

C) BESPRECHUNGEN

Dr. Aug. Bludau, Bischof von Ermland, *Die Pilgerreise der Aetheria*. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XV. Band. 1./2. Heft.) Paderborn (Ferd. Schöningh) 1927. — VII, 294 S.

Noch immer hat der *Oriens Christianus* eine Schuld der schönen Arbeit gegenüber abzutragen, durch welche der inzwischen heimgegangene gelehrte Bischof der nordöstlichsten Diözese des Deutschen Reiches seine Beschäftigung mit dem unschätzbaren Reisebericht der früher Silvia genannten frühchristlichen Palästinapilgerin krönte. In hohem Grade sympathisch wie Persönlichkeit und Lebenswerk des vom akademischen Lehramt her gekommenen und der wissenschaftlichen Betätigung nie untreu gewordenen Kirchenfürsten berührt auch dieses durch saubere Klarheit der Darstellung und die Fülle des in ihm ausgebreiteten gediegenen Wissens ausgezeichnete Buch.

Von seinen sieben an Umfang recht ungleichen Abschnitten behandelt der erste (S. 1—6) nicht nur, wie die Überschrift besagt, die Ausgaben der Schrift der „Aetheria“, sondern die gesamte wichtigste Literatur zu derselben und ihre hs.liche Überlieferung. Der dritte bis sechste sind dem Problem der Persönlichkeit der unmittelbar nicht bekannten Verfasserin (S. 191—214), dem mit liebevoller Eindringlichkeit gemachten Versuch einer Darstellung der inneren Artung dieser Persönlichkeit (S. 215—231) und den viel erörterten Fragen nach der Heimat der Pilgerin (S. 232—244) und nach der Zeit ihrer Wallfahrt bzw. damit dem Alter des Textes (S. 245 bis 286) gewidmet. Der Schlußabschnitt (S. 287—290) nimmt im Lichte der Zeitgeschichte und ihrer unmittelbar sehr bescheidenen Nachwirkung von dem uns allein vorliegenden Bruchstück einer Schrift Abschied, die, von der bescheidenen Verfasserin nicht für eine weitere Öffentlichkeit bestimmt, noch in dieser fragmentarischen Überlieferung vor allem für die liturgiegeschichtliche Forschung nach mehr als anderthalb Jahrtausenden eine einzigartige Bedeutung gewinnen sollte.

B. erkennt, was heute wohl allgemein sich durchgesetzt haben dürfte, in der Verfasserin die Heldin des von ihm S. 204ff. in sehr ausführlicher Inhaltsangabe wiedergegebenen Briefes des Valerius und als die richtige Form des Namens dieser Heldin das gleichfalls nachgerade ziemlich allgemein in Gebrauch gekommene Aetheria. Durchaus zuzustimmen ist insbesondere der Ablehnung, die durch ihn S. 195ff. der Gedanke H. Goussens an eine Autorschaft der um die Mitte des 5. Jhs. aus Palästina, wo ein von ihr errichteter Sakralbau nach dem georgischen Kanonarium die Erinnerung an sie wach erhielt, nach der Heimat zurückgekehrten Gallierin Flavia. In der Heimatfrage neigt B. nach umsichtigster Bewertung der ins Feld geführten Argumente schließlich doch der Entscheidung für Spanien zu. Ich möchte meinerseits um der Bezugnahme auf die Rhone (c. 18 § 2) willen eher am südlichen Gallien festhal-

ten und wegen der durch Petrus Diaconus (Geyer, S. 117, Z. 15f.) erhaltenen anderen Bezugnahme auf das „*mare Occanus*“ und dessen klares und kaltes Wasser näherhin an die Gegend nach der aquitanischen Westküste hin. Gegenüber der von K. Meister vertretenen Spätdatierung ins 6. Jh., mit der ich mich in dem Aufsatz über *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae*, Neue Serie I, S. 32—76 dieser Zeitschrift eingehend auseinandergesetzt habe, wird noch einmal alles, was dort von mir und was von anderen, wie Deconinck und Weigand, an Erwägungen geltend gemacht wurde, zusammengefaßt und durch die eine oder andere selbständige Bemerkung unterstützt. Im allgemeinen möchte man hoffen dürfen, damit in der Datierungsfrage das letzte Wort gesprochen zu wissen. Nicht berücksichtigt finde ich meine a. a. O. S. 74ff. gemachten Ausführungen über die „*confessores*“ Eulogios von Edessa und Protogenes von Karrhai (vgl. 19, § 5; 20, § 8). Ich halte sie auch heute noch für durchschlagend und damit den in ein Frühjahr fallenden Besuch der Pilgerin in Mesopotamien eindeutig auf die J. 382—386 für gesichert. Wenn demgegenüber B. für die Wallfahrt der Aetheria erst „das Jahr $\pm$ 394“ als „äußerste Grenze“ glaubt ansetzen zu müssen, so erscheint mir diese genauere Datierung immerhin noch annähernd um ein Jahrzehnt zu spät.

Den Hauptteil seines Buches bildet der wieder in zwei ungleiche Hälften zerfallende große zweite Abschnitt (S. 7—190), der sich mit dem Inhalt der „*Peregrinatio*“ beschäftigt. