen Überlieferung jede Selbständigkeit und damit jeden Wert absprechen wollte. Wenigstens zum großen Teile steht sie von der liturgischen unabhängig da und hat somit ihr gegenüber primären Wert. Letztlich muß sie ja auch prinzipiell als Maßstab zur Bewertung der liturgischen dienen, da nur sie sich reiner als jene durch die Jahrhunderte retten konnte. Leider ist diese Vergleichsmöglichkeit nicht durchweg gegeben, da trotz der engen Berührung beider Überlieferungszweige zwischen ihnen doch auch ein Riß klafft, insofern nämlich die literarische Überlieferung über die liturgische zum Teil wieder hinausgeht.

Die Frage, inwieweit Aphrem selbst als Verfasser der ihm zugeschriebenen Dichtungen in Frage kommt, braucht hier nicht näher untersucht zu werden. Nach dem Zeugnis der Überlieferung wird Aphrem als Verfasser der meisten Regenbitten namentlich angegeben. Fehlt die Angabe des Verfassers, so ist zu prüfen, ob dieser Mangel vielleicht nur eine Eigenart der handschriftlichen Überlieferung ist. Es lassen sich aber immer die Gleichheit im Stil und die gedankliche Einheit auf denselben Verfasser zurückführen¹.

¹ Vgl. zu dieser so wichtigen Frage A. Baumstark, *Geschichte*, S. 32, 36 u. 37.

B. DIE LITERARISCHE ÜBERLIEFERUNG

Die literarische Überlieferung scheidet sich wiederum in eine unmittelbare und in eine mittelbare, wobei unter der letzteren die Zitate in der syrischen Literatur zu verstehen sind.

1. DAS LITERARISCH ÜBERLIEFERTE TEXTMATERIAL UND SEINE EDITIONEN

Unter den handschriftlichen Trägern der literarischen Überlieferung der Regenbitten ist der bedeutendste und wichtigste der Codex Nr. DCCXLV des British Museum *Add. 17164*, dessen ältere Teile nach Wright aus dem 6. oder 7. Jh. stammen¹. Er enthält außer Dichtungen des Ja'qôb(h) von Serûg(h) und Ishâq von Antiochien auf fol. 1—15, die zu den älteren Teilen des Codex gehören, eine Reihe von Regenbittenmēm̄rē Aphrems bzw. von Bruchstücken solcher. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Codex ehemals noch weitere Regenbittentexte enthielt, die aber infolge der schlechten Erhaltung seines ersten Teiles verlorengegangen zu sein scheinen. Folgende sind die uns hier überlieferten Texte:

a) Auf fol. 1. Ein Stück des Mēm̄rā Nr. VI:

inc.: ܐܢܝ ܠܐܢܬܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ

Da nach Lamy IV, Sp. 358 zwischen fol. 2 wieder eines oder mehrere Blätter fehlen, könnte das Fragment auch aus einer vorangehenden Nr. stammen:

b) Auf fol. 3a—6a Regenmēm̄rā Nr. VII. Zu Beginn ist er unvollständig.

inc.: ܐܢܝ ܠܐܢܬܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ

c) Auf fol. 6a Regenmēm̄rā Nr. VIII.

inc.: ܐܢܝ ܠܐܢܬܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ

Dieser Mēm̄rā wird in der Hs. mit Nr. VIII bezeichnet. Damit ist auch die Reihenfolge der andern bestimmt.

d) Auf fol. 6b Regenmēm̄rā Nr. IX:

inc.: ܐܢܝ ܠܐܢܬܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ

e) Auf fol. 15a Regenmēm̄rā Nr. X. Er ist unvollständig.

inc.: ܐܢܝ ܠܐܢܬܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܕܐܘܪܝܢܐ ܕܐܘܪܝܢܐ

Weiterhin kommt die Sammlung von Mēm̄rē, *Cod. VatSyr 115* (7. oder 8. Jh.) fol. 229 in Betracht². Es handelt sich hier um einen langen Mēm̄rā,

¹ S. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*. Part II. London 1871, S. 680.

² S. St. E. et J. S. Assemanus, *Bibliothecae Ap. Vaticanae Codicum manuscriptorum Catalogus. Partis primae tom. tertius complectens Codices chaldaicos sive syriacos*. Romae 1759, S. 85. — Rahmani verwechselt in seiner unten genannten Ausgabe diese Hs. mit *BrM 115*.

der infolge des Fehlens bzw. der schlechten Erhaltung einiger Blätter zu Anfang und zu Ende unvollständig ist. Der noch erhaltene Text ist folgender:

inc.: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܘܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ... — *expl.*: ...ܘܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

Die Hs. *BrMAdd 17185* (10. oder 11. Jh.) enthält Auszüge aus verschiedenen Schriftstellern. Fol. 62b folgt u. a. ein Regenmēmra:

inc.: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ... — *expl.*: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

Auf S. 110, Z. 14 bis S. 111 letzte Zeile hat Rahmani in seiner Ausgabe ein Textfragment ediert, das er der Hs. *BrMAdd 14630* fol. 13 entnommen hat und zu den Regenbitten rechnet. Dieses Fragment ist jedoch ein Stück eines gesonderten Mēmra über die Güte Gottes und gehört nicht zu den Regenbitten.

Auf Grund dieser handschriftlichen Überlieferung liegen uns die Texteditionen von Lamy und Rahmani vor. Beide bringen aber nicht den gleichen Textumfang. Rahmani geht über Lamy hinaus. Um eine klare Einsicht in den Wert beider Editionen zu gewinnen, soll im Umriß eine Vergleichung beider Ausgaben folgen. Nähere Unterschiede werden noch berührt werden, da es sich hier um eine allgemeine Charakteristik handelt. Die Ausgabe von Rahmani soll hier zugrunde gelegt werden.

Rahmani hat auf S. 48/67 eine Parallelausgabe zu Lamy III, Sp. 37 bis 113. Er gibt zunächst das Stück aus Mēmra Nr. VI der Hs. *BrMAdd 17164* (s. oben). Er folgt Lamy, indem er aus der Jaqqîraredaktion (s. weiter unten diese) BrCh S. 434, Z. 20 bis S. 436 (Schluß) den zum Bruchstücke fehlenden Text ergänzt. Es folgt Mēmra Nr. VII der Hs. *BrMAdd 17164*, den Rahmani auf S. 54, Z. 5 bis S. 55, Z. 14 ergänzt im Anfange aus der Jaqqîraredaktion BrCh S. 481, Z. 10 bis S. 482, Z. 14. Es ist folgender Abschnitt:

inc.: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ... — *expl.*: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

Ob dieser Text aber eine Einheit bildet, ist sehr fraglich, da er in BrCh als Hēp(h)àk(h)tā gilt. Richtiger wäre es, wenn man Rahmani folgen würde, mit dem darauf folgenden Abschnitt den Mēmra Nr. VII zu beginnen, nämlich:

inc.: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ... (s. BrCh S. 481 Z. 23)

expl.: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ... (s. BrCh S. 482 Z. 14),

denn mit dem Incipit BrCh S. 481, Z. 23 beginnt eine Lesung. Ob diese Ergänzungen aber das Richtige treffen, muß dahingestellt bleiben. In der Liturgie sind die Texte von Jaqqîrā überarbeitet worden. Somit ergeben die Ergänzungen von Rahmani und Lamy von Mēmra Nr. VII wohl nicht den ursprünglichen Text. Der Mēmra der Hs. *BrMAdd 17164*, Nr. VIII fehlt bei Rahmani ganz.

Lamy hat die Reihenfolge der Mēmrē in der Hs. *BrMAdd 17164* nicht beibehalten. Zudem hat er die Hss. *Vat. syr. 115* und *BrMAdd 17185* für seine Ausgabe nicht herangezogen.

Eine Zusammenstellung des hslichen und des edierten Textmaterials ergibt nunmehr folgenden genauen Textbestand:

a) Aus der Hs. *BrMAdd 17164*:

Mēmrā Nr. VI (Fragment) = Lamy III, Sp. 37–45 = Rahmani S. 48, Z. 5 bis S. 51, Z. 9.

Rahmani ergänzt dieses Fragment auf S. 51, Z. 9 bis S. 54, Z. 12 durch folgenden, aus der Jaqqîrâredaktion (s. u.) entnommenen Text (= BrCh S. 434, Z. 20 bis S. 436, Z. 23):

inc.: ܐܠ ܥܘܢ ܥܕܘܩܩ ܡܘܩܝܢ — *expl.*: ܐܠ ܥܘܢ ܥܕܘܩܩܐ ܕܥܘܢܐ

und bezeichnet das Textfragment mit der Ergänzung als Mēmrā Nr. 6.

Mēmrā Nr. VII = Lamy III, Sp. 63, Z. 18 ff.—75 (Mēmrā Nr. 5) = Rahmani, S. 55, Z. 15 bis S. 56, Z. 10 und Rahmani S. 25, Z. 14 bis S. 29, Z. 10. (Zweiter Teil des Mēmrā Nr. VII).

Ergänzungen zu Lamy III, Sp. 63, Z. 18 ff.—75: Lamy IV, Sp. 417, Anm. (s. Lamy III, Sp. 67, Z. 2 ff.):

inc.: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ — *expl.*: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ

und Lamy IV, Sp. 358 f. (s. Lamy III, Sp. 73, Z. 12 ff.):

inc.: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ — *expl.*: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ

Erster Teil des Mēmrā Nr. VII bei Rahmani S. 55—56:

inc.: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ — *expl.*: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ

aus Jaqqîrâredaktion (= z. T. BrCh S. 482, Z. 14 ff.). Zweiter Teil bei Rahmani S. 25—29

inc.: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ — *expl.*: (sic!) ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ

Mēmrā Nr. VIII = Lamy III, Sp. 75—85 (Mēmrā Nr. 6) = Rahmani S. 14, Z. 16 bis S. 18, Z. 13 (s. dazu Rahmani S. 56, Anm. 6).

Mēmrā Nr. IX = Lamy III, Sp. 85—110 (Mēmrā Nr. 7) = Rahmani S. 57, Z. 3 bis S. 67, Z. 6.

Mēmrā Nr. X (unvollständig) = Lamy III, Sp. 111—113 (Mēmrā Nr. 8) = Rahmani S. 20, Z. 14 bis S. 21, Z. 15.

Im Explicit von Nr. X stimmen die Ausgaben von Lamy und Rahmani nicht überein. Rahmani hat auf S. 21, Z. 15/16 bis S. 22, Z. 2 noch folgendes Bruchstück, das er Mēmrā Nr. X zurechnet:

inc.: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ — *expl.*: ܠܚܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ

Rahmani ist der Vorzug zu geben¹. Im letzteren Textstücke ist auch das Zitat von Johannes Maro überliefert, so daß es also literarisch doppelt bezeugt ist (s. unten 3).

b) Aus Hs. *VatSyr 115* = Rahmani S. 68, Z. 11 bis S. 75.

c) Aus Hs. *BrMAdd 17185* = Rahmani S. 67, Z. 9 bis S. 68, Z. 7. (Nur wenig ist noch vorhanden.)

Eine Zählung ist in beiden Fällen nicht ersichtlich.

2. ZITATE AUS REGENBITTEN

Eine mittelbare bzw. indirekte Überlieferung liegt uns vor in den Zitaten, zunächst bei dem monophysitischen Dogmatiker Philoxenos von Mabbug (gest. 523) in seinem Werke „De uno ex Trinitate incarnato et passo“². Hierin liefert Philoxenos unter starker Berufung auf Väterautoritäten den dogmatischen Nachweis, daß von Christus in Wahrheit ausgesagt werden könne, er habe Fleisch angenommen und sei so des Leidens fähig gewesen.

In diesem Werke zitiert Philoxenos Aphrem an drei Stellen und zwar stammen diese Zitate aus den Regenbitten³. Das erste Zitat ist sehr kurz und besteht nur aus vier Versen⁴:

inc.: ܐܢܢܐ ܠܗܘܐ ܕܢܘܨܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ — *expl.*: ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ

Der dritte Vers dieses Zitates ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ⁵ ist nicht einheitlich überliefert. Moesinger hat hier wohl die bessere Lesart.

Das zweite Zitat ist länger und hat 16 Verse⁶:

inc.: ܡܢ ܗܘܐ ܕܢܘܨܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ — *expl.*: ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ

Lamy hat von diesem Zitate nur die Hälfte der Verse und zwar:

inc.: ܡܢ ܗܘܐ ܕܢܘܨܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ — *expl.*: ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ

Der zweite Teil dieses Zitates:

inc.: ܡܢ ܗܘܐ ܕܢܘܨܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ — *expl.*: ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ

ist nur literarisch erhalten.

¹ S. die Anm. bei Rahmani S. 21.

² Vgl. die Angaben über Hss. und Edition dieses Werkes bei A. Baumstark, *Geschichte*, S. 142, Anm. 1. Ferner: *Patrologia Orientalis*, Bd. 15 (Paris 1927), p. 439/542. Hier Ausgabe der beiden ersten Mémrē von M. Brière.

³ Das erste und zweite Zitat auch bei Rahmani (s. unten CI, 1).

⁴ Ausgabe: G. Moesinger, *Monumenta Syriaca II*, Innsbruck 1878, S. 36; Lamy IV, Sp. 437, Nr. 4, Zeile 4/6; Hs. *BrMAdd 12164*, fol. 130a, vgl. Wright, *Catalogue*, S. 528, Nr. DCLXXVI.

⁵ Vgl. Lamy IV, Sp. 437, Zeile 5.

⁶ Ausgabe: G. Moesinger, *Monumenta II*, S. 46; Lamy IV, Sp. 437, Nr. 4, Zeile 8—12/13; Hs. *BrMAdd 12164*, fol. 138a. Zu beiden Zitaten vgl. Lamy IV, Sp. 358.

Bedeutend ist das dritte Zitat von 8 Versen bei Philoxenos besonders deshalb, weil er dieses Zitat nach seiner eigenen Aussage dem 11. Mēmra der Regenbitten Aphrems entnommen hat¹.

inc.: ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ — *expl.*: ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ

Hieraus geht hervor, daß Philoxenos eine Sammlung von mindestens 11 Regenmēmra Aphrems gekannt und benutzt hat. In diesem Zitate hat Moesinger im 7. Vers ܘܢܝܢܐ für ܘܢܝܢܐ bei Lamy. Vielleicht ist hier das ܘ bei nachlässiger Schreibung zu ܘ geworden. Der erwähnte Mēmra ist der einzige, von dem wir sicher wissen, daß er in der ursprünglichen Reihenfolge der 11. war. Da dieses Zitat im Gegensatz zu den beiden anderen nur literarisch ganz erhalten ist, dürfen wir vielleicht vermuten, daß uns der 11. Mēmra außer diesem Bruchstücke verloren gegangen ist (s. unten über die liturgische Überlieferung I, 1).

Ein weiteres Zitat aus den Regenbitten bietet Johannes I. Maro² in seinem „Libellus fidei“, worin Aphrem als Stütze der dogmatischen Rechtgläubigkeit angerufen wird. Es handelt sich bei Johannes Maro um die christologische Zweinaturenlehre.

In dem Zitate, das aus 4 Versen besteht, wird deutlich die Tatsache zweier Naturen in Christus ausgesprochen³.

inc.: ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ — *expl.*: ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ

Lamy a. a. O. *expl.*: ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ

Johannes Maro hat vielleicht aus der Liturgie von diesen Versen Kenntnis gehabt; denn sie sind auch in ihr überliefert⁴. Jedoch ist hier keine Entscheidung möglich.

3. INHALT UND FORM DIESES TEXTMATERIALS

Den Inhalt der Regenbitten bilden echt volkstümliche Gedanken. In ihnen wird das Volk aufgerufen durch den Hinweis auf das so große Übel des Regenmangels, durch Gebet und Buß-

¹ Ausgabe: G. Moesinger, *Monumenta II*, S. 36; Lamy IV, Sp. 357; I. E. Rahmani, *Bessarione*², IV (1903), S. 167 läßt die Zitate bei Philoxenos fälschlich in der „Epistola de fide“ enthalten sein, es liegt hier eine Verwechslung mit Johannes Maro vor. Über die drei Zitate s. Moesinger, S. 12 der Einleitung.

² Über seine Person s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 342.

³ S. über dieses Zitat: St. E. et J. S. Assemani, *Catalogus I*, 3, S. 264/266; A. Ma i, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*. V, Romae 1831, S. 52, Nr. CCXCV; Rahmani, *Bessarione*², IV, S. 167. Ausgabe: Rahmani, S. 21, Anm. 3; G. Moesinger, *Monumenta II*, S. 51 aus *Cod. VatSyr 146*, p. 43; Lamy IV, Sp. 409, Zeile 4ff.. Bei Lamy ist das Zitat zwar vollständig, doch die Reihenfolge der Verse ist verschieden von der Ausgabe G. Moesingers, a. a. O. Bei G. Moesinger ist der Gedanke präziser.

⁴ Siehe unten S. 24.

übungen von Gott Abwendung des Regenmangels zu erbitten; denn nur durch Gebet und durch Bußübungen kann er behoben werden. Dieses Gebet muß mit großer Demut und im Bewußtsein großer Sündhaftigkeit verrichtet werden. Da durch die Not das ganze Volk betroffen wird, so sind Gebet und Bußübungen nicht Sache eines einzelnen, sondern Sache des ganzen Volkes. Der Grund zu dieser großen Volksnot liegt in der Sündentat. Somit ist der Regenmangel eine Auswirkung der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Aber Aphrem bleibt bei diesem Gedanken nicht stehen, sondern führt ihn zur Höhe. Die Strafe ist auch als eine Mahnung aufzufassen, als eine Mahnung zur reumütigen Umkehr und Besserung. Ja, dieses Ziel war für Gott schließlich der einzige Grund seines Handelns. Gott tritt uns hier als der gütige, nicht so sehr als der strafende Gott entgegen. Der Entschluß, dem Volke dieses Übel zu schicken, entsprang seiner weisen Pädagogik: die Bösen sollten umkehren, die Guten aber erprobt und gefestigt werden. Der Zorn Gottes tritt vollständig zurück und macht der Liebe Gottes zu den Menschen Platz. Das Hauptgewicht des Gottesbegriffes, der uns in den Regenbitten entgegenleuchtet, liegt nicht so sehr auf Gottes Zorn, als vielmehr auf Gottes Güte, ein echt christlicher und tief religiöser Gottesbegriff.

In wunderschöner, ja in klassischer und ebenso gedankentiefer Weise spricht sich Aphrem an einer Stelle einmal darüber wie folgt aus¹: „Kommt, Brüder, laßt uns zusehen, wie sehr die Saaten in Bedrängnis sind. Kommt, laßt uns vorsichtig erforschen, welches der Grund dieses Übels wohl sein mag. Wenn nun die Sünde die Ursache jeglichen Leides ist, worin haben denn die Saaten gesündigt? Wenn es die Freiheit allein ist, die zur Sünde führt, wie können dann aber die nicht mit Freiheit begabten Naturen sündigen? Wenn allein die Seele Unrecht tun kann, warum werden also unsere Äcker gezüchtigt? Wenn nun der Richter nicht ungerecht ist: die Saaten haben kein Unrecht getan. Nicht Unrecht liegt hierin, meine Brüder, sondern Güte. Auch wenn der Mensch sich der Sünde hingibt, so bleibt er den-

¹ Siehe Lamy IV, Sp. 367. Lamy trifft nicht immer genau den Sinn.

noch ein Ebenbild Gottes. Nicht aber sind Haus und Hof nach Gottes Ebenbild erschaffen. Wenn nun jener, der als das Ebenbild Gottes erschaffen wurde, sündigt, so wird er durch sein Besitztum gestraft, damit um so größer seine Würde erscheine. Seht, wie geehrt doch der Mensch darin ist, daß er ein Ebenbild Gottes ist! Während er Strafe verdient, wird etwas anderes für ihn gezüchtigt . . . Gott zog sich von Adam zurück und verdamnte die Erde seinetwegen, um zu zeigen, daß er sein Geschöpf sei, trotzdem dieses so schwer in die Sünde gefallen war. Also schont Gott auch unsere Seele und bestraft uns durch unsere Felder.“

Daher hat das ganze Volk Grund genug, gutzumachen, was es gesündigt hat. Dieses Wiedergutmachen muß ein restloses sein. So tragen diese Bitten auch einen höchst intensiven Charakter.

Diese Grundgedanken werden nun reich variiert, weit ausgeführt, tief dogmatisch begründet und mit reifer und strenger Wortkunst durchgeführt. Stil und Kunstform werden mit großer Meisterschaft beherrscht.

Die Regenbitten sind in dem von Aphrem so häufig verwendeten siebensilbigen Metrum geschrieben. Die hohe Kunstform der Regenbitten weist uns darauf hin, daß auch das Volk ein reifes Kunstverständnis besaß. Eine besondere Rolle spielt in den Regenbitten die Heilige Schrift¹.

C. DIE LITURGISCHE ÜBERLIEFERUNG

I. BEI DEN JAKOBITEN BEZW. UNIERTEN SYRERN

1. DIE GRÖßERE SAMMLUNG VON TEXTEN FÜR EIN OFFICIUM BEI REGENMANGEL

Rahmani ediert in seiner Ausgabe auf S. 1/48 die Texte eines jakobitischen Regenofficiums, ohne daß wir über die benutzten Handschriften nähere Auskunft erhalten, da die Ausgabe unvollendet geblieben ist und darum keine Einleitung enthält.

¹ S. das harte und ungerechte Urteil C. Brockelmanns über Aphrem: *Geschichte der syr. Literatur*, Leipzig 1907, S. 18.

Allerdings ist der Textbestand dieses Officiums nicht im ursprünglichen Zusammenhang gegeben: er besteht vielmehr nur aus zusammengetragenen, noch vorhandenem Material. Vor den einzelnen Mēmṛē steht hier die Bezeichnung „Lesung“. Sie wird so zu deuten sein, daß je ein einzelner Mēmṛā als Lesung verwendet werden sollte.

Die Analyse des Textes ergibt folgendes Bild:

1. S. 1, Z. 4 bis S. 6, Z. 1, Mēmṛā:
inc.: ܐܠ ܠܡܢܐ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
2. S. 6, Z. 3 bis S. 10, Mēmṛā:
inc.: ܠܐ ܠܠܐ ܠܠܐ ܠܠܐ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
3. S. 10, Z. 2 bis S. 14, Z. 13, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
4. S. 14, Z. 16 bis S. 20, Z. 12, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
5. S. 20, Z. 14 bis S. 25, Z. 8, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
6. S. 25, Z. 10 bis S. 29, Z. 11, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
7. S. 29, Z. 15 bis S. 31 ein Bruchstück in Form einer Regen-ba'ûthā, die nur vom Monat Nisan bis 'Ijar gebetet werden mußte¹, sonst gebetet werden konnte:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
8. S. 31, Z. 2 bis S. 34, Z. 12/13, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
9. S. 34, Z. 15 bis S. 38, Z. 15, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
10. S. 38, Z. 17 bis S. 43, Mēmṛā:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ
11. S. 43, Z. 3, S. 48, Z. 2 ein „gesammelter Mēmṛā“ unvollständig:
inc.: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ

Ein textliches Stück dieses Officiums und zwar Rahmani S. 6, Z. 3 bis S. 9, Z. 1:

inc.: ܠܐ ܠܠܐ ܠܠܐ ܠܠܐ — *expl.*: ܡܢ ܡܢܚ ܡܢ ܡܢܚ

kommt vor als Lesung in einem anderen Regenofficium der Syrer². Es ist wohl nicht anzunehmen, daß eine jede oben mitgeteilte Lesung aus nur einem Regenmēmṛā gebildet wurde. Der Beweis wird uns durch das zuletzt mitgeteilte Stück gegeben, das in den Text einer größeren Lesung einge-

¹ Rahmani, S. 29.

² Enthalten in einem alten Kodex in der Thomaskirche in Mossul, s. Rahmani, S. 6, Anm. 1.

schoben bzw. aus dieser Lesung herausgehoben wurde (siehe S. 27). Daher bedeutet hier der Ausdruck Mēmrā nur eine überlieferte Einheit.

In dieser liturgischen Überlieferung ist Nr. 4 zum Teil auch der literarisch überlieferte Mēmrā Nr. VIII des *Cod. BrMAdd 17164* und zwar sind in dieser Lesung folgende Disticha des Mēmrā Nr. VIII enthalten.

a) Rahmani S. 15, Z. 8 bis Z. 11:

inc.: لا رجبى ايمانى — *expl.*: لا رجبى مدينتى
(s. hierzu Rahmani S. 15 Anm. 3)

b) Rahmani S. 15, Z. 16 bis S. 16, Z. 8:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

c) Rahmani S. 16, Z. 11 bis Z. 13:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

d) Rahmani S. 16, Z. 15 bis S. 17 letzte Zeile:

inc.: لا رجبى لا رجبى — *expl.*: لا رجبى لا رجبى

e) Rahmani S. 18, Z. 13 ein Distichon:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

In Nr. 5 ist ein Teil des Mēmrā Nr. X desselben Codex überliefert und zwar hat Rahmani hier einen Überschuß von 18 Versen. Vgl. oben B 1. In Nr. 5 hat Rahmani kein Bruchstück, sondern einen ganzen Mēmrā. Sehr wahrscheinlich ist es daher, daß das im *Cod. Add. 17164* noch erhaltene Fragment in dem von Rahmani benutzten Codex ganz erhalten ist. Ferner findet sich in Nr. 5 auch das Zitat von Johannes Maro (s. S. 20). In Nr. 6 liegt in dem Textstücke Rahmani S. 25, Z. 13 bis S. 29, Z. 10:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

der Hauptteil des Mēmrā VII der Hs. *Add. 17164* vor. Rahmani hat also auf S. 25, Z. 10 bis Z. 13 einen Überschuß an folgenden Versen:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

Am Schlusse trägt der Mēmrā in Nr. 6 bei Rahmani eine durch liturgischen Gebrauch bedingte, später hinzugefügte Doxologie von 2 Versen im gleichen Versmaße. Die doxologischen Verse an den Gottessohn stehen bei Rahmani auf S. 29, Z. 10/11:

لا رجبى لا رجبى
راجبى لا رجبى

Vielleicht ist der Mēmrā in Nr. 6 so zu nehmen, daß uns Rahmani dessen Kopfstück bietet. Im einzelnen ist die liturgische Überlieferung von Mēmrā Nr. VII folgende:

a) Rahmani S. 25, Z. 13 bis S. 26, Z. 20:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

b) Rahmani S. 26, Z. 21 bis S. 27, Z. 1:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

c) Rahmani S. 27, Z. 1 bis S. 28, Z. 17:

inc.: راجبى لا رجبى — *expl.*: راجبى لا رجبى

In seiner Ausgabe im IV. Bande ist Lamy auch insofern ungenau, als er die Einteilung in Lesungen nicht beibehält. Daher ist auch die Einheit der Mēmrē bei Lamy durchaus nicht gewahrt. Wir dürfen annehmen, daß die Einteilung in Lesungen irgendwie doch die ursprüngliche Einheit berücksichtigt hat. Lamy teilt den Beginn der Lesung in der Anmerkung mit, aber nicht durchgängig.

Eine vergleichende Zusammenstellung des Textbestandes der Regenbitten in unserm Officium bei Regenmangel bei Rahmani und Lamy ergibt folgendes Bild:

1. Rahmani S. 1, Z. 4 bis S. 6, Z. 1 = Lamy IV, Sp. 367, Z. 1 bis 379, Z. 5
 2. Rahmani S. 6, Z. 3 bis S. 9 = Lamy IV Sp. 379, Z. 6—387, Z. 21.
- Hier geht Rahmani S. 6, Z. 3 bis S. 9, Z. 1 der Text mit dem Mossuler Codex, der in der dortigen Thomaskirche aufbewahrt wird und ein syrisches Regenofficium enthält, parallel. Das ist die einzige Handschrift, die Rahmani auf S. 6, Anm. 1 angibt. Ihr Alter ist nicht verzeichnet.
3. Rahmani S. 10, Z. 2 bis S. 14, Z. 13 = Lamy IV, Sp. 387, Z. 22—399, Z. 15
 4. Rahmani S. 14, Z. 16 bis S. 18, Z. 13 = Lamy III, Sp. 75/85 (d. i. BrMAdd 17164 Nr. VIII s. o.).
 5. Rahmani S. 18, Z. 14 bis S. 20, Z. 12 = Lamy vacat.
 6. Rahmani S. 20, Z. 14 bis S. 25, Z. 8 = Lamy IV, Sp. 406/417.
- Hier S. 21, Z. 20 bis S. 22, Z. 1 das Zitat von Joh. Maro (s. o.).
7. Rahmani S. 20, Z. 14 bis S. 22, Z. 2 = Lamy III, Sp. 111/113 (d. i. BrMAdd. 17164, Nr. X (s. o.).
 8. Rahmani S. 25, Z. 13 bis S. 29, Z. 11 = Lamy III, Sp. 65/75 (d. i. BrMAdd 17164 Nr. VII (3¹/₂ Zeilen fehlen in der Londoner Hs.).
 9. Rahmani S. 29, Z. 15 bis S. 30 = Lamy IV, Sp. 419/421.
 10. Rahmani S. 31, Z. 2 bis S. 34, Z. 13 = Lamy IV, Sp. 421/431.
 11. Rahmani S. 34, Z. 15 bis S. 38, Z. 15 = Lamy IV, Sp. 431/441.
- Hier 1. Zitat (Rahmani S. 36, Z. 17 bis Z. 19) und 2. Zitat (Rahmani S. 36, Z. 19 bis Z. 22) des Philoxenos. Sie stimmen beide textlich mit Lamy überein (s. o.).
12. Rahmani S. 38, Z. 17 bis S. 43 = Lamy IV, Sp. 441/453.
 13. Rahmani S. 43, Z. 3 bis S. 48, Z. 2: Ein „gesammelter Mēmrā“; Lamy vacat.

3. (Rahmani S. 88, Z. 11):

inc.: $\text{إلا حده حبه موعودا}$ — *expl.*: $\text{إني، دالولا به انج}$

Auch dieses Stück hat das jakobitische Regenofficium (s. oben I, 1, Nr. 2).

Ein selbständiges Stück (Rahmani S. 88, Z. 13 bis S. 90, Z. 1):

inc.: نصلي انج سوني — *expl.*: $\text{لا مولا لاجبلا، اوره}$

Vermehrt ist dieser Text um eine später durch die Liturgie selbst eingeführte Doxologie von 14 Versen. Rahmani S. 90, Z. 2 bis Z. 6:

inc.: $\text{سبلا موعودا موعودا}$ — *expl.*: $\text{سبلا موعودا موعودا}$

Diese Doxologie ist somit nicht zu den Regenbitten zu rechnen. Wegen seiner Kürze kann der oben angeführte Text nicht als eigener Mēmra gelten.

Zum Teil geht mit dem Horenofficium textlich parallel ein uns in der liturgischen Hs. *BrMAdd 14512* überlieferter Regenmēmra. Daher sei diese Hs. hier behandelt. Sie entstammt nach Wright¹ dem 10. Jahrhundert und enthält Gebetstexte für die Hauptfeste des ganzen Jahres. Der Regenmēmra fol. 105 ist folgender:

Rahmani S. 85, Z. 11 bis S. 87, Z. 29:

inc.: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$ — *expl.*: والله به انج

Dieser Regenmēmra bildet im Horenofficium einen Teil der *Seaxt*. Allerdings sind hier die Varianten zahlreich. Es sind folgende Stücke:

Nr. 1. Rahmani S. 85, Z. 12 bis Z. 16:

inc.: والله به انج — *expl.*: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$

Nr. 2. Rahmani S. 86, Z. 4 bis Z. 8:

inc.: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$ — *expl.*: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$

Nr. 3. Rahmani S. 86, Z. 8 bis S. 87, Z. 3:

inc.: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$ — *expl.*: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$

Bei Nr. 2 vgl. oben I, 1 Nr. 3.

Die Texte der Hs. *BrMAdd 14512* außerhalb dieses Officiums nämlich Rahmani S. 86, Anm. 4:

inc.: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$ — *expl.*: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$

und Rahmani S. 87, Anm. 1:

inc.: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$ — *expl.*: $\text{انج حبتلا ميم موعودا}$

sind wohl die 'Ōnjāt(h)ā des Horenofficiums. Diese Handschrift hat Lamy nicht benutzt.

Der Textbestand an Regenbitten im Horenofficium ist daher folgender:

¹ Wright, *Catalogue*, S. 250, Nr. CCCXII.

Terz: Rahmani S. 76, Z. 4/18.

Rahmani S. 76, Z. 18ff. = Rahmani S. 6, Z. 3 bis S. 9, Z. 1 (jakob. Regenofficium, s. o.).

Rahmani S. 77, Z. 2 bis S. 84, Z. 14. Hier S. 79, Z. 18 bis S. 81, Z. 13 = BrCh S. 484, Z. 23 bis S. 486, Z. 1.

Sext: Rahmani S. 84, Z. 17 bis S. 88, Z. 6. Hier Rahmani S. 86, Z. 4/5 = Rahmani S. 10, Z. 2/3 u. Rahmani S. 85, Z. 7 bis S. 86, Z. 3 = Rahmani S. 2, Z. 18 bis S. 3, Z. 1 (jakob. Regenofficium).

Rahmani S. 85, Z. 12/16 = *BrMAdd 14 512*, fol. 105.

Rahmani S. 86, Z. 4/5 = *BrMAdd 14 512*, fol. 105. = Rahmani S. 10, Z. 2/3.

Rahmani S. 86, Z. 8 bis S. 87, Z. 1 = *BrMAdd 14 512*, fol. 105ff.

Non.: Rahmani S. 88, Z. 10ff. = Rahmani S. 76, Z. 4/18 (jakob. Regenofficium).

Rahmani S. 88, Z. 10ff. = Rahmani S. 6, Z. 3/5 (jakob. Regenofficium).

Rahmani S. 88, Z. 12 bis S. 90, Z. 6.

3. NINIVITENOFFICIUM UND DAS REGENOFFICIUM

Das Mossuler Brevier kennt ein Ninivitenfastenofficium wie das der Ostsyrrer, bei denen es, wie wir weiter unten sehen werden, eine reiche liturgische Ausgestaltung gefunden hat. Dieses Officium muß bei den Westsyrrern schon sehr früh einen Bestandteil ihrer Liturgie gebildet haben, da es die Feier des Donnerstages beibehalten hat¹.

Von den Mēmṛē Aphrems, aus denen zum großen Teil das Officium der Nestorianer zusammengestellt wurde, weist das Mossuler Brevier nur den Jonasmēmṛā auf². Diesen hat es auf die einzelnen Tage verteilt³, erweitert durch Wiederholungen und Zusätze⁴ und so zur Grundlage des ganzen Officiums gemacht. Die eigentlichen Regenmēmṛē haben in ihm keine Verwendung gefunden. Nur in den Aphremschen Bā'wāt(h)ā, die aus Aphremschen Versen bzw. aus Versen des Aphremschen Metrums zusammengesetzt sind⁵, sind einige Regenbittenverse überliefert⁶.

¹ Siehe A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 193.

² A. a. O., S. 192.

³ BrAnt III, S. 108 und S. 87.

⁴ A. a. O., S. 109.

⁵ S. hierzu A. Baumstark, *Festbrevier*, S. 87, bes. S. 65.

⁶ BrAnt III, S. 84a, Z. 17—18; dazu Rahmani, S. 84, Z. 17; ferner BrAnt III, S. 87a, Z. 14; dazu Rahmani, S. 84, Z. 17. Im Breviere folgt eine Weiterbildung im Aphremschen Versmaße.

Die Westsyrer kennen ferner ein besonderes Officium für den Regengangel, das aber auch gebraucht wurde in Zeiten allgemeiner Volksnot¹. Dementsprechend sind auch die Gebetstexte für dieses Officium zusammengestellt worden. Aus einer weiteren liturgischen Bemerkung geht hervor, daß es ein außerordentliches war und deshalb nicht regelmäßig gebetet wurde. An einem bestimmten Orte, also außerhalb der Kirche, wurde es unter Anteilnahme des ganzen Volkes begangen. Unter dem vorgeschriebenen Orte der Feier wird man sich wohl die von der Trockenheit am meisten betroffene Gegend vorzustellen haben². Die hl. Schrift tritt in diesem Officium stark hervor. Lesungen und Madraschen weist es direkt nicht auf; dennoch scheint man Lesungen verwendet zu haben, wie die Rubrik angibt³. Somit dürfen wir vermuten, daß das Officium uns nicht vollständig vorliegt. Sehr nahe liegt hier der Gedanke, dieses mit dem oben an erster Stelle behandelten jakobitischen Regenofficium in einen Zusammenhang zu setzen. Daher hat das antiochenische Regenofficium für die Überlieferung der Regenbitten Aphrems keine selbständige Bedeutung. In ihm ist nur eine Anzahl von Regenbittenversen überliefert. Aber das Erkennen solcher Verse ist hier um so schwieriger, als auch der in der Liturgie so sehr hervortretende Mar(j)Ja'qôb(h)⁴ inhaltlich gleichartige Verse verfaßt hat, wie das aus einer ܡܫܥܘܬܐ ܡܫܥܘܬܐ⁵ hervorgeht. So wird man vermutlich auch in die übrigen Gebetstexte derartige Verse von Mar(j)Ja'qôb(h) eingeschoben haben. Zudem sind die Gebetstexte, die unzweifelhaft mit Gebeten um Regen zusammenhängen, metrisch meist ungenau⁶. Doch auch unverfälschte Überlieferung von Regenbittenversen liegt uns hier vor⁷. Die Verse ܡܫܥܘܬܐ ܡܫܥܘܬܐ ܡܫܥܘܬܐ⁸ erweisen sich auf Grund des Versmaßes als nicht aphremisch. Die beiden Ba'wât(h)â⁹ sind dagegen ganz aphremisch¹⁰.

4. ANKLÄNGE IM FERIALBREVIER UND MISSALE

Eine im Verhältnis zu den anderen Ferialbrevieren reichere Verwendung haben die Regenmēm̄rē im unierten Ferialbrevier gefunden. Hier sind Stücke aus ihnen nicht nur in den Ba'wât(h)â

¹ BrAnt I, S. 335.

² BrAnt I, a. a. O.

³ BrAnt I, S. 345.

⁴ Gemeint ist Ja'qôb(h) von Sērûg(h).

⁵ BrAnt I, S. 351.

⁶ A. a. O. I, S. 339.

⁷ A. a. O. I, S. 339 des Metrums wegen.

⁸ A. a. O. I, S. 341.

⁹ A. a. O. I, S. 351.

¹⁰ Vgl. auch Rahmani, S. 68. Das Brevier hat die beste Überlieferung.

überliefert¹, sondern bilden häufig auch kürzere oder längere Bestandteile anderer Gebetstexte², in denen sie überarbeitet wurden. Ebenso haben wir in den *ܐܘܨܚܐ ܕܩܘܪܒܐ* Regenbittenverse überarbeitet vor uns³.

Auch im Rahmen der Gebetstexte des Missale der Syrer fanden die Regenbitten Aphrems, wenn auch nur spärlich, Verwendung und zwar in den *Ḥūttāmē* am Schlusse der Messe, deren Autor namentlich abgegeben ist. Der Autorname will auch hier, wie in den in Frage kommenden Gebeten der Ferialbreviere, nur andeuten, daß die Gebetsverse nach einem bestimmten Versmaße und zwar nach den gebräuchlichsten des genannten Autors, gebildet worden sind. Sicherlich sind sie zusammengesetzt und auch überarbeitet⁴. Vielleicht dürfen wir bei einem dieser Gebete aus dem Inhalt auf seinen Zusammenhang mit den Regenbitten schließen, namentlich aus dem Inhalte des zweiten kurzen Aphremschen Gebetes⁵.

II. BEI DEN MARONITEN

Obgleich Aphrem auch in der Liturgie der Maroniten eine bedeutende Stellung einnimmt, haben seine Regenbitten bei ihnen eine ausgesprochene Verwendung nicht gefunden. Reine, unverfälschte Verse findet man nicht, wohl könnte man bei ihnen im *Officium sanctorum* an einigen Stellen Überarbeitungen oder Anklänge vermuten⁶. Auch das Ferialofficium hat kaum eine Bedeutung für die Überlieferung. Dieses weist unter seinen

¹ *Officium feriale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum*. Romae 1853, S. 270, in der Matutin der feria quarta. Vgl. Lamy III, Proleg. S. XXIV. Teilweise auch in der Matutin der feria tertia, besonders aber in den Schlußformeln der *Bà'wàt(h)ā*. Zu diesen Rahmani S. 84.

² *Officium feriale* S. 506; das Gebet *ܐܘܨܚܐ ܕܩܘܪܒܐ*.

³ *Officium feriale* S. 545 u. S. 548; dazu s. Rahmani S. 84, Z. 17.

⁴ Vgl. *Missale iuxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum*. Šarfe 1922, S. 93 und Lamy III, Sp. 3, Z. 16. Hieraus ist die Zugehörigkeit zu den Regenbitten ersichtlich.

⁵ Vgl. Missale, S. 93, wo mehrere Gebete Aphrems zu finden sind. S. dazu Lamy III, Sp. 3, Z. 16. Über das Wesen des *Ḥūttāmā* s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 303.

⁶ *Officium sanctorum iuxta ritum Ecclesiae Maronitarum. Pars hiemalis*. Romae 1656, S. ܐܘܨܚܐ ܕܩܘܪܒܐ.

Gebetstexten Ba'wät(h)ā auf, die den Charakter ausgesprochener Bittgebete tragen und Aphrem bzw. Ja'qôb(h) zugeschrieben werden. Sie haben eine strophische Gliederung. Die Aphrem zugeschriebenen bestehen aus siebensilbigen Versen¹. Sie sind nicht einheitlich, sondern zusammengesetzt. Spuren von Regenbittenversen lassen sich in ihnen nachweisen². Ob noch an anderen Stellen des Officiums Regenbittenverse zur Verwendung kamen, ist nicht ersichtlich³. Die schon früher vorhanden gewesene Fast- und Abstinenzpraxis⁴ der Maroniten wurde fest geregelt durch die libanesische Synode vom Jahre 1736, so daß sie späterhin einer nur geringfügigen Veränderung unterworfen werden konnte. Auch nach 1736 ist eine Ninivitenfastenpraxis unbekannt.

Erwähnt sei an dieser Stelle, daß erwartungsgemäß bei den Melchiten des syrischen Sprachgebrauches in der Liturgie eine liturgische Überlieferung von Regenbitten nicht zu finden ist; denn die melchitische Liturgie gehört zum byzantinischen Ritus.

III. BEI DEN NESTORIANERN BZW. UNIERTEN CHALDÄERN

Bei den Nestorianern ist die liturgische Textüberlieferung der Regenbitten Aphrems aufs engste verknüpft mit den drei bzw. vier Tagen des Ninivitenfastens und zwar in der Weise, daß die Regenmēm̄rē Aphrems im Rahmen dieses Officiums als Lese- bzw. in geringerem Maße als Gebetstexte im engeren Sinne verwendet wurden. Die Gesangstexte für das Officium der Ninivitenfasten sind überliefert im Hûd(h)rā und die Lesungen in einem speziellen Buchtypus (Jaqqîraredaktion).

Bezüglich der Tage des Ninivitenfastens und ihrer Liturgie waren wir in der günstigen Lage, neben der Ausgabe im BrCh von Bedjan und der Berliner Hûd(h)rāhandschrift *Orquart 1160* vom Jahre 1686/1687 noch eine

¹ Weiteres über das Wesen dieser Ba'wät(h)ā Lamy III, Proleg. S. XXIII, Nr. 15ff., ferner A. Baumstark, *Festbrevier*, S. 65.

² Vgl. *Officium feriale Maronitarum*. Beryti 1876, S. 350 Vers: ܩܠܠܐ ܩܠܠܐ. Bei Lamy IV, Sp. 403, Nr. 7 ist ܩܠܠܐ durch ܩܠܠܐ ersetzt oder umgekehrt. Vgl. ferner die Ausgabe Romae 1830, S. 9, wo der Vers ܩܠܠܐ ܩܠܠܐ ganz überliefert ist; dazu Rahmani, S. 84, Z. 17.

³ So vielleicht *Officium fer. Mar.* Beryti 1876, S. 349.

⁴ S. *Al-Mašriq IX* (1906) S. 175.

der ältesten Handschriften des Ninivitenfastens, *Jer. 37* (im Besitze des griechisch-orthodoxen Patriarchates in Jerusalem) heranziehen zu können. Die weitere handschriftliche Überlieferung der Lesungen des nestorianischen Ninivitenfastenofficiums ist folgende:

a) Handschrift, in der die Jaqqîrâredaktion erwähnt wird: *Cambridge Add 1992* (17. Jh.)¹.

b) Handschriften, meist mit dem Titel ܝܩܩܝܪܐ ܕܝܗܘܪܝܢܐ, ohne Nennung des Jaqqîrâ:

1. *BrMOr 2229* (J. 1249)².

2. *BrMOr 2300* (teilweise J. 1481/1482)².

3. *BrMOr 4057* (13. Jh.)³.

4. *BrMOr 4058* (13. Jh.). Fol. 106. Diese Hs. ist reichlich mit Buchschmuck ausgestattet³.

5. *BrMOr 4600* (wahrsch. 15. Jh.)⁴. Stark verkürztes Officium.

6. *Cambridge Add 1981*⁵.

7. *Paris 184* (J. 1430)⁶.

8. Die älteste Hs. mit arabischer Übersetzung: *Djarbekr*⁷ 56 (J. 1240). Andere Hûd(h)râhandschriften⁸ sind noch erwähnt bei A. Baumstark, *Geschichte* S. 198, Anm. 9 und S. 289, Anm. 11.

Zuvor jedoch einige geschichtliche Notizen über unser Fasten.

1. DIE ENTSTEHUNG DES NINIVITENFASTENS⁹

Über die Entstehung der Ninivitenbittage haben wir Berichte in den Hss. des Hûd(h)râ vor diesen Bittagen. Solche sind veröffentlicht bei Assemani, *Catalogus I, 2*, S. 458 ff.¹⁰, im BrCh¹¹,

¹ S. Wright-Cook, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge*. Cambridge 1901, S. 387.

² G. Margoliouth, *Descriptive list of syriac and karshunic manuscripts in the British Museum acquired since 1873*. London 1899, S. 5.

³ G. Margoliouth, a. a. O. S. 18.

⁴ G. Margoliouth, a. a. O., S. 148.

⁵ Wright-Cook, a. a. O., S. 170 ff.

⁶ H. Zotenberg, *Manuscrits orientaux. Catalogue des mss. syriaques et sabéens (mandaites) de la bibl. nat.* Paris 1874, Nr. 129.

⁷ Siehe A. Baumstark, *Geschichte*, S. XIII.

⁸ Über Hûd(h)râ s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 198.

⁹ L. Cheikho, *Le jeûne de Ninivé dans les églises orientales, Al-Mašriq* 1906, S. 171 ff.

¹⁰ Aus der Hûd(h)râ-Hs. der vatikanischen Bibliothek Nr. LXXXIII, die im Jahre 1539 geschrieben wurde.

¹¹ BrCh S. 161 ff. — Mit diesen Texten stimmt größtenteils wörtlich überein, was Šem'ôn Šanqlawajā (Anfang des 13. Jhs.) in seinem Handbuch der Chronologie (F. W. K. Müller, *Die Chronologie des Š.Š.* [Diss. Leipzig 1889] S. 8 ff.) über die Veranlassung dieser Bittage sagt.

ÜBERSETZUNG

Erstlich also ergab sich eine Veranlassung zu der Gebetsfeier der Niniviten durch den Propheten Jonas, und diese begeht unsere Kirche Gottes. Und damals setzte man infolge der Predigt des Propheten Fasten ein und bekleidete sich mit Bußgewändern, wie geschrieben steht. Und als Gott ihre Bußgesinnung sah, wandte er seine Zornesglut von ihnen ab und vernichtete sie nicht. Eine andere Veranlassung, aus welcher die (fragliche) Gebetsfeier in diesen Gegenden begangen wird, war jene Šar'ûṭā genannte Seuche, die einmal unter der Perserherrschaft in diesen unseren Gegenden auftrat und (zwar) in den Tagen des Bischofs Sab(h)rîšô', Metropolit von Karkā d(h)ĕBêt(h) Sêlôk(h), die wegen der Menge der Sünden der Menschen mehr oder weniger bei ihrer Zunahme alle Bewohner von Bêt(h) Garmai und At(h)ôr und Ninive dahinraffte. Und als der hl. Mar(j) Sabrîšô' zu Gott betete wegen der Zornesgeißel, die seine Herde verwüstete, da vernahm er eine Engelsstimme, welche sprach: „Setzet Fasten ein und veranstaltet eine Gebetsfeier, und die Seuche hört bei euch auf.“ Und sogleich befahl der Heilige, daß sie sich nach allen ihren Ständen im Hause des Herrn versammeln sollten. Und am 1. Tage der Gebetsfeier, welcher ein Montag war, zog sich die Hand des Engels, welcher verwüstete, zurück und es erkrankte niemand mehr, sondern es starben nur noch wenige, d. h. der eine oder andere einzelne, die bereits von der Šar'ûṭā ergriffen waren. Als der 6. Tag kam, welcher ein Freitag war, und das Volk die Opferspeise des Leibes und Blutes Christi empfangen und sich entsühnt und geheiligt hatte, starb von denen, auf deren Körper das Verderben sich ergossen hatte, überhaupt auch nicht ein einziger mehr. Als die Kirche und die Hirten und ihre Herden die Erbarmung, die ihnen widerfahren war wegen der Gebetsfeier, die sie abgehalten hatten, sahen, setzten sie seither fest und ordneten an, daß sie in dieser Woche jedes Jahr begangen werde, und sie verbreitete sich und wurde von damals bis jetzt in diesen Gegenden fortgepflanzt und gewissenhaft vollzogen. Man überliefert also, daß (?) diejenigen, die diese Gebetsfeier angeordnet haben, befohlen hätten, daß das Andenken der Väter-Lehrer am Freitag dieser selben Woche gefeiert werden sollte, und es gibt viele Gegenden, wo man so tut, weil an demselben ersten Tage dieser Krankheit das Sterben aufhörte. Wir aber fasten und begehen diese Gebetsfeier, damit Christus vielleicht durch sein Erbarmen an uns diese Zornesgeißel, die uns droht, vorübergehen lasse mit dem Ja der Himmlischen und dem Amen der Irdischen. Amen. — Auf die Fürsprache des Mar(j) Michael und Mar(j) Gabriel und Mar(j) Abraham, unser Herr Jesus Christus, sammle meinen Geist von der Wirrsal dieser Welt. Amen. — Und wisse, kundiger Bruder Leser, daß, wenn zwischen dir und dem (quadregesimalen) Fasten 20 Tage sind, halte an drei von ihnen diese Gebetsfeier ab, die „Indiktion“ genannt wird, da es viele Jahre gibt, wo sie nicht da einfällt, wo das Buch sie verzeichnet, da sie mit dem (quadregesimalen) Fasten aufsteigt und mit ihm auch wieder absteigt (d. h. zeitlich von ihm abhängt).

Eine weitere wichtige Quelle ist die Patriarchenchronik des Amr¹.

Als Grundlage der Erörterung über die Entstehung der Ninivitenfasten mag die oben mitgeteilte Vorrede im Hūd(h)rā gelten. Der Ausgangspunkt für die Entstehung des Fastens war eine Seuche, die im Volksmunde Šar'ûtā genannt wurde. Unter Joseph, dem Vorgänger des Katholikos Ezechiel, war sie ausgebrochen. Amr beschreibt diese seuchenartige Krankheit näher². In der inneren Handfläche wurden nach ihm als ihre ersten Anzeichen je drei schwarze Flecken sichtbar, denen fast spontan der Tod folgte. Die Seuche nahm einen weiten Umfang an. Vor allen Dingen wütete sie in den Gegenden von Bet(h) Garmai, At(h)ôr und Ninive. Auch von der verheerenden Wirkung der Seuche gibt uns Amr ein ziemlich deutliches Bild. Sab(h)rîsô', Bischof von Kark(h)ā d(h)ëBêt(h) Sêlôk(h), in dessen Sprengel die Seuche einen besonders großen Umfang angenommen zu haben schien, begann mit dem Gebet zu Gott um Abwendung des Übels, das man als eine Folge der Sünden der Menschen ansah. Während des Gebetes nun erschien ihm ein Engel, der ihm befahl, zu fasten und zu beten, damit die Seuche ihr Wüten einstelle. Sofort erließ Sab(h)rîsô' das Gebot an alle, sich in dem Hause des Herrn zu versammeln. Dieser erste Versammlungstag war ein Montag. Sofort wurde auch die Wirkung von Gebet und Fasten bemerkbar. Niemand starb mehr an der Seuche. Am 6. Tage, am Freitage, feierte man das hl. Meßopfer und durch die Teilnahme an der Kommunion wurden alle gereinigt. Darauf verordneten die Kirchenoberen, u. a. auch der Metropolit von Bêt(h) Garmai und der Bischof von Ninive, dieses Fasten mit Gebet in der Woche, in der es zuerst gefeiert wurde, unter Zustimmung des Katholikos Ezechiel. Ursprünglich trug dieses Fasten den

¹ Siehe Amri et Slibae, *De Patriarchis Nestorianorum commentaria* ed. H. Gismondi, Romae 1897, Versio S. 25 u. 26, Textus, Romae 1896 (Pars altera) S. 43 u. 44. Ferner findet das Ninivitenfasten bzw. seine Entstehung kurze Erwähnung an folgenden Stellen: J. S. Assemani, *Bibl. Orient. tom. I*, p. 224; tom. II, p. 413, p. 427, p. 428 nach dem Text des Nomocanon des Elias Damascenus (s. Assemani, *Catalogus I*, 2, S. 459), bei O. Braun, *Das Buch der Synhados*. Stuttgart und Wien 1900, S. 163/164, in der Chronik von Séert, *Patrologia Orientalis*, 13 (Paris 1919), S. 633.

² Siehe a. a. O.

Namen Bâ'ût(h)ā und hatte einen mehr lokalen Charakter. Der Name Ba'ût(h)ā hielt sich auch fernerhin. Erst Ezechiel verschaffte nach Amr diesem Fasten einen allgemeinen Eingang in die nestorianische Kirche, indem er es zu einer Angelegenheit aller machte und zwar, wie es scheint, zunächst aus Dankbarkeit gegen den gnädigen Gott, sodann aber auch, um Gott zu bitten, solche Übel stets vom Volke fernzuhalten. Aus den Quellen ist nicht einheitlich zu ersehen, ob nach der Verordnung des Ezechiel die Seuche erst aufhörte, oder ob schon zu Beginn der lokalen Fasten die Seuche ihr Wüten einstellte. Letzteres ist wohl mit dem Hūd(h)rā eher anzunehmen, ohne aber von einem vollständigen Aufhören der Seuche zu reden, was durch den Bericht des Amr ausgeschlossen zu sein scheint. Dieses Fasten erhielt ein eigenes Officium und trägt den Namen Ninivitenfasten. Der Name rührt nach Amr daher, daß die von der Seuche Betroffenen den Niniviten in den Bußwerken nachahmten und sich ihnen gleichfühlten, sodann weil sie auf demselben Wege wie die Niniviten von der Geißel befreit wurden.

Zeitlich beginnt dieses Fasten mit dem 20. Tage vor den großen Fasten. Wichtig ist, daß nach der oben mitgeteilten Vorrede im Hūd(h)rā diesem Fasten ursprünglich noch angegliedert war eine Kommemorationsfeier der syrischen Lehrer am Freitage der betreffenden Woche, die aber in keinem Zusammenhange mit der Ninivitenrogation steht¹.

Ursprünglich begann die Feier mit dem Montage und schloß am Freitage. Später, bei der Allgemeineinführung, reduzierte man diese Tage auf vier Tage von Montag bis Donnerstag. Die Eucharistiefeier, die auch das ursprüngliche Fasten beendete, verlegte man dann auf den Donnerstag, so daß der Freitag zunächst nur für die Kommemorationsfeier übrigblieb. Somit sind die eigentlichen Hauptfasttage der Montag, Dienstag und Mittwoch der betreffenden Woche, während die Eucharistiefeier am Donnerstag den Charakter einer Danksagungsfeier trägt. Da das Ninivitenfastenofficium im Anschluß an ein abzuwendendes Übel entstanden ist und später auch nur im Sinne der Abwendung

¹ Siehe Assemani, *Catalogus I, 2*, S. 460.

von allgemeinen Übeln gebraucht wurde, so hat es wegen seiner Allgemeinheit mit der Abwendung von Trockenheit und mit der Erflehung von Regen zunächst nichts zu tun.

Der genaue Zeitpunkt des Entstehens des Ninivitenfastens ist mit dem Katholikos Ezechiel (557—577) gegeben.

Eine kalendarische Berechnung der Ninivitenfasten gibt uns Elias, Metropolit von Nisibis († nach 1049)¹.

2. AUFBAU DES OFFICIUMS DER NINIVITENTAGE IN DER BERLINER HÛD(H)RĀ-HANDSCHRIFT

Im Aufbau unterscheidet sich das Officium in der HÛd(h)rā-Handschrift *Orquart 1160* von dem im BrCh Seite 335-336 und Seite 411—498 nicht². Im Rahmen des Gesamtofficiums des liturgischen Jahres nimmt das Ninivitenfastenofficium eine Sonderstellung insofern ein, als ihm ein besonderer Aufbau im Tagesgottesdienst zu eigen ist. Der Tagesgottesdienst ist aufgebaut nach dem Schema des Nachtgottesdienstes. So finden wir am Tage den Mautëb(h)ā des Nachtgottesdienstes wieder und zwar nimmt er einen breiten Raum ein und ist in Mautëb(h)ā I und II geteilt. Auch die liturgische Umrahmung ist von dem Nachtgottesdienste hergenommen, so daß man auf den ersten Blick den Eindruck erhält, es handle sich um eine erweiterte Herübernahme des Nachtgottesdienstes. Der Aufbau des Tagesgottesdienstes nach BrCh ist folgender:

Beginn: *Montag* (d. h. Sonntagnachmittag). Vesper, Leljā mit Qālē d(h)ë Šahrā, Šaprā (ferial) ohne Šahdē.

Tagesofficium für alle Tage: Drei HÛllālē, Qältā. I. Mautëb(h)ā: 2 Reihen von 'Ōnjät(h)ā. Am Ende jeder Reihe Hilfsqālē. Dann Qànônā, Tešbôhtā, Kârôzût(h)ā, Abû-Halîm-Gebete. Lesung der Mēmre des I. Mautëb(h)ā und zwar folgen sich: Hëp(h)āk(h)ät(h)ā,

¹ J.-B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri*. Tom. 8. Textus S. 138, Versio S. 150. Dazu G. Diettrich, *Bericht über neu entdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche (Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Berlin 1909)*, S. 186, Anm. 4.

² Einige kürzere Bemerkungen über dieses Officium bei R. Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1926, S. 548 und S. 553. Hier ist die Strenge des Fastens und die Dauer des Officiums von der Morgenfrühe bis zum Mittag, wobei der ganze Psalter gebetet wurde, erwähnt.

Qerjānā 1, Mad(h)rāšā, Qerjānā 2, Mad(h)rāšā, Bûrkāt(h)ā. II. Mautēb(h)ā: Sûjakē-Psalmen, Hûllālā, Qālē d(h)ě-Šahrā mit Kniebeugung, bes. Gebete, ‘Ōnjāt(h)ā, Qànônā, Tešbôhtā, Kârôzût(h)ā mit Kniebeugung, Abû-Ḥalîm-Gebete. Lesung der Mēmre des II. Mautēb(h)ā: Hēp(h)āk(h)ât(h)ā, Qerjānā 1, Mad(h)rāšā, Qerjānā 2, Mad(h)rāšā, Bûrkāt(h)ā, Ḥuttāmā. Priester und Diakon gehen zu der Qankē-Türe. Messe.

Mit diesem Schema stimmt auch das Officium in der Ḥûd(h)rāhandschrift in den Grundzügen überein, ist aber in einzelnen Teilen verschieden von ihm. BrCh hat das Officium verkürzt, besonders die in der Ḥûd(h)rāhs. sich findenden ‘Ōnjāt(h)ā, kurze Gesangsstrophen mit Psalmversen durchrankt¹. Diese haben ihre Stellung zu Beginn des Mautēb(h)ā. Am Ende dieser Gesangsstücke des I. Mautēb(h)ā des Montages ist im Ḥûd(h)rā nach dem Mad(h)rāšā die Lesung der ܩܪܝܢܐ ܕܩܝܡܐ (s. unten Nr. 3) vorgeschrieben. Einen Unterschied im Aufbau weist das Officium in der Ḥûd(h)rāhs. auf, insofern es eine andere Perikopenordnung hat. Perikopen hat auch der chaldäische Ritus, nur sind sie im BrCh nicht verzeichnet, da hier die Benutzung eines Lektionars vorausgesetzt wird. Das Mossuler Missale hat folgende Perikopenordnung:

Montag (Vesper): Js. 63 17–64 12; Habakuk 1 3–19; 1. Tim. 1 2–3 10; Mt. 18 23–55.

Dienstag: Sam. 7 3–9; Js. 59 1–18; Röm. 12 1–21; Lk. 18 2–14.

Mittwoch: Joel 2 15–27; Jonas 3 1–4 11; Röm. 9 14–10 17; Mt. 6 1–18.

Donnerstag: Js. 65 16–66 2; Jerem. 7 21–26; Röm. 10 1–13; Lk. 15 4 bis Ende.

Die Auswahl der Perikopen in der Ḥûd(h)rāhs. ist nicht ganz dieselbe. Sie beginnen hier mit der Vesper des Dienstages, so daß im streng liturgischen Sinne der Montag keine Perikopen hat². Die Perikopenordnung in der Ḥûd(h)rāhs. ist folgende:

Montag (Vesper): Js. 63 17–65. (Der Anblick der großen Sündhaftigkeit mit all ihren Folgen für die Menschheit soll Gott gnädig und barmherzig stimmen).

¹ Siehe A. Baumstark, *Geschichte*, S. 303.

² Perikopen des Ninivitenfastens sind nicht berücksichtigt in der Gannath-Büssame. Vgl. J. M. Vosté, *Revue biblique XXXVII* (1928), S. 387. Über die Gannath-Büssamē (Wonnegarten), ein Kommentar zu den alt- und neutestamentlichen Perikopen des nestorianischen Kirchenjahres, vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 308.

Amos 5³⁻¹⁶. (Das Erbarmen des Herrn der Welt erreicht man nur, wenn das Böse gehaßt und das Gute geliebt und Recht geübt wird).

I. Timotheus 2^{1-3 11}. (Das Gebet soll für alle Menschen verrichtet werden. Nur reine Hände soll man zum Gebete erheben. Die Bedingungen eines guten Gebetes. Hervortreten sollen sich Bischof und Diakon).

Matthäus 18²³⁻¹⁹. (Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht).

Dienstag: Is. 59¹⁻¹⁹. (Der vielen und großen Sünden des Volkes wegen wandte sich Gott ab. Daher ist das Volk in großer Armut).

Jerem. Kgl. 5¹⁻²². (Die schmachvollen Folgen des Verstoßes von seiten Gottes für das Volk).

Röm. 12¹⁻¹³. (Die Mahnung, den Leib als ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen. Das Gebot der Nächstenliebe).

Lk. 12^{59-13 10}. (Mahnung zur Buße, das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaume).

Mittwoch: Is. 63⁷⁻¹⁶. (Das Volk gedenkt der früheren Wohltaten Gottes; nun hat er es verlassen).

Jonas (ganz).

Ephes. 4^{1-7; 4 25-5 22}. (Ermahnung zur Einheit, Eintracht und Liebe, Verhalten gegen den Nächsten. Vom Lichte soll alles erhellt werden. Wandel im Lichte).

Matthäus 6¹⁻⁵. (Vom Almosengeben im Verborgenen. Offenbar hier: Nicht um der Menschenwillen Gutes tun, sondern um Gotteswillen).

Inhaltliche Abweichungen¹ liegen vor in der Psalmodie, im Qanônā und Tešbôhtā, sowie auch in der Kârôzût(h)ā. In der Hûd(h)rāhs. ist die Psalmodie stets erweitert. Die beiden Abû-Ḥalîm-Gebete am Ende der beiden Mautëb(h)ē im BrCh hat das Hûd(h)rāofficium nicht; diese stehen oft in einem besonderen Buche. Es ist charakteristisch für das Hûd(h)rāofficium, daß es bezüglich der Wahl einiger Gebetstexte eine größere Freiheit gewährt.

Einen eigenen Ritus hat die Lesung der Mēmre am Ende jedes Tagesmautëb(h)ā im BrCh. Das Schema ihres Vortragsritus ist folgendes:

Einleitung: Lesung der Apologie. 5 Hëp(h)àk(h)àt(h)ā. In jedem Mautëb(h)ā: 'Onjàt(h)ā, Hëp(h)àk(h)àt(h)ā, Lesung 1, Mad(h)rāsā Lesung 2, Mad(h)rāsā, Bûrkàt(h)ā. Ausnahme: *Mittwoch*: I. Mautëb(h)ā: An Stelle der Hëp(h)àk(h)àt(h)ā treten Mad(h)rāsē und zwar

¹ Daß das Ninivitenofficium vornehmlich in seinem Inhalt nicht einheitlich dasteht, ist wohl daraus zu erklären, daß es nicht immer in den offiziellen liturgischen Büchern Platz gefunden hat. S. die oben mitgeteilte Vorrede aus der Hûd(h)rāhandschrift.

geht jeder Lesung ein Mad(h)ràšā voraus. Es handelt sich um 5 Lesungen. Der letzten Lesung folgt noch ein Mad(h)ràšā. Am Ende Bûrkàt(h)ā. Also: Mad(h)ràšā 1, Qerjànā 1, Mad(h)ràšā 2, Qerjànā 2, Mad(h)ràšā 3, Qerjànā 3, Mad(h)ràšā 4, Qerjànā 4, Mad(h)ràšā 5, Qerjànā 5, Mad(h)ràšā 6, Bûrkàt(h)ā. II. Mautëb(h)ā: An Stelle des 2. Mad(h)ràšā vor den Bûrkàt(h)ā ein längerer Mad(h)ràšā d(h)ëBûrkàt(h)ā, der unter eigentümlichem Zeremoniell zwischen Lektor hinter der Qanqë-Türe und Volk im Hēkal gesprochen wird. Dann folgen Bûrkàt(h)ā. Messe.

Eine gesonderte Berücksichtigung im Ninivitenfastenofficium erfordert noch der *Donnerstag*. Obwohl er als ursprünglich zum Officium gehörig anzusehen ist, bildet er weder im Aufbau noch im gedanklichen Inhalte der Gebetstexte eine streng geschlossene Einheit mit den drei vorhergehenden Tagen, abgesehen von der Kürze des Officiums. An ihm fand eine liturgische Danksagung statt, in deren Mittelpunkt die Eucharistiefeyer stand. Dementsprechend sind auch die Gebetstexte geordnet. Die Liturgie dieses Tages hat nach BrCh folgenden Aufbau:

Vesper: 2 Marmjàt(h)ā, 2 Šuràjē d(h)ëBasilîqē, At(h)wàt(h)ā, Hùllālā, eine Reihe von ‘Ōnjàt(h)ā, Qànônā gefolgt von zwei je dreizeiligen Strophen, Tešbôhtā, bestehend aus 2 zweizeiligen Strophen, Kârôzût(h)ā.

Nachtgottesdienst: In dem Mautëb(h)ā zunächst eine Reihe von besonderen Qālē. Hieran anschließend eine Totengedächtnisfeier. Qànônā mit 2 Versen, Tešbôhtā, Kârôzût(h)ā, die Morgenpsalmen und Marmît(h)ā d(h)ëRâzā. Den Schluß bilden die ‘Ōnjàt(h)ā d(h)ëRâzā mit Šabbaḥ. Auch an diesem Tage weist das Hûd(h)rāofficium Unterschiede auf. So fehlt z. B. die Kârôzût(h)ā in der Vesper. Der Qànônā des Nachtgottesdienstes hat einen besonderen textlichen Bestand. Vor den ‘Ōnjàt(h)ā d(h)ëRâzā hat das Hûd(h)rāofficium eine für den Tag besonders zugeschnittene Perikopenordnung und zwar ist diese Perikopenordnung folgende:

Is. 65¹⁶–66³. (Gott verspricht seinem Volke Freude und Jubel; denn sein Volk ist ein gesegnetes Volk, nunmehr frei von aller Drangsal).

Jerem. 17²¹–27. (Die Heilighaltung der Gebote Gottes ist der Maßstab für die Größe des Volkes Gottes. Nur ein heiliges Volk belohnt Gott).

Röm. 10¹–14. (Vorbedingungen für die Erhörung des Gebetes sind: Bekenntnis, daß Jesus der Herr ist und der Glaube an die Auferstehung von den Toten).

Joh. 16²³–33. (Die Bitte im Namen Jesu findet Erhörung, Friede in Gott ist notwendig).

Die uns hier vorliegende Perikopenordnung weist den typisch ost-syrischen Aufbau auf insofern, als je 2 alttestamentliche und je 2 neutestamentliche Lesungen an jedem Tage ohne Ausnahme zur Verwendung gelangt sind¹ und zwar Isaias an allen Tagen, Jeremias am Dienstag und Donnerstag, Amos am Montag und Jonas am Mittwoch, der Römerbrief am Dienstag und Donnerstag, der I. Timotheusbrief am Montag, der Epheserbrief am Mittwoch, das Matthäusevangelium am Montag und Mittwoch, das Lukasevangelium am Dienstag und das Johannesevangelium am Donnerstag.

Einen starken inneren Zusammenhang bemerken wir auch in den Lesungen selbst und zwar in dem Sinne einer Steigerung der Gedanken. So z. B. vernehmen wir in der Perikope aus Isaias am Montag, daß das Volk Gott zur Barmherzigkeit zu stimmen versucht, indem es seine Verlassenheit kundtut. In der darauf folgenden Perikope wird dann die Bedingung für das Erbarmen Gottes angegeben. Auf den hier mehr allgemein gegebenen Bedingungen folgt die ganz spezielle: das Gebet. Daher werden nun die Eigenschaften eines guten Gebetes aufgezählt. Die letzte Perikope klingt aus in den Aufruf zur Nächstenliebe. Man sieht hier deutlich den in sich geschlossenen Gedankenkreis am Montage und zwar als Einleitung der Gebets- und Bußtage gefaßt. Einen ebenso stark in die Augen fallenden inhaltlichen Zusammenhang der Perikopen stellt man auch am Dienstag und Mittwoch fest. Am Dienstag vollzieht sich der Übergang von der Einleitung zu dem gegebenen trostlosen Zustande des flehenden Volkes.

Noch ein anderes Prinzip war maßgebend für die Auswahl der Lesungen. Dieses finden wir in der Lesung des Römerbriefes am Dienstage, wo der Gedanke ausgesprochen wird, daß der Leib Gott als Opfer dargebracht werden soll. Hier liegt mit aller Deutlichkeit ein Hinweis auf Grund und Zweck der Ninivitenfasten vor.

Die Perikopen des Donnerstages fallen aus dem engen Rahmen der Vortage heraus. Während vorher die Bußgesinnung vorherrschend war, drücken die Lesungen des Donnerstages Freude und Jubel aus auf Grund der Tatsache der Erhörung. Das Volk wurde erhört wegen seines guten Gebetes. Daher dankt dieses an diesem Tage. Somit zeigt sich auch hier der Donnerstag als Abschluß- bzw. als Danksagungstag.

3. DIE GESANGSTEXTE FÜR DIE NINIVITENFASTENTAGE IN DER BERLINER ḤŪD(H)RĀHANDSCHRIFT

Der Ḥūd(h)rā ist eine Schöpfung Iṣō'jahb(h)s III. († 657/8). Abgesehen von den noch unedierten Fragmenten der Hss. aus

¹ Vgl. A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Münster 1921, S. 61ff.

Chinesisch-Turkestan in Berlin, die uns aber nicht zugänglich sind, liegt er vor in einer Rezension, die seit dem Anfange des 2. Jahrtausends vom Oberen Kloster der hl. Abraham und Gabriel bei Mossul aus sich verbreitete und allgemeine Geltung erlangte. Das Hūd(h)rāofficiūm der Ninivitentage in *Orquart 1160* vom Jahre 1186/7 weicht inhaltlich insofern von dem Text im BrCh ab, als in letzterem die langen 'Ōnjät(h)ā der Mautëb(h)ē weggelassen, dagegen die sogenannten Abû-Halîm-Gebete, die sonst meist in einem besonderen Buche zu finden sind, beigegeben worden sind. Bei den im BrCh fehlenden Stücken handelt es sich hauptsächlich um die langen, selbständigen 'Ōnjät(h)ā-Dichtungen, die zu „nēmar“, dem Abschluß der Mautëb(h)ē, vorgetragen werden; es sind folgende Stücke im Hūd(h)rā *Orquart 1160*:

1. S. 183/188 (Montag der Niniviten):

inc.: . . . ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

expl.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

2. S. 199/203 (Montag der Niniviten):

inc.: . . . ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

expl.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

3. S. 212/216 (Dienstag der Niniviten):

inc.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

expl.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

(Jonasgeschichte)

4. S. 219/222 (Dienstag der Niniviten):

inc.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

expl.: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ —

(Jonasgeschichte)

5. S. 222/225 (Dienstag der Niniviten). Diesem Stück geht eine kurze doxologische Formel voraus. Dann folgt eine Strophe, die wohl als Einleitungsstrophe gedacht ist; denn sie trägt dieselbe Nummer wie die ihr folgende Strophe.

Einleitungsstrophe: ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ — Erste Strophe:
ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ — Letzte Strophe (*expl.*): ܩܘܨܩܢܐ ܩܘܨܩܢܐ
ܩܘܨܩܢܐ

Die Strophen haben nicht eine konstante Verszahl. Die Anzahl der Strophen ist der Zahl der Buchstaben des Alphabets entsprechend, mit denen sie auch fortlaufend beginnen.

6. S. 234/238 (Mittwoch der Niniviten):

Jede Strophe besteht aus drei Zeilen und hat den Refrain: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ
Als Verfasser wird in der Hs. Giwargis Warda¹ bezeichnet. Den Strophen geht ein Prolog voraus:

Prolog: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ — Erste Strophe: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ

7. S. 241/242 (Mittwoch der Niniviten):

inc.: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ — *expl.*: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ

ein ziemlich kurzes Stück.

8. S. 242/244 (Mittwoch der Niniviten):

Die einzelnen Strophen, denen ein Prolog vorausgeht, bestehen aus drei Zeilen und haben den Refrain ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ (s. oben Nr. 6).

Prolog: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ — Erste Strophe: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ — Die Schlußstrophe hat eine größere Verszahl. — Ihr Anfang: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ

9. S. 244/246 (Mittwoch der Niniviten):

Die Verszahl ist schwankend. Der Refrain beginnt mit dem Worte: ܡܕܢܐ

— Prolog: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ — Erste Strophe: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ
— Dann eine längere Schlußstrophe, ihr Anfang: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ

Die doxologische Formel des Stückes Nr. 5 weist einige Besonderheiten auf. Es finden sich hier schrägstehende, parallele Striche in roter Farbe über dem Konsonantentexte. Ihre Zahl ist meistens 2, 3 oder 4, doch auch ein Strich wird verwendet. Diese ekphonetischen Zeichen finden sich auch sonst in nestorianischen Hymnenbüchern².

Höchst bemerkenswert ist, daß das Fastenofficium der Hūd(h)rāhs, die bei Bedjan zu findende Auswahl von Mēmṛē, unter denen sich auch einige Regenmēmṛē Aphrems befinden, an der betreffenden Stelle, d. h. als Anhang, nicht aufweist. Schon die Stellung dieser Auswahl scheint hinzuweisen auf eine nachträglich eingetretene Bereicherung des Gebetstextes und auf die Bildung eines besonderen Buchtypus, der in den oben genannten Hss. vorliegt und gedruckt ist. In der Hūd(h)rāhs. finden wir am Montag der Fasten eine Rubrik, die offenbar Bezug hat auf Texte, die aus Mēmṛē zusammengestellt sind. Die Rubrik lautet: ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ [ܡܕܢܐ ܕܢܝܢܝܘܬܐ]. Aus dieser Notiz folgt, daß es eine kanonisch festgelegte Gruppe von Lesetexten aus Mēmṛē zur Zeit der Entstehung des Officiums noch nicht gegeben zu haben scheint, oder man nahm die Texte aus der als Buchtypus vorliegenden Sammlung. Dem Redaktor des Ninivitenfastenofficiums des Hūd(h)rā werden die Regenbitten Aphrems nicht ganz unbekannt gewesen sein. Innerhalb der Gebetstexte, besonders der drei ersten Wochentage dürfen wir an einigen Stellen sicher eine Verwendung der Regenbitten in kleinem

¹ Über diesen s. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 304f.

² S. die Deutung bei E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften in: Die Handschriftenverzeichnisse der Staatsbibliothek zu Berlin*, 23. Bd., Berlin 1899, S. 259.

Ausmaße annehmen. Die Verwendung geschah so, daß entsprechende Verse aus Regenbitten, die einen stark deprekativen Charakter trugen, herübergenommen und mit anderen Gebetstexten verschmolzen wurden, so daß eine nunmehrige Herausschälung solcher Verse höchst schwierig, ja fast unmöglich ist¹. Auch im BrCh finden wir dieselbe Art der Verwendung von Regenbitten².

Bemerkt sei hier, daß auch die Hûd(h)râhs. *Vat. syr.* 83 das Fastenofficium der Niniviten enthält. Der Beginn des Officiums der einzelnen Tage ist nach Ausweis des Kataloges Assemanis folgender³:

Montag: ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ, fol. 102. — *Dienstag:* ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ fol. 114. — *Mittwoch:* ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ fol. 125. — *Donnerstag:* ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ fol. 139. — (Eucharistiefeyer).

Der Montag der zweiten Fastenwoche (fol. 199) beginnt mit demselben Mēm̄rā wie der Mittwoch der Ninivitentage. Somit ist hier schon eine Auffüllung bzw. ein Hinzufügen aus den Texten des Quadragesimalfastens eingetreten. Auch die Anfänge des Montages und des Dienstages bzw. die betreffende Mēm̄rē gehören nicht zu den Regenbitten; denn die Überlieferung weist sie als solche nicht auf.

4. VERGLEICH DER LESETEXTE DES NINIVITENFASTENOFFICIUMS IN DER JERUSALEMER HANDSCHRIFT UND IM BREVIARIUM CHALDAICUM

Bevor wir nun in die Analyse der Lesetexte des Officiums der Ninivitentage, in dem Regenbitten Aphrems enthalten sind, nach der Druckausgabe Bedjans eintreten, sei die Güte dieser Ausgabe überprüft nach *Jer. 37*, einer der uns bekannten ältesten Hss. des Ninivitenfastens, die in der Bibliothek des griechisch-orthodoxen Patriarchats zu Jerusalem aufbewahrt wird⁴. Sie ist vollständig punktiert und vokalisiert. Über das Officium und die Hs. gibt uns das Nachwort zu den Tagen des Ninivitenfastens folgende Auskunft (der Text folgt z. T. in Übersetzung): Zu Ende geschrieben ist mit der Hilfe Unseres Herrn das Buch der Mēm̄rē der Rogation der Niniviten mit allem, was zu ihr gehört, d. h. mit deren Hëp(h)àk(h)àt(h)ā,

¹ S. Hûd(h)râhandschrift S. 241 (Mittwoch) Verse:

ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ
ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ

und

ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ
ܩܦܘܨܩܢܐ ܕܩܘܪܒܐܢܐ

² S. BrCh S. 227 und Lamy III, Sp. 3, Z. 16—19.

³ Assemani, *Catalogus I*, 2, S. 459/60.

⁴ Diese Handschrift war mir zugänglich in Photographien, die Prof. A. Rucker, Münster i. W., bei seinem letzten Aufenthalte im Oriente von der Hs. *Jer. 37* anfertigte und mir zur Einsicht gütigst überließ.

Mad(h)rāšē, Bûrkāt(h)ā, ‘Ōnjāt(h)ā und Qānōnē, wie sie von dem hl. Mar(j) Jaqqîrā im berühmten Kloster des Mar(j) ‘Elîjā in der Nähe der Stadt Mossul¹ in (liturgische) Ordnung gesetzt wurden, damit sie an diesen drei Tagen der Rogation persolvirt werden sollen . . . Diese Hs. wurde geschrieben . . . im Kloster des . . . Rabban Mar(j) Sabrišô‘, mit dem Beinamen Bēt(h) Kôkâ in der Adiabene am Zâ’bflusse.

Das Alter der Hs. ist genau festgelegt. Am ersten 1. Freitage des Monates Januar des Jahres 1562 der Griechen bzw. des Jahres 648 der Mohammedaner wurde sie geschrieben, bzw., da der Tag genannt wird, vollendet. Nach christlicher Zeitrechnung ist es das Jahr 1251 (Nachwort).

Bei dem nunmehr folgenden Textvergleich der Hs. mit der Ausgabe Bedjans BrCh I, S. 411/498 wird die Einteilung in die drei Tage beibehalten.

a) *Montag*. Zu Beginn ist die Hs. unvollständig. Auch die weiteren Blätter sind arg mitgenommen, jedoch soweit erhalten, daß man eine sichere Textvergleichung mit dem entsprechenden Teile des Officiums bei Bedjan durchführen kann. Der Text in BrCh ergibt somit auch ein Ordnungsprinzip der betreffenden Blattfragmente der Hs. Soweit diese erhalten ist, ist die Übereinstimmung mit BrCh eine fast wörtliche.

Jer. 37 beginnt das Officium mit dem Worte [ܡܫܘܒܝܢ]ܐ² auf fol. 1r. Von diesem Worte sind nur die vier ersten Buchstaben zu lesen. Bis fol. 4v entspricht der handschriftliche Text dem Texte bei Bedjan BrCh I, S. 412, Z. 13 bis S. 414, Z. 12.

expl.: [ܡܫܘܒܝܢ]ܐ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ

Von diesem Explicit ab ist der Text des Officiums der Hs. und im BrCh der gleiche. Nur an zwei Stellen desselben hat BrCh eine Texterweiterung bzw. eine textliche Zutat und zwar sind es folgende Stücke:

BrCh S. 425, Z. 15 *inc.*: ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ [ܡܫܘܒܝܢ]ܐ

BrCh S. 426, Z. 14 *expl.*: ܡܫܘܒܝܢ [ܡܫܘܒܝܢ]ܐ

Vgl. *Jer. 37*, fol. 29v und

BrCh S. 427, Z. 23 *inc.*: ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ

BrCh S. 428, Z. 7 *expl.*: ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ ܡܫܘܒܝܢ

Vgl. *Jer. 37*, fol. 32v.

Bei dem ersten Stücke handelt es sich um einen Teil der zweiten Lesung des ersten Mautëb(h)ā, bei dem zweiten um einen Teil der Bûrkāt(h)ā ebenfalls des ersten Mautëb(h)ā. Die Erklärung des textlichen Ausfalles in *Jer. 37*

¹ Siehe Išôdenah: *Le Livre de Chasteté*, ed. J.-B. Chabot, S. 12 (Nr. 19). Vgl. zu der Ausg. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 234 (Anm. 3). *The book of Governors by Thomas of Marga*, ed. E. A. W. Budge, London 1893, I. S. XLVI; II. S. 461 u. J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* III, II, S. 876.

² Die eckigen Klammern bedeuten: Ergänzt aus BrCh.

begegnet nur auf fol. 32v einigen Schwierigkeiten; denn von fol. 29 ab fehlen einige Blätter. Gerade an dieser Stelle ist die Hs. sehr verderbt. Auf fol. 32v ist der Text zusammenhängend, so daß im BrCh die textliche Zutat sicher als eine spätere Auffüllung zu nehmen ist. Das läßt sich auch auf Grund von inneren Kriterien nachweisen. Die Beigabe im BrCh zerstört die gedankliche Einheit, insofern sie die Schlußformel der Bûrkât(h)â auseinandersprengt. In der Hs. ist sie nicht durchbrochen. Sie beginnt mit ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ und wird fortgesetzt mit $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$. Dazwischen steht der Text im BrCh. Hier hat offenbar der sich späterhin immer mehr erweiternde Bûrkât(h)âstil eingewirkt.

b) *Dienstag*. Der 1. Mautëb(h)â beginnt im BrCh auf S. 483 und in der Hs. 37 auf fol. 55v. Der Text ist der gleiche. Wir begegnen in der Hs. auf fol. 56v bis 57r folgendem Zusatze zu Beginn der ersten Lesung in dem ersten Mautëb(h)â:

$\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$
 $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$

Dann folgt übereinstimmend mit BrCh S. 438: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$. Wie das ungleiche Versmaß zeigt, handelt es sich in der Hs. um eine von späterer Hand hinzugefügte geschichtliche Notiz. Der Name des Königs von Ninive wird in der Hl. Schrift nicht genannt (s. Jonas 3 6). Vielleicht wollte man durch diese Notiz aufgetauchte Zweifel über die Person des Königs zerstreuen.

2. Mautëb(h)â. In den Bûrkât(h)â zwischen BrCh S. 467, Z. 18:

$\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$

und S. 467, Z. 20: ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ hat Hs. 37 auf fol. 122r bis 122v folgenden Einschub von 15 Zeilen:

inc.: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$ — *expl.*: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$

worin Gott als Helfer der Witwen und Waisen angerufen wird. Ferner soll Gott gedenken der Kirche im Himmel und auf Erden. Gnade und Erbarmen wird für die Menschheit erfleht unter Hinweis auf das Kreuz.

c) *Mittwoch*. 1. Mautëb(h)â. In der 5. Lesung zwischen den beiden Worten: ܩܕܝܫܐ und ܩܕܝܫܐ auf S. 477, Z. 22 des BrCh stehen in der Hs. auf fol. 144v folgende 3 Verse:

inc.: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$ — *expl.*: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$

Ferner hat die Hs. auf fol. 144v nach ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ (BrCh S. 477, Z. 23) noch den Vers: $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$. Die Bûrkât(h)â der Hs. beginnen auf fol. 146v mit: ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ (vgl. BrCh S. 479, Z. 18).

2. Mautëb(h)â. In der 1. Lesung BrCh S. 481, Z. 24 nach ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ hat die Hs. auf fol. 153v die beiden Verse:

$\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$
 $\text{ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܪܐܢܐ ܕܥܡܪܐܢܐ}$

In dem Mad(h)râšâ der Bûrkât(h)â BrCh S. 494, Z. 8:

inc.: ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ — Z. 11: *expl.*: ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
fehlt dieser Text in der Hs. auf fol. 182r. Derselbe Mad(h)rāšā endigt in
der Hs. auf fol. 184r mit dem Verse:

ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ (BrCh S. 495, Z. 8).

Dann beginnen die Bûrkāt(h)ā BrCh S. 496. BrCh S. 496, Z. 16: Für die
Bûrkēt(h)ā, beginnend ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ endend Z. 17, hat die Hs. auf
fol. 185r die Bûrkēt(h)ā:

ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

Nach der Bûrkēt(h)ā BrCh S. 496, Z. 18 endigend ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
schließt die Hs. auf fol. 185r die Bûrkāt(h)āreihe mit folgenden Einzel-
bûrkāt(h)ā:

ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܕܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

Um sich auch von der Güte des Textes bei Bedjan im einzelnen ein
genaues Bild machen zu können, seien dessen Textabweichungen von der
Hs. in dem Mad(h)rāšā der zweiten Lesung des 2. Mautēb(h)ā des Dienstags
und der sich daran anschließenden Bûrkāt(h)ā bis zur S. 467 des BrCh
mitgeteilt: BrCh S. 466, Z. 11 für ܡܕܘܢ hat die Hs. auf fol. 119v: ܡܕܘܢ,
BrCh S. 466, Z. 22 für ܡܕܘܢ hat Hs auf fol. 120v: ܡܕܘܢ, für ܡܕܘܢ derselben
Zeile ܡܕܘܢ

Am meisten finden sich Abweichungen in der zweiten Lesung des
zweiten Mautēb(h)ā des Dienstags (BrCh S. 460/466), Hs fol. 105r bis 119r.

5. DIE LESETEXTE DER SAMMLUNG DES JAQQÎRĀ

Da die Redaktion des Ninivitenofficiums Jaqqîrā zugeschrie-
ben wird (s. oben das Nachwort zu *Jer.* 37), so trägt auch die
Sammlung von Lesetexten, die in diesem Officium zu dauernder
Verwendung kam, in der Überlieferung stets den Namen Jaqqîrā.
Über die Persönlichkeit des Jaqqîrā kann Genaues nicht festgestellt
werden. Es ist möglich, daß er mit dem bei Wright¹ an zwei
Stellen erwähnten Mar(j) Jaqqîrā identisch ist. Im Drucke liegt
die Sammlung des Jaqqîrā vor bei Bedjan I, S. 411/498, ohne
daß der Name Jaqqîrās genannt wird.

Der Textbestand der Sammlung des Jaqqîrā ist kein einheitlicher.
Er besteht aus der Jonasdichtung, aus einem Mēmṛā des Narsai und aus
Regepmēmṛē Aphrems. Die Analyse erweist folgende Zusammensetzung:

¹ Vgl. W. Wright, *Catalogue*, S. 281/282; vgl. dazu Lamy III, Proleg., S. XXX,
A. Baumstark, *Geschichte*, S. 289.

1. Die Jonasgeschichte, nach Ausweis der Überschrift im BrCh S. 411 von Aphrem verfaßt. Sie ist verteilt auf den ganzen Dienstag sowohl im Mautëb(h)ā I als auch im Mautëb(h)ā II, beginnt mit der ersten Lesung im Mautëb(h)ā I und endigt mit der zweiten Lesung im Mautëb(h)ā II¹. Die den einzelnen Lesungen folgenden Mad(h)rāšē scheinen hier nicht in einem einheitlichen textlichen Zusammenhang zu stehen mit den Lesungen, wie das am Mittwoch der Ninivitenfasten der Fall ist.

2. Der zwölfsilbige Mēmrā des Narsai. Er ist verteilt auf den Mittwoch und findet sich in dem ersten Mad(h)rāšā bis zur 5. Lesung einschließlich und zwar nur in dem Mautëb(h)ā I. Mad(h)rāšā und Lesungen bilden hier einen einheitlichen Text².

3. Die Regenmēmrē Aphrems. Es handelt sich hier nur um eine Auswahl solcher, und zwar bilden sie den textlichen Bestand der Lesungen des Montags und des Mittwochs in dem zweiten Mautëb(h)ā. Hier bilden die Mad(h)rāšē mit den Lesungen einen engeren, wenn auch nicht einheitlichen Zusammenhang.

Die Sammlung des Jaqqîrā liegt uns auch vor in der Hs. B. 5, 18 des *Collegium S. Trinitatis* in Dublin aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts³ und in Nr. 4 der von G. Diettrich beschriebenen 12 Hss.⁴ Da diese Hss. uns durch Ausgaben oder Beschreibung literarisch zugänglich sind, seien sie hier genauer behandelt. Aus Codex B. 5, 18 hat Lamy die Texte der Regenbitten für seine Ausgabe Bd. III, Sp. 3—123 entnommen. Dieser Codex ist aber sehr jung und für eine Ausgabe von Regenbitten nicht grundlegend. Lamy hat das nicht erkannt. Im Gegenteil, er schreibt diesem Codex sogar eine gewisse Priorität zu⁵.

Ein textlicher Vergleich der Sammlung des Jaqqîrā in B. 5, 18 und in der Ausgabe von Bedjan führt uns zu folgenden Ergebnissen:

Die Überschrift der Sammlung in B. 5, 18 ist eine sekundäre. Vorausgeschickt wird die Anrufung der Trinität. Diese ist sicher eine Zutat der Hs. Sodann folgt dieselbe Überschrift, die auch im BrCh zu lesen ist, hier aber ohne die Nennung des Jaqqîrā⁶. Sicherlich ist im BrCh der Name

¹ Siehe BrCh, S. 438—450. — Ediert ist dieser Text auch in dem II., syr.-lat. Bande der römischen Ausgabe der Werke Aphrems S. 359—387; deutsche Übersetzung von P. Zingerle, *Bibliothek der Kirchenväter, I. Ephräm-Band*. Kempten 1870, S. 312 bis 355; englisch von H. Burgess, *The repentance of Nineveh*, London 1853.

² BrCh S. 468—479 Ausgabe dieses Mēmrā D. A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri homiliae et carmina*. Mausilii 1905, S. 270—277.

³ Siehe die Beschreibung bei Lamy III, Proleg. S. XXIX, Nr. 4ff.

⁴ In den *Nachrichten usw.* S. 187ff.

⁵ Siehe Lamy III, Proleg. S. XXX, Nr. 5 und vorher.

⁶ Siehe BrCh S. 411.

des Mar(j) Jaqqîrâ, wie fast alle Autornamen, unterdrückt worden. Im Codex *B. 5, 18* finden sich dieselben Mēmrē wie auch im BrCh und zwar in derselben Reihenfolge. An Hand zahlreicher Beispiele läßt sich feststellen, daß die Textgestalt im BrCh durchaus die bessere und genauere und somit auch die ursprünglichere ist, während Codex *B. 5, 18* sehr oft verderbte Lesarten hat. Endlich geht diese Hs. nicht über BrCh hinaus. Damit ist die Priorität der Sammlung, die uns im Drucke bei Bedjan vorliegt, erwiesen.

Die Sammlung des Jaqqîrâ finden wir z. T. auch in *Nr. 4* der von G. Diettrich in den *Nachrichten usw.* S. 186/189 beschriebenen 12 Hss. Die betreffende Hs. besteht aus 120 gebundenen Papierblättern. Die Datierung ist unleserlich. Hier liegt in den in Frage kommenden Texten die Redaktion des Jaqqîrâ zugrunde, wie uns gleich der erste Blick lehrt.

Eine Erweiterung kann man nur in den Rubriken feststellen¹. In der eigentlichen Rezitation schließt sich der Text eng an den des BrCh an mit Ausnahme einiger kleinerer Verschiedenheiten.

6. DIE REGENBITTEN IN DIESER SAMMLUNG

a) Die Überlieferungsgestalt

Die Analyse des Textbestandes der Jaqqîrâredaktion im BrCh ergibt nun an Regenbitten folgendes Bild (jede Lesung = Mēmrâ):

1. Lesung. BrCh S. 414, Z. 15 bis S. 420, Z. 3:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

Dieser Mēmrâ fehlt in der Ausgabe von Lamy.

2. Lesung. BrCh S. 420, Z. 19 bis S. 426, Z. 7:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

3. Lesung. BrCh S. 428, Z. 23 bis S. 432, Z. 15:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

4. Lesung. BrCh S. 433, Z. 3 bis S. 436, Z. 23:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

Ausgabe dieses Mēmrâ bei Lamy III, Sp. 33/51 und Lamy IV, Sp. 431/433. Rahmani hat auf S. 34 eine Lesung, die 29 Disticha zu Anfang mit der Lesung des Jaqqîrâ gemeinsam hat, dann aber textlich abweicht, und zwar ist es der Text Rahmani S. 34, Z. 15 bis S. 35, Z. 16:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

In diesem Mēmrâ findet sich auch ein Textstück der literarischen Überlieferung und zwar handelt es sich hier um einen Teil des unbestimmten Stückes des Codex *Add. 17164*:

inc.: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ — *expl.*: ܕܢܘܨܬܝܢ ܕܢܘܨܬܝܢ

¹ Vgl. G. Diettrich, *a. a. O.*, S. 187, fol. 3a, Z. 14ff. und BrCh S. 411 und S. 414. Bei Diettrich wird der Standpunkt des Lesers des Vorspruches angegeben. Bedeutendes erfahren wir jedoch nicht.

(BrCh S. 433, Z. 26 bis S. 434, Z. 20.) Ausgabe dieses Teiles bei Lamy III, Sp. 41/45. Lamy unterbricht bei Mēmrā 4 die Reihenfolge der Mēmrē der Jaqqîrāredaktion und beginnt mit dem Mēmrā im BrCh S. 490. Lamy folgt offenbar dem Dubliner Codex.

5. BrCh S. 481, Z. 23 bis S. 486, Z. 17:

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

Ausgabe bei Lamy III, Sp. 61/75. In diesem Mēmrā, der in Jaqqîrāredaktion nur zu einem Teile die Regenbitten zur textlichen Grundlage hat und zwar das Stück: BrCh S. 481, Z. 23 bis S. 483, Z. 1:

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

findet sich bei Lamy III (s. oben literarische Überlieferung Nr. 1), die Ergänzung hierzu aus Codex *Add 17164* (s. oben B I). Ob aber dieser Mēmrā dadurch die ursprüngliche Einheit erhält, ist dennoch sehr fraglich. In dem Textfragmente der Jaqqîrāredaktion ist das literarische Fragment des Codex *Add 17164*, fol. 3 BrCh S. 482, Z. 14 bis S. 483, Z. 1:

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

enthalten. Vielleicht liegt hier bei Jaqqîrā das zugehörige Kopfstück dieses Fragmentes vor¹.

Die Bemerkung bei Lamy (Lamy III, Sp. 65), daß vom Explizit des oben bezeichneten Stückes ab der folgende Text bei Jaqqîrā dem Mēmrā Aphrems *de reprehensione* entnommen sei, ist ungenau. Jaqqîrā hat nur zum Teil hier eine textliche Anleihe gemacht und nur mehrere zusammenhängende Verse vom Mēmrā *de reprehensione* in den Regenbittentext hineingewoben. In diesem fraglichen zusammengesetzten Text bei Jaqqîrā BrCh S. 483, Z. 1 bis S. 486, Z. 17:

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

lassen sich folgende Stücke an der Hand von Codex *BrMAdd 14573* (6. Jh.), der auf fol. 21—26 den Mēmrā *de reprehensione* enthält², als zu den Regenbitten gehörig erweisen. Das Explizit des zusammenhängenden Regenbittentextes ist (BrCh S. 483, Z. 3):

expl.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

so daß der textliche Bestand zunächst um 6 Verse vermehrt wird. Ferner sind Regenbittenverse (BrCh S. 483, Z. 9 bis S. 483, Z. 24):

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

ferner BrCh S. 483, Z. 26 bis S. 484, Z. 3:

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ

Dieses kürzere Stück besteht aus 12 Versen. Die Verse 5—8 sind dem Mēmrā *de reprehensione* entnommen³, und zwar BrCh S. 483, Z. 27 bis S. 484, Z. 1:

¹ Siehe Rahmani, S. 54 Anm. Er schiebt hier noch das Stück S. 54, Z. 5—11

inc.: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ — *expl.*: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ voraus.

² Ausgabe Lamy II, Sp. 336—362.

³ Lamy II, Sp. 343.

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

Letzlich das Stück BrCh S. 484, Z. 8 bis S. 486, Z. 17:

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

Dieses längere Textstück, das z. T. und zwar BrCh S. 484, Z. 23 bis S. 486, Z. 1:

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

mit der uns vorliegenden jakobitischen Überlieferung jedoch nicht wörtlich übereinstimmt¹, gehört ebenfalls nicht einheitlich zu den Regenbitten. Es ist teils durchsetzt mit Versen aus dem Mēmrā de reprehensione, z. B. BrCh S. 485, Z. 1 bis Z. 2, wo es sich um vier eingeschobene Verse handelt:

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

Dazu siehe Lamy II, Sp. 349. — Wir haben bei diesem in Nr. 5 behandelten Textstücke also die Gewißheit, daß es nicht zu einem Mēmrā der Regenbitten gehört, sondern daß es ein kompilierter Text ist (vgl. den kompilierten Mēmrā bei Rahmani S. 43/48). Ein Teil des in Frage stehenden Stückes scheint auch in einem anderen Zusammenhange und zwar literarisch überliefert zu sein, wo dieser Teil den Schluß des in Codex 17164 an IX. Stelle stehenden Mēmrā bildet² (s. oben Literarische Überlieferung). Hier handelt es sich um das Bruchstück (BrCh S. 486, Z. 11 bis Z. 17):

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

Lamy III, Sp. 109:

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

(vgl. Rahmani S. 66, Z. 19 bis S. 67, Z. 6).

An dieser Stelle gewinnen wir vielleicht einen etwas gesicherten Einblick in den Charakter und in den Wert der Jaqqîraredaktion.

In der Lesung (BrCh S. 487, Z. 4 bis S. 492, Z. 9):

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

ist uns auch ein Stück bei den Jakobiten überliefert und zwar (Rahmani S. 102, Z. 10/11 bis S. 103, Z. 9):

inc.: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא — *expl.*: ‏וְשֵׁן לְמַלְכָּא כְּשֵׁן מְלָכָא

Dieser Text kommt vor ad vesp. feriae VII ante dominicam palmarum. Ein Distichon fehlt hier³.

Rahmani hat auf S. 90/136 ebenfalls die Rezension des Jaqqîrā nach dem BrCh ediert. Die Reihenfolge der Mēmrē bei Rahmani weicht ab von der bei Lamy III. Weder bei Lamy noch bei Rahmani liegt die Redaktion des Jaqqîrā unverkürzt vor. Rahmani hat hier größere Lücken als Lamy.

¹ Rahmani, S. 79, Z. 18 bis S. 81, Z. 13, vgl. oben das Horenofficium, hier im 2. Mēmrā.

² Jedoch ist diese Annahme nicht sicher.

³ Siehe Rahmani, S. 102, Anm. 2 und 5.

Somit ergibt sich aus der ostsyrischen Überlieferung der Regenbitten folgendes Bild:

- BrCh *Montag*: 1. Lesung S. 414—420 = Lamy vacat.
 2. Lesung S. 420—426 = Lamy III, Sp. 3—21.
 3. Lesung S. 428—432 = Lamy III, Sp. 21—33.
 4. Lesung S. 433—436 = Lamy III, Sp. 33—51 und Lamy IV, Sp. 431—433; einiges bei Rahmani S. 34, Z. 15 bis S. 35, Z. 16; auch literarisch ist hier ein Stück überliefert aus *BrMAdd 17 164* (= BrCh S. 433, Z. 26 bis S. 434, Z. 20 = Lamy III, Sp. 41—45).

Dienstag: Jonasmēmṛā S. 438—466.

Mittwoch: Bis zur 5. Lesung Mēmṛā des Narsai S. 468—479.

II. Mautēb(h)ā, S. 481—483 = Lamy III, Sp. 61—68. Dieser Text ist im BrCh Aphrem beigelegt (ebenso in Jer. 37).

II. Mautēb(h)ā S. 483—486 z. T. = Lamy II, Sp. 336—362 (*Sermo de reprehensione*).

b) Die liturgische Verwendung

Die Überlieferung der Regenbitten zunächst in den Lesungen¹ der Buß- und Fastentage der Niniviten, die etwa den lectiones des römischen Breviers entsprechen, ist eine sehr reichhaltige und ausgiebige. Einmal haben wir die Gewißheit, daß wir es da, wo von der Pest die Rede ist, mit Einschüben zu tun haben. Es handelt sich hier um 1—2 Verse². Es ist wohl anzunehmen, daß diese Verse aus Mēmṛē Aphrems zur Abwendung der Pestseuche geflossen sind. So wird die Autorschaft Aphrems hier wohl nicht in Frage gestellt.

Die Auswahl aus den Regenbitten Aphrems für die Lesungen ist nicht eine wahllose, sondern eine prinzipielle gewesen. Um das zu zeigen, müssen wir kurz noch einmal auf den Inhalt der Regenbitten eingehen. Inhaltlich scheinen sie in drei große Gruppen zerlegbar zu sein. Die erste Gruppe umfaßt jene Mēmṛē, die das große Schuldbewußtsein des Menschen vor Gott ausdrücken.

¹ Über den einseitigen Begriff „Lesung“ s. G. Diettrich, a. a. O., S. 187, Anm. 2.

² Lamy III, Sp. 7 und 23.

Der Regenmangel wird als Strafe für die Sünden der Menschen angesehen. Die zweite Gruppe bilden die Mēm̄rē des Vertrauens als Überleitung zur dritten Gruppe, welche in verschiedenen Variationen die Bitte um Regen enthält. Wir sehen eine deutliche Steigerung der Gedanken. Von diesen drei Gedankengruppen hat das Officium des Ninivitenfastens nur die beiden ersten, vornehmlich aber die erste Gruppe übernommen. Dieses ist leicht verständlich, weil die Pest, die in jener Zeit wütete und den Grund abgab zur Zusammenstellung des Officiums, als Strafe der sündigen Menschheit angesehen wurde. Da bot der erste Teil der Regenbitten Aphrems willkommene Gedankengänge, besonders, weil sie von dem auch bei den Nestorianern sehr geschätzten Lehrer Aphrem stammten.

Innerhalb der Lesungen macht das Interpunktionszeichen ∴ eine nicht geringe Schwierigkeit. Sehr oft steht dieses Zeichen in seiner eigentlichen Bedeutung, d. h. am Ende eines Absatzes oder eines größeren Ganzen. Häufig hat dieses Zeichen Bedeutung für den Chorvortrag, wie es scheint¹. Sogar beide Bedeutungen können zugleich an diesem Zeichen haften². Man ist meistens darauf angewiesen, aus inneren Gründen zu entscheiden, ob der Text der Regenbitten durchbrochen wurde oder nicht.

Gewöhnlich bestehen die Lesungen aus je einem Mēm̄rā. Nicht immer findet sich ein Mēm̄rā vollständig als eine Lesung, sondern sehr häufig ist diese auch zusammengesetzt nicht nur aus mehreren Mēm̄rē, sondern auch aus Bruchstücken von Mēm̄rē anderer Gattungen³. Eine Aneinanderreihung mehrerer, meist zweier Mēm̄rē findet sich z. B. BrCh S. 487.

Es läßt sich nachweisen, daß die Hēp(h)àk(h)àt(h)ā¹, die im Officium des Ninivitenfastens eine bedeutende Stellung einnehmen und in etwa den Responsorien des römischen Breviers entsprechen, ebenfalls in einem engen Zusammenhange mit den Regenbitten Aphrems stehen. Zu dieser Annahme wird man äußerlich schon dadurch geführt, daß die Hēp(h)àk(h)àt(h)ā meist an der Spitze der Lesungen stehen und so eine gedankliche Fortführung vermuten lassen. Ursprünglich bildeten diese Hēp(h)àk(h)àt(h)ā,

¹ BrCh S. 491.

² BrCh S. 415.

³ BrCh S. 481 und Lamy III, S. 65 und 66 Anm.

⁴ Siehe A. Baumstark, *Geschichte*, S. 111.

d. h. die in ihnen mitgeteilten Texte, wohl den Schluß der Mēm̄rē, der anscheinend in eine kurze Hymne ausgeklungen ist¹. So haben diese auch einen stark hymnischen Charakter. Wir finden zum Teil Übereinstimmung mit den Regenbitten². In einem solchen Falle liegt Überarbeitung bzw. Herübernahme von Versen aus den Regenmēm̄rē vor. Eine Überarbeitung oder Zusammensetzung der Hēp(h)āk(h)àt(h)ā aus anderen Elementen ist nicht ersichtlich, so daß wir sie in ihrer Ganzheit als zu den Regenbitten gehörig bezeichnen können.

Die Bemerkungen des BrCh innerhalb der Hēp(h)āk(h)àt(h)ā sind Melodieangaben.

Eine nicht so eindeutige Beurteilung lassen die Mad(h)rāšē im Ninivitenfastenofficium in ihrem Verhältnisse zu den Regenbitten zu. Es kommen nur jene in Betracht, die das 7silbige Metrum haben. Auch in ihnen finden wir textliche Übereinstimmung mit den Regenbitten. So ist der Mad(h)rāšā im BrCh S. 432 zum Teil genommen aus den bei Lamy IV, Sp. 399 ff. veröffentlichten Hymnus. In dem Mad(h)rāšā BrCh, S. 450 finden wir eine Übereinstimmung mit dem erwähnten Hymnus bei Lamy, die sich auf die zwei ersten Verse erstreckt³. Diese Stücke sind stark überarbeitet und zwar in dem Sinne, daß sie sich durchweg als Zusammensetzungen erweisen. Ferner stimmt der Mad(h)rāsa im BrCh S. 466 überein mit 6 Versen im Anfang der Lesung BrCh S. 420. Hier liegt aber keine genaue Herübernahme der Texte vor⁴. Mad(h)rāšā S. 426 ist ebenfalls nicht einheitlich⁵. Gelegentlich finden sich auch Wiederholungen einzelner Verse⁶.

¹ Ein jeder Mēm̄rā scheint tatsächlich einen solchen hymnenartigen Ausklang aufzuweisen. Siehe Lamy III, Sermo 2, Sp. 31, wo ein Bruchstück vorliegt, s. u. S. 59/61. Vor allen Dingen ist man formell zu dieser Annahme berechtigt. Beachten wir die häufige Verwendung des Verbuns ܩܫܐ. Siehe ferner Lamy IV, Sp. 433, wo ein Hymnus vorliegt, der ursprünglich sicher am Ende eines oder mehrerer Mēm̄rē stand.

² BrCh S. 452 und S. 420.

³ S. auch Lamy IV, Sp. 400 Anm.

⁴ So ist ܩܫܐܘܩܫܐ ersetzt durch ܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐ und ܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐ durch ܩܫܐܘܩܫܐ.

⁵ BrCh S. 426 und S. 415.

⁶ BrCh S. 438 und S. 437 Vers: ܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐ; ferner Lamy III, 3 und Lamy IV, Sp. 413, Nr. 4. Vers: ܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐܘܩܫܐ.

So erweisen sich die in Frage kommenden Mad(h)ràšē als Bestandteile der Regenbitten Aphrems. Mad(h)ràšē 'und Hēp(h)à-k(h)àt(h)ā, wodurch die Lesungen im BrCh 'getrennt werden, berühren sich in Form und innerem Aufbau sehr enge.

Das Interpunktionszeichen ∗ in rotem Druck ist Strophenabschluß. Der Schwarzdruck ist wohl nur ein Versehen.

c) Zahl und Integrität der Regenbitten

Über die Zahl der Mēm̄rē Aphrems lassen sich, soviel aus BrCh, d. h. aus der Sammlung des Jaqqîrā, ersichtlich ist, nur Vermutungen aufstellen. Sicher ist, daß die durch Philoxenos bezeugte Anzahl von mindestens 11 Mēm̄rē weit überschritten wird¹. Da wir im Ninivitenfastenofficium das erste Drittel² der Mēm̄rē vor uns haben, die Zahl dieser aber ungefähr auf 7—8 angegeben werden kann³, so ist die Vermutung in etwa berechtigt, anzunehmen, daß die ursprüngliche Anzahl wohl ungefähr 20 gewesen sein wird⁴.

Noch dunkler ist die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge und damit auch nach dem inneren Zusammenhang der Regenbitten⁵. Am besten scheint sie wenigstens für den ersten Teil auf Grund der Überlieferung des Jaqqîrā geklärt werden zu können, denn die uns hier vorliegende Reihenfolge steht auch im Einklang mit dem inneren Zusammenhang der Texte. Wohl am stärksten ist die Einheit des ersten Mēm̄rā zerstört worden.

Der nunmehr allgemein gebräuchliche Titel der Regenbitten Aphrems Mēm̄rē d(h)ě-Ba'wàt(h)ā ist sicher sehr alt⁶. So wird er uns bezeugt im Codex *Add 17 164* des BrM, der aus dem 6. oder 7. Jahrh. stammt (s. oben literarische Überlieferung Nr. 1). Lamy läßt die Frage offen, ob der Titel hier von Aphrem selbst

¹ Lamy IV, Sp. 357f.

² Für diese Berechnung ist kein direkter Beweis mehr möglich; sie ist rein äußerlich, nach dem vorhandenen Material, aufgestellt.

³ Die etwaigen Hymni nicht mitgerechnet.

⁴ S. die Ausgabe von Lamy und auch die von Rahmani.

⁵ Bei Lamy III und IV ist die Reihenfolge z. B. sehr unbefriedigend.

⁶ Diese sind nicht zu verwechseln mit den sonstigen Ba'wàt(h)ā. Vgl. Lamy III, Proleg. S. XXIII.

gewählt wurde, oder ob er von den späteren Abschreibern hinzugefügt worden ist¹.

Jedoch scheint dieser Titel nicht ursprünglich zu sein, sondern wurde schon sehr früh aus dem Ninivitenfastenofficium übernommen; denn innerhalb dieses Officiums finden wir zuerst diese gebräuchliche Bezeichnung, die aber durchaus nicht einheitlich war, sondern für alle in diesem Officium verwendeten Mēm̄rē galt². Der Name ܡܡܪܝܐ geht zurück auf griechisch λιταί³ und war allgemein festgelegt für Gebete, die man auf Bittprozessionen zur Abwendung eines Übels usw. verrichtete. Daher ist es wohl sicher, daß der jetzige Titel der Regenbitten von der Überschrift des Ninivitenfastens herstammt. Von der eigentlichen Bedeutung dieses Titels, insofern das Officium darunter gefaßt wurde, wich man später ab und verwendete ihn dann auch für die Regenbitten.

Vielleicht wird die ursprüngliche Bezeichnung gelautet haben: Mēm̄rē d(h)ě-Meṭrā; denn die Regenbitten galten nicht als solche Gebete, die man überhaupt nur in Zeiten großer Not zur Abwendung eines Übels verwandte, sondern sie dienten der Erflehung von Regen. Für die Zeiten großer Not verfaßte Aphrem selbständige Mēm̄rē⁴.

7. VERWENDUNG VON REGENBITTEN IN DEN MESSGESÄNGEN

Auch in die Gesangspartien des Missale des nestorianischen bzw. chaldäischen Ritus haben Verse aus Regenbitten Aphrems Eingang gefunden und zwar auch hier innerhalb der Bußtage der Niniviten, gefeiert am Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag. Innerhalb der Ninivitentage finden sich in den 'Ōnjät(h)ā d(h)ěQankē besondere dem Charakter der Tage angepaßte Strophen, in denen die Sündhaftigkeit und die seelische Bedrängnis der Menschen ausgesprochen wird. Hier finden wir Regenbittenverse⁵.

¹ Siehe Lamy III, Proleg. S. XXXI und Lamy IV, Sp. 357.

² Beachte die Zitierungsweise in BrCh S. 200. Die Regenmēm̄rē werden dagegen oft einfach als Mēm̄rē bezeichnet. Siehe S. 232.

³ Vgl. A. Baumstark, *Geschichte*, S. 51.

⁴ Lamy gibt Mitteilung von einem solchen Sermo. Siehe Lamy IV, Sp. 146.

⁵ MCh S. 152—153; vgl. MCh S. 153 und Rahmani S. 85, Z. 17.

8. ANKLÄNGE AN REGENBITTEN IM HÛD(H)RĀ AUSSERHALB DES NINIVITENFASTENOFFICIUMS

Nicht nur im Ninivitenfastenofficium, sondern auch darüber hinaus enthält der Hûd(h)rā Regenbitten Aphrems, deren Verwendung hier aber recht spärlich ist. Die Hûd(h)rāhs. *Orquart 1160* zeigt innerhalb der Qālē d(h)ě-‘Ûd(h)rānā¹ ‘Ōnjät(h)ā-Gebete in Form von Gebeten ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ und ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ auf, innerhalb deren sich Spuren von Regenbittenversen Aphrems nachweisen lassen². Es handelt sich hierbei meistens nur um einen oder zwei Verse in Überarbeitung.

Das BrCh enthält die nur an Ferialtagen gebräuchlichen Qālē d(h)ě-‘Ûd(h)rānā mit den ‘Ōnjät(h)ā d(h)ě-Metrā im Anhang zu den 3 Bänden³. Zum Unterschied vom Officium in der Hûd(h)rāhandschrift steht hier die Bemerkung, daß diese ‘Ōnjät(h)ā nur dann gebetet wurden, wenn ein empfindlicher Regenmangel sich bemerkbar machte⁴. Es waren also Gebete für Ausnahmefälle. Diese kurzen Regenantiphonen sind zum größten Teil aus Regenbittenversen Aphrems zusammengesetzt. Häufig sind diese durch kleinere Zusätze vermehrt worden, so daß die metrische Einheit dieser ‘Ōnjät(h)ā verloren ging. Sehr selten finden wir Aphremsche Verse in reiner Gestalt vor.

9. DIE VERWENDUNG VON REGENBITTEN IN DEN TEXTEN FÜR „DAS FASTEN DER JUNGFRAUEN“

Die Hs. *BrMOr 2300* aus dem Jahre 1482 enthält auf fol. 133 bis 161 Regenmēmṛē für das Fasten der Jungfrauen unter der Überschrift ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ⁵.

Die textliche Analyse ergibt an Regenbitten nach der Ausgabe Rahmanis:

1. Rahmani S. 112 bis S. 118, Z. 5:

inc.: ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ . . . — *expl.*: ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ

¹ Siehe Hûd(h)rā-hs. S. 938ff.

² Siehe Hûd(h)rā-hs. S. 1013. Hier vielleicht wegen des Inhaltes. Ferner S. 1013, Vers ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ ܘܕܠܝܢ ܘܥܘܠܡܝܢ; dazu Lamy III, Sp. 3, Z. 17.

³ BrCh S. 1ff.

⁴ S. die Fußnote in BrCh S. 4.

⁵ Siehe A. Baumstark, *Geschichte*, S. 210. Das Fasten der Jungfrauen wurde begangen 3 Tage nach Epiphanie. Die Handschrift 2300 ist nach Margoliouth zitiert (s. o.).

2. Rahmani S. 118, Z. 7 bis S. 122, Z. 15:

inc.: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ — *expl.*: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ

3. Rahmani S. 122, Z. 17 bis S. 129, Z. 10:

inc.: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ — *expl.*: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ

4. Rahmani S. 129, Z. 12 bis S. 136:

inc.: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ — *expl.*: ܩܒܠܐ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ

Dieser liturgische Überlieferungszweig berührt sich nicht mit den bisher behandelten Mēm̄rē.

10. DAS NESTORIANISCHE REGENOFFICIUM IN DER JERUSALEMER HANDSCHRIFT

Die Hs. *Jer. 37* hat auf fol. 214v—216r ein besonderes Regenofficium, das der Redaktion der Lehrer der Vorzeit im Oberen Kloster bei Mossul zugeschrieben wird und ein eigentliches Rogationsofficium ist, da es während der Prozession zu den betroffenen Gebieten gebetet wird bzw. gebetet wurde. Die Blätter der Hs. sind leider in einem stark verderbten Zustande, so daß man keinen klaren Einblick mehr in das Officium gewinnen kann. Dieses selbst ist nach dem Schema des Nachtgottesdienstes nach Art des Ninivitenfastenofficiums aufgebaut. An zwei Stellen ist die Lesung eines Mēm̄rā über den Regenmangel verzeichnet, bzw. als Ersatz dafür die Rezitation eines Mad(h)rāšā. Die Texte der Regenmēm̄rē werden nicht mitgeteilt; ebenso fehlt die Angabe des Verfassers. Mautēb(h)ē kennt dieses Officium nicht; dafür gilt die zweimalige Mēm̄rēlesung bzw. Rezitation der Mad(h)rāšā bzw. Mad(h)rāšē wohl als Ersatz.

IV. BEI DEN MALABAR- ODER THOMASCHRISTEN

Hier trägt die Überlieferung der Regenbitten einen durchaus sekundären Charakter. Innerhalb des syro-malabarischen Ferialofficiums finden sich z. B. Gebetstexte in der Form von 'Ōnjāt(h)ā, die vielleicht wegen ihres Bittecharakters den *preces* der lateinischen Kirche entsprechen. Sie stehen textlich in Zusammenhang mit dem Ninivitenfastenofficium der Nestorianer und sind aus diesem Officium herübergenommen worden¹. Und zwar

¹ *Officium feriale pro clero Syro-Malabarico*. Verapoly 1886 = BrSM, S. 294.

handelt es sich um die 'Ōnjät(h)ā der Tageszeiten, die der Matutin und den Laudes des römischen Brevieres entsprechen. Einheitlich sind hier die Regenbitten nicht erhalten, sondern sind auch hier, wie im weiteren Rahmen der Ninivitenfasten, mit Stücken aus anderen Mēm̄rē Aphrems vermischt. Sodann sind die einzelnen Verse in überarbeiteter Gestalt überliefert¹. So finden sich oft Zusätze, die den Rhythmus der Verse durchbrechen. Die Herausschälung der wenigen Regenbittenverse ist daher sehr schwierig. Die 'Ōnjät(h)ā der Donnerstage haben für die Überlieferung der Regenbitten kaum eine Bedeutung. An diesem Tage finden wir nur in den 'Ōnjät(h)ā der Vesper ganz geringe Spuren einer Regenbittenüberlieferung². Jedoch ist nicht nur die textliche Grundlage der 'Ōnjät(h)ā das Ninivitenfasten gewesen³.

Auch den Malabarchristen ist das Ninivitenfasten bekannt⁴. Da es im Rahmen des gesamten nestorianischen Ritus steht, ist auch hier das über das Ninivitenfasten der Nestorianer im Zusammenhang mit den Regenbitten oben Gesagte maßgebend.

ANHANG

DIE REGENBITTENAUSGABE RAHMANIS IM „BESSARIONE“

Rahmani hat im *Bessarione* 7, IV und 8, V (Romae 1903) S. 167 sermones Rogationum ediert, die er einem in der Kirche St. Jacobi in der Nähe von Shioz aufbewahrten Codex (17. Jh.) entnommen hat. Jedoch gehören diese *sermones Rogationum* keineswegs zu den Regenbitten Aphrems. Ihr Inhalt läßt auf den ersten Blick mit deutlicher Sicherheit diese Feststellung machen; denn sie tragen einen ausgesprochenen paraenetischen Charakter. Rahmani hat sich sicherlich durch den Titel dieser *sermones* in dem Codex täuschen lassen, worin das Wort Bā'ūt(h)ā vorkommt. Jedoch der Begriff Bā'ūt(h)ā bedeutet hier nichts anderes als Bittgebet im weitesten Sinne und führt uns zu der gesicherten Annahme, daß die in

¹ BrSM, S. 407, S. ٥٤٥, S. ٤٤٥. Hier in der 'Ōnīt(h)ā d(h)ěMautēb(h)ā; in ihr liegt ein deutlicher Hinweis auf den Propheten Jonas vor (s. oben Jonasmēm̄rā).

² BrSM S. 489.

³ BrSM S. 411.

⁴ Vgl. den einschlägigen Aufsatz von S. Giamil, *Documenta relationum usw.* (= *Bessarione*, Romae 1903, Vol. IX, S. 88ff).

Frage stehenden *sermones* eine Verwendung in der Liturgie gefunden haben. Beide sermones hatte Lamy schon ediert und zwar ein Jahr vorher (1902), den ersten unter dem Titel: *Sermo de Reprehensione*¹, den zweiten unter dem Titel: *Exhortatio ad monachos*².

Die Ausgabe Rahmanis ist in der Literatur als echt aufgenommen worden³. Der von Rahmani benutzte Codex scheint abhängig zu sein von dem bei Lamy erwähnten „Codex Mausilianus B“.⁴

¹ Siehe Lamy IV, Sp. 185ff. Rahmani hatte von diesem Band Lamys anscheinend keine Kenntnis.

² Siehe Lamy IV, Sp. 207ff.

³ Vgl. O. Bardenhewer in *Bibliothek der Kirchenväter*, 37. Bd. Kempten u. München 1919, S. XLVII und *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV*. Freiburg i. Br. 1924, S. 373.

⁴ Vgl. Lamy IV, Sp. 143 und 144; besonders Lamy IV, Sp. 453 Anm.

ZWEITE ABTEILUNG
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

ÎWANNÎS VON DÀRĀ ÜBER BARDAIŠĀN

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Wie ich es in der ersten Serie des *Oriens Christianus* gelegentlich getan habe, möchte ich im folgenden wieder einmal einen aus einem größeren Zusammenhang herausgehobenen kleinen Text zur Veröffentlichung bringen, dessen inhaltliche Bedeutsamkeit eine solche vorläufige Sonderpublikation um so mehr rechtfertigt, als die Herausgabe des ganzen Werkes, in welchem er sich findet, bislang weder in der PO. noch im CSCO. in unmittelbare Aussicht genommen wurde. Es sind dies die wenigen Sätze, die der jakobitische Metropolit Iwannîs von Dàrā in seinem Werke über die Auferstehung der Leiber der Lehre Bardaišāns gewidmet hat.

Über den Autor und seinen literarischen Nachlaß darf ich auf meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 277 verweisen. Er hat den Patriarchen Dionysios von Tellmahre zur Abfassung seines Geschichtswerkes veranlaßt, das bis zum J. 842/3 reichte. Auch seine eigene schriftstellerische Tätigkeit dürfte also der ersten Hälfte des 9. Jahrh.s angehören. Das genannte Werk zerfällt in vier Bücher und liegt in einer sehr alten Überlieferung in der vom J. 932 datierten Hs. *Vat. Syr. 100* vor, von der *Vat. Syr. 362* eine jedes selbständigen Wertes entbehrende Kopie ist. Eine eingehende Beschreibung bietet der Assemanische Katalog II, S. 530—539. An Proben sind bisher nur die beiden Kapitel I¹ und IV 20 in der Chrestomathie von H. Gismondi im Druck erschienen².

Es ist nicht zufällig, daß sich Iwannîs dieser so oder vielleicht noch eher geradezu Ijô'annîs zu lesenden Transkription

¹ Nicht I 1, wie es in der *Gesch. d. syr. Literatur*, a. a. O., Ak. 6 infolge eines der vielen Druckfehler heißt, die leider das Buch aufweist, dessen Schwächen niemand besser kennt und aufrichtiger bedauern kann als ich selbst.

² *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum Glossario. Editio quarta.* Rom 1913. Chrestomathie S. 60—66. Es ist ebenso bedauerlich, daß diese in der Auswahl des Gebotenen ganz vorzügliche Chrestomathie heute völlig vergriffen ist und anscheinend nicht mehr neu aufgelegt werden soll, als daß ihr Druckbild nie eine des Inhalts würdige Gestaltung erfahren hat.

des griechischen Ἰωάννης statt des echt aramäischen Jôhannân als Namensform bediente. Er ist durchaus Vertreter einer den Stempel hellenistischen Geistes tragenden Gelehrsamkeit. So eröffnet er denn auch sein Werk über die leibliche Auferstehung mit einer gedrängten Darlegung der hier sich der orthodoxen Kirchenlehre entgegenstellenden abweichenden Lehrmeinungen, die eine Auferstehung des menschlichen Leibes ausschließen. Als solche werden zu Anfang einer kurzen Vorrede des I. Buches genannt diejenigen der Heiden (سقا), des Simon, Menandros, Karpokrates, Valentin[ian]os, Mani, Markion, Tatianos (so natürlich zu lesen statt ܡܢܝܢܝܢܝܢ!), Bardaisân, Origenes, <Joannes> Philoponos, der Magier, Saducäer und Samaritaner. Nachdem alsdann in Kap. 1 die Lehren der „Heiden“ behandelt sind, wobei nach einer Darlegung wesentlich orphisch-neuplatonischer Gedankengänge Pythagoras, Platon und Demokritos (nach allgemein orientalischer Verballhornung ܡܢܝܢܝܢܝܢ!) gesonderte Erwähnung erfahren, bringt Kap. 2 die Auseinandersetzung mit den die Auferstehung des Fleisches leugnenden „Häretikern“ (ܡܢܝܢܝܢܝܢ!). Nach wenigen einleitenden Worten über Simon und Origenes ist es Bardaisân, dessen Lehre hier zuerst, ja allein mit voller Präzision entwickelt wird. Summarischer werden alsdann die übrigen zu Ende der Vorrede genannten behandelt, zu denen sich noch der Diakon Nikolaos und die „Gnostiker“ (ܡܢܝܢܝܢܝܢ) gesellen, wie die vom Apostel (II. Tim. 2 17) erwähnten Philetos und Hymenaios. Erst die schwankende Haltung, die Origenes einnehme, ist dann noch einmal Gegenstand einer ausführlicheren Darlegung. Man sieht ohne weiteres, daß der Abschnitt über Bardaisân eine Perle echter Erudition darstellt, die sich sehr markant von dem gesamten übrigen Text dieser beiden Kapitel abhebt.

Was mich veranlaßt, gerade im gegenwärtigen Augenblick mit dieser Perle bekanntzumachen, ist die ZKg. LI, S. 21—74 erschienene wertvolle Studie von H. H. Schaeder: *Bardesanus von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche*. Der Verfasser zeigt hier, daß unter dem ganzen über Bardaisân vorliegenden Quellenmaterial die erste Stelle den vielfach wörtlichen Auszügen aus einer kosmogonischen Dichtung desselben gebührt, die Theodoros bar Kônî in dem häresio-logischen Anhang seines Scholienbuches¹ erhalten und die der

¹ Ausgabe von A. Scher, *CSCO. Scriptorum Syri. Series secunda*. LXVI, S. 308, Z. 4—20. Davor bei H. Pognon, *Inscriptions des coups de Khouabir*, Paris 1896, S. 123, S. 2—16, und F. Nau, *Bardesanus, Liber legum regionum* in *Patrologia Syriaca* II, S. 517. Dazu nunmehr in Transkription und Übersetzung bei Schaeder, S. 48f.

erste Herausgeber H. Pognon¹ als einen „*galimatias . . . à peu près incompréhensible*“ bezeichnet hatte. Auf dieselbe Dichtung gehen ein Referat über die Lehre Bardaisàns in dem Buche über die Seele des etwas jüngeren Jakobiten Mōšē bar Kēḩā² und offensichtlich nun auch unser Abschnitt bei Iwannīs von Dārā zurück.

Von den drei Texten sind zunächst diejenigen des Iwannīs und des Mōšē aufs engste miteinander verwandt, und ich habe deshalb in Fußnoten die wesentlichen Abweichungen des letzteren (= M) angemerkt. Da Mōšē im J. 903³ als Neunzigjähriger starb, wäre eine direkte Abhängigkeit zwischen den beiden Schriftstellern an und für sich wohl in der einen wie in der anderen Richtung denkbar. Ausgeschlossen wird eine solche nun aber durch die aus jenen Notierungen sich ergebende Tatsache, daß bald Iwannīs, bald Mōšē eine offensichtlich bessere Überlieferung vertritt, und umgekehrt. Diese Sachlage ist natürlich nur möglich, wenn bzw. weil beide unabhängig auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Diese ist, wie des weiteren mit Bestimmtheit gesagt werden kann, nicht Theodoros bar Kōnī gewesen. Denn in der klaren Aufzählung der vier — nach Mōšē „reinen“ — Elemente Licht, Wind, Wasser und Feuer, der Angabe über die Verteilung ihrer ursprünglichen Lage, der ausdrücklichen Nennung der Finsternis, der Erwähnung des Zufluchtsuchens der „reinen“ Elemente bei Gott und dessen Bezeichnung als des „Höchsten“ bieten die beiden anderen Texte gemeinsam, und dazu bietet dann noch Mōšē in der Bezugnahme auf das Mysterium des Kreuzes und in dem konkreten Zug, daß die Läuterung des in der Welt verhafteten Anteils der „reinen“ Elemente sich durch Empfängnis und Geburt vollzieht, ebenso viele unverkennbar aus der Dichtung Bardaisàns stammende Motive, die den Auszügen im Anhang des Scholienbuches fremd sind.

Andererseits scheint mir doch auch eine nähere Beziehung zwischen Theodoros und der gemeinsamen Quelle des Iwannīs und Mōšē wiederum in dem Sinne angenommen werden zu müssen, daß hinter beiden nicht unmittelbar der poetische Text Bardaisàns selbst, sondern noch einmal eine weitere — häresiologische — Mittelquelle zu erkennen wäre. Auf beiden Seiten begegnen wir nämlich der Zusammenfassung der „reinen“ Elemente

¹ A. a. O., S. 178, Ak. 3.

² Bei F. Nau, a. a. O., S. 513ff. nach der Hs. *Syr. 241* der Bibliothèque Nationale. In Übersetzung bei Schaefer, S. 52.

³ Nicht 913, wie es bei Schaefer S. 52 heißt.

mit der Finsternis zu einer einheitlichen Fünzfzahl uranfänglicher stofflicher Wesenheiten. Diese Zusammenfassung liegt nun aber ganz unverkennbar nicht im Sinne der kosmogonischen Dichtung Bardaisans. Diese stellte vielmehr nach der auch hier zweifellos vollständiger unterrichteten Quelle des Iwannis und Môšē die Finsternis als deren in der Tiefe ruhenden „Feind“ den auf gleicher Ebene in den vier Himmelsrichtungen stehenden „reinen“ Elementen genau so selbständig gegenüber wie das als ihren „Herrn“ eingeführte, in der Höhe wohnende Göttliche. Das Mißverständnis, das dieser höchst klaren und durchsichtigen Konstruktion gegenüber die Zählung der fünf „Urwesenheiten“ bedeutet, ist als solches nicht zu verkennen, auch wenn es bereits durch Aphrem begangen wurde¹.

In der Tat existiert ein letzter, die Lehre Bardaisans betreffender Überlieferungszeit, der in der Tat unter Beiseitelassung der Finsternis gewissermaßen als eines $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ² nur die Vierzahl der — nach Môšē „reinen“ — Elemente kennt, ihr dann aber eine Dreizahl höherer Urwesen gegenüberstellt. An der Spitze stehen hier die Weltchronik Michaels des Syrsers³ und der häresiologische Abschnitt von Bar ‘Eḅrājās großer theologischer Summa, der *Mēnàraḡ qūdšē*⁴. An beiden Stellen ist von vier ܘܪܘܫܝܢ ([ewigen] Urwesen) die Rede, denen drei ܘܪܘܫܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ („große“, d. h. wohl höhere, weil geistige „Naturen“) gegenüberstünden. Als diese letzteren nennt Bar ‘Eḅrājā $\text{ܘܪܘܫܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ}$ (Vernunft und Kraft und Denken), während Michael durch Hinzufügung von ܘܥܘܠܝܝܢ (Erkenntnis) auch hier im Widerspruch mit sich selbst vielmehr eine tatsächliche Vierzahl bekommt. Nur er ist es dann aber, der — allerdings wieder, indem er sie vielmehr nun als ܘܪܘܫܝܢ (Kräfte) einführt, — ausdrücklich auch die vier stofflichen Urwesen nennt: $\text{ܘܪܘܫܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ ܘܥܘܠܝܝܢ}$ (Feuer und Wasser und Licht und Wind).

Dieselbe Doktrin liegt in arabischer Überlieferung einmal in dem *Kitāb al-‘unwān* des Melchiten Agapios von Mambiḡ vor⁵, wo die Gesamtzahl der als ܘܪܘܫܝܢ („Arten“ nämlich existierender

¹ Vgl. M. Burkitt bei C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. II, London 1921, S. CXXIII f., bzw. Schaeder, S. 51.

² Vgl. dazu die Bemerkung des Ibn Ḥazm, *Kitāb al-milal wan-nihal*. Kairo 1347 H., I, S. 37, daß die Finsternis bei Mani etwas Lebendiges, bei Bardaisan dagegen etwas Totes sei (ان الظلمة عند مانى حية. وقال برديسان هي موات).

³ Ausgabe von J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, S. 110, Übs. I, S. 184, bzw. bei F. Nau, a. a. O., S. 522.

⁴ Bei F. Nau, S. 524 nach *Syr. 210* der Bibliothèque Nationale.

⁵ Ausgabe von A. Vasiliew, II, S. 64 (= PO. VII, S. 520).

Kosmogonie, darf deshalb nicht in Zweifel gezogen werden. Es hat nämlich an einer entscheidenden Stelle die kosmologische Dichtung, die hinter jenen drei Quellen steht, sich offenbar auf dieses Lehrstück als ein bekanntes bezogen, wenn sie den den „reinen“ Elementen in ihrem Kampfe zu Hilfe kommenden Gesandten des „Höchsten“, in dem die gemeinsame Quelle des Iwannîs und Mōšē Christus erkannte, schlechthin als ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ (das Wort des Denkens) bezeichnete¹. Daß sie das wirklich tat und nicht, wie Schaeder vermutete, für ihren Text nach Mōšē ein ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ (seines Denkens) anzusetzen ist, wird nunmehr durch Iwannîs gesichert. Denn es wäre doch mehr als seltsam, wenn dieselbe Textverderbnis unabhängig bei ihm und bei Theodoros sich eingeschlichen haben sollte. Vielmehr kann methodisch eine solche eben nur in der Mōšē-Lesart erblickt werden. Ich sehe hier die größte und eine ganz entscheidende Bedeutung des folgenden Textes.

Nun möge dieser selbst reden. Schaeder kündigt in seiner vorläufigen Studie eine umfassendere Monographie über Bardaisan an. In ihr wird der Ort sein, eine Antwort für den Fragenkomplex zu suchen, der sich mit der Erkenntnis eröffnet, daß auch die bei Michael, Bar 'Eβrājā, Agapios und Ibn al-'Assāl vorliegende Überlieferung authentische Lehre Bardaisans mindestens enthält². Lediglich um diese Erkenntnis selbst ist es mir bei dieser bescheidenen Publikation zu tun.

¹ Griechisch würde etwa ein τὸν τῆς ἐπινοίας (oder διανοίας) λόγον entsprechen. Bezeichnend ist dabei die Verwendung von ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ als Äquivalent des griechischen λόγος, statt des auf Tatianos zurückgehenden ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ . Vgl. oben S. 3, Ak. 1. Im übrigen bleibt zunächst fraglich, ob der λόγος der ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ (des Denkens) hier dasselbe bedeutet, was in dem Überlieferungszweig Michaels usw. schlechthin als die ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ (das Denken) bezeichnet wird, also vorliegt, was im Lateinischen als ein *genitivus epexegeticus* bezeichnet wird, oder ob ihr λόγος als eine Hypostase der ܘܘܠܘܟܘܠܗܘܢ zu denken ist. Daß der letztere Begriff als eine terminologisch feststehende Größe auftritt, bleibt aber im einen wie im anderen Falle bestehen.

² Natürlich ist damit gleiche Authentizität noch nicht ohne weiteres für den gesamten Inhalt dieser Überlieferung erwiesen. Auch bei Theodoros bar Kōnī hat, was den Auszügen aus der kosmogonischen Dichtung vorangeht, ja keineswegs denselben Wert wie diese selbst. Vgl. Schaeder, S. 47.

Bardaisan aber sagte, daß aus fünf Urwesenheiten diese sichtbare Welt geworden ist: ¹ Feuer, Wind, Wasser, Licht, Finsternis². Und jedes von ihnen stand zuerst gesondert³ in

¹ M: Bardaisan also hat über diese Welt gedacht und gesagt, daß sie aus fünf Urwesenheiten geworden und erstellt ist, welche sind.

² M verbindet die Glieder der Aufzählung durch „und“.

³ M: jedes einzelne von diesen steht.

seiner Himmelsrichtung: das Feuer⁴ im Osten, der Wind⁵ im Westen, das Wasser im Norden, das Licht im Süden^{6 a} und ihr Herr⁷ in der Höhe und die Finsternis, ihre Feindin⁸, in der Tiefe. Und es geschah zu einer Zeit: sei es aus Zufall^{9 b}, sei es durch irgendein¹⁰ Ereignis sind sie zusammengestoßen^{11 c}, und die Finsternis ist emporgestiegen¹² und^d die Urwesenheiten sind vor ihr geflohen^{13 e} und haben zum Höchsten¹⁴ Zuflucht genommen¹⁵, daß er sie vor der Finsternis errette¹⁶, und er hat gesandt das Wort des Denkens^{17 f}, das Christus ist, und es hat die Finsternis abgeschnitten von den Urwesenheiten¹⁸, und sie ist in das ihrer Natur entsprechende Untensein gestürzt, und es stellte jede¹⁹ von den Wesenheiten an ihren Platz^{20 g}

^e Die größere Bildhaftigkeit seines Ausdrucks (vgl. das „Sieden“ der Elemente) läßt auch hier M als den zuverlässigeren Zeugen erscheinen.

^f Über die Bewertung dieser Lesart gegenüber M vgl. oben S. 67.

^g Daß die Bezugnahme auf das Kreuzesmysterium wirklich auf Bardaisan zurückgeht, also auch hier eine sekundäre Kürzung des Berichtes im Vergleiche mit M vorliege, ist mindestens sehr wahrscheinlich.

⁴ M: das Feuer zwar.

⁵ M: der Wind zwar.

⁶ M: das Feuer zwar im Süden, das Wasser zwar im Norden.

⁷ M *add.* zwar steht.

⁸ M: ihre Feindin, die Finsternis, stand.

⁹ M: durch einen Körper.

¹⁰ M *om.* irgend.

¹¹ M: sind miteinander in Berührung gekommen (?).

¹² M: und auch die Finsternis brach aus der Tiefe auf, um emporzusteigen und sich mit ihnen und in sie hinein zu mischen.

¹³ M: Alsdann haben jene reinen Urwesenheiten angefangen zu siedeln und zu fliehen vor der Finsternis.

¹⁴ M: zum Erbarmen des Höchsten.

¹⁵ M: zu nehmen.

¹⁶ M: daß er sie von der häßlichen Farbe befreie, die sich ihnen beigemischt hatte, d. h. der Finsternis.

¹⁷ M: Alsdann ist ja auf den Laut jener Bewegung das Wort des Denkens des Höchsten herabgestiegen.

¹⁸ M: aus der Mitte der reinen Urwesenheiten und sie wurde herabgestoßen.

¹⁹ M: (jede) einzelne.

²⁰ M *add.* nach dem Mysterium des Kreuzes.

24 ²⁴ اسم حونا حلعنا 25 ²⁵ ما واملح. انا فب مزللا حبنا فغلم 26
 حلعنا — — 27 ^h. مزللا واملح؛ فبنا؛ ص انا سلعنا انا: صك ولا
 مصلح. مزللا لم فلقنا انا ولا مزلنا واملح لاهونا ناسه حلعنا.
 مزللا واملح لا مصلحنا حلعنا: ص حلعنا انا: انا واملح؛
 واملح ناسه: فبنا لم واملح حلعنا؛ ص انا. مصلح واملح
 انا ص ستعا حلعنا

^h Textverderbnis liegt hier dem zu unterstellenden Wortlaut der Dichtung Bardaisans gegenüber auf beiden Seiten vor, bei M in dem Fehlen des حلعنا (die

24 M: اسم مزللا واملح ما انا واملح ص سلعنا حلعنا مصلح مصلح مصلح

25 M: حلعنا انا

26 M: مصلح حلعنا. انا مزللا لا مصلحنا مصلح ما واملح مصلح. مصلح
 فب مزللا مزللا حلعنا (lies: حلعنا) حلعنا مزللا حلعنا فغلم

27 Fehlt, wie alles folgende bei M.

und aus der entstandenen Mischung hat es²¹ diese Welt erstehen lassen. Und, was vermischt war, siehe, indem es geläutert wird, bis die Welt vollendet ist — —²² h. Und weil er gesagt hat, daß die Leiber aus jener Finsternis sind, lehrt er, daß sie nicht auferstehen, weil sie ja befleckt sind und es unmöglich ist, daß sie in die (seligen) Heimstätten geleitet werden und leben bei der Auferstehung, und weil sie nicht von Natur Unsterblichkeit besitzen und aus dem Schlechten entstanden sind. Und dazu, dies zu fordern und zu sagen, ist er dadurch hingezogen worden, daß er ja Gott von dem Schlechten ferne zu halten sucht. Genommen hat er aber diesen Gedanken von den alten Heiden.

Welt), bei Iwannis in dem Fehlen eines Verbuns des letzten Hauptsatzes. Dagegen berührt sich letzterer wieder mit Theodoros in dem lebhaften *la* („siehe“).

²¹ M: und (was) jene Mischung (betrifft), die aus den Urwesenheiten und ihrer Feindin, der Finsternis, geworden war, so hat es aus ihr.

²² M: und hat sie in die Mitte gesetzt. Damit nicht wieder eine Mischung werde aus ihnen und, was besteht, ist Ergebnis der Mischung, wobei es gereinigt und geläutert wird durch Empfängnis und Geburt, bis es vollendet ist.

Hirmus: Χορὸς ἀγγελικός.

ἦχ. α'.

O Schöpfer von allem (und) auch Herr aller Äonen, * der du nicht getrennt worden bist vom Vater * (und) auch (nicht vom) Geist, dem Hervorbringer des Alls, * als Kindlein bist du auf Erden in deinem Gnaden(wollen) erschienen. * In Wahrheit (sind) wunderbar deine Werke, Gott, * weil du selbst bist unser Gott. * Unseretwegen hast du die Beschneidung angenommen körperlich, * damit du erfülltest den ganzen νόμος.

Hirmus: Ἡ παρθένος.

ἦχ. γ'.

Aufgehen ließ am Oktavtage * der Geburt Christi, unseres Herrn, * ein intelligibler Blitz [nämlich] durch dein lichtgekleidetes Gedächtnis, o Silvester, * auf der ganzen bewohnten (Welt = οἰκουμένη), * ein Licht, das erstrahlt in der Nacht des Unglaubens. * Da es aber sie vollständig besiegt hat, * deshalb laßt uns heute rühmen, * da wir feiern (= τελοῦντες) die beiden Feste.

Hirmus: Τὰ ἄνω ζητῶν.*

ἦχ. β'.

O Jordanstrom, frohlocke, * bereite [nämlich] vor deine Strömungen, und du aber, Meer, tanze in Jauchzen. * Und du, o Bote und (Vor)läufer (πρόδρομος) (und) auch Täufer, * bewege deine aus Staub gebildete Hand. * Denn siehe, der Herr ist bereit, zu dir zu ziehen, * damit du mit ihr ergreifst das göttliche Feuer.

Hirmus: Ἡ παρθένος.

ἤχ. γ'.

Da du die Armut geliebt hast* * wegen Christus, lauterer Vater, * und zu ihm geeilt bist in aller Demut * und ferner im Verstande dich erhoben hast, * o unser allseliger Vater, zur Hoffnung aller Heiligen, * deshalb, siehe jubelst du in den Wohnungen des Herrn frohlockend.

* Beachte den schwachen Anklang an den heut. Tageshymnus (ἤχ. γ'): Ποθήσας, σοφέ * πτωχείαν.

ἤχ. β'.

Bekehrt wurdest du durch die (Licht)strahlen des Geistes * und haßtest gänzlich das Dunkel aller Leiden(schaften), * unser lauterer, allseliger Vater. * Und nun wurdest du entrückt zu jenem keinen Abend (kennenden) (= ἀνέσπερος) Licht, * da du bittest ohne Unterlaß wegen der Seelen von uns allen (πρεσβεύων ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν).

ἤχ. β'.

Ihn, der genannt wurde göttliche Freude (χαρά), * der erzeugt hat reinen Wandel ohne Tadel *, [auch] von aller Traurigkeit entfernt, * den allseligen St. Euthymius, * ihn preisen wir alle selig, * der ein wahrhafter Bittsteller * (und) auch Helfer in allen Ängsten ist, * da er ohne Unterlaß bittet wegen der Seelen von uns allen (πρεσβεύων ἀπαύστως ...).

Hirmus: Ἐπεφάνης.

ἤχ. δ'.

Du blitztest auf in den Glanz(strahlen) (ἀκτῖσιν) der Gottheit * durch dein wunderbares Bekenntnis, * (und) auch wurdest du von hier erhöht zur rühmlichen Höhe (und) auch zum Lichte, in dem kein Abend ist, (ἀνέσπερος) * und wurdest geschmückt mit wunderbaren Glanz(strahlen), * o unser Vater Maximus. * Gedenke unser, die wir [nämlich] dich loben am rühmlichen Tage deines Gedächtnisses.

Hirmus: Ἐπεφάνης.

ἦχ. δ'.

Nach dem unverderbbaren (ἄφθαρτος) Brautgemach (θάλαμος) hast du begehrt * und unter mühseligen Tränen zum Schöpfer des Alls betest du, * o allreine Xena. * Und durch Fasten (νηστεία) samt ausgedehnten Nachtwachen (ἀγρυπνία) (und) auch durch Gebete (προσευχή) * hast du getötet die Wildheit der Leiden(schaften), da du rufst mit lauter Stimme (μεγαλοφώνως): * „O der du geboren wurdest von der Jungfrau (ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου) * und sie bewahrt hast nach der Geburt als Jungfrau, * erlöse mich als Menschenliebender (σῴσόν με ὡς φιλόανθρωπος)“.

ἦχ. β'.

Die schönen κήρυκες, * welche uns verkündigt haben (κηρύσσειν) die Trinität, einig in der οὐσία, * und erleuchtet haben die ganze bewohnte (Welt = οἰκουμένη) durch ihre rechten (ὀρθόδοξος) Lehren * und gelehrt haben die Söhne der hl. Kirche * zu gehorchen deinen göttlichen Befehlen, * jene drei Leuchten — — —, * Auf ihre Bitten (αὐτῶν ταῖς ἰκεσίαις) bewahre mich vor den Widerwärtigkeiten und vor allem (möglichen) Bösen (ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον), * der du allein kennst, was in den Herzen ist (ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια).

ἦχ. πλ. β'.

Von deiner Jugend an * hattest du geliebt die Reinheit, * die der beste Teil ist, * (und) auch hast du sie gefunden auf sehr gerechte Weise durch deine Mühen für den Herrn, * o Funkelnde in deinem ganzen Lebenswandel. * Deshalb loben wir dich, * (und) auch rufen wir dir freudig zu aus ganzem Herzen, * damit du für uns erbetest von ihm, dem guten Herrn, * daß er sich erbarme auf deine Fürbitten * und rette aus den Prüfungen deine Diener (τοὺς δούλους σου), (du) Reine.

ἦχ. πλ. δ'.

Durch die Gnade [aber] schimmertest du * und auch durch das Erzpriestertum, o Allgelobter (πανεύφημε), * da du erstrahlen ließest die ganze Kirche * durch alle Arten deiner göttlichen Kämpfe, * jene [aber], die du tapfer aushieltest * (und) auch du [aber] freudig ertrugst, * o unser allgeehrter (πάντιμε) Vater Charalampus * (und) auch ein leuchtender Stern, * der erleuchtete alle Grenzen der Erde, o Unbesieglicher (ὡς ἀήττητος).

Hirmus: Χορός.

ἦχ. α'.

Durch die Liebe zu Christus, unserem Herrn, * wurde entflammt dein Herz, * da du auslöschtest die Glut des körperlichen Feuers. * Auch [aber] vollendetest (τελέσας) du dein Leben, * jenes leibliche, wie ein nicht mit dem Körper Bekleideter (ὡς ἄσαρκος), * und deshalb empfindest du nach deinem Heimzuge die Gnade (τῶν ἰαμάτων τὴν χάριν κομισάμενος), * o unser lauterer (ἴσιε) Vater, * zu heilen alle Krankheiten, * o allweiser (πάνσοφε) Tarasius.

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. γ'.

Du bist erhoben worden auf alle Tugenden * wie (auf) einen feurigen Thron, o gottgekleideter Vater, * und bist geeilt zu den himmlischen Wohnungen. * (Als) Engel * hattest du dich gezeigt, der mit Menschen verkehrt (συνόμιλος), * auch (als) Mensch * mit den Engeln, da du sangest. * Und deshalb hast du dich gezeigt * für Wunder (als) eine göttliche Wohnung, * o unser Vater Porphyrius.

Hirmus: Ὡς ἀπαρχάς.

ἦχ. πλ. δ'.

Wie ein Strom des Geistes * hast du erfrischt die Kirche, (o) unser lauterer (ἴσιε) Vater, * (und) auch den orthodoxen Glauben * durch deine göttlichen Reden * hast du uns allen verkündigt (κηρύσσω) an die rühmenswerte Trinität. * Und den Vätern [nämlich] der σύνοδος erschienest du als Erster, * da du öffentlich ausriefest, o Allseliger: * „Zwei Willen und zwei Wirkungsweisen (ἐνέργειαι) [nämlich] unseres Herrn (gibt es)“, unser allseliger (παμμάχαρ) Vater Sophronius.

68 b ق̄ ٥ آه حتره عفتا 17. März.

لده¹ وص لدهيا صيا² وده³. من³ بعمه كعنا ص حرتو⁵
صيا وده. مالا⁴ صيا لده. او ودهيا⁴ او⁴ حرتو⁵
وآه. حرتو⁵ وده وده. يا صيا صيا (!) بده⁶ حقا
سنا عهيا. مالا ودهيا ههنا صحو⁶ او *

¹ او 298. ² او > 298. ³ + او 298. ⁴ او om 298.
⁵ + صيا 298. ⁶ بده 298.

69 a ق̄ ٥ آه ح عهيا* 18. März.

اهه¹ او او صيا صيا لدهنا. صا² وده² وده²
صيا. ص صهنا صيا او ودهنا. ح لده³ وده³ حرتو³
وآهنا. او اص لدهنا صلا. ودهنا صيا وده. و لا بندا ص
وآه صيا ودهنا. او او لدهنا ههنا⁴. ح وده⁴
او ودهيا او او وده *

¹ او > 298. ² او ودهنا صيا 298. ³ om 298. ⁴ او... او 298.

* *عهيا* (= da du vollendet hattest) ist die syr. Wiedergabe des Incipit: *Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας* des Romanos-Hymnus auf Christi Himmelfahrt (dort heute das *προοίμιον* als *χοῦτ.*), das im VI. Ton als Hirmus verwandt wird (K No. 22, Pitra S. 148/57).

70 a ق̄ ٥ آه او حيا 24. März.

لدهنا وده. و لا ودهنا. ص صهنا لا ودهنا. او ودهنا صيا
صهنا¹ او ودهنا. ودهنا وده. ص صهنا وده. او ودهنا
وآه صيا او ودهنا. ح ودهنا وده. او ودهنا وده
وآه ودهنا وده. ص ودهنا وده *

¹ صهنا 298. ² او ودهنا 298.

71 b ق̄ ٥ 26. März.

لدهنا وده لدهنا او وده. ودهنا ودهنا¹.
وآه ودهنا. ودهنا ودهنا² او ودهنا. او ودهنا ودهنا
وآه ودهنا وده. ودهنا وده³ او ودهنا *

¹ ودهنا 298. ² او ودهنا 298. ³ ودهنا 298.

Hirmus: Τοὺς ἀσφαλεῖς (κήρυκας). ἦχ. β'.

Ihn, der [nämlich] von seiner Jugend an * dargebracht hat seine Seele dem Herrn, [nämlich] von seinen Windeln an, * [nämlich] die Gnade empfangen hatte, * der bekannt ward als Mann Gottes, * durch Gesänge aller Tonarten * kommt [nämlich], laßt uns loben [ihn] * mit süßen Stimmen gleichmäßig (ἐν ὕμνοις εὐφρημίσωμεν), * weil er die satanischen Reihen niedergeworfen hat.

Hirmus: Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν.* ἦχ. πλ. β'.

Du hattest uns ausgegossen [nämlich] göttliche Reden, * ein Meer aber des Glaubens öffentlich, * aus jener Heilsquelle [nämlich], * da du [aber] durch sie versenkt (= ersäuft) hast alle αἰρετικοί, * o unser allseliger Vater, * und deine Herde [nämlich] * ungeschädigt gerettet hast aus ihren Tumulten. * (Und) auch ferner alle Grenzen hast du befreit, * da du gerechterweise (δικαίως) den Weg zeigtest zum Gott von uns allen.

Hirmus: Ἡ παρθένος. ἦχ. γ'.

Jene unleiblichen (ἀσώματος) τάγματα * freuen sich heute ohne Aufhören (ἀπαύστως). * Auch die Cherubim [nämlich] singen beständig Lob * und die Seraphim [aber] samt den Thronen, * Engel mitsamt den Erzengeln, * Fürstentümer (und) auch Kräfte * mitsamt den Herrschaften, * da sie rühmen den Herrn des Alls, * weil er den Leib annehmen wollte * von der Allezeit-Jungfrau.

ἦχ. β'.

Ihn, das Haupt der unleiblichen (ἀσώματος) τάγματα (und) auch den Meister * und Ersten aller jener Kräfte *, die in allem erhöht sind (πανύψιστος), * laßt uns rühmen, der da ist der Herr (= Mitwisser) der göttlichen Geheimnisse. * Diejenigen aber, die frohlocken über das Geborgensein (unter) seinen Flügeln * beten, zu empfangen göttliche Milde.

[Ὁ ὑψωθεῖς.]

ἦχ. δ'.

Als göttliche Leiter (κλίμαξ) zeigtest du dich, (o) unser lauterer (ἁγιε) Vater Johannes, * durch deine vernünftigen Tugenden nämlich, * durch welche du dich zum Himmel erhoben hast, * weil du dich zeigtest als τύπος aller Tugenden, * aber auch als Fundament derselben.

ἦχ. β'.

Kommt, ihr Gläubigen, laßt uns gleichmäßig loben * jenen göttlichen Eutychius * da wir alle ihn rühmen, (ihr) Völker, (und) auch liebevoll <selig> preisen, * da er ist der große Hirt und Diener (und) auch der allgeehrte (πάντιμος) Lehrer, * der für alle αἱρετικοί als Vernichter sich gezeigt hatte * und zum Herrn bittet wegen der Seelen von uns allen (πρεσβεύων ἀπαύστως ὑπὲρ πάντων ἡμῶν).

ἦχ. α'.

Da eingetroffen und gekommen ist das allgeehrte Gedächtnis der Martyrer, * uns alle gleichmäßig, * o allweiser (πάνσοφε) Terentius, * samt jenen Streitern, die mit ihm (waren), kommt, laßt inständig bitten, * damit wir empfangen alle (möglichen) Gesundungen, * weil jene erhielten die göttliche Gnade (τὴν χάριν ἐχομίσαντο), * zu heilen die Krankheiten unserer Seelen * durch jene göttliche Kraft.

ἦχ. ...

Das Gebot des <irdischen> Königs hast du verachtet * und auch empfangen das himmlische Königreich, o Antipas, * in dem du nun wohnst. * Gedenke derjenigen, die im Glauben heute feiern dein Gedächtnis (τῶν πίστει τελούντων τὴν θείαν μνήμην σου).

Hirmus: Ὅταν ἔλθῃς.

ἦχ. α'.

Von den Windeln deiner Kindheit an (ἐκ σπαργάνων*) * hattest du dich geheiligt, o Gottgesinnter (θεόφρων), * und brachtest dich Christus * als Opfergabe, voll von Reinheit, dar, * und wie einen wohlriechenden Inzens * ließest du Inzens ausströmen allem, was unter dem Himmel (ist), * aus der Quelle deiner Wunder, die für jedermann gußweise (= reichlich) fließen * und auch diejenigen, die (davon) nehmen (= bekommen) wahrhaft im Glauben, * reinigst du von allem seelischen Schmutz (ὁ ῥύπος), * o unser lauterer (ῥοσῖε) Vater Theodoros.

* Vgl. den Anfang des heutigen ἀπ. (ἦχ. δ') des Festes: Γνωρισθεῖς ἐκ σπαργάνων ἡγιασμένου.

ἦχ. β'.

Da du jenem Bruder des Logos, Bruder geworden bist, * hast du empfangen das Erzpriestertum nach ihm, * und ihr beide seid bereit (μέλλετε = ihr werdet) zu richten das israelitische Volk, * da ihr bekränzt worden seid in dem Blute des Martyriums (στεφθέντες αἵματι τοῦ μαρτυρίου), o Fundament(e) des Glaubens.

(Schluß folgt.)

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung

(Fortsetzung)

Josephus Flavius.

1. Antiquitatum judaicarum Buch 1—15, übersetzt von Joane Petrizonelli. *AM.* 675. *Gel.* 10. *Ges.* 315—319; 372—374. Die übrigen Bücher 16—20 sind aus dem Russischen im Jahre 1836/7 vom Priester David Inanaschwili übersetzt worden, er verbesserte auch die Übersetzung des Joane Petrizonelli. *Ges.* 320—321; 374—375.
2. de bello judaico, im Jahre 1836 wiederum von demselben übersetzt. *Ges.* 320—324.
3. Über die Machabäer, übersetzt von demselben. *Ges.* 332.
4. Am 1. August: das Martyrium der hll. Machabäer: des Priesters Eleasar, 7 Knaben und ihrer Mutter Solomonia, die gemartert worden sind in Jerusalem vom König Antiochos, und wie diese die Gebote des göttlichen Gesetzes bewahrt haben. *Gel.* 1, 243—260. *Bod.* 1, 313—332. Diese Übersetzung ist viel älter als die des Priesters David Inanaschwili.

Joseph, der Mönch. Hüter der kirchlichen Geräte.

Am 26. März: über das Leben und Wunder unseres würdigen Vaters Johannes, Vorstehers des Klosters des hl. Sergius. *Inc.*: „Ich habe mich ereifert, das erhabene und tugendreiche Leben“. *Gel.* 2, 347—356.

Isaak der Syrer.

1. „Lehren“ 42 Kapitel. 1. Kapitel: „Über das Verlassen der Welt und den Wandel des Mönches“, das letzte Kapitel: „Über die Geduld, die aus der Liebe zu Gott geschieht“, übersetzt von Ekhwthime Athoneli, während der Lebzeiten seines Vaters. *AM.* 35, 1101. *Sin.* 878 (nach Zagareli, dagegen nach Dschawachschwili, 80). Vgl. auch *AM.* 56, 270—272. *Ath.* 69, 308—310.

Vgl. die Ausgabe syrischer Originaltexte Isaaks von P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita: de perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909, und diejenige einer (aus einer arabischen geflossenen) griechischen Übersetzung in zweiter Auflage von Joak. Spetzieri, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά.

Athen 1895, bzw. einen lateinischen Text unter dem Titel *de contemptu mundi* Mig. 86. I. 811—886. Das erste der 42 georgischen „Kapitel“ eröffnet als Nr. 1 auch die syrische und die griechische Sammlung. Als Nr. 57 erscheint in der ersteren, als Nr. 23 in der letzteren das letzte der georgischen „Kapitel“.

2. Lehre. *Inc.*: „Brüder trachtet stets danach, daß der Mönch sich von den Frauen fernhalten soll. Der Feind sogar kann das nicht erwirken was der Mensch durch seine eigene Schuld erreichen kann.“ *AM.* 56, 270—272. *Ath.* 69, 308—310 = Nr. 27 der griechischen Sammlung: *περὶ κινήσεως τοῦ σώματος*. Ag. Spetzieri 117f. bzw. *de motu carnis*: Mig. 86. I. 866f.

Julian, Bischof von Tabia.

Homilie auf die Taufe unseres Herrn Jesus Christus. *Inc.*: „Der Herr der ganzen Kreatur vom Schoß des Vaters kam zu uns und die ganze Kreatur hat sich durch seine Gnade bereichert“, hrsg. von Kekelidze, *Monumenta* 15. Schanidze, in *Bull. de l'Univers. de Tiflis (Tiflis 1927)* 7, 132. Vgl. Baumstark, *Syrische Literaturgeschichte* 78ff.

Justinian der Kaiser.

Über die Feste: Mariaverkündigung, Geburt Christi, Marialichtmeß und die Taufe, geschrieben nach Jerusalem vom rechtgläubigen Kaiser Justinian. *Inc.*: „An Alle, die Christen sind und den Glauben der katholischen Kirche bekennen.“ *AM.* 19, 71—77; 95, 65—72.

K

Kapreolan (bzw. Kapreolus) aus Karthago.

Epistel an das ephesinische Konzil. *AM.* 266, 140—141. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Acta 1, 1, 2, p. 52—54.

Kassian der Römer.

1. Über die Regel der ägyptischen und orientalischen cönob. Klöster, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 154, 337—345; 196, 683, 699; 362, 340; 400, 272—303. 682, 74—83 = Mig. PL 49, 53—202.
2. Über die 8 Begierden, übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM.* 154, 345—356; 196, 700—723; 362; 400, 303—360; 1101. Такайшвили, *Описания I (Tiflis 1902)* 582—583 = Mig. PL 49, 202—476.
3. Epistel, gerichtet an den Papst Leontios über den Wandel der hl. sketischen Väter. *AM.* 154, 356—364; 196, 723—739; 362; 400, 365—394; 682; vgl. Mig. PL 49, 477—1328.

Kelestinus, der Papst.

1. Epistel gerichtet an die Kirche von Konstantinopel gegen Nestorios. *AM.* 266, 53—54; vgl. Schwartz, 1, 1, 1, p. 83—90.

2. Epistel an Nestorios. ib. 54—69 = Schwartz, 1. 1. 1. p. 77—83.
3. Epistel an das Konzil von Ephesos. ib. 241—243 = Schwartz, 1, 1, 3, p. 55—57.

Diese Episteln sind aus dem Armenischen vom Katholikos Antonios I. und dem Priester Philipe Qaithmasaschwili übersetzt worden (18. Jhrh.).

Konstantin, Bischof der Stadt Tion.

Am 11. Juli: auf die Auffindung der Reliquien der Märtyrerin Euphemia, geschrieben auf den Befehl Georgs, Bischofs von Amastria. *Hs. der Eliasskithi* 5, 239—242 = *Acta Sanctorum* 5 (Antwerpen 765) 274—282. BHG. 621.

Konstantion, Diakon der Großkirche.

Eine Rede gehalten auf die Reliquien des hl. Nikephoros Patriarchen von K-pel, als diese aus der Verbannung in das Neu-Rom zurückgebracht worden sind. *Inc.*: „Freut euch Bischöfe, die ihr von den früheren Trübsalen der Kirche so große Beschwerden gehabt habt.“ *Gel.* 2, 172—205; vgl. BHG 1335. Mig. 100, 41—160.

Konstantin, der Kaiser.

Bericht, gesammelt aus den verschiedenen Chroniken über das ungeschaffene Bild Christi. *Gel.*, 1438—452 = Mig. 113, 424—453.

Konzilienbeschlüsse:

Über die Akten des dritten ökumenischen Konzils in Ephesos siehe die Publikation von Ign. Rucker (oben bei Johannes von Antiochien, Dritte Serie V S. 236 dieser Zeitschrift) Beschlüsse des sechsten ökumenischen Konzils hrs. vom Хахановъ, Правила VI вс. собора, Труды воет. коч. Москов. археол. общества. (Moskau 1904).

Kosmas, Hüter der kirchlichen Geräte.

Rede auf die Heraufführung der Reliquien des hl. Johannes Chrysostomes von Komana nach Konstantinopel. *Inc.*: „O Versammlung der Christusliebenden und derer, die nach der Heiligkeit trachten! Ihr habt doch gehört über die Reichtümer Gottes. Vernehmt dieses gut.“ *AM.* 188, 82—88; *Ath.* 52, 250—281; *Ges.* 362, 477—487; *Jer.* 3, 11b—20b = BHG 878 und Mig. 106, 1005.

Klemens, der Papst.

1. Darüber, wie er Schüler des hl. Petrus geworden ist. Epistel geschickt von Rom nach Jerusalem an den hl. Jakobus Bruder des Herrn auf den Befehl des hl. Apostels Petrus. *Inc.*: „Klemens dem Jakobus meinem Herrn und dem Bischof und dem Bischof aller Bischöfe, dem Hirten der Stadt Jerusalem.“ *AM.* 70, 50; *Ath.* 73, 131—154; 50, 169 bis 249; *Ges.* 527. Vgl. Mig. 2, 469—580.

2. Über die Feste. *Inc.*: „Ihr sollt bewahren als Festtage zunächst die Geburt unseres Herrn Jesu Christi, die ihr am 25. des neunten Monats feiern sollt.“ *AM.* 19, 52—53; 95, 59—60. Vgl. *Mig.* 1, 517—518.

Kyrrillos von Alexandrien.

1. Thesaurus.

Davon existierte eine Übersetzung schon im neunten Jhrh. *AM.* 3; *Ges.* 157; 363; 1182. Diese Übersetzungen stammen aus dem 18. Jhrh. = *Mig.* 75, 9—656.

2. Erklärung der schweren Wörter aus dem Mathäus-Evangelium. *AM.* 65, 340—349. Vgl. *Mig.* 72, 365—474.
3. Kurzer Kommentar zu den paulinischen Briefen (an die Korinther und Hebräer). *Ath.* 79. Vgl. *Mig.* 74, 855—1006.
4. Homilie auf die Verklärung. *Gel.* 1, 307—309 = *Mig.* 77, 1009—1010.
5. Erklärung des 60. Psalmes. *Jer.* 146.
6. Lehren. *Jer.* 123.
7. Epistel, gerichtet an dem seligen Bischof Neukeson (!). *Gel.* 24, 174 bis 222; *Ges.* 1463, 186—190.
8. Erklärung, der Reihe nach, von 12 Beschuldigungen. *Ges.* 1463, 183 bis 186. Vgl. *Mig.* 76, 293—312.
9. Über die allerheiligste Mutter Gottes und über die hll. Väter des ephesinischen Konzils, die sich versammelt hatten um den gottlosen Nestorios zu widerlegen (Lesung am Sonntag vor Pfingsten), übersetzt von Theophilos, Mönchpriester. *Gel.* 8, 369a—376b. Vgl. *Mig.* 76, 249—292 (!)
10. Die Episteln und Reden das ephesinische Konzil betreffend:
- a) Epistel an Nestorios. a) *AM.* 266, 43—45 = *Mig.* 77, 44—49. b) *ib.* 59—66 = Schwartz 1, 1, 1, 33—42.
- b) An Euoptios. *AM.* 266, 105—106 = Schwartz 1, 6, p. 110.
- c) An Johannes von Antiochien über den Frieden. *ib.* 398—492 = Schwartz 1, 1, 4, p. 5.
- d) An Akakios. *ib.* 408—412 = Schw. 1, 1, 4, p. 20—31.
- e) An Valerianos. *ib.* 412—413 = Schw. 1, 1, 3, p. 90—101.
- f) An Maximianos. *ib.* 381 = Schw. 1, 1, 3, p. 72—74.
- g) An Jovenalios. *ib.* 381—382 = Schw. 1, 1, 7, p. 137.
11. Reden.
- a) *AM.* 266, 143—145 = Schw. 1, 1, 2, p. 96—98. b) *ib.* 219—222 = Schw. 1, 1, 2, p. 92—94. c) *ib.* 264—266 = Schw. 1, 1, 1, 98—100. d) *ib.* 382—389 = Schw. 1, 1, 3, p. 75—90.
11. Über die Fleischwerdung des Erstgeborenen. *AM.* 276, 354—357 = Schw. 1, 5 (app) p. 184—215.
12. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. *AM.* 266, 377—378 = Schw. 1, 1, 5, p. 3—4.

13. Apologie der Menschwerdung des Wortes Gottes. *ib.* 378—380 = Schw. 1, 1, 5, p. 4—6.
15. Widerlegung der 12 Beschuldigungen, gehalten an die orient. Bischöfe. *ib.* 71—105 = Schw. 1, 1, 7, p. 33—65.
16. 12 Anathematismen für die Anhänger von Nestorios. *ib.* 108—138 = Schw. 1, 1, 6, p. 108—146.
17. Erklärung (Widerlegung!) der 12 Beschuldigungen, gehalten in Ephesus. *ib.* 333—344 = Schw. 1, 1, 5, p. 15—25. Vgl. noch 8.

Die Werke 10—17, erhalten auch im *AM.* 618, sind übersetzt worden im Jahre 1776, aus dem Armenischen, vom Katholikos Antonios und dem Priester Philipe Qaithmasaschwili.

Kyrillos von Jerusalem.

1. Am 7. Mai: Erscheinung des ehrwürdigen Kreuzes vor Kaiser Konstantin. *Inc.*: „Im siebenten Jahre der Regierung des Kaisers Konst. des Großen, im Monat April an der Donau versammelten sich die Heiden“: *AM.* 144, 280—288. Ältere Versionen: *AM.* 19, 487—9 (das Ende fehlt); 95, 391—399; 1109, 31—35 = BHG 396.
2. Epistel gerichtet an Kaiser Konstantin, den Sohn des großen Konstantin wegen der Auffindung des ehrwürdigen Kreuzes. *AM.* 381, 480—482; *Ms. de la Biblioth. nationale* 3, 234—245; *Sin.* (aus dem Jahre 864) 83. 92 = Mig. 33, 1165—1176.

Homilien:

3. Auf die Taufe. *AM.* 19, 381—386. *Sin.* 83, 77—84 = Mig. 33, 425—449.
4. Auf die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. *AM.* 144, 69. 1109, 108—118. *Ath.* 80, 115—123. *Sin.* 83, 87—102 = Mig. 33, 825—865.
5. Auf den Montag der Auferstehungswoche. *AM.* 144, 113—131 = Mig. 33, 1017—1060.
6. Auf das Pfingstfest. *AM.* 144, 230—260 = Mig. 33, 917—965.
7. Über die Buße. a) *AM.* 95, 447—452 = Mig. 33, 369. b) *AM.* 95, 452—464; 1147, 54—57 = Mig. 33, 381—408.
8. Homilie auf das Fest Darstellung im Tempel. *Inc.*: „Freue dich sehr Tochter Zions, verkünde die Freude Tochter Jerusalems“: *AM.* 95, 415—421. *Ath.* 80, 43—46. Der Text gehört dem Johannes Chrysostomos. = Combefis, *Novum auctarium* (Paris 1648) p. 621—633. (Mig. 33, 1188—1204).
9. Homilie auf das Verstummen des Zacharias. *Inc.*: „Geliebte, lest die hl. Schriften und daraus werdet ihr ersehen, wie wichtig das Wasser ist“: *AM.* 144, 416—422.
10. Pfingsthomilie. *Inc.*: „Geliebte Christi und Erwählte durch Gott den Vater“: *Ath.* 80, 137—140; *Jer.* 17, 115—119; *Sin.* 83, 114—120.

11. Auf die Auffindung des hl. Kreuzes. *Inc.*: „Jetzt aber, da wir durch Gottes Gnade angelangt sind“. *AM. 144*, 290—296.
12. Auf die Auffindung der hl. Nägel. *Inc.*: „Die selige Kaiserin Helena war vom Glauben an Gott erfüllt“. *AM. 95*, 399—401; *144*, 280—290; *1109*, 35—36; *Sin. 83*, 172—174.

Kyrillos von Skythopolis.

1. Das Leben des hl. Gerasimos. *AM. 188*, 230—232; *Br. Mus. Add. 11281*, 364—369. = BHG 693.
2. Das Leben des hl. und sel. Sabbas, a) eine ältere Übersetzung. *Ath. 56*; *Br. Mus. Add. 11281*, 57—144 = BHG 1608. b) eine andere. *AM. 179*, 305—485 = BHG 1609.
3. Das Leben und die Regel des hl. Kyriakos. *Br. Mus. Add. 11281*, 286—300 = Mig. 115, 920—944.
4. Das Leben und die Regel des hl. Euthymios, a) eine ältere Übersetzung. *AM. 188*, 169—197. *Br. Mus. Add. 11281*, 162—210; b) eine jüngere. *AM. 79*, 507—627 = Mig. 114, 596—733.
5. Das Leben und die Regel des hl. Theodosios des Großen, a) eine ältere Übersetzung. *AM. 188*, 153—164. *Br. Mus. Add. 11281*, 210—246. b) Jüngere Übersetzung. *AM. 79*, 26—105 = Mig. 114, 469—553.
6. Das Leben und die Regel des hl. Johannes des Bischofs und des Anachoreten in der Laura des hl. Sabbas, hrsg. von Kekelidze, *Monumenta*, 1, 15—27.

L

Leo, der Papst.

Epistel, gerichtet an Flabianos den Bischof von Konstantinopel. *AM. 64*, 132—137; *169*, 456—467; *205*, 358—378; *267*, 206—211; *Gel. 24*, 270—277. Vgl. Mansi, *Sacrorum conciliorum nov. et amplis. collectio* (Florenz 1741) Tom. VI, p. 28.

Leontios von Neapolis.

1. Das Leben des Abba Symeon, des Verrückten um Christi willen. *Br. Mus. Add. 11281*, 333—364. *Hs. der Iliasskethi 5*, 253—277 = Mig. 93, 1669—1748.
2. Das Leben des Johannes des Barmherzigen, des Erzbischofs von Alexandrien. *AM. 199*, 54—84; *Jer. 3*, 94—124; *Sin. 77*. Gelzer, *Leontios von Neapolis, Leben des hl. Johannes des Barmherzigen* (Leipzig 1895).

Leontios, Mönchpriester.

1. Das Leben und die Wundertaten Gregors des Bischofs von Agrigent in Sizilien, übersetzt von David, Bischof von Tbethi. *Ges. 384*; *Jer. 3*, 139—211. Васильевъ in *Chronika Byzantina* (russ.) 14, 286—287 = BHG 707 = Mig. 98, 549—716.

2. Am 30. Januar. Das Martyrium der heiligen Märtyrer und Wunder-
täter Kyros und Johannes und mit ihnen zugleich dreier hl. Jung-
frauen und ihrer Mutter, hrsg. von Kekelidze, *Monumenta*, 106—114.
(Vielleicht ist dieser Leontios mit dem ersteren Leontios identisch.)

Lukas, der Evangelist.

Am 27. Dezember: das Martyrium des hl. Mart. Stephanus, be-
schrieben vom Evangelisten Lukas in der „Apostelgeschichte“. *AM. 19*
129—134; *95*, 102—108; *Sin. 83*, 56—59. Es handelt sich wahr-
scheinlich um einen Auszug der Stephanusgeschichte aus der *App.*

Lukianos.

1. Auf die Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus. *AM. 19*, 134
bis 144; *Sin. 83*, 59—67 = *Mig. 41*, 805—816.
2. Über das Grab, die Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus und
über deren Transport nach Konstantinopel. *Inc.*: „Alexander baute
für ihn die Grabstelle und bat sehr den Bischof Johannes, daß er die
Reliquien des Protomärtyrers Stephanus dahin lege“. *AM. 19*,
144—155; *95*, 190—198.
3. Lobrede auf den hl. Protomärtyrer und den ersten Diakon Stephanus.
Inc.: „Geliebte, heute von jener Gnade und den Gaben des hl. Geistes,
hat die neue Kirche neue Blumen hervorgebracht“. *AM. 19*, 155—160.

Dr. G. PERADZE.

Fortsetzung folgt.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Manichäische Literaturdenkmäler in koptischer Übersetzung

Auf dem deutschen Orientalistenkongreß zu Wien im Hochsommer
1930 machte C. Schmidt gesprächsweise die überraschende Mitteilung
von einem einzigartigen Papyrusfunde manichäischer Schriften in kop-
tischer Übersetzung, dessen Hauptmasse ihm in Ägypten für Berlin zu
sichern gelungen sei, während ein anderer Teil seinen Weg nach London
nehme oder bereits genommen habe. Es war der englische Sammler Mr.
Chester Beatty, der zuerst dieses Londoner Material gekauft hatte.
Der endgültige Ankauf des von Schmidt vorläufig auf eigenes Risiko er-
worbenen wurde dem Ägyptischen Museum in Berlin durch einen ungenannt
bleibenden Mäzen ermöglicht. Dieser hat alsdann die Mittel auch für die
Erwerbung wertvoller Ergänzungen jenes Grundstockes bereitgestellt, die
Schmidt in den JJ. 1931 und 1932 im ägyptischen Antikenhandel auftrieb.
Der gesamte im sog. sub-achmimischen Dialekt abgefaßte Bestand von

Resten, wie heute feststeht, sieben je einen Papyruskodex von rund 250 Blattfüllender verschiedener Werke entstammt der Ruinenstätte Medinet Mâdi im südwestlichen Fajûm, einer Militärkolonie aus ptolemäischer Zeit, die mit der $\kappa\acute{\omega}\mu\eta$ ἱβίων (τῶν) Εἰκοσιπενταρούρων antiker Dokumente scheint identifiziert werden zu dürfen. Leider ist der Erhaltungszustand der durch Feuchtigkeit aufs schwerste geschädigten Trümmer wahrer Prachtss. anscheinend des 4. Jhs ein so äußerst schlechter, daß sich eigentlich nurmehr von Müllhaufen reden läßt, die im Berliner Museum vermutungsweise „als vielbenutzte Fußmatten“ oder „als Ballen Torf“ angesprochen wurden. Es wird eines wahren *labor improbus* von vorerst kaum abzuschätzender Dauer bedürfen, bis die von Salzkristallen durchsetzten, zerbröckelnden Reste von etwa 1200 bis 1500 Blättern zusammengefügt und unter Glas gesetzt sein werden. Immerhin ist diese Arbeit der einzigartigen Sachkenntnis H. Ibschers bereits für rund 200 Blätter gelungen, und es kann festgestellt werden, daß es sich bei diesen koptischen Manichaica um eine Bereicherung unserer Kenntnis der manichäischen Lehre und Literatur aus Originalquellen ersten Ranges handelt, hinter der selbst das Ergebnis der Turfan-Funde zu verblassen bestimmt ist.

Nachdem H. Lietzmann¹ die ungeheure Bedeutung des neu sich erschließenden Materials ans Licht gestellt hatte, hat jüngst C. Schmidt selbst in Verbindung mit H. J. Polotzky, der sich mit ihm in die Arbeit der Entzifferung und Deutung der Texte teilt, einen ersten überaus schätzenswerten Bericht über das heute schon Lesbare erstattet, den Ibscher durch Angaben über die Hss., ihren paläographischen Befund und ihren Erhaltungszustand ergänzt². Ausgehend von den Turfan-Funden und deren Würdigung und mit souveräner Beherrschung das gesamte weitschichtige, den Manichäismus betreffende Quellenmaterial heranziehend, stellt schon dieser Bericht eine Leistung dar, die sehr deutlich eine neue Epoche der Mani-Forschung eröffnet. Der Bericht erstreckt sich dabei nicht nur auf das Berliner, sondern auch auf das Londoner Material, das zum Zweck seiner technischen Bearbeitung durch Ibscher gleichfalls nach Berlin gebracht wurde.

Als das wohl grundsätzlich Wichtigste dürfte die Tatsache erscheinen, daß mindestens einer von drei Kodizes, die ihrem gesamten Trümmerbestande nach in den deutschen Besitz gelangten, eines der Hauptwerke Manis selbst enthielt. Es ist dies die im *Fihrist* beschriebene Sammlung seiner Briefe, von der hier bislang drei Briefe an Sisinnios kenntlich wurden. Ungleich mehr ist bereits von einem zweiten jener drei Kodizes lesbar gemacht worden. Es handelt sich hier um die auch durch Timotheos

¹ *Neuentdeckte Urkunden einer Weltreligion: Deutsche Allgemeine Zeitung* vom 6. November 1932.

² *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler* von Prof. D. Dr. Carl Schmidt u. Dr. H. J. Polotzky. *Mit einem Beitrag von Dr. h. c. H. Ibscher: Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten d. Preuß. Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1933, I.* Berlin 1933. — 89 S. mit 2 Tafeln. — RM. 7.50.

von Konstantinopel (Migne P. G. LXXXVI Sp. 21) bezeugten *Κεφάλαια*, die in den *Acta Archelai* 62 § 6 auf Terebinthos, den Schüler des angeblichen Mani-Vorgängers Skythianos, zurückgeführt zu werden scheinen. In mehr als 172 „Kapiteln“ bietet das Werk eine Wiedergabe von Mitteilungen des in der stereotypen Einleitungsformel als *ἀπόστολος* oder *φωστήρ* bezeichneten Religionsstifters an seine Schüler. Schm. möchte auch in ihm eine Originalschrift Manis und demgemäß in der Gesprächsform eine von diesem gewählte literarische Einkleidung erblicken. Ich glaube, daß dies nicht zutrifft. In dem über „die 5 Bücher“ Manis handelnden Kap. 148 waren die *Κεφάλαια* selbst schwerlich erwähnt. Das verringert indessen keineswegs die ganz hervorragende Bedeutung, die gerade das „Kapitel“-Werk, das dann literarisch etwa in eine Linie mit den *Λόγια* des Papias, bzw. den Redestücken bei Mt. und Lk. treten dürfte, für unsere Kenntnis von Lebensumständen, literarischem Nachlaß und Lehrsystem Manis gewinnt. Der dritte der Berliner Kodizes, dessen trostloser Erhaltungszustand wiederum bisher erst einige wenige Blätter konservierender Bergung zu unterwerfen gestattete, scheint ein geschichtliches Werk enthalten zu haben, das u. a. von der Passion Manis berichtete, die Erzählung aber über dessen Ende in die spätere Geschichte seiner Religionsgemeinschaft fortführte. Zwischen Berlin und London verteilen sich alsdann die Reste zweier weiterer Kodizes, von welchen der eine eine Sammlung von *λόγοι* verschiedenen Inhaltes enthielt, unter denen wieder ein, und zwar zeitgenössischer Bericht über die letzten Lebenstage Manis schon jetzt Hervorhebung verdient, während der andere eine Art von Kommentar zu seinem grundlegendsten Hauptwerke, dem „Lebendigen *εὐαγγέλιον*“ enthalten zu haben scheint. Gleichfalls zwei Kodizes sind schließlich ihrem gesamten Trümmerbestande nach in den englischen Besitz gelangt. Von ihnen ist der eine noch ununtersucht geblieben. Der andere umfaßte eine sachlich geordnete Sammlung von über 230 als *ψαλμοί* bezeichneten Hymnen, von denen die dem Lobpreis Jesu gewidmeten *ψαλμοὶ κυριακῆς* zu einem Vergleich mit dem von Waldschmidt-Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* bearbeiteten iranischen und chinesischen Material herausfordern werden. Für die Kenntnis der Liturgie und des Frömmigkeitsempfindens des Manichäismus wird sich hier eine unschätzbare Quelle eröffnen. Fragen auch literaturgeschichtlicher Natur werden sich unter dem Gesichtspunkt formgeschichtlicher Zusammenhänge nach der Poesie des orthodoxen syrischen Christentums wie nach derjenigen der Mandäer hin vielleicht ergeben.

Als besonders dankenswert darf es bezeichnet werden, daß wir teils in koptischem Text und Übersetzung, teils nur in einer solchen wenigstens aus den *Κεφάλαια* bereits einige sehr wertvolle Proben kennen lernen.

Schon hinzuweisen war auf die Angaben des Kap. 148 über „die 5 Bücher“ Manis: das „Lebendige *εὐαγγέλιον*“, den „*Θησαυρός* des Lebens“, die Trias „*Πραγματεία*“, „Buch der *μυστήρια*“ und „*Γραφή* der *γίγαντες*“, die Sammlung der Briefe und nach den Parallellisten (vgl. S. 40) wohl eine solche von „Psalmen und Gebeten“. Autobiographische Angaben in Kap. 1 entsprechen den von Mani zu Anfang des *Šápûrakân* gemachten und sind besonders bedeutsam bezüglich der von dem Religionsstifter vor seinem Auftreten in Persien gemachten Missionsreise nach Indien. Für die Kenntnis seines religiösen Selbstbewußtseins und des Verhältnisses, in dem er sich zu seinen Vorgängern Jesus, Zarathustra und Buddha glaubte, sind Auszüge aus Kap. 154 aufschlußreich, für die Kenntnis seines Lehrsystems die mit tieferschürfender Gelehrsamkeit kommentierten und durch solche über die „lebendige Seele“ aus Kap. 138 ergänzten Ausführungen der beiden Kapp. 7: „über die 5 Väter“ und 4: „über die vier großen Tage“. Insbesondere das erstere bringt ein fast lückenloses Bild des theogonischen Schemas der urmanichäischen Verkündigung.

Für das im engeren Sinne christlich-orientalische Studiengebiet ist es bedeutsam, daß die *Κεφάλαια* Mani von dem „einen Buche“ reden lassen,

in welchem die Jünger Jesu „seine Weisheit, seine Parabeln, die Zeichen und Wunder, die er getan“, aufgezeichnet hätten. Der Ausdruck wird S. 57 Ak. 1 zweifellos zutreffend auf das Tatianische „Diatessaron“ bezogen, von dem schon H. H. Schaeder, *Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems* S. 72 Ak. 1 vermutet hatte, daß es die von Mani gekannte Gestalt der Evangeliumsüberlieferung war. Eine harmonistische Mischung aus Mt. 7 17f. und Lk. 6 43 zeigt denn auch das S. 19 aus der Einleitung von Kap. 2 der *Κεφάλαια* mitgeteilte Zitat über die beiden Bäume. Allerdings ist der Wortlaut dabei doch ein wesentlich anderer als derjenige, welchen nach IV 47 der syrische Übersetzer des Titos von Bosra in seinem Δ-Text gelesen haben muß. Aber das beweist nur einmal mehr, was oben S. 1—12 erhärtet wurde, daß der Δ-Text selbst seine in der Richtung auf immer stärkere Konformierung mit der Textform irgendeines der kanonischen Evangelien verlaufende Entwicklung durchgemacht hat. Auch die S. 54 aus Kap. 1 angeführte Form von Jo. 16 7, der zufolge der Paraklet „den κόσμος über die Sünde und das Gericht überführen und mit euch sprechen“ wird „über die δικαιοσύνη“, beruht dann schwerlich auf absichtlicher manichäischer Änderung, sondern sie dürfte gleichfalls bereits dem Δ-Text angehört haben. Daß dieser in der Tat auch in den Abschiedsreden des Jo. gelegentlich sehr eigene Wege ging, beweist ja die Sachlage von Jo. 14 16, wo statt des kanonischen *καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν* das merkwürdige: *ἠσπιωσὴν ἠνωρητὸν ἑν ἠπὶ ἀτῆν ἡρωρητὸν* (Siehe, ich sende zu euch den Tröster) der armenischen Übersetzung des Ašrem-Kommentars zum Δ in der syrischen Originalgestalt: *ܐܬܘܨܘܟܘܢܐ ܕܥܠܐ ܕܐܘܪܗܝܡܐ* übereinstimmend im „Buch der Stufen“ III 11 und in der syrischen Übersetzung des Titos von Bosra IV 13 wiederkehrt. Hierüber, wie über das gesamte Δ-Material jener Übersetzung hoffe ich, demnächst an anderer Stelle eingehend zu handeln. Hier sollte nur angedeutet werden, welchen Wert der unschätzbare ägyptische Mani-Fund, wenn er einmal voll sich wird auswerten lassen, selbst für die Δ-Forschung und damit die NTliche Textgeschichte gewinnen kann.

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

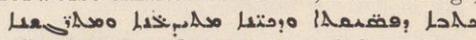
A. Mingana, *Woodbrooke Studies. Christian documents in syriac, arabic, and garshūni edited and translated with a critical apparatus.*

Volume IV. The work of Dionysius Barsalibi against the Armenians. Reprinted from the „Bulletin of the John Rylands Library“. Volume 15 (Nr. 2) 1931. Cambridge (W. Heffer & Sons Limited) 1931. — 111 S.

Volume V. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Cambridge (W. Heffer & Sons Limited) 1932. — 240 S.

In den beiden vorliegenden Bänden der *Woodbrooke Studies* fährt der gelehrte Orientale A. Mingana fort, uns wertvollstes Material aus dem reichen von ihm zusammengebrachten Hss.-Bestande zugänglich zu machen, der, wie wir Bd. V S. 1 erfahren, nunmehr sein endgültiges Heim in der ihr Bestehen der Freigebigkeit von Mr. und Mrs. Edward Cadbury verdankenden Selly Oak Colleges' Library in Birmingham gefunden hat. In Verbindung mit der Verlegung des Aufbewahrungsortes der Mingana-Hss. dürfte es dabei stehen, daß mit dem V. Bande die *Studies* aufhören, einen bloßen Neudruck zuerst in dem *Bulletin of the John Rylands Library* in Manchester erschienenen Stoffes darzustellen.

1. Der schmale Band IV bringt nach Nr. 347 der Sammlung mit einer kurzen *Prefatory Note* (S. 1—7) die Übersetzung (S. 7—70) und in Reproduktion von Weiß-Schwarz-Photographien den Originaltext (S. 71—111) einer in neun Kapitel zerfallenden Schrift des gelehrten Dionysios Bar Šalīb(h)î († 1171) gegen die im Titel als Träger der „phantasiastischen“ Irrlehre gebrandmarkten Armenier, an die sich anhangsweise seine Antwort auf drei von armenischer Seite gemachte Einwürfe anschließt. Der Text ist in erster Linie wertvoll zur Kenntnis der in Lehre und kirchlichem Brauch zwischen den armenischen und den syrischen Monophysiten im Zeitalter der Kreuzzüge strittig gewesenen Punkte. Seine Lektüre verlohnt sich in dessen keineswegs nur unter diesem einen Gesichtspunkt.

Interessant und für die historisch-gelehrte Einstellung des Verfassers charakteristisch sind sofort an der Spitze von Kap. 1 (Übersetzung S. 7f.) die Angaben über die Bekehrung der Armenier zum Christentum, ihren geistigen Anschluß an die syrische und griechische Theologenwelt des 4. Jhs. und das Wirken des Felicissimus, eines Schülers des Julianos von Halikarnassos, unter ihnen, mit denen die Darstellung anhebt. Noch wichtiger vielleicht ist die in Kap. 9 (S. 55) gemachte Mitteilung über eine bald nach 726 in einem Kloster an der syrisch-armenischen Grenze entwickelte intensive Tätigkeit einer Übersetzung syrischer Kirchenliteratur ins Armenische. Mehrfach nimmt sodann der Verfasser auf andere Früchte seiner literarischen Tätigkeit Bezug, Angaben, durch welche das in meiner *Gesch. d. syr. Literatur*, S. 295—298, von jener überaus reichen Tätigkeit entworfene Bild teilweise eine Ergänzung erfährt. Neben zwei dort gebuchten Arbeiten, der von Mingana *Woodbrooke Studies* I, S. 17—95 edierten Schrift gegen die Chalkedonensier (erwähnt S. 37) und dem „Buche der Theologie“ (erwähnt S. 9), bezüglich dessen M. (ebenda Ak. 1) feststellt, daß es in der edessenischen Hs., in der ich es möglicherweise erhalten vermutete, nicht vorliegt, nennt Dionysius noch (S. 10, 49) ein  (nach M.: „*Rudiments and on the Spiritual and Corporeal Natures*“) und (S. 9) ein in drei Teile und innerhalb derselben in Kapitel zerfallendes Werk von nicht näher angegebenem Titel und Inhalt. Dazu mag dann noch die Tatsache hinzugefügt werden, daß die Hs. *Mingana 347*, wie man S. 7 erfährt, noch ein zweites antiarmenisches Werk Bar Šalīb(h)îs enthält, das sich speziell mit dem armenischen Katholikos Gregor II. (1065—1105) und dessen Beantwortung des polemischen Sendschreibens des jakobitischen Patriarchen Jôhannàn X. Bar Šûšan († 1002) beschäftigen dürfte. Die Bausteine der polemischen Beweisführung der gegenwärtigen Schrift bilden nächst einer Fülle biblischer fast ebenso zahlreiche patristische Zitate. Daß diese in ihrer erdrückenden Mehrheit dem genuin griechischen Schrifttum entstammen, ist dabei für die ge-

samte kulturelle Richtung der jakobitischen Theologie des 12. Jhs durchaus bezeichnend. Im Vordergrund stehen Chrysostomos und die drei großen Kappadokier. Ebenso wird die ps.-apostolische Rechtsliteratur berücksichtigt. So werden (S. 17f.) die Didaskalia und (S. 51 bzw. 29) als „1.“ und „2. Buch des Klemens“ d. h. des bekannten syrischen klementinischen Oktateuchs das *Testamentum Domini*, sowie (S. 24, 56) die das letzte Buch jenes Oktateuchs bildenden Apostolischen Kanones zitiert. Vereinzelt erfährt sogar unsere Kenntnis der griechischen patristischen Literatur eine kleine Bereicherung. Die Zahl der Splitter des literarischen Nachlasses des Theophilos und der Fragmente des Hebräerbriefkommentars des Kyrillos von Alexandria wird (S. 14 bzw. 47) um je eine Nummer vermehrt. Ein Kommentar des Hippolytos von Rom zum Richterbuch wird durch ein betreffendes Zitat (S. 31) überhaupt erstmals bekannt. Überraschend ist es auch, aus einer Palmsonntagspredigt des Chrysostomos (S. 33) einem Zitat zu begegnen, das in keiner der unter seinem Namen erhaltenen Reden εἰς τὰ Βαῖτα sich verifizieren läßt. Der Fall erinnert an ein merkwürdiges Zitat aus einem sonst völlig unbekanntem λόγος des Chrysostomos εἰς τὴν ἀγίαν πέμπτην τῆς παραγάλλιας in dem Schreiben Papst Hadrians I. an die βασιλεῖς Konstantinos und Irene, das in der zweiten Sitzung des II. Ökumenischen Konzils von Nikaia zur Vorlesung gelangte (Mansi XII Sp. 1067f.).

M. hat sich in dankenswerter Weise darum bemüht, die von Bar Šalīb(h)ī angeführten griechischen Väterstellen in der PG. zu verifizieren. Einer ähnlichen Bemühung würden seine — nicht eben vielen — Anführungen Aφrem's zu empfehlen sein. Für die Aφrem-„Frage“ mit der im Grunde die syrische Literaturgeschichte, wie mit der homerischen Frage die griechische, beginnt, sind sie nicht ohne Interesse. So ist eine Serie von Mēmṛē über die Passion, deren fünfter (S. 26) zitiert wird, von der bei Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones* I Sp. 341—566 edierten, von acht in der handschriftlichen Überlieferung zur liturgischen Verwendung während der Karwoche bestimmten „Mēmṛē über das Leiden unseres Erlösers im Fleische“ verschieden. Für die Echtheit der letzteren, die in Alter und Stärke ihrer handschriftlichen Überlieferung, wie ich *Literaturgeschichte* S. 49 andeutete, eine Stütze nicht findet, ist das wenig günstig. Eine hier erstmals bekannt werdende Form offenbar liturgischer Textüberlieferung stellen sodann die „Qaumē des Leidens“ dar, von denen (S. 25) eine Nr. 74 angeführt wird. Der (S. 26) mit dem Incipit ܩܝܘܡܐ ܘܥܠ ܕܠܗܘܐ ܠܘܐ (Siehe, getötet ist in Ägypten) zitierte Mad(h)rāšā dürfte nach diesem sich aufs nächste mit demjenigen von Nr. 3 (Lamy a. a. O. Sp. 279) berührenden Anfang und nach dem Inhalt des Zitates selbst eine der nicht erhaltenen Nrn. 7—12 der Mad(h)rāšē „über die ungesäuerten (Brote)“ gewesen sein. Völlig neu ist ein im Anschluß daran zitiertes Mēmṛā über Mt. 13 33.

Schließlich mag etwa noch darauf hingewiesen werden, daß Bar Šalīb(h)ī sich (S. 46) gut vertraut mit der Geschichte des Weihnachtsfestes zeigt, daß er (S. 48) eine ihn zur Einsichtnahme des armenischen Bibeltexes befähigende Sprachkenntnis bekundet und über eine angebliche älteste Begehung des Quadragesimalfastens im Anschluß an das Epiphaniest (S. 45), soweit ich sehe, als erster syrischer Vertreter einer eigentümlichen Überlieferung auftritt, die auf koptischem Boden wiederkehrt. Vgl. Abû-l-Barakât, „Lampe der Finsternis“ Kap. 18 (Übersetzung von L. Villecourt, *Le Muséon* XXXVIII S. 266) bzw. Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie* S. 71f. Villecourt, RHE. XVIII (1922) S. 17.

2. Noch ungleich wichtiger ist, was uns M. in Band V nach Nr. 561 seiner Hss-Sammlung schenkt. Hier erhalten wir die Übersetzung (S. 18 bis 116) und die hier erfreulicherweise in Drucksatz gebotene Ausgabe (S. 117—240) der naturgemäß aus der ältesten nestorianischen Übersetzer-

schule hervorgegangenen syrischen Version eines ganzen im griechischen Original verlorenen erstklassigen Werkes der patristischen Literatur des 4. bis 5. Jahrhs: der Katechesen des großen Mopsuesteners über das Symbol. Eine bisher nur durch Kyrillos von Jerusalem vertretene Gattung der griechischen geistlichen Beredsamkeit der patristischen Glanzzeit wird uns damit im Munde eines zweiten Vertreters bekannt, der dabei zu den allergrößten Gestalten jener Zeit gehört. Es würde Sache eines Meisters wie des greisen Bardenhewer sein müssen, zu dessen *Gesch. d. altkirchl. Literatur* auch mit Bezug auf den fünften Band die gewohnte Stellung zu nehmen unserer Zeitschrift leider keine Gelegenheit gegeben wurde, allseitig diese fast unschätzbare Bereicherung unserer Kenntnis der nachnizänischen christlichen Literatur in griechischer Sprache zu würdigen. M.s *Prefatory Note* (S. 1—17) bringt neben einer kurzen Ausführung über die Person des Verfassers und einer noch kürzeren über seine christologische Lehre vor allem einen interessanten Vergleich der in der offiziellen lateinischen Übersetzung der Akten von Chalkedon und bei Marius Mercator in lateinischer Sprache begegnenden Zitate der Katechesen mit den betreffenden Stellen der syrischen Vollübersetzung. Nicht berührt hat er merkwürdigerweise die selbstverständliche Tatsache, daß Theodoros seinen Taufkandidaten sachgemäß nicht den wirklichen Symboltext des Konzils von Nikaia, sondern das natürlich von diesem nicht unberührt gebliebene örtliche Taufsymbold seiner und ihrer Kirche erklärte.

Ad. Rücker, der nimmermüde Mitherausgeber dieser Zeitschrift, auf dessen Schultern nunmehr schon seit Jahren mehr als der Löwenanteil unserer „Gemeinschaftsarbeit“ ruht, hat in überaus dankenswerter Weise in lateinischer Übersetzung eine handliche Zusammenstellung des liturgiegeschichtlichen Materials der mystagogischen Katechesen des Mopsuesteners geboten, die inzwischen in einem uns zur Besprechung noch nicht zugegangenen weiteren Bande der *Woodbrooke Studies* M. gleichfalls publiziert hat¹. Hier gibt er im Anhang eine Rekonstruktion des griechischen Textes jener neuen Gestalt östlichen Taufsymbols, von der ich immerhin in einigen Einzelheiten glaube abweichen zu müssen. Nächst verwandt sind einerseits das durch zwei Zitate des Urtextes und eine unvollständige lateinische Übersetzung des Johannes Cassianus kenntlich werdende Taufsymbold von Antiocheia (Hahn, *Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln d. alten Kirche*. 3. Aufl. S. 141ff.), andererseits das von Caspari aus der *κατὰ μέρος πίστις* tatsächlich des Apollinaris wiedergewonnene des syrischen Laodikeia (a. a. O. S. 143f.). Mit letzterem war dem Taufsymbold von Mopsuestia vor allem das von Theodoros S. 221, Übers. S. 111, als sekundäre Erweiterung betrachtete *ἐν* vor *πνεῦμα ἅγιον* und die schlagwortartige Kürze des einer Erwähnung der Taufe entbehrenden Schlußteiles gemeinsam. Mit dem ersten berührte sich besonders eng der christologische Abschnitt. Merklich ferner steht schon der mehrfach

¹ *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (= *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. II*). Münster 1933.

dabei den Charakter jüngerer Erweiterung verratende Symboltext der Nestorianer, dessen griechische Rückübersetzung durch Caspari (a. a. O. S. 144ff.) Rücker zum Vergleich heranzog. Eine höchst erfreuliche Beruhigung bezüglich der Treue der Textüberlieferung der syrischen Übersetzung der Katechesen einschließlich ihrer Symbolzitate ergibt sich aus der Tatsache, daß im wesentlichen offenbar das nestorianische Symbol auf diese nicht abgefärbt hat. Nur teilweise hat sich dessen eigentümliche Vorausstellung der Toten vor den Lebenden im Parusie-Passus statt des regulären ζῶντας καὶ νεκρούς eingeschlichen. Denn, daß dieses für Mopsuestia in Übereinstimmung mit Antiocheia und Laodikeia zu unterstellen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, da auf dem Boden der nestorianischen Kirche es von den beiden im Text der Katechesenübersetzung miteinander konkurrierenden Varianten ܩܬܘܠܐ ܕܡܝܬܐ (S. 193, Z. 16, S. 195 Z. 2) und ܩܬܘܠܐ ܕܡܝܬܐ (S. 185 Z. 19, 21f.), die nach allgemeiner philologischer Technik zu bevorzugende *lectio ardua* darstellt. Im übrigen würde ich noch in folgenden Punkten von Rückers Rekonstruktion mich trennen. Im ersten Artikel wird durch den Vergleich mit Laodikeia ein leichter fließendes ποιητῆν (oder auch hier δημιουργόν?) πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων näher gelegt als τὸν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητῆν. Entsprechend dürfte τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ wahrscheinlicher sein als das klassizistische τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν. Völlig unglaublich ist das ἐκ νεκρῶν hinter ἀναστάντα τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, das übereinstimmend in allen drei verwandten Texten fehlt. In der Tat fehlt der Zusatz denn auch in dem unzweideutigen Zitat S. 188 Z. 25, (Übers. S. 74), während S. 190 Z. 20f. (Übers. S. 76) die Worte ܩܬܘܠܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ; nicht mit M. als solches zu fassen, sondern zu übersetzen sind: „daß er von den Toten auferstanden sei“. Statt eines unerhörten ἀνάστασιν σωμάτων ist das normale σαρκὸς ἀνάστασιν einzustellen, da das singularische ܩܘܪܒܐ (des Körpers) zu einer pluralischen Rückübersetzung überhaupt keinen Anlaß bietet, dagegen die Entsprechung von ܩܘܪܒܐ (Körper) und سارخ eine völlig geläufige ist. Vgl. Jo. 6 51–56, 63 in Syr^{SC}, Peš., Jo. 1 14 in Syr^C, Mk. 14 38 in Syr^S, Peš., Mt. 26 41 in Syr^S, Peš. Harql., Mt. 19 6. I. Kor. 7 28, 15 39. II. Petr. 3 18 in Peš. sowie zahlreiche Stellen der syrischen Übersetzung der Lukas-Homilien des Kyrillos von Alexandria. Endlich sind die letzten drei Kurzglieder gewiß nach Maßgabe der κατὰ μέρος πίστις ohne εις und verbindendes καὶ anzusetzen. Die Worte ܩܘܪܒܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ (S. 238, Übers. 115) sind nämlich nicht als Einführung eines wörtlichen Zitats zu fassen und am allerwenigsten ist dieses mit M. zu übersetzen: *For the resurrection of the flesh and life everlasting*. Vielmehr sichert die Verwendung des Akk.-Zeichens ܕ für das griechische Original die zweimalige Setzung des Artikels: τὴν σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ τὴν ζωὴν αἰώνιον, so daß zu übersetzen ist: „Sie fügten hinzu die (Erwähnung der) Auferstehung des Fleisches und das (d. h. die Erwähnung des) ewige(n) Leben(s)“. Vgl. das Fehlen des ܕ z. B. in dem ܩܬܘܠܐ ܕܡܝܬܐ als Wiedergabe des artikellosen ζῶντας καὶ νεκρούς.

Die letzte Feststellung führt zu einer Tatsache hinüber, deren hier abschließend noch gedacht werden muß. Es ist dies die hohe sprachliche Mustergültigkeit unserer syrischen Übertragung der Theodoros-Katechesen, die ihr auch vom rein philologischen Standpunkte aus eine hervorragende Bedeutung verleiht.

Prof. A. BAUMSTARK.

Vasmer, R. *Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien unter den Abbasiden, von as-Saffach bis zur Krönung Aschots I., 750—887*, Wien 1931, 118 S.

Die vorliegende Schrift ist der Wiederabdruck dreier Einzelaufsätze, von denen der erste in russischer Sprache in *Zapiski Kollegij Vostokovedov* I, 1925, die beiden anderen in deutscher Sprache im 40. und 41. Bande der armenischen Zeitschrift *Handes Amsorya* erschienen sind.

Der Verf., der durch seine sehr sorgfältigen historischen Arbeiten über Armenien und Nordiran auch in deutschen Zeitschriften (ich erinnere an diejenigen in *Islamica* III) bekannt ist, stellt hier die Reihe der muslimischen Statthalter Armeniens in der genannten Zeit fest auf Grund weit ausgreifender Quellenstudien, und zwar einerseits der arabischen und armenischen Quellenschriften, andererseits der Münzfunde. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf Einzelheiten einzugehen. Ein Blick in die bei Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Hanovre 1927, S. 178f. wiedergegebene Liste und deren Vergleich mit den vom Verf. aufgestellten Reihen zeigt den erreichten Fortschritt. Zambaur hatte nur die erste der drei hier wiedergegebenen Arbeiten des Verf.s vorgelegen; doch auch diese hat in der vorliegenden Wiedergabe Verbesserungen erfahren.

So bildet die kleine Schrift eine Basis zur Erkenntnis der Geschichte Armeniens in einer noch sehr der Aufhellung bedürftigen Periode.

Prof. F. TAESCHNER.

Pierre Hobeika, *Virgo Maria realiter Mater Dei. Témoignages de l'Église Syro-maronite en sa faveur*. Harissa 1932. — 45 u. 79 SS. 8^o.

So lautet, verkürzt wiedergegeben, der Titel der arabischen Abhandlung, wie ihn der Autor selbst auf dem Rezensionsexemplar eingetragen hat. Das Ganze ist als eine Art Festschrift zum Jubiläum des Konzils von Ephesus gedacht. Der I. Teil, S. 1—45, dient als Einleitung und handelt 1. über Nestorius, seine Lehre und Kirche, 2. über Alexandrien und Antiochien, ihre Schulen, die Gegensätze in dem christologischen Streit und als Ausgang über das Konzil von Ephesus. Der II. Teil, mit neuer Paginierung (S. 1—79) enthält die eigentliche Sammlung der Zeugnisse in syrischem Text mit arabischer Übersetzung, und zwar zunächst aus dem Ferialbrevier „šēhīmtā“; vorausgeschickt ist eine Notiz über die älteren Handschriften und die Ausgaben dieses Buchtyps; bei letzteren finden sich einige Abweichungen gegenüber den Daten bei P. Dib, *Étude sur la Liturgie Maronite* (Paris 1931). Es folgen dann Belege aus dem „tešmeštā“, einer bisher nur handschriftlich vorhandenen Sammlung von Heiligenoffizien, die nicht bereits im „finqīt“ aufgenommen sind. Dieser letztere, das Proprium der Feste des Herrn, der Gottesmutter und Heiligen enthaltende Buchtyp des maronitischen Breviers ist in 2 Bänden in Rom 1656 und 1665 gedruckt worden. Auch aus diesem werden eine Anzahl von Stellen, die über die Gottesmutter handeln, ausgewählt. Außer diesen Zeugnissen aus Breviertexten enthält das Buch ferner eine entsprechende Zitatensammlung aus den Hymnen Afrêms an die Gottesmutter aus dem 2. Bande

der Ausgabe Lamys (S. 520—641) und dem 2. Bande der römischen Ausgabe. Es sind im ganzen 388 Stellen, die hier mit arabischer Übersetzung ohne weiteren Kommentar abgedruckt sind; außer diesen hat der Autor noch weitere 325 aus anderen liturgischen Büchern gesammelt, die hier nicht aufgenommen sind.

Die gutgemeinte Arbeit mag den arabisch sprechenden unierten Orientalen und besonders dem Klerus recht nützlich sein. Einige wenige dieser Stellen finden sich deutsch im II. Bande (S. 87—95) der *Summa Mariana* von J. H. Schütz (Paderborn 1908). — Das Werk ist vom Verfasser selbst zu beziehen: Msgr. P. Hobeika, Officier de l'Instruction publique, Fondateur et Supérieur du Collège St. Pierre à Biskinta, par Beyrouth, République Libanaise. Eine französische Übersetzung soll nach einer handschriftlichen Notiz auf dem Besprechungsexemplar ‚sous presse‘ sein, ist mir aber nicht zu Gesicht gekommen.

Prof. A. RÜCKER.

W. F. Volbach, *Spätantike und frühmittelalterliche Stoffe*. = *Kataloge des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Nr. 10*. Textband 118 Seiten, Tafelband 15 Tafeln (davon 6 farbig). Mainz 1932.

Eine acht Seiten lange Bibliographie mit Berücksichtigung der wichtigeren Zeitschriftenaufsätze über die immer mehr zu einer notwendigen Hilfswissenschaft der Geschichte des Kunstgewerbes und des Ornaments werdende Textilforschung des frühen Mittelalters und eine ausführliche historische Einleitung bilden den Auftakt dieses dankenswerten Katalogs, der über seine eigentliche Begrenzung als Verzeichnis der Mainzer Sammlung an koptischen Textilarbeiten hinaus auch als Handbuch über die vielfach noch dunklen Fragen der spätantiken und frühmittelalterlichen Webekunst Beachtung verdient. In der Einleitung wird in großen Zügen angedeutet, was an Quellen für die historische Betrachtung zur Verfügung steht. Außer den literarischen Quellen in Gestalt der Kircheninventare, an deren Spitze der *liber pontificalis* steht, oder der Schriften der Kirchenväter wird besonders auf die Bedeutung der Darstellung von Stoffen auf den Mosaiken, Fresken, Buchmalereien und Elfenbeinarbeiten des frühen Mittelalters hingewiesen, die nicht nur Aufschluß über Muster oder Farben sondern auch über die Art der Verwendung als Gewänder oder Wandbehänge geben. Das aus Grabungsfunden stammende Material wird besonders für die großen Perspektiven der Ausbreitung und des Austauschs von Anregungen etwa zwischen Persien und Byzanz und Ägypten oder Persien und Ostasien berücksichtigt. Die sich daran anschließende nach Orten der Aufbewahrung alphabetisch gegliederte Liste der aus Kirchenschätzen stammenden kostbaren spätantiken und sasanidischen Seidenstoffe zwischen dem 4. und 9. Jahrh. war lange erwünscht und ist um so wichtiger, als

in den meisten Fällen durch die Herkunft als Reliquienhülle wenigstens Anhaltspunkte für die Datierung gegeben sind, worüber die bei den einzelnen Stücken angegebene Literatur unterrichtet. Dieser Liste ist ein Abschnitt vorangestellt, der mit den wissenschaftlichen Problemen bekannt macht.

Der darauffolgende aus 292 Nummern bestehende Katalog der Mainzer Sammlung hellenistischer und koptischer Textilarbeiten mit genauer Beschreibung von Material, Technik, Muster und Farben, sowie Nachweis von Parallelstücken und der wissenschaftlichen Literatur ist nach technischen Gesichtspunkten in Noppenstoffe, Wirkarbeiten und Gewebe gliedert. Stoffdruck, Stickereien und Flechtarbeiten sind der geringeren Zahl wegen bei den Geweben behandelt, was sich aus Gründen der technischen Inkonsequenz kaum rechtfertigen läßt. In der Einführung der einzelnen Abschnitte wird auch auf die Verwendung dieser verschiedenen Textilarbeiten in den Kleidungsstücken und auf die Möglichkeit der historischen Einordnung eingegangen, indem die bisher unternommenen Versuche der kunstgeschichtlichen Betrachtung des Gegenstandes in weitestem Maße berücksichtigt werden. Die bei der noch herrschenden Ungewißheit gebotene Zurückhaltung in der Zuweisung an bestimmte Manufakturen, wo keine Sicherheit durch den Fundort vorliegt, wird ausgeglichen durch die entschieden hervorgehobenen Perspektiven der Anregungen aus dem Osten (Persien) in den Fällen, wo sie auf Grund technischer, stilistischer oder ikonographischer Argumente als gesichert gelten können. Außerdem wird auf verschiedene abendländische Manufakturen aufmerksam gemacht, denen noch immer nur in einzelnen Fällen mit Sicherheit auf die Spur zu kommen ist. Gerade auf dieser Linie bleibt in der frühmittelalterlichen Textilforschung noch eine empfindliche Lücke bestehen, da für Nord- und Süditalien Webmanufakturen literarisch bezeugt sind und in einem Falle auch ein Stück inschriftlich für eine Florentiner Werkstatt verbürgt ist. Derartige Zusammenstellungen des wissenschaftlichen Materials, wie sie in diesem Katalog vorliegen, können dazu beitragen, das Interesse erneut auf die vielen ungelösten Fragen zu lenken, weil der Hauptnachdruck darauf gelegt ist, mit den Problemen bekanntzumachen.

Dr. J. HEINRICH SCHMIDT.

D) LITERATURBERICHT

(Für 1932)

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.

In diesen Bericht konnte auf dem Gebiet der christlich-arabischen Literatur eine Reihe von Nachträgen zu den letzten fünf Jahren aufgenommen werden, vor allem aus Zeitschriften, die Herr Prof. Graf während seines letzten Aufenthaltes im Orient kennen lernte. Im übrigen mußte ich mich in noch stärkerem Maße als bisher bei den selbständigen Werken auf eine einfache Titelanführung beschränken (in den Anmerkungen durch * vor dem Druckort kenntlich gemacht).

Für die armenischen Namen wurde versucht, eine einheitliche Transkription (nach den Vorschriften für die Preußischen Bibliotheken) durchzuführen. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BNgJb., BZ., EO., M., MUB., OLZ., RB., RHE., RSO., ZDPV., ZNtW., ZS.

Es wird 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. — AChr. = Antike und Christentum. — Aeg. = Aegyptus. — AJSL. = American Journal of Semitic Languages and Literatures. — 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. — EL. = Ephemerides liturgicae. — EO. = Echos d'Orient. — G. = Gotchnag (Kočnak). — Griff. = Studies presented to F. Ll. Griffith, London 1932. — HA. = Handes Amsorya. — Hair.M. = Hairenik Monthly. — Hik. = al-Ḥikma. A religious, literary and historical Monthly Review issued by St.-Mark's Syrian Orthodox Convent Jerusalem. — HL. = Das Heilige Land. — HTR. = Harvard Theological Review. — JA. = Journal asiatique. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — 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. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — Mas. = al-Masarra. — NS. = Νέα Σιών. — O. = Orientalia (Rom). — Or. Chr. = Orientalia Christiana. — OM. = Oriente Moderno. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — PjB. = Palästina-Jahrbuch. — PO. = Patrologia Orientalis. — QDAP. = The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RP. = Revue Patriarcale. — RQs. = Römische Quartalschrift. — RSO. = Rivista degli Studi Orientali. — RSR. = Recherches de science religieuse. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch. — Si. = Sion. — 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. — ZS. = Zeitschrift für Semistik.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- Abel, F. M. 35.
 Abelean (Abeghean), A. 164.
 Abila 144.
 Abramowski, R. 124.
 Adzarean (Adjarian), H. 248.
 Aešcoly, A. Z. 239.
 Aghbalian s. Albalean.
 Akinean, N. 261, 263, 270, 276, 282, 283.
 Alavnouni, M. 250—256.
 Albalean, N. 247.
 d'Alès, A. 33, 107, 109.
 Allen, W. E. D. 63.
 Alpojačean, A. 156.
 Alt, A. 41, 327, 328.
 Ananikean, M. 259.
 Andreas, F. C. 135.
Anonym 6, 11, 83, 104, 143, 204, 215, 235, 257, 303, 319.
 Anson, P. F. 38.
 Antoine, P. 149.
 Aouad s. 'Awwād.
 Armala, I. 141.
 Arnold, T. W. 326.
 Avi-Yonah, M. 313.
 'Awwād, M. 98.
 Azaiz, R. P. 52.
- Badcock, F. J. 146.
 Balş, G. 29.
 Bardawil, M. 148.
 Bardenhewer, O. 260.
 Barger, E. 39.
 Barsaum, S. A. 94.
 Basmadzean, K. 277.
 Baumstark, A. 171, 202.
 Bell, H. I. 329.
 Belvederi, G. 22.
 Berberean, R. 262.
 Bérídze, Ch. 5.
 Beyer, G. 40.
 Blake, R. P. 290—293.
 Boon, A. 113.
 Boulenger, A. 9.
 Bréhier, L. 28.
 Brière, M. 178, 287.
- Budge, E. A. W. 183, 243.
 al-Būlisī, I. A. 76.
 Burkitt, F. C. 13a, 170.
 Burmester, O. H. E. 195, 196, 231.
 Burrows, M. 42, 298.
 al-Bustānī (Boustany), E. 88.
 Cāqī, M. F. 89—93, 169, 206, 234.
 Case, S. J. 1.
 Casey, R. P. 138.
 Cerulli, E. 3, 4, 153, 244.
 Chaîne, M. 227.
 Chambard, R. 52.
 Chebli s. Šibli.
 Chéhab s. Šihāb.
 Chrysostomos 80.
 Cicognani, A. C. 144.
 Čikhobawa, A. 289.
 Čit'ouni 284.
 Čopanean, A. 155.
 Coussa 144.
 Couturier, A. 221.
 Crowfoot, J. W. 301.
 Crum, W. E. 187, 225.
 Cumont, Fr. 75.
- al-Daḥdāḥ, S. 97, 142.
 Dausend, H. 36.
 Deslandes, J. 23.
 Dib, P. 95, 144.
 Dölger, Fr. J. 20, 133, 150, 151, 161, 162.
 Dūlbānī, J. 205, 216—218.
 Dumézil, G. 286.
 Dunkel, Fr. 31, 32.
 Durean, E. 246, 267.
 Dussaud, R. 316.
- Ehrhard, A. 8.
 Engelbach, R. 330.
 Erēcean (Eretzian), M. 334.
 Erichsen, W. 193.
 Euringer, S. 213, 240.
 Eustratiades, S. 147.
- Fairman, H. W. 194.
 Février, I. G. 139a.
 Fisher, Cl. S. 302.
 Froidevaux, L. 265.
 Furlani, G. 185.
 Ġa'ġa', I. 47.
 Ġālī, E. 208.
 Galtier, R. P. P. 14.
 Ġānim, I. A. 56.
 Ġānima, J. 57, 67.
 Gastouè, A. 157.
 Geagea s. Ġa'ġa'.
 Geiger, A. 46.
 Ghanem s. Ġānim.
 Ġhanimé s. Ġānima.
 Giese, Fr. 154.
 Goodacre, H. 332.
 Goodspeed, E. J. 242.
 Gordon, H. L. 309.
 Goušakean, Th. 271.
 Gozman 144.
 Graf, G. 201, 203.
 Graham, W. C. 179.
 Greiff, A. 19.
 Grébaud, S. 144, 238, 241.
 Griaule, M. 241a.
 Guidi, I. 237.
 Guyer, S. 27.
- Haefeli, L. 174.
 Hallock, Fr. H. 173.
 Hambardzoumean, W. 279.
 Ḥanīna, G. 68.
 Hanssens, J. M. 16, 180 a.
 al-Hāšim, L. 65.
 Hatzuni 144.
 Hauser, W. 307.
 Heiming, O. 180.
 Henning, W. 135, 136.
 Hobeika, P. 127, 128.
 Holscher, G. 168.
 Hovsepien s. Jowsēphean.
- Janssens, H. F. 184.
 Jeremias, J. 297.
 Jerphanion, G. de 315, 325.
 Jowsēphean, G. 314, 320.

- Kallistos** 81.
 Kammerer, A. 64.
 Karamanlean, A. 163.
 Karst, J. 285, 305.
 Kauchtschischwili, S. 51.
 Keil, J. 304, 305.
 Khiurdean, H. 258, 280, 281.
 Knoll, Fr. 305.
 Koffler, H. 125.
 Kopp, Cl. 121, 129.
 Korolevskij 144.
 Kratchkovsky, I. 226.
 Krezmar, K. 10.
 Kurdian s. Khurdean.

Lacombe, J. 13.
 Lammens, H. 44, 45.
 Lange, H. O. 199.
 Lantschoot, A. van 222.
 Lassus, J. 310.
 Laurent, V. 333.
 Lefort, L. Th. 113.
 Lewonean, G. 278.
 Löfgren, O. 240.
 Lorey, E. de 312.

Macler, F. 61.
 Mader, A. E. 299, 300.
 al-Ma'lūf (Malouf), I. A. 55,
 230, 233.
 Manandean, H. 59, 273.
 Manassī Jūhannā 211.
 Marcus, R. 269.
 Markwart, J. 101.
 Marr, N. 287.
 Matsarakes, G. 79.
 Matrod, H. 49.
 Meester, Pl. de 145.
 Meillet, A. 249.
 Melikhean, S. 159.
 Melikh-Šahnazareanĉ, K.
 165.
 Menzinger, O. 21.
 Messina, G. 85, 101, 181.
 Meyerhof, M. 160.
 Mingana, A. 175.
 Mlaker, K. 60.
 Mongin, J. 12.
 Monneret de Villard, U. 78,
 308.
 Moreno, M. M. 245.
 Moule, A. C. 324.

Muğalli, J. 210.
 Myers, O. H. 194.

Nahapetean (Nahabédian),
 G. 311.
 Naşrallāh, N. 140.
 Nau, Fr. 77, 182.
 Nşanean, M. 264.

Oorde, W. van 37.
 Oppenheim, Ph. 110, 111.

Paitchikian s. Phēĉikean.
Pantelakes, E. T. 17, 43.
Papajian, S. 100.
Peeters, P. 102.
Peirce, H. 26.
Pelliot, P. 323.
Peradze, G. 166, 294, 295.
Peterson, E. 23a, 130, 144a.
Phēĉikean, E. 123, 275.
Polotsky, H. J. 134, 137.

Qar'alī, B. 54, 70, 72, 73,
 86, 87, 96, 117, 219, 220,
 224, 230.
Qerio, H. 126.
Qiphšidze, J. 288.

Reisch, E. 305.
Ricciotti, G. 144, 172.
Rice, D. T. 306.
Rucker, I. 105.

aš-Šabābī, M. G. 223.
Sagezean, A. 322.
Salaville, S. 15.
Šanda, A. 177.
Šanidze, A. 288.
Sārah, B. 119.
Sargisean, G. 268, 272.
Sargisean, J. 50.
Sarkis, N. 214.
Sarkissian s. Sargisean.
Sauer, J. 103.
Sayegh, S. 69, 84, 232.
Sbath, P. 236.
Schaefer, H. H. 131.
Schiller, A. A. 152, 186, 198.
Schmid, J. 139.
Schmidt, K. 134, 197.
Schneider, A. M. 116.

Schurhammer, G. 53.
Schwartz, E. 108.
Setheanĉ (Setiantz), J. M.
 62.
Šibli, A. 66, 120.
Šihāb, M. 71.
Simaika Paša, M. H. 296.
Söder, R. 24.
Sprengling, M. 179.
Steinwenter, A. 112.
Stéphanou, E. 25.
Strothmann, R. 99.
Suwaidān, Š. H. 82.

Taoutel, F. 12.
Tchitouni s. Čit'ouni.
Tchobanian 155.
Themeles, T. P. 18, 34, 118.
Thompson, H. 192.
Thorgomean, V. 74, 331.
Thorosean, J. 274.
Thoumin, R. 48.
Till, W. 189, 190.
Torkomian s. Thorgomean.
Tulli, A. 317.
Ťusun, 'Omar 115.
Tyler, R. 26.
Tyng, D. 176.

Ungnad, A. 167.

Vaschalde, A. 191.
Vasiliev, A. A. 7.
Vasmer, R. 58.
Vincent, H. 30, 35.
Vives, J. 106.
Volbach, W. F. 318.
Vosté 144.

Wesendonk, O. G. von 132.
White, H. G. E. 114.
Whittemore, Th. 321.
Wilhelm, A. 304.
Wojcik-Keuprulian, B. 158.
Worrell, W. H. 186, 188.

Zaijāt, H. 228, 229.
Zanolli, A. 266.
Zanutto, S. 2.
Zaurean, J. 122.
Zayat s. Zaijāt.
Zyhlarz, E. 200.

I. Allgemeines.

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

a: BIBLIOGRAPHIE: „A bibliographical guide to the history of Christianity“ hrsg. von S. J. Case¹ behandelt im 7. Kap. das östliche Christentum. Im zweiten Teil seiner „Bibliografia etiopica“ weist S. Zanutto² die Kataloge äthiopischer Handschriften sowie Beschreibungen einzelner Handschriften nach. E. Cerulli bespricht in „Nuovi libri pubblicati in Etiopia“³ amharische Veröffentlichungen über die Krönungsfeierlichkeiten sowie literarische Werke und in „Nuove pubblicazioni in lingua amarica“⁴ religiöse Werke des letzten Jahrzehnts. Eine „Bibliographie française de la Géorgie“ bietet Ch. Bérizze⁵, während u. d. T. „Bibliographia georgica“⁶ ein systematisches Verzeichnis der georgischen wissenschaftlichen Literatur des Jahres 1928 erschien.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: *a) Geschichte:* Die bereits in englischer Übersetzung bekannte „Histoire de l'Empire byzantin“ von A. A. Vasiliev⁷ erschien jetzt auch in einer französischen Übersetzung. An kirchengeschichtlichen Werken für die ältere Zeit sind hier zu nennen das ausgezeichnete Buch „Die Kirche der Märtyrer, ihre Aufgaben und ihre Leistungen“ von A. Ehrhard⁸ und eine „Histoire générale de l'Eglise“ von A. Boulenger⁹. In einem für weitere Kreise geschriebenen Büchlein „Der Riß zwischen Orient und Okzident“ bietet K. Krczmar¹⁰ einen Überblick über die Abspaltung und die Wiedervereinigungsversuche. Die Sacra Congregazione Orientale bringt zum erstenmal eine „Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei Fedeli di rito Orientale“¹¹ heraus. Über „Rites et communautés dans les églises orientales“ schreiben J. Mongin und F. Taoutel¹². Wie immer berichtet J. Lacombe¹³ in seiner „Chronique des églises orientales“ über die heutigen Vorgänge in den Patriarchaten Antiochia, Alexandria, Jerusalem und auf Zypern sowie über das orthodoxe Vorkonzil.

β) Lehre: Ein wertvolles Buch über „Church and Gnosis, a study of Christian thought and speculation in the second Century“ schrieb F. C. Burkitt^{13a}, wobei er auch den Mandaismus in den Kreis seiner Betrachtungen zieht. Außerdem ist nur noch das Buch von P. Galtier¹⁴ „L'église

¹ *Chicago 1931 (XI, 265). ² Rom 1932 (178). ³ OM. XII, 170/5. ⁴ OM. XII, 306/10. ⁵ Revue des bibliothèques XXXVIII, 193/229. ⁶ *Tiflis 1930 (135) (georg.). ⁷ *Paris 1932, 2 Bde (498, 480). ⁸ München 1932 (XII, 412).
⁹ *Paris 1932, T. 1: L'antiquité chrétienne, T. 3: L'église et l'état chrétien, 313—476 (368, 364). ¹⁰ *Wien 1931 (XIV, 295). ¹¹ *Città di Vaticano 1932 (576). ¹² M. XXX, 721/8, 904/7 (arab.). ¹³ EO. XXXI, 75/95, 236/45, 485/501. ^{13a} Cambridge 1932 (IX, 153). ¹⁴ *Paris 1932 (XII, 512).

et la rémission des péchés aux premiers siècles. L'absolution. La pénitence privée“ anzuführen.

γ) *Liturgie*: Neben einem allgemein einführenden Buche von S. Salaville¹⁵ über „Les liturgies orientales“ wurde der zweite Band „De missa rituum orientalium“ des umfangreichen Werkes „Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus“ von J. M. Hanssens¹⁶ fortgesetzt. Über „Τὰ λειτουργικά βιβλία τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας“ schrieb E. T. Παντελάκης¹⁷ einen allgemein orientierenden Aufsatz, während T. Π. Θεμέλης¹⁸ die Geschichte der „Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ια' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος“ behandelt. A. Greif¹⁹ gibt von einem zweiten geplanten Heft seiner „Johanneischen Studien“, in einem Zeitschriftenaufsatz „Brot, Wasser und Mischwein, die Elemente der Taufmesse“ eine Inhaltsangabe; ausgehend von der bekannten Stelle bei Justin sucht er nachzuweisen, daß der auch sonst im Abendland und im Orient belegte Wasserkelch in der Taufmesse zum Zweck der Trinktaufe bereits dem Johannes-Evangelium bekannt war. In einem Beitrag „Zu den Zeremonien der Meßliturgie“ äußert sich Fr. J. Dölger²⁰ unter Berücksichtigung der morgenländischen Kirchengemeinschaften über den Altarkuß; danach handelt es sich überall nicht um einen Reliquienkuß, sondern um einen reinen Altarkuß, welcher Kuß des Herrn ist. Über „Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie“ schreibt eingehend O. Menzinger²¹, wobei er auch die liturgische Kunst berücksichtigt. Der Aufsatz „La liturgia della passione a Gerusalemme e in Occidente al sec. IV e al sec. V“ von G. Belvederi²² handelt nur von der Übertragung der Jerusalemsischen Feier nach Bologna, wo im V. Jahrh. „Hierusalem“ genannte ähnliche Kirchenbauten geschaffen wurden. J. Deslandes²³ führt in seinem Aufsatz „L'obligation de l'office chez les Orientaux“ aus, daß bei den unierten Orientalen keine einheitliche Verpflichtung zum Brevier besteht; er tritt für die Schaffung eines kurzen gemeinsamen Breviers ein. „Ἐπακούειν = respondieren“ belegt E. Peterson^{23a} durch den liturgischen Papyrus Heidelberg gr. Nr. 2 und andere Stellen.

c: LITERATUR: „Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike“ behandelt R. Söder²⁴. Einen guten Überblick über „Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite“ bietet E. Stéphanou²⁵.

d: KUNST: Eine auf fünf Bände berechnete „L'art byzantin“ bringen H. Peirce und R. Tyler²⁶ heraus; der erste reicht bis zum Ende des

¹⁵ *Paris 1932 (216). ¹⁶ *Rom 1932, II/2 und Appendix ad 1. 2.: Indices et versiones (XII, 646; 120). ¹⁷ NS. XXVI, 209/23, 274/88. ¹⁸ *Alexandria 1931 (117). ¹⁹ Theol. Quartalschrift CXIII, 11/34. ²⁰ AChr. II, 190/221. ²¹ Regensburg 1932 (Freiburg Br., Theol. Diss.) (181). ²² Riv. di archeologia Christ. VIII, 315/46. ²³ EO., XXXI, 129/43. ^{23a} Jahrb. f. Liturgiewiss. XI, 131. ²⁴ *Stuttgart 1932 (XII, 216). ²⁵ EO. XXXI, 446/69. ²⁶ *Paris 1932.

V. Jahrh. Prinzipielle Ausführungen zum „Wesen der byzantinischen Kunst“ macht S. Guyer²⁷; er sucht sie aus sich selbst heraus zu erklären, ohne die Frage nach den Einflüssen und dem Ursprung zu stellen, und unterscheidet dabei zwei Gruppen: Byzanz und seine Einflußzone, wo mit der antiken Tradition gebrochen wurde, und Antiochia, wo die hellenistische Kunst fortlebte. Skeptisch äußert sich dazu L. Bréhier²⁸ in seinem Artikel „L'Originalité de l'art byzantin“. „Influences arméniennes et géorgiennes sur l'architecture roumaine“ behandelt G. Balş²⁹.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: α) *Palästina*: 1. Pilgerberichte und Hl. Stätten: Ein für Pilger geschriebenes Büchlein „L'authenticité des Lieux Saints“ veröffentlicht H. Vincent³⁰. Fr. Dunkel handelt über „Gethsemani die Gebetsstätte des Herrn“³¹ und über „Das Mariengrab“³². Dem „Tombeau de la Sainte Vierge“ widmet A. d'Alès³³ eine eingehende Untersuchung und kommt zu dem Schluß, daß sich weder für die Jerusalemische noch für die Ephesinische Hypothese irgend welche sicheren Belege finden lassen. Die Beschreibung der Denkmäler Jerusalems setzt T. Π. Θεμελέλης³⁴ unter verschiedenen Überschriften fort. Über „Emmaus, sa basilique et son histoire“ schreiben H. Vincent und F. M. Abel³⁵ ein wertvolles Buch. Eine deutsche Übersetzung des „Pilgerberichtes der Nonne Aetheria (Silvia Aquitana)“ bietet H. Dausend³⁶ in enger Anlehnung an die Arbeiten von Aug. Bludau, während W. van Oorde³⁷ ein vollständiges „Lexicon Aetherianum“ veröffentlicht.

2. Sonstiges: Zwei Reisebeschreibungen liegen vor von P. F. Anson³⁸, „A pilgrim artist in Palestine“ und von E. Barger³⁹, „In the track of the Crusaders, overland with a rucksack to Jerusalem“. Eine historisch-topographische Studie über „Das Stadtgebiet von Eleutheropolis im IV. Jh. nach Christi und seine Grenznachbarn“ schrieb G. Beyer⁴⁰. In seinen „Beiträgen zur historischen Topographie des Negeb“ identifiziert A. Alt⁴¹ aus archäologischen Gründen den Bischofssitz Orda, das Zentrum des Saltus Gerariticus, mit Chirbet 'Irķ und das Land Gari der Amarna-Briefe mit dem Territorium Gerar und bringt als Lage für Gerar Tell esch-Scherī'a östlich von Orda in Vorschlag. M. Burrows⁴² legt dar, daß „Daroma“

²⁷ Münchener Jahrbuch d. bildenden Kunst VIII, 99/132. ²⁸ Revue archéol. XXXV, 282/8. ²⁹ *Vălenii de Munte 1931 (17 S., 71 Abb.). ³⁰ *Paris 1932 (117). ³¹ HL. LXXVI, 33/43. ³² Ebenda, 13/21. ³³ ROC. XXVIII, 376/89. ³⁴ NS. XXVI, 705/20; XXVII, 45/60, 102/10, 137/53, 193/215, auch selbständig in 2 Bden. u. d. T.: 'Η 'Ιεροσσαλήμ και τὰ μνημεῖα αὐτῆς. *Jerusalem 1932 (1457). ³⁵ *Paris 1932 (XV, 442). ³⁶ Düsseldorf 1932 (85) = Religiöse Quellschriften 85. ³⁷ Amsterdam 1930 (phil. Diss.) (VIII, 219). ³⁸ *London 1931 (164). ³⁹ *London 1932 (281). ⁴⁰ ZDPV. LIV, 209/71. ⁴¹ JPOS. XII, 126/41. ⁴² Ebenda, 142/8.

im Onomasticon des Eusebius den ganzen Süden Palästinas zwischen der Küste und dem Toten Meer bezeichnet. „Τὸ Σίνα καὶ οἱ Σιναίται“ behandelt E. Παντελάκης⁴³.

β) *Syrien und Mesopotamien*: In einem kurzen Aufsatz „Syrien zur Zeit der arabischen Eroberung“ behandelt H. Lammens⁴⁴ die dortigen Rassen, Sprachen und Religionen, sowie in einem zweiten wertvolleren Aufsatz „Die persischen Bevölkerungselemente im Libanon“⁴⁵. Über „Syrie et Liban“ schreibt auch A. Geiger⁴⁶. Die Sitten und Gebräuche der Bewohner der alten Stadt „Bašarrā“ im Libanon beschreibt J. Ğa‘ğa⁴⁷, während R. Thoumin⁴⁸ „Le culte de Sainte Thècle dans le Jebel Qalamun“ behandelt. Unter dem Titel „D'Alep au Golfe Persique“ veröffentlicht H. Matrod⁴⁹ eine „Lettre du P. Jacques Marie Pascoli de Colza, capucin, datée de Bassora 12 déc. 1763“.

γ) *Armenien und Georgien*: Ein auch volkskundlich interessantes Buch über die Stadt „Balou“ am Murād-čaj veröffentlicht J. Sargisean⁵⁰. Unter dem Titel „Georgica“ beabsichtigt S. Kauchtschischwili⁵¹ sämtliche Angaben der griechischen Schriftsteller über Georgien in Text, georgischer Übersetzung und mit Kommentar zu bringen; er beginnt hier mit Prokopios von Kaisareia.

δ) *Abessinien*: In dem Buche „Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie (Province de Harar et Éthiopie méridionale)“ von R. P. Azaïz und R. Chambard⁵² wird vor allem ein Besuch des abessinischen Heiligtums Birbir Maryam interessieren, wo auch einige äthiopische Handschriften gefunden wurden, darunter eine Homilie auf Ostern.

b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: α) Quellenpublikationen: „Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ost-Afrika, Abessinien, Arabien, Persien) zur Zeit des Heiligen Franz Xaver“ erschließt G. Schurhammer⁵³ durch Regesten. B. Qar'alī⁵⁴ veröffentlicht aus dem Staatsarchiv zu Florenz Briefe des Emīr Fahr al-Dīn und anderer an den Großherzog Ferdinand von Toscana aus den Jahren 1633—35 mit Verhandlungen über einen Kreuzzug. Dokumente zu den Verhandlungen zwischen Fahr al-Dīn und dem Erzbischof Georg von Nikosia (Cypern) einerseits und dem Großherzog von Toskana und dem Papst Urban VIII. andererseits erschienen auch in der Zeitschrift al-Manāra, Bd. III (1932).

⁴³ *Athen 1932 aus: Πολιτισμος. ⁴⁴ M. XXX, 10/15 (arab.). ⁴⁵ M. XXX, 633/9, 772/8 (arab.). ⁴⁶ *Grenoble 1932. ⁴⁷ M. XXX, 466/8, 538/43, 685/90, 779/86 (arab.). ⁴⁸ in: *Mélanges de l'Institut Français de Damas (Sect. des Arabisants), I. ⁴⁹ *Études Franciscaines XLI, 175/92. ⁵⁰ *Kairo 1932 (XVIII, 568) (armen.). ⁵¹ Bulletin du Musée de Géorgie, VI, 315/72 (georg.). ⁵² *Paris 1931, 2 Bde (348; X S. 110 Taf.). ⁵³ *Leipzig 1932 (XLVII, 521). ⁵⁴ RP. VII, 89/96, 155/68, 289/307, 383/90, 565/68 und in al-Manāra III (arab.).

β) Einzelforschungen: 1. *Syrien und Mesopotamien*: Über „den Libanon zur Zeit des Emīr Fahr al-Dīn (1595—1635)“ handelt I. A. Ma‘lūf⁵⁵, während I. A. Ġānim⁵⁶ über „Die Ägypter im Libanon und in Syrien vor hundert Jahren“ schreibt. Einen Aufsatz „Die Banū Mundir als Könige von al-Ĥīra (403—514)“ beginnt J. Ġanīma⁵⁷ mit einem ersten Teil über Nu‘mān I.

2. *Armenien und die armenische Diaspora*: R. Vasmer⁵⁸ führt seine „Chronologie der arabischen Statthalter von Armenien“ zu Ende und bringt sie auch als selbständiges Buch heraus, das oben kurz besprochen wurde. H. Manandean’s⁵⁹ „Kleine Studien“ handeln über die Station Hariza der Peutingerschen Tafeln und über die Feldzüge der Araber in Armenien. K. Mlaker⁶⁰ sucht „Die Herkunft der Mamikonier und den Titel Čenbakur“ als iranisch zu erklären; die Verwirrung bei den Autoren sei daraus entstanden, daß der damit zusammenhängende Landesname Čenastan mindestens seit dem VII. Jahrh. für China gebraucht wurde. F. Macler⁶¹ veröffentlicht „Quatre conférences sur l’Arménie faites en Hollande, suivies d’une note sur la Hollande et les Arméniens“. Über „The Armenians at Chandernagore“ schreibt J. M. Setheanç⁶².

3. *Georgien*: „A history of the Georgian People from the beginning down to the Russian conquest in the 19. century“ verfaßte W. E. D. Allen⁶³.

4. *Abessinien*: „Une ambassade portugaise en Abyssinie du XVI^e siècle: la mission de R. de Lima et du chapelain Alvarez auprès du prêtre Jean“ behandelt A. Kammerer⁶⁴.

e: LOKAL- UND PERSONALGESCHICHTE: L. al-Hāšim⁶⁵ veröffentlicht eine „Geschichte von al-‘Aqūrā“ im Libanon mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse und der Familiengeschichte. „Über Stiftungen für die Kirche der Hl. Thekla in Ĥardīn“ im Lande al-Batrūn macht A. Šibli⁶⁶ einige Mitteilungen. Ein Vorabdruck aus einer „Geschichte al-Ĥīra’s“ sind zwei Aufsatzreihen von J. Ganīma⁶⁷. G. Ĥanīna⁶⁸ behandelt in einem Artikel „Drei alte Kirchen“ die Geschichte der drei Kirchen in Alqōš. — Über „Die Ärzte des Namens Boḥtīšō“ schreibt S. Sayegh⁶⁹. B. Qar’alī⁷⁰ führt die „Geschichte des Emīr Bašīr“ zu Ende mit einer ausführlichen Beschreibung der handschriftlichen Grundlagen,

⁵⁵ M. XXX, 602/12, 729/36, 830/41 (arab.). ⁵⁶ M. XXX, 358/64, 450/7, 492/502 (arab.). ⁵⁷ M. XXX, 894/903 (arab.). ⁵⁸ HA. XLVI, 179/86, 322/30 (armen.), das Ganze selbständig: *Wien 1931 (VIII, 118) = Studien zur armen. Geschichte 5. ⁵⁹ *Eriwan 1932 (76). (armen. mit dt. Inhaltsangabe). ⁶⁰ WZKM. XXXIX, 133/45. ⁶¹ *Paris 1932 (293). ⁶² Bazm. XC, 524/30 (armen.). ⁶³ *London 1932 (XXV, 429). ⁶⁴ Revue d’hist. diplomatique XLV, 318/41. ⁶⁵ Bait Šabāb 1930 (arab.). ⁶⁶ M. XXX, 680/4 (arab.). ⁶⁷ M. XXX, 575/85, 722/9, 737/43 und Nağm IV, 310/8, 337/46, 393/402, 441/6 (arab.). ⁶⁸ Nağm IV, 258/61 (arab.). ⁶⁹ Ebenda, 376/8. ⁷⁰ RP. VII, 545/60, 577/92, 697/708 (arab.); das Ganze auch separat in 2 Bdn. *Bait Šabāb 1932 (154; 134).

während M. Šihāb⁷¹ über „Das Grab des Emīr Bašīr“ handelt. B. Qar'alī setzt seine Publikation der Gerichtsakten über „Das Martyrium des Kapuzinerpaters Thomas und seines Dieners in Damaskus i. J. 1840“⁷² sowie seine Biographie des „Maṭrān 'Abdallāh Qar'alī“⁷³ fort. V. Thorgomean⁷⁴ gibt eine Biographie des „Arztes Stephan Georgean-Bastamean“, der in engen Freundschaftsbeziehungen zum letzten georgischen König Georgej stand.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: α) *Altchristliche Epoche*: Über die im Jildiz-Dağ gelegene, später unter dem Namen Herakleiopolis bekannte „Archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon“ handelt F. Cumont⁷⁵; inschriftlich läßt sich hier schon für das V. Jahrh. eine christliche Gemeinde belegen, in der nach der Passio des St. Athenogenes schon früh ein Chor-bischof gewesen sein muß; ferner steht das in dieser Legende vorkommende Opfer eines Rehkälbes am Todestage des Heiligen mit alten heidnischen Bräuchen in Zusammenhang.

β) *Die morgenländische Orthodoxie*: Ein Buch über „Die orientalisches-byzantinischen Kirchen“ veröffentlicht Iljās Andrawūs al-Būlisī⁷⁶. Wertvoll ist der Aufsatz „La politique matrimoniale de Cyrus (le Mocaucas), Patriarche melkite d'Alexandrie de 628 au 10 avril 643“ von F. Nau⁷⁷. In seinen „Note Nubiane“ zeigt U. Monneret de Villard⁷⁸, daß in Nubien bis zum 8. Jahrh. eine ausgedehnte melkitische Hierarchie bestanden hat. Das Buch „Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας“ von T. Μαζαράκης⁷⁹ (hrsg. von Εὐγ. Μιχαηλίδης) enthält die Geschichte des Patriarchats Alexandria von der arabischen Eroberung bis 1870. Der Archimandrit von Athen Χρυσόστομος⁸⁰ handelt über „Ὁ Χρύσανθος Νοταρᾶς πρὸ τῆς ἀναρρήσεως αὐτοῦ εἰς τὸν πατρι-αρχικὸν Θρόνον Ἱεροσολύμων“, während Κάλλιστος⁸¹ unter wechselnden Titeln seine Geschichte der Patriarchen von Jerusalem bis zum Patriarchen Gerasimos (1891—97) fortführt. Einen „geschichtlichen Abriß des orthodoxen Patriarchates Antiochia vom Jahre 1672—1850“ veröffentlichte Šukrī Ḥalīl Suwaidān⁸². Über das neuerrichtete melkitische Bistum „Petra“ in Transjordanien findet sich eine anonyme Notiz in der Zeitschrift al-Masarra⁸³.

γ) *Die syrischen Sonderkirchen*: Einen Vortrag „über das Ende des Nestorius und die Verbreitung seiner Häresie in Mesopotamien“ publiziert

⁷¹ M. XXX, 54/6 (arab.). ⁷² RP. VII, 25/32, 113/28, 257/64, 329/36, 489/96 (arab.). ⁷³ RP. VII, 241/56, 337/43, 393/400, 465/80 (arab.) und der erste Teil auch separat: *Bairūt 1932. ⁷⁴ G. XXXII, 642/4, 664/6 (armen.). ⁷⁵ Byz. VI, 521/33. ⁷⁶ *Ḥarīsa 1931 (294). ⁷⁷ LM. XLV, 1/17. ⁷⁸ Aeg. XII, 305/16. ⁷⁹ *Alexandria 1932 (XXXII, 690). ⁸⁰ NS. XXVI, 81/105. ⁸¹ Ebenda, 25/47, 106/17, 175/208, 297/308, 370/7, 419/35, 472/87, 548/55, 618/29, 682/95, 737/51; XXVII, 77/94, 129/36, 251/75, 305/28, 369/84, 433/49, 497/513, 586/604, 665/77, 720/31. ⁸² *New York 1931 (52) (arab.). ⁸³ Mas. XVIII, 387/99 (arab.).

S. Sayegh⁸⁴. Die Ausbreitung des Christentums in der Adiabene behandelt G. Messina⁸⁵ in dem Aufsatz „Il cristianesimo nascente alla conquista dell'Asia“. B. Qar'alī führt seine „Geschichte der Syrer in Ägypten“⁸⁶ sowie seine Veröffentlichung von Aktenstücken zur Wahl des „Maṭrān Germanos Farhāt“⁸⁷ zum Bischof von Aleppo fort. Zum 200jährigen Todestag des „Germanos Farhāt“ schreibt E. al-Bustānī⁸⁸. Unter dem Titel „Männer der Frömmigkeit und der Tat“ hat M. Fu'ād Čaḳī⁸⁹ Biographien großer Persönlichkeiten der syrisch-jakobitischen Kirche gesammelt; es sind folgende: Jūḥannā, Bischof von Mardīn (1125—65), Ignatius II., Bischof von Jerusalem (1139—84), Jūḥannā b. al-Ma'danī, Patriarch (1252—63), Eustatheos 'Abd an-Nūr, B. von Jerusalem (1840 bis 1877), Ignatius Ja'qūb II., Patriarch (1847—71), Ignatius Petrus IV., Patriarch (1872—94), der Reorganisator der Jakobitischen Kirche in Indien, Dionysios Bahnām, Bischof von Mōṣul (1867—1911), Eustatheos, B. von Slibā, Patriarchalvikar in Malabar (1908—1930). Mit der Gegenwart beschäftigt sich derselbe Autor in einem „Rückblick über die Verhältnisse in der jakobitischen Kirche während und nach dem Kriege“⁹⁰, in einer Skizze über den Status der „Syrischen Diözesen“⁹¹, in einer Überschau über „Die syrische Nation gestern und heute“⁹², und in einem ausführlichen Bericht über die Verhandlungen und Beschlüsse des vom 11. bis 25. Okt. 1930 im Kloster Mar Mattā versammelten Konzils⁹³, womit auch biographische Notizen über die jetzigen Bischöfe und eine gedrängte Geschichte des Klosters Za'farān verbunden sind. S. A. Barsaum⁹⁴ gab eine Biographie des „Mar Severus Ja'qūb al-Bartellī, Bischof von Mar Mattā und Ādarbaiḡān“ heraus. Ein Buch über „L'Église maronite“ schrieb P. Dib⁹⁵. B. Qar'alī⁹⁶ setzt seine „Geschichte des maronitischen Kollegs in Rom“ fort. „Die Wahl eines maronitischen Patriarchen im XIX. Jahrh. und das Eingreifen des französischen Konsuls“ behandelt S. al-Daḥdāḥ⁹⁷. M. 'Awwād⁹⁸ liefert eine umfangreiche Biographie des „Patriarchen des Libanon Elias Buṭrus al-Huwaik (Hoyek).“

δ) *Die koptische Kirche*: Hier ist nur das wertvolle und dankenswerte Buch „Die koptische Kirche in der Neuzeit“ von R. Strothmann⁹⁹ zu nennen; es behandelt auf Grund eines umfangreichen Quellenmaterials und persönlicher Informationen die Geschichte der koptischen Kirche

⁸⁴ Naḡm IV, 4/20 (arab.). ⁸⁵ Civiltà Cattolica LXXXIII/II, 535/43. ⁸⁶ RP. VII, 105/12, 409/16, 481/8, 561/4; Bd. 1 auch separat: *Bait Šabāb 1932 (arab.). ⁸⁷ Ebenda, 361/82, 433/43. ⁸⁸ M. XXX, 49/53 (arab.). ⁸⁹ Jerusalem 1930 (75) (arab.). ⁹⁰ Hik. III, 66/72, 113/28 (arab.). ⁹¹ Ebenda, 418/29. ⁹² Hik. IV, 193/8 (arab.). ⁹³ Ebenda, 385/92, 515/62 (arab.). ⁹⁴ *Jerusalem 1931; vgl. auch Hik. V, 359/70 (arab.). ⁹⁵ *Paris 1930. ⁹⁶ RP. VII, 97/105, 169/76, 313/20 (arab.). ⁹⁷ M. XXX, 170/7, 258/65 (arab.). ⁹⁸ Ebenda, 81/92, 186/92, 272/81, 503/11, 640/52, 856/65, 924/32. ⁹⁹ Tübingen 1932 (VI, 167) = Beiträge zur hist. Theologie 8.

seit der napoleonischen Expedition, besonders aber das geistlich-kirchliche Leben im heutigen Ägypten.

ε) *Die armenische Kirche*: „A brief history of the Armenian Church“ schrieb S. Papajean¹⁰⁰. Dem verstorbenen J. Markwart¹⁰¹ verdanken wir noch eine wertvolle Arbeit über „Die Entstehung der armenischen Bistümer“, die J. Messina zusammen mit dessen Abhandlung über „Die armenische und albanische Kirche im XI. Jahrh.“ herausgegeben hat.

ζ) *Die georgische Kirche*: In „Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques“ bietet P. Peeters¹⁰² eine neue selbständige Untersuchung dieses Problems. In seinem Aufsatz „Die Kreuzkirche bei Mzchet (Georgien)“ hebt J. Sauer¹⁰³ ihre Bedeutung in der Geschichte der Kreuzesverehrung in Georgien hervor; auf sie gehe die Sitte zurück, in den georgischen Kirchen durch ein Podium erhöhte Kreuze auszustellen als Nachbildung von Golgotha. Unter dem Titel „L'église géorgienne et la Russie“¹⁰⁴ wird ein Schreiben des georgischen Katholikos Leonides an den russischen Patriarchen Tykhon vom 5. Aug. 1919 über die erzwungene Unterwerfung der georgischen unter die russische Kirche im XIX. Jahrh. und ihre Unabhängigkeitserklärung im Jahre 1917 veröffentlicht.

e: KONZILIENGESCHICHTE: I. Rucker¹⁰⁵ setzt seine „Studien zum Concilium Ephesinum“ mit einem zweiten Teil über die „Ephesinischen Konzilsakten in lateinischer Überlieferung, ein Beitrag zur Quellenkunde innerhalb der abendländischen Christenheit“ fort. Die „Acta et summarium concilii Ephesini in codice Barcinonensi contenta“ behandelt J. Vives¹⁰⁶. A. d'Alès¹⁰⁷ wendet sich in seinem Aufsatz „Saint Cyrille d'Alexandrie et les Sept à Sainte-Marie à Éphèse“ gegen Ed. Schwartz. In der großen Publikation der „Acta conciliorum oecumenicorum“ veröffentlicht E. Schwartz¹⁰⁸ vom Concilium universale Chalcedonense den zweiten Band: „Versiones particulares, P. 1: Collectio Novariensis de re Eutyichis“ und den vierten Band: „Leonis papae I. epistularum collectiones.“ Über „La lettre d'Ibas à Marès le Persan“ schreibt A. d'Alès¹⁰⁹.

f: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: In den beiden Büchern von Ph. Oppenheim „Das Mönchskleid im christlichen Altertum“¹¹⁰ und „Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche“¹¹¹ vermißt man leider eine Heranziehung der orientalischen, besonders der

¹⁰⁰ *Philadelphia o. J. ¹⁰¹ Rom 1932 (100) = Or.Chr. XXVII/2. ¹⁰² AB. L, 1/58. ¹⁰³ R.Qs. XXXIX, 607/12. ¹⁰⁴ EO. XXXI, 350/69. ¹⁰⁵ *Oxenbromm 1931 (XVI, 184). ¹⁰⁶ in: Analecta sacra Tarraconensia VII. ¹⁰⁷ RSR. XXII, 62/70. ¹⁰⁸ Berlin 1932 (XII, 92; XXXXVI, 192). ¹⁰⁹ RSR. XXII, 5/25. ¹¹⁰ Freiburg 1931 (XII, 279) = R.Qs., Suppl.-H. 28. ¹¹¹ Münster 1932 (XXVI, 187) = Theologie d. christl. Ostens 2.

koptischen Quellen. A. Steinwenter¹¹² hebt die Bedeutung der „Byzantinischen Mönchstestamente“ der Kloostervorsteher hervor, die durch das Mittel der Erbeinsetzung den Übergang der Suveränität und des Vermögens auf einen neuen Herrn der Mönchsgemeinschaft bewirken. In dem Buche von A. Boon¹¹³ „Pachomiana latina“ stellt L. Th. Lefort auch die koptischen Fragmente und die griechischen Exzerpte der Regel des Hl. Pachomius zusammen. „The history of the monasteries of Nitria and of Scetis“ behandelt H. G. E. White¹¹⁴, während ‘Umar Ṭusun¹¹⁵ eine kurze „Étude sur le Wadi Natroun, ses moines et ses couvents“ schreibt. Eine archäologische Beschreibung der noch erhaltenen Reste des „Klosters der Theotokos zu Choziba im Wadi el-Kelt“ bietet A. M. Schneider¹¹⁶; das Kloster stammt aus verschiedenen Bauperioden; seine Gründung fällt in die Mitte des V. Jahrh.; nach dem XII. Jahrh. ist es verfallen und wurde seit 1878 wieder aufgebaut; ferner veröffentlicht er über 200 Grabinschriften, meist aus dem VI. bis VII. Jahrh., wonach die Mönche durchweg der hellenisierten Oberschicht der Ost-Provinzen angehörten. B. Qar’alī¹¹⁷ veröffentlicht eine „Geschichte des Klosters Mār Šalīṭā in Gōstā (Kesruan)“ aus einem sonst nicht bekannten Buche des Maṭrān Theodoros von Hamā mit kritischen Anmerkungen. T. Π. Θεμελέτης¹¹⁸ bringt u. d. T. „Διάφοροι μοναί“ eine historische Zusammenstellung der Klöster in Jerusalem. „Das Mönchtum und die Wissenschaft“ von B. Sārah¹¹⁹ würdigt die Verdienste der maronitischen Mönche im Libanon für Erziehung, Unterricht und Pflege der Wissenschaften. Einen historischen Abriß „des Ordens der maronitischen Mönche im Libanon“ bietet A. Šiblī¹²⁰. In einem Aufsatz „Zur Geschichte des Karmeliterordens“ setzt sich Cl. Kopp¹²¹ mit der Kritik seines Buches von Seiten des Karmeliterpaters Xiberta auseinander. Die Ursachen der „Trennung der beiden Mechtaristen-Kongregationen“ behandelt J. Zaurean¹²², während P. E. Phēçikean¹²³ über „La Chartreuse de Pise fondée par Petrus Mirantis l’arménien au XIV^e siècle (1366)“ schreibt.

g: LEHRE: a) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen:* In seinen „Untersuchungen zu Diodor von Tarsus“ bringt R. Abramowski¹²⁴ dessen syrische Vita aus der Kirchengeschichte des Barḥadbešabbā in Text und Übersetzung, deren wichtigster Teil die Mitteilungen über die schriftstellerische Tätigkeit sind, ferner handelt er über die Überlieferung der

¹¹² Aeg. XII, 55/64. ¹¹³ Löwen 1932 (LIX, 209) = Bibliothèque de la Revue d’hist. ecclés. 7. ¹¹⁴ *New York 1932 (XLIV, 495) = The monasteries of the Wādi n’Natrūn 2. ¹¹⁵ *Alexandria 1931 (58). ¹¹⁶ RQs. XXXIX, 297/332. ¹¹⁷ RP. VII, 325/8, 401/9 (arab.). ¹¹⁸ NS. XXVI, 3/24, 65/80, 129/64, 346/69, 402/18, 488/96, 513/29, 601/9, 641/57. ¹¹⁹ M. XXX, 321/31 (arab.). ¹²⁰ Ebenda, 801/7, 920/3. ¹²¹ HL. LXXVI, 1/13, 43/5. ¹²² Hair. M. X, Nr. 3, S. 133/46, Nr. 4, S. 133/46, Nr. 5, S. 71/8 (armen.). ¹²³ Bazm. XC, 322/6, 410/7 (armen.). ¹²⁴ ZNtW. XXX, 234/62.

Fragmente und über das theologische System Diodor's. Eine eingehende Darlegung der „Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber“ bietet H. Koffler¹²⁵ unter Heranziehung anderer syrischer wie abendländischer Theologen. Über „Die Jungfräulichkeit der Gottesmutter“ in den liturgischen Texten des chaldäischen Ritus schreibt H. Qerio¹²⁶. P. Hobeika veröffentlicht zwei Schriften unter dem Titel „Virgo Maria realiter Mater Dei“; die eine enthält „Études diverses relatives à ce dogme, témoignages de l'église syro-maronite, 115 témoignages du IV^e siècle puisés dans les écrits du Saint Ephrem“¹²⁷, die andere „Témoignages de l'église Syro-orientale tirés des offices canoniques de l'église Syro-maronite“¹²⁸; man vergleiche die Besprechung in dieser Zeitschrift. Eine ausführliche Abhandlung über „Glaube und Sakramente der koptischen Kirche“ brachte Cl. Kopp¹²⁹ heraus.

β) *Sonstige Häresien*: E. Peterson¹³⁰ weist in einem Aufsatz „Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer“ diese Schrift als eine Polemik gegen die Messalianer nach. H. H. Schaefer¹³¹ stellt als Vorarbeit zu einer neuen Monographie kritische Untersuchungen über „Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche“ an; danach ist die bereits im III. Jahrh. herrschende Behauptung unhaltbar, daß Bardesanes der valentinianischen Gnosis zuzurechnen sei; die syrische Überlieferung gewinnt erhöhte Bedeutung; zu dem zweifellos echten Dialog vom Fatum tritt als feste Grundlage für das Gesamtverständnis eine neue Urkunde, ein kosmogonisches Gedicht über die Lehren des Bardesanes, das bei Theodor bar Kōnai erhalten ist (ergänzt durch Mitteilungen bei Mōšē b. Kēphā) und Ephraem bekannt war. O. G. von Wesendonk¹³² führt einen Vergleich zwischen „Bardesanes und Mānī“, diesen beiden auf iranischem Gedankengut fußenden Männern, durch.

γ) *Manichäer und Mandäer*: Über „Konstantin den Großen und den Manichäismus, Sonne und Christus im Manichäismus“ handelt F. J. Dölger¹³³. Auf eine ganz neue Grundlage wird die Mani-Forschung gestellt durch einen Fund von C. Schmidt, über den er zusammen mit H. J. Polotsky¹³⁴ in einer Abhandlung „Ein Mani-Fund in Ägypten“ berichtet; es handelt sich im ganzen um 7 Papyruskodices in Berlin und London (Sammlung Chester Beatty), die manichäische Schriften in koptischer Übersetzung enthalten, darunter zwei Originalwerke des Mani, die Kephalaia und die Briefsammlung, sowie Schriften seiner Schüler über die Ge-

¹²⁵ Rom 1932 (210) = Or. Chr. XXVIII/1. ¹²⁶ Nağm IV, 32/7, 71/9 (arab.).
¹²⁷ Bairut 1932 (45, 79). ¹²⁸ Bairut 1932 (90) (arab.). ¹²⁹ Rom 1932 (217)
 = Or. Chr. XXV/1. ¹³⁰ ZNtW. XXXI, 273/88. ¹³¹ Zeitschr. f. Kirchengesch.
 LI, 21/74. ¹³² Acta Orientalia X, 336/63. ¹³³ AChr. II, 301/14. ¹³⁴ SbPAW.
 1933, S. 4/90. Vgl. auch: Forschungen u. Fortschritte VIII, 354/5.

schichte Manis und seiner Lehre und endlich ein Psalmen- und ein Homilienbuch; aus den Kephalaia, die zunächst publiziert werden sollen, werden einige Proben geboten, die unsere Kenntnis erweitern und berichtigen. W. Henning gibt aus dem Nachlaß von F. C. Andreas¹³⁵ „Mittel-iranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan“ heraus, und zwar Bruchstücke einer Kosmogonie mit Glossar. Durch die Interpretation W. Hennings¹³⁶ wird ferner „Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus“ beleuchtet, wobei er zwei von Salemann herausgegebene Bruchstücke als eine Einheit erkennt. „Koptische Zitate aus den Acta Archelai“ über die Manichäer bearbeitet H. J. Polotsky¹³⁷. Eine neue lückenlose und ausgezeichnete Textausgabe von „Serapion of Thmuis, against the Manichees“ veröffentlicht R. P. Casey¹³⁸. — In einer Abhandlung „Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage“ hält J. Schmid¹³⁹ eine kritische Umschau über die bisherige Literatur; er betont die Möglichkeit, daß es sich bei den Mandäern um eine alte jüden-christliche Täufersekte handle, die sich sehr früh abtrennte und in heidnische Gnosis verfiel und dann nach dem VI. Jahrh. einem starken christlichen Einfluß unterworfen war, wie er sich heute in ihren Schriften wiederspiegelt. J. G. Février^{139a} weist in einer kurzen Notiz „L'influence de la religion mandéenne“ darauf hin, daß die Mandäer nicht immer nur die Entlehnenden gewesen sind.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Über Dauer und Vorschriften „Der Fastenzeit im IV. Jahrh. im Orient und Okzident“ und zwar in Antiochia, Jerusalem, Alexandria und Rom, schreibt N. Nasrallāh¹⁴⁰ einen beachtenswerten Aufsatz mit zahlreichen Belegen, ebenso I. Armala¹⁴¹ über „Les degrés ecclésiastiques chez les Maronites et chez les Syriens“. Über „Die Wahl der maronitischen Patriarchen“ verfaßte S. al-Daḥdāḥ¹⁴² einen historischen Abriss, sowie ein Anonymus¹⁴³ eine „Geschichte des Amtes des Archimandriten“. Von der S. Congregazione orientale liegen jetzt die „Fonti“¹⁴⁴ der Codificazione canonica orientale vor; der achte Band enthält „Studi storici sulle fonti del diritto canonica orientale“, in denen Gozman den koptischen, Grébaut den äthiopischen, Dib den maronitischen, Ricciotti den syrischen, Hatzuni den armenischen, Abila und Coussa den melkitischen, Vosté den chaldäischen und Korolevskij den malabarischen Ritus behandelt; ein Abdruck der Einleitung zu dieser wichtigen Publikation findet sich in OM. XII, 67/71.

i: LITURGIE: *a) Griechische Texte:* Ein bisher nicht erkanntes Bruchstück aus der Anaphora der „Alexandrinischen Liturgie bei Kosmas Indiko-

¹³⁵ SbPAW. 1932, S. 175/222. ¹³⁶ Nachrichten Ges. Wiss. Göttingen 1932, S. 214/28. ¹³⁷ LM. XLV, 18/20. ¹³⁸ *Cambridge 1931 (VI, 80) = Harvard theol. studies 15. ¹³⁹ Biblische Zeitsch. XX, 121/38, 247/58. ^{139a} JA. CCXXI, 139/41. ¹⁴⁰ M. XXX, 16/22, 139/46, 217/23 (arab.). ¹⁴¹ ebenda, 161/9, 297/302, 365/71, 530/7, 744/51, 848/55, 933/9. ¹⁴² Ebenda, 93/8. ¹⁴³ Mas. XVIII, 401/7 (arab.). ¹⁴⁴ *Rom 1931—32, 8 Bde, (Bd. 8: XVI, 712).

pleustes“ weist E. Peterson^{144a} gegenüber der Markus-Liturgie als älter nach. D. Pl. de Meester¹⁴⁵ gab „Die göttliche Liturgie unseres Heiligen Vaters Johannes Chrysostomus“ im griechischen Text mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen heraus. „A portion of an early Anatolian prayerbook“ veröffentlichte F. J. Badcock¹⁴⁶; es handelt sich um eine Litanei, ein Credo, das Pater noster und das Sanctus, die spätestens aus dem V. Jahrh. stammen und sich in lateinischer Umschrift in irischen Handschriften finden. Die bis zum XIII. Jahrh. bekannten Hirnen gab Σ. Εὐστρατιάδης¹⁴⁷ u. d. T. „Εἱρημολόγιον“ nach den Hss. Paris, Coislin 220 und Athos, Große Laura, B 32 heraus.

β) *Einzelne Bräuche*: M. Bardawil¹⁴⁸ erzählt ohne historische Kritik die traditionelle „Entstehungsgeschichte des Kanon Akathiston“. Eine auffallende Übereinstimmung der „Ordination sacerdotale chez les coptes unis“ mit den apostolischen Konstitutionen zeigt P. Antoine¹⁴⁹ auf. F. J. Dölger handelt über die „Ostung beim Gebet“¹⁵⁰ und über „Die Begrüßung der Kirche im christlichen Altertum“¹⁵¹, die durch Verneigung und Kreuzzeichen geschah.

k: KULTURGESCHICHTE; GESCHICHTE DER WISSENSCHAFTEN: A. A. Schiller¹⁵² bietet in einem Aufsatz „Koptisches Recht, Eine Studie auf Grund der Quellen und Abhandlungen“ eine Übersicht über das koptische Privatrecht, die neben der bisherigen Forschung auch auf neue noch nicht verwertete Urkunden zurückgreift. Über „Il nuovo codice penale etiopico ed i suoi principii fondamentali“ schreibt E. Cerulli¹⁵³. In seinem Aufsatz „Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reiche“ räumt F. Giese¹⁵⁴ mit dem alten Irrtum auf, als ob Mehmed der Eroberer den Griechen in Konstantinopel nach der Eroberung Privilegien erteilt habe; vielmehr hat er gegen das Scheriatrecht eine neue Tatsache geschaffen, indem er in der durch das Schwert eroberten verödeten Stadt Griechen ansiedelte und ihren Patriarchen bestätigte, wodurch ihnen dann automatisch die alten islamischen Privilegien zufielen. Interessante Ausführungen macht A. Čopanean¹⁵⁵ über „Unsere einheimische Kultur und deren Förderer“, während A. Alpojačean¹⁵⁶ über „Die Armenier und die Druckkunst“ handelt. Mehrere Arbeiten sind über die armenische Musik zu verzeichnen: A. Gastoué¹⁵⁷, „Conférence sur l'histoire de l'art musical arménien“; B. Wojcik-Keuprulian¹⁵⁸, „Die Musik des nahen Ostens und die armenische Musik“

^{144a} EL. XLVI, 66/74. ¹⁴⁵ *München 1932 (157). ¹⁴⁶ JTS. XXXIII, 167/80.
¹⁴⁷ *Chennivières sur Marne 1932 (267). ¹⁴⁸ Mas. XVIII, 293/6 (arab.). ¹⁴⁹ ROC
 XXVIII, 362/75. ¹⁵⁰ AChr. III, 76/7. ¹⁵¹ AChr. III, 74/5. ¹⁵² Kritische
 Vierteljahrsschrift f. Gesetzgebung u. Rechtswiss. 3. Folge XXV, 250/96. ¹⁵³ OM.
 XII, 392/405. ¹⁵⁴ Islam XIX, 264/77. ¹⁵⁵ A. III, Nr. 5—6, S. 1/20 (armen.).
¹⁵⁶ HairM. X, Nr. 9, S. 78/104, Nr. 10. S. 153/61 (armen.). ¹⁵⁷ Bazm. XC, 313/20
 (armen.). ¹⁵⁸ *Warschau 1932 (poln.).

und S. Melikhean¹⁵⁹, „Die Tonleiter des armenischen Volksgesanges“, die überwiegend diatonisch sei; der geringe tetrachordische Anteil sei persisch-arabischer Herkunft und habe erst im späteren Mittelalter bei den Armeniern Eingang gefunden. — Zu „Joannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin“ macht M. Meyerhof¹⁶⁰ interessante Ausführungen; danach ist die Verlegung der Lebenszeit in das VII. Jahrh. durch einen Abschreibfehler in die syrische und arabische Überlieferung hineingeraten und das ihm von den Arabern zugeschriebene medizinische Schrifttum apokryph.

: FOLKLORE: „Drei Theta als Schatzsicherungen und ihre Deutung durch den Bischof Theophil von Alexandrien“ von F. J. Dölger¹⁶¹ enthält die Erklärung einer Stelle in der von Mingana herausgegebenen syrischen Vision des Theophilus. Derselbe¹⁶² liefert noch einen Beitrag zur religiösen Volkskunde des IV. Jahrh. nach der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa in seinem Aufsatz „Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel“. A. Karamanlean¹⁶³ setzt seine Ausführungen über den „Armenischen Volksglauben bei Eznik“ fort, während A. Abelean¹⁶⁴ nach Eznik und den älteren Geschichtsschreibern „Die Ethnologie bei den Armeniern“ behandelt. K. Melikh-Šahnazareanċ¹⁶⁵ führte seinen Aufsatz „Die Volksmedizin bei den Armeniern in Karabagh“ zu Ende. „St. Georges dans les oeuvres et créations de la Nation géorgienne“ verfolgt G. Peradze¹⁶⁶.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: SPRACHE: Eine zweite verbesserte Auflage erschien von A. Ungnad's¹⁶⁷ „Syrischer Grammatik mit Übungsbuch.“ G. Hölscher¹⁶⁸ bringt eine grundlegende Untersuchung über die „Syrische Verskunst“ unter Berücksichtigung der Melodien; danach ist die bisher angenommene Silbenzählung zu verwerfen, sondern nur von Dreihebern, Vierhebern usw. zu sprechen, die aus einer Alternation einsilbiger Hebungen und Senkungen bestehen; jedoch können durch Synkope bestimmter Senkungssilben oder durch Katalexe diese alternierenden Verse modifiziert werden; der Wortdruck fällt durchweg mit den Hebungen zusammen, immer aber bei den beiden letzten Hebungen des Verses.

¹⁵⁹ BISARA. IV, 109/37 (armen.). ¹⁶⁰ Mitt. d. dt. Instituts f. aegypt. Altertumskunde, II, 1/21. ¹⁶¹ AChr. III, 189/91. ¹⁶² AChr. III, 81/116.
¹⁶³ HA. XLVI, 186/204, 483/509, 588/613 (armen.). ¹⁶⁴ Hair.M. X, Nr. 5, S. 87/99, Nr. 9, S. 137/50, Nr. 10, S. 123/40 (armen.). ¹⁶⁵ HA. XLVI, 331/7 (armen.).
¹⁶⁶ La croix de St. Nino. Bulletin de la paroisse orthod. géorg. de Paris, II, 6/39 (georg.). ¹⁶⁷ *München 1932 (XI, 123, 100) = Clavis linguarum Semiticarum 7.
¹⁶⁸ Leipzig 1932 (VII, 206) = Leipziger semitistische Studien, N. F. 5.

b: LITERATURGESCHICHTE: „Das Leben des berühmten syrischen Philosophen Ja'qūb von Edessa“ von M. Fu'ād Ča qī¹⁶⁹ geht über die bekannten abendländischen Darstellungen nicht hinaus; von seinen angeführten Werken scheint ein von ihm revidiertes „Buch der Exequien“ (Markuskloster, Nr. 120) weniger bekannt zu sein.

e: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel:* Nach F. C. Burkitt¹⁷⁰ enthält „Dr. J. Hall's ‚Philoxenian‘ Codex“ den heraklensischen Text der Evangelien, genauer eine innersyrische Bearbeitung dieses Textes zu liturgischen Zwecken, und ist ein wichtiger Textzeuge für die wünschenswerte Neuausgabe der White'schen Edition. In einem Aufsatz „Zu den Schriftzitate al-Kirmānī's“ zeigt A. Baumstark¹⁷¹, daß die syrischen Zitate dieses ismailitischen Schriftstellers vom Ende des IX. Jahrh. aus einer monophysitischen Diatessaron-Hs. stammen, die älter als die erhaltene arabische Übersetzung war.

β) Apokryphen: Von der „Apocalisse di Paolo siriana“ veröffentlicht G. Ricciotti¹⁷² eine Übersetzung mit Kommentar und einer anschließenden Abhandlung „La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante“.

γ) Theologie: F. H. Hallock¹⁷³ bietet eine bedeutsame Homilie des „Aphraates on penitents“ aus dem Jahre 336/7 in englischer Übersetzung. L. Haefeli¹⁷⁴ schrieb eine eingehende Abhandlung über die „Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen“, der danach stark unter dem Einfluß von Bibel und rabbinischer Überlieferung steht; im Anhang findet man eine Zusammenstellung der griechischen und persischen Lehnwörter bei diesem Schriftsteller. „The christian faith and the interpretation of the Nicene creed by Theodore of Mopsuestia“ von A. Mingana¹⁷⁵ soll besprochen werden. Über „Theodore of Mopsuestia as an interpreter of the Old Testament“ handelt D. Tyng¹⁷⁶. „Severus Antiochenus, Antijulianistica“ gibt A. Šanda¹⁷⁷ nach Vatikanischen und Londoner Hss. mit lateinischer Übersetzung heraus. M. Brière¹⁷⁸ setzt seine Ausgabe der „Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche, trad. syriaque de Jacques d'Édesse“ mit den bisher unedierten Homilien 84—90 nach der Hs. Brit. Mus. Add. 12159 fort. M. Sprengling und W. C. Graham¹⁷⁹ veröffentlichen den ersten Teil von „Barhebraeus' Scholia on the Old Testament (Genesis — II Samuel)“ mit englischer Übersetzung; als Text bieten sie ein Faksimile der sechs Jahre nach Vollendung des Werkes geschriebenen Florenzer Hs. mit kritischen Noten nach anderen Hss.

¹⁶⁹ Hik. III, 209/26; IV, 584/8 auch separat: Jerusalem 1929 (18) (arab.).

¹⁷⁰ JTS. XXXIII, 255/62.

¹⁷¹ Islam XX, 308/13.

¹⁷² *Brescia 1932.

¹⁷³ JSOR. XVI, 43/56.

¹⁷⁴ Leipzig 1932 (VIII, 195) = Leipziger semitistische Studien, N. F. 4.

¹⁷⁵ BJRL. XVI, 200/318 = Woodbrooke studies, Bd. 5.

¹⁷⁶ JBL. L, 298/303.

¹⁷⁷ *Bairut 1931.

¹⁷⁸ Paris 1932 (176) = PO

XXIII/1. ¹⁷⁹ *Chicago 1931 (XVI, 393) = Oriental Institute publications 13.

δ) *Liturgie*: In dem wertvollen Buch „Syrische ‘Enjānē und griechische Kanones. Die Hs. Sachau 349 der Staatsbibliothek, Berlin“ zeigt O. Heiming¹⁸⁰, daß es sich bei solchen Hss. um Chorhandschriften handelt, die nur den einen Teil der Wechselgesänge enthalten; gleichzeitig weist er soweit möglich die entsprechenden griechischen Hirnen nach. Auf „Un ancien catalogue d’anaphores syriennes“ aus dem 16. Jahrh. lenkt I. M. Haussens^{180a} die Aufmerksamkeit der Liturgieforscher.

ε) *Geschichtsschreibung*: G. Messina¹⁸¹ bringt in der quellenkritischen Beurteilung der „Cronaca di Arbela“ im wesentlichen nichts Neues. Als „Documents pour servir à l’histoire de l’église nestorienne“ veröffentlicht F. Nau¹⁸² jetzt auch den ersten Teil der Kirchengeschichte des Barhad-bešabbā aus Bēt ‘Arbājē. „The Chronography of Barhebraeus being the first part of his political history of the world“ übersetzte E. A. Wallis Budge¹⁸³ nach Bedjan’s Ausgabe und fügte als zweiten Band ein Facsimile des Textes nach dem Bodleian-Ms. Hunt Nr. 52 hinzu.

ζ) *Philosophie*: H. F. Janssens¹⁸⁴ setzt seine Ausgabe von „Bar Hebraeus’ book of the pupils of the eye“ fort, während G. Furlani¹⁸⁵ unter der Überschrift „Barhebreo sull’ anima razionale“ eine ausführliche Inhaltsangabe des entsprechenden Abschnittes im „Libro del Candelabro del Santuario“ bietet.

2. Koptisch.

a: SPRACHE: A. A. Schiller und W. H. Worell¹⁸⁶ stellten ein „Tentative directory of persons interested in Coptic studies“ mit Angabe ihrer besonderen Fachgebiete zusammen. Von W. E. Crum’s¹⁸⁷ „Coptic dictionary“ erschien jetzt der dritte Teil, der bis **ⲧⲠⲞⲕ** reicht. W. H. Worrell¹⁸⁸ beginnt eine phonetische Studie über die „Coptic sounds“ mit einem ersten Teil „The main currents of their history“, wobei aber das Alter der einzelnen koptischen Texte hätte unterschieden werden müssen. Gegen Worrell, der den „Murmelvokal“ in Abrede stellt, wendet sich W. Till¹⁸⁹. Seine Studien „Zur Vokalisation des Koptischen“ setzt W. Till¹⁹⁰ fort, wobei er einige bisher nicht berührte Fragen behandelt.

b: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel*: „Ce qui a été publié des versions coptes de la bible“ führt A. Vaschalde¹⁹¹ mit den bohairischen Texten des Neuen Testamentes fort. Auf Grund einer Hs. aus dem Besitze von Chester Beatty aus der Zeit um 600, die aus dem Kloster Apa Jeremias in Saqqāra

¹⁸⁰ Münster 1932 (VIII, 126) = Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen 26.
^{180a} EL. XLVI, 439/47. ¹⁸¹ Civiltà Cattolica LXXXIII/III, 562/76. ¹⁸² Paris 1932 (167) = PO. XXIII/2. ¹⁸³ Oxford 1932, 2 Bde. (LXIII, 582; LIV S. 201 Fol.).
¹⁸⁴ AJSL. XLVIII, 209/63. ¹⁸⁵ O. I, 1/23, 97/115. ¹⁸⁶ Aeg. XII, 393/401.
¹⁸⁷ Oxford 1932 (VII, S. 253—404). ¹⁸⁸ *Ann Arbor 1932 (X, 59). ¹⁸⁹ ZÄgSAK, LXVIII, 121/2. ¹⁹⁰ Griff., S. 181/6. ¹⁹¹ LM. XLV, 117/56.

stammt, veröffentlicht H. Thompson¹⁹² „The coptic version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect“; für die Briefe des Paulus ist dies der erste vollständige sahidische Text.

β) *Theologie*: Die von W. Erichsen¹⁹³ herausgegebenen „Faijumischen Fragmente der Reden des Agathonicus, Bischofs von Tarsus“ enthalten Teile aus der Apologie und Fragmente aus einem Gespräch mit dem Kilikier Stratonikus, die bereits in sahidischer Versio bekannt sind.

γ) *Liturgie*: Die „Excavations at Armant 1929—31“ von O. H. Myers und H. W. Fairman¹⁹⁴ brachten bohairische Hss. liturgischen Inhalts zutage, u. a. Bruchstücke des Katameros und der Theotokia, die Wassersegnung auf Epiphanie und die Fußwaschung am Gründonnerstag. Die später hinzugefügten „Homilies or exhortations of the Holy Week Lectiory“ gibt O. H. E. Burmester¹⁹⁵ in kritischem Text mit englischer Übersetzung heraus (Homilien des Abba Schenouti, Johannes Chrysostomus und Athanasius). Derselbe¹⁹⁶ zeigt, daß „Two services of the coptic church attributed to Peter, bishop of Behnesā“ (lebte zwischen 1131 und 1230), nämlich die Zeremonie des Wasserbeckens am Feste Peter und Paul und die Zeremonie bei der Konsekration neuer Taufbecken, aus der Liturgie der Fußwaschung am Gründonnerstag bzw. der Konsekration einer neuen Kirche geschöpft sind.

δ) *Urkunden*: Eine für den Niedergang des ägyptischen Mönchtums im VIII./IX. Jahrh. bezeichnende Urkunde über die Wahl und Anstellung eines Kloostervorstehers des „Klosters des Apa Mena“ im Gebiet von Assiüt veröffentlicht K. Schmidt¹⁹⁷; danach war der Vorsteher Analphabet und seine Würde wurde verschachert! „Ten coptic legal texts“ gab A. A. Schiller¹⁹⁸ mit Einleitung, Kommentar und einer nicht ganz zuverlässigen Übersetzung heraus.

ε) *Zaubertexte*: „Einen faijumischen Beschwörungstext“ aus dem VII. Jahrh. bearbeitet H. O. Lange¹⁹⁹; der Text hat nur geringen christlichen Einschlag und gibt Aufschluß über Petbê.

3. Alt-Nubisch.

In „Neue Sprachdenkmäler des Alt-Nubischen mit Anmerkungen zur Grammatik und Anhang: ein meroitisches Lehnwort“, nämlich $\mu\epsilon\lambda\sigma\sigma\tau$ = $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, macht E. Zyhlarz²⁰⁰ einen Bauern-Kontrakt und eine Gedenkschrift für den König Georgios aus dem XI. bis XII. Jahrh. bekannt.

¹⁹² *Cambridge 1932 (XXXII, 256). ¹⁹³ *Kopenhagen 1932 (50) = Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser XIX/1. ¹⁹⁴ JEA. XVII, 223/32. ¹⁹⁵ LM. XLV, 21/70. ¹⁹⁶ Ebenda, 235/54. ¹⁹⁷ ZÄgSAK LXVIII, 60/8. ¹⁹⁸ *New York 1932 (XII, 103) = Metropolitan Museum of art, Publ. of the Department of Egyptian Art 2. ¹⁹⁹ Griff, S. 161/6. ²⁰⁰ Ebenda, 187/95.

4. Arabisch.

a: SPRACHE: Das „Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini“ von G. Graf²⁰¹ liegt jetzt bis zum Buchstaben *f* vor.

b: LITERATURGESCHICHTE: Einen weiteren Beleg für ein vorislamisches christlich-arabisches Schrifttum bringt A. Baumstark²⁰² in seinem Aufsatz „Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen“; er beleuchtet dies Problem durch das Johanneszitat bei Ibn Hišām und zeigt, daß dieses auf eine ganz wesentlich altertümlichere christlich-palästinensische Textgestalt zurückgeht als die erhaltenen christlich-palästinensischen Evangelientexte. An Hand von neuem Material sucht G. Graf²⁰³ die über „Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-‘Assāl und ihr Schrifttum“ noch herrschenden Unklarheiten aufzuklären, wobei er ausführlich über deren Schriften handelt und Handschriften nachweist. Ferner erschien eine anonyme Biographie ‘Isā b. Ishāq b. Zur‘a’s²⁰⁴ mit einem Verzeichnis seiner Schriften. J. Dūlbānī²⁰⁵ bringt einige Notizen über die 400 Hss. des Markusklosters in Jerusalem, von denen die Karšūnī-Hs. Nr. 212 ausführlich beschrieben wird; sie enthält u. a. eine Chronik dieses Klosters; daraus abgedruckte Auszüge behandeln den Brand der Grabeskirche im J. 1808, die Lage in Jerusalem zur Zeit Ibrāhīm Paša’s und den Übertritt von vier Bischöfen zur katholischen Kirche (1827—1832). — Hier seien noch einige neue Zeitschriften der letzten Jahre genannt. Die syrischen Jakobiten besitzen seit 1926 ihre eigene Zeitschrift *al-Hikma*²⁰⁶ unter der geschickten Leitung von Murād Fu‘ād Čaqī; neben religiöser Unterweisung und kirchlicher Berichterstattung pflegt sie in weitem Maße die Geschichte des eigenen Volkstums und seines Schrifttums. Die Kongregation der maronitischen Libanon-Missionäre hat sich 1930 in *al-Manāra*²⁰⁷ ein eigenes Organ geschaffen, das besonders die Heimat- und Patriarchengeschichte berücksichtigt. Die im J. 1927 von dem Maroniten Elias Ġālī in Aleppo begründete, fast nur religiös belehrende und unterhaltende Zeitschrift *ar-Rahma*²⁰⁸ hat mit dem fünften Jahrgang ihr Erscheinen wieder eingestellt; ebenso stellte das auch im Literaturbericht berücksichtigte offizielle Organ des koptischen Patriarchats *al-Karma* in Kairo mit dem Jahre 1932 sein Erscheinen ein. Dagegen brachte der Hegumenos Jūsuf Muğallī eine neue religiöse, soziale und historische Monatsschrift *Tarīq al-Ḥajāt*²¹⁰ heraus. Nur von kurzem Bestande war die gegen Protestantismus und Katholizismus polemisierende Zeitschrift *al-Firdaus*, die mit dem Tode des Heraus-

²⁰¹ ZS. VIII, 235/65. ²⁰² Ebenda, 201/9. ²⁰³ O. I, 34/56, 129/48, 193/204.

²⁰⁴ Hik. IV, 341/4 (arab.). ²⁰⁵ Ebenda, 130/8, 333/40. ²⁰⁶ al-Hikmat

(Wisdom). A religious, literary and historical Monthly Review issued by St. Mark’s Syrian Orthodox Convent. Jerusalem 1926ff. ²⁰⁷ al-Manāra. Revue religieuse,

scientifique, littéraire, historique. Gūnija 1930ff. ²⁰⁸ La Miséricorde, Revue reli-

gieuse, historique, littéraire. I—V. 1927—31. ²¹⁰ Alexandria 1931ff.

gebers, des koptischen Priesters Manassī Jūḥannā²¹¹, ihr Erscheinen einstellte. Das Organ der katholischen Kopten ist seit 1930 *aṣ-Ṣalāḥ*; die Zeitschrift beschränkt sich aber auf religiöse Belehrung und kirchliche Nachrichten.

e: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel*: Zu seinem früheren Aufsatz „Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. Ar. 468 und 467“ bringt S. Euringer²¹³ einige Nachträge.

β) *Theologie*: N. Sarkīs²¹⁴ besorgte einen Neudruck der Sammlung von 34 Reden des Johannes Chrysostomos, die der melkitische Patriarch Athanansius IV. (gest. 1724) ins Arabische übersetzt und unter dem Titel *ad-Durr al-muntahab* herausgegeben hatte. Als eine wertvolle Publikation ist der Abdruck eines Osterfestbriefes (ἐορταστικὴ) des koptischen Patriarchen Benjamin (617—656) aus dem bekannten großen Florilegium „Bekenntnis der Väter“ zu begrüßen²¹⁵. Aus dem inhaltreichen theologischen Kompendium des Abū Naṣr Jahjā b. Ḥarīz (alias Ġarīr) aus Takrīt veröffentlicht J. Dūlbānī zum erstenmal die Kapitel über die Taufe und die Kirche²¹⁶ sowie über das Gebet samt Erklärung des Vater Unser und über das Myron als Tauföl²¹⁷ nach einer „Sehr alten Hs.“ des Klosters Za‘farān (jetzt im Markuskloster in Jerusalem); diese Hs. wird ausführlich beschrieben und auch der Inhalt des ganzen Werkes mitgeteilt. J. Dūlbānī²¹⁸ edierte auch von den 18 Festpredigten des Patriarchen Jūḥannā Ahrūn b. al-Ma‘danī (1252 bis 1263) die Predigten auf das Geburtsfest und auf Epiphanie mit einer Biographie des Autors. Die Edition der „Poetischen gereimten Trauerreden“ des nestorianischen Patriarchen Abū Ḥalīm Ilijā III. setzt B. Qar‘alī²¹⁹ fort. Unter dem Titel „Christentum und Islam“ veröffentlicht derselbe²²⁰ zusammen mit einer literarhistorischen Untersuchung zum erstenmal den Originaltext der weit verbreiteten Disputation des Mönches Georg vom Simeonskloster mit drei muslimischen Gelehrten, die angeblich im J. 1207 in Aleppo stattfand.

γ) *Liturgie*: A. Couturier²²¹ besorgte noch eine Neuausgabe der Chrysostomosliturgie für den Gebrauch der Melkiten in arabischer Sprache mit Beigabe der Responsorien und übrigen Gesangstücke des Chores in moderner Notenschrift unter Anlehnung an die einfacheren byzantinischen Melodien, z. T. zweistimmig. Eine für die Geschichte der koptischen Liturgie interessante Handschrift aus der Zeit zwischen 1305 und 1320 ediert A. van Lantschoot²²² unter der Überschrift „Le Ms. Vatican copte 44

²¹¹ Kairo 1930ff. ²¹³ ZS. VIII, 266/7. ²¹⁴ Kairo 1928 (arab.). ²¹⁵ Ṭarīq al-Ḥajāt II, 38/43 (arab.). ²¹⁶ Hik. II, 458/66 (arab.). ²¹⁷ Hik. IV, 409/16, 589/92 (arab.). ²¹⁸ Hik. II, 118/23, 141/51, 165/74 (arab.). ²¹⁹ RP. VII, 33/40, 177/84 (arab.). ²²⁰ RP. VII, 505/44, 593/688; auch separat u. d. T.: „Controverse religieuse entre un moine de Saint Siméon et trois Cheikhs musulmans“. Bairut 1932 (115) (arab.). ²²¹ Jerusalem 1929 (229) (arab.). ²²² LM. XLV, 181/234.

et le livre du chrême (Ms. Paris arabe 100)“. M. G. Šabābī²²³ setzt seine Ausgabe von Ištāfān Ward's „Erklärung der maronitischen Messe“ fort.

δ) *Hagiographie*: Ein „Altes maronitisches Synaxar“, zusammengestellt und zum Teil aus dem syrischen übersetzt von Buṭrus Maḥlūf, Bischof von Zypern (1674), erhalten in einer Karšūnī-Hs. der Patriarchatsbibliothek in Bkerka, macht B. Qar'alī²²⁴ bekannt und gibt daraus zunächst eine ausführliche Inhaltsangabe von 15 Viten (Oktober); Hauptquellen dieser Sammlung waren eine syrische von einem Jakobiten Dāwūd und eine andere von Ibrāhīm b. Darī' aus Ḥaṣrūn (1478). In „A Nubian prince in an egyptian monastery“ bringt W. E. Crum²²⁵ einige arabische Mönchserzählungen, die vermutlich aus dem VII. Jahrh. stammen.

ε) *Geschichtsschreibung und Reisen*: Den zweiten Teil der „Histoire de Yahya ibn Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id ibn Bitriq“ edierten jetzt auch J. Kratchkovsky und A. Vasiliev²²⁶. Das gegenseitige Verhältniß des „Chronicon orientale de Butros ibn ar-Rahib et l'histoire de Girgis el-Makin“ untersucht M. Chaîne²²⁷ und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das Chronicon im Gegensatz zu der bisherigen Annahme von Ġirġis abhängig ist und eine ganz unsinnige Chronologie aufweist; auch der Name Ibn ar-Rāhib ist als Autor absolut unsicher und sehr unwahrscheinlich. H. Zaijāt²²⁸ beschäftigt sich mit der von K. Bāšā herausgegebenen „Reise des Patriarchen Makarios aus der Feder seines Sohnes Būlus“ und zeigt, daß diese Ausgabe auf einer unzulänglichen handschriftlichen Grundlage beruht und sogar sachliche Irrtümer enthält. Derselbe²²⁹ kommt durch eine quellenmäßige Untersuchung der Farge „War der Patriarch Makarios Katholik?“ zur Verneinung derselben und bezeichnet zum Schluß den Patriarchen als einen „schlaunen Fuchs, der geschickt zu lavieren verstand“. B. Qar'alī und I. al-Ma'lūf²³⁰ widmen der Druckausgabe der vom Emīr Ḥaidar Šihāb verfaßten Geschichte des Libanon (Kairo 1900) eine kritische Untersuchung und kündigen eine verbesserte Neuausgabe an.

ζ) *Recht*: Den arabischen Text der „Canons of Christodulos, patriarch of Alexandria (1047—1077)“ ediert O. H. E. Burmester²³¹.

η) *Schöne Literatur*: Über Abu 'l-'Abbās Jaḥjā b. Sa'id „Ibn Mārī, den Verfasser christlicher Maqāmen“ handelt S. Sayegh²³² und bringt eine Edition des Vorwortes zu diesen Maqāmen. I. al-Ma'lūf²³³ gibt Proben aus einer Gedichtsammlung des Šaiḥ Nāṣif al-Jazīġi (gest. 1871) zum Lobe des Emīr Bašīr mit dem Titel *al-Muḥaṣṣanāt*.

θ) *Profanwissenschaft*: „Das Buch von der Besserung der Sitten“

²²³ RP. VII, 310/12 (arab.). ²²⁴ Ebenda, 449/61. ²²⁵ Griff, S. 137/48.
²²⁶ Paris 1932 (172) = PO. XXIII/3. ²²⁷ ROC. XXVIII, 390/405. ²²⁸ M. XXX,
561/74 (arab.). ²²⁹ Ebenda, 881/92 (arab.). ²³⁰ RP. VII, 217/25, 226/36 (arab.).
²³¹ LM. XLV, 71/84. ²³² Naġm IV, 28/31 (arab.). ²³³ Mas. XVIII, 350/3 (arab.).

von Jahjā b. 'Adī brachte M. Fu'ād Čaqī²³⁴ wiederum in einer neuen Ausgabe nach Hss. des Markusklosters heraus. Ohne Quellenangabe liegt ein Neudruck des von C. Šaiḥō bereits herausgegebenen Traktates „Über die menschliche Seele“ von Barhebraeus vor²³⁵. Eine noch ungedruckte Anleitung „L'arrivé au but dans l'art de la littérature, Ouvrage sur la rhétorique par Germanos Farhat, archevêque maronite d'Alep“ beschreibt P. Sbath²³⁶ nach einer von ihm erworbenen Handschrift; jedoch ist seine Entdeckung nicht ganz neu; zwei Hss. wurden bereits im M. XXV, 699 u. 857 signalisiert und das Autograph befindet sich in der maronitischen bischöflichen Residenz zu Aleppo (Hs. Nr. 510).

5. Äthiopisch.

a: LITERATURGESCHICHTE: I. Guidi²³⁷ schrieb eine kurze „Storia della letteratura etiopica“, die aber auch dem Fachmann neue Gesichtspunkte bietet.

b: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel und Apokryphen:* Auf Grund der Vorarbeiten von Pereira gibt S. Grébaut²³⁸ die „Paralipomènes. Livres 1 et 2“ heraus, leider aber nur nach zwei Handschriften. „Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens“ sucht A. Z. Aešcoly²³⁹ zu erklären.

β) Liturgie: O. Löfgren und S. Euringer²⁴⁰ veröffentlichen zum erstenmal im monophysitischen Urtext „Die beiden äthiopischen Anaphoren des Hl. Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien“. Die vor fast zwanzig Jahren begonnene Ausgabe eines „Fragment de Ménologe éthiopiens“ bringt S. Grébaut²⁴¹ jetzt zum Abschluß. M. Griaule^{241a} macht die „Règles de l'église“ in sechs voneinander abweichenden Rezensionen bekannt.

γ) Hagiographie und Geschichtsschreibung: Hier sind „The story of Eugenia and Philip, P. 3: Ethiopic martyrdoms“ von E. J. Goodspeed²⁴² und eine englische Übersetzung des Kebra Nagast u. d. T. „Queen of Sheba and her only son Menyelek“ von E. A. Wallis Budge²⁴³ zu erwähnen.

δ) Poesie: Acht „Canti burleschi di studenti delle scuole abissine“ veröffentlicht E. Cerulli²⁴⁴ mit Übersetzung und Anmerkungen, während M. M. Moreno²⁴⁵ den Niederschlag des „Episodio di Liğ Iyāsu e di Rās Ḥaylu nelle manifestazioni letterarie abissine“ behandelt.

²³⁴ *Jerusalem 1930 (20) (arab.). ²³⁵ Hik. III, 273/80, 321/8, 369/76 (arab.). ²³⁶ BIFAO. XIV, 275/9. ²³⁷ *Rom 1932 (116). ²³⁸ Paris 1932 (251) = PO. XXIII/4. ²³⁹ JA. CCXX, 87/137. ²⁴⁰ ZS. VIII, 210/34. ²⁴¹ ROC. XXVIII, 417/40. ^{241a} JA. CCXXI, 1/42. ²⁴² *Chicago 1931 (21). ²⁴³ *Oxford 1932 (XCVI, 243). ²⁴⁴ RSO. XIII, 342/50. ²⁴⁵ OM. XII, 555/63.

6. Armenisch.

a: SPRACHE: Einen gedrängten Überblick über „Die armenische Sprache“ und deren Dialekte bietet E. D(urean)²⁴⁶. Weitere „Beiträge zur armenischen Lautlehre“ von N. Ałbalean²⁴⁷ behandeln die Entstehung und Wandlung der *o*- und *ou*-Laute. Das „Armenische Wurzelwörterbuch“ von H. Adžarean²⁴⁸ findet mit dem fünften Band seinen Abschluß. „Sur le type arménien *tehi*“ äußert sich A. Meillet²⁴⁹. Einige armenische Studien zur Wortkunde veröffentlicht M. Ałavnouni: „*Barsmunk'-ur*“²⁵⁰, beides in der Bedeutung „Rutenbündel“, „*Hamest, hamestakan*“²⁵¹, „*Harazan*=Peitsche“²⁵², „*Hawrotn cu maurotn*“²⁵³, „*Hrašaker*“=Auferstehung²⁵⁴, „*Hravēr, Hraviran*“²⁵⁵, „*Htoratour*“²⁵⁶ bei Phaustus=Heirat zwischen Blutsverwandten; alle diese Wörter sucht der Verfasser aus dem Iranischen herzuleiten. Abzulehnen ist die Ableitung eines Anonymus²⁵⁷ von „*Kajenakan*“ aus dem Persischen. Über „*Coccus ou kirmiz*“ handelt H. Khiurdean²⁵⁸, während M. Ananikean²⁵⁹ eine gewagte Ableitung von „*Zatik*“ aus einer alten Frühlingsgottheit bietet.

b: LITERATURGESCHICHTE: Im fünften Bande seiner „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ behandelt O. Bardenhewer²⁶⁰ auch das älteste armenische Schrifttum. Über die Renaissance der „Klassisch-armenischen Sprache und die Wiener Mechitharisten-Schule“ im XIX. Jahrh. schreibt N. Akinean²⁶¹. Eine Lebensbeschreibung „*Gamar Khatiba's*“ mit guter Analyse seiner Dichtungen lieferte R. Berberean²⁶². Das Leben und die schriftstellerische Tätigkeit „*Eremia Ćelebi's*“ schildert N. Akinean²⁶³. M. Nšanecan²⁶⁴ beschreibt „Das Archiv des Klosters zum Hl. Jakobus“.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Theologie:* In einem Artikel „*Une difficulté du texte de S. Irénée*“ handelt L. Froidevaux²⁶⁵ über den armenischen Text der Stelle Adv. haer. IV, 14. Über „*Un très ancien commentaire grec sur le Lévitique, conservé en arménien*“ schreibt A. Zanolli²⁶⁶.

β) Liturgie: Die Entstehungszeit der armenischen „Hymnen“, die erst im XIII. Jahrh. sicher erwähnt werden, setzt E. Durean²⁶⁷ höchstens ins VI. Jahrh.

γ) Hagiographie: Die Untersuchung über „Die Vision des Hl. Sahak“ mit Herausgabe des armenischen Textes führt G. Sargisean²⁶⁸ zu Ende;

²⁴⁶ Si. VI, 303/9 (armen.). ²⁴⁷ HA. XLVI, 298/310, 433/46 (armen.). ²⁴⁸ Erivan 1932 (1294) (armen.). ²⁴⁹ Bull. de la Société linguistique de Paris XXXIII, 51/2.
²⁵⁰ Si. VI, 145/7. ²⁵¹ Si. VI, 344/6. ²⁵² Si. VI, 218/21. ²⁵³ Si. VI, 107/10.
²⁵⁴ Si. VI, 272/5. ²⁵⁵ Si. VI, 311/3. ²⁵⁶ Si. VI, 85/8. ²⁵⁷ Si. VI, 314 (armen.).
²⁵⁸ Bazm. XC, 62/8, 156/63 (armen.). ²⁵⁹ Si. VI, 110/1 (armen.). ²⁶⁰ Freiburg 1932, V, 177/219. ²⁶¹ *Wien 1932 (387) (armen.) aus: HA. 1932. ²⁶² Hair. M. X, Nr. 3, S. 147/53, Nr. 4, S. 137/46, Nr. 5, S. 79/86, Nr. 6, S. 147/57, Nr. 7, S. 129/34, Nr. 8, S. 135/41, Nr. 9, S. 127/37, Nr. 10, S. 117/22, Nr. 11, S. 103/10, Nr. 12, S. 130/40 (armen.).
²⁶³ HA. XLVI, 510/36, 624/77 (armen.). ²⁶⁴ Si. VI, 252/4, 278/80 (armen.). ²⁶⁵ ROC. XXVIII, 441/3. ²⁶⁶ Bazm. XC, 283/94, 390/5, 436/44 (armen.). ²⁶⁷ Si. VI, 341/3 (armen.). ²⁶⁸ Bazm. XC, 13/21 (armen.).

danach soll die letzte armenische Redaktion ins X. bis XI. Jahrh. fallen. „The armenian life of Marutha of Maipherkat“ behandelt R. Marcus²⁶⁹ vor allem auf Grund der armenischen Vita in den Vitae Sanctorum (Venedig 1874), die er auch in Übersetzung bietet.

δ) *Geschichtsschreibung und Reisen*: N. Akinean²⁷⁰ setzt seine literarisch-historische Untersuchung über „Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges“ fort (vgl. vorigen Bericht Nr. 256). „Fragmente aus Elišē's Geschichtswerk“ nach drei als Einband verwandten Pergamentblättern veröffentlicht Th. Goušakean²⁷¹. Eine kritische Untersuchung und Textausgabe der „Introduction de l'Histoire de Lazare de Pharbe“ bietet G. Sargisean²⁷². H. Manandean²⁷³ tritt in einem Vortrag über „Die Lösung des Problems des Moses Horenaci“ für das IX. Jahrh. als Entstehungszeit für dessen Geschichte und Geographie ein. Seine „Studien über einige fragliche Stellen im „Leben des Mašdoč“ von Koriun“ setzt J. Thorosean²⁷⁴ fort. Über „Un mémorial historique (XVII. siècle) d'Antoine de Djoulpha-Ispahan“ handelt E. Phēçikean²⁷⁵ nach der Hs. Nr. 872 der Mechitharisten-Bibliothek zu Venedig. „Des Simeon aus Polen Reisebeschreibung“ gibt N. Akinean²⁷⁶ nach dem Autographen im Cod. arm. 58 der Lemberger Universitäts-Bibliothek heraus.

ε) *Medizin*: „Das Medizinalbuch des Asar von Sebaste“ gibt K. Basmadzean²⁷⁷ nach einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift vom Jahre 1622 heraus.

ζ) *Schöne Literatur*: Eine vergleichende Studie über „Die armen. Volks- und Trubadurlieder“ veröffentlicht G. Lewonean²⁷⁸. Über das gleiche Thema handelt auch W. Hambardzoumean²⁷⁹. Unveröffentlichte „Armenische Volkslieder“ von Johann Thlkurançi gibt H. Kхиurdean²⁸⁰ heraus. Derselbe²⁸¹ veranstaltet auch die Ausgabe einer „Nouvelle série de chants de Koutchag“ nach der Hs. Nr. 2323 der Bibliothek des armen. Klosters zum Hl. Jakob in Jerusalem. „Drei Hochzeitslieder“ ediert N. Akinean²⁸² nach der Hs. 395 des Staatsmuseums zu Erivan, die im Jahre 1620 in Kaffa geschrieben wurde. Des armen. Priesters (1573—1680) „Jakob aus Tokat Klagelied über das Moldauer Land“ veröffentlicht N. Akinean²⁸³ nach der Hs. 66 der Universitäts-Bibliothek zu Lemberg. Ein mundartliches „Volksmärchen, die vierzig Räuber und die Königstochter“ zeichnete Čit'ouni²⁸⁴ auf.

²⁶⁹ HTR. XXV, 47/71. ²⁷⁰ HA. XLVI, 293/8, 385/401, 545/76; der erste Teil auch separat: Wien 1932 (400) (armen.). ²⁷¹ Si. VI, 210/8 (armen.). ²⁷² Bazm. XC, 444/59 (armen.). ²⁷³ Erivan 1932 (21) (armen., russ. u. deutsch). ²⁷⁴ Bazm. XC, 5/11, 148/56, 255/64 (armen.). ²⁷⁵ Ebenda, 536/42. ²⁷⁶ HA. XLVI, 447/83, 677/90 (armen.). ²⁷⁷ Haj. mšakojthi or, Paris 1932, S. 76/80 (armen.). ²⁷⁸ BISARA IV, 160/78 (armen.). ²⁷⁹ Siehe Nr. 277, S. 101/9 (armen.). ²⁸⁰ Bazm. XC, 278/81 (armen.). ²⁸¹ Bazm. XC, 464/72 (armen.). ²⁸² HA. XLVI, 223/7 (armen.). ²⁸³ Ebenda, 337/48. ²⁸⁴ Ebenda, 614/24.

7. Georgisch.

a: SPRACHE: Hier sind zunächst zwei Bücher zur vergleichenden kaukasischen Sprachwissenschaft zu nennen: J. Karst²⁸⁵, „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik des Ibero-Kaukasischen“ und G. Dumézil²⁸⁶, „Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest (Morphologie)“. Ein neues ausgezeichnetes Hilfsmittel für das Studium des Altgeorgischen ist das Buch von N. Marr und M. Brière²⁸⁷ „La langue géorgienne“ mit Grammatik, Chrestomathie und Glossar. J. Qiphšidze und A. Šanidze²⁸⁸ veranstalten eine Neuausgabe von Orbeliani's „Georgischem Lexikon“. Das erste Heft eines „Übungsbuches zur georgischen Paläographie“ veröffentlichte A. Čikhobawa²⁸⁹.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: R. P. Blake lieferte einen ausführlichen „Catalogue des manuscrits géorgiennes de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos“²⁹⁰, worin bisher erst 16 Hss. beschrieben wurden, sowie einen „Catalogue of the georgian manuscripts in the Cambridge University Library“²⁹¹ mit Abdruck der Texte; es handelt sich dabei um elf Fragmente (auch Palimpseste) von Jeremias, I. Könige, einem Euchologion, dem Martyrium des Arethas und Rhipsime u. a. Außerdem bringt Blake²⁹² noch eine kurze Notiz über die unbeholfene „Greek script and georgian scribes on Mt. Sinai“.

c: EINZELNE TEXTE: „Khanmeti palimpsest fragments of the old georgian version of Jeremiah“ aus der Geniza veröffentlicht R. P. Blake²⁹³; in seiner eingehenden Untersuchung kommt er zu dem Ergebnis, daß sie nicht zu einem Lektionar, sondern zu einem Prophetenkodez gehören und aus dem VIII. Jahrh. stammen; textlich gehen sie auf eine armenische Vorlage zurück, sie gehören in die direkte Linie der georgischen Überlieferung und verraten einen starken Einfluß der Hexapla. In einem Aufsatz „Die Lehre der zwölf Apostel in der georgischen Überlieferung“ stellt G. Peradze²⁹⁴ die Varianten zur griechischen Didache nach der modernen Abschrift einer verlorenen Khanmeti-Handschrift zusammen; der Übersetzer soll Bischof Johannes der Iberer sein. In „Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne“ handelt derselbe²⁹⁵ über die Jakobus-Liturgie; zu den beiden von Kekelidze benutzten Handschriften in Georgien fand er eine dritte Hs. in der Univ.-Bibl. Graz, die älter (vom Jahre 985) und umfangreicher als die anderen ist; die georgische Versio sei aus dem Syrischen geflossen, was in der Grazer Hs. noch zutage treten soll, während die Tifliser Hss. nach griechischen Texten überarbeitet seien.

²⁸⁵ *Leipzig 1932 (LIII, 323). ²⁸⁶ *Paris 1932 (262). ²⁸⁷ *Paris 1931 (858).

²⁸⁸ *Tiflis 1928 (XXXII, 480) (georg.). ²⁸⁹ *Tiflis 1927—30 (IV, 20) (georg.).

²⁹⁰ ROC. XXVIII, 289/361. ²⁹¹ HTR. XXV, 207/24. ²⁹² Ebenda, 273/6.

²⁹³ Ebenda, 225/72. ²⁹⁴ ZNtW. XXXI, 111/6, 206. ²⁹⁵ LM. XLV, 255/72.

IV. Die Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Einen zweibändigen „Führer durch das Koptische Museum in Kairo und durch die wichtigsten Kirchen und Klöster Ägyptens“ veröffentlichte M. H. Simaika Paša²⁹⁶.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: J. Jeremias²⁹⁷ bezweifelt in seinem Überblick „Neue Grabungen in und bei Jerusalem“ die Gleichsetzung der an der Via dolorosa gefundenen Pflasterreste mit dem Lithostratos und bespricht dann noch den Bethsedateich auf dem Grundstück der algerischen Weißen Väter. Über „The byzantine tombs in the garden of the Jerusalem school“, eine große Grabstätte mit zwanzig Kammern aus dem V. bis VI. Jahrh., berichtet M. Burrows²⁹⁸; an Funden führt er außer Münzen einige Lampen an, von denen eine die Inschrift τῆς Θεοτόκου trägt. Die von A. E. Mader²⁹⁹ geleiteten „Ausgrabungen auf dem deutschen Besitz Tabgha am See Genezareth“ führten die in ganz Galiläa älteste und kunstgeschichtlich wertvollste Basilika der Brotvermehrung am „Siebenquell“ mit einzigartigen Mosaikböden zutage; unter dem Hauptaltar fand man den „Heiligen Stein“, auf den Christus bei der ersten Brotvermehrung die fünf Brote und zwei Fische gelegt hatte. An anderer Stelle veröffentlichte Mader³⁰⁰ auch noch einen kürzeren Bericht darüber. Der Bericht über die „Excavations at Samaria 1931“ von J. W. Crowfoot³⁰¹ berührt auch die christliche Periode, besonders die Kirche der ersten Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers, deren Erbauungsdatum unsicher ist. Einen Bericht über die Fortschritte der „Excavations at Jerash, 1931“ bietet Cl. S. Fisher³⁰². Über eine „Byzantine church at Mukhmās“ handelt ein von R. W. H. gezeichneter Artikel³⁰³. Eine Reihe bisher unbekannter Kirchen und Inschriften in den Bezirken der antiken Städte Seleucia, Olba, Korykos, Elaiussa-Sebaste und Uzundja-Burdj-Diokaisareia machen J. Keil und A. Wilhelm³⁰⁴ in ihrem wichtigen Werke „Denkmäler aus dem rauhen Kilikien“ bekannt. Über „Die Marienkirche in Ephesos“³⁰⁵ erschien die endgültige Veröffentlichung; darin schreibt E. Reisch „Zur Geschichte der Bauten auf dem Ruinenfeld der Marienkirche“, bietet F. Knoll eine nach Bauperioden gegliederte „Baubeschreibung“ sowie J. Keil die Publikation der heidnischen und christlichen „Inschriften“. Einen Bericht über den traurigen Zustand des Komnenenpalastes in „Trebizond, a mediaeval citadel and palace“ bringt D. Talbot

²⁹⁶ *Kairo 1930—32, 2 Bde (233; 292) (arab.). ²⁹⁷ ZNtW. XXXI, 306/12.

²⁹⁸ Bull. of the American schools of Oriental Research, Nr. 47, S. 28/35. ²⁹⁹ Bibl. XIII, 293/7. ³⁰⁰ HL. LXXVI, 70/3. ³⁰¹ PEF. LXIV, 28/34. ³⁰² Bull. of

the American schools of Oriental Research, Nr. 45, S. 3/20. ³⁰³ QDAP. I, 103/4.

³⁰⁴ *Manchester 1931 (XIV, 238) = Monumenta Asiae minoris antiqua 3. ³⁰⁵ Wien 1932 (II, 106) = Forschungen in Ephesos IV/1.

Rice³⁰⁶. „The christian Necropolis in Khargeh Oasis“ aus der Mitte des III. Jahrh. beschreibt W. Hauser³⁰⁷; neben zweifellos christlichen Bauten finden sich in den Gräbern bemalte Holzsärge mit altägyptischen religiösen Motiven, was auf eine Übergangszeit hindeutet. Einen „Rapporto preliminare dei lavori della missione per lo studio dei monumenti cristiani della Nubia“, die durch die Erhöhung des Staudammes bei Assuan überschwemmt werden, liefert U. Monneret de Villard³⁰⁸; es handelt sich um Kirchen, Klöster und Gräber mit koptischen Inschriften.

c: ARCHITEKTUR: In einem interessanten Aufsatz „The basilica and the stoa in early rabbinical literature. A study in Near Eastern architecture“ zeigt H. L. Gordon³⁰⁹ an Hand der jüdischen Quellen die große Verbreitung des Basilikenbaustils in Vorderasien für Synagogen, Gerichtsgebäude, Paläste, Schatzhäuser, Bäder u. a. „Deux églises cruciformes du Hauran“, die Elias-Kirche in Ezra und das Martyrion in Šaqra beschreibt J. Lassus³¹⁰; daraus geht hervor, daß neben der Basilika und dem Zentralbau noch ein dritter kreuzförmiger Typ bestanden hat. Historische Untersuchungen über „L'architecture des églises“ veröffentlicht G. Nahapetean³¹¹.

d: MOSAIK UND MALEREI: Nachdem E. de Lorey³¹² in der Zeitschrift Syria XII, 326/49 bereits über die neuerdings freigelegten „Mosaïques de la mosquée des Omayyades à Damas“ gehandelt hatte, brachte er jetzt unter dem gleichen Titel auch das Hauptwerk heraus; diese aus der Zeit Walid's I. stammenden, später aber restaurierten Mosaiken (Parkanlagen mit Flüssen und Bäumen, Städtedarstellungen) gehören der syrisch-byzantinischen Schule an, geben einen Einblick in die fast unbekannte byzantinische weltliche Kunst und zeigen, daß hier die hellenistischen Motive noch lebendig waren. Eine Zusammenstellung der bisher bekannten „Mosaic pavements in Palestine“ in alphabetischer Ordnung nach Fundorten mit Angabe ihrer Musterung begann M. Avi-Jonah³¹³. Unter dem Titel „Wah̄tang, Sohn des Oumekaj und dessen Geschlecht“ bietet G. Jowsēphean³¹⁴ eine Beschreibung der wertvollen Miniaturen-Handschrift Nr. 215/155 der Ēdźmiaciner Bibliothek.

e: KUNSTHANDWERK: Über „Le calice d'Antioche à l'exposition d'art byzantin“ urteilt G. de Jerphanion³¹⁵ jetzt auf Grund einer genauen Prüfung des Originals; obwohl der Kelch einen schlechten und verdächtigen

³⁰⁶ Journ. Hell. Studies LII, 47/54. ³⁰⁷ Bull. Metrop. Mus. of Art XXVII/2, 38/50. ³⁰⁸ Annales du serv. antiq. de l'Égypte XXXI, 7/18.

³⁰⁹ Art-Bulletin XIII, 353/75. ³¹⁰ Bulletin d'études orientales, I, 13/48.

³¹¹ Bazm. XC, 52/62, 101/13, 193/209, 241/54, 419/31 (armen.). ³¹² *Paris 1932. (100 S., 51 Taf.). ³¹³ QDAP. II, 136/81. ³¹⁴ Si. VI, 394/8 (armen.). ³¹⁵ Byz. VI, 613/21.

Eindruck mache, sei an der Echtheit nicht zu zweifeln; er datiert ihn auch jetzt noch auf das Ende des V., Anfang des VI. Jahrh., obwohl er das Motiv des Schlüssels in der Hand des Petrus zurücknimmt, da er sich durch die Abbildungen täuschen ließ; die größte Ähnlichkeit habe der Kelch mit der Kanzel von Ravenna. Im Gegensatz zu Jerphanion setzt R. Dus-saud³¹⁶ in seinem Aufsatz „Les monuments syriens à l'exposition d'art byzantin“, der in der Hauptsache dem Kelch von Antiochia gewidmet ist, diesen ins IV. Jahrh. Acht „Ampolle inedite di S. Mena nel Museo Egizio della Città del Vaticano“, von denen eine Menas als Vertreter der schwarzen Rasse zeigt, beschreibt A. Tulli³¹⁷. „Neue (Kleinkunst-)Erwerbungen der koptischen Sammlung“ der Berliner Museen bespricht W. F. Volbach³¹⁸, darunter zwei Kalkstein-Reliefs mit Oranten. Drei in der „Church of the Holy Sepulchre“ neu entdeckte Platten einer bildhauerisch wertvollen Türsturzverkleidung aus Marmor aus der Zeit zwischen 1150—1180 beschreibt ein Anonymus³¹⁹. Über die schön geschnitzte „Südliche Tür des Apostelklosters auf Seuan“, die sich heute im Staatsmuseum zu Erivan befindet, handelt G. Jowsēphean³²⁰; er liest die Datierung im Gegensatz zu anderen: 1486. „Two coptic cloths“ aus dem IV. Jahrh. in Privatbesitz in Alexandria mit den Darstellungen eines Hirten und einer Melk-Szene beschreibt Th. Whittmore³²¹. „Die armenischen Teppiche vom XV. bis XIX. Jahrh.“ behandelt A. Sagezean³²² mit guten Abbildungen. — Etwa 90 „Sceaux-amulettes de bronze avec croix et colombes provenant de la boucle du fleuve Jaune“ veröffentlicht P. Pelliot³²³ in guten Abbildungen; er setzt sie ins XII. bis XIII. Jahrh. und schreibt sie den christlichen Ongüt zu, von denen sie wahrscheinlich als Amulette getragen wurden. „The use of the Cross among the Nestorians in China“, das im VII. Jahrh. *mu* „Baum“ und seit dem Ende des VIII. Jahrh. *shih/tzū* „Figur der Zehn“ genannt wird, behandelt A. C. Moule³²⁴; es kommt auf Inschriften und als Siegel und Anhänger in Bronze vor.

f: IKONOGRAPHIE: Die „Histoires de Saint Basile dans les peintures Cappadociennes et dans les peintures romaines du moyen âge“ behandelt G. de Jerphanion³²⁵; danach stammt der Stoff zu den Bildern aus Pseudo-Amphilochius, während sich ihr Typus in Rom in der Kirche Santa Maria de Gradellis wiederfindet. Das Büchlein „The Old and New Testament in Muslim religious art“ von T. W. Arnold³²⁶ hat die Übernahme ostchristlicher Bildtypen in die islamische Miniaturmalerei zum Gegenstand.

³¹⁶ Syria XII, 305/15. ³¹⁷ Aeg. XII, 230/42. ³¹⁸ Berliner Museen. Berichte aus den Preuß. Kunstsammlungen LIII, 18/23. ³¹⁹ QDAP. I, 2.
³²⁰ A. III, Nr. 5/6, S. 25/41 (armen.). ³²¹ Griff, S. 384/7. ³²² A. III, Nr. 5/6, S. 72/87 (armen.). ³²³ Revue des arts asiatiques VII, 1/3. ³²⁴ T'oung Pao XXVIII, 78/86. ³²⁵ Byz. VI, 535/58. ³²⁶ *London 1932 (47).

2. Epigraphik.

Einen instruktiven Aufsatz „Anfang und Ende des alt-christlichen Inschriftenwesens in Palästina und Arabien“ beginnt A. Alt³²⁷; aus der Tatsache, daß im Hauran im IV. Jahrh. nur sehr wenige Kirchenbauinschriften, dagegen aber noch Tempelbauinschriften vorkommen, muß man auf einen langsamen Christianisierungsprozeß der Arabia schließen; in Palästina sind die Anfänge der christlichen Kircheninschriften durchaus noch verborgen, während die Grabinschriften mit christlichem Charakter hier sehr häufig sind, besonders im Westjordanland in Gaza und Umgebung und zwar schon seit der Mitte des V. Jahrh., was vielleicht auf ägyptischen Einfluß zurückgeht; dies späte Auftreten christlicher Inschriften erklärt sich einmal aus dem starken Widerstand der Samaritaner gegen das Christentum und andererseits aus der Tatsache, daß in weiten Teilen des Landes kein Grabinschriftenwesen bestanden hat. A. Alt³²⁸ veröffentlicht ebenfalls „Inscriptliches zu den Ären von Scythopolis (= Bēsān) und Philadelphia (= ‘Ammān)“, woraus hervorgeht, daß man hier im VI. Jahrh. noch nach Pompejanischer Ära datierte. Eine griechische „Christian stele from Qau el-Kebir“ aus dem Jahre 601 macht H. I. Bell³²⁹ bekannt. „A coptic memorial tablet to a young girl“ veröffentlicht R. Engelbach³³⁰; diese Grabinschrift in sahidischem Dialekt vergleicht ein junges Mädchen mit einer jungen Pflanze, die eingeht, ehe sie Früchte getragen. Seine „Épigraphie médicale arménienne“ setzt V. Thorgo-mean³³¹ fort.

3. Numismatik und Sphragistik.

Den zweiten Teil seines „Handbook of the coinage of the byzantine Empire“ für die Zeit von Anastasius bis Michael VI. bringt H. Goodacre³³² heraus. Sein mit ausführlichen Indices versehenes „Bulletin de sigillographie byzantine“ setzt V. Laurent³³³ für das Jahr 1930 fort. In einem Aufsatz „Une monnaie d'argent de Léon III, roi de Cilicie“ sucht M. Eréçean³³⁴ eine Silbermünze diesem Herrscher zuzuschreiben.

³²⁷ PJB. XXVIII, 83/103. ³²⁸ ZDPV. LV, 128/134. ³²⁹ Griff, S. 199/202.
³³⁰ Griff, S. 149/51. ³³¹ Bazm. XC, 68/70, 210/13 (armen.). ³³² *London 1931
 (IV, 241). ³³³ Byz. VI, 771/829. ³³⁴ Bazm. XC, 22/3 (armen.).

ERSTE ABTEILUNG
AUFsätze

ZUM SCHRIFTTUM DES ABŪ 'L-BARAKĀT UND DES ABŪ 'L-ĤAIR

VON

Prof. GEORG GRAF

Wo immer bisher vom literarischen Nachlaß des koptischen Enzyklopädisten Abū 'l-Barakāt ibn Kabar (= A. B.) die Rede war, wurden ihm auch drei theologisch-polemische Werke zuerkannt. Die Annahme eines von ihm gepflegten Schrifttums dieser Art stützt sich im letzten Grunde nur auf die drei vatikanischen Handschriften *Arab. 105, 118 und 119*¹. Daß wenigstens bei einem dieser apologetischen Schriften die Autorschaft des A. B. zu Unrecht angenommen wird, habe ich bereits in dieser Zeitschrift, N. S., Bd. 2 (1912), S. 217f. in einer beiläufigen Notiz festgestellt. Daß aber A. B. (gest. 10. 5. 1324²) für keines dieser drei Werke als Verfasser in Betracht kommen kann, sondern nur ein rund hundert Jahre früher lebender, sehr gelehrter Schriftsteller der Kopten, soll im Nachfolgenden eingehend dargetan werden.

1. Das erste Werk ist ein zweiteiliges theologisches Kompendium und führt in den Hss. *Vat. Ar. 105*, Bl. 1^r—64^v (14. Jh.), *118*, Bl. 1^v—72^v (J. 1323 in Damaskus) und *119*, Bl. 1^v—58^v (J. 1334)³ folgende Überschrift⁴: „Dieses ist das Buch, das bekannt ist (unter dem Titel) Helligkeit des Verstandes (Pl., —

¹ Siehe A. Maius, *Scriptorum veterum nova collectio* IV 214f., 241—243.

² Siehe *OC.*³ VI (1931), S. 247—249.

³ Eine neue Abschrift davon ist Beirut, *Bibl. or.* 588; s. L. Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale*, S. 356, und *al-Machriq* 9 (1906), S. 761.

⁴ Nach *Vat. Ar. 119*: هذا الكتاب المعروف بجمال العقول في علم الاصول الملقب بكشف الاسرار الخفية في اسباب المسيحية تاليف الاب الفاضل الكامل القس الرشيد بو البركات (المنتطب) منفعة لكلمين (sic) يريد المعرفة في علم الدين. اعان الله على العمل بما فيه ونفع بطلبات مصنفه امين.

handelnd) über das Wissen von den Grundlagen (der Religion), genannt Offenbarung der verborgenen Geheimnisse über die Gegenstände des Christentums — Werk des ehrwürdigen¹, vollkommenen Vaters, des Priesters² ar-Rašīd [A]bū 'l-Barakāt, des Arztes, zum Nutzen für jeden, der Kenntnis über das Wissen von der Religion erlangen will. Gott helfe zur Ausführung dessen, was in ihm ist³, und lasse die Gebete seines Verfassers Erfolg haben.“

Auffallend ist der hier dem Autor gegebene Name. In der Überlieferung lautet der Name des Verfassers der „Lampe der Finsternis“ immer „Abū 'l-Barakāt, bekannt als Ibn Kabar“ oder „Šams ar-Ri'āsa“ oder nur Ibn Kabar, niemals aber ar-Rašīd. Das Wichtigste und Ausschlaggebende ist aber dieses: Das in den drei genannten vatikanischen Hss. unter jenem Namen stehende Werk ist seinem ganzen Inhalte und seinem ganzen Umfange nach identisch mit einem ähnlich betitelten Werke, das in rund zehn Hss. vorliegt, die unten aufgeführt werden sollen. Der Titel lautet in diesen regelmäßig: „Theriak des Verstandes (Pl.): das Wissen von den Grundlagen“⁴, der Name des Verf. mit wenigen Ausnahmen: der Priester Abū 'l-Ḥair ibn aṭ-Ṭajjīb („Vater des Gutes, oder des Glückes, Sohn des Arztes“), einmal⁵ mit dem Vornamen ar-Rašīd („der Führer“).

Der gleiche Name ist aber in der Literaturgeschichte wohlbekannt. Bei Abū Ishāq ibn al-'Assāl⁶ steht unter den Schriftstellern der Kopten „der ehrwürdige, vortreffliche Priester, der Scheich ar-Rašīd Abū 'l-Ḥair, der Arzt“, und A. B. selbst hat den „Priester ar-Rašīd Abū 'l-Ḥair, den Arzt (al-mutaṭabbib)“ in sein Schriftstellerverzeichnis aufgenommen und nennt von ihm als Zeugen seiner literarischen Produktion „Predigten (موعظ), und das Buch über die Grundlagen der Religion; auch wird gesagt, daß er ein Buch verfaßte, um das Buch der Gegner zu widerlegen; aber er war dieser Art (des Schrifttums) nicht

¹ *Vat. Ar. 105* fügt bei: „des gelehrten“ (العلم).

² Dieselbe Hs. hat den einfachen Namen Abū 'l-Barakāt.

³ Ebd. fehlt der folgende Zusatz.

⁴ تزيان العقول في علم الاصول

⁵ *Bodl. Ar. christ. 38*.

⁶ *OC.*² II (1912), S. 210f.

gewachsen und fiel in Tadel und Strafe und wurde wegen der Verderbtheit der Lehre bezüglich des Glaubens verworfen (abgesetzt)¹. Auch übernimmt Abū Ishāq ibn al-'Assāl ein Zitat aus Abū 'l-Ḥair in seine eigene voluminöse „Sammlung der Grundlagen der Religion“ (im 56. Kapitel), die vor dem Jahre 1260 und wahrscheinlich nach 1253 entstanden ist².

Aus diesen äußeren Zeugnissen ergibt sich zur Genüge, daß das in Frage stehende Werk mit seinem wahren und ursprünglichen Titel „Theriak des Verstandes“ einem Schriftsteller namens ar-Rašīd abū 'l-Ḥair zugehört, der zum wenigsten vor der Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben haben muß.

Einen terminus post quem aber für dessen Lebenszeit liefert das Werk selbst, indem ein ihm beigegebener Anhang Zitate aus dem „Großen Führer der Irrenden“ des jüdischen Philosophen Maimonides (gest. 1204) und aus einem theologischen Werke des muslimischen Philosophen Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) zusammenstellt. Dieselben Zeugen werden dann nochmals wiederholt im Corpus des an zweiter Stelle zu nennenden Werkes aufgeführt. Ersterer erscheint auch nochmals in der dritten Schrift und eben dort des weiteren auch der ältere der drei 'Assāliden, aṣ-Ṣafī ibn al-'Assāl mit seiner Widerlegung einer polemischen Schrift, die ein Muhammedaner Abū 'l-Manšūr ibn Faḥ ad-Dimjāṭī unter dem Titel „Leuchtender Schimmer“³ gegen die Christen geschrieben hatte. Aṣ-Ṣafī's Schriftstellerei fällt aber in die Zeit vor 1250⁴.

Äußere und innere Zeugnisse führen also zu dem Ergebnis, daß ar-Rašīd abū 'l-Ḥair Zeitgenosse der bekannten drei gelehrten Brüder, der Banū oder Aulād al-'Assāl gewesen ist.

Seinem Berufe nach war er nach der allgemeinen Überlieferung Priester; die Literarhistoriker Abū 'l-Ishāq und A.B. nennen

¹ So nach dem arabischen Original, hrsg. von W. Riedel in *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.* 1902, S. 661. R. übersetzt S. 698: „Von ihm stammen Katechesen und ein Buch über die Grundlagen der Religion. Es heißt auch, daß er ein Buch verfaßte zur Widerlegung eines Andersdenkenden. Aber er war dieser Höhe nicht gewachsen, sondern fiel in Tadel und Strafe und wurde wegen falscher Ansichten über den Glauben angeklagt.“

² Siehe *Orientalia* I (1932), S. 36. 193. 197.

³ *اللوعة المضيفة*; s. ebd. S. 41.

⁴ Siehe ebd., S. 129f.

ihn auch Arzt, der größere Teil der seine Werke überliefernden Hss. „Sohn des Arztes“ (Ibn at-Tajjib). Die Verbindung der priesterlichen Würde mit dem ärztlichen Berufe und dazu gewöhnlich der Lehr- und schriftstellerischen Tätigkeit (darum „Philosoph“) ist im mittelalterlichen Orient eine so häufige Erscheinung, daß sie auch in diesem Falle nichts Verwunderliches an sich hat.

Wenden wir uns zum Inhalte des „Theriak des Verstandes“ (tirjāq al-'uqūl). Der Name ist jedenfalls deshalb so gewählt, weil das Buch in der Darbietung des rechten „Wissens über die religiösen Fundamentalwahrheiten“ ('ilm al-'uṣūl) ein „Gegengift“ gegen die Angriffe der muslimischen Polemik sein soll. Die Einleitung besagt nach dem herkömmlichen, in Reimen gehaltenen Bekenntnis und Lob Gottes: „Ich erhielt von meinem Gebieter und Herrn — Gott lasse ihn noch lange leben (es folgen floskel- und bilderreiche Wünsche) . . . den Auftrag, für ihn einen Abriß über die Grundlagen der Religion zusammenzustellen, der die Glaubenssätze der Parteien der Christenheit enthalte, wobei ich ihre Behauptungen bezüglich der christlichen Wahrheit beweisen soll, und ihm über (gewisse) Stücke Antwort zu geben, worüber ihn einer von den muslimischen Herren fragte, der über die von den Christen behauptete Einzigkeit des (göttlichen) Wesens und die Dreifachheit der Personen Aufschluß verlangte, und auch darüber, warum sie es für recht halten, von Christus die Gottheit zu prädicieren, während doch Zeugnisse für seine Menschheit deutlich und offenbar vorliegen. Auf dieses hin komme ich seinem Gehorsam heischenden Auftrage nach und wende im Gehorsam gegen ihn den Eifer des Gehorchenden auf und teile den begehrten Gegenstand in zwei Hauptstücke und einen Schluß.“ Leider erfahren wir nicht, wer und welcher Art sein „Herr und Gebieter“ gewesen ist. Stand Abū 'l-Ḥair im Sekretärsdienst eines Emirs oder Vezirs oder eines sonstigen Staatsbeamten wie manche andere seiner Nation und Zeitgenossen, oder meint er den Landesregenten, d. i. den Sultan selbst?

Der Inhalt der Abhandlung selbst ist folgender: Der erste, dogmatische Teil (ḡumla) behandelt in 24 Kapiteln als Lehr-

punkte: die christliche Gotteslehre im allgemeinen, die Anwendung göttlicher und menschlicher Prädikate auf Christus nach Auffassung der drei christlichen Konfessionen (Nestorianer, Melchiten und Jakobiten); die Trinität; die Gotteslehre der dem Christentum vorausgegangenen drei Kulte, das sind die „alten Philosophen“ (der Schöpfer ist die erste Ursache oder die Ursache der Ursachen), die Anhänger des Zaradišt (Zoroaster) samt den Magiern (Dualismus) und die „weisen Sabier“ (Polytheismus); ferner die einzelnen Probleme der Christologie, allgemeine Auferstehung, Verehrung der Bilder und des Kreuzes, Taufe und Eucharistie. Den Schluß bildet die Antwort auf eine Anfrage eines Muslim mit wiederholungsweiser Erklärung der christlichen Dogmatik eigentümlichen Terminologie und der Ablehnung des Vorwurfs der Widersprüche im christlichen Lehrgebäude.

Der zweite, moraltheologische Teil befaßt sich mit dem Gebete, den 13 „Bedingungen“ zum rechten Beten, dem Fasten, dem Almosen, dem Vorrang des christlichen Sittengesetzes über die vorausgegangenen „Gesetze“ und mit den evangelischen Geboten. Das Ganze beschließt wieder eine Auseinandersetzung mit einem muslimischen Opponenten¹.

Alle Hss. fügen noch ein corollarium von Exzerpten an, welches nach dem ausdrücklichen Zeugnisse von *Par. Ar. 178* auch in der Originalhs. gestanden hat. Es sind: 1. Ein Abschnitt (faṣl) über das Gebet, mit mehreren Zitaten aus der arabischen Didaskalie. 2. Mehrere Zitate aus dem 3. Teile des „Führers der Irrenden, verfaßt von dem Vorsteher Mūsā ibn Maimūn, dem Hohenpriester der Juden in Ägypten, über die Sabier als Sternanbeter, und daß nach einer Überlieferung (ḥadīṭ) Abraham Sternanbeter gewesen sei“². 3. Ein zweites Zitat aus der Didaskalie. 4. Aus dem Buche des gelehrten Imām Fahr ad-Dīn ar-Rāzī ibn Ḥaṭīb, nämlich aus der 4. Frage des 5. Kapitels seines Buches „Wissenschaft der Grundlagen der Religion“, und zwei Zitate aus der 1. Frage desselben Werkes; beide handeln von Götzen-dienern und vom Irrglauben³. 5. „Die Sternzonen“⁴ nach dem, was dar-

¹ Die Überschriften der Kapitel sind außer bei A. Mai, l. c. 214f. auch zusammengestellt von P. S bath, *Bibliothèque de manuscrits* (Cairo 1928) I, 38f., früher in *Échos d'Orient* 22 (1923), S. 334.

² Das ist cap. 29 des III. Teiles bei S. Munk, *Le Guide des égarés . . . par Moïse Ben Maimoun*, t. III (Paris 1866), S. 217ff., Übers. S. 217ff.

³ Siehe C. Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur* I, 507, Nr. 22.

⁴ افاليم الكواكب

über Hermes berichtet in dem Buche al-istīmatīs (zu emendieren istīmāhīs = στοιχειωματικός)¹: Sonne, Mond, Saturn, Merkur, Mars, Venus, Jupiter; sie beherrschen die Länder und Völker China, Babel, Indier, Perser, Türken, Araber, Römer (= Rhomäer, Griechen). 6. Aus 2. Tim. 7. „Über den rechten Glauben, den die Jünger der Welt verkündeten“ mit mehreren Stellen aus der Didaskalie².

Hss. (außer den obengenannten vatikanischen): *Par. Ar. 178*, Bl. 1^r bis 170^r (13. Jh. — J. 1252/53 ?); *179* (J. 1644); *180* (J. 1615). *Bodl. Ar. christ. (Uri) 38, 3* (J. 1549/50); *50* (J. 1476; vgl. *al-Machriq* 6 [1903], S. 111f.). *Beirut, Bibl. or. 569a*, S. 1—181 (J. 1452; s. ebd. 9 [1906], S. 756); *569b*, S. 2—123 (J. 1897; Kopie einer Hs. in Dēr aš-Šuwair, s. ebd., S. 757). *Bibl. P. S bath, Nr. 47*, S. 1—162 (karš. J. 1863, nach einer Hs. vom J. 1315, ein Auszug aus letzterer ist ediert von demselben in *Vingt traités*, Cairo 1929, S. 176—178, und wurde schon früher von ihm benützt in seiner Apologie *Al-Mašra'* (Cairo 1924), S. 21—25). *Kairo 338*, Bl. 1^r—116^v (J. 1746, hier dem Severus ibn al-Muqaffa' zugeteilt); *391* (18. Jh. ?; hier dem „Ibn al-'Assāl, Enkel des Buṭrus as-Sadmantī“ zugeschrieben; unvollständig); *711* (17. Jh.) mit fehlendem Anfang (Kap. 1—2) und Lücken im 2. Teil. Vgl. M. Steinschneider, *Polemische u. apologet. Literatur in arab. Sprache* (Leipzig 1877), S. 37, Nr. 18.

Bei der chronologischen Bestimmung des Werkes „Theriak des Verstandes“ und seines Autors wurde des letzteren Identität mit dem Verfasser der zwei noch zu besprechenden Werke vorausgesetzt; die Tatsächlichkeit dieser Identität kann kaum mit Grund in Zweifel gezogen werden.

2. Der Titel des zweiten Werkes lautet in *Vat. Ar. 119*, Bl. 59^r: „Summa (oder ‚das Wichtigste‘) vom Glauben der christlichen Konfession und Widerlegung der Nationen des Islams und des Judentums aus ihren (eigenen) Lehrsätzen und Fundamentallehren — Werk des ehrwürdigen seligen Vaters, des vollkommenen Priesters ar-Rašīd abū 'l-Barakāt, des Arztes. Gott gebe uns Hilfe durch dessen Segensgebete und Nutzen aus seinen Schriftwerken³.“

¹ Siehe Munk, a. a. O. 229.

² Aus den Kapiteln 27, 23, 17, 16, 10.

³ خلاصة معتقد الملة المسيحية والرد على طائفتي الاسلام واليهودية من موضوعاتهم واصول مذاهبهم تأليف الاب الفاضل السعيد القيس الكامل الرشيد ابي البركات المتطيب. اعان الله علينا من بركاته ونفعا بمصنفاته.

Die Einleitung beginnt sogleich mit der Kundgabe der Veranlassung der Schrift: „Sehr viele Freunde, ehrwürdige Gelehrte des Islams und solche, die am jüdischen Gesetze festhalten, haben mich ersucht, daß ich ihnen meine Meinung darlege, nämlich das Wichtigste dessen, was die Christen über den Schöpfer der erschaffenen Welt glauben, und das, was sie mit ihrer Behauptung sagen wollen, er sei einer, obwohl sie auch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist behaupten, und wieso sie es für recht finden, von Christus die Gottheit zu prädicieren, während er zugleich Mensch ist, geboren aus dem Weibe Maria, deren Stammbaum bei ihnen bekannt ist, und zu sagen, er habe gegessen und getrunken, gehungert, gedürstet, gefühlt, sei gefangen genommen worden, habe gelitten und sei gestorben und dergleichen.“

Nach dem Bekenntnis seiner Schwäche und Unfähigkeit zu solcher Diskussion entledigt sich der Verf. seiner Aufgabe zunächst mit einer 12 Abschnitte umfassenden „Vorrede“, worin er auf eine Reihe von Fragen und Einwänden aus den genannten Kreisen Aufklärung und Richtigstellungen über die christliche Trinitätslehre gibt. Den Grundstock der Apologie bilden drei Kapitel: 1. Beweis für die zeitlich genau fixierte Ankunft Christi aus dem Gesetz (d. i. dem Alten Bund). 2. Zurückweisung jener Art von Auslegung der alttestamentlichen Typen und Gleichnisse, welche die Juden gebrauchen, um zu beweisen, daß der Messias nicht in Christus erschienen sei. 3. Es gibt ein zweifaches Gesetz zur Besserung der Menschen, eines für die animalisch Gesinnten (Alter Bund) und eines für die geistigen Menschen (Neuer Bund). In einer anschließenden Mahnrede an die christlichen Gläubigen legt der Verf. die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne entsprechende Werke dar unter Berufung auf Evangelium und die Apostelbriefe.

Mehr noch als im ersten Werke verwendet der Verf. Zeugnisse nichtchristlicher und christlicher Autoren. Bei seinen Erörterungen über die *nomina communia* beruft er sich auf die „Lehre des obengenannten arabischen Philosophen Fahr ad-Dīn ar-Rāzī in seinem Buche al-ḥasāl“ und in „dem anderen nibājat

al-‘uqūl“¹, und wiederholt auf „Mūsā ibn Maimūn und andere des jüdischen Bekenntnisses“. Von den christlichen Zeugen führt er an: Ibn al-Muqaffa‘ (d. i. Bischof Severus von al-Ašmūnain) mit dem 4. Kapitel seines „Buches des Beweises“², den schon hervorgehobenen ṣa-Ṣafī ibn al-‘Assāl (5. Abschnitt) und Irenaeus, Bischof von Lugdunum³, mit einem langen Zitat, das dem großen christologischen Florilegium „Bekenntnis der Väter“ entnommen ist⁴. Derselben (nicht genannten) Quelle⁵ gehören an die Zitate aus „Dionysios, dem Zeitgenossen der Apostel“, Athanasios und Johannes Chrysostomos. Im letzten Kapitel erscheint nochmals als Zeuge „der Verfasser des Führers der Irrenden, ein Philosoph und Vorsteher der Religionsgemeinschaft der Juden im Lande des Islams“ (d. i. Maimonides) mit einer Stelle aus dem 33. Kapitel⁶.

Hss. *Vat. Ar. 105*, Bl. 66^v—121^v; *119*, Bl. 59^r—109^r.

3. *Vat. Ar. 119*, Bl. 109^v—126^v überliefert noch eine dritte Schrift⁷: „Brief (Abhandlung) des deutlichsten Beweises: Widerlegung derjenigen, welche das blinde Schicksal und das Fatum lehren — Werk des heiligen, ehrwürdigen, gelehrten Vaters, des vollkommenen Lehrers, des Priesters ar-Rašīd abū ‘l-Barakāt, des Arztes.“ Das in der Überschrift aufgestellte Thema wird nur im ersten Teile („erste Meinung“) abgewandelt (Bl. 110^r—119^r); dabei wird mit theologischen Gründen und mit Schriftbeweisen der Schicksalsglaube als falsch erwiesen.

¹ Siehe Brockelmann, a. a. O. I, 506, Nr. 16.

² كتاب البيان, gewöhnlich كتاب الايضاح betitelt; s. *OC.*³ II (1928), S. 167f.

³ Die Hs. hat (wie andere) die Mißbildung اسقف العدن; es ist zu emendieren ابروناوس اسقف لغدن. J. S. Assemani und A. Mai machten daraus Hierotheus.

⁴ Das ganze hier erscheinende Stück (*Vat. Ar. 119*, Bl. 73^r—74^r) ist aus *Vat. Ar. 101*, Bl. 11^v—12^v, hrsg. bei H. Jordan, *Armenische Irenäusfragmente* (Leipzig 1913), S. 69. 71—72.

⁵ Siehe über diese meine Feststellungen in *Röm. Quartalschrift* 36 (1929), S. 197 bis 204.

⁶ Das Zitat steht bei Munk, a. a. O. 261.

⁷ رسالة البيان الاظهر في الرد على من يقول بالقضاء والقدر تصنيف لاب القديس الفاضل العالم العلامة الكامل القس الرشيد ابي البركات المتطبيب.

Der zweite Teil („zweite Meinung“, Bl. 119^v—126^v) richtet sich gegen die Lehre, daß Christus auch hinsichtlich seiner Menschheit geschaffen und zeitlich gewesen sei. Hier läßt der Verf. nach einer Anzahl neutestamentlicher Zeugnisse eine lange Reihe von „Vätern“ zu Worte kommen, welche für die wahre Menschheit Christi eintreten. Es sind: „die heiligen Apostel in der Mystagogie“¹, Irenaeus, Bischof von Lugdunum, Apostelschüler, Athanasios, Ephräm der Syrer, Gregor der Theologe, „Kyrillos der Große, der Weise der Welt, Patriarch der Stadt Alexandrien“, Theodosios von Alexandrien, Severus von Antiochien, die alexandrinischen Patriarchen Benjamin, Dioskuros, Gabriel, ferner Abū Rājaṭā von Takrīt, Gregor der Wundertäter mit seinen 12 capita, Gregor der Theologe und Kyrillos mit seinen 12 anathemata; schließlich noch „Anbā Sanhūt, Bischof von Miṣr (Kairo) und Lehrer“. Mit Ausnahme des Zitates des letzteren sind alle anderen „Zeugnisse“ wieder Auszüge aus dem genannten Florilegium „Bekenntnis der Väter“.

4. Daß sich Abū 'l-Hair auch für paränetische Literatur interessiert hat, wenn auch nur als Sammler und Ordner, bezeugt eine Hs. des Koptischen Patriarchates in Kairo (in meinem Katalog Nr. 609; geschr. J. 1839). Sie überliefert 88 Predigten (مواعظ) mit der Erklärung der im Nacht- bzw. Morgenoffizium der koptischen Kirche zu verlesenden evangelischen Perikopen, verteilt auf jeden Tag des ersten Halbjahres und der ganzen Quadragesima, Kar- und Osterwoche. Laut Überschrift besorgte die Zusammenstellung und Ordnung dieser Homilien „der ehrwürdige, wissensreiche, vollkommene Vater, der Priester Abū 'l-Hair, der Arzt“. Die wahrscheinlich von ihm selbst herrührende Vorrede in gereimter Prosa besingt das Lob des Verfassers der Predigten, d. i. Johannes Chrysostomos. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Auslese aus dessen Homilien über die Evangelien. Diese Sammlung hat wohl A. B. im Auge, wenn er unter den Schriften des Abū 'l-Hair „Predigten“ an erster Stelle auführt (s. oben S. 134). — Das gleiche Werk überliefert noch *cod. Vat. Ar. 66* (geschr. 1712 von Clemens Caracciolo), jedoch ohne Nennung des Sammlers.

¹ Das ist das letzte Kapitel der arabischen Didaskalie.

5. Unter den echten Schriften des Abū 'l-Barakāt ibn Kabar nimmt die theologische Enzyklopädie mit dem Titel „Lampe der Finsternis“ den ersten Rang ein. Die Charakterisierung als Enzyklopädie ist dem Werke mit gutem Grunde allgemein zuerkannt worden. Denn es umfaßt alles für die kirchlichen Kreise Wissenswerte und für den Verf. Wissensmögliche seiner Zeit aus dem Gebiete der dogmatischen Theologie, der literarischen Überlieferung, der Bibelkunde, des kanonischen Rechtes und der Liturgie teils in Abhandlungen, teils und noch mehr in einer indexartigen Zusammenstellung. Dabei hat der Verf. gewöhnlich davon abgesehen, Originelles zu schreiben; vielmehr hat er den dargebotenen Stoff von überallher gesammelt, exzerpiert und kompiliert. Soweit ich sehe, könnte wohl für jeden Abschnitt, Seite um Seite, irgendein literarisches oder liturgisches Buch als Quelle nachgewiesen werden. Die hauptsächlichsten Quellen haben bereits die Herausgeber in *Patrologia orientalis* XX, S. 596—602 verzeichnet. Aber auch für die übrigen Teile und Materien sind Entlehnungen aus der Tradition teils nachweisbar, teils anzunehmen.

Als Beispiel für die kompilatorische Weise des Enzyklopädisten gebe ich eine Analyse des 6. Kapitels, das nach Inhalt und Zweck eine Art biblischer Einleitung darstellt¹. 1. Der biblische Kanon, genannt ἐξῆρ[χο]ντάβιβλος [entnommen den „Kanonnes der Apostel“ in der Sammlung der 81 (83) τίτλοι]. Darauf ein kurzes Verzeichnis der alttestamentlichen Bücher für sich. 2. Inhalt des Pentateuchs [das sind die gekürzten argumenta aus der Übersetzung von al-Ḥārīt ibn Sinān]. 3. Kurze Mitteilungen über Namen, Verfasser, Umfang und Inhalt der historischen Bücher. Statt der Makkabäerbücher bespricht A. B. das Buch des Jūsuf ibn Kurjūn (Joseph ben Gorion) und gibt eine ausführliche Inhaltsbeschreibung der acht Teile. 4. Die Traditionen über Job. 5. Umfang, Verfasser, Einteilung und liturgische Verwendung der Psalmen bei den Juden, Syrern, Griechen und Kopten. 6. Die Namen der salomonischen Weisheitsbücher. 7. Name, Einteilung, Zweck und Übersetzung

¹ Einzelheiten werden in einem Aufsatz über „*Exegetische Schriften zum Alten Testament in arabischer Sprache*“ in der *Bibl. Zschr.* mitgeteilt werden.

(Pethion) des Buches Jesus ben Sirach. 8. Nachrichten über die Propheten [Quellen: „Buch der Biene“ von Salomon von Bostra und das Synaxar]. A. B. notiert auch die voneinander abweichenden überkommenen Traditionen über die biblischen Persönlichkeiten. Bei den Angaben über den Umfang der biblischen Bücher (Stichenzahl) gebraucht er das „Turmbuch“ des Nestorianers Mārī ibn Sulaimān als Quelle. — Für das Neue Testament verweise ich auf meine Mitteilungen in der *Bibl. Zeitschr.* 21 (1933), S. 165—168.

6. Zu den zweifellos echten und originellen Schöpfungen der literarischen Feder des A. B. gehören mehr als 50 Fest-, Trauer- und Gelegenheitsreden in gehobener Sprache und in gereimten Sätzen, welche bereits in dieser *Zeitschr.* 1931, S. 249—251 im einzelnen namhaft gemacht sind. Diese Sammlung findet noch eine Ergänzung durch eine „Mahnrede“ (وصية) an die neugeweihten Priester, welche als Bestandteil eines reichhaltigen Rituale des *cod. Vat. Ar. 57*, Bl. 127^v—130^r (15. Jh.) erhalten ist. Von den gereimten Einleitungssätzen abgesehen, ergeht sich die Rede selbst in gewöhnlicher Prosa.

7. Wenn der Herausgeber eines modernen kirchengeschichtlichen Handbuchs (*al-larīdat an-nafīsa fī ta'rīḥ al-kanīsa* [Kairo 1923], II, 401¹) dem A. B. auch noch eine Sammlung von 50 Gebeten (طلبية) zuerkennt unter dem Titel كتاب توسلات („Gebetbuch“), so liegt hier wahrscheinlich eine Verwechslung mit Butrus as-Sadmantī vor, von dem die Komposition einer gleichen Zahl von psalmenartigen Gebeten² in poetischer Sprache und unter reichlicher Verwendung biblischer Texte und aszetischer Schriften überliefert ist.

¹ Siehe *OC.*³ II (1928), S. 173.

² Siehe ebd. 168.

DIE REGENBITTEN APHREMS DES SYRERS
IHRE ÜBERLIEFERUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DES NESTORIANISCHEN OFFICIUMS DER NINIVITENFASTEN UND
IHRE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

VON

PAUL KRÜGER

ZWEITER TEIL

DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

1. ZURÜCKWEISUNG DER THESE C. BROCKELMANNS

Bei einer Untersuchung der Regenbittentexte nach ihrer religionsgeschichtlichen Seite hin ist auszugehen von dem Einwurf C. Brockelmanns¹, der in den Regenbitten Aphrems Spuren heidnischer Zaubervorstellungen nachgewiesen zu haben glaubt. Und zwar weist er darauf hin, daß in den Regenbitten der Gedanke lebendig sei, daß man durch die Bitten den Willen Gottes zwingend beeinflussen könne. Diese These C. Brockelmanns erfährt zunächst eine Zurückweisung durch den Aphremschen Begriff der Macht und der Herrschaft des Menschen in der Natur, den C. Brockelmann nicht richtig wiedergegeben hat. Er behauptet, daß es ein Gebiet gäbe, auf dem keine organisierte Religion habe umhin können, sich volkstümlichen Vorstellungen (gemeint sind hier die heidnischen Vorstellungen des Volkes) anzupassen², und das ist das Gebiet der Regenbitten.

Die Quelle seiner Anschauung ist in der Hauptsache der Aufsatz von I. Goldziher: *Zauberelemente im islamischen Gebete*³.

¹ C. Brockelmann, *Die syrische und christlich-arabische Literatur (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 7. Bd., 2. Abt.)*, Leipzig 1909, S. 18, und *Ein syrischer Regenzauber (Archiv für Religionswissenschaft, 9. Bd., Leipzig 1906, S. 518/520)*

² *Arch. f. Rel.*, S. 518.

³ I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebete. (Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet.)* Gießen 1906, 1. Bd., S. 303.

Hier ist auch die Arbeit von A. Bel zitiert, auf die sich Brockelmann ebenfalls stützt¹. A. Bel hat nordafrikanisches Gebiet untersucht. Brockelmann geht dazu über, die Meinung von Goldziher und Bel vom Regenzauber im Islam auch auf die christlichen Syrer zu übertragen, ohne dafür gewichtige Gründe vorbringen zu können, und glaubt, so einmal den „stark theologischen Charakter“ der syrischen Literatur durchbrechen zu können. Er führt sogar eine Stelle aus Aphrems Regenbitten an², die die Richtigkeit seiner Behauptungen dartun soll, und sagt von ihr: „Aphrem schlägt hier Töne an, die weniger einem christlichen Prediger als einem heidnischen Regenschmager anstehen.“ Diese Stelle soll den Beweis ergeben, daß Gott auch gegen seinen Willen durch nachdrückliches Bitten zur Erhöhung gezwungen werden kann.

Gegen C. Brockelmann wäre nun folgendes einzuwenden: Von dem Gedanken, daß man Gott zwingen könnte, sei es durch Gebet, sei es durch Bußwerke, ist bei Aphrem in seinen Regenbitten durchaus nicht die Rede. Gott läßt sich nicht zwingen, sondern höchstens bewegen, von seinem gerechten Zorn abzulassen. Das Volk bemüht sich um Erhörung, indem es sehr intensiv bittet, fast so bittet, daß der gütige Gott gar nicht umhin kann, das Volk zu erhören. Intensität bedeutet aber nicht Zwang³. Zur Erhärtung des Gesagten können wir Stellen aus Aphrem zitieren, aus denen sicher der intensive Charakter der Bitten zu erschließen ist in Verbindung mit der zuversichtlichen Hoffnung auf Erhörung. So sagt Aphrem einmal: „Ich gebe euch als meinen weisen Brüdern den Rat, nicht in unserer Bitte nachzulassen, weil die Gnade zu uns kommt und nicht in unserem Flehen aufzuhören, weil unsere Bitten erhört werden⁴.“

¹ A. a. O., S. 312, Text und Anm. Vgl. auch *Arch. f. Rel.*, S. 518. Hier in der Anmerkung noch weitere Literatur über heidnischen Regenzauber.

² *Arch. f. Rel.*, S. 519; Lamy III, Sp. 97, Z. 10ff.

³ In diesem Charakteristikum stimmen die jüdischen Regenbitten sehr stark mit den christlichen überein. Bei den Juden war die Gottesvorstellung noch etwas un- ausgeglichener. Siehe W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1906), S. 457 und Anm. I. In der Hauptsache orientieren über jüdische Regenbitten der Traktat Ta'annith in beiden Talmuden und Schulchan Aruch oder die vier jüdischen Gesetzbücher, übersetzt von H. G. Löwe (Wien 1896), S. 123.

⁴ Lamy III, Sp. 113.

Eine weitere, wichtige, reichhaltige Stelle siehe bei Lamy IV, Sp. 449, ebenso Sp. 447. Ein Zwingen Gottes würde ja auch dem oben dargelegten Gottesbegriff widersprechen.

Auch die von C. Brockelmann zum Beweise angeführte Stelle enthält keinen Zauber, sondern nur ein intensives Flehen seitens des Volkes um Erhörung. Auf den ersten Blick können die beiden Verse bei Brockelmann „die Stimme unseres Bittens wird zwingen den Höchsten, unsere Stimme zu erhören¹“ als eine Art Regenzauber erscheinen. Brockelmann hat hier der Übersetzung Gewalt angetan, indem er das Verb زجر unbedingt mit „zwingen“ übersetzte. زجر hat aber auch an dieser Stelle die ursprüngliche Bedeutung „drängen“ oder „bedrängen“. Somit ist diese scheinbare Schwierigkeit aus dem Wege geräumt. In diesem Sinne hat Lamy in der Übersetzung auch das Verb „cogere“ gebraucht.

Wir besitzen zudem ein äußeres Zeugnis, aus dem uns Kunde wird von der ablehnenden Haltung Aphrems gegenüber jeglichem Zauber und jeglicher heidnischer Beeinflussung. Es sind dies die Hymnen gegen die Irrlehrer², die hier sehr stark ins Gewicht fallen.

Es ist also völlig abwegig, in den Regenbitten Aphrems an eine Entlehnung von Zauberelementen aus dem Heidentume oder auch nur an eine noch so entfernte Ähnlichkeit zu denken; sondern einzig und allein „ist das Bittgebet der Schlüssel der Schöpfung³“.

2. DAS PARADIGMENBITTGEBET IN DEN REGENBITTEN

In den Regenbitten begegnen wir oft einem besonders stark ausgeprägten Gebetstypus: dem Paradigmenbittgebet. Dieses ist ein Gebet, in dem man unter Hinweis hauptsächlich auf biblische Personen, die aus ähnlicher Drangsal befreit wurden, Gott um Abwendung der augenblicklichen Not anfleht. Besonders in

¹ *Arch. f. Rel.*, S. 519.

² Übersetzt von A. Rücker, *BKV.*, 61. Bd., S. 368, bes. S. 52 u. 54. Hier steht der Satz: „... und die Zauberer am Tage des Regens beschämt wurden.“

³ Lamy III, Sp. 3, Z. 17.

der ältesten Synagoge war dieser Gebetstypus lebendig. Er wird uns schon in der Mišnā bezeugt¹. Dieses Paradigmengebete in der alten Synagoge war litaneiartig und hatte eine bestimmte Form. Jede einzelne Bitte selbst war wiederum zweiteilig; der erste Teil begann mit *מי שענה* und enthielt das Paradigma, der zweite Teil schloß sich an mit *הו יענה* u. ä.². Daneben gab es noch einen Paradigmengebete-typus, der mit *כענית* den Hinweis auf das Paradigma einleitete³.

Überreste solcher Paradigmenbittgebete innerhalb der Synagoge sind uns erhalten in den *סליחות*-Gebeten, d. h. in Gebeten, die nur für die Fasttage Geltung haben und Bitten, Sündenbekenntnisse, Klagen und Bußgesinnung enthalten⁴. Die ursprünglich strengere Form des Paradigmenbittgebetes ist späterhin stark gelockert worden.

A. Baumstark hat die Verwendung des alten Paradigmengebete-typus in der Liturgie der ostsyrischen Kirche, näherhin in den *Qālē*-Gebeten, untersucht und den Zusammenhang inhaltlich wie auch formell mit dieser jüdischen und naturgemäß auch altchristlichen Gebetsweise festgestellt⁵.

Es soll hier kurz eine Untersuchung der Paradigmenbittgebete in den Regenbitten Aphrems folgen nach der Ausgabe Lamys, Band III und IV.

Bei Aphrem findet sich die Verwendung des Paradigmas nicht nur in dem wohl ursprünglichen Rahmen des Bittgebetes, sondern bei ihm ist ein Einfluß des Paradigmenbittgebetes auch auf andere Gebetsarten und -formen festzustellen. Zunächst ist es hier ein Gebetstypus, dessen Hauptgedanke durch einen vergleichsartigen Hinweis auf biblische Personen ausgedrückt wird⁶.

¹ A. Baumstark, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung (Oriens Christianus, Neue Serie, 10. u. 11. Bd., Leipzig 1923, S. 10)*.

² I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1931, S. 223, und A. Baumstark, a. a. O., S. 10.

³ I. Elbogen, S. 223.

⁴ Über den Begriff *סליחה* s. I. Elbogen, S. 221—231. Dazu die Anmerkungen S. 551—552.

⁵ Siehe den obengenannten Aufsatz in *Oriens Christianus*, 10. u. 11. Bd., S. 1—32. S. 20ff. finden sich die behandelten Paradigmengebete in lateinischer Übersetzung, die einen guten Einblick in das Paradigmengebete selbst gewähren.

⁶ Vgl. Lamy III, Sp. 9, Z. 12ff. Hier ein Hinweis auf den hl. Petrus nach Act III, 6. Ferner Lamy III, Sp. 67, Z. 14ff. und Sp. 85, Sp. 87—91.

Diese Art der Einführung von biblischen Personen in den Gebetstext wird sicher mit dem Paradigmenbittgebete zusammenhängen. Der Beweis ist dadurch gegeben, daß das Paradigmenbittgebet in diese Gebetsart direkt übergehen kann bzw. der Gedankenkreis durch diese fortgeführt wird, und zwar so, daß beide Gebetsformen eine gedankliche Einheit bilden¹. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Gebetsarten, dem Paradigmenbittgebet und dem davon abgeleiteten Gebetstypus, der bei Aphrem als eigener Gebetsstil vorhanden ist, liegt darin, daß bei ersterem das Paradigma als Hinweis dient, dem schon Erhörung zuteil ward, während es bei letzterem zum reinen Vergleich dient, ohne direkt von ihm aus in die Bitte überzuleiten. Daher könnte man diese abgeleitete Gebetsart das objektive Paradigmengebete nennen, das im Rahmen des allgemeinen Bittgebetes steht.

Die paradigmatische Gebetsweise findet sich bei Aphrem auch außerhalb des Bittgebetes. So führt er einmal das Manna in der Wüste an, um so auf die Allmacht Gottes hinzuweisen². Hier liegt ein sachliches Paradigma vor und ist als Wirkung gedacht. Ob und inwieweit dieser Gebetsstil mit dem Paradigmenbittgebet zusammenhängt, ist nicht sofort ersichtlich. Höchstwahrscheinlich liegt hier keine Beeinflussung vor; denn die Beispielnennung in Gebeten war allgemein³.

Jedes einzelne Paradigmenbittgebet zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil enthält den Hinweis auf das Paradigma, der zweite, kürzere Teil die Bitte. Während im synagogalen Ritus diese beiden inhaltlich verschiedenen Teile auch durch die konstante Form streng voneinander geschieden wurden, hat Aphrem hier eine starke Lockerung eintreten lassen. Vielleicht wird die Stellung der Paradigmenbittgebete innerhalb größerer Texte auf diese Lockerung einen großen Einfluß ausgeübt haben. Folgende

¹ Vgl. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16. Hier das Paradigmenbittgebet. Sp. 445, Z. 16ff. der abgeleitete Gebetstypus.

² Siehe Lamy IV, Sp. 411—413.

³ Siehe Formen der Beispielnennung überhaupt bei Joh. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, ZDMG., Neue Folge, Bd. 4 (Leipzig 1925), S. 67, Anm. 1 und S. 68, Anm. 2. Auf S. 68 auch in Bittgebeten.

dem nährte, was auf der Erde wuchs¹ (s. Lamy III, Sp. 87, Z. 10 bis 16), Moses, der Manna vom Himmel regnen, der Wachteln kommen² und der die Heuschreckenplage über die Ägypter kommen ließ (s. Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8), Elias, dessen Gebet erhört wurde³ (s. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16), Daniel in der Grube (s. Lamy IV, Sp. 441, Z. 11—19), Hanā, der um einen Sohn bat⁴ (s. Lamy III, Sp. 77, Z. 8—16). Das indirekt persönliche Paradigma liegt vor in der Taube des Noe⁵ (s. Lamy III, Sp. 71, Z. 22—24. Persönlicher Besitz) und in der Freude des Noe (s. Lamy III, Sp. 71, Z. 24—26. Persönliches Erlebnis).

Eine Abart des persönlichen Paradigmas ist die Erwähnung des Volkes Israel, und zwar in Verbindung mit dem goldenen Kalb (s. Lamy III, Sp. 83, Z. 23—25; Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1. Im letzteren wird Israel, das Volk Gottes, „Braut“ genannt); sein Murren über das Manna (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 1—4. Auch hier wird Israel „Braut“ genannt); sein Auszug aus Ägypten im Nisan (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 9—15); seine Gefangenschaft in Ägypten und Babylonien als Strafe⁶ (s. Lamy III, Sp. 31, Z. 29 bis Sp. 33, Z. 6); seine Sättigung durch das Manna (s. Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1). Mehrere, zwei bzw. drei, Paradigmata finden sich bei Lamy III, Sp. 119, Z. 1—8 (drei, von Moses ausgesagt), bei Lamy III, Sp. 77, Z. 17 bis Sp. 79, Z. 1 (zwei, vom Volke ausgesagt). Wiederholungen desselben Paradigmas hat Aphrem öfter, z. B. Lamy IV, Sp. 445, Z. 8—16, Lamy III, Sp. 87, Z. 10—16. Dadurch hat Aphrem eine größere Breite erzielt.

An sachlichen Paradigmata hat Aphrem: das lebendige Brot (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 5—6. Eucharistie), den reichen Fischfang⁷ (s. Lamy III, Sp. 125, Z. 9—12), an Paradigmata aus der Natur: den Tau (s. Lamy IV, Sp. 381, Z. 16—17) und die Blu-

¹ IV. Kön. 19 29a.

² Ex. 16 13.

³ III. Kön. 21 27.

⁴ I. Kön. 1 11.

⁵ Gen. 8 10 u. 11.

⁶ Ex. 1 16; Babel steht hier für Ägypten nur in bezug auf die Drangsale der Tötung.

⁷ Joh. 21 6.

men (s. Lamy III, Sp. 79, Z. 9—15. Hier aber in Verbindung mit dem Auszuge des Volkes aus Ägypten im Nisan).

Eine Schwierigkeit bereitet das Paradigma bei Lamy III, Sp. 93, Z. 21—23. Es scheint ein sachliches zu sein. Den Vers: **ܘܡܒܪܐ ܘܝܠܝܫ ܟܪܘܐܝܐ** übersetzt Lamy, a. a. O.: umbra vilis Karoae und scheint Karoa als Eigennamen zu fassen. **ܘܡܒܪܐ** entspricht hier wie an anderen Stellen (s. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, s. v.) dem **קִרְיָיוֹן** Jon. 4 4.

ZU EINIGEN KIRCHENRUINEN PALÄSTINAS

VON

Dr. A. M. SCHNEIDER

1. DIE KIRCHE AUF DEM DSCHEBEL ABU ṬÖR BEI JERUSALEM

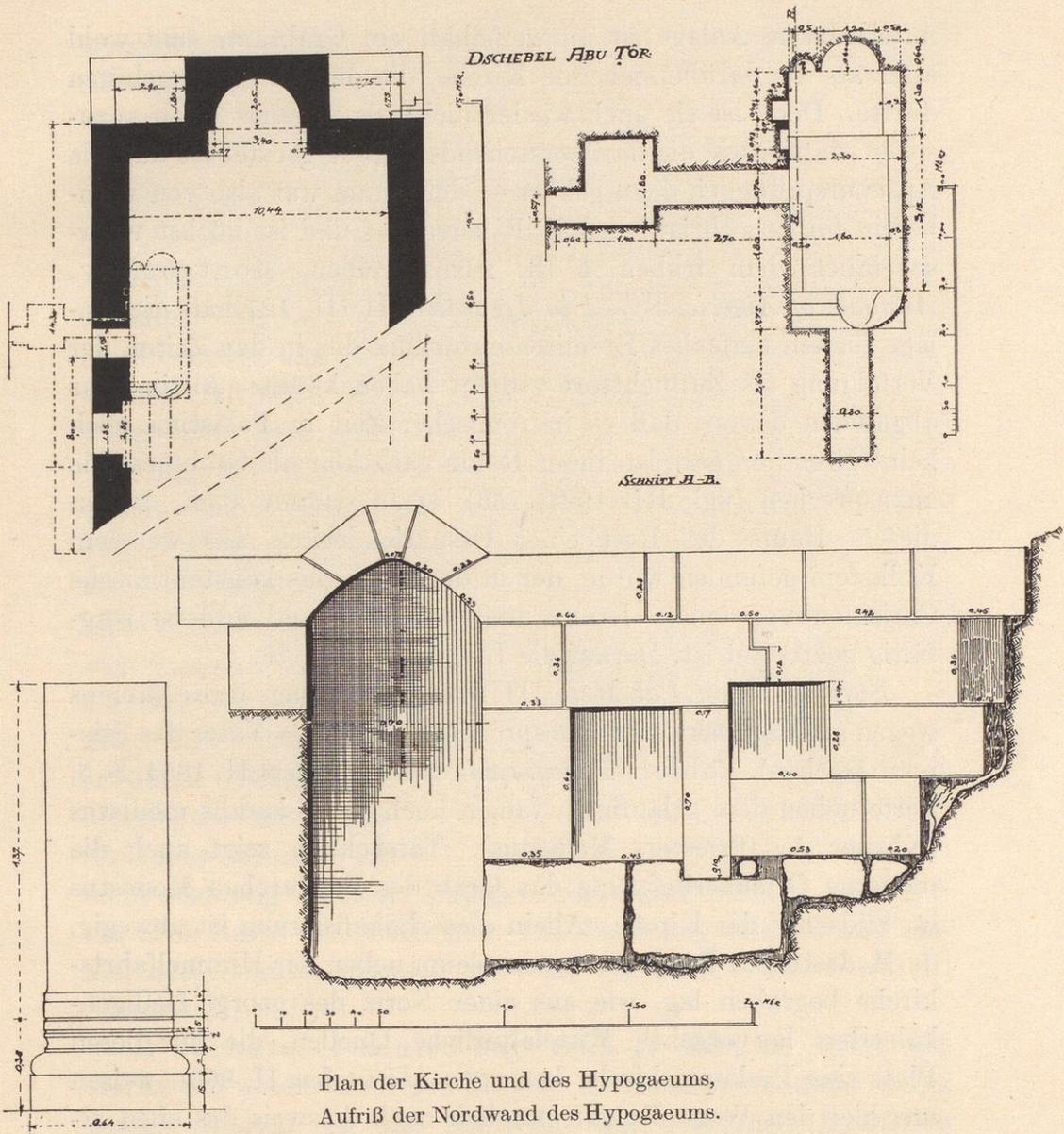
Auf dem über Hakeldama sich erhebenden Hügelkamm befinden sich innerhalb des griechischen Patriarchatsbesitzes die Ruinen einer Kirche, deren Westhälfte aber leider unter der Abschlußmauer und dem davor liegenden Weg verborgen ist. Es handelt sich um eine dreischiffige Basilika mit Mittelapsis und anliegenden Seitenkammern, die indes nicht von der Kirche, sondern nur von außen zugänglich sind. Ich konnte nicht entscheiden, ob sie ursprünglich oder später zugefügt sind. Das Mauerwerk ist zwar fest, aber ziemlich roh aus Bruchsteinen zusammengefügt, lediglich die Steine der Apsidenrundung sind gut bearbeitet.

Von den zahlreich umherliegenden Basen ist keine mehr in situ (diese und Säulenschaftfragmente bei Vincent-Abel, *Jérusalem* II, 867, fig. 359). Im Südschiff sind spärliche Reste eines farbigen Mosaiks mit geometrischen Mustern erhalten.

Unter dem nördlichen Seitenschiff befindet sich eine Krypta, die von Westen her durch eine jetzt fast verschwundene Fels-treppe zugänglich war. Sie ist 3,15 m lang und 2,30 m breit mit 0,60 m tiefer Ostapsis und Seitennische links. Vor der Apsis ist ein 0,17 m hohes und 1,20 m tiefes Bema mit Steinbank an der Südseite. Steinbänke befinden sich auch an der NW- und SW-Wand.

Die Wände der Krypta bestehen aus Felsen, lediglich die Nordwand ist mit schönem Quaderwerk verkleidet (siehe den Aufriß)¹. Das Tonnengewölbe ist nicht mehr ganz erhalten,

¹ Leider ist durch ein Mißverständnis des Zeichners der Bogen des Durchgangs etwas zu spitz geraten.



sondern später roh ausgeflickt worden. Etwa von der Mitte der Nordwand führt ein 0,70 m breiter und 3,30 m langer Gang zu einer kleinen 1,40 m breiten, 1,80 m langen und 2,30 m hohen gewölbten Kammer in schöner Quaderausführung wie die Nordwand der Krypta. Die Ostwand, die an eine Zisterne stößt, ist indessen modern. Von der Nordwand führte eine Türe ins Freie, leider ist aber nicht zu sehen, ob sie ursprünglich ist. Diese

unterirdische Anlage ist unzweifelhaft ein Grabraum und wohl älter als die darüberstehende Kirche, die dem 6. Jh. angehören dürfte. Doch ist sie auch wieder nicht als paganes Grab anzusehen, da sie, wie die darüberstehende Kirche geostet ist und die Apsis ursprünglich dazu gehört — der Raum war also von vornherein für den christlichen Kult berechnet und ist höchst wahrscheinlich dem frühen 4. Jh. zuzuschreiben. Montgomery, *Annals of Americ. School in Jerusalem* II/III, 127 hält die Anlage für ein einfaches Eremitenoratorium, das in den Zeiten der Verfolgung als Zufluchtsort gedient haben könnte. Allein ganz abgesehen davon, daß es in römischer Zeit in Palästina noch keine Eremiten gab, ist dieser Raum ganz klar als Grabmemorie anzusprechen (vgl. RB 1924, 156). Dazu stimmt auch, daß in diesem Raum der Rest eines Ossuariendeckels aus weichem Kalkstein gefunden wurde, der in der Mitte das konstantinische Chrismon von einem Kranz umgeben zeigt und äußerst sorgfältig gearbeitet ist. Darauf die Inschrift: Θήκη Π. . .

Survey of West. Pal. Mem. III, 164 ist die Anlage ihres Namens wegen als Markuskloster angesprochen (Abu ṭor = Vater des Stieres = Markus). Tobler, *Topographie von Jerusalem* II, 1854, S. 5, hörte neben dem geläufigen Namen noch dēr el-kaddīs mōdistus (Kloster des Priesters Modestus). Tatsächlich zeigt auch die moderne Ortsüberlieferung das Grab des Patriarchen Modestus im Südschiff der Kirche. Allein diese Lokalisierung ist abwegig, da Modestus im Patriarchenmausoleum neben der Himmelfahrtskirche begraben lag, wie aus einer Notiz des georg. Heiligenkalenders hervorgeht¹. Mittelalterliche Quellen, die für diesen Platz eine Prokopiuskirche bezeugen (*Jérusalem* II, 866), weisen uns hier den Weg. Es gab nämlich nach Ausweis des eben erwähnten Kalenders schon im altchristlichen Jerusalem eine Prokopkirche², in der nach armen. Quellen (Goussen, a. a. O. 13) gewöhnlich das Hypapantefest begangen wurde. Sie war dem aus Jerusalem stammenden Martyrer Prokop geweiht, der 303 als Lektor der Kirche von Skythopolis zu Caesarea hingerichtet

¹ H. Goussen, *Über georg. Drucke und Handschriften* (Liturgie und Kunst IV 1923), 40 unter dem 16. Dez.

² H. Goussen a. a. O. 34 unter dem 2. Okt. vgl. RB 1924, 616 no 26.

worden war. Ist auf dem Ossuardeckel vielleicht $\Theta\acute{\eta}\chi\eta$ Π[ροχοπίου zu ergänzen?

2. KIRCHEN IN UND UM EL-‘ABŪD

El-‘abūd, etwa 20 km nordwestlich ed-dschifna ist noch nach der arabischen Eroberung lange Zeit ein Vorort des palästinischen Christentums gewesen. Ist doch noch im 11. Jh. eine Abschrift der syr.-paläst. Evangelienübersetzung im Auftrag eines Priesters aus ‘abūd für das (dortige?) Sternkloster gemacht worden (RB 1925, 503). Es kann darum nicht wunder nehmen, wenn heute noch zahlreiche Reste aus altchristlicher Zeit hier erhalten sind. Im Dorfe selbst (lat. u. orthodoxe Pfarrei) sind außer einem groben Mosaik im lateinischen Pfarrhaus (ZDPV 32, 133) und einem Türsturz an der griech. Kirche (vgl. Fig. 1), keine christlichen Reste mehr sichtbar. Die *Survey of west. Pal. Mem.*

III, 303 (vgl. RB 1893, 210; PJB 1928, 68) erwähnte Türinschrift

Μ]αρτύριον τοῦ ἁγίου
Θ[εοδώρου konnte ich

nicht ausfindig machen. Dagegen sind rund um das Dorf herum noch Reste von 4 Kirchen. Die Siedelung scheint also einmal ausgedehnter gewesen zu sein, als heute (siehe Guérin, *Samarie* II, 88f.).

1. barbāra el-kenīse liegt etwa 15 Minuten westl. des Dorfes auf einem niedrigen Hügel. Es ist aber nunmehr wenig davon erhalten, so daß ich nicht mit Sicherheit feststellen konnte, ob es sich wirklich um eine Kirche handelt. Zu sehen sind die Fundamente eines geosteten Viereckbaues von etwa 14 m Länge und 7 m Breite. Die nur noch an zwei Stellen ablesbare Mauerdicke beträgt 0,90 m. An der Ostseite sind zwei Quaderreihen erhalten. Die Länge der Blöcke beträgt 0,40 bis 0,67 m, die Höhe 0,33 und 0,45 m. Sie sind gut zugehauen und tragen z. T. Bossen mit schönem Randspiegel. Der Bau mag etwa dem 6. Jh. angehören.

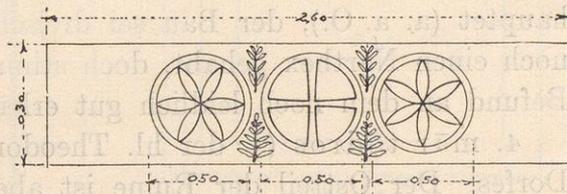


Fig. 1

2. Mār abadja liegt etwa 5 Minuten vom Dorfe, links an dem nach medschdel jābā führenden Wege. Es ist ein Vierecksbau von 16 m Länge und 8 m Breite mit rechteckig ummantelter 1,5 m vorspringender Apsis. Die Mauerdicke beträgt 0,90 m. Das bis zu 2 m hoch anstehende Mauerwerk ist außerordentlich schlecht. Die 0,5—0,66 m langen Blöcke sind ganz roh zurechtgerichtet, die einzelnen Lagen sind durch Füllsteine ausgeglichen (vgl. Fig. 2). Mörtel ist ebenfalls verwendet. Die verhältnismäßig bedeutende Mauerdicke ist also offenbar durch die schlechte Technik bedingt. Vielleicht war der einschiffige Raum noch mit einer Tonne überwölbt. Der Bau mag dem 7./8. Jh. angehören (Fig. 3).

3. dēr nostās (= Anastasiuskloster) liegt südlich von no. 2 am Dorfrande. Typus und Mauertechnik wie der vorhergehende; Länge 12 m, Breite 7,30 m; Mauerdicke 0,70 m. Guérin behauptet (a. a. O.), der Bau sei dreischiffig gewesen und habe noch einen Narthex gehabt, doch stimmt beides nicht, wie der Befund an dem noch leidlich gut erhaltenen Bau zeigt (Fig. 4).

4. mār tōdros (= der hl. Theodor) liegt am Osthang des Dorfes. Der Ostteil der Ruine ist aber bereits abgestürzt, so daß außer der Breite (6,00 m kein Maß genommen werden konnte. Mauertechnik wie die obigen. Inwieweit die heutige Benennung auf alte Tradition zurückgeht, vermag ich nicht zu sagen. Man müßte eben wissen, ob die Christen von 'abūd sich über die arabisch-türkische Herrschaft hindurch halten konnten, oder ob sie — wie meist — erst in neuerer Zeit aus el-kerak gekommen sind. Falls die oben erwähnte Inschrift richtig ergänzt ist, hat es in 'abūd freilich einmal ein Theodormartyrium gegeben.

er-rentīs (syro-palästinisch = remtis = Arimathaea) west-nordwestl. 'abūd. Hier sind keinerlei Reste mehr zu sehen, außer alten, gut zugerichteten Steinen, die verschiedentlich zu sehen sind, und ein Mosaikbodenrest südl. des Dorfes (el-kenise genannt).

dēr 'arabi liegt 2 km südl. er-rentīs, auf einer Anhöhe über dem wādi el-kasr. Diese Ruine hat, seitdem sie von den Surwey-offizieren (Mem. II, 311) besucht und beschrieben wurde, sehr

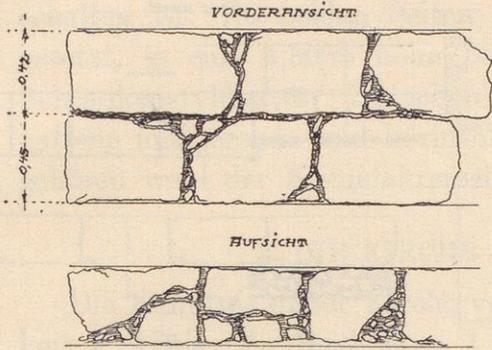


Fig. 2

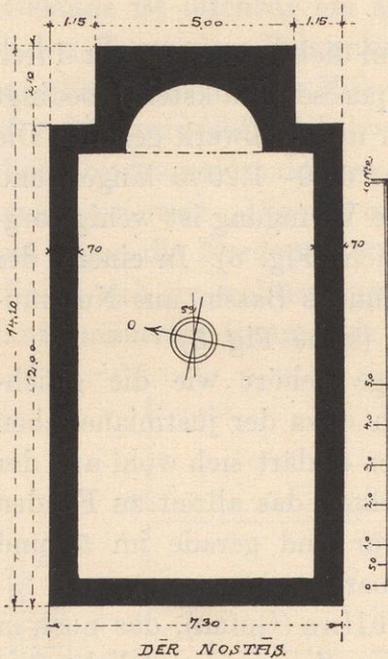


Fig. 4

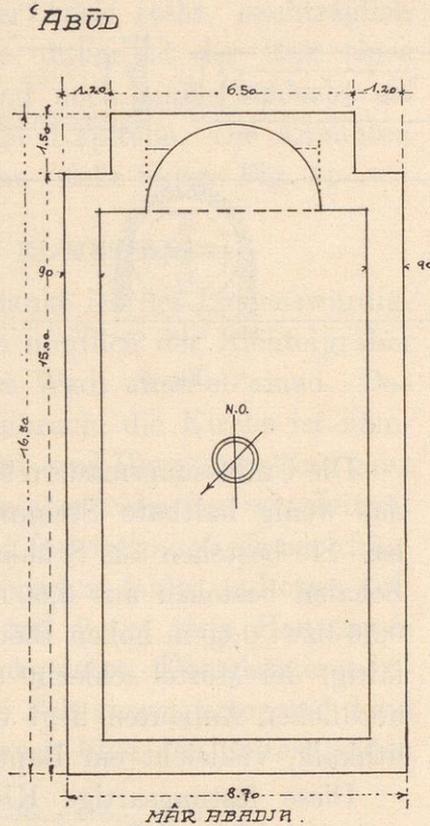


Fig. 3

durch Steinräuber gelitten. Soweit ich sehen konnte, stimmt die Skizze, die sie geben, im großen und ganzen. Von der Kapelle ist jedoch nichts mehr zu sehen, nur der Türsturz (siehe Fig. 5) zeigt noch, wo sie etwa zu suchen ist. Der Westseite vorgelagert ist eine große Zisterne von deren Nordseite ein Felskanal abführt. Der Platz östl. der Zisterne, ist mit grobem weißem Mosaik gepflastert. Offenbar war hier ein offener Hof. An der Westseite dieses Hofes ist ein mit hydraulischem Mörtel ausgemauerter Schöpftrog.

Etwas nördl. dieses Klosters befindet sich eine bedeutend kleinere, gleichartige Anlage, die jedoch fast zerstört ist.

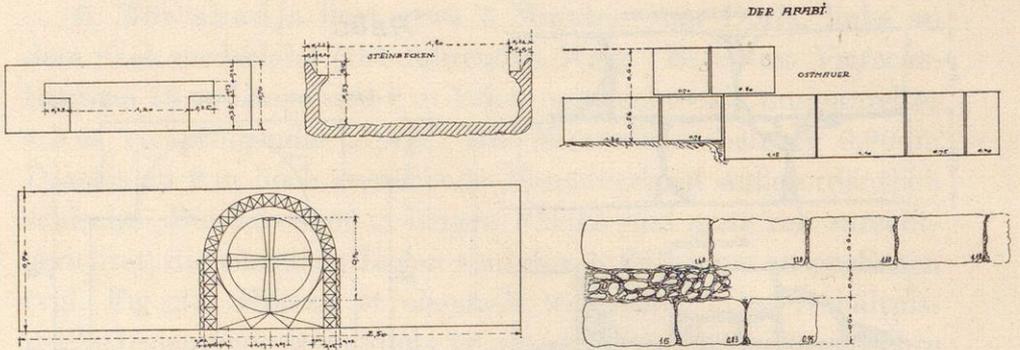


Fig. 5

Fig. 6

Die Umfassungsmauern sind 1,60 m dick, was vielleicht durch das wenig haltbare Steinmaterial (poröser Kalkstein) bedingt ist. Sie bestehen aus Schalenmauern mit Gußwerk gefüllt. Die Schalen bestehen aus 0,60 m dicken, 0,40—1,20 m langen und 0,56 bzw. 0,60 m hohen Blöcken. Die Verfugung ist wenig sorgfältig, der Mörtel schlecht (vgl. Ansicht Fig. 6). In einem der nördlichen Anbauten liegt ein kreisrundes Bassin aus Nummulithkalk, vielleicht ein Baptisterium (siehe Fig. 5).

Diese festungsartige Klosteranlage gehört wie die gleichartigen in *dēr allāh* und *dēr el-kal'ah* etwa der justinianeischen Zeit an. Ihr festungsartiger Charakter erklärt sich wohl aus der unmittelbaren Nähe des Samaritervolkes, das allzeit zu Fehden und blutigen Aufständen geneigt war und gerade im 5. und 6. Jh. sich öfters unliebsam bemerkbar machte.

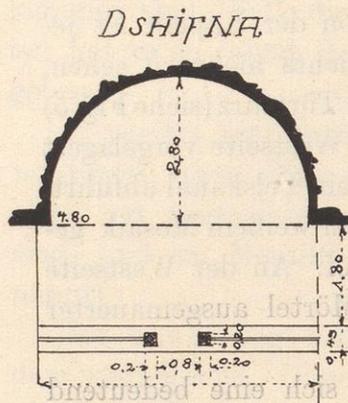


Fig. 7

ed-dschifna (Gofna), das noch in spätrömischer Zeit eine stattliche Siedelung gewesen sein muß, hat heute fast keine christl. Reste mehr aufzuweisen. Bei der griech. Kirche im Tal befinden sich 2 byz. Kapitelle, Säulen, Mosaikreste und eine gewölbte Gruft, ferner ein Taufstein mit der in Palästina so beliebten kleeblattförmigen Piscina. Östlich hinter der am Hang liegenden lat. Kirche ist eine Apsis sichtbar, die etwa noch 4 m hoch

erhalten ist. Zu beiden Seiten der Apsis steht, nachträglich gesetzt, je eine 3,30 m hohe Säule, davor ist der Rest eines Schrankenstylobates. Zu sehen sind noch einige schlecht erhaltene ionisierende und korinthische Kapitelle. Die Anbauten gehören wohl der Kreuzfahrerzeit an (siehe Skizze Fig. 7).

3. DIE KIRCHE IN EL-MESSANI

Die Kenntnis dieser Kirche verdanke ich der Liebenswürdigkeit P. Abels. Sie liegt etwa 1 km nördlich der Richtergräber in halber Höhe des Nordhanges des Wadi umm-el-'amad. Das Gelände ist offenbar ein alter Steinbruch, die Kirche ist nämlich z. T. aus dem Fels gehauen. Nord- und Hauptapsis sind ganz aus Fels und in voller Höhe erhalten, aber leider fast verschüttet. Die Südapsis fehlt. Ich konnte nicht feststellen, ob sie nachträglich abgetragen ist oder ursprünglich schon fehlte und etwa aufgemauert war. Die 4,5 m breite und 2,8 m tiefe Hauptapsis ist gegen die Nordapsis etwas zurückgesetzt. Über letzterer befindet sich ein rechteckiger, aus dem Fels ausgespart und dann aufgemauerter Raum, wie ich ihn auch über den Seitenapsiden

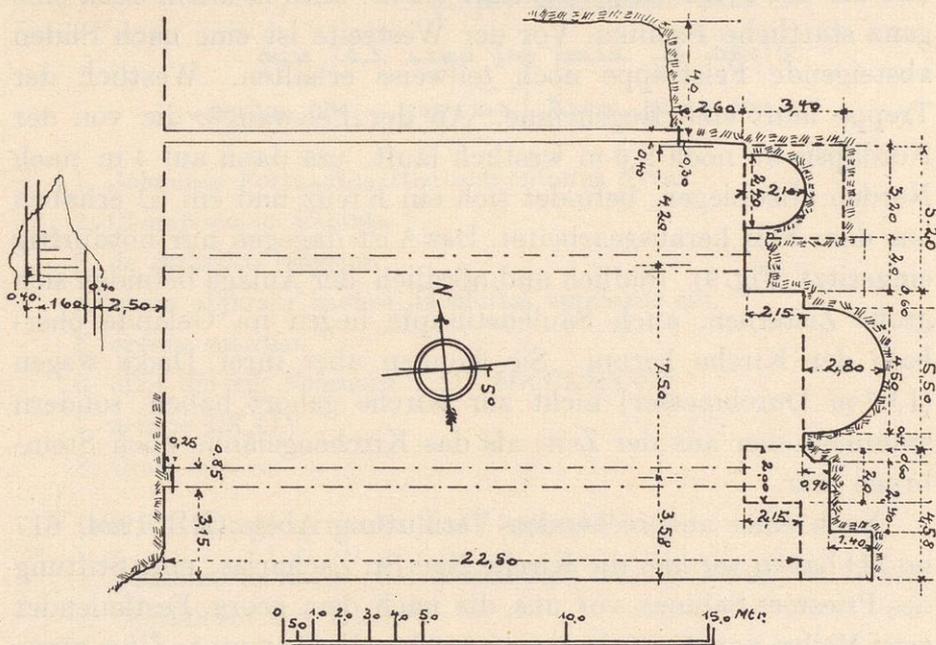


Fig. 8

C. MESSINI:

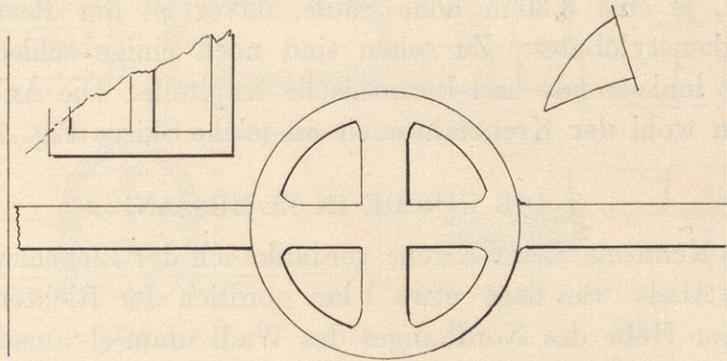


Fig. 9

der Südkirche von es-sbēta (Sinai) feststellte. Das Schiff ist völlig mit Schutt bedeckt, zwischen dem Mosaiksteine verstreut liegen. Die Länge der Anlage ist indes noch festzustellen. Am Südwestende, 22,5 m von der Hauptapsis entfernt fand ich nämlich aus dem Fels gehauen einen 0,85 m breiten und 0,25 m tiefen Wandpfeiler, der unzweifelhaft zum südlichen Seitenschiff gehört. Wir bekommen dadurch als lichte Mittelschiffweite 7,5 m und für das Nord- und Südschiff 4,2 m: alles in allem doch eine ganz stattliche Basilika. Vor der Westseite ist eine nach Süden absteigende Felstreppe noch teilweise erhalten. Westlich der Treppe läuft eine Regenrinne. An der Felswange, die von der Nordapsis ab noch 2,6 m westlich läuft, um dann auf 4 m nach Norden abzubiegen, befindet sich ein Kreuz und ein ω erhaben aus dem Fels herausgearbeitet. Das A ist dagegen nur notdürftig eingeritzt (Fig. 9). Südlich und nördlich der Anlage befinden sich große Zisternen, auch Säulenstümpfe liegen im Gelände oberhalb der Kirche herum. Sie können aber ihrer Dicke wegen (1,07 m Durchmesser) nicht zur Kirche gehört haben, sondern stammen eher aus der Zeit, als das Kirchengelände noch Steinbruch war.

Nach einer ansprechenden Vermutung Abels (RB 1924, 617 no 31) haben wir hier die Kirche Neu-St. Zacharias, eine Stiftung des Priesters Sabinus vor uns, die nach dem georg. Festkalender zwei Meilen von Jerusalem entfernt lag (H. Goussen, *Über georg. Drucke u. Handschr.* [Gladbach 1923] 24 unter dem 10. Juni.)

ZWEITE ABTEILUNG
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

ZWEI ORIENTALISCHE EPITAPHIEN IN SAN MICHELE IN SASSIA
IN ROM

VON
Prof. SEBASTIAN EURINGER

I

In San Michele in Sassia in einer der Gassen hinter dem Palazzo Rusticucci in Rom liest man im linken Seitenschiffe die Grabinschrift:

D. M.

(Wappen)

1. ܐܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܘܨܝܡܝܬܐܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ
2. ܕܘܢܝܘܨܝܡܝܬܐܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ
3. ܕܘܢܝܘܨܝܡܝܬܐܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ
4. ܕܘܢܝܘܨܝܡܝܬܐܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ ܕܫܘܪܝܢܐ

1. Johannes Fortunatus Hierosolymitanus Syrus,
2. Chorepiscopus Cahirae,
3. de catholica religione,
4. quam abjurata haeresi Jacobitica amplexus est,
5. optime meritus,
6. obiit die vii. Februarii a. D. MDCCLXXVII
7. aetatis LXXIV.
8. Orate pro eo. —

Der wortkarge syrische Text bedeutet:

1. Johannes Sa'id (= „der Glückliche“) von Jerusalem, ein Syrer,
2. Chorbischof von Kairo,
3. ging aus dieser Welt und kehrte zu seinem Herrn zurück
4. am 7. Schebat (Februar) i. J. 1777 unseres Herrn. Betet für ihn!

II

Darunter steht eine zweite, ebenfalls zweisprachige Grabinschrift, diesmal aber auf armenisch und lateinisch¹:

է

1. գերմն հարձանս 'ի յիշատակ մեծի առն է
2. էրզրումեցւոյ 'ի պուղտնեան ազգատոհմէ
3. որ 'ի հալէպ տնաւորեալ զարմ անդ տնկէ
4. զրիգոր կոչիւր անուն նորա հայոց յազգէ
5. վեշտասան ամս պանդխտեալ աստ 'ի տէր ննջէ
6. պատանդի արդ 'ի պորտ շիրմիս փողոյն սպասէ

յամի տն ԱՉԿԵ:

1. Gregorio Bugdan Armeno Berrhoensi (= Aleppo),
2. Catholicae fidei propugnatori ac vindici,
3. qui Romae sexdecim annis commoratus
4. obiit viii Idus Octobris 1765 (= 8. Oktober 1765).

Der armenische Text lautet in deutscher Übersetzung:

Er ist.

1. Dieses Grabmal ist zum Gedächtnis an den großen Mann
2. aus Erzerum aus dem Geschlechte der Bugdan (Pultan),
3. der aus Haleb (Aleppo) vertrieben hier Wurzel faßt(e);
4. Gregor wurde sein Name vom Volke der Armenier genannt;
5. nachdem er 16 Jahre lang hier im Exil gelebt hatte,
entschläft (entschlief) er im Herrn;
6. eingeschlossen jetzt im Schoße dieses Grabes erwartet er die Po-
saune (des Gerichts).

Im Jahre des Herrn 1765.

¹ Da meine vor Jahren angefertigte Abschrift verschiedene Mängel aufwies, bat ich im Februar v. J. den Armenisten am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, Professor August Merk S. J., um eine neue Kopie. In seiner bekannten Hilfsbereitschaft entsprach derselbe nicht bloß meiner Bitte, sondern fügte noch eine Übersetzung des nicht ganz leichten Textes bei, die mir vorzügliche Dienste geleistet hat. Für beides sei ihm auch hier herzlichst gedankt.

III

Bemerkungen zu der armenischen Inschrift:

է = „Er ist“ gibt mit einem einzigen, aber gedankentiefen Buchstaben, nämlich mit „Ē“ den hebräischen Gottesnamen Jahwe = $\acute{o} \tilde{\omega} \nu$ auf die einfachste und konzentrierteste Weise wieder und symbolisiert damit zugleich die Einfachheit Gottes. Die Armenier lieben es, diesen Gottesnamen in ihren Gotteshäusern an bevorzugter Stelle anzubringen.

Daß die 6 Zeilen der Inschrift alle auf է = ê endigen und diese Endungen mit dem Gottesnamen Ē an der Spitze derselben zusammenklingen, kann nur Absicht sein. Daraus erklärt sich auch, daß wiederholt das Präsens (auf է) gebraucht ist, während man dem Sinne nach das Präteritum erwarten würde.

1. Gleich das erste Wort bereitet Schwierigkeiten; denn գերմա հարձանս sucht man bei Bedrossian vergebens. Daher schlägt Merk vor — und er wird recht haben — eine Abkürzung für գերեզման-մահարձանս d. i. „Grab-Denkmal“ anzunehmen.

3. Auch տնաւորեալ (!) fehlt bei Bedrossian. Es besteht aus տուն = „Haus“ und աւորել = „zerstören“, „plündern“. Wörtlich übersetzt würde die Stelle lauten: „nachdem ihm das Haus in Haleb (Aleppo) zerstört worden war“, was aber M. in übertragenem Sinne verstanden wissen will: „nachdem er von Haleb vertrieben worden war“. Bedrossian führt ein Synonym auf: տնաւեր = whose house is destroyed, ruined, homeless. Sonderbar ist in տնաւորեալ das ո; sollte es nicht in տ (տնաւորեալ) geändert werden müssen?

6. պորտ bedeutet: navel, umbilicus; belly; middle, centre. Um das Bild einigermaßen beizubehalten, habe ich „im Schoß“ dieses Grabes übersetzt.

Zu beachten ist noch, daß die lateinischen Inschriften die Anhänglichkeit der beiden Toten an die katholische Kirche rühmend hervorheben, während die orientalischen sich darüber ausschweigen.

Über ihre näheren Lebensumstände kann ich leider nichts berichten, vielleicht ist aber einer der Leser dazu in der Lage.

Hirmus: Χορὸς ἀγγελικός.

ἦχ. α'.

Du bist ausgesondert worden für Gott von den Windeln an (= ἐκ σπαργάνων), o unser lauterer (= ὁσιος) Vater * und durch Wunder hast du dich <gezeigt>, da du entsandtest ihre Glanzstrahlen nach allen Grenzen. * Wegen der Vielheit (= Menge) deiner Demut aber und durch deine Liebe zu jedermann * hast du . . . von Prüfung (= Versuchung?) befreit. * Und deshalb (auch?) feiern wir jenen — — — Tag deines Gedächtnisses (= ἐκτελοῦμεν τὴν μνήμην σου), * da wir ihn rühmen (= δοξάζοντες), den allein Menschenliebenden (= τὸν μόνον φιλόανθρωπον).

ἦχ. α'.

Der Chor [aber] der πατριάρχαι . . . * * dein allheiliges Gedächtnis. * Mit Ruhmgesängen samt geistlichen Liedern * ehren wir dich, o Nikephorus (ἐν ᾄσμασι καὶ ὕμνωδίας εὐφημοῦμέν σε), * weil . . . ward von dir besonders, o unser allberühmter Vater. * Deshalb preist heute die allehrwürdige Kirche * siehe unsern König * (und) rühmt ihn auch, den alleinigen Menschenliebenden (= τὸν μόνον φιλόανθρωπον).

ἦχ. β'.

Die Gnadengabe (τὴν χάριν) von oben hast du empfangen, * o unser allweiser (πάνσοφος) Vater, * zu lösen unsere Leiden-schaften. * Gib Gesundheit (und) auch Rechtfertigung meiner Seele, * voll von Tadeln, * weil sie geblendet ward durch dunkle Finsternis, * allehrwürdiger (πάντιμος) Lukianus (= Λουκιλλιανός!), * unsere Zierde, o (du) der Stolz (= καύχημα) der ganzen Welt und ihr helfend.

85a 4. Juni. קָוָה מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . אֵל מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת
מִשְׁמַל . מִן הַלְּבַיִת לְאֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת . [חָלָל]
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת *
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

86a 17. Juni. קָוָה

יָהּ נִמְנָה¹ אֵל מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . אֵל מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת *
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

299. מִשְׁמַל + 1

87a 19. Juni. קָוָה

מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . אֵל מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת *
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

87b 21. Juni. קָוָה

יָהּ נִמְנָה מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת *
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

88a 24. Juni. קָוָה

מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת . מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת מִן הַלְּבַיִת מִן הַלְּבַיִת
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת *
מִשְׁמַל אֲרֻבּוֹת

Ganz schwacher Anklang an das heut. *חַוָּה*. (חָוָה) am Anfang!

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. δ'.

Von deiner Kindheit an [nämlich] * hast du dich gezeigt als allehrwürdiges (πάντιμον) Gefäß (σκεῦος) * (und) auch als Priester, schön anzunehmen (εὐπρόσδεκτον), * da du [aber] ausgewählt worden bist von Gott * und [aber] freudig ausgerufen hattest: * . . . über die Ewigkeit des Logos * und des Vaters und des lebendigen und allheiligen Geistes.

ἦχ. δ'.

Kommt, laßt uns ehren, ihr Gläubigen, * das Gedächtnis der göttlichen Martyrer [nämlich], da wir Christus rühmen * und in Furcht rufen und sprechen: * „O Martyrer, betet zu Christus wegen der Seelen von uns allen! (ὕπερ πάντων ἡμῶν).

ἦχ. πλ. δ'.

Da du bist ein allwunderbarer Jünger * (und) auch gerechterweise Erzpriester * und Bruder Jesu wurdest (= warst), * (bist du) wahrhaftig auch Apostel. * Und deshalb wird die ehrwürdige Kirche, * wegen der Mühen deiner Schmerzen (und) auch deiner Kämpfe, siehe, verherrlicht und durch deine δόγματα, * da sie stolz sich erheben darf * (und) auch Christus rühmt, der dich stark und groß gemacht hat.

Hirmus: Τὴν ἐν πρεσβείαις ἀκοίμητον.*

ἦχ. β'.

Kommt, laßt uns alle rühmen gerechterweise * den wahren Verehrer des rechten Glaubens (τῆς ὀρθοδοξίας), * ihn [nämlich], den Unbesieglichen (ἀήττητος), * den seligen Julianus, * (und) auch Waffe, die nicht überwunden wird, * und laßt uns anrufen, indem wir sprechen: * „Bitte den Herrn für die Seelen von uns allen (ὕπερ πάντων ἡμῶν).

Hirmus: Ἡ παρθένος.

ἦχ. γ'.

Unfruchtbare (= στεῖρα), Bejahrte, die beraubt war der Fruchtbarkeit, * da der Vater, das Haupt der Lichte, wollte, * daß heute (σήμερον) er aufgehen lasse in der Welt, * den Bahner seines wunderbaren Weges hattest du (ihn) reiner Weise geboren, * da er von ihrem Schoße an voll des Hl. Geistes war, der bei ihm (war). * Und zu ihm rufen wir: * „Κῆρυξ des Lichtes, erleuchte die Seelen von uns allen!

Hirmus: Ἐπεφάνης.

ἦχ. δ'.

Laßt uns alle kommen, o Gläubige, * zur reinen Martyrerin Febronia, * die [nämlich] von ihrer Jugend an * alles verschmäht hatte, * aber auch den Feind zertreten hatte (καταπατέω) und den Siegeskranz von Gott erhalten hatte.

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. δ'.

Aufstrahlte euer Licht, * o allstrahlende Sterne * (und) auch bedeckte (es) das Angesicht der ganzen Erde, * und ihr gosset aus das Licht eures κήρυγμα, * jenes aller Seligkeiten vollen, * durch eure himmlischen Geheimnisse, * o ehrwürdige Apostel des Herrn.

ἦχ. β'.

In jenem göttlichen Tempel [nämlich] * saßest du, o Allberühmte, * da du durch Fasten mitsamt seufzenden Tränen * flehtest zum Herrn * durch Vermittlung Johannes des Täufers, * daß er löse deine Unfruchtbarkeit, o Martha, * weil du hattest einen unfruchtbaren Schoß. * Nachher aber hast du schön geboren . . .

ἦχ. β'.

Mit der Seele [aber] voll von . . . * hast du zertreten allen Irrtum * und durch die Wärme des Glaubens hattest du dich nicht gefürchtet vor den Martern *, o allberühmter Ämilianus. * Du aber zeigtest deine Seele offen, * da du voll (tönend) dem τύραννος zuriefest: * „Nichts vermag mich zu trennen von der Liebe Christi (Οὐδέν με χωρίσει τῆς ἀγάπης Χριστοῦ)*.

* Am Schluß Anklänge an das griech. κοντ. (ἦχ. β') vom 10. August!

οἶχος.

„Nicht quälte die Witwe der Hunger in Şarept-Şaidā (d. h. Sarephtha von Sidon) * und nicht der Mangel, sondern ihr Knabe, der starb. * Und deshalb beschuldigte sie den Elias: * „Wehe mir, rief sie, * wie soll ich dich nennen? * Ernährer? *

ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 * ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ *

= P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenposie* (Bonn 1931), S. 21:

Οὐκ ἔθλιψε πείνα τὴν χήραν * ἐν Σαρεφθίᾳ οὔτε λιμός, * ἀλλ' ὁ παῖς
 ὁ θανών· * δι' ἐκεῖνον Ἥλιαν ἐμέμπετο * Οἱμοὶ βοῶσα· τί σε καλέσω, *
 τροφέα ἢ φονία; * ζωῆς δοτῆρα ἢ τοῦ θανάτου πρόξενον ἐμοί; * πρῶτην
 τοῖς ἄρτοις με ἔθρεψας * νῦν δὲ τοῖς σπλάγχνοις με ἔτρωσας * δός μοι ὄν
 ἔκτεινας γόνον ἐμόν, * δός μοι τῆς ψυχῆς μου τὸ παραμύθιον καὶ τοῦ γήρωος
 μου τὸ στήριγμα. *

Explicit des Kont.: πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν τὸν μόνον φιλόνηθρωπον.

95 a

22. Juli.

ⲓ ⲱ

ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 * ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ *

95 b ܟܘ ܘܥܝܢܝܢ

24. Juli.

(τῆς θεοτόκου) ⲓ ⲱ

ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 * ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ *

96 a

24. Juli.

(τῆς ἀγίας) ⲓ ⲱ

ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ
 * ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܘܥܝܢܝܢ *

* Der Text ist offenbar korrumpiert; zu ܘܥܝܢܝܢ (masc. sing.) paßt nicht ܘܥܝܢܝܢ (fem. plur.).

Mörder? * Ankünder meines Todes? * Einst gabst du mir Brot zu essen, * nun aber hast du mein Inneres morsch gemacht. * Gib mir meinen Sohn, den du getötet hast. * Gib mir den Trost meiner Seele und die Stütze meines Greisenalters.“ * Er, der dem Elias Freude sandte, * gib auch uns Verzeihung unserer Verirrungen, du Menschenliebender.

ἦχ. δ'.

Er, der einzige Sohn Gottes, * der den Leib annahm von der Jungfrau, * da er denn die Menschen erlösen wollte vom Irrtum, * hat dich befreit, o Maria, von der Finsternis der Dämonen, der Söhne der Dunkelheit (= Finsternis), * du, die du zuerst gesehen hast seine göttliche Auferstehung * und auch gelaufen bist, da du den gesegneten Aposteln zuriefest: * „Aufstanden ist Christus, unser Herr!“

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. δ'.

Deine göttliche Schönheit [nämlich], * o allreine Jungfrau (und) auch Mutter unseres Gottes, * erleuchtet die Seelen samt den Geistern * derjenigen, die in Glauben und Liebe begehnen und loben dein allehrwürdiges Gedächtnis, * da sie rufen: * „Bitte ohne Unterlaß (= ἀπαύστως) wegen der Seelen von uns allen (ὅπερ πάντων ἡμῶν).“

ἦχ. δ'.

Heute waren (!)* schimmernd geworden die schöne Blume deiner Jungfräulichkeit; * in ihrer λαμπάς (= Fackellicht) [nämlich] warst du erstrahlt, du, die nicht erlischt. * Und nach Christus hattest du dich gesehnt aus deiner ganzen Seele * und den Namen Christi hattest du nachgeahmt, * o Martyrerin Christi, Christine, (und) auch [nämlich] Allselige.

ἦχ. α'.

Da denn (od. aber) ihr euch gezeigt habt, * o Allweise (= πάνσοφοι), * als Türme für den rechten Glauben (= τῆς ὀρθοδοξίας) * (und) auch als Eiferer [nämlich] des νόμος, * o mit den Leiden des Herrn Bekleidete, * weil ihr mit Kraft gekämpft * und die Feinde völlig besiegt habt, * deshalb habt ihr euch gezeigt als Erben des Himmelreiches, * da ihr [nämlich] erbeten habt * für jeden, der im Glauben (= πίστει) sich euch nähert, Verzeihung der Verirrungen.

Hirmus: Ἐπεφάνη σήμερον.

ἦχ. δ'.

Da du denn (od. aber) dich gezeigt hast aus der Welt * (als) göttlicher Jünger (μαθητής) [nämlich] * (und) aber auch als Apostel Christi, * bist du nun aber wahrhaftig erschienen, * o Matthias, * als Mystagoge seiner Gnade, * weil du bist sein wahrhafter Diener.

ἦχ. β'.

„Die mit Kämpfen geschmückte (= siegreiche), * aber auch allehrwürdige Urne, * welche [aber] ist eine Quelle, die beständig ergießen ließ * Ströme aller (möglichen) Gesundungen, * vor der wir zittern, * Aphilus (= Ἐϋπλους), den Allpriesterlichen, * kommt also, laßt uns loben beständig mit Weisen aller Tonarten!“

ἦχ. β'.

Du hast dich denn gezeigt als unbesiegliehen Kämpfer * für den wahren Glauben, * o allberühmter Diodimus (= Διομήδης) * (und) auch als Mystagoge der Gnade (μύστης τῆς χάριτος), * der du denn gekämpft hast gegen die rebellischen τύραννοι * (und) aber auch davongetragen hast über sie die Herrschaft * (und) auch den Siegeskranz * und [ferner] vollständig berühmt geworden bist.

104a

18. August.

ق ت

يا هه اهل فلهن حنننا . حب به مملقنا نمي حنننا
 الهه نمي فلهن . حبنا نمي هه هه هه هه هه .
 نمي اهل فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 نمي فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 * اللهم اننا .

Der vorliegende Hymnus hat so starke Anklänge an die 1. Hälfte des κοντ.
 (ήγ. πλ. δ: 'Ως άπαρχάς) vom 11. November, daß es ratsam scheint, den griech.
 Text zu bieten:

'Ως εὐσεβείας Μάρτυρας καὶ ἀθλητάς θεόφρονας, ἡ Ἐκκλησία (sy.: οἰκουμένη!) γεραίρει δοξάζουσα, τοὺς θείους ἄθλους σήμερον ... κτλ.

107b

ق ت

سجدق وندفها هه نمي .
 اهل فلهن . اهل فلهن . اهل فلهن .
 نمي فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 * اللهم اننا .

¹ فلهن 310.

108b

ق ت

عهنا وندفها .
 نمي فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 نمي فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 * اللهم اننا .

110b

ق ت

عهنا وندفها .
 نمي فلهن . نمي فلهن . نمي فلهن .
 * اللهم اننا .

¹ فلهن 310. ² اهل فلهن 310.

ἦχ. πλ. δ'.

Kommt denn, o ganze bewohnte (Welt; = οἰκουμένη), heute * laßt uns aber (= denn?) durch Lobsprüche verehren die Martyrer Laur(i)us und Florus, * weil sie waren gottesfürchtige Martyrer * (εὐσεβείας μάρτυρες?) und [nämlich] Bittsteller (= πρεσβευταί) (und) auch göttliche Geister (= θεόφρονες), * damit wir Gnade annehmen (= empfangen; λαβεῖν) durch ihre Bitten (= ταῖς αὐτῶν ἰκεσίαις) * (und) auch befreit werden von allen Drangsalen und κίνδυνοι * (und) auch (von) Strafen und allen Ängsten, die wir rufen: Alleluja (ψάλλοντες Ἀλληλούϊα).

Hirmus: Τὰ ἄνω. Sonntag des Pharisäers und Zöllners. ἦχ. β'.

Jenen Zöllner, * o Barmherziger, * hast du einst gerechtfertigt, o guter Erlöser, * da er zu dir rief: * „Läutere mich, mich den Bösen, * da (= indem) du von mir weggehen machst (= hinwegnimmst) die Sünden ohne Zahl.“ * Auch mir sei barmherzig und erbarmend, der du allein reich an Erbarmen bist (ὁ μόνος πολυέλεος).

Hirmus: Ἡ παρθένος.

„Fleischsamstag“ (= Σάββατον τῆς Ἀπόκρεω). ἦχ. γ'.

Als Richter der ganzen Schöpfung * (und) auch Schöpfer unseres Gebildes * flehen wir dich an wegen jener, die zu dir hingegangen sind von diesen (Dingen) hinweg *, die der Verwesung verfallen * und nicht von Dauer sind. Verleih ihnen Ruhe * als Barmherziger, * da (= indem) du ihnen gibst, zu sitzen in den Wohnungen der Gerechten. * Ihretwegen bitten wir dich: * O du alleiniger Richter, verleihe ihnen Ruhe, deinen Knechten!

„Käsesamstag“ (= Σάββατον τῆς Τυροφάγου). ἦχ. πλ. δ'.

Als die Aszeten * (und) auch (als) göttliche Geister (= θεόφρονες) * und Diener Christi [nämlich], des Gottes, * bringt dir heute den Chor der Lauteren (ῥοιοι) (und) auch der Aszeten die

ganze Schöpfung dar. * Kommt, laßt uns uns freuen und jubeln, o Gläubige, an diesem Tage (und) laßt uns auch nachahmen ihre Tugenden * und die Mühen ihres Wandels, * da wir rufen und sprechen: * „O Vielerbarmer, erbarme dich unser!“ (πολυέλεε ἐλέησον ἡμᾶς).

Karfreitag.

ἤχ. πλ. δ'.

„Setz' eine Wache meinem Munde*, o Barmherziger, * ich bin dein Knecht; * denn jener, da er sie <nicht> hatte, hatte in einen Strick [nämlich] seinen Hals gefesselt, * jener trugvolle (δόλιος) Jünger und Verräter.“

* = Psalm 140 3.

Οἶκος.

„Was [nämlich] gäbe es, das wonniger wäre als Ruhe * und was von dieser, das nicht gut wäre; * und dies gebrauchte wie zu Trug Judas, * da er verkaufte seinen Herrn * und machte das Süße bitter, * er, der Allverruchteste. Und die Liebe ++ [ferner] näherte er wie ein Messer * und schämte sich nicht, mit List zu küssen und zu verkaufen * den Geber aller Freiheiten. * O über den Gedanken und den Plan, den er hatte, der verborgen war in seinem Herzen, (dem Herzen) jenes trugvollen Jüngers und Verräters!“

++ Hss. ~~Λαυλ~~ (Brot).

„Neuer Sonntag“ (= Κυριακή τοῦ Ἀντιπάσχα). ἤχ. πλ. α'.

„Kommt also, laßt uns uns freuen und jubeln, da wir rühmen, o Gläubige, * [nämlich] den göttlichen, * mehr unser aller Seelen erleuchtenden Frühling; * denn Christus ist aufgegangen und erstrahlt uns * in dem rühmlichen Strahl(englanz) seiner Gottheit.“

Οἶκος.

Da dem Eiferer — Jünger des Herrn * und dem Mystagogen des (König)reiches der Höhe * Kephas zurief: * „Siehe denn, wir haben gesehen Christus“ . . . * Jener aber wurde Zwilling genannt. * Wie da er sprach: * * „Wenn ich die Nägel an seinen Händen nicht sehe * und seine Seite, die durchstochen wurde, nicht berühre, glaube ich nicht.“ * Da kam der Herr aller Geschöpfe staunenswert in der Knechtesgestalt, * um uns alle zu erlösen, * und sofort sprach er zu Thomas: * „Nun komm, berühre und sieh meine Hände und zugleich meine Seite und zweifle nicht; * denn ich bin der Herr der Barmherzigkeit und dein Gott.“ * Er aber bekannte und rief: „Du bist mein Herr und mein Gott.“

* Der Text ist offenbar nicht in Ordnung!

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung

(Fortsetzung und Schluß)

M

Makarios der Ägypter.

1. Man befragte ihn über die Kämpfe der Teufel und er sprach: „Mit List kämpft der Teufel nicht nur gegen die Christen, sondern auch gegen seine Anhänger.“ *AM. 56*, 434—440; *Ath. 69*, 559—568; *Sin. 82*, 174—208. Vgl. *Mig. 34*, 676—677. (Hom. 36).
2. Die Väter befragten den Vater Makarios: „Wie gehen die üblen Gedanken in das Herz des Menschen hinein“ und er sprach: „Du willst, wenn du dich zum Gebet stellst, daß deine Gedanken zu Gott gerichtet seien.“ *AM. 56*, 433—434; *Ath. 69*, 558—559 (aus dem Jahre 977); *Sin. 82*, 73f. (aus dem Jahre 925).
3. Wiederum befragte man ihn: „Wie kommt es, daß diejenigen, die den Geschmack der himmlischen Wonne genossen haben und davon nicht satt geworden sind“ und der Mönch antwortete: „Gott kennt die Schwachheit der Menschen“ *AM. 56*, 440—443; *Ath. 69*, 568—570; *Sin. 82*, 208—210.
Alle diese Übersetzungen sind vorbyzantinisch.
4. Später wurden die Werke des Makarios von Ekhwthime Athoneli übersetzt. Seine Übersetzungen enthalten die Hss. *Ath. 54*; *Jer. 116*; *Sin. 80* und Hs. *N. 3* der Kuthaiser historisch-ethnographischen Gesellschaft.

Manibios.

Diener des hl. Thalaleos. Er schrieb das Leben der hll. Theotimos, Asterios, Philagrios und Thalaleos. *Inc.*: „In den Jahren der Regierung des Numerianos und der Richterschaft des Theodoros am 25. Tage des Monats Tiriskin“ *Ath. 57*, 308—312; *Sin. 52* (nach der Beschreibung Dschawachischwili 11) 239. Vgl. *Acta Sanctorum, Maii 5*, 180*—182*; BHG. 1707. (In d. armen. Passio heißt der Verf. Tanebos.)

Markos, Diakon der Stadt Gaza.

Das Leben des hl. Porphyrios, Bischofs von Gaza. *Inc.*: „Geliebte Brüder, ich, der Arme und Unwürdige, habe den Entschluß gefaßt,

euch das Leben unseres hl. Vaters und Bischofs Porphyrios zu berichten“ *Gel. 1*, 192—225. Vgl. Gallandius 9, 259—277; M. Haupt, *Marci Diaconi, Vita Porphyrii episcopi Gazensis* (Berlin 1874), 171 bis 215; *Marci Diac. Vita Porphyrii ep. Gaz., ed. societ. philol. Bonnensis sodal.* (Lipsiae 1895) XII, 137.

Markos Diadochos.

1. Definitiones (im Ganzen 10) *AM. 60*.
2. Die ascetischen Kapitel (100 an Zahl). *AM. 60*, 87—137 = Mig. 65, 1167—1212. Nach Kekelidze: проф. К. Попов, блаженный Диадокх, епископ Фотики древняго Епира, и его творения, (Киев 1903).

Markos Monachos.

1. Ein Gespräch zwischen seinem Verstand und seiner Seele. *AM. 56*, 251; *Ath. 69*, 260—270; *Sin. 82*, 85—89 = Mig. 65, 1104—1109.
2. Epistel, gerichtet an seinen Schüler Nikolaos (übersetzt vom hl. Ekhwthime) *AM. 1101*, 209—225 = Mig. 65, 1028—1049.

Maximos Confessor.

Nrr. 3, 5, 7, 8 sind vom Kath. Nikolaos übersetzt worden — die anderen dagegen von Ekhwthime Athoneli.

1. Ein Wortstreit zwischen dem hl. Maximos und Pyrrhos, dem Patriarchen von K-pel, dem Häretiker. *Inc.*: „Als Pyrrhos der Patriarch wegen seiner üblen Taten K-pel verlassen und nach Rom gehen sollte — da wurde er vom Papst Theodoros nicht empfangen und ging nach Afrika.“ *AM. 636*, 33—41; *Ges. 1128*, 31; Hs. des Martwiliklosters 1, 110—151; Hs. des Džručiklosters 4, 117—150. Vgl. Mig. 91, 288—353.
2. An den seligen Thalasio, dem Presbyter und Vorsteher vieler Klöster. *AM. 636*, 41—232; Hs. des Džručiklosters 4, 150—886; Hs. des Martwiliklosters 1, 152—852 = Mig. 90, 244—785.

Die Partie Mig. 90, 268—785 ist vom Katholikos Nikolaos übersetzt worden, die andere von Ekhwthime Athoneli.

3. Über das Gebet: „Vater unser“. *Gel. 14* = Mig. 90, 872—909.
4. An den Presbyter Elpidios. *AM. 39*, 218—328; *234*, 1—85; *711* = Mig. 90, 960—1080.
5. 200 Kapitel über die Menschwerdung des Wortes Gottes. *AM. 234*, 85—153; *711*, 57—80 = Mig. 90, 1083—1176.
6. 15 Kapitel über die heilige Trinität. *AM. 39*, 328—332 (das Ende fehlt); *234*, 153—183; *711* = Mig. 90, 1177—1392.
7. Epistel an verschiedene Personen. *Gel. 14*. Vgl. Mig. 91, 363—650.
8. Kurze Traktate gegen die Monophysiten und die Monotheleten. *Gel. 14*. Vgl. *Opuscula theologica et polemica*: Mig. 91, 9—286.

9. Scholien zu den Werken Dionysios des Areopagiten. *AM. 110. 139. 163. 684* (übersetzt von Ephrem dem Jüngeren). *Mig. 4, 15* bis 432. 527—576.
10. Stichira zum *κύριε ἐκέκραξα* auf das Fest der Niederlegung des Gürtels der allerheiligsten Muttergottes in Chalkopratia (31. August). Teilweise hrsg. von Kekelidze in *Литургическіе грузинскіе памятники въ отечеств. книгохранилищахъ и ихъ научное значеніе* (Тифлисъ 1908), 395.
11. Kommentar zu den schwierigsten Stellen der Hymnen des Gregorios Theologos auf Christi Geburt. *Inc.*: „Christus wird geboren — preiset. Kommentar: Er sagt nicht ‚ist geboren‘, sondern ‚wird geboren‘.“ *AM. 1, 201—257*; des asiat. Mus. zu Leningrad *Georg. 49*.
12. Lehre an Magistros Sergios. *Inc.*: „Vor allen Dingen laßt uns wahrnehmen, o gesegneter Mann Gottes, wie wir uns betragen.“ *AM. 1, 101*.
13. Enkomion auf die allerheiligste Gottesmutter und ein Bericht über ihr Leben von der Geburt bis zum Tode. *Inc.*: „Hört dieses, alle Geschlechter, und nehmt wahr alle Bewohner der Erde“: *AM. 4; 36, 1—84* (der Anfang fehlt); *40, 1—282*; *70, 264—278*; cf. *BHG. 1087*.
14. Geistige Sentenzen. *Inc.*: „Die erste Leidenschaftslosigkeit besteht darin, daß der Mensch von den Werken der Sünde fern bleibt“ (im Ganzen 97 Sentenzen): *AM. 126; 146, 64—90*.
15. Die Lehren und Ermahnungen des heiligen Maximus über die Fragen des täglichen Lebens, gesammelt und zusammengestellt aus seinen Schriften. Über die Beichte und verschiedene andere Fragen (sie werden leider von K. nicht aufgezählt). *AM. 57, 1—204; 116, 1—206*. Über den Gehorsam gegenüber dem geistigen Vater: *AM. 57, 551—555*.
16. Kommentar zu den verschiedenen Stellen aus den Evangelien gesammelt und zusammengestellt aus seinen Schriften: *AM. 128, 852—867*.

Meletios, Bischof von Antiochien.

1. Homilie auf das Fest der Verkündigung Mariä. *Inc.*: „Der Engel Gottes wurde im sechsten Monat nach Galiläa zu einer Jungfrau gesandt“: *AM. 95, 20—27*.
2. Über den Einzug des Herrn in Jerusalem und den Lobgesang der Kinder. *Inc.*: „Als das Fest des Pascha sich genähert hatte“: *AM. 1109, 64—66*; *Sin. 83* (aus dem Jahre 864); *86, 59—60* (Ende fehlt).
3. Über die Auslieferung unseres Herrn und seine Verurteilung durch die Gottlosen. *Inc.*: „An diesem Festtage, an dem sich vollendet haben“: *Ath. 89, 82*.

4. Über den Verrat. *Inc.*: „Denn so sagt der Evangelist: Es hatten sich die Hohenpriester, Schriftgelehrten und die Ältesten des Volkes versammelt und sie berieten untereinander, wie sie ihn mit List fangen könnten“: *AM. 1109*, 82—83.
5. Homilie am großen Freitag, über die Verurteilung des Herrn und Kreuzigung. *Inc.*: „Als die Hohenpriester den Herrn gemartert hatten“: *Ath. 80*, 85—89.
6. Am gleichen Tage. *Inc.*: „Ich will genügend sein für die Leiden des Herrn“: *Ath. 80*, 94—98.
7. Über die Versiegelung des Grabes. *Inc.*: „Als unser Herr von seinen Feinden gekreuzigt und von seinen Freunden begraben wurde, versammelten sich die Hohenpriester; sie kamen zu Pilatus und sagten zu ihm“: *AM. 1109*, 107—108.
8. Über die Bedeutung der Vollendung. *Inc.*: „Die Bücher der Hebräer: Exodus . . .“: *Ath. 80*, 98—100.
9. Die Lesung am Feste der heiligen Vollendung über die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. *Inc.*: „Taufe dich, o Jerusalem“ (in deutscher Übersetzung kann es auch heißen: „Ziehe das Licht an, o Jerusalem“): *AM. 1109*, 118—128; *Ath. 80*, 107—115. Vgl. das Enkomion von Gregor von Nyssa: *Mig. 46*, 852—864.
10. Über die Buße. *Inc.*: „Die Hoffnung auf das Heil gebietet den Büßenden, sich furchtlos der Tür der Barmherzigkeit zu nähern“: *AM. 95*, 464—478. Vgl. zu diesem Schriftsteller Gallandius, Band 5 (Venetiae 1769) 100—104.

Methodios von Patara.

1. Homilie auf Symeon und Anna und auf die allerheiligste Gottesmutter: *AM. 162*, 64—74; *Gel. 1*, 13—30 = *Mig. 18*, 348—381 (in der Hs. Jer. 23, 140—152 wird diese Homilie dem Methodios von K-pel zugeschrieben).
2. Über die zweite Ankunft und die Vollendung der Zeiten. *Inc.*: „Wenn das Ende der Zeiten und der letzten Tage nahen wird“: *AM. 1369*, 186—208; *Ges. 3529*, 25—214; *Hist. 1296*, 28—53.

Michael von Antiochien.

Das Leben des hl. Mönches und Presbyters Johannes von Damaskus verfaßt vom Presbyter Johannes, aus dem Kloster des hl. Symeon, in der arabischen Sprache; Samuel, aber, der Metropolit von Adana, übersetzte diese Vita in die griechische Sprache. Die georgische Übersetzung stammt von Ephrem dem Jüngeren. Hrsg. von Keke lidze in *Христіанскій Востокъ III* (Petrograd 1914), 119—174. Vgl. noch: *S. Jean Damascène. Texte original arabe, publié pour la première fois par le P. Constantin Bacha* (Harissa, Liban 1912); Prof. Dr. Graf, *Das arabische Original des Lebens des hl. Johannes*

von Damascus: *Der Katholik*. Jhrg. XCIII (1913), Band 2, 164—190; 320—331; Васильевъ А. А., Арабская версія житія св. Іоанна Дамаскина (СПБ 1913).

Michael Psellos.

Kommentar zum Worte des Theologen: „Wie er unter vielen Brüdern der Erstgeborene war, so ward er auch der Erste von den Toten.“ *Inc.*: „Was die Erstgeburt unter vielen Brüdern bedeutet, habt ihr genau erkundet“: *Gel. 23*, 358—361. Übersetzt von Arsen Iqalthoeli. Vgl. Kekelidze in *Христианскій Востокъ III*, 141 Anm. 2; *Gel. 23*, 358—361.

Michael Synkellos.

Das Bekenntnis des rechten Glaubens. *Inc.*: „Ich glaube an einen Gott, den Vater, den Ungezeugten, und an einen Sohn, den Gezeugten, und an einen Heiligen Geist, der vom Vater ausgeht.“ Übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM. 67*, 56—58; *584*, 241—244. Vgl. Montfaucon (nach Kekelidze), *Biblioth. Coisl.* p. 90—93. Kekelidze, *Monumenta*, I, 87, Z. 29—90, Z. 9; *ROC. 6*, 313—332.

Mitrophanes, Metropolit von Smyrna.

Kommentar zum Buche „Ecclesiastes“. Hrsg. von Kekelidze (Tiflis 1921).

N

Neilos, Mönch auf dem Sinai.

1. Über die Ausrottung der hll. Väter auf dem Berg Sinai und Raithu. *AM. 79*, 119—186; *Gel. 13*, 96—126 = *Mig. 79*, 589—694.
2. Sentenzen: „Wie wir uns von den vergänglichen Dingen fernhalten sollen und mit den Unvergänglichen verbinden“: *AM. 60*, 291—294; *67*, 88—91 = *Mig. 79*, 1240—1249.
3. Episteln. Im Ganzen 343 *AM. 60*, 141—270. Vgl. *Mig. 79*, 81—581.
4. Über das Gebet in 153 Kapitel (die Einleitung fehlt): *AM. 60*, 270—285. Vgl. *Mig. 79*, 1165—1200.
5. Sentenzen zum Nutzen für die Seele. *Inc.*: „Habe Gottesfurcht und die Begierde“: *AM. 60*, 285—291; *67*, 84—88.
6. Über das Fasten und die Gefräßigkeit. *Ath. 50*, 267—269. Nach Marr, *Die hagiographischen Materialien* usw. S. 9.
7. Die Lehren (leider ohne *Inc.*) übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM. 1137*, 202—209.

Nektarios von Konstantinopel.

1. Über das Wunder des heiligen Märtyrers Theodoros, das während der Regierung des Julianos Apostata geschah. *Inc.*: „Es ist herrlich und ziemt uns heute, daß wir mit dem Fürsten der Sängere, David, zusammen singen und sagen“: *AM. 272*, 68—74; *Jer. 23*, 234—240. Vgl. *Mig. 39*, 1821—1840.

Nemesios von Emesa.

2. Über die Natur des Menschen. Hrsg. von Sergo Gorgadze (Tiflis 1914). Vgl. Gallandius 7 (Venetiae 1770), p. 353—425.

Nestorios von Konstantinopel.

1. Epistel an Kyrillos von Alexandrien. *AM. 266*, 46—49 = Schwartz, *Acta Concil. oecum.* tom I, vol. 1, pars 1, 29—32.
2. Antwort, gerichtet aus K-pel an Johannes Bischof von Antiochien. *AM. 266*, 66—68 = ebenda, tom. I, vol. 1, pars 4, 4—6.
3. Epistel über das ephessinische Konzil, gerichtet an den Kaiser vor der Ankunft des Bischofs von Antiochien. *AM. 266*, 212—214 = ebenda, tom. I, vol. 1, pars 5, 13—15.
4. Epistel, gerichtet an einen Eunuchen, den Scholastiker, der dem Kaiser Theodosios nahe stand. *AM. 266*, 275—277 = ebenda, tom. I, vol. 4, 51—53.
5. Drei Episteln, gerichtet an Papst Coelestin. *AM. 266*, 49—51 = ebenda, tom. I, vol. 2, 12—14; *AM. 266*, 51—52 = ebenda, 14; *AM. 266*, 52—53 = ebenda, tom. I, vol. 5, 182, 1—26.
6. Bemerkungen zur Epistel an Kyrillos von Alexandrien. *AM. 266*, 393—396 = ebenda, tom. I, vol. 4, 25—27.
7. Eine Ansprache. *AM. 266*, 68—69 = ebenda, tom. I, vol. 4, 6—7.

Die Werke des Nestorios (auch in der Hs. *AM. 618* enthalten), sind ins Georgische aus dem Armenischen im Jahre 1776 vom Katholikos Antonios und dem Priester Philippe Qaithmasaschwili übersetzt worden. Hier sei auf die wichtige Abhandlung Ig. Ruckers *Ephesinische Konzilakten in armen.-georg. Überlieferung*, *SbBAW. Philos.-hist. Abteilung* (1930), Heft 3, vor allem die Tabelle S. 100—105 hingewiesen.

Nikephoros Presbyter.

- Das Leben des Andreas Salos (des Verrückten um Christi willen). *AM. 832*; Hss. 311 und 794 sind nicht vollständig. *Ges. 244*; *1117*; *1498*; *3635*; *3636*; *Jer. 26*, 325—420-(vielleicht ist diese Vita von Ekhwthime Athoneli übersetzt worden) = Mig. 111, 628—888.

Niketas-David, der Paphlagonier.

1. „Wanderungen und Predigten“ des Apostels Andreas benutzte Ekhwthime Athoneli mit der gleichnamigen Schrift des Epiphanos Monachos für sein ebenso benanntes Werk. Hrsg. von Sabinin, *Paradies Georgiens* (S. Petersburg 1882) S. 24—47. Vgl. Mig. 105, 53—80.
2. Das Leben und Enkomion auf den hl. Georg, welcher in Palästina gemartert worden ist. *Inc.*: „Der selige und göttliche Hymnograph David“: *Gel. 7*, 168—179.

3. Grabrede auf den hl. Basileios. Paraphrase aus dem Werke des hl. Gregor des Theologen. *Inc.*: „O, Christusliebender und sein getreuer Diener Basileios“: *AM.* 16, 309—311; 109, 139—142; 292, 54—56; *Gel.* 9, 88—90. Übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. Vgl. nach Kekelidze Хр. Лопарев, *Житие св. Евдокима: Изв. рус. арх. общ. в. Констант. т. XIII*, 174Б.
4. Lobrede auf den Schädel des hl. Apostels Petrus. *Inc.*: „Wie wünschenswert ist die Gnade Gottes“: *Gel.* 3, 308—320. Лопарев, 178 Nr. 33.

Niketas Magistros.

Das Leben der hl. Theoktiste von Lesbos. Übersetzt von Sananoidze. *AM.* 9, 312b—313a. Kekelidze, *Monumenta XIV*.

Niketas, Metropolit der Stadt Serrae in Makedonien.

Kommentar und Scholien zu den 16 Homilien Gregors des Theologen, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 109; *Jer.* 34. Vgl. Marr, *Vorläufiger Bericht über die in Gemeinschaft mit Hrn. J. Dschawachischwili auf dem Sinai und in Jerusalem ausgeführten Arbeiten während seiner Reise (April-November) im Jahre 1902*. Aus den *Mitteilungen der Kais. orthodox. Palästina-Gesellschaft*. Bd. 14, Teil 2 (S. Petersburg 1903, russ.) 29—31.

Niketas Stethatos, Mönch und Priester im Kloster Studion in K-pel.

1. Reden gerichtet gegen die Häresie der Armenier (5. Kapitel). *AM.* 64; 65; 205; *Gel.* 23, 236—266; *Ges.* 1463, 256—264. Vgl. Hergentroether, *Monumenta graeca* (Regensburg 1869), S. 139—154.
2. Eine Abhandlung über die menschliche Seele. *Gel.* 23, 275—295; *Ges.* 1463, 265—271.
3. Über das Paradies. *Gel.* 23, 295—315.
4. Über die Buße und über das Wort des Apostels: „Die er vorher erkannt hat, hat er auch vorher bestimmt“ und folgendes und über diejenigen, die dieses und die ganzen göttlichen Schriften verdrehen. *Gel.* 23, 332—358; *Ges.* 1463, 281—286. Vgl. Krumbacher, *Geschichte der byz. Liter.* 154—155.

Episteln:

5. An den Mönch Eusebios. *Gel.* 23, 266—270; 315—319; *Ges.* 1463, 264—265; 276—277.
6. An Niketas den Chartophylax und Koronidas den Synkellos. Zwei Episteln mit der Antwort des Koronidas. *Gel.* 23, 269—270; 315 bis 319; *Ges.* 1463.
7. An Basileios, den Philosophie betreibenden. *Gel.* 23, 319—332; *Ges.* 1463, 277—281; 286—287.

Zu Nr. 1 vgl. Меликсет-Бек, Никиты Стиф(?)ата, иером. Студинскаго „опровержение армянской ереси“ (груз. версия): Христ. Восток V (Petrograd 1916), 92—93.

Die Abhandlungen des Niketas sind ins Georgische von Arsen Wačesdze übersetzt worden.

P

Palladios aus Helenopolis.

1. Epistel an Lausos, den Praepositus. *AM.* 388; vgl. noch Hs. N. 2 des früheren kirchlichen Museums (jetzt *AM.*) bei Dschanaschwili, *Katalog des kirchlich. Museums* (Tiflis 1899, russ.), S. 5 = Mig. 34, 1001—1010.

2. Lausaikon, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 143; 154; 164; 166; 196; 362; 400; 682; 750 und noch mehr = Mig. 34, 1009—1260. Vgl. noch Kekelidze, Эпизодъ изъ начальной истории египет. монашества: Труды Киевской Духов. Академии (Кіевъ 1911) II—III, 9, an 1.

Nach Kekelidze (*Monumenta XXXII*) soll die georgische Übersetzung des Palladioswerkes von der Hs. abstammen, die der Ausgabe Johannes Meursius, *Palladius epis. Helenop. Hist. Lausiaca* (Lugduni Batavorum 1616) als Grundlage diente. Leider sind mir die georg. *Inc.* unbekannt.

Pamphilos, Bischof der Stadt Baalbek.

Am 22. August: das Leben des Märtyrers Lukianos, welcher in der Stadt Baalbek gemartert worden ist. *Inc.*: „Wie soll sich die Natur des Menschen nicht wundern über die Vorsehung unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi“: *AM.* 95, 1033—1046; Hs. der Bodleiana 368—376.

Paphnutios.

Das Leben des hl. Onuphrios des Anachoreten. *AM.* 128, 887—903 (übersetzt von Ekhwthime Athoneli); *Martwili* 7, 81a—89b = *Acta Sanctorum, Junii* 3, p. 24—30.

Pasikrates.

Das Martyrium des hl. Georg. Hs. der Bodleiana 87—99; vgl. Peeters, *De codice hiberico Bibl. Bodl. Oxoniensis* 308, 8 = *BHG.* 671—672.

Petros, Erzbischof von Jerusalem.

Auf die Geburt unseres Herrn Jesus Christus. *Inc.*: „Ich habe erfahren von den Geldliebenden, daß die Kaufleute, die öfters die See befahren“: *AM.* 19, 77—93. Vgl. Gorgadze, a. a. O. 14.

Petros, Liturgie.

Die georgische Hs. des 17. Jahrh. (Nr. 8 der georg. Hss. des Tifliser kirchl. Museums) gab Kekelidze in russischer Übersetzung in

seinem Werke *Die georg. liturg. Denkmäler* (russ. a. a. O.) 200—206 heraus; darnach lateinische Übersetzung H. Goussen: „*Die georgische Petrusliturgie*“ OC, Neue Serie, Bd. 3, S. 1—15. Ebenda S. 6 die Nachricht über eine von ihm im Museo Borgia entdeckte, leider stark defekte georg. Hs. der Petrusliturgie aus dem 11. oder 12. Jahrh. (*Borg 7*).

Petros, Chartophylax.

Kommentar auf die Fragen eines gewissen Mönchs. *AM.* 67, 46—48; 450, 558—562. Бенешевичъ, Отвѣты Петра хартофилакса: Записки А. Н. по истор-филолог. (Пет. 1909) VIII Nr. 14.

Phibeos (Phoibos?), Schüler des Papst Klemens.

Das Martyrium des hl. Klemens, des römischen Papstes und Schülers des Apostel Petrus, übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM.* 70, 83—94; 518, 382—388; *Ath.* 50, 250—261; *Sin.* 87. Vgl. Mig. 2, CXLVIII. Vgl. С. Шестаковъ. къ исторіи текстовъ житія св. Климента папы римскаго, постр. въ Херсонѣ: Виз. Временникъ (Пет. 1908) XIV, 215—226.

Philippos.

Das Bekenntnis des Theodosios, des Hauptes der Juden, über die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus, und wie er ein Priester wurde. *AM.* 19, 318—350.

Photios, Patriarch von Konstantinopel.

1. Bekenntnis des rechten Glaubens. *Inc.*: „So glaube ich und bekenne den Glauben, der in der katholischen und apostolischen Kirche gepredigt wird — bin mit den Beschlüssen der sieben heiligen und ökumenischen Konzilien vollständig einverstanden“: *AM.* 124, 602 bis 603; 584, 230; 1040, 2—4. Übersetzt von Giorgi Mthazmideli.
2. Nomokanon (14 Kapitel), übersetzt von Arsen Iqalthoeli (bei K. werden leider keine Hss. angegeben). Vgl. Mig. 104, 975—1218.

Poimen.

Die Lehren. *Ath.* 51; *Sin.* 81 (abgeschrieben im Jahre 979).

Polybios.

1. Das Leben des Eriphanios von Cypern. *Jer.* 3 (10. Jahrh.). Vgl. Бенешевичъ: Христ. Востокъ I, (Пет. 1912) 66 = Mig. 41, 104—108.
2. Epistel, gerichtet an Sabinos, Bischof von Konstantia. *Jer.* 3, 3a bis 11a. Бенешевичъ in XV. (1912) I 66 = *BHG.* 598; Mig. 41, 112—113.

Polykrates, Bischof von Ephesos.

Das Martyrium des hl. Timotheos. *AM.* 95; *Ath.* 57. Hrsg. von Kekelidze, *Monumenta* 103—106. Vgl. noch *Acta Sanctorum*, Januarii 2, 563 und Usener, *Acta S. Timothei, Bonner Universitätsprogramm* 1877, 7—13.

Porphyrrios.

„Logik“. *As. Mus.* 173a, 173c; Die Öffentliche Bibl. zu Leningrad, Kollektion des Prinzen Johannes 227, 328 (diese Hss. sind jetzt in Tiflis in der Bibliothek der historisch-ethnograph. Gesellschaft). Vgl. S. Gorgadze, *Die Hauptzweige der Philosophie in der georgischen Literatur*, in: *Unsere Wissenschaft* (georg. Zeitschrift, Tiflis 1923) Nr. 4—5, 15.

Prochoros, Schüler Johannes des Theologen, einer von den Sieben, Neffe des hl. Stephanos des Erstmärtyrers.

Das Leben und die Predigten des hl. Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen. *Inc.*: „Dieser theophore Mann, erhaben sogar über die Engel, geliebt mehr als alle (Apostel) vom Herrn“. Übersetzt von Ekhwthime Athoneli. Hrsg. in: *Die Hs. des Iviron aus dem Jahre 1074* (Tiflis 1900) 111—175. Vgl. *BHG.* 916—917.

Proklos Diadochos.

Στοιχείωσις. *AM.* 69; 74; 185; 237; *Ges.* 3662, übersetzt von Johannes Petrizoneli. Vgl. noch Gorgadze, a. a. O. 15.

Proklos von Konstantinopel.

1. Homilie auf die Geburt unseres Herrn Jesus Christus gehalten in der großen Kirche der hl. Sophia, damit der Häretiker Nestorios sie höre. *AM.* 182, 363—373; 266, 22—26; *Gel.* 5, 480—483. In den Hss. *Ath.* 80, 12—14; *Sin.* 83, 40—45 wird diese Homilie am Tage der Verkündigung Mariä gehalten. Gallandius, 9, 614—619; Schwartz, 1, 1, 1, 103—107 = Mig. 65, 679—692.
2. Auf die Taufe Christi. *AM.* 19, 356—360; 95, 245—249; *Ath.* 80, 36—37. Vgl. Gallandius, 9, 646—648 = Mig. 65, 757—764.

S

Sabinos der Bischof.

Epistel, gerichtet an Bischof Polybios in der Stadt Πτινοχουρούρων. *Inc.*: „Ich danke Gott wegen deines Eifers, o Diener Gottes“: *Jer.* 3, 2a—3a; cf. *BHG.* 599.

Severianos von Gabala.

1. Homilie auf die Apostel. *Inc.*: „Die gestrige Lesung betraf das Auge, das das Licht des Körpers ist“: *AM.* 144, 316—325 (fehlt eine Seite).

2. Pfingsthomilie. *Inc.*: „Der Tag des Pfingsten ist der Tag der Freude“: *AM. 144*, 260—269.
3. Homilie auf den Palmsonntag über die Lobpreise der Kinder und über den Einzug unsers Herrn in Jerusalem. *Sin. 86*, 43—52. Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), 262, Anm. 9, 353.

Serapion, Schüler des großen Antonios.

1. Das Leben Markos des Anachoreten. *AM. 199*, 137—148; *691*, 373—377; *Martwili 7*, 72b—81a; *Sin. 82*, 266. Vgl. *BHG.* 1039 bis 1041.
2. Leben und Wandel des hl. Makarios des Ägypters. *Inc.*: „Wenn auch schon öfters erwähnt und sogar zu Sitte geworden, daß die, die das Fleisch bezwungen haben, auch die Kunst des Heilens . . .“: *AM. 79*, 419—506; *Jer. 17* (370—363?).

Sergios, Patriarch von K-pel.

Aus den alten Berichten zusammengestellte Abhandlung über die wunderbare Rettung der Stadt (K-pel) durch die Vermittlung der Gottesmutter, als die Stadt von den Persern und Barbaren belagert worden ist. *AM. 5*; *140*; *162*; *272*; *Gel. 2*; *8*, 140b—146b. Das sind die kurzen Redaktionen des griechischen Textes, übersetzt von Stephane Sananoisdze. Es gibt aber noch kürzere Versionen, übersetzt von Giorgi Mthazmideli. *AM. 500*; *568*; *674*; Hs. des Elias-Skithi 5, 124—137. Hrsg. von Джанашвили, осада К-ля скиѳами, кои суть русскіе и походъ импер. Ираклія въ Персію: Сборникъ мат. по описан. мѣстеностей и племень Кавказа XXVII (Тифлисъ) 1—64; von demselben, сказанія объ осадахъ к-ля персами, скиѳами-русскими и арабами: Матер. по исторіи и древностямъ Грузіи и Россіи (Тифлисъ 1912), 107—145 = Mig. 106, 1336—1353. (Eine andere Version dieses Werkes wird dem Theodor Studites zugeschrieben. Hrsg. von Dschanaschwili (Tiflis 1903—georgisch) 58 u. 10, nach der Pergament-Hs. aus dem Jahre 1042.

Sophronios, Patriarch von Jerusalem.

1. Homilie auf das Fest der Darstellung im Tempel. *AM. 129*, *116*; *162*, 56—64; *Gel. 1*, 1—13. Übersetzt von Ephrem dem Jüngeren = Mig. 87, 3, 3287—3302.
2. Homilie auf das Fest der Verkündigung. *AM. 162*, 2—4; *Gel. 2*, 288—312; *8*, 151—172 = Mig. 87, 3, 3217—3283.
3. Auf die Geburt Johannes des Täufers. *Jer. 38*, 307—327 = Mig. 87, 3, 3321—53.

4. Leben und Wandel der würdigen Maria von Ägypten. Übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM.* 272, 91—105; 643; *Bod.* 448v bis 456v (P. Peeters, *De codice hiberico Bibl. Bodl. Oxon.* (Anal. Boll. 31 [1912], 316, 5 [42]); *Gel.* 8, 118—133 = Mig. 87, 3, 3697—3725.
5. Enkomion auf den hl. Apostel Johannes den Evangelisten. *AM.* 322, 305. Dort lesen wir: „Soph. Patr. von Jer. verfaßte das Enkomion auf den hl. Apostel und sagt: ‚Vater des Evangelisten war Sebedäus, die Mutter aber Salome, Tochter Josephs, mit welchem die hl. Muttergottes Maria verlobt war.‘“ Vgl. Mig. 87, 3, 3364.
6. Homilien auf das Fest der Taufe:
 - a) *AM.* 182, 438—467; *Gel.* 13, 1—25; *Ges.* 1276, 197—212; *Jer.* 23, 132—140. Gr. Text hrsg. von Papadopulos-Kerameüs, in: *Analecta V* (Pet. 1898), 151—168.
 - b) *Inc.*: „Zunächst lud uns das himmlische Bethlehem zum göttlichen Mahl ein“: *AM.* 182, 403—478; *Gel.* 13, 1—25; *Ges.* 1276, 178—197; *Jer.* 23, 122—131.
7. Enkomion auf den hl. Stephanos:
 - a) *Inc.*: „Es kam zu uns der hl. Stephanos und die Krone aller Tugenden“: *Gel.* 5, 493—499.
 - b) *Inc.*: „Es war notwendig, nach der Feier der Geburt des Heilandes von der Jungfrau“: *Gel.* 5, 499—503.
8. Enkomion auf den hl. Gregor den Theologen. *Inc.*: „Es kam heute vom Himmel zu uns“, vielleicht eine Übersetzung Ephrems des Jüngeren. *Ges.* 1276, 213—239; *Jer.* 13, 240—277.
9. Homilie auf die Himmelfahrt des Herrn, übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM.* 129; *Gel.* 8, 336b—369a.

Stephanos der Boskos.

Die Lehren. *Inc.*: „Bekümmere dich, mein Sohn, um deine Seele und vernachlässige nicht ihr Heil“: *Sin.* 81 (aus dem Jahre 979) und 71 (982), 220—223. Hs. *Sin.* 81 befindet sich jetzt in Berlin im Privatbesitz; als sie mir freundlichst zur Verfügung gestellt worden war (im Jahre 1929), habe ich eine gewisse Verwandtschaft zu den Sentenzen Isaaks des Syrers festgestellt. Vgl. Besson, *Un recueil de sentences attribué à Isaak le Syrien* OC I, (Rom 1901) 46—60.

Stephanos, Sohn des Mansur und Mönch im Sabaskloster.

1. Über die Ausrottung der hll. Väter durch die Sarazenen im Kloster des hl. Sabas. *Inc.*: „Es ist schon recht und würdig und geziemt denen . . .“: *AM.* 95, 846—920; 188 (fragmentarisch); *Bod.* 20v—58v (Peeters, *De codice etc.*, 307, 4). R. Blake wollte diese Hs. schon im Jahre 1920 herausgeben, bis jetzt aber ist er leider verhindert worden. Vgl. Христ. Востокъ VI (Pet. 1917—1920), 178.

2. Martyrium des hl. Romanos des Neomärtyrers. Hrsg. von Kekelidze, Новооткрытый агиолог. памятникъ иконоб. эпохи: Труды Кіевской Дух. Акад. (Кіевъ 1910) іюнь. 201—238; Хакхановъ А, Матеріалы по груз. агиологіи: Труды по востоков. XXXI (Москва 1910). Vgl. Peeters, Roman le néomartyr d'après un document géorgien (*AB.* 30, 393—427). Diese beiden Werke sind aus dem Arabischen übersetzt worden.

Symeon aus Mesopotamien.

Die Lehre vom Tod. *Inc.*: „Oder wißt ihr nicht, Brüder“, übersetzt von Ekhwthime Athoneli. Vgl. Cozza-Luzi, *Nova patr. biblioth.* 8 (Roma 1871), 3.

Symeon Metaphrastes.

Auskünfte über die Werke des Symeon Met., in der georgischen Literatur erhält man in folgenden Werken Kekelidzes: 1. Симеонъ Метафрастъ по груз. источникамъ: Труды Кіевской Дух. Акад. (Кіевъ 1910), февраль; 2. Іоаннъ Ксифилинь, продолжатель Симеона Метафраста: Христ. Востокъ I, 325—347; 3. *Monumenta* I, XVI—XXV.

Symeon, Stylit, der Jüngere.

Eine Lehre, gerichtet an die Mönche. *Inc.*: „Väter und Brüder, höret meine Rede und verachtet nicht das von mir Gesagte.“ Hrsg. von Kekelidze in *Monumenta*, 1, 228, 14—230, 29.

T

Testamentum Domini nostri Jesu Christi.

Siehe: Peradze, *Zur vorbyzantinischen Liturgie Georgiens*, in: *Le Muséon* (Louvain 1929), 92, Anm. 1.

Thalasios der Mönch.

An den Presbyter Paulos, über die Liebe und das pneumatische Leben (4 Kapitel). *AM.* 55, 395—403; 66, 175—193 = Gallandius 13 (Venet. 1779), 3—20; Mig. 91, 1427—1470.

Theodor Abu-Qurra, Bischof von Harran.

1. Ein Wortstreit mit dem Fürsten von Edessa, welcher von ihm verlangte nachzuweisen, ob es einen Gott gebe. *Gel.* 23, 365—386; *Ges.* 1463, 287—294 = Mig. 97, 1492—1504, op. 3.
2. Eine Epistel, die den heiligen und unbefleckten Glauben enthält, gesandt vom seligen Thomas, Patriarchen von Jerusalem, nach Armenien; diese Epistel wurde in arabischer Sprache von Theodor, benannt Abu-Qurra, Bischof von Harran, verfaßt und von mir, dem elenden Michael, Presbyter und Synkellos der großen apostolischen

- Kirche Jerusalems, ins Griechische übersetzt... *Inc.*: „Unser Herr und Gott Christus sagte zum Haupt der Apostel Petrus“: *AM.* 64, 100—106; 65, 207—220; 205, 303—316; *Gel.* 23, 224—232. Cf. Mig. 97, 1504—1521.
3. Gegen die Juden. *Ges.* 312, 1—7 = Mig. 97, 1529—1533, op. 10.
 4. Gegen die Nestorianer. *Ges.* 312, 24—28 = Mig. 97, 1533—1536, op. 11.
 5. Wurde gefragt von Theodor dem Ungläubigen. *Inc.*: „Denn nach der Bestimmung Christi: wer vom Wasser und Geist nicht geboren wird“: *AM.* 65, 328—329 = Mig. 97, 1541—1544, op. 17.
 6. Aus dem Wortstreite gegen die Sarazenen:
 - a) „Über die Angriffe gegen die Kirche, die von Zeit zu Zeit von den Häretikern geschehen“.
 - b) „Darüber, daß Muhamed nicht von Gott ist“ = Mig. 97, 1544 bis 1545, op. 19.
 - c) „Ein wahrer Beweis durch das Beispiel, daß Muhamed Feind Gottes war“ = Mig. 97, 1545—1548, op. 20.
 - d) „Aus der ganz geringen Predigt“ = Mig. 97, 1548—1552, op. 21.
 - e) „Darüber, daß das geopfert und gesegnete Brot Fleisch Christi ist“ = Mig. 97, 1552—1554, op. 22.
 - f) „Über die eine Ehe“ = Mig. 97, 1556—1557, op. 24.
 - g) „Darüber, daß Gott einen Sohn hat“ = Mig. 97, 1557—1561, op. 25.
 - h) „Daß auch sogar in den Leiden der Leib Christi unversehrt blieb.“ Vgl. Mig. 97, 1583—1584, op. 32.
Alle diese Kapitel sind erhalten in den Hss. *AM.* 65, 311—328; 267, 238—249; *Gel.* 23, 400—412.
 7. Wortstreit mit den Jakobiten. *AM.* 691, 152—155; 735, 36—38 (im ganzen 13 Frage-Antworten). Vgl. Mig. 97, 1580—1581, op. 30.
 8. Wortstreit mit den Origenisten. *Ges.* 312, 20—24 = Mig. 97, 1581, op. 31.
 9. Eine verkürzte Lehre über die göttlichen Namen. *AM.* 65, 329—330; *Gel.* 23, 386—387 = Mig. 97, 1600—1601, op. 42.
 10. Über die Vorsehung und Menschwerdung. *AM.* 64, 106—109; 65, 220—226; 205, 316—322; *Gel.* 232—236 = Mig. 97, 1601—1609.
 11. Über den Berg Thabor, Verklärung des Herrn und über die zwei Naturen. *Inc.*: „Wenn die Fülle der Früchte da ist, so gibt es die Ernte“: *AM.* 144, 353—358.
 12. *Inc.*: „Die Seele jetzt im Leibe ist weder die Natur noch der Leib“: *AM.* 691, 15; 735, 28.

13. *Inc.*: „Wenn irgend einer fragt: Was ist die Definition des Glaubens?“: *AM. 691*, 156—157; *735*, 28.
14. Von denen die sagen, der Mensch sei gekreuzigt worden, wie Nestorios sagte. *AM. 691*, 156—157; *735*, 28—29.
15. *Inc.*: „Als der Schöpfer in seiner Barmherzigkeit erachtete zu erneuern“ (kurze Chronologie der Ereignisse des Alten und des Neuen Testaments): *AM. 691*, 168—169; *735*, 30.
16. Denen, die sagen, das Wort der göttlichen Einheit sei gestorben, soll man so antworten. *Inc.*: „Er ist herabgestiegen, um mich vom Tode zu befreien, und er selbst wird als der Tote erklärt!“ *AM. 735*, 29.
17. Kurze Fragmente:
 - a) Als er das Brot den Schülern gab (4 Zeilen).
 - b) Als Judas das Brot empfing (8 Zl.).
 - c) Das Purpurgewand, das man ihm anzog, war Altargewand der Juden (5 Zl.).
 - d) Das Leinentuch, das nicht mit den Tüchern zusammen war, war das Kopftuch des Pilatus (5 Zl.).
 - e) Die Namen der Engel, die am Grabe saßen: einer hieß Asael. *AM. 735*, 29—30.
18. Drei Aphorismen Theodor Abu-Qurras. *Ath.* (Hs. des 11. Jahrh.) 270—271. Hrsg. von N. Marr, *Hagiog. Materialien* (russ. a. a. O.) 1, 15.
19. Beispiel des Theodoros (?). *Ges. 312*, 33.
20. Frage gerichtet an Theodor, über den Kampf Christi mit dem Teufel. *Ges. 312*, 33—35.
21. Frage eines Agareners an einen Christen. *Ges. 312*, 36—37.
22. Wortstreit mit den Armeniern. *Ges. 312*, 67—68. (In *Ges. 1463* und *Gel. 23*, 361—365, betitelt: „Wortstreit mit den Nestorianern“ — in der letzt. Hs. wird Abu-Qurra als „Philosoph“ bezeichnet.) Vgl. C. Bacha, B. S., *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Haran* (Beyrouth 1904). H. Goussen: *Theologische Revue* 1906, 148—150; G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harran* (Paderborn 1910); И. Крачковский, Θεοδωρ Αβυ Κυρρα у мусульманскихъ писатели IX—X в. in: *Христ. Востокъ IV*, 301—309.

Theodor, Bischof von Ikonium.

Das Martyrium des hl. Kyrikos und seiner Mutter Iwlitta. *Sin. 62*, 79b2—83b1. Кипшидзе in: *Христ. Востокъ II*, 64 = *Mig. 120*, 165—172.

Theodor, Presbyter der Großkirche.

Homilie darüber, wie das Gewand der allerheiligsten Muttergottes nach K-pel kam und in den Blachernen deponiert worden ist. *Inc.*: „Gewisse göttliche und große Geheimnisse“: *Gel. 3*, 342—356. Vgl. *Ms. Bavar.* 146, f. 369—383 (11. Jahrh.), Hardt, *Catal. codd. mss. biblioth. reg. Bavaricae* (Monachii 1806) 2, 154—155.

Theodor Studites.

Die geistigen Lehren an seine Schüler vom Sonntag der Käsewoche bis zum großen Freitag der Karwoche, die während der großen Fasten nach dem eucharistischen Gebet vorgelesen werden. Übersetzt von Giorgi Mthazmideli im Jahre 1042. *AM. 148; 202; 323; 388; 419; 809* = Mig. 99, 509—901.

2. Enkomion auf die Auffindung des Hauptes des Vorläufers und Täufers Johannes. Übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM. 162*, 78—80; *182*, 505—516 = Mig. 67, 448—454.

3. Homilie auf die Geburt unserer allerheiligsten Königin und Gottesmutter, der Immer-Jungfrau Maria. *Inc.*: „Prachtvoll feiert heute das Geschöpf“: *AM. 182*, 1—20.

Theodoret, Bischof von Cyrus.

1. Homilie über die göttliche Liebe. Übersetzt von Ephrem dem Jüngeren. *AM. 689*, 269—277. Vgl. Mig. 82, 1497—1552.

2. Das Leben der Asceten. *AM. 689*, 189—269; *682* = Mig. 82, 1283 bis 1496.

3. Leben und Verordnung Jakobs von Nisibis. *Ges. 1141*, bei Dschanaschwili, M., Драгоц. камни ихъ назв. и свойства: Сборникъ Матер. по описан. мѣст. и племень Кавказа XXIV (Тифлисъ 1898), 2.

4. Die Ursache der Prophezeiung des großen Amos. *Gel. 3*, 167—175 = Mig. 81, 1664 (in der georg. Hs. wird hier Theodoret als Bischof von Tyros bezeichnet).

5. Episteln:

a) An Johannes Bischof von Antiochien (zwei). *AM. 266*, 107—108; 402—404.

b) An Alexander, Bischof von Hierapolis. *AM. 266*, 331—333;

c) An die Bevölkerung von K-pel. *Inc.*: „Es geschieht etwas mit den weiblichen Tieren, wenn sie sehen . . .“ *AM. 266*, 390—391. Vgl. Schwartz, *Acta*, 1, 4, 81—85 bzw. 1b, 1, 1, 6, 107; Die Episteln a) und b) = Schwartz, *Acta*, 1, 4, 131—132, bzw. *Acta*, 1, 1, 7, 79—80.

6. Rede, gehalten in Chalzedon vor dem Häretiker Potiritis und den Schülern des Nestorios. *AM.* 266, 349—352 = Schwartz, *Acta*, 1, 1, 7, 82—83.
7. Bekenntnis des rechten und unbefleckten christlichen Glaubens. *Inc.*: „In Wirklichkeit, es war genug, o Wunderbarer“, übersetzt von Theophilos dem Hieromonachos. *AM.* 66, 371—377 (17. Jahrg. nach *Monumenta* XXIII, 9; *AM.* 66, 496—502); 140, 496—507 (15. Jahrh.); *Gel.* 8, 376b—385a; *Jer.* 23, 344—348.

Theodosios von Gangra.

1. Leben und Wandel unseres heiligen und seligen Vaters Maximos Confessor. Übersetzt vom Ekhwthime Athoneli. Hrsg. von Kekelidze, *Monumenta*, 60—103; siehe noch Кекелидзе, Свѣдѣнія груз. источниковъ о пр. Мѣксимѣ Испов: Труды Кіев. Дух. Академіи (Кіевъ 1912) Сентябрь и Ноябрь. Eine Photographie dieser Vita besitzt die Preußische Akademie der Wissenschaften, aufgenommen im Jahre 1910 in Tiflis von Dr. Th. Kluge. Vgl. *Sitzungsberichte der PAW.* 1911, XV, 368—370.
2. Am 13. August: Bericht über die Leiden des würdigen und des Bekenntners Maximos und seines Schülers Anastasios und über viele Mühsale des römischen Papstes Martin. *Inc.*: „Aller Wahrscheinlichkeit nach deutet das Wort Maximos auf die größten Dinge hin“: *Gel.* 1, 372—389. Vgl. *Mig.* 90, 193—202.

Theodotos, Bischof von Ancyra.

1. Homilie auf die Geburt unseres Herrn und Heilands Jesus Christus, gehalten in Ephesos in Anwesenheit des heiligen Kyrillos, Erzbischofs von Alexandrien. a) *AM.* 162, 35—40; 266, 27—34; *Gel.* 5, 466—472 = Schwartz, *Acta*, 1, 1, 2, 73—80. b) *AM.* 162, 40—44; 266, 34—43; *Gel.* 5, 472—480 = *Acta*, 1, 1, 2, 80—90.
2. Eine Rede gegen Nestorios, gehalten in Ephesos, am Tage Johannes' des Evangelisten. *AM.* 266, 325—326 = *Acta*, 1, 1, 2, 71—73.

Theodulos, der Presbyter.

Enkomion auf den heiligen Georg. *Inc.*: „Kommt, Gottesgeliebte und ihr, die ihr das Verlangen nach Christus tragt, und laßt uns die Güte der heiligen Trinität . . .“ *Ath.* 57, 267—271.

Theophanes, Erzbischof von Caesarea in Kappadokien.

1. Zu seiner eigenen Seele. *Inc.*: „Wer wird meinem Haupt das Wasser geben.“
2. Zu sich selber. *Inc.*: „Wenn ich zu mir selber komme und das Ende . . .“
3. Gebet der Buße. *Inc.*: „Erbarme dich meiner o Gott gemäß deiner großen Barmherzigkeit.“

4. Über die Gottesfurcht. *Inc.*: „Geliebte, da wir wahrgenommen haben, daß der Anfang und Grund jeder guten Sache die Gottesfurcht ist.“
5. Über die Erfüllung der göttlichen Gebote. *Inc.*: „Brüder, man kann überall und zu jeder Zeit die göttlichen Gebote erfüllen.“

Alle diese ascetischen Abhandlungen sind von Ekhwthime Athoneli übersetzt worden und in der Hs. *AM. 1101* enthalten.

Theophylaktos, der Bulgare.

1. Kommentar zum Markusevangelium. *AM. 102*; *Ges. 404* = Mig. 123, 92—681.
2. Kommentar zum Lukasevangelium. *AM. 113*; *284*; *Ges. 3625* = Mig. 123, 692—1126.
3. Kommentar zum Johannesevangelium. *AM. 52* = Mig. 123, 1133 bis 1343.

Wenigstens die ersten zwei Kommentare sind von Johanne Čimčimeli übersetzt worden.

Theophilos von Adana in Cilicien.

Am 26. März: Wegen der Vermittlung der heiligen und überaus gepriesenen Gottesmutter und Immer-Jungfrau Maria, ein Bußruf zu unserem Herrn Jesus Christus. *Gel. 2*, 334—347 = *Acta Sanctorum, Februari 1* (Antwerpen 1658) 483—487.

Theophilos.

Leben und Wandel unseres hl. Vaters Makarios des Römers. *AM. 199*, 41—51. Vgl. *BHG. 1004*. A. Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina* (Mos. 1893) 135—164.

Theophilos.

Am 15. November: Das Martyrium der hll. Märtyrer Guria, Samona und Abibos, die in Edessa, d. h. Urhai, gemartert worden sind. *AM. 95*, 1068—1102; *Sin. 11*, 8—34. Vgl. Petri Lambecii, *Hamburgensis commentariorum de august. bib. caes. Vindobonensi* 1, 8 (Vindobonae 1782) p. 587—588.

Theosteriktos, Schüler Niketas, des Confessors.

Am 3. April: Das Leben unseres würdigen Vaters und des Bekenners Niketas, verfaßt an seinem Grabe. *Gel. 7*, 6—43. Vgl. *BHG. 1341*.

Theotimos (bzw. Thetimos, Thethimos).

Am 17. Juli: Das Martyrium der hl. Marina. *AM. 95*, 607—629; *Sin. 62*, 83b 1—94b 2.

Timotheos, Erzbischof von Alexandrien.

Das Buch der Kanones. — Siehe bei Тақайсвилі, замѣтки о двухъ рукописяхъ апокрифическаго характера: Сборникъ описанія а. а. О. XXIV, 75, 9.

Timotheos, Grammatikos aus Gaza.

An den Alleinherrscher Anastasios über „die Tiere“. *AM.* 433, 21—22.
Vgl. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 631.

Timotheos, Presbyter von Jerusalem.

Homilie auf das Fest der Darstellung im Tempel. *AM.* 95, 405—411;
1147, 38—41; *Ath.* 80, 41—43; *Sin.* 86, 1—9 (leider lückenhaft;
aus dem Jahre 863) = *Mig.* 86, 1. 237—252.

Titos, Bischof von Bostra.

Homilie auf den Palmsonntag. *Ath.* 80, 64—69 = *Mig.* 18, 1264—1277.

U

Urbanus.

Das Martyrium der hll. Märtyrer Speusippos, Elawsippos und Melawsippos im Lande der Kappadokier. *Ath.* 57, 95; Hs. der Bodleiana 59—64. Hrsg. von Marr, *Acta Iberica Sanctorum Tergeminorum Martyrum Speusippi, Eleusippi Meleusippi*, in: Записки восточ. отдел. русского археол. общества XVII.

Z

Zosimas, Vorsteher irgendeines Klosters in Caesarea Palaestinae.

Lehren. *Inc.*: „Der selige Vater Zosimas“, übersetzt von Ekhwthime Athoneli. *AM.* 1139, 88—151. Vgl. Διαλογισμοί. *Mig.* 78, 1679 bis 1702 und Vailhe' *S. Dorothee et Zosime*, EO 4, 359—363, auch OC I. (1901) 412.

Zosimas.

Leben, Wandel und Werke der seligen Gerechten, die nackt gingen.“
Inc.: „Zu denen ging Zosimas“: *AM.* 161, 136—147; 395, 136—143.
Cf. nach Kekelidze, Н. Тихонравов, памятники отреченной русской литературы, II, 78—92.

Abgeschlossen am 10. November 1932

Dr. GREGOR PERADZE

Der Verfasser, der inzwischen Archimandrit und a. o. Professor der Patrologie an der orthodox-theologischen Fakultät der Universität Warschau geworden ist, behält sich vor in absehbarer Zeit Addenda et Corrigenda in dieser Zeitschrift zu liefern und dankt im voraus denen, die ihn freundlichst auf manches aufmerksam machen; würde sehr gerne den Interessierenden die Separata gratis zuschicken. Anschrift: ul. Koszykowa 79a m. 53 Warszawa.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1932/33

Die Hauptarbeit des Institutes im Jahre 1932 bildeten die Ausgrabungen in eṭ-Ṭabgha am See Genesareth auf dem Besitz des Deutschen Vereins vom Hl. Lande. Sie wurden mit Unterstützung des Vereins vom Direktor des Institutes, P. Dr. Mader und seinen Mitarbeitern Dr. A. Schneider, P. R. Köppel, S. J. Herrn Puttrich-Reignard und P. J. Tapper, C. M., dem Verwalter des Besitzes, im Februar und März ausgeführt und förderten unerwartete Resultate zutage.

Auf dem Tell el-'Orême, wo die biblische Stadt Kinnereth lag und wo schon der erste Stipendiat des Institutes, Dr. P. Karge, Steinwerkzeuge, Teile der altkanaanäischen Stadtmauer und Häuser ausgegraben hatte, wurden zur Vorbereitung einer umfassenden systematischen Grabung 14 Probeschächte an verschiedenen Stellen ausgehoben, die außer Siedlungsresten der dritten Bronze- und ersten Eisenzeit auch solche aus der römischen Zeit ergaben. Der Ruinenschutt des Tells wurde auf 10 bis 20 m Tiefe berechnet, woraus folgt, daß nur eine Grabung großen Stils Entstehung und Geschichte der Stadt aufklären kann.

Auf Chirbet el-Minje an der Via Maris kam unerwartet ein römisches Kastell von 70 m im Quadrat mit 9 Türmen zutage, dessen nähere Datierung erst die vollkommene Ausräumung ergeben kann. Seine besondere Bedeutung liegt darin, daß an ihm und der umliegenden Ortsruine das Problem von Kapharnaum oder Bethsaida haftet.

Am Siebenquell (Heptapegon, arab. eṭ-Ṭabgha), wo nach ältester Überlieferung das Wunder der ersten Brotvermehrung stattgefunden hat, legte die Grabung eine Transeptbasilika des 4. Jahrhunderts mit kostbarem Mosaikboden frei, dabei die Darstellung eines brotgefüllten Korbes und zwei Fischen auf beiden Seiten. Der Stein, auf den nach derselben Überlieferung Christus die Brote gelegt hatte, fand sich unter dem Hauptaltar des Presbyteriums. Zahlreiche Pläne, Zeichnungen und Photos wurden hergestellt zur wissenschaftlichen Bearbeitung und Publikation des Grabungsberichtes. Kunstmaler B. Gauer aus Düsseldorf hat die wichtigsten Mosaikflächen aquarelliert und die Lage der einzelnen Mosaiken in einem Zustandsplan dargestellt.

Vorberichte über diese drei Grabungen sind von P. Mader veröffentlicht worden in *The Quarterly of the Department of Antiquities*, Vol. II (London 1932), p. 184f., 188f.; *Forschungen und Fortschritte* 8 (Berlin 1932), S. 229f. und 256f.; *Heiliges Land* 76 (Köln 1932), S. 70—76; *Biblica* XIII (Rom 1932), p. 293—297; *Oriens Christianus*, 3. Ser., 6. Bd., S. 254—258.

Größere Abhandlungen sind erschienen von P. Mader in *Theologie und Glaube* 25 (Paderborn 1933), S. 397—410, 669—677; *The Journal of the Palestine Oriental Society* XIII (Jerusalem 1933), p. 209—220 (über das römische Kastell); *Hl. Land* 78 (1934) wird in allen vier Heften über die Brotvermehrungskirche berichten. — Die definitive Publikation der Basilika-Grabung unter dem Titel *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabgha und ihre Mosaiken* ist von Dr. Schneider verfaßt und erscheint 1934 bei Schöningh in Paderborn.

Seine besonderen geologischen und naturwissenschaftlichen Studien im Grabungsgebiet hat P. Köppel veröffentlicht in *Biblica* XIII (1932), 298—308; *Hl. Land* 76 (1932), S. 65—69.

Die Vollendung der Mambre-Grabung und vollständige Ausräumung des Haram Râmet el-Chalîl bei Hebron kam wegen Schwierigkeiten von seiten des Großmufti von Jerusalem nicht zustande. P. Mader beschränkte sich zum Abschluß der Grabung auf kleinere archäologische und topographische Untersuchungen zur Herstellung der nötigen Grundrisse, Aufrisse, Lagepläne usw. Besonders wurden die letzten Ergänzungen und Höhenmessungen zu einem Hebron- und Mambre-Plan ausgeführt, die von Herrn Oberkartograph W. Goering (gest. 31. XII. 33) auf dem Reichsamt für Landesaufnahme in Berlin entworfen und gezeichnet wurden.

Für die Bearbeitung des Repertorium Basilicarum Palaestinae hat Dr. Schneider noch weitere Reisen unternommen und Ruinen untersucht; so besonders Chirbet Istabûl, Kirmil, Masada, Ẓaṣr Ḥadschle, Chirbet Makâtir, Bêt Scha'ar, Bêt Sahûr, Dschebel et-Tôr, Chirbet 'Arkûb eṣ-Ṣafa, Chirbet et-Tîre, Ch. Messâni', Ch. er-Râs, Wâdi Rawâbe, Dschifna, er-Râm, 'Anâta, 'Abûd (vgl. oben S. 155—159) usw. Von den meisten dort liegenden Kirchenruinen wurden Grundrisse, Zeichnungen und Pläne der wichtigsten Architekturstücke hergestellt. Außerdem besuchte Dr. Schneider den Karmel, et-Tell (Bethsaida-Julias), Ẓaṣr Meschatta, Kerak, Ma'an, Petra, Ẓuṣeir el-Ḥallabât, Ẓaṣr el-'Azrak, Ẓuṣeir 'Amra.

Gemeinsame Studienreisen wurden unternommen nach Sélûn-Silo (dänische Ausgrabungen), Balâṭa-Sichem (deutsche Ausgrabungen), Sebâstje-Samaria (englische Ausgrabungen), Bêt Ṣûr (amerikanische Ausgrabungen), Chân Dschubb Jusuf, Dschisr Benât Ja'aqûb, Ẓaṣr 'Atra usw.

Öffentliche Vorträge wurden gehalten: zwei von Dr. Schneider in der Internationalen Palestine Oriental Society zu Jerusalem über das von ihm entdeckte byzantinische Gilgal auf Chirbet Mefdschir, nordöstlich von Alt-Jericho (s. ZDPV. 54, S. 50—59) und über die Mosaiken der Brotvermehrungskirche; zwei von P. Mader auf der Görres-Tagung in Paderborn und auf dem 3. Internationalen Kongreß für christliche Archäologie in Ravenna im September 1932 über die Ausgrabungen am See Genesareth, besonders die Brotvermehrungskirche.

Von Mitte 1932 bis Ende 1933 mußte P. Mader aus Gesundheitsrücksichten in Europa bleiben; er bereitete unterdessen die Publikation seiner Mambre-Grabung vor. Außerdem hielt er 16 öffentliche Vorträge über Palästina, besonders über die Mambre- und et-Tabgha-Grabung, auf verschiedenen Universitäten und in Vereinsversammlungen, verfaßte 49 größere und kleinere Artikel über palästinische Orte für Band V und VI des *Lexikons für Theologie und Kirche*; darunter den Artikel *Jerusalem* mit einer erstmaligen Karte der altchristlichen Bischofssitze des Patriarchates Jerusalem.

An Stelle von Dr. Schneider traf Ende 1932 Dr. Johannes Pohl als Stipendiat in Jerusalem ein. Er befaßte sich zunächst mit der allgemeinen Palästinakunde und unternahm zu diesem Zwecke mehrere Reisen durch das ganze Land bis nach Petra und zum Sinai. Im besonderen widmete er sich der systematischen Erforschung der altkanaanäischen und israelitischen Gräber sowie der Geschichte der Propheten und den palästinischen Schauplätzen ihrer Tätigkeit. Über einzelne Studien hielt er zwei öffentliche Vorträge in der Palestine Oriental Society und schilderte seine Reise durch Transjordanien nach Petra in *Hl. Land* 77 (1933), S. 69—73.

Dr. A. E. MADER.

Die Entdeckung eines christlichen Gotteshauses und einer jüdischen Synagoge mit Malereien aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Dura-Europos in Mesopotamien

Die von der amerikanischen Yale-University und der Académie des Inscriptions et Belles-lettres von Paris gemeinschaftlich mit so großem Erfolg ausgeführten Grabungen in Dura-Europos am Euphrat ergaben in den Jahren 1932 und 1933 auch die Freilegung von zwei Gebäuden, die für die christliche Archäologie des Orients von grundlegender Bedeutung sind¹. In der Nähe eines Tores der Stadtmauer, das in der Richtung von Palmyra liegt, wurden zunächst bedeutende Ruinen eines größeren Hauses freigelegt, von dem die Räume des Erdgeschosses zum großen Teil erhalten sind. Das Gebäude lag innerhalb der Stadtmauer, nur durch eine Straße von dieser getrennt. Obgleich der Bau die Anlage eines privaten Wohnhauses aufweist, zeigt die Höhe der Mauern und die Anordnung der Räume,

¹ Vgl. die vorläufigen Berichte in den *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* von Paris, von M. Rostowtzeff und Clark Hopkins, 1932, S. 314—328 (über die christliche Kirche), und ebda. 1933, S. 243—255, von Clark Hopkins und Du Mesnil du Buisson (über die jüdische Synagoge), sowie die Berichte römischer Blätter über die von Prof. Rostowtzeff in Rom im November und Dezember 1933 über die letztern Funde gehaltenen Vorträge.

daß es sich um ein Haus von besonderem Charakter handelt. In den Perserkriegen um die Mitte des 3. Jahrhunderts wurde die Befestigung der Stadt verstärkt durch die Errichtung eines Glacis hinter der Stadtmauer, und dabei ward der nach dieser zu gelegene Teil des Hauses zerstört; die Ziegelmauer, die diese Verstärkung der Befestigung stützte, schnitt die Nordmauer des Hauptraumes durch, so daß das Haus nicht mehr für seinen bisherigen Zweck benutzt werden konnte. Der Bau stammte somit, wie es auch die Bauart zeigte, aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Dieser chronologische Ansatz fand seine Bestätigung in einer Inschrift auf einer Mauer des Hauses mit dem Datum des Jahres 232 n. Chr.

Dieser Bau war nun kein Privathaus, sondern ein christliches Kirchengebäude der Gemeinde von Dura, eine „Domus Ecclesiae“, wie sie uns durch verschiedene Äußerungen christlicher Schriftsteller, besonders durch die „Kirchengeschichte“ des Eusebius, für das 3. Jahrhundert bezeugt werden. Seine Errichtung und seine Ausschmückung kann mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Kaisers Severus Alexander verlegt werden. Der Hauptraum im Erdgeschoß, mit einer Nische in der Rückwand, diente als liturgischer Versammlungssaal, wie aus den Bildern, mit denen die Wände geschmückt waren, hervorgeht. Da diese aus dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts stammen, sind sie die ältesten christlichen Malereien, die bisher im Orient gefunden wurden. In dem oberen Teil der Nische in der Rückwand erblickt man das Bild des Guten Hirten mit seiner Herde, wie es aus den römischen Zömeterialmalereien bekannt ist. Unter dieser Darstellung sind Reste einer größeren Szene erhalten, die zu beiden Seiten von je einem Baum abgeschlossen wird. In der Mitte erblickt man einen andern, kleineren Baum, der einer Palme ähnlich sieht. Auf jeder Seite dieses Baumes stand eine menschliche Gestalt; beide waren nur mit einem weißen Schurz um die Hüften bekleidet; es sind nur Reste der Figuren erhalten. Den Hintergrund bilden horizontale Striche in grauer Farbe, durch die man den schwarzen Körper einer Schlange hervorkommen sieht. Es handelt sich somit ohne Zweifel um die Darstellung des Sündenfalls der Stammeltern im Paradies, in eigentümlicher Komposition, die von den entsprechenden Bildern des 3. und 4. Jahrhunderts in den römischen Katakomben abweicht. An der Wand neben der Türe ist der Kampf Davids mit Goliath dargestellt, wie aus den erhaltenen Beischriften ΔΑΟΥΙΔ und ΓΟΛΙΑΘ mit Sicherheit hervorgeht. David steht aufrecht, in Gestalt eines Knaben, mit einem Schwert in der rechten Hand; Goliath, als Riese gemalt im Vergleich mit dem kleinen David, liegt regungslos auf der Erde; er ist tot. Auf der Wand der Nordmauer waren die bildlichen Darstellungen in zwei übereinander liegenden Zonen ausgeführt. In dem untern Felde sieht man einen in weißer Farbe auf rotem Grund gemalten, länglich-viereckigen Bau mit einer Art Spitzdach; über diesem rechts und links steht ein großer Stern. Von der rechten Seite kommen einige

Gestalten auf den Bau zu; leider ist dieser Teil des Bildes durch die Stützmauer der erweiterten Befestigung stark zerstört worden: von zwei wahrscheinlich weiblichen Figuren ist der obere Teil erhalten, während von andern Gestalten nur Reste der Kleider und die Füße übrig sind. Die beiden erhaltenen Gestalten bewegen sich nach links hin und tragen in der rechten Hand eine Fackel, in der linken ein Gefäß, dessen Inhalt mit zwei dunkelroten Strichen angegeben ist. Man hat in der Darstellung mit großer Wahrscheinlichkeit den Besuch der Frauen am Grabe Christi erkannt. Über dieser untern Zone findet sich, durch einen breiten farbigen Strich in schwarz, rot und weiß getrennt, eine zweite Zone von Darstellungen. An der rechten Seite erblickt man ein Schiff auf dem Wasser, das zum Teil erhalten ist. In dem Vorderteil stehen vier männliche Figuren, die alle nach der gleichen Richtung mit staunendem Blicke hinsehen und beide Arme in die Höhe heben. In der Richtung der Blicke schreitet ein Mann auf den schäumenden Wellen und streckt einem andern Manne die Hände entgegen. Es ist ohne Zweifel die Darstellung Christi, der auf dem See wandelt und dem hl. Petrus, der ihm entgegenkommt und zu versinken droht, die Hände entgegenstreckt, um ihn zu retten. Links von dieser Szene sieht man einen Mann auf dem Bette liegend und daneben die gleiche Gestalt, wie sie das Bett auf den Schultern trägt. Darüber auf einem roten Streifen erscheint ein Mann, der auf das Bett hinschreitet und die rechte Hand in dieser Richtung ausstreckt: es ist die Heilung des Gichtbrüchigen. In der obern Zone dieser Wand sind damit zwei Wundertaten Christi dargestellt, von denen die Heilung des Gichtbrüchigen auch im 3. Jahrhundert in den römischen Zömeterialmalereien erscheint, aber in anderer Komposition, während die Rettung Petri vor dem Versinken in den Fluten bisher im Abendlande nur auf Sarkophagskulpturen vorkommt.

In der gegenüberliegenden Südmauer befinden sich zwei Türen und eine Nische. Die oben erwähnte Szene des Kampfes Davids mit Goliath ist auf der Wandfläche zwischen den zwei Türen angebracht. Auf der andern Seite der rechten Türe ist ein mit breiten farbigen Strichen eingerahmtes Feld, das eine weitere Szene bietet. Man erblickt eine Frauengestalt, die sich etwas bückt und in den Händen einen Gegenstand hält, der einem Seile gleicht; daneben findet sich auf dem Boden eine Öffnung mit einem Rande, in die das Seil hineinreicht. Man wird darin die Samariterin am Jakobsbrunnen zu erkennen haben.

Wir haben somit nach den bisherigen Mitteilungen an alttestamentlichen Darstellungen Adam und Eva mit dem Baum der Erkenntnis und der Schlange und den Kampf Davids mit Goliath, aus dem Neuen Testament die Samariterin am Jakobsbrunnen, zwei Wunder Christi: das Wandeln auf dem Meere mit der Errettung des hl. Petrus und die Heilung des Gichtbrüchigen, ferner den Besuch der Frauen am Grabe Christi, dann weiter die Gestalt des Guten Hirten. Die Ausführung ist nicht die gleiche bei

allen Szenen; entweder haben verschiedene Hände an den Bildern gearbeitet oder die Bilder wurden nach verschiedenen Vorlagen ausgeführt. Die Komposition, die Auffassung der Gegenstände wie die Art der künstlerischen Ausführung weisen auf lokale syrische Kunstrichtung hin; die Szenen, die Parallelen in der römischen zömeterialen Malerei des 3. und 4. Jahrhunderts haben, unterscheiden sich in der Komposition und der künstlerischen Art von den Denkmälern Roms. Der hochwertige Fund bestätigt somit die Auffassung, daß die christliche darstellende Kunst sich in der Frühzeit zwar auf dem Boden der gleichen Grundanschauungen, wie sie von der christlichen Lehre geboten wurde, aber in eigener, selbständiger künstlerischer Auffassung und Ausführung im Abendlande und im Osten gebildet und entwickelt hat.

Neben dem Hauptraume mit diesen Malereien, der für die Kultversammlungen bestimmt war, befindet sich ein weiterer Raum mit einer Nische in der einen Wand. Im Boden dieser Nische ist eine Vertiefung angelegt von 1,60 m Länge, 1,07 m Breite und 0,95 m Tiefe; man erkannte darin ein Wasserbecken, in Ziegelmauerung ausgeführt wie der ganze Bau. Mit großer Wahrscheinlichkeit muß man darin ein Taufbecken sehen für die Spendung des Taufbades durch Untertauchen. Es ist dies die natürlichste Erklärung, die durch die Nähe des liturgischen Versammlungsraumes nahegelegt wird. Dekorationen von Pflanzenmotiven (Trauben und andere Früchte) mit Bändern finden sich an den Wänden.

Diese „Domus Ecclesiae“ von Dura aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts bietet somit keinen eigenen architektonischen Bautypus, wie ihn die verschiedenen heidnischen Tempel und die gleich zu besprechende jüdische Synagoge aufweisen. Der christliche kirchliche Bau hat die bauliche Gestalt eines großen Wohnhauses, wie sie in andern Wohnhäusern der Stadt erscheint. So ist anzunehmen, daß weitere Räume des Hauses, außer dem liturgischen Saal und dem Baptisterium, als Wohnung des Bischofs oder eines Presbyters und für die kirchliche Verwaltung dienen. Wir haben dann in dem Funde eine direkte Parallele für die römischen Tituli des 3. Jahrhunderts. Der Bau ist in einfacher Weise aus Ziegeln ausgeführt.

Die christliche Kirche liegt südlich von dem großen Stadttore in der Westmauer, das in die Richtung von Palmyra weist, gegenüber einem Festungsturm der Stadtmauer. Nördlich von dem Tore, und ebenfalls an der Stadtmauer gelegen, wurde 1933 ein Komplex von Gebäuden ausgegraben, dessen Hauptteil von einer jüdischen Synagoge gebildet wird. Auch diese hatte das gleiche Schicksal wie die christliche Kirche. Bei der Verstärkung der Befestigung durch Anlage eines breiten Glacis hinter der Stadtmauer wurde sie in den Bau einbezogen und verschüttet. Diesem Umstände ist ihre Erhaltung zu verdanken, gleichwie es mit dem christlichen Gotteshaus der Fall war. Die Rückmauer der Synagoge nach der

Stadtbefestigung zu ist fast vollständig erhalten; die Seitenmauern dagegen nur zum Teil, da sich der Glacis nach der Stadt zu senkte, und die Vordermauer nur bis zu einer kleinen Höhe über dem Boden.

Die Synagoge bildet einen eigenen Bau, einen länglich-viereckigen Saal, dessen Eingang aber in der östlichen längeren Wand angelegt ist, und diesem entspricht die heilige Nische ebenfalls in der entsprechenden längern Wand gegen Westen. Der Saal hat eine Länge von 13,70 m von Nord nach Süd und eine Tiefe von 9 m von Ost nach West. Die fast ganz erhaltene Rückwand mißt eine Höhe von 6,50 m. Vor der Ostmauer liegt eine Vorhalle und vor dieser ein viereckiger Hof, der an drei Seiten von Säulenhallen umgeben war; er ist ebenfalls, wie die Synagoge selbst, mehr breit als tief. Der Bau ist aber nicht freiliegend, sondern von andern Bauten umgeben, die eine eigentümliche Anordnung aufweisen. Es handelt sich wahrscheinlich um das jüdische Viertel der Stadt, wo sowohl die in Dura ansässigen Juden hausten als auch die in Geschäften durchreisenden Juden einkehrten. Alles Mauerwerk ist aus Ziegeln ausgeführt. Der eigentliche Synagogenraum hatte eine flache Decke aus Holzbalken mit einer Art Kassetten, die aus bemalten Ziegeln gebildet wurden. Fast alle diese Ziegel sind im Schutt gefunden worden. Die Malereien zeigen eine große Abwechslung von dekorativen Darstellungen aus der gleichzeitigen profanen Kunst: Pflanzen, Tiere, zum Teil phantastischer Gestalt, heidnische Götterfiguren u. dgl., ohne jedes Motiv, das aus der jüdischen religiösen Auffassung stammen würde. Auf drei von den Ziegeln sind griechische Inschriften gemalt, die die Namen von Geschenkgebern enthalten, und eine davon bietet den Namen des Stifters der Synagoge selbst, Samuel, Sohn des Eiddeos. Eine weitere Inschrift in aramäischer Sprache bietet wieder den Namen dieses Stifters und zugleich das Datum, nämlich das Jahr 556 der Ära der Seleukiden, also 244—245 n. Chr. Die Synagoge hat somit bloß einige Jahre bestanden und für den jüdischen Gottesdienst gedient, da 256 die Stadt Dura vollständig zerstört und nie wieder hergestellt wurde. Und vor der Belagerung der Stadt, die ihr den Untergang brachte, war die Synagoge, gleich wie die christliche Kirche, durch den Wall hinter der Stadtmauer verschüttet und zum Teil zerstört worden. Das große Tor, das in die Synagoge führte, lag in der östlichen Längswand, wie wir sahen. Ihm gegenüber, in der Mitte der Längswand im Westen, befindet sich eine große Nische, die reich verziert ist. Rechts und links ist sie umrahmt von zwei Säulen, die Concha ist mit einem Muschelmotiv verziert, unter dem die Wand eine nachgeahmte, gemalte Marmorverkleidung aufweist, die sich auf den beiden Säulen fortsetzt. In der Nische steht ein Sitz, der entweder für die Thora oder für den Vorsteher der Synagoge diente. An den Wänden rings um den Raum läuft eine gemauerte, doppelte Sitzbank für die Teilnehmer an den Versammlungen.

Die Wandflächen im Innern der Synagoge waren nun vollständig und

aufs reichste mit religiösen jüdischen Malereien verziert: ein bisher ganz einzigartiges Beispiel einer in dieser Weise ausgeschmückten Synagoge. Am vollständigsten erhalten sind die Bilder auf der Rückwand. Auf dem Tympanon der Nische in der Mitte der Wand sind drei vertikale Felder abgeteilt. Links erblickt man die gewohnten jüdischen Symbole: den siebenarmigen Leuchter, die Palme und die Zitronatfrucht; in der Mitte den Thoraschrein in Gestalt eines Tempels mit 4 Säulen; rechts das Opfer Abrahams, in einer eigenen Komposition, auf der Isaak auf einem großen Altare liegt, Abraham das Opfermesser in der Hand hält und der Widder neben einem Strauch in dem unteren Teil des Feldes erscheint. In der Höhe ragt die Hand Gottes hervor. Die Mitte der Wand über der Nische wird von einem großen Gemälde eingenommen, das sich bis zum obern Rande erstreckt. Es stellt einen reichen Garten dar mit allerlei Bäumen und Pflanzen, mit zahmen und wilden Tieren. An drei Stellen finden sich menschliche Gestalten in verschiedener Stellung; meistens liegt ein Mann auf einem Ruhebett, während andere Gestalten daneben stehen. Eine sichere Deutung des Gemäldes ist noch nicht gefunden; handelt es sich um eine Darstellung des Paradieses? Oder ist es eine ideale Schilderung des Messiasreiches nach dem Propheten Isaias? Rechts und links von diesem Mittelbild finden sich je zwei schmälere Felder übereinander, die sich wie die geöffneten Flügel eines Triptychons zu dem Mittelstück darstellen. In jedem Felde steht eine große männliche Gestalt: rechts oben Moses neben dem Dornbusch und mit der Hand Gottes in der Höhe, unter ihm ein Prophet, der eine entfaltete Schriftrolle mit beiden Händen hält und mit ausdrucksvollem, trefflich gemaltem Gesicht in den Raum blickt; links unten eine Greisengestalt in weitem Gewande mit Ärmeln, die Arme vor dem Körper gekreuzt, mit einem viereckigen vollgemalten Nimbus wie einem Brett hinter dem Kopf, wahrscheinlich ein Toter; darüber der untere Teil einer vierten Gestalt, die auch nicht mit Sicherheit gedeutet ist. Künstlerisch gehören diese vier Einzelfiguren zu den besten Schöpfungen des ganzen Gemäldezyklus der Synagoge.

Rechts und links von dieser eindrucksvollen Mittelgruppe des malerischen Schmuckes ist die Wandfläche durch breite horizontale Linien in drei Zonen geteilt, die alle mit Darstellungen geschmückt sind, und zwar nimmt auf einzelnen Feldern eine einzige Szene die ganze Fläche der Zone ein, während auf andern durch vertikale Linien zwei Felder für verschiedene Szenen gebildet wurden. In der obern Zone ist, von Norden beginnend, der Ausgang der Israeliten aus Ägypten und ihr Zug durch die Wüste ins Gelobte Land dargestellt unter Führung des Moses. Dieser erscheint auf den Gemälden immer in mehr als zweimal so großer Gestalt als die übrigen Figuren und in festlicher Gewandung, die der römischen Tunika mit den Zierstreifen und dem Pallium ähnlich ist. Im ersten Bild fällt auf das durch eine Mauer mit geschlossenem Tore versinnbildete Ägypten

Feuer und Hagel vom Himmel, während die Israeliten als zahlreiche Gruppe, Säcke mit den mitgenommenen Gegenständen tragend, ausziehen, unter Führung des als riesiger Heros geschilderten Moses. Weiter folgt der Untergang der Ägypter im Roten Meer in eigentümlicher Darstellung; auf der linken Seite sind die Juden in Sicherheit und Moses berührt das Wasser mit seinem Wunderstab. Dann folgt Moses neben den 12 Vertretern der 12 Stämme, von denen jeder eine Standarte trägt, und die Szene, wie Moses das salzige Wasser mit seinem Stabe berührt, um es süß und genießbar zu machen.

Auf der linken Seite ist die obere Zone zum Teil zerstört, da ein Teil der Mauer abgebrochen ist. Erhalten ist zum Teil eine große Darstellung, die Salomon, mit seinem Namen in griechischer Sprache, auf dem Throne sitzend vorführt, während von links drei Gestalten herzukommen; der Sinn des Bildes ist nicht sicher festgestellt. Auf den beiden Seitenmauern nördlich und südlich ist von den Bildern der oberen Zone nur der Traum Jakobs mit der Himmelsleiter erhalten auf der Nordmauer.

In der zweiten Zone der Rückmauer spielt die Bundeslade die Hauptrolle. Auf einer Darstellung wird sie von vier Männern getragen; auf einer andern erscheint sie inmitten einer großen Schlacht, offenbar im Kampfe mit den Philistern, die sich der Bundeslade bemächtigten. Denn eine weitere, trefflich erhaltene Szene zeigt den Tempel des Dagon, vor dem die zerstörte Gestalt des Gottes und allerlei Gefäße aus dem Tempel auf dem Boden zerstreut liegen, während links davon die Bundeslade, die die Mitte der Szene einnimmt, auf einem von zwei Kühen gezogenen Wagen steht, um zu den Israeliten zurückzukehren; daneben stehen in feierlicher Haltung drei Männer in Festkleidung, vielleicht Priester der Philister, die die Rücksendung veranlaßten. Auf der andern Seite der Rückwand als Gegenstück zu dieser Szene findet sich eine Darstellung, deren Inhalt nicht aus der Bibel, sondern aus dem Talmud geschöpft ist. Im Hintergrunde steht der siebenarmige Leuchter vor einem Zelt; in der Mitte befindet sich ein großes Wasserbecken, neben dem Moses erscheint, der mit seinem Wunderstabe das Wasser berührt; vom Becken aus gehen dann 12 kleine Wasserbäche zu jedem der 12 Zelte, die sich rechts und links befinden, indem vor jedem eine männliche Gestalt mit erhobenen Händen, in der Haltung der christlichen Oranten aufrecht steht. Neben dieser Darstellung erblickt man die Einsetzung und die Weihe Aarons als Hohepriester; der in seine heilige Gewandung gekleidete Aaron steht auf dem Bilde in feierlicher Haltung; neben ihm erscheinen zwei Herolde mit Trompeten zum Aufrufen der Israeliten; weiter sieht man das Bundeszelt mit dem siebenarmigen Leuchter und dem Altar, auf dem ein Widder als Opfer liegt, während neben der Mauer ein anderer Widder steht und zwei Stiere als Schlachtopfer herbeigeführt werden. Als Abschluß der Serie von Bildern mit der Bundeslade erscheint der Tempel von Jerusalem, als reicher,

mächtiger Bau im hellenistisch-syrischen Stile aufgefaßt, mit Säulen und andern architektonischen Ziergliedern.

In der dritten, untern Zone sind die Motive der Darstellungen aus den Schriften der beiden Propheten Elias und Ezechiel entnommen. Auf der Südmauer ist der Zusammenstoß des Elias mit den Baalspriestern abgebildet. Auf einer Szene umstehen die Baalspriester den Opferaltar und rufen vergebens ihren Gott an um Feuer vom Himmel, um das Opfer zu verzehren; auf der andern Szene steht Elias mit Juden neben einem Altar, auf den Feuer von oben herabfällt auf das Opfer. Eine weitere Darstellung bietet die Geschichte der Witwe von Sarepta. Die entsprechende Zone der Nordmauer ist dem Propheten Ezechiel gewidmet. Auf einem merkwürdigen Bilde erscheint die Vision der Totenerweckung, indem verschiedene Teile menschlicher Körper auf dem Boden liegen, während durch die aus der Höhe gestreckte Hand zwei menschliche Gestalten aufgerichtet werden. Daneben ist die Vision der großen Katastrophe, indem Berge gespalten erscheinen und zusammenstürzende Städte dargestellt sind. Daneben erscheint der Prophet mit andern Gestalten.

Eine letzte Gruppe von Szenen ist größtenteils weniger vollständig erhalten und bietet der Deutung große Schwierigkeiten. Auf einem Bilde scheint die Ermordung des Joab durch die Soldaten Salomons enthalten zu sein, nach dem Berichte im I. Buch der Könige, II, 28. Diese Szene ist ganz erhalten; andere, von denen nur Bruchstücke übrig sind, können noch nicht mit Sicherheit erklärt werden.

Aus dieser kurzen Übersicht ergibt sich die grundlegende Bedeutung dieser Entdeckung. Eine Reihe wichtiger Probleme über die jüdische und die altchristliche Kunst werden dadurch aufgerollt und müssen untersucht werden, sobald die vollständige Veröffentlichung des reichen Materials vorliegen wird.

J. P. KIRSCH.

Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur

Die folgenden Ausführungen sind bestimmt, einmal vorläufig im Zusammenhang auf ein Problem von nicht geringer Bedeutung hinzuweisen, mit dem ich mich seit einigen Jahren wiederholt in akademischen Übungen beschäftigt habe und dem eine druckfertig vorliegende eigene und eine im Entstehen begriffene Arbeit eines vielversprechenden Schülers gewidmet sein werden. Es handelt sich um die entsprechend auch für die altlateinische sich stellende Frage, wie weit in der syrischen Übersetzungsliteratur Bibelzitate der übersetzten Denkmäler griechisch-christlichen Schrifttums wirklich neu übersetzt wurden oder vielmehr ein bestimmter dem Übersetzer und seinem zu erwartenden Leserkreise geläufiger fester Bibeltext für ihre Wiedergabe maßgeblich war.

Ich gehe aus von den ATlichen Zitaten der Didaskalia, deren Urtext sich nur zu einem vielfach recht bescheidenen Teile in den Bänden 1—6 der Apostolischen Konstitutionen erhalten hat. Auf die Wichtigkeit dieses Materials für die „LXX-Forschung“ d. h. richtiger gesagt: die Erforschung der Entwicklungsgeschichte des griechischen Targumtextes hat, meiner Anregung folgend, P. Kahle, *Masoreten des Westens II*, Stuttgart 1930, S. 6*f. nachdrücklich hingewiesen. Angesichts einer so hohen Wichtigkeit ist es zu bedauern, daß, wie gesagt, nur ein verhältnismäßig kleiner Teil desselben im griechischen Original vorliegt, weil der Redaktor der Konstitutionen bei den umfangreichsten Zitaten sich darauf beschränkte, nur den Anfang und etwa einige weitere, ihm besonders wichtig erscheinende Stellen in seine Bearbeitung herüberzunehmen. Hier gewinnen naturgemäß die syrische und die alte lateinische Übersetzung der Didaskalia entscheidenden Wert, und da die letztere in dem Veronenser Palimpsest nur bruchstückweise erhalten ist, steht ebenso selbstverständlich die erstere im Vordergrund des Interesses. Es fragt sich, ob und wieweit für das im Original nicht erhaltene Material auf Grund dieser der vom Verfasser der Didaskalia zitierte griechische Schrifttext mit Sicherheit erschlossen werden kann. Ein etwa vom syrischen Übersetzer an Stelle desselben eingesetzter ihm geläufiger Text in der eigenen Sprache könnte füglich nur derjenige der P(ēšittā) gewesen sein. Zu einem unbedingt zuverlässigen Vergleich mit diesem geben insbesondere die ganz umfangreichen zusammenhängenden Anführungen reichste Möglichkeit. Es sind dies, abgesehen von der historischen Einleitung des Manasse-Gebetes = 2 (4) Kge 21f., für den Pentateuch Nm. 16 1—10 und 18, für die Propheten Is. 1 11—14 neben den v. 7 und v. 16 f. dieses Kapitels, Ez. 8 16—18; 18; 33 1—9, 10, 11, 12—20; 34; 37 1—14 und Mal. 1 11—14, endlich aus den Hagiographen Prov. 5 1—15; 6 6—11; 7 und 9 13—18. Soweit neben der syrischen Übersetzung in den Konstitutionen Originaltext erhalten ist, scheint durchweg eine, wenn auch nicht unbedingte, so doch wesentliche materielle Übereinstimmung zu bestehen, was von vornherein sehr stark für eine grundsätzliche Zuverlässigkeit der Übersetzung spricht, eine unbedingte Gewähr in dieser Richtung aber doch deshalb nicht gibt, weil rein theoretisch ja bei der verhältnismäßig schmalen Vergleichsgrundlage an eine rein zufällige materielle Übereinstimmung des vom Verfasser der Didaskalia zitierten griechischen und des P.-Textes in der dem Übersetzer vertrauten Gestalt gedacht werden könnte, die ja nicht notwendig mit der hs.lich überlieferten völlig identisch gewesen zu sein brauchte. Bei einem Vergleich mit der letzteren ergibt sich nun andererseits offenkundig eine sehr weitgehende formale Übereinstimmung mit der P., die als eine bloß zufällige jedenfalls nicht betrachtet werden kann. Immerhin kommen doch vor allem materielle Diskrepanzen, die ihrerseits auf eine bestimmte, auch anderweitig bezeugte griechische Textform zurückweisen, so stark, ja entscheidend zur Geltung,

אלהם ואלהם (32) : לא יפה הדרך
 : אלהם ואלהם : אלהם ואלהם

(29) Und es sagen (die Leute) vom Hause Israel: nicht schön (sind) die Wege des Herrn. Meine eigenen Wege sind schön, (Leute) vom Hause Israel. Vielmehr eure Wege (sind) nicht schön. (30) Deshalb den einzelnen nach seinen Wegen werde ich euch richten, Haus Israel, spricht der Herr der Herrschaften. Kehret um und wendet euch ab von allem eurem Verbrechen, und nicht wird es euch werden zum Ausgleich für eure Sünden. (31) Und werfet von euch alles Verbrechen, das ihr getan habt, und macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist, und nicht werdet ihr sterben, (Leute) vom Hause Israel, (32) weil nicht ich will den Tod des Toten, spricht der Herr der Herrschaften; vielmehr kehret um und lebet.

(29) Καὶ λέγουσιν ὁ οἶκος τοῦ Ἰσραὴλ· Οὐ κατορθοῖ ἡ ὁδὸς Κυρίου. Μὴ ἡ ὁδός μου οὐ κατορθοῖ, οἶκος Ἰσραὴλ; οὐχὶ ἡ ὁδὸς ὑμῶν οὐ κατορθοῖ; (30) Ἐκαστον κατὰ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ κρινῶ ὑμᾶς, οἶκος Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος· ἐπιστρέφητε καὶ ἀποστρέψατε ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν, καὶ οὐκ ἔσονται ὑμῖν εἰς κόλασιν ἀδικίας. (31) Ἀπορρίψατε ἀπὸ ἑαυτῶν πάσας τὰς ἀσεβείας ὑμῶν ὡς ἡσεβήσατε εἰς ἐμέ, καὶ ποιήσατε ἑαυτοῖς καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινόν· καὶ ἵνα τί ἀποθνήσκετε, οἶκος Ἰσραὴλ; (32) διότι οὐ θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἀποθνήσκοντος, λέγει Κύριος.

אלהם ואלהם (32) : לא יפה הדרך
 : אלהם ואלהם : אלהם ואלהם

(29) Und es sagen (die Leute) vom Hause Israel: nicht schön (ist) der Weg des Herrn. Mein eigener Weg ist schön, (Leute) vom Hause Israel. Vielmehr eure Wege (sind) nicht schön. (30) Deshalb einen jeden von euch nach seinen Wegen werde ich ihn richten, spricht der Herr Adonai. Kehret um und wendet euch ab von allem eurem Verbrechen und eurem Frevel, damit euch diese nicht werden zu böser Qual. (31) Und werfet und entfernt von euch allen Frevel, den ihr gefrevelt habt und macht euch ein neues Herz und einen neuen Geist, und nicht werdet ihr sterben, (Leute) vom Hause Israel, (32) weil nicht ich will den Tod des Sünders, spricht der Herr Adonai; vielmehr kehret um und lebet.

(29) Καὶ λέγουσιν ὁ οἶκος (τοῦ?) Ἰσραὴλ· Οὐ κατορθοῖ ἡ ὁδὸς Κυρίου. Μὴ ἡ ὁδός μου οὐ κατορθοῖ, οἶκος Ἰσραὴλ; οὐχὶ ἡ ὁδὸς ὑμῶν οὐ κατορθοῖ; (30) Ἐκαστον ὑμῶν κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ κρινῶ (αὐτόν?), λέγει Ἄδωναϊ κύριος· ἐπιστρέφητε καὶ ἀποστρέψατε ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν, καὶ οὐκ ἔσονται ὑμῖν εἰς κόλασιν πονηράν. (31) Ἀπορρίψατε ἀπὸ ἑαυτῶν (oder ἀφ' ὑμῶν) πᾶσαν ἀσεβειαν ὑμῶν ἣν ἡσεβήσατε, καὶ ποιήσατε ἑαυτοῖς (oder ὑμῖν) καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινόν· καὶ ἵνα τί ἀποθανεῖσθε, οἶκος Ἰσραὴλ; (32) διότι οὐ θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, λέγει Ἄδωναϊ Κύριος, ἀλλὰ ἐπιστρέψατε καὶ ζήσατε :

Ἐκαστον ὁμῶν] = *unumquemque vestrum*: Julianus v. Aeclanum. — Ἄδωναὶ κύριος] A Q. und die alte Unzialvorlage der arabischen Übersetzung des al-Ālam. — εἰς κόλασιν πονηράν] keinerlei weiteren Zusatz hinter κόλασιν reflektiert al-Ālam: *ولا تصيرون انتم للعقوبة* (und nicht werdet ihr anheimfallen der Strafe). — τοῦ ἁμαρτωλοῦ] V (? = „23“ HoP.) = *peccatoris*: Cyprianus; „Ambrosiaster“, *Quaest. V. et N. T.*; Filastrius; Hieronymus; Caelestinus I.; Ps.-Ambrosius (= Vigilius v. Thapsus oder Eusebius v. Vercellae), *De trin.*; Leo d. Gr.; Cassiodorus. — Ἄδωναὶ κύριος] A Q 22. 36. 48. 51. 231 und die Vorlage al-Ālams. — ἀλλὰ] = *sed* aller Zeugen des altlateinischen *peccatoris*. — ἐπιστρέψατε καὶ ζήσατε] 26. 306, *sub asterisco*: 88 mit voranstehendem καὶ, ebenso A mit der graphischen Variante ἐπιστρέφαται und ζήσαται, ferner Syro-Hex. *sub asterisco*. Vgl. ἐπιστρέψατε οὖν καὶ ζήσατε hinter der Erweiterung ὡς τὸ ἐπιστρέψαι αὐτὸν usw., die nach der Überlieferung des entsprechenden altlateinischen „*sed ut magis convertatur et vivat*“ aufs engste mit der Lesart ἁμαρτωλοῦ zusammenhängt: V. 22. 36. 48. 51. 231 und bei Theodoretos v. Kyros.

Das Beispiel beleuchtet in klassischer Weise die ganze Schwierigkeit, aber auch die ganze Bedeutsamkeit der Untersuchung, die hier auf breitester Flucht durchzuführen wäre. Auf formalem Einfluß der P. beruht zunächst ganz augenfällig die Ersetzung des dem Hebräischen nachgebildeten Begriffs des κατορθοῦν durch den Begriff des Schönseins. Ebenso erklären sich durch diesen Einfluß die Doppelwiedergabe des Ἀπορρίψατε zu Anfang von v. 31 und diejenige des ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὁμῶν in v. 30. Im letzteren Falle war zunächst unter Beibehaltung der Wortwahl aus der P. der Singular übernommen. Dies veranlaßte dann weiterhin eine nochmalige singularische Wiedergabe des Begriffs ἀσεβεία mit dem hier dem Übersetzer unabhängig von der P. geläufigen Ausdruck, weil nur durch diese Doppelung der Anschluß an die pluralische Aussage des Folgenden zu gewinnen war. Führte schon hier der formale Einfluß der P. zu einer materiellen Abweichung gegenüber dem griechischen Zitatstext der Vorlage, so besteht von vornherein natürlich die Möglichkeit, daß in gleicher Weise die mit dem P.-Text zusammenfallenden Diskrepanzen gleicher Art in v. 29, nämlich die Ersetzung der Frageform durch die Aussageform und die pluralische Wiedergabe des dritten ὁδός mit zugehörigem Verbum zu erklären sind. Ein Gleiches gilt in v. 31 von der erneuten Ersetzung der Frageformel καὶ ἵνα τί durch eine negative Aussage. Ja, man wird, wengleich eine völlige Sicherheit in diesem Sinne nicht zu gewinnen ist, sogar diese Erklärung mindestens für in sehr hohem Grade wahrscheinlich halten dürfen. Dagegen scheint umgekehrt ein wirkliches singularisches πᾶσαν ἀσεβείαν . . . ἦν und ein Fehlen des εἰς ἐμὲ in v. 31 dadurch gesichert zu sein, daß hier in der Wortwahl geradezu ein formaler Gegensatz zur P. vorliegt. Über das futurische ἀποθανεῖσθε in v. 31 und ἀλλὰ in v. 32, wo beide Male gleichfalls ein ins Materielle übergreifender P.-Ein-

fluß theoretisch angenommen werden könnte, wird alsbald näher zu handeln sein. Umgekehrt wird sich ergeben, daß möglicherweise die zunächst eingesetzte Textform καὶ ζήσατε doch durch eine etwas andere zu ersetzen ist und der auf sie führende syrische Wortlaut dem P.-Einfluß entstammt.

Der mißlichen Unsicherheit über den Umfang der Einwirkung des dem Übersetzer geläufigen P.-Textes schiene nämlich ganz allgemein, soweit diese überhaupt vorhanden ist, durch einen Vergleich mit der altlateinischen Übersetzung abgeholfen werden zu können. Aber in weitem Umfang erweist sich auch eine solche Hoffnung als trügerisch. Nicht nur der syrischen Wiedergabe gegenüber, sondern auch im Vergleich zu dem durch die Apostolischen Konstitutionen erhaltenen griechischen Text von Didaskalia-Zitaten zeigt nämlich die altlateinische Wiedergabe durchweg eine starke Annäherung an den normalen „LXX“-Text. Dabei kann es im vorliegenden Zusammenhang dahingestellt bleiben, wie diese Tatsache zu erklären sein mag: ob etwa schon in der griechischen Vorlage des Altlateiners eine solche Angleichung der originalen Zitate erfolgt gewesen sein sollte, oder ob er systematisch einen ihm bereits vorliegenden altlateinischen Schrifttext, der eine griechische Vorlage entsprechenden Charakters wiedergegeben hätte, einsetzte, in welchem letzterem Falle den Veroneser Fragmenten der altlateinischen Didaskalia eine ganz hervorragende Stelle in der Geschichte und unter den Urkunden des vorhieronymianischen lateinischen Bibeltexes zukäme. In jedem Fall muß wiederum eine praktische Regel methodischer Selbstbeschränkung dahin ausgesprochen werden, daß die altlateinische Form der Zitate für die Wiedergewinnung der ursprünglichen griechischen Gestalt derselben jeden Wert überall da verliert, wo sie im Gegensatz zur syrischen Form sich mit einer anderweitig bezeugten griechischen Textgestalt berührt.

Auch im vorliegenden Einzelfalle bestätigt sich die allgemeine Beschaffenheit der altlateinischen Textgestalt unserer Zitate. Der Text lautet: „*Et dicent domus Istrahel: 'Non corrigit via[m] d(omi)ni.' Numquid via mea non corrigit, domus Istrahel? No(n)ne via vestra non corrigit? Ideo(ue) unu(m)quemq(ue) secundum viam ipsius iudicabo, domus Istrahel, dicit Adonai d(omi)n(us): Convertimini et avertite vos ab omnib(us) inpietatib(us) vestris et non erunt vobis in poenam... <Proicite a vobis> omnes inpietates vestras, quas inpie fecistis in me, et facite vobis cor novum et sp(iritu)m novum: et ut quid moriemini domus Istrahel? Quoniam nolo mortem morientis, dicit Adonai d(o)m(inu)s, sed convertimini, ut vivatis.*“

Sekundäre Beeinflussung durch normaleren „LXX“-Text ist hier mit Bestimmtheit dreimal festzustellen: in dem pluralischen „*omnes inpietates vestras, quas*“ und in dem „*in me*“ gegenüber der entsprechenden singularischen Fassung und der Ommission des εἰς ἐμὲ, auf welche zuverlässig die syrische Übersetzung wies, endlich in dem „*unu(m)quemq(ue) secundum viam ipsius iudicabo*“, demgegenüber merkwürdigerweise die griechische

Fassung von AK II 14²¹ und die hier nicht sich formal mit der P. deckende syrische Wiedergabe allerdings erheblich auseinandergehen. Folgerichtig muß also mit der Möglichkeit einer entsprechenden Sachlage auch da gerechnet werden, wo hart daneben der mit der Normalform der „LXX“ sich deckenden altlateinischen Fassung im Syrischen Abweichung von dieser bei formalem Zusammenfall mit der P. gegenübersteht. Eine letzte Ungewißheit, die hier bei Bewertung der syrischen Überlieferung für ein ganz streng methodisches Empfinden immerhin noch bleiben muß, wird also auch durch die altlateinische nicht restlos behoben. Denn schließlich kann eben diese ebensogut auch hier unter dem Einfluß griechischen Normaltextes als die syrische unter demjenigen der P. stehen. Entscheidende Bedeutung gewinnt nun aber der Text des Veronenser Palimpsests durch die Sicherung des ἀποθανεῖσθε und ἀλλὰ, deren syrische Wiedergabe mit der P. zusammenfällt, während die strengen lateinischen Entsprechungen „*moriemini*“ und „*sed*“ aller sonstigen griechischen Überlieferung, vor allem also ihrer Normalform, widerstreiten. Nicht über ein *non liquet* hinaus sieht dagegen äußerste methodische Strenge sich bezüglich des abschließenden „*ut vivatis*“ gegenüber dem hier mit der P. sich deckenden syrischen Text geführt. Dieses ist offensichtlich Wiedergabe eines griechischen indikativischen καὶ ζήσατε oder καὶ ζήσεσθε, Varianten, die in zahlreichen Hss. unmittelbar oder mit leichten graphischen Schwankungen an Stelle des imperativischen καὶ ζήσατε auftreten. Daß gerade eine dieser beiden Varianten in der Tat für die Urgestalt des Didaskalia-Zitats anzusetzen sein sollte und auch hier im Syrischen der P.-Einfluß selbst materiell sich geltend gemacht hätte, ist eine Annahme, die sich recht nahelegt. Das imperativische ζήσατε hat nach Ausweis der Syro-Hex. Origenes auf Grund des M(asoretischen) T(extes) unter Asterisk eingesetzt. Es wäre mithin sehr wohl denkbar, daß dieser Imperativ überall, wo er in griechischer Überlieferung auftritt, auf hexaplarischem Einfluß beruht. Daß ein solcher aber schon auf denjenigen Bibeltext sich geltend gemacht haben sollte, der dem Verfasser der Didaskalia geläufig war, ist kaum zu erwarten, selbst wenn die etwa in Coelesyrien beheimatete Schrift erst in der zweiten Hälfte des dritten oder zu Anfang des vierten Jahrhunderts entstanden sein sollte. Mit dem methodischen Manko bloßer Wahrscheinlichkeit bleiben indessen auch alle diese Erwägungen belastet.

Nur bis zu einer solchen läßt sich schließlich auch bei Beurteilung der berührten seltsamen Tatsache gelangen, daß einmal alle drei zu Gebote stehenden Überlieferungszeugen, Konstitutionen, lateinische und syrische Übersetzung, auseinandergehen, ein Sachverhalt, der bei Durcharbeitung des gesamten Materials wohl noch ziemlich häufig sich wiederergeben dürfte. Im gegenwärtigen Einzelfalle lautete der griechische Text der Konstitutionen Ἐκαστον κατὰ τὰς ὁδοὺς ὑμῶν κρινῶ. Auf ein Ἐκαστον ὑμῶν κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ κρινῶ führte die syrische Übersetzung. Ein Ἐκαστον κατὰ

τὴν ὁδὸν αὐτοῦ κρινῶ muß der lateinischen zugrundeliegen, was bis auf das Fehlen des ὁμᾶς mit dem normalen LXX-Text zusammenfällt, als ursprüngliche Form des Didaskalia-Zitats mithin ohne weiteres nicht in Betracht kommt. Soll zwischen der durch die Konstitutionen griechisch erhaltenen und der vom Syrer wiedergegebenen Fassung gewählt werden, so kommt zugunsten der letzteren nun zweifellos ein Dreifaches in Betracht. Die Wiederkehr des pluralischen τὰς ὁδοῦς im griechischen Text der Konstitutionen entrückt zunächst das entsprechende syrische Textelement dem Verdacht einer Abhängigkeit von der P. Damit erweist sich aber der ganze Satz beim Syrer als unabhängig von formalem P.-Einfluß. Läge der syrischen Wiedergabe nicht die griechische Urgestalt des Zitats zugrunde, so müßte angenommen werden, daß diese bereits in der Vorlage des Übersetzers eine Veränderung erfahren haben mußte. Eine solche Änderung wäre alsdann aber füglich nur in der Richtung auf den endgültigen griechischen Normaltext hin denkbar, und eine Entwicklung in dieser Richtung scheint doch von dem griechischen Wortlaut von AK. II 14 21 zu der unterstellbaren Vorlage des Syrers nicht zu verlaufen. Weit eher läßt sich als sekundär jener griechisch erhaltene Wortlaut begreifen. Einmal handelt es sich bei ihm um das Eindringen des für die Normalgestalt bezeichnenden ὁμᾶς. Das schlechthin unerhörte ὁμῶν statt αὐτοῦ könnte aber ursprünglich hinter Ἐκαστον von einem Schreiber ausgelassen, alsdann ergänzt und dabei an falscher Stelle in den Text geraten sein, wo es das αὐτοῦ verdrängte. Derartige Entwicklungen sind einer umfassenden textgeschichtlichen Erfahrung geläufig genug. Während sodann wie gesagt, das τὰς ὁδοῦς ὁμῶν der Konstitutionen keinerlei andere Stütze findet, kehrt das vom Syrer wiedergegebene Ἐκαστον ὁμῶν als Grundlage der dem Süditaliener Julianus v. Aeclanum geläufigen altlateinischen Textgestalt wieder. Ebenso findet endlich drittens die Weglassung des ὁμᾶς eine weitere Bezeugung auch durch den altlateinischen Text des Veronenser Palimpsests. Davon, daß mit allem dem ein mathematischer Beweis für die Ursprünglichkeit der in syrischer Wiedergabe vorliegenden Form erbracht wäre, kann aber natürlich doch nicht die Rede sein.

Unser nicht mehr als vier Verse umfassendes Beispiel zeigt, wie weitläufige und sorgfältige Erwägungen anzustellen wären, wenn an Hand der syrischen Übersetzung die Gesamtmasse der so ungemein zahlreichen und teilweise umfangreichen AT.lichen Zitate der Didaskalia für die Geschichte des griechischen AT.lichen Textes flüssig gemacht werden sollte. Es zeigt nicht minder, eine wie weitgehende Unsicherheit der Ergebnisse diese Erwägungen bei strengster methodischer Haltung übriglassen müßten. Es zeigt aber wohl auch dies, daß trotzdem die zweifellos alles eher als leichte und einfache Arbeit sich immerhin lohnen würde. Als gesichert dürften in unseren vier Versen, näherhin sogar im Rahmen nur ihrer drei letzten, nicht weniger als fünf besonders markante Varianten gelten: das κόλασιν

πονηράν, das singularische πᾶσαν ἀσέβειαν ὑμῶν, ἦν, die Omission des εἰς ἐμέ, das futurische ἀποθανεῖσθε, und das ἀμαρτωλοῦ in Verbindung mit der Weiterführung durch ἀλλά. Die Omission und das Futurum ἀποθανεῖσθε erweisen sich dabei als Übereinstimmungen mit dem MT. Sonst nie wieder bezeugte Freiheiten der Wiedergabe stellen das κόλασιν πονηράν und das πᾶσαν ἀσέβειαν . . . ἦν dar. Schon diese liegen in jener ihrer Freiheit stark in der Richtung dessen, was man von den jüdisch-aramäischen Übersetzungen her als „targumisch“ zu empfinden pflegt. Am stärksten ist vollends der targumische Charakter dessen, wovon in ἀμαρτωλοῦ und ἀλλά der vom Verfasser der Didaskalia gelesene Text selbst bereits nur mehr ein Rudiment bewahrt hatte. Es ist dies jene so besonders stark in der patristischen Bezeugung altlateinischen Textes hervortretende Erweiterung bzw. Umgestaltung, deren über ein ursprüngliches griechisches ἀμαρτωλοῦ hinausgehender Bestand griechisch als ὡς τὸ ἐπιστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς καὶ ζῆν αὐτὸν in der Hs. Brit. Mus. Royal 1 B. II des 11—12. Jhs., als ὡς τὸ ἐπιστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ καὶ ζῆν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ in V. und bei Theodoretos auftritt, während eine Verbindung dieser Fassungen d. h. tatsächlich wohl die Urgestalt in lateinischer Übersetzung bei Fulgentius v. Ruspe vorliegt „*sed ut avertatur ipse a via sua mala et vivat anima eius*“. Diese jeweils adversativen Charakter tragenden Formen einer Erweiterung bedeuteten von Hause aus unverkennbar eine breit paraphrastische Wiedergabe des hebräischen וְיָיִבוּ וְיָשִׁיבֵהוּ, wie das τοῦ ἀμαρτωλοῦ eine erklärende Wiedergabe des hebräischen תָּמָה ist, beides zugleich unter sichtlichstem Einfluß der Parallelstelle 33¹¹. Erst die stille Arbeit allmählicher Angleichung des griechischen Targums an den MT. hat einerseits durch καὶ oder οὖν die mehr oder weniger wörtliche Wiedergabe des וְיָיִבוּ וְיָשִׁיבֵהוּ durch ἐπιστρέψατε καὶ ζήσατε oder ἐπιστρέψατε καὶ ζήσετε bzw. ζήσεσθε an die alte Paraphrase angefügt und hat andererseits schon in dem Ez.-Text des Verfassers der Didaskalia die Paraphrase geradezu wieder durch die wörtliche Übersetzung ersetzt, dabei in der Form eines ἀλλά aber immerhin noch das Prinzip einer adversativen Gedankenführung festgehalten. Was bei allem dem das ἀμαρτωλοῦ betrifft, so ist es bezeichnend, daß eine sachlich nächstverwandte erklärende Wiedergabe des תָּמָה auch im aramäischen Prophetentargum erscheint תָּמָה לְמָתִיב (des zu sterben Schuldigen).

Auch bezüglich des so sich ergebenden Gesamtcharakters des vom Verf. der Didaskalia gelesenen höchst eigenartigen AT.lichen Textes in griechischer Sprache dürfte das an unseren vier vv. gewonnene Ergebnis als typisch gelten können. Es handelte sich um einen Text, der dem, was man gemeinhin „LXX“ zu nennen pflegt, auf der ganzen Linie vielleicht nicht viel weniger fremd und ferne war, als es für Hab. 3 der bekannte von Klostermann¹

¹ *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik.* Leipzig 1895. S. 52—60.

und neuerdings von Dom H. Bévenot O.S.B.¹ behandelte Sondertext der Hss. V. 23. 86. 147 ist. Mit diesem teilte er, wenn auch in minder hervorstechendem Maße, nach Ausweis der durch die Konstitutionen im Original erhaltenen Partien eine gewisse stilistische Höhenlage. Beide stehen dem MT. näher, als die normale „LXX“. Beide verraten stärker als sie „targumische“ Züge. Beide stehen eben in jenem Fluß der Entwicklung des griechischen Targums, der in den literarischen Neuredaktionen eines Aquila, Symmachos und Theodotion seinen Abschluß fand. Mosaikartig auftretende Berührungen bald mit dem einen, bald mit dem anderen jener Neuübersetzer, deren Werk Origenes vergleichend neben seine σ -Kolumne setzte, sind denn eine letzte bezeichnende Eigentümlichkeit des griechischen AT.s der Didaskalia, worauf durch entsprechende Vermerke zu dem Text von Ez. 34 2—5 Kahle a. a. O. hingedeutet hat. Diesen sehr merkwürdigen griechischen Bibeltext des AT.s in erheblich breiterer Flucht und vielleicht noch manchmal auch zuverlässiger kenntlich zu machen, als es das vom Redaktor der Konstitutionen übernommene Material tut, wäre das große Verdienst, das in diesem ersten Falle eine systematische Bearbeitung der Bibelzitate eines hervorragenden Denkmals syrischer Übersetzungsliteratur sich zu erwerben hätte.

In einer ganz anderen Richtung liegen die Dinge in jeder Beziehung bei der syrischen Übersetzung der vier Bände des Titus v. Bostra gegen die Manichäer. Ich habe in dieser Zeitschrift Dritte Serie VI S. 23—42 zunächst für die Manizitate dieser Übersetzung den streng schlüssigen Beweis erbracht, daß ihr Text durch den Übersetzer dem betreffenden Originalwerke manichäischen Schrifttums entnommen, grundsätzlich also der entsprechende aus diesem Werk übersetzte griechische Zitatentext seiner Vorlage von ihm gar nicht rückübersetzt, sondern durch die entsprechenden Stellen jenes Originals ersetzt worden ist. Zu den entscheidendsten Beweismomenten gehörte hier die Tatsache, daß der syrische Text einzelner Zitate, wenn auch nur wenig über den griechischen hinausreicht. Umgekehrt, als es bei dem Verhältnis der Bibelzitate der syrischen Didaskalia zur P. zu beobachten war, hat hier gelegentlich eine unwillkürliche Beeinflussung des Übersetzers durch seine griechische Vorlage zu gewissen Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des eingesetzten syrischen Originaltextes geführt.

Es war von vornherein anzunehmen, daß der Übersetzer genauso wie den Zitaten eines gottlosen Ketzerbuches gegenüber auch gegenüber den Zitaten aus den heiligen Schriften des A und NT.s verfahren ist. Ich bin dem Sachverhalt in der eingangs dieser Mitteilungen berührten eigenen

¹ *Le cantique d'Habacuc. Revue Biblique* XLII, S. 499—525. Vgl. auch meinen Aufsatz *Aramäischer Einfluß im altlateinischen Text von Habakuk 3* in dieser Zeitschrift, 3. Serie, VI, S. 163—181. Die kleinen von Bévenot gegen diesen gerittenen Attacken wirken alles eher als überzeugend.

Arbeit nachgegangen. Die ohne weiteres sich aufdrängende Erwartung fand zunächst für die verhältnismäßig weniger zahlreichen AT.lichen Zitate vollste Bestätigung. Was die Übersetzung hier bietet, ist in der Tat P.-Text, dessen Wiedergabe nur hin und wieder in ihrer Treue durch unwillkürlichen Einfluß des griechischen Textes der Vorlage beeinträchtigt sein dürfte. Bei einer solchen Sachlage ist es vielmehr die Textgeschichte der P., für die man einen Gewinn von einer peinlich sorgfältigen Durcharbeitung des Materials erhoffen darf. Abweichungen vom späteren Normaltext der P., die sich durch einen Einfluß des griechischen Zitatentextes der Vorlage nicht erklären lassen, haben in diesem Falle als alte P.-Varianten zu gelten. Da nun allerdings unsere Zitate auf Teile des Werkes entfallen, die im griechischen Originale nicht erhalten sind, bleibt für ein streng methodisches Vorgehen die Schwierigkeit zu berücksichtigen, daß die von Titus zitierte griechische Textgestalt selbst nicht ohne weiteres unbedingt feststeht. Doch liegen einmal sichere P.-Varianten da vor, wo die in Betracht kommenden Diskrepanzen rein formaler Natur sind. Wo sodann ein grundsätzlicher materieller Gegensatz die griechische Überlieferung, soweit wir sie übersehen, geschlossen von der P. trennt, treten die Zitate der syrischen Titus-Übersetzung so entschieden zur letzteren, daß der Gedanke an eine irgendwie tiefere Beeinflussung des vorliegenden syrischen Textes der Zitate von Seite des griechischen Titustextes her gar nicht auftauchen kann. Endlich kehren mindestens zwei der so sich ergebenden P.-Varianten bei Ap(h)rahat wieder.

Liefert somit die syrische Titus-Übersetzung ein wenn auch beschränktes, so doch nicht zu übersehendes Material für jene künftige kritische P.-Ausgabe, die trotz der Ausführungen L. Haefelis¹ eines der wichtigsten und dringlichsten Desiderata AT.licher Textforschung ist und bleibt, so sind vollends ihre Evangelienzitate von der denkbar allergrößten Bedeutung. Ich werde in der Lage sein, an Hand eines Vergleiches mit P. und den beiden altsyrischen Hss. Sin. und Cur. zu zeigen, daß der dem Übersetzer geläufige Evangelientext, den er auch hier, genau so wie bei den AT.lichen Zitaten den ihm vertrauten P.-Text, verwertete, als eine vierte Größe durchaus eigener Prägung neben jene drei anderen tritt. Innere Gründe, wie ein gelegentlich hervortretender harmonistischer Charakter der Fassung und vor allem der weitere Vergleich mit der armenischen — Epitome wohl eher als — Übersetzung des Ap(h)rem'schen Diatessaron-Kommentars, dem arabischen Diatessaron und der von Plooij in die For-

¹ *Die Peschitta des Alten Testaments. Mit Rücksicht auf ihre textkrit. Bearbeitung und Herausgabe.* Münster 1927 (Alttestamentl. Abhandlungen IX, 1) Die hier dem Problem gewährte Beurteilung ist so abwegig, daß man die Empfindung bekommt, es spreche bei ihr eine Verärgerung des Verfassers darüber mit, sich schließlich doch die Bearbeitung der ins Auge gefaßt gewesenen neuen römischen P.-Ausgabe nicht übertragen gesehen zu haben.

Knechte?). Es wird Aufgabe näherer Untersuchung auf Grund des gesamten Materials sein müssen, die Frage zu klären, ob und wie weit hier tatsächlich eine — dann doch allerdings auffallend starke — Beeinflussung der grundsätzlich aus P. entnommenen syrischen Zitatform durch die griechische des Originals vorliegt, oder es sich um wirkliche Varianten des vom Übersetzer gelesenen P.-Textes handelt und wie alsdann deren Verhältnis zur griechischen Überlieferung zu beurteilen sein sollte. Gedacht werden könnte auf dem durchaus zweisprachigen Grenzglacis zwischen der römisch-hellenistischen und aramäisch-iranischen Welt, wo in einzelnen Klöstern ein griechisch und ein syrisch psallierender Halbchor von Mönchen sich beim Chorgebet respondierte, sehr wohl bereits an eine Beeinflussung, die der dem Übersetzer der Kirchengeschichte geläufige P.-Text vonseiten der LXX erfahren gehabt hätte. Aber auch das wäre möglich, daß jener P.-Text vielmehr ein noch besonders altertümlicher und deshalb aramäischer Targumtradition stark nahestehender gewesen wäre, die ihrerseits sich mit der griechischen Targumtradition weitgehend berührt hätte. Wenigstens eine Erscheinung, die mehr in diese letztere Richtung weist, ist sofort auch in unserem Jos.-Zitat zu beobachten. Statt des ܫܘܒܐ ܫܘܒܐ (einen Mann) der P. bietet der syrische Eusebios bloßes ܫܘܒܐ „einen Mann“ oder sogar strenggenommen: „den Mann“), und dies entspricht zwar zweifellos dem bloßen $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ des griechischen Eusebios, zugleich aber auch einem bloßen ܫܘܒܐ des endgültigen aramäischen Prophetentargums. Weitere Fälle von gleicher Lagerung dürften naturgemäß von besonderer Bedeutung sein. Auch darauf kann schon jetzt hingewiesen werden, wie stark in dem Jos.-Zitat bei den Übereinstimmungen mit dem griechischen Text das Moment der bloßen Wortstellung hervortritt und daß jedenfalls sachlich die Übereinstimmungen mit der P. gegen den griechischen Text des Zitats die weit aus mehr ins Gewicht fallenden sind. Nun ist es aber von vornherein sehr wenig wahrscheinlich, daß bei grundsätzlicher Aufnahme des P.-Textes der Übersetzer ausgerechnet in meist Nebensächlichem einer unwillkürlichen Beeinflussung durch die griechische Zitatform des Originals unterlegen sein sollte. Das alles führt doch vielleicht zu einer erheblichen Wahrscheinlichkeit für die Annahme, daß eine solche Beeinflussung bei der Gestaltung der tatsächlich vorliegenden syrischen Gestalt der Bibelzitate in der Eusebianischen Kirchengeschichte eine wesentliche Rolle nicht gespielt hat. Wie weit über diese bloße Wahrscheinlichkeit hinauszukommen sein wird, wird die Untersuchung von Peters zu zeigen haben.

Neben dem Problem der Gestalt des hier vom Übersetzer benützten AT.lichen P.-Textes stellt sich sodann auch für dieses Denkmal griechisch-syrischer Übersetzungsliteratur dasjenige der Stellung seiner Evangelienzitate im Gesamtrahmen der Reste altsyrischen Evangelientextes. Die Frage nach der größeren oder geringeren Diatessaron-Nähe des Textes wird letzten Endes auch hier wieder die maßgebliche sein. Eine allzu wert-

volle Ausbeute für das in der Geschichte des syrischen Evangelientextes grundlegende Diatessaronproblem wird aber aus der Übersetzung von Eusebios' Kirchengeschichte schwerlich zu erhoffen sein. Denn das in ihr sich bietende Material von Evangelienzitaten ist ein verhältnismäßig beschränktes und reicht jedenfalls an dasjenige der Titusübersetzung nicht heran.

Ungleich wichtiger dürfte hier unverkennbar, durch dieselbe noch aus dem Jahre 411 stammende Hs. wie die letztere erhalten, die syrische Übersetzung werden, in der allein die fünf Bände des Eusebios *περὶ θεοφανείας* vollständig auf uns gekommen sind. Wie allgemein bei der Titusübersetzung, so bedeutet es hier wenigstens in weitem Umfang eine Erschwerung der Forschung, daß die Originalgestalt der Zitate nicht erhalten ist, die Deutung ihres syrischen Textes somit etwas wie die Lösung einer Gleichung mit zwei Unbekannten darstellt, indem einerseits mit unbekanntem Varianten der griechischen Überlieferung gerechnet werden muß, welche die Originalfassung aufgewiesen haben kann, andererseits mit solchen des allenfalls vom Übersetzer eingesetzten andersartigen syrischen Textes.

Immerhin umfaßt etwa eines der erhaltenen griechischen Bruchstücke der Eusebianischen Schrift den Originaltext des III 59 stehenden Zitats Is. 53 4–6. Die völlig mit dem P.-Text der Lee'schen Ausgabe übereinstimmende syrische Fassung unterscheidet sich nun von jener ebenso vollkommen mit dem B.-Text der LXX sich deckenden griechischen in nicht weniger als den folgenden sechs entscheidenden Punkten: *Διότι* (Wahrlich er) > *οὗτος*. — *ἡμεῖς οὖν ἔλαβον* (unsere Schmerzen hat er erduldet) > *περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*. — *ἔλαβον ἰατρὰν καὶ ἔλαβον ἑλεῖν καὶ ἑλεῖν* (haben ihn gehalten für einen Gegeißelten und einen Geschlagenen Gottes und einen Gedemütigten) > *ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει*. — *ἰατρὰν ἡμεῖς ἐλαβόμεθα* (und durch seine Wunden werden wir geheilt werden) > *καὶ τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἰάθημεν*. — *ἡμεῖς οὖν ἔλαβον* (jedermann nach seiner Seite haben wir uns gewandt) > *ἄνθρωπος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἐπλανήθη*. — *ἡμεῖς οὖν ἔλαβον* (hat über ihn kommen lassen die Sünden von uns allen) > *παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν*. Drastischer als hier kann die Tatsache einer Einsetzung zunächst AT.lichen P.-Textes, bei der auch nicht ein leiserer Nachhall der griechischen Originalfassung der Zitate sich mehr geltend macht, nicht offenkundig werden. Man wird neben Derartigem getrost auch etwaige materiell mit griechischer Textüberlieferung übereinkommende oder wenigstens sich berührende Abweichungen der syrischen Zitate vom griechischen Text als P.-Varianten des beginnenden 5. Jhs. in Anspruch nehmen dürfen. Wie sehr man dazu berechtigt ist, ergibt sich bei der merkwürdigen Fassung des ersten Halbverses von Ps. 8 5: *ἄνθρωπος ἦς ὄνομα* (Was ist der Menschensohn, daß du seiner gedacht hast?) gegenüber dem normalen *ἄνθρωπος ἦς ὄνομα* (Was ist der Mann, daß du dich seiner erinnert hast?). Hier könnte mit Rücksicht auf das *ἄνθρωπος* (nicht *ἀνὴρ*!) desselben der Gedanke an eine

unbewußte Beeinflussung durch den griechischen Zitattext auftauchen, und doch ist die merkwürdige syrische Fassung ganz zweifellos durch den Übersetzer dem ihm geläufigen P.-Text entnommen worden, da sie in wörtlichst genauer Übereinstimmung zweimal, I 46 und 74, auftritt.

Wird sich somit die Theophanieübersetzung als eine besonders zuverlässige Fundstätte AT.licher P.-Varianten erweisen, so stellt sie vollends in ihren besonders zahl- und teilweise umfangreichen Evangelienziten eine Erscheinung von einzigartiger Bedeutung für den Problemenkreis des altsyrischen Evangelientextes dar. Wie in der Titusübersetzung führt ein zwingender Analogieschluß von der Lagerung der Verhältnisse bei den AT.lichen Zitaten ohne weiteres zu der Annahme, daß auch die Evangelienzitate nicht neu nach dem griechischen Eusebiostext übertragen, sondern einem bestimmten syrischen Gesamttext der Evangelien entnommen wurden. Wie beim syrischen Titus erweist sich dieser altsyrische Evangelientext als ein von dem des Sin. und Cur. ebenso sehr als von der P. der Evangelien, dem Werke des Rabbula v. Edessa, wie man heute wohl zutreffend annimmt, verschiedener, der im einzelnen bald mit dieser, bald mit jener der drei anderen Größen übereinkommt, bald endlich völlig allein steht. Nicht minder wird auch hier eine weitestgehende Diatessaron-Nähe fühlbar. So erfährt beispielsweise in IV 2 ein Zitat von Mt. 8 10–13 in Übereinstimmung mit dem Textaufbau bei Victor v. Capua, im arabischen Diatessaron und der mittelniederländischen Evangelienharmonie eine Ergänzung durch Lk. 7 10, und IV 8 findet sich in Mt. 28 18 die schlechthin unerhörte und in diesem ihrem apokryphen Charakter nur als Tatianismus verständliche Hinzufügung eines **ܡܝ ܐܘܬܪ** (von meinem Vater) hinter **ܐܘܬܪܝܢܝܘܢ**. Und nicht nur der allgemeine Charakter des vom Übersetzer eingesetzten Evangelientextes ist im syrischen Titus und in der syrischen Theophanie derselbe. Gelegentlich läßt sich vielmehr sogar eine wörtliche Übereinstimmung feststellen, die um so stärker ins Gewicht fällt, wenn es sich gleichzeitig um Prägungen eigentümlichster Art handelt. So kehrt etwa **ܡܫܘܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ** III 13 mit zwei leichtesten Varianten, von denen die eine einen bloßen Schreibfehler darstellt, die andere sich nur auf ein Schwanken der Wortstellung bezieht, die eigenartige aus Mt. 8 29 und Mk. 1 24 = Lk. 4 35 gemischte Fassung des Dämonenrufes wieder: **ܐܘܬܪܝܢܝܘܢ ܕܘܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ** (du bist gekommen, vor der Zeit uns zu quälen. Wir kennen dich, wer du bist, daß der Geheiligte du bist Gottes). Oder ein anderes noch frappanteres Beispiel! An drei Stellen, III 27, IV 11, hier sogar selbst dreimal wiederholt, und V 40, erscheint in der Theophanieübersetzung der Primatspruch Mt. 16 18 in der vom syrischen Titus IV 114 gebotenen Form **ܕܘܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ ܕܥܘܫܘܩܝܘܬܝܢ** (auf diesen Felsen werde ich bauen meine Kirche, und die **ܡܕܘܢܝܢܝܘܢ** der Scheol werden nicht sie überwältigen), wobei das unerhörte „**ܡܕܘܢܝܢܝܘܢ**“ um so charakteristischer als bezeichnendes

fremdwörtliches Element des dem Übersetzer geläufigen syrischen Evangelientextes hervortritt, weil an der zweiten Stelle in der unmittelbar vorangehenden Kapitelüberschrift mit wörtlicher Wiedergabe der zu unterstellenden griechischen Vorlage von den ܠܘܘܠ („Türen“ oder „Toren“ = πύλαι) „des Todes“ die Rede ist, welche die Kirche „niemals besiegen“ würden. Angesichts solcher Erscheinungen würde es hier eine Hauptaufgabe einer erschöpfenden Untersuchung sein müssen, festzustellen, ob der in den beiden Übersetzungswerken benützte Evangelientext nicht geradezu streng einer und derselbe war. Ja, weiterhin würde alsdann wohl an Hand von Wortwahl, syntaktischem Sprachgebrauch und Übersetzungstechnik sehr ernstlich zu untersuchen sein, ob nicht etwa die beiden in der gleichen uralten Hs. erhaltenen Übersetzungen Werke einer und derselben Hand sind. Zu einer weiteren wichtigen Feststellung ergibt sich nach dem Zutritt der Theophaniezitate für den Evangelientext der P. die Möglichkeit. Jener Text ist nämlich offensichtlich von Rabbula durch Überarbeitung gerade desjenigen altsyrischen Textes geschaffen worden, dessen Bruchstücke in den Übersetzungen von Titus und Theophanie vorliegen.

Wieder einer anderen Problematik stellt uns eine letzte syrische Übersetzung eines besonders alten und an AT.lichen Zitaten teilweise wieder erheblichsten Umfangs und teilweise stärkster und merkwürdigster Eigenart reichen frühchristlichen Literaturdenkmals gegenüber. Ich rede von der Übersetzung des ersten Klemensbriefes. Einsetzung von P.-Text liegt diesmal nicht vor, ebensowenig selbst eine wenn auch noch so leise und unwillkürliche Beeinflussung von P. her. Die syrische Gestalt der Zitate ist vielmehr unverkennbar ausschließliche und getreue Wiedergabe einer griechischen. Aber diese der Übersetzung zugrundeliegende griechische Textgestalt ist nicht selten nachweislich eine andere gewesen als diejenige, welche das griechische Original nach der hs.lichen Überlieferung bietet. Nach Analogie des bisher bezüglich der P. Beobachteten läge für diesen Sachverhalt wohl am nächsten die Erklärung, daß diesmal eine bestimmte ihm geläufige griechisch-syrische Bibelübersetzung dem Übersetzer das von ihm mechanisch eingesetzte Material geliefert oder doch bei einer wirklichen Übersetzung der Originalzitate ihn mehr oder weniger stark beeinflußt habe. Sollte diese Erklärung sich als richtig erweisen lassen, so wäre zu fragen, um welche Übersetzung es sich gehandelt haben dürfte. Die Syro-Hexaplaris des Paulos v. Tella scheidet augenscheinlich ebenso unbedingt aus wie die P. Überliefert ist die syrische Übersetzung der beiden griechischen Klemensbriefe auf monophysitischem Boden. Hier dürfte sie naturgemäß auch entstanden sein, wenn anders ihre Entstehungszeit so weit herabrückt, daß der Verfasser bereits ein aus dem Griechischen übersetztes syrisches AT. vor sich gehabt haben könnte. Damit bliebe nur der Gedanke an die um 507/8 entstandene und dem großen Philoxenos v. Hierapolis gewidmete Übersetzung des Chorepiskopos Polykarpos übrig. Eine Nach-

prüfung dieses Gedankens durch einen Vergleich mit den Bruchstücken Is. 28 3-7; 42 17-49, 18; 56 11-23 der Hs. Brit. Mus. Add. 17106 fol. 74-78, die von Ceriani wohl mit gutem Grund für jenes Werk des beginnenden 6. Jhs. in Anspruch genommen wurde, ist leider nicht möglich. Denn es fehlt irgendein Zitat gerade aus jenen Partien des prophetischen Buches.

Die Londoner Bruchstücke zeigen nun aber in jedem Falle neben einer starken Beeinflussung durch die P. eine Abhängigkeit des Polykarpos von wesentlichem, wenn auch nicht reinem Lukian-Text. Nach solchem aber sehen wieder die Zitate der syrischen Klemens-Übersetzung nicht aus. Grundsätzlich spricht es sodann gegen die Annahme wenigstens einer systematischen Einsetzung eines bestimmten griechisch-syrischen Übersetzungstextes, wenn gerade — vom Standpunkt der normalen „LXX“ aus — „wildeste“ Zitate des Originals, wie in 18 1 dasjenige von Ps. 88 21 oder in 28 3 dasjenige von Ps. 138 7-10 ganz offensichtlich in wortgetreuer Übertragung erscheinen. Man müßte denn nur annehmen, daß eben um jener „Wildheit“ dieser Zitate willen der Übersetzer sie in seiner Bibel überhaupt nicht zu verifizieren gewußt hätte.

Sollte aber Abhängigkeit von einem griechisch-syrischen Übersetzungstext des AT.s, es sei nun dem Werke des Polykarpos oder nicht, nicht in Frage kommen können, so bliebe nur die Annahme, daß die griechische Textgestalt der Zitate selbst in der Vorlage des Übersetzers bereits eine starke Veränderung erfahren hatte. In der Tat spiegelt einmal eine scheinbar ganz ungeheuerliche Diskrepanz nichts anderes als eine paläographisch sehr leichte Textentstellung wieder, die in jener hs.lichen Vorlage sich eingeschlichen haben wird. In 39 5 entspricht Job. 4 19 dem griechischen ἔπαισεν αὐτὸς ein syrisches ܐܘܢܐ ܕܥܘܠܐ (gefallen sind sie dort), was auf ein ΕΠΕΣΕΝ ΑΥΤΟΥ statt des mit phonetischer Orthographie geschriebenen ΕΠΕΣΕΝ ΑΥΤΟΥΣ zurückgeht. Entsprechend steht echtteste Textverderbnis im Hintergrund, wenn 30 5 in Job 11 3 dem εὐλογημένος γεννητὸς γυναικός das sinnlose ܕܘܒܝܐ ܕܘܒܝܐ (der Geborene, der Weibgeborene) entspricht. Eine Doppelschreibung von γεννητὸς hatte hier das εὐλογημένος verdrängt. In anderen Fällen begegnen wir dem, was bei einer absichtlichen Veränderung der Textform der griechischen Zitate in der Vorlage des Übersetzers naturgemäß zu erwarten wäre. Es ist dies Angleichung des „wildten“ Zitatentextes des ausgehenden 1. Jhs. an den Normaltext nachkonstantinischer Zeit. So spiegelt, um wenigstens ein Beispiel namhaft zu machen, 16 7 in Is. 53 6 das syrische ܕܘܒܝܐ ܕܘܒܝܐ (hat ihn übergeben in unsere Sünden) offenbar den griechischen Normaltext παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν statt des von Klemens zitierten παρέδωκεν αὐτὸν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν. Aber freilich auch diesen Charakter einer Näherung an die Normalgestalt der griechischen Überlieferung bekunden die Abweichungen der syrischen Form unserer Zitate von der hs.lich überlieferten griechischen keineswegs durchweg. Mindestens zweimal ist vielmehr der im überlieferten

griechischen Text stehenden Normalgestalt gegenüber die von der syrischen Übersetzung wiedergegebene griechische Zitatform die „wilde“, und beide- mal berührt sie sich dabei in jener auffallenden Weise, die anlässlich der Didaskaliazitate zu beobachten war, mit aramäischer Targumüberlieferung. In 4 3f. entspricht dem hebräischen וַיִּפֹּל von Gn. 4 5 an Stelle des συνέπεσον aller bekannten hs.lichen LXX-Überlieferung ein ܘܡܠܘܢ, d. h. die Wiedergabe eines ἡλλοιώθη, das auch der bohairischen Übersetzung zugrunde- zuliegen scheint. Eine sogar in der Wortwahl mit der syrischen Überset- zung des Klemensbriefes zusammenfallende Entsprechung findet diese Deutung — mehr als Übersetzung — des hebräischen Ausdrucks nun aber in der ältesten zur Stelle vorliegenden Urkunde der aramäischen Targum- entwicklung, dem palästinensischen Fragment B bei Kahle, *Masoreten des Westens* II, (S. 6) mit seinem וַיִּשְׁתַּחֲוֶי. In 9 6 steht als Wiedergabe des hebräischen וַיִּמְעַה von Gn. 13 14 dem wortgetreuen καὶ θάλασσαν der auch hier wieder variantenlosen hs.lichen LXX-Überlieferung ein ܘܡܠܘܢ gegenüber, dem vielmehr ein καὶ δύσιν oder ἐσπέραν zugrundeliegen muß. Auch diesmal kehrt die gleiche Deutung nicht nur überhaupt im aramäischen Targum wieder, sondern sie herrscht überall da, wo die im Targum kodifizierte Auffassung des Judentums zu Worte kommt. Dem וַיִּמְעַה (und nach Sonnenuntergang) von Onkelos, Ps.-Jonathan und Samaritanischem Targum entspricht gleiches ܘܡܠܘܢ der P., „et occidentem“ der Vulgata und وُغْرِبًا bzw. والمغربة der arabischen Saadja- Überlieferung nach Polyglottentext und Lagarde, *Materialien* I.

Daß derartiges erst sekundär in einem Zug mit der Annäherung an die Normalform der LXX in den Zitatentext des Klemensbriefes sollte hineingetragen werden sein, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Ich wüßte vorläufig für das Doppelgesicht, das die aus der syrischen Über- setzung redende Gestalt der Zitate aufweist, somit allenfalls nur noch eine einzige Erklärung. Es müßte einerseits eine gelegentliche Normalisierung des Zitatentextes in der griechischen hs.lichen Überlieferung sich geltend gemacht haben, der Dinge wie jenes ἡλλοιώθη und δύσιν oder ἐσπέραν zum Opfer gefallen wären. Eine entsprechende Entwicklung hätte anderer- seits in der vom syrischen Übersetzer zugrundegelegten Hs. zu Korrekturen an anderen Stellen geführt gehabt. Auch dies ist noch einmal nicht mehr als eine Hypothese, aber doch wohl eine solche, welche die methodologische Forderung erfüllt, alle im gegenwärtigen Augenblick absehbaren Tatsachen- bestände zu erklären.

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

Leo Haefeli, Dr. phil. et theol., Pfarrer in Würentos (Schweiz), *Die Peschitta des Alten Testaments mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe. (Alttestamentliche Abhandlungen herausgegeben von Prof. Dr. A. Schulz, XI. Band, 1. Heft.)* Münster i. W. 1927. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. XI, 120 S.

Der erste Organisator des päpstlichen Bibelinstituts in Rom, Rektor P. Leopold Fonck, hatte unter anderen großzügigen Plänen auch den einer textkritischen Erforschung und Herausgabe der Peschitta des A. T. ins Auge gefaßt und bereits eine Expedition nach Persisch-Kurdistan zur Handschriftensuche in den dortigen weltverlorenen Bergklöstern in die Wege geleitet, als der Weltkrieg Stillstand gebot. Dr. Straubinger, der bereits nach Jerusalem vorausgereist war, mußte unter vielen Mühsalen über Kleinasien in sein Vaterland heimkehren. Das zweite Mitglied der beabsichtigten Expedition, der Verfasser des hier angezeigten Werkes, Dr. L. Haefeli, nahm seine Vorarbeiten, Exzerpten und Pläne in die Schweizer Heimat mit, um sie, da eine Peschittaausgabe auf absehbare Zeit ausgeschlossen zu sein schien, zu Prolegomena einer solchen auszuarbeiten und vorzulegen, was hiemit in der glücklichsten Weise geschehen ist. Alles Einschlägige, was im germanischen und romanischen Sprachgebiete irgendwo und irgendwann, selbst in entlegensten Artikeln erschienen ist, suchte H. zu erfassen, auf bestimmte Gruppen zu verteilen und inhaltlich zuverlässig, objektiv, kurz und klar zu skizzieren, was ihm auch hervorragend gelungen ist. Wer sich in Zukunft irgendwie mit der Peschitta des A. T. zu beschäftigen hat oder Einsicht in das bisher Geleistete und in das noch zu Leistende gewinnen will, wird an dieser mühsamen und sorgfältigen Arbeit nicht vorübergehen können, sondern an ihr eine reiche Fundgrube und eine gute Wegbereitung finden. Zahlreiche Stichproben und wiederholtes Studium lehrten mich das. Nur der Abschnitt „Der biblische Originaltext und seine Versionen“ (S. 94—96) ist etwas mager bzw. summarisch ausgefallen. Auch die Verwendbarkeit der Wutzschen Theorien für die Peschittakritik hätte eingehende Prüfung verdient. Schade, daß es die Verhältnisse nicht gestatteteten, ausführliche Indizes beizugeben. Vielleicht läßt sich das durch ein Beiheft nachholen. —

Der pessimistische Schluß, daß man recht geringe Hoffnungen auf Funde sehr alter Hss. setzen dürfe und daß damit auch die Hoffnung auf Wiederherstellung der Urpeschitta schwinden müsse, ist durch die neuesten Ereignisse im nestorianischen Berglande noch mehr gerechtfertigt. Frühere Generationen haben die günstigen Gelegenheiten verpaßt. Wenn auch die von P. Fonck geplante Expedition zustande gekommen wäre, so würde sie doch kaum mit nennenswerter Ausbeute zurückgekehrt sein; denn lateinische von Rom aus geschickte Priester begegnen im Orient, nicht bloß bei den Dissidenten, tiefem, allerdings meist gut verhehltem Mißtrauen. Eine leise Hoffnung auf alte syrische Hss. könnte man vielleicht auf Palimpseste und

Einbände in islamitischen Büchereien setzen und man sollte daraufhin die europäischen Bestände untersuchen. —

Was aber besonders vordringlich wäre, um das Studium der Peschitta zu unterstützen und zu beleben, und was uns das päpstliche Bibelinstitut in verhältnismäßig kurzer Zeit schenken könnte, wäre: eine handliche — höchstens Quartformat —, womöglich photographische, Ausgabe des Codex Ambrosianus mit Verzeichnissen der sämtlichen Abweichungen der beiden Polyglotten und der Ausgaben von Lee, Urmia und Mossul und der beiden neu zu vergleichenden Oxforder Hss. *Ush. 141* und *Poc. 391*, die bereits H. Thorndyke, allerdings nicht genau genug, (im 6. Band der Londoner Polyglotte) verglichen hat. Dann hätte man das bisher in großen Wälzern, die in der Regel nicht ausgeliehen werden, vorliegende Material handlich beieinander und brauchte nicht auf den großen Bibliotheken kostbare Zeit mit dem Nachschlagen dieser Bücherungetüme zu vergeuden. Da diese Ausgabe wesentlich mechanische, wenn auch gewissenhafte und verständige, Arbeit erfordert, könnten die Hilfskräfte verhältnismäßig leicht gefunden und eingeschult werden. Inšallah!

DR. SEBASTIAN EURINGER.

1. **Manassi Jūhannā**, كتاب كمال البرهان على حقيقة الايمان (*Buch des vollkommenen Beweises für die Wahrheit des Glaubens*). Kairo 1928. (Druckerei Ra'msīs) 8°. 122 S.

2. **P. Louis de Gonzague**, O. M. Cap., *Les anciens missionnaires Capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe. Extractum ex „Collectanea Franciscana“*. Tom. I (1931) Fasc. 3—4. Tom. II (1932) Fasc. 1—2. Assisii (Collegium S. Laurentii a Brundusio Fr. Minorum Capuccinorum.) 8°. 142 S.

1. Die wichtigste Textedition der letzten Jahre bei den Kopten ist die erstmalige Veröffentlichung des in vielen Hss. verbreiteten pseudoathanasianischen theologischen Werkes mit dem Titel „Buch des Beweises“, als dessen wahren Verfasser ich den melchitischen Patriarchen und Chronographen Eutychios von Alexandrien ansehe (siehe meinen Aufsatz in dieser Zschr. N. S. 1 [1911] 227—249). Der Herausgeber, ein koptischer Priester in Mellawī, veröffentlichte es unter erweitertem Titel zuerst in einer Artikelserie seiner von 1926 bis zu seinem Tode i. J. 1930 erschienenen Zeitschrift „Das Paradies“ (الغرودوس) und dann separat.

Leider ist diese Edition ein Schulbeispiel dafür, mit welchem Mangel an Kritik auch heute noch in seiner Nation literarische Werke der Öffentlichkeit übergeben werden. Der Herausgeber nimmt nicht bloß, ohne sich die Frage nach der Echtheit des Werkes zu stellen und ohne an den chronistischen Unmöglichkeiten Anstoß zu nehmen, die Autorschaft des großen Kirchenlehrers an, sondern erklärt die seiner eigenen Konfession widersprechenden, den diophysitischen Glauben des Verfassers klar hervorhebenden Stellen einfach für Fälschungen und Zutaten späterer melchitischer Abschreiber. Die auf das Werk bezügliche Literatur und die schon früher von anderen publizierten Auszüge kennt er nicht. Als Vorlage diente ihm „eine alte Handschrift“, die er 1927 bei einer Palästina-reise entdeckt hat. Vom Herausgeber selbst rühren her die Einteilung in Kapitel und Abschnitte und deren Überschriften. Sehr

zu bedauern ist die Kürzung des Textes, besonders in dem Abschnitt, wo die Sanktuarien Palästinas aufgezählt werden. Das „zweite Buch“ mit der Erklärung der alttestamentlichen Typen und Zeugnisse ist gleichfalls gekürzt. Das „dritte“ und „vierte Buch“ fehlen ganz. Da jedoch der theologische Teil vollständig geboten wird, ist die quellenmäßige Unterlage zur Beurteilung des Verfassers und zu weiteren literarhistorischen Untersuchungen gegeben.

2. Die Studie des P. Louis de Gonzague in Beirut führt uns in die Zeit der literarischen und religiösen Renaissance in Syrien im 17. und 18. Jh.

Der erste Artikel „*Remarques techniques sur les études et les travaux des missionnaires Capucins de Syrie*“ trägt allgemeinen Charakter und berichtet über die missionarische Tätigkeit der Kapuziner im Orient in der Zeit 1640—1790 und im besonderen über die Verwendung der arabischen Sprache zu Missionszwecken. Auffallend ist die hier angewandte, umständliche, in geschichtlichen Darstellungen ungewohnte analytisch-dialektische Methode. Wichtiger ist der zweite Artikel *Principaux manuscrits, leur contenu et leurs auteurs*. Es finden nur diejenigen einschlägigen Werke Berücksichtigung, welche sich unter den 70—80 Hss. des Kapuzinerklosters in Beirut zufällig vorfinden. Gerne hätte man außer diesen 25 in Betracht kommenden Hss. auch den Inhalt der übrigen kennengelernt und eine Erweiterung der Studie auf die schriftstellerische Tätigkeit der anderen, hier nicht behandelten Kapuziner-Arabisten gesehen; manche wertvolle Hinweise finden sich allerdings in den zahlreichen Anmerkungen. Der behandelte Stoff wird ausgeschieden in biblische, aszetische („Spiritualité“), und pastorale Schriften, Kontroversen und Linguistik. Meistens handelt es sich um Übersetzungen abendländischer Werke; unter den Kontroversschriften erscheinen auch Originale. Die bedeutendsten Übersetzer und Autoren sind: Bonaventure de Lude, Brice de Rennes, Joseph de Reully, Dorothée de la Trinité. Interessant ist eine „in vollendete Eleganz der Sprache“ gekleidete Übersetzung oder vielmehr Paraphrase eines anonymen französischen Kommentars zum Hohenlied von einem Kapuziner in Aleppo, wahrscheinlich einem eingeborenen Syrer. Bei Erwähnung der Evangelienübersetzungen ist ausführlich ihre Einteilung mitgeteilt, jedoch über den Charakter der Übersetzung selbst nichts gesagt; wahrscheinlich handelt es sich um die ägyptische Vulgata. Die Darstellung wird wiederholt von weitausholenden Exkursen unterbrochen, z. B. über das Studium und die Pflege des Arabischen bei den Missionären und über die praktische Auseinandersetzung mit dem Islam.

Die Arbeit des kenntnisreichen P. Louis muß als wertvolle Beisteuer nicht bloß zur Missionsgeschichte, sondern auch entsprechend ihrem Hauptzwecke zur Geschichte der kirchlichen Literatur des Orients dankbar hingenommen werden.

G. GRAF.

Habib Zayat, *Histoire de Saidanaya. (Documents inédits pour servir à l'histoire du patriarcat Melkite d'Antioche. III)*. Harissa (Liban) 1932. (Imprimerie de saint Paul) — 12, 296 S. (خبایا الزویایا من تاریخ صیدنایا بقلم حبیب زبات).

Said(a)nājā ist ein fast nur von Christen bewohntes Städtchen, 4—5 Wegstunden nordöstlich von Damaskus gelegen, überragt von einem 1400 m über dem Meere sich erhebenden Bergvorsprung, den ein berühmtes und vielbesuchtes Wallfahrtsheiligtum krönt. Anziehungs-

und Mittelpunkt des Kultes ist eine Ikone der seligsten Jungfrau. Merkwürdigerweise taucht die erste Kunde von dem Bilde, seiner Geschichte und den mit ihm verknüpften wunderbaren Vorkommnissen im Abendlande auf; Burkard von Straßburg (1175—1225) ist der älteste Zeuge. Im ganzen Mittelalter wird dann die Legende von dem „fleischgewordenen Bilde“ (*imago incarnata*), dem eine heilwirkende Flüssigkeit entströmt, in Poesie und Prosa verbreitet und genießt der Wallfahrtsort Šaidanājā fast die gleiche Wertschätzung und Anziehungskraft wie Jerusalem.

Diesem Orte und seinem Heiligtum ist die vorliegende, arabisch geschriebene Monographie, die erste dieser Art, gewidmet („*In Winkeln Verborgenes aus der Geschichte von Šaidanājā*“). Der Vfr., bekannt durch verschiedene Veröffentlichungen aus der Geschichte der arabischen Literatur, wird uns von der Schriftleitung der Zeitschrift *al-Masarra*, welche auch die Herausgeberin der Schriftensammlung „*Documents inédits ect.*“ ist und seinem Werke eine *Table des Matières* vorausschickt, folgenderweise vorgestellt: „Ecrivain de marque, familiarisé depuis plus de quarante ans avec l'histoire religieuse et civile de l'Orient, doué d'un sens critique particulièrement remarquable, homme de grande conscience historique confinant souvent au scrupule.“ Tatsächlich muß der hier gebotenen lokalgeschichtlichen Arbeit, verglichen mit anderen aus dem Orient kommenden Publikationen, das Verdienst zuerkannt werden, daß sie sich sowohl in weitestem Maße auf primäres Quellenmaterial stützt, besonders auf Hss. der Vatikanischen und der Nationalbibliothek in Paris, als auch europäische Literatur, einschließlich der deutschen, heranzieht. Über ihre Verwertung geben eine umfangreiche „Bibliographie“ und zahlreiche Fußnoten Rechenschaft.

Der Inhalt gliedert sich in zehn nicht gezählte Abhandlungen mit folgenden Titeln: Der Name (in der abendländischen Literatur kursieren über ein Dutzend verschiedene Namensformen der Stadt); die Bevölkerung (im J. 1930: 1120 Orthodoxe, 1040 katholische Melchiten, 150 Muslime, ehemals auch andere Konfessionen); die syrische Sprache in S. (gemeint ist die Verwendung des Syrischen in der Liturgie der Melchiten, wofür zahlreiche aus S. stammende liturgische Bücher zeugen); die Weinkultur (mit Nachrichten darüber aus historischer und poetischer Literatur); die Kirchen und Klöster (jetzt noch vorhanden und im Gebrauch sind die Kirche der hl. Sophia für die unierten Melchiten und das Nonnenkloster mit der Hauptkirche für die Orthodoxen); die Pilger (prominente Persönlichkeiten des Orients und Okzidents in frühester Zeit, Wallfahrerfrequenz); die „Kirche Unserer Frau“ mit dem Gnadenbild im besonderen; die Bischöfe von S.; die Vorsteher und Oberinnen des Klosters (seit 1551); die Handschriften.

Das meiste Interesse beansprucht der Abschnitt über das wundertätige Bild; seine Geschichte und die der Hauptkirche nehmen auch den größeren Teil des Buches ein (S. 91—151). Nach der Legende stammt die in so hoher Verehrung stehende Ikone aus Konstantinopel und wurde von Jerusalem nach S. gebracht. Sie hängt in einer vergitterten Nische hinter dem Altare. Aus dem Bilde soll eine ölartige Flüssigkeit (nach anderen Milch) tropfen, die *ḥail* = „Kraft“ genannt wird. Das ganze Heiligtum führt den Namen *šāgūra* oder *šāhūra* (nach L. *Šeḥō*, ein ursprünglich syrisches Wort = „Höhle“; P. Peeters weist auf einen *šāgūr* genannten Stadtteil von Damaskus hin, siehe unten); der Vfr. selbst versucht keine eigene Erklärung. Den höchsten, äußeren Glanz erlebte die Wallfahrt in der Kreuzfahrerzeit. Aber auch in den folgenden Jahrhunderten ist der Zudrang der Bevölkerung aus nah und fern und aus allen christlichen Konfessionen und sogar Muhammedanern sehr groß, namentlich an den

Hauptfesten Mariae Himmelfahrt und Mariae Geburt. Maroniten, Jakobiten und Nestorianer besaßen ehemals auch eigene Altäre in der Kirche.

Ḥ. Zajjat legt die wichtigsten und aufschlußreichsten Berichte aus der Reise- und Pilgerliteratur vor, die abendländischen in Übersetzung, wobei er auf chronologische und andere Unstimmigkeiten aufmerksam macht. Sehr wertvoll ist der vollständige Abdruck des Textes von zwei „Erzählungen über das Bild unserer Herrin, der reinen Jungfrau Maria in Ṣaidanāja, und seine Geschichte“ (S. 110—121), beide aus Pariser Hss., wovon die zweite die bei den Kopten verbreitete Rezension wiedergibt. Der Vfr. vergleicht diese Texte mit dem von L. Ṣeiḥō in *al-Maṣriq* 1905, S. 461 bis 467 veröffentlichten und stellt ihre inhaltliche Identität und ihre Verschiedenheit in den Namen der vorkommenden Personen und in den Daten fest, geht aber auf die an jene Edition angeknüpfte kritische Studie von P. Peeters in *Anal. Boll.* 1906, S. 137 bis 157 nicht ein, wenn er sie auch gelegentlich zitiert (S. 87). Auch enthält er sich einer eigenen Kritik oder einer kritischen Untersuchung hinsichtlich der Tatsächlichkeit der dem Bilde zugeschriebenen wunderbaren Eigenschaft, scheint aber an diese zu glauben, wenn er den von einem muslimischen Schriftsteller erhobenen Vorwurf des Betrages seitens der Mönche mit der Bemerkung abtut, daß darin die Absicht erkenntlich sei, die christlichen Wallfahrten verächtlich zu machen (S. 150). Eine sehr junge, erst im 16. Jh., und zwar im Abendlande nachweisbare Anschauung, daß das Bild vom hl. Lukas gemalt sei, gibt dem Vfr. Anlaß zu einem Exkurs über die angeblichen „Lukasbilder“ (S. 127—131).

Der Abschnitt über die Bischöfe von S. hat bleibenden Quellenwert für die Geschichte der orientalischen Hierarchie. Denn es sind dort Daten und Nachrichten über sie gesammelt aus entlegenen und noch viel zu wenig ausgenützten Urkunden, bestehend in Unterschriften, Beischriften und Besitzernotizen in liturgischen und literarischen Kodizes. Damit geht Z.'s Zusammenstellung über die von H. Boustani, C. Bacha und P. Bacel in *EO* 1904 und 1905 mitgeteilten Notizen hinaus. Im 13. Jh. erscheinen 2, im 15. Jh. 4 Bischöfe; von der Mitte des 16. Jhs. an ist die *series episcoporum* fast lückenlos. Gerasimos (1711—1721), Neophytos Naṣrī (1722—1731) und Klemens (1731—1784) standen in Verbindung mit Rom. Von 1764 an behaupteten die Orthodoxen ihren Bischofsitz bis heute. Die unierten Melchiten von S. unterstanden von 1814—1849 dem Bischof von Baalbek; seitdem ist S. der Diözese Damaskus zugeteilt.

Das von orthodoxen Nonnen bewohnte Kloster, das zeitweilig auch Mönche herbergte, war einst reich an Bücherschätzen. Mit schmerzlichem Bedauern liest man von der Barbarei, der der größte Teil der Bibliothek in der ersten Hälfte des vorigen Jhs. zum Opfer fiel. Angeblich aus Furcht, die Jakobiten könnten wegen der großen Zahl der vorhandenen syrischen Bücher einen damit historisch begründeten Eigentumsanspruch auf das Kloster erheben, und um diese Gefahr zu beseitigen, wurden vier Tage lang die Backöfen mit Hss. geheizt (S. 259). Eine Liste der noch vorhandenen Kodizes hat der Vfr. schon 1910 veröffentlicht („Die Bibliotheken von Damaskus und Umgebung, arab.“); hier gibt er noch einmal eine Beschreibung der ihm am wertvollsten erscheinenden Hss. (S. 261—268). Neben lauter biblischen und liturgischen Hss. sind beachtlich ein „Garten der Mönche“ und die „Predigten des Athanasius von Jerusalem“ (bereits gedruckt 1711 in Aleppo, siehe diese *Zschr.* 1914, S. 105). Über den Charakter der Bibelübersetzungen, vornehmlich des A. T. (Nr. 14 bis 16, S. 264) und über ihr Verhältnis zu den gedruckten Ausgaben hätte man gern nähere Aufschlüsse erfahren. Unlieb vermißt man auch zuweilen die Anzeige des Ortes, wo zitierte handschriftliche Quellenwerke sich befinden, z. B. eine „Geschichte der aleppinischen Mönchskongregation“ (S. 229). Übersehen ist die nähere Angabe der Fundstelle eines „aus *al-Maṣriq*“ mitgeteilten Gedichtes über Ṣaidanāja (S. 122 bis 225).

Den Wert des Buches erhöhen 22 beigegebene phototypisch reproduzierte Bilder, zur Hälfte Ansichten und Porträts, zur anderen Hälfte Autographe aus dem Vatikanischen und Propaganda-Archiv, sowie ein vollständiges Personen- und Ortsregister. Die Druckausstattung ist die bekannt gute der Imprimerie de saint Paul. Einer raschen Fortsetzung der wertvollen „Geschichtlichen Dokumente“ (وثائق تاريخية) sehen wir mit gespannter Erwartung entgegen.

G. GRAF.

W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* = *Beiträge zur historischen Theologie* 7 (Tübingen 1931), Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) IV, 236 S. Gr.8°.

Die grundlegende Untersuchung holt ein wirkliches Versäumnis der Origenesforschung nach. Sie versucht aus dem Schrifttum des großen Alexandriners ein Bild vom Christen Origenes zu gewinnen, von seiner Frömmigkeit und seinem ernsten ethischen Streben, „durch eine Schilderung des origenistischen Vollkommenheitsideals das Bild dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit zu bereichern und von gewissen Einseitigkeiten zu befreien, die frühere Zeiten unserm Alexandriner angedichtet haben“.

Nach einer Einleitung, die einen Überblick über die bisherige Origenesforschung gibt und die neue Fragestellung zeichnet, behandelt der Verf. im ersten Kapitel „die Vorbereitung“ zur Erlangung der Vollkommenheit: die Grundaufgabe (die Hinwendung zum Übersinnlichen), den Kampf gegen die Sünde, den Kampf gegen die $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ und die Welt, den innern Aufstieg in seinen Anfängen. Das zweite Kapitel, das die Gnosis in ihrer Bedeutung für das Vollkommenheitsideal des Origenes untersucht, bringt das Verhältnis von $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ und $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$, das Entstehen der Gnosis und ihren Inhalt, nämlich die Gnosis als Erfassen irdischer und himmlischer Geheimnisse, die Logosmystik und die Gottesmystik zur Darstellung. Bildet die Gnosis den einen Pol des Vollkommenheitsideals des Origenes, so die Tat den andern. Ihr ist das dritte Kapitel („Das tätige Leben“) gewidmet, das sich über die ethische Grundhaltung des Pneumatikers, über sein Verhältnis zur Umwelt und über das Verhältnis des tätigen Lebens zur Gnosis verbreitet. Das Schlußkapitel gibt des Origenes Anschauung über das Gebet als Zusammenfassung des Strebens nach Vollkommenheit und über das Vollkommenheitsideal als „Nachfolge Christi“ wieder. In der „Imitatio Christi“ kulminiert das Vollkommenheitsideal des Origenes. Ein Anhang bringt die Äußerungen des Gregorios Thaumaturgos über das Vollkommenheitsideal seines Lehrers.

Der Verf. hat den reichen Stoff gut gegliedert. Seine Untersuchung gibt nicht nur der Origenesforschung eine neue Richtung, bei der Bedeutung der Persönlichkeit des Origenes für die Frömmigkeit der östlichen Kirche wächst sie sich von selbst zu einem wertvollen Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte wie zur Geschichte der Ethik überhaupt aus.

Bedenken steigen freilich gelegentlich auf, ob V. sich bei der Würdigung des origenistischen Vollkommenheitsideales von abendländischer Frömmigkeitsauffassung genügend freigemacht hat. Ich verweise nur auf die „frappanten“ Begegnungen, die der Verf. S. 103 (vgl. auch S. 144) zwischen Origenes und der abendländischen Mystik

des späteren Mittelalters aufzuweisen versucht, oder wenn er S. 225 sogar „die in der neueren Mystik beliebte Nachfolge des Herzens Jesu“ zum Vergleich heranzieht. Statt dieser sehr gewagten Versuche hätte sich die Untersuchung einer stärkeren Auswertung des typisch Alexandrinischen Gedankengutes zuwenden sollen. Die Schriften des Klemens von Alexandrien hätten hier durchaus beachtliche Parallelen geboten.

Nach der eingehenden Untersuchung von F. Diekamp, *Über den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius*: Theol. Quartalschrift 109 (1928) 285—308 dürfte die Benennung „Methodius von Olymp“ überholt sein.

J. QUASTEN.

Otto Menzinger, *Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Ein Nachklang zur Jubiläumsfeier des Konzils von Ephesus (11. Juli 431)*. Inauguraldissertation der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. — Kommissionsverlag Fr. Pustet, Regensburg 1932. 181 S.

Diese Dissertation ist dem hochwürdigsten Herrn Michael Buchberger, Bischof von Regensburg, zugeeignet. Mit frommem Sinn und vielem Fleiß geht der Verfasser auch den leisesten Spuren der Marienverehrung im christlichen Kultus nach. Er verläuft sich dabei kaum, denn er folgt in seinen Darlegungen immer Männern von gutem Namen wie Baumstark u. a. Nur wo er von den Untersuchungen Greiffs spricht (S. 14f.) ist er nicht vorsichtig und glaubt Greiff zuviel. Das Dictionnaire d'archéologie chrétienne sollte man nicht leicht zitieren, denn es schöpft aus zweiter und dritter Hand und ohne jede Kritik. M. zitiert überhaupt seine Gewährsmänner ohne Kritik. — Der Stoff ist in sechs Kapitel aufgegliedert: 1. (S. 11—38) die Mariologie der Messe; 2. (S. 39—51) die Mariologie des Symbolums; 3. (S. 52—68) die Mariologie des Kirchenjahres; 4. (S. 69—121) die Mariologie der Hymnen; 5. (S. 122—145) Mariologie der im Dienste der Liturgie stehenden Kunst; 6. (S. 146—181) Entfaltung des Offenbarungsinhaltes über Maria und Schluß. Man findet in der Arbeit nichts, das man schon nicht weiß, schade, daß einiges, das man gerne wissen möchte, darin fehlt.

C. MOHLBERG.

Ignaz Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562)* = *Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wissensch.* Phil.-hist. Abt. 1933, Heft 5. München, Verlag der Akademie 1933, XXIV, 92 u. 8* S.

Pfarrer Rucker in Oxenbronn bei Günzburg a. D. hat seine große Arbeitskraft und seine ungewöhnlich reiche Kenntnis der orientalischen Sprachen in den Dienst der Erforschung des Ephesinums gestellt und

eine Reihe von Schriften veröffentlicht, die bei der Besprechung des vorliegenden Buches erwähnt werden müssen. 1. In den *SBBAW* phil.-hist. Abt. 1930, Heft 3 behandelte er *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung*, geht aber auch auf die sonstige Überlieferung ein und sucht nachzuweisen, daß die armenische Vorlage der georgischen Übersetzung v. J. 1776 auf alte griechische Originale des 5.—6. Jhds. zurückgehen; leider war ihm der armenische Text selbst nicht zugänglich und den georgischen konnte er nur nach Auszügen von Kekelidze und Žordanja benutzen. Diese Bruchstücke werden nun in mühseliger Arbeit in die sonstigen Quellen eingeordnet und ihre Bedeutung hervorgehoben. Die Benutzung dieser wertvollen Studie wird leider durch die zahllosen, teilweise unerklärt gebliebenen Siglen, die den Listen und Zusammenstellungen mehr als notwendig das Aussehen algebräischer Rechenexempel verleihen, sehr erschwert. 2. Ein zweites Heft: *Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung*, 1930 im Selbstverlag erschienen, will eine Ergänzung zum erstgenannten Hefte sein und die lateinischen Quellen in meist tabellarischer Anordnung mit den griechischen in eine Art Konkordanz bringen; dieses Ziel, eine Art Schlüssel für die einschlägigen von E. Schwartz publizierten Texte zu geben, wird sie ganz allerdings nur bei jenen Benutzern erreichen, die sich selbst eine Liste aller Abkürzungen anlegen. 3. Aus dem dritten Heft ist einstweilen nur der 3. Teil: *Rund um das Recht der zwanzig ephesinischen Anklagezitate im Lichte der syrischen Nestoriusapologie, genannt Liber Heraclidis*, 1930 im Selbstverlage erschienen. 4. Ebenso liegt vom vierten Hefte, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi* nur die 1. Hälfte vor: *Naturprosopon und Doppelprosopon*, im Selbstverlag 1931. Dieses und ein geplantes fünftes Heft, dessen Erscheinen aber als sehr fraglich bezeichnet wird, wollen Erläuterungen zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis bringen.

In den Bereich dieser Arbeiten gehört auch die speziell zur Besprechung vorliegende Ausgabe der von R. als Florilegium Edessenum bezeichneten syr. Väterstellensammlung aus *Br. M. 729 (Addit. 12156)* fol. 69^r—80^r. Der erste Teil dieser Hs. (fol. 1—10) ist ein auf Timotheus Aelurus zurückgeführtes Florilegium, dessen Beziehungen zum armenischen Timotheus J. Lebon in einer Untersuchung in *Handess Amsorya* 41 (1927) Sp. 712—22 klarstellte; eine Beschreibung des Inhaltes dieses und anderer Stücke der Hs. hat E. Schwartz im Zusammenhange mit der als Coll R bezeichneten Sammlung in *Cod. Vat. Gr. 1431* in den *Abhl. d. Bayr. Akad. d. Wissensch.*, phil.-hist. Kl. XXXII, 6 (1927) gegeben; er konnte sich hierbei einer Photographie der syr. Hs. bedienen, die ihm durch die Munifizienz Papst Pius XI. vermittelt war und die nun auch R. für seine Edition benutzt.

Wegen der außergewöhnlich hohen Zahl der Unica von Väterstellen ist diese Hs. seit Cureton von vielen Herausgebern frühchristlicher Texte ausgebeutet worden; um so mehr ist es zu begrüßen, daß dieses wertvolle antinestorianische Florilegium nun auch als Ganzes ediert wird. Dem fünfgliedrigen Titel: *Zahlreiche Beweise der hl. Väter, die beweisen, daß die Jungfrau θεοτόκος, daß Jesus Christus wahrer Gott, daß der Sohn ein und derselbe ist, daß der Geburt nach dem Fleische Leiden und Tod folgte und daß Christus λόγος θεοῦ ist*, — entspricht freilich nicht ein fünfteiliger Inhalt; wie R. zeigt, lassen sich 4 Schichten unterscheiden: I. 7 vornizänische Zeugen mit 18 Testimonia; II. 11 Nizäner mit 37 Testimonia; III. ein erster Anhang mit 8 Zeugen und 11 Stellen, ein zweiter Anhang mit 11 Zeugen und 14 Stellen. Die Ausgabe der einzelnen Scholien ist so gestaltet, daß auf den syr. Text eine Rekonstruktion der griechischen Vorlage folgt, falls das Original nicht vorhanden ist, sonst ist nur auf die Ausgabe des betr. Autors verwiesen; Erläuterungen, Hinweise auf frühere Teileditionen oder auf Literaturgeschichten usw. sind so reichlich gegeben, daß man auch hier eine strengere Auswahl wünschen möchte; an der Spitze eines jeden Scholions ist, wie man auch erwarten muß, die Stelle der Hs. angegeben, aber in sehr umständlicher Form; beim ersten Scholion heißt es z. B. Text syr. fr. 1: Ⓢ. II. fol. 69^{r2}, col. 411, 39.43.—412,16; hier würde genügen fol., r. oder v und Kolumnenzahl nebst Zeile anzugeben, eine besondere Durchzählung der Kolumnen der ganzen Hs. — so erkläre ich mir die Zahlen 411 und 412 — ist höchst überflüssig, ebenso die Angabe, daß es sich um einen syr. Text handelt und um das von R. als Ⓢ. II bezeichnete Florilegium.

Unter den Väterzitaten sind, wie schon erwähnt, eine große Zahl von Unica, die von den verschiedenen Herausgebern einzelner patristischer Schriften schon aus dieser Hs. ediert sind; auf einige sonst unbekannte möchte ich noch hinweisen: 3 Zitate aus Schriften des Marcianus monachus, 4 Bruchstücke aus einer Epiphaniepredigt des Titus von Bostra, 3 Flavianexzerpte, 2 noch nicht identifizierte Chrysostomusstellen; die hier allein auftretenden Melito-Stücke sind S. 12—16; 55—59; 69—73 eingehend behandelt.

Beim Lesen der Einleitung befällt den Rezensenten — und so wird es wahrscheinlich auch anderen Benutzern ergehen — ein schmerzliches Bedauern darüber, daß Form und Technik des reichlich Gebotenen mit der Gelehrsamkeit und dem Fleiß nicht gleichen Schritt gehalten haben. Die Übersichtlichkeit wäre besser gewahrt, wenn der Verf. sich erinnert hätte, daß es in einem wissenschaftlichen Werk auch Anmerkungen geben darf; die dahin gehörenden, oft bis zur Unkenntlichkeit verkürzten Angaben zerreißen den Zusammenhang des Textes. Wer für irgendeine Frage aus den genannten oder nur angedeuteten Büchern weiteren Aufschluß sucht, wird entweder erst eine Patrologie nachschlagen müssen, um den genauen Titel festzustellen, oder er wird mit den hier zudem oft ungleichmäßig gegebenen Siglen die Bibliotheksbeamten zur Verzweiflung bringen. Um anderen Benutzern Arbeit zu ersparen, möchte ich auf einige Fälle hinweisen. Öfters wird ein *Sigillum fidei* (auch anders abgekürzt, einmal [S. 58] mit Jahreszahl 1914) zitiert ohne nähere Angabe; es handelt sich um das zuerst von H. Jordan, *Armenische Irenäusfragmente*, Leipzig 1913 (TU 36, 3) erwähnte und in Edschmiadzin 1914 von Karapet Ter-Mekerttschian herausgegebene wertvolle armenische Florilegium aus dem Anfange des 7. Jhds.; über Inhalt und Aufbau unterrichtet sehr gut J. Lebon, *Les citations patristiques grecques du „Sceau de la foi“* (*Revue d'histoire ecclésiastique* 1929, 5—32); derselbe hat daraus auch *Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de P. Cyrill d'Alexandrie* (*Le Muséon* 1931, 69—144) herausgegeben. Mit diesem Sigillum fidei ist aber ein ähnliches, späteres Werk *Radix fidei* nicht zu verwechseln; auch darüber handelt H. Jordan in obengenannten Werken und E. Tisserant, *Codices Armeni Bibliothecae Vaticanae*, Rom 1927. S. 51. Die arabische Übersetzung der *Confessio Patrum*

hätte (S. 58) nicht mehr den „Kopten Baulus ibn Raġa“ zugeschrieben werden dürfen, nachdem G. Graf (RQS 36 [1929] S. 197–212) die Unhaltbarkeit dieser Annahme nachgewiesen hat. — Was z. B. „Lebon (1909), Draguet (1924)“ (S. III) bedeutet, wird wohl jeder, der auf diesem Gebiete arbeitet, erraten können, ebenso, was „AS“ bedeutet, wenn Lagarde, oder wenn vor dem gleichen Sigel Pitra steht; schwieriger ist es den genauen Titel festzustellen, wenn es z. B. S. VII heißt „georgisch Tiflis AM 266“ usw.; ich vermute, daß ein Hinweis auf Hss. des Museums der kirchlichen Altertümer in Tiflis bzw. auf eine Publikation von Kekelidze gegeben werden soll; „Altgeorg. Lit. 1923“ (auf S. 5) dürfte wohl Kekelidzes 1923 in Tiflis erschienene *Geschichte der georgischen Literatur* im Auge haben: S. 9 ist unter Hippolyt... „Opera I. 1. 343—374“ natürlich die Ausgabe in den „Griech. Christl. Schriftstellern, Hippolyts Werke I. Band I. Teil, zu verstehen; S. 8 ist die Angabe: „Gwinn II (1901) S. 1“ nur auf die von G. H. Gwilliam und J. Pinkerton vorbereiteten und 1920 von der Brit. Bibelges. als Ergänzung zu der von ihr 1905 übernommenen Oxforder Evangelienausgabe (v. J. 1901) edierten übrigen Teile der Pešitta zu beziehen. Sehr oft ersetzen Autornamen mit eingeklammerter Jahreszahl den vollen Titel, eine Neuerung, die hoffentlich nicht Schule macht; auf S. XII steht z. B. DPP c. 23. tit., S. 148 (bzw. S. XI: Doctr. PP), was das bedeutet, kann man erraten, wenn auf S. XVII derselben Abkürzung der Name Diekamp vorgesetzt ist, es handelt sich also um die *Doctrina patrum* ed. Diekamp, Münster 1907, wie auf S. XVI ohne Abkürzung steht. Die Vorliebe für Siglen und Abkürzungen verleitet den Verf. zu Neubildungen, die oft gar nicht nötig sind; sogar für die aus den Publikationen von E. Schwartz übernommenen Abkürzungen wäre eine Liste notwendig gewesen, da nicht jeder diese Arbeiten zur Hand hat. Man hat den Eindruck, daß die Masse der gesammelten Zettel zu überflüssigen, wiederholten und dabei in der Form verschiedenen Angaben geführt hat; ein strengeres Durchsieben des gesammelten Materials wäre von großem Vorteil gewesen.

Ich möchte aber nicht mit diesen notwendigen, vom Rezensenten nicht aus Nörgelei angeführten Ausstellungen, die freilich mehr als bloße Schönheitsfehler dieser so wertvollen Arbeit betreffen, schließen. Die positiven Ergebnisse der einleitenden Untersuchung glaube ich im wesentlichen in folgendem zusammenfassen zu können: Die vor 562 in Edessa geschriebene Sammelhandschrift monophysitischer Herkunft enthält außer anderen einschlägigen Texten ein antinestorianisches Väterflorilegium, das auf ein griechisches Original zurückgeht. Dieses mag noch im 5. Jhd. (ob in einem Markianus-Kloster, wie S. 64 vermutet wird?) entstanden sein, und zwar nach R. wahrscheinlicher in Edessa als in Konstantinopel oder Antiochia. Mit anderen dogmatischen Florilegien hat es wenig Beziehungen, nur in einem anderen antinestorianischen Sammelwerk (*Br. M. syr. 798 [Addit. 14535]*), aus dem in Beilage I einige Parallelstellen abgedruckt werden, glaubt R. einen Einfluß des Florilegium Edessenum nachweisen zu können. — Möge der gelehrte Verf. seine großen Sprachkenntnisse, seinen Eifer und Opfersinn noch weiterhin in den Dienst dieses Arbeitsgebietes stellen und dabei auch eine stärkere Dosis literarischer Disziplin und Rücksicht auf die Leser in Anwendung bringen!

A. RÜCKER.

Ph. Oppenheim OSB, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach den Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche = Theologie des Ostens* 2 (Münster i. W. 1932), Verlag Aschendorff XXVI, 187 S. Gr. 8°.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit hat der Verf. bekommen durch eine von ihm gefertigte archäologische und kulturgeschichtliche Untersuchung zum Mönchskleid im christlichen Altertum, die als Supplementheft der Römischen Quartalschrift erschienen ist (Freiburg i. Br. 1932). Man tut gut daran, dies hervorzuheben, denn erst auf dem archäologisch-kulturgeschichtlichen Hintergrunde wirkt die vorliegende Studie. Es ist daher die Frage berechtigt, ob es für die Gesamtwirkung nicht besser gewesen wäre, die beiden Arbeiten miteinander zu verbinden.

Die Untersuchung gibt an Hand der Zeugnisse aus der Frühzeit des christlichen Mönchtums, besonders aus der Zeit von etwa 300 bis gegen Ende des 7. Jahrh.s, ein Bild von der Symbolik und religiösen Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum. Der Aufbau der Arbeit ist mit diesem zweigliedrigen Titel gegeben. Im I. Teil behandelt der Verfasser die Symbolik des Mönchskleides im allgemeinen, wie sie sich besonders mit dem Wechsel des Gewandes, mit dem dunklen oder schwarzen und mit dem weißen Kleide verbindet, ferner die besondere symbolische Bedeutung von einzelnen Teilen der Mönchstracht, wie der ärmellosen Tunika, des Pallium, der Melote, des Analabos, des Kukullus und der Kukulla, des Gürtels, des Cilicium, der Fußbekleidung und des Stabes. Ein Schlußkapitel faßt die Ergebnisse für Geschichte und Inhalt der Symbolik des Mönchskleides zusammen.

Der II. Teil bringt die religiöse Wertung des Mönchskleides als heiliges Kleid, Engelskleid, Weihekleid und Gnadenkleid, die besondere Wertschätzung des Neueingekleideten, die Deutung des Mönchskleides als Kleid der Apostel und Propheten. Das reizvolle Thema „Mönchskleid und Wunderkleid“ wird behandelt und die Parallelen in der altchristlichen Bewertung des Taufkleides aufgewiesen.

Die Arbeit zeugt von einer guten Quellenkenntnis. Es fehlt jedoch im allgemeinen an der rechten Auswertung des beigebrachten Materials. Die Untersuchung hätte sicher an Wert gewonnen, wenn der Verf. dem einen oder andern der nur berührten Probleme nachgegangen wäre. Ich denke hier besonders an das ἔνδυμα ἀφθαρσίας, an die Beziehungen zu der religiösen Wertung des Kleides in den Mysterienkulten, die von ihm nur gestreift werden. Ich mache hier besonders auf die Mysterieninschrift von Andania aufmerksam. Dem Buch sind vorzügliche Register beigegeben.

J. QUASTEN.

P. Hubert Koffler, S. J., *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber = Orientalia Christiana XXVIII*, 1. Roma (Pont. Institutum Orientalium Studiorum) 1932. — 8°. 210 S.

Eine treffliche, durch klare, sichere Methode und weises, zurückhaltendes Urteil ausgezeichnete Arbeit, deren Lesung dem am christlichen Osten Interessierten auf weite Strecken hin eine ungetrübte Freude bereitet!

Wenn sich schon ganz allgemein die verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft vom christlichen Osten keiner übermäßigen Pflege erfreuen, kann noch im besonderen die Beschäftigung mit dem Lehrgehalt und den Lehrsystemen der ostchristlichen Theologen nichtgriechischer Zunge geradezu als Stiefkind dieser Wissenschaft angesprochen werden. Um so mehr müssen wir deswegen Prof. A. Rucker dafür Dank wissen, daß er den Verfasser der zu besprechenden Arbeit veranlaßte, sich eingehender mit den syrischen Theologen des Mittelalters zu beschäftigen. Als Frucht dieser Studien liegt uns heute eine Abhandlung vor, die uns in gründlichen Untersuchungen einen Einblick gewährt in die Geistesrichtung und theologische Denkart des Barhebräus, des größten Systematikers der monophysitischen syrischen Kirche († 1286).

Was von den Ergebnissen zuerst in die Augen springt, ist die Tatsache der im Grunde gleich gerichteten Strömungen des theologischen Denkens im Morgen- wie im Abendland. Nach der formellen, dialektischen Seite handelt es sich dabei letztlich um den Einfluß der Werke des Aristoteles; nach der inhaltlichen Seite um einen gemeinsamen Überlieferungsstrom, der von der Hl. Schrift ausgehend durch die Lehren der Väter gespeist worden ist. So kann es uns auch gar nicht wundernehmen, wenn bei derartigen gleichen Wachstumsbedingungen hüben wie drüben sich vielfach eng berührende Gedankengänge finden, ohne daß irgend eine unmittelbare Abhängigkeit vorliegt. Dieser Tatsachenbefund ist für jede vergleichende Wissenschaft von unschätzbbarer Bedeutung.

Eine eigentliche Abhängigkeit im Denken können wir bei Barhebräus erst feststellen, wenn wir ihn in Beziehung zu den islamischen Denkern setzen. Unter ihnen hat vor allem Fachr ed-din Razi, „der arabische Origenes“, († 1209) einen maßgebenden Einfluß ausgeübt.

Hier offenbart sich leider ein Mangel in der sonst so vortrefflichen Arbeit. P. Koffler war des Arabischen nicht mächtig genug, um die Vergleichung der Werke des Razi in der Ursprache persönlich durchführen und dadurch den Umfang der Abhängigkeit des Barhebräus genau bestimmen zu können. Er mußte sich vielmehr auf Übersetzungen verlassen, die obendrein nur Auszüge aus Razis Werken bieten. Das aber ist für wissenschaftliche Zwecke äußerst mißlich.

Aus demselben Grunde war dem Verfasser auch die arabische Übersetzung des in der syrischen Ursprache verloren gegangenen Buches des Mošē bar Kēphā über die Auferstehung der Leiber nicht zugänglich. Das ist um so mehr zu bedauern, da wir

wissen, daß Barhebräus in seinem „Abriß über die menschliche Seele“ eine Arbeit des Moſe über denselben Gegenstand zu einem sehr großen Teil einfach ausgezogen hat¹. Um so gespannter durften wir deswegen sein, zu erfahren, wie in der vorliegenden Untersuchung die Dinge sich verhalten würden.

Die einschlägigen, in syrischer Sprache uns erhaltenen Werke der bedeutendsten monophysitischen und nestorianischen Theologen hat dagegen der Verfasser ausgiebig zum Vergleich herangezogen und einwandfrei feststellen können, daß vor allem Johannes von Dārā den Barhebräus stark beeinflußt hat.

All diese, nur ganz flüchtig skizzierten Ergebnisse konnte der Autor gewinnen trotz einer sehr großen sachlichen Beschränkung in der Untersuchung der theologischen Summa des Barhebräus. Er hat nämlich nur die Lehre von der Auferstehung der Leiber herausgegriffen und dieselbe ganz im Anschluß an das 10. Fundament „der Leuchte des Heiligtums“ dargestellt. Möglichkeit, Tatsächlichkeit der Auferstehung und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes sind die drei großen Abschnitte dieses Kapitels des theologischen Handbuchs. Ihnen voraus schickt der Verf. eine sehr gute Einleitung nebst Voruntersuchungen über Quellen und Handschriften, Abfassungszeit und gegenseitiges Verhältnis der beiden Werke „Leuchte des Heiligtums“ und „Buch der Blitze“.

Trotz dieser sachlichen Beschränkung dürften die gewonnenen geistesgeschichtlichen Erkenntnisse in ihren Grundlinien auch für das übrige theologische Schaffen des Barhebräus Geltung besitzen, so daß wir dem Verf. für seine mühevollen Arbeit von Herzen dankbar sein müssen. Und es ist zu bedauern, daß die Herausgeber der *Patrologia Orientalis* die Ausgabe der „Leuchte des Heiligtums“ nicht in seine Hände gelegt haben.

Leider fehlt der Arbeit jegliches Register. Das sollte bei einer deutschen wissenschaftlichen Arbeit von der Bedeutung der vorliegenden heute nicht mehr der Fall sein.

Dr. HIERONYMUS ENGBERDING.

Murkus Simaika Pascha, دليل المتحف القبطى واهم الكنائس والاديرة الاثرية. (*Führer durch das Koptische Museum und die wichtigsten alten Kirchen und Klöster*). 2 Bände. Kairo 1930 u. 1932 (Druckerei al-Amīrijeh). 233 u. XII, 292 S.

Was Besucher und Freunde des Koptischen Museums in Altkairo schon lange wünschten und erwarteten, einen verlässigen Führer, hat nun dessen verdienter Begründer und jetziger Direktor M. Simaika Pascha

¹ Vgl. *Oriens Christianus* 3. Serie 3/4 (1929) 130.

unter Beihilfe anderer Kenner der koptischen Geschichte und Kunst zunächst in der Landessprache dargeboten. Über die Eigenschaft als Museumsführer hinaus wird das zweiteilige Werk auch zum Führer durch die alten Kirchen Kairos und die Klöster Ägyptens und damit zu einem willkommenen Vademecum der koptischen Altertümer überhaupt. Nicht weniger als 200 photographische Illustrationen unterstützen und erläutern das Textwort und erheben den Wert des „Führers“ zu einer Sammlung archäologischen Quellen- und Anschauungsmaterials.

Mit Rücksicht auf den zur Verfügung gestellten Raum kann nur in aller Kürze der reiche Inhalt verzeichnet werden:

Die Einleitung berichtet über die Entstehung des Museums (1910) und die Herkunft der Museumsgegenstände und gibt eine Übersicht über die Geschichte der Kunst Ägyptens unter griechischen und arabischen Kultureinflüssen. Sodann wird in sieben Abteilungen das archäologische Inventar des Museums gebucht: 1. die Bibliothek, mit einem Überblick über den Bücherbestand, seine Ordnung und Aufstellung. 2. Skulpturen in Stein, Stelen mit griechischen und koptischen Inschriften, Architekturteile, Türen, Möbel und Gerätschaften aus Holz. 3. Kunstgegenstände aus Metall, namentlich bronzene Kirchengewerke (zahlreiche Kreuze und Leuchter). 4. Textilien, vor allem Paramente. 5. Kunstgegenstände aus Ton und Glas. 6. Die vielgestaltige Holz- und Elfenbeinplastik und -ornamentik, Einlege- und Drechselarbeiten, vornehmlich an den Abschlußwänden des Altarraumes. 7. Tafelmalerei. Zahlreiche Hinweise auf literarische Nachrichten vervollständigen die Kenntnis um diese Dinge.

Der übrige Teil ist der Beschreibung der kirchlichen Bauten innerhalb der früheren römischen Kastellanlage „Babylon“, jetzt qaṣr aš-šam‘a, wovon noch bedeutende Reste vorhanden sind, gewidmet. Besondere Beachtung findet die Hauptkirche al-Mu‘allaqa und ihre Geschichte. Der erste Bau soll Ende des 4. oder Anfang des 5. Jh. entstanden sein, von dem noch ein Holzrelief im Museum aufbewahrt wird. Fast das gleiche Alter hat die Abū-Sergeh-Kirche, an welche bekanntlich die Tradition vom Aufenthalt der hl. Familie geknüpft ist. Die Kirche der hl. Barbara wurde 1926—1928 neu aufgebaut. Der II. Band setzt die Beschreibung der koptischen Kirchen und ihrer geschichtlichen und archäologischen Merkwürdigkeiten fort, nämlich derer in Foṣṣāṭ und dem übrigen Kairo. Auch die neue Kirche zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus, im Volksmund buṭrūsījeh genannt mit dem Grabe des als Opfer der Nationalitätenkämpfe i. J. 1910 ermordeten Koptenführers Pascha Buṭrus (Petrus) und einer modernen Ausmalung durch einen italienischen Meister erfährt eingehende Würdigung.

Die Registrierung der koptischen Altertümer schreitet fort zu den ehemaligen und gegenwärtigen Klöstern des Wādī Natrūn, den Klöstern der hl. Paulus und Antonius und denjenigen Oberägyptens. Sowohl für die Kirchen wie auch die Klöster werden alle erreichbaren geschichtlichen Nachrichten zusammengestellt sowohl auf Grund der bekannten Geschichtswerke und Darstellungen von Abū Šālīḥ, Vansleb, Butler, Amélineau, White, Chaine u. a. als auch handschriftlicher Quellen. Von besonderem Interesse sind dem Literarhistoriker die zahlenmäßigen Übersichten über den Bestand an „geschriebenen und gedruckten Büchern“ in den einzelnen Klöstern, abgeteilt in Bücher der Hl. Schrift, der Geschichte, der Theologie, des kirchlichen Gebrauchs (liturgische Bücher) und Varia. Da die meisten Besucher dieser Klöster von den Bücherschätzen keine Einsicht bekommen und in ihren Reiseberichten nur unbestimmte Angaben darüber machen, ist man erstaunt über die große Anzahl

handschriftlicher Kodizes, die man im „Führer“ findet. Ich notiere nur die Gesamtzahl nach den dort stehenden Angaben: Baramüs hat 422 Hss. (die älteste von 1380). Dēr Surjān 547 (älteste 1181), Abū Bschoi 148, Abū Maqār 288 (älteste 1018), St. Antonius 1438, St. Paulus 764 (meist liturgische). Ein noch nicht gedrucktes Verzeichnis dieser Hss., gefertigt von dem Museumsbibliothekar Jesse Effendi ‘Abd al-Masīh, liegt im Koptischen Museum.

Von den zehn Appendices des „Führers“ sind die wichtigsten eine Liste der Patriarchen und der gleichzeitigen Beherrscher Ägyptens (nach Chaine), eine Liste der Metropolen von Abessinien, ein Verzeichnis aller Kirchen in den koptischen Gemeinden Ägyptens, ein solches der Kirchen und Klöster Ägyptens im 12. und 15. Jh. nach den damaligen Diözesen geordnet samt geschichtlichen Notizen, dazu ein alphabetisches Register dieser Diözesen, 161 an Zahl.

Möchte wenigstens diese gedrängte Anzeige einiges dazu beitragen, das Interesse für eine jedem Freunde christlichen Altertums so viel bietende Schatzkammer zu wecken, ein Interesse, das leider bisher an dem deutschen Teil des Touristenstromes nicht bemerkt werden konnte, obwohl das Museum nur wenige hundert Meter von dem allgemein besuchten Abū Sergeh entfernt liegt. Eine englische Ausgabe des Führers (A brief Guide to the Coptic Museum and the Ancient Coptic Churches and Monasteries) ist in Vorbereitung.

G. GRAF.

L. H. Vincent et F. M. Abel, O. P., *Emmaüs, sa Basilique et son Histoire*. Paris, Ernest Leroux 1932. — XV u. 442 S. 27 Tafeln u. 114 Abb. im Text. — 4^o.

Die Kirchenruine von ‘Amwās, die 1875 durch die Schenkung der Mlle de Saint Cricq in den Besitz der Karmeliterinnen von Betlehem übergang, wurde bald darauf von Kapitän Guillemot durch eine Grabung zum Teil freigelegt; eine wissenschaftliche Publikation darüber ist nicht erschienen, nur eine kurze Beschreibung, die G. dem Werk von M. J. Schiffers, *Amwas, das Emmaus des hl. Lukas* (Freiburg 1890) beigab, unterrichtete über einige Ergebnisse. Über das Taufhaus neben der Kirche von A. berichtete Baurat Schiek in ZDPV 1884, S. 15f. und Quarterly Statement 1883, S. 118 und über die ganze Anlage in den Mitteilungen und Nachrichten des DPV 1900, Nr. 1. P. Barnabé (Meistermann) d’Alsace, *Deux questions d’archéologie palestinienne* (Jerusalem 1902) suchte nachzuweisen, daß es sich hier um eine römische Bäderanlage handele, eine letzten Endes wohl durch seine Stellungnahme zur biblischen Emmauskontroverse veranlaßte Behauptung, die von P. Vincent schon in RB 1903, S. 571—99 die gebührende Ablehnung erfuhr, aber auch im vorliegenden Werke immer noch berücksichtigt wird. Nun hat die École biblique et archéologique française der Dominikaner in Jerusalem diese hochbedeutsame und viel-

umstrittene Ruinenstätte durch eine umsichtige und gewissenhafte Grabung freigelegt; ein vorläufiger Bericht erschien bereits in RB 1926, S. 117 bis 121, die abschließende Publikation, die wir wieder der Zusammenarbeit der PP. Vincent und Abel verdanken, liegt nun in ausgezeichneter Ausstattung vor; ersterer hat den archäologischen, letzterer den geschichtlichen Teil bearbeitet.

Im I. Kap. schickt Vincent eine genaue Schilderung des Befundes vor Beginn der Arbeiten dem im II. Kap. folgenden eigentlichen Grabungsbericht voraus; die archäologische Analyse, die Rekonstruktion und Chronologie des Baues sind im III. und IV. Kap. dargelegt. Aus dem ungemein reichhaltigen Material möchte ich hier nur einige besonders wichtige Punkte hervorheben. In zeitlicher Abfolge ergaben sich hauptsächlich folgende Schichten: 1. Geringe Reste einer jüdischen Ansiedlung aus der Periode zwischen der Makkabäerzeit und der Regierung des Herodes; 2. Mauern und Mosaikfragmente einer römischen Villa etwa aus der Mitte des 2. Jhds.; 3. eine 46×24 m große Basilika mit einem nördlich anschließenden Baptisterium, die beide im 5. bis 6. Jhd., wohl nach einem Brande in der Zeit der Kämpfe gegen die Samaritaner, eine Restauration erfuhren; 4. über der zwischen dem 7. bis 11. Jhd. zerstörten und verfallenen Basilika errichteten die Kreuzfahrer im Anfange des 12. Jhds. einen einschiffigen Bau, der auch der Länge nach nur einen Teil des ehemaligen Mittelschiffs einnahm und nur die Hauptapsis benutzte; von der alten Basilika blieb der Ostabschluß mit den drei Apsiden im wesentlichen bis in unsere Zeit erhalten und ermöglicht eine Datierung des ursprünglichen Baues: nach der Mauertechnik gehören sie in den Anfang des 3. Jhds. Man wird dieses Ergebnis der Untersuchung durch einen so gewiegten Kenner wie V. wohl annehmen müssen, obwohl wir aus so früher Zeit kein anderes christliches Kultgebäude zum Vergleich heranziehen können. Der Bedeutung des einzigartigen Befundes entsprechend untersucht V. auf breiter Grundlage das Problem des dreiteiligen Chorabschlusses und findet Parallelen in apsidenähnlichen Anbauten bei profanen Gebäuden der Kaiserzeit, die für die speziellen liturgischen Zwecke christlicher Bauten geeignete Vorbilder darboten; eine Ableitung aus syrischen Bauten, wie W. Beyer sie annimmt, muß V. aus chronologischen Gründen ablehnen. Eine weitere Frage bleibt meines Erachtens noch zu beantworten: Wie ist der eckige äußere Abschluß der Hauptapsis durch die drei Seiten eines Achtecks, der sonst nirgends in der älteren Zeit vorkommt, zu erklären? Auch in diesem Punkte bleibt, wenn die Altersbestimmung zu recht besteht, die Kirche von 'Amwäs ein völliges Unikum. — Eine andere interessante Einzelheit sei noch hervorgehoben. In dem Mittelpunkte des Apsisraumes fand man unter dem Fußboden eine kreisrunde ausgemauerte Vertiefung von etwa 1,80 m Durchmesser und gleicher Tiefe, deren Boden von dem natürlichen Felsen gebildet wird; die Steinlagen der Ummauerung erreichten aber nicht das Niveau des Fußbodens der Apsis der alten Basilika. V. ist geneigt, in dieser rätselhaften Anlage eine Art Sacarium (θάλασσα der byz. Liturgie) zu erblicken, zumal darin einige zierliche Quaderstücke gefunden wurden, die zum Altar gehört haben könnten. Aber darf man annehmen, daß die aus späterer Zeit belegbare Einrichtung einer θάλασσα schon in so früher Periode, in der man feste Altäre noch nicht kannte, einen Vorgänger gehabt haben sollte? Sollte nicht vielmehr die Anlage, deren Ummauerung nicht bis zum Fußboden der Basilika emporgeführt ist, also wohl kaum einem sakralen Zweck dieses Baues dienen konnte, aus einer älteren Periode stammen? V. lehnt es ab, hierin eine der Opfergrube in der heidnischen Basilika vor der Porta maggiore in Rom analoge Erscheinung zu erblicken; jedenfalls liegt hier ein Problem vor, das m. E. durch den Hinweis auf die byz. θάλασσα noch nicht genügend gelöst ist.

Durch die Grabung hat sich der sichere Nachweis ergeben, daß der Mauerzug, der sich nach N. an die Seitenapsis anschließt und die Ostwand eines quadratischen Gebäudes von 10,40 m Seitenlänge bildete, derselben Epoche angehört wie die Basilika; in dieser Ostmauer ist eine kleine Apsis ausgespart, die nach W. durch eine etwas vorgeschobene Quermauer abgeschlossen war. Dieser Raum war sicher ein Taufbassin, wie u. a. die Spuren einer Wasserzuführung beweisen. Später hat man aus Steinen und Mörtel ein Taufbecken hineingebaut, das einen Vierblattgrundriß hat wie die zahlreichen, sonst in Palästina gefundenen, aus einem Block gearbeiteten Becken. Vielleicht hängt diese Veränderung zeitlich mit der Erweiterung der Taufkapelle zu einer dreischiffigen Nebenbasilika zusammen, die V. in die Mitte des 6. Jhds. verlegt. Das aufgemauerte Vierblattbassin hatte eine kleine Umlegung der Wasserzuführung veranlaßt und war neben der nördlichen Ausbuchtung mit einem Betonzylinder von etwa 60cm Durchmesser versehen, der leider mit der gesamten Oberfläche des Bassins im Weltkriege von türkischen Soldaten abgeschlagen wurde. Erkennbar ist noch die schüsselartige Vertiefung mit Resten des Ansatzes der Wand des Gefäßes. Die Untersuchung hat gezeigt, daß nur auf dieser einen Seite eine solche Vorrichtung war; ein Gegenstück auf der Südseite, wie es auf den bisherigen Zeichnungen (nach Schick) zu sehen war, ist nicht nachweisbar. Die Wasserzuführung war so angelegt, daß von der umgeänderten Leitung zunächst der Betonzylinder gespeist wurde; von hier floß das Wasser nach der nördlichen Ausbuchtung und wurde von hier auch abgeleitet. Die Frage, welchen Zweck dieser topfartige Behälter, dessen einstige Höhe sich leider nicht mehr feststellen läßt, etwa bei der Taufzeremonie zu erfüllen hatte, ist noch nicht geklärt; es ist jedoch ein Gewinn, daß V. die Konstruktion der Anlage, die manche Hypothesen gezeitigt hat, sicher aufgezeigt hat.

Außer den Resten der Mosaikfußböden¹, die genau beschrieben und z. T. auf farbigen Tafeln wiedergegeben sind, ist verschwindend wenig von der Ausstattung der ältesten Kirche erhalten; trotzdem wird man den Rekonstruktionsversuch im Aufriß, den einige Tafeln erläutern, dankbar begrüßen. V. glaubt auch über die Entstehung des Baues eine begründete Hypothese bieten zu können: Der Gründer der ältesten christlichen Basilika ist Julius Africanus, der dem Orte den Namen Nicopolis und das römische Stadtrecht von Kaiser Heliogabal (221) erwirkte.

Im zweiten Teil gibt Abel nach einer Untersuchung über den Namen (Hamma — Hammatha — Ammaus = die Warme) eine ausführliche Geschichte des Ortes bis in die Neuzeit; auch die anderen Konkurrenten für das Emmaus in Lk. 24, 13—31 und das Problem der 60 bzw. 160 Stadien werden eingehend gewürdigt. Dann folgen die Quellenbelege, die sorgfältig, wie man es von den anderen Werken der beiden verdienten Forscher kennt, zur Bequemlichkeit der Benutzer zusammengestellt sind; ein Repertorium der auf den Ort bezüglichen oder dort gefundenen Inschriften, soweit sie nicht bereits im Werke selbst behandelt sind, schließt das Ganze ab.

Die vorzüglichen Zeichnungen V.s im Text und auf den Tafeln ermöglichen neben den Photographien einen klaren Einblick in die Einzelheiten und in die Gesamtanlage des Baues; neben der Skizze der Wege zwischen Jerusalem und 'Amwās wäre die Beifügung eines Planes des Ortes noch recht nützlich gewesen.

A. RÜCKER.

¹ Vgl. jetzt auch: Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine* (*The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 3 [1933], S. 53f.).

Armeniertum — Ariertum. Herausgegeben von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Berlin. Potsdam 1934. Verlag der D.-A. Gesellschaft, Roonstr. 13. — 48 S. 8°.

Das große Interesse, das man heut der Rassenforschung entgegenbringt, ist für die Deutsch-Armenische Gesellschaft der Anlaß gewesen, in einer für weitere Kreise berechneten Broschüre durch verschiedene Fachleute die Zugehörigkeit der Armenier zur arischen Rasse darlegen zu lassen und darüber hinaus auf die Bedeutung dieses Volkes für die Kulturgeschichte, auf seine sympathischen Züge und sein furchtbares, unverdientes Schicksal hinzuweisen. Die Schrift ist „dem Andenken des großen Armenisten und Mitbegründers der Gesellschaft, Josef Markwart (1864—1930), weiland Professor der armenischen Philologie an der Universität Berlin“ gewidmet, und enthält außer den rassekundlichen Beiträgen von Dr. Joh. von Leers, *Armeniertum und Ariertum*, Dr. A. Abeghian, *Nordische Typen in Armenien*, Dr. K. Roth, *Zur Rassenkunde und Charakteristik des armenischen Volkes*, Lic. G. Klinge, *Die Rasse und Geschichte des armenischen Volkes als Problem*, auch eine Reihe von Artikeln, die das Interesse unserer Zeitschrift berühren. So handelt Prof. Dr. H. H. Schäfer kurz, aber sehr instruktiv, über *die Stellung des Armenischen unter den indogermanischen Sprachen*; die wichtigsten Fragen der Sprachverwandtschaft und des Sprachcharakters werden an bezeichnenden Beispielen hervorgehoben. Kirchenrat D. E. Stange weist auf *die deutsch-armenischen Kulturbeziehungen* hin, hauptsächlich unter Berücksichtigung der geschichtlichen Tatsachen, die eine Berührung beider Völker von der Kreuzfahrerzeit bis zur modernen Beeinflussung im Schulwesen und höheren Studien aufzeigen. Prof. Dr. J. Strzygowski gibt in seiner temperamentvollen Art einen eindrucksvollen Überblick über seine baugeschichtlichen Studien, die *die Armenier als Träger indogermanischer Baudenkens* erwiesen. Die religiöse Einstellung in Literatur und Liturgie ist Gegenstand einer warmherzigen Würdigung in dem Aufsatz des Prinzen Max, Herzog zu Sachsen, *Armenische Frömmigkeit*; auf die Bedeutung der armenischen Frage für die Kulturpolitik des Abendlandes, im besonderen auch Deutschlands, im Hinblick auf die Zukunft und den Kampf mit dem Osten weist R. Schäfer, *Die abendländische Kulturwelt und die Armenier* mit ernstesten und eindringlichen Worten hin, während Dr. P. Rohrbach, *Eine überflüssige Frage* u. a. auch die herkömmliche ungerechte Beurteilung des Armeniers nach den Vertretern dieses Volkes in den Städten der Levante zurückweist. Auszüge aus Werken bekannter deutscher Armenisten und Armenierkenner beschließen die Reihe der Aufsätze, durch die die Deutsch-Armenische Gesellschaft Interesse und Sympathie für dieses Volk wachrufen und fördern will. Ihr Zweck ist „1. die Verbreitung einer gerechten, unvoreingenommenen Beurteilung des armenischen Volkes. 2. Die Vermittlung einer eingehenden

Kenntnis der Leistungen des armenischen Volkes für die Gesamtkultur und der Bestrebungen des deutschen Volkes für die Förderung der armenischen Kultur. 3. Die Pflege der persönlichen Beziehungen zwischen Deutschen und Armeniern, besonders denen, die in Deutschland studieren.“

A. RÜCKER.

1933 K 3294

DRUCK DER OFFIZIN HAAG-DRUGULIN AG. IN LEIPZIG

14. 10. 64

19. NOV. 1968

2. MAI 1972

26. OKT. 1973

30. OKT. 1974

18. FEB. 1975

11. DEZ. 1976

31. MAI 1979

15. APR. 1980

12. JUNI 1980

30. Sep. 1982

09. FEB. 1983

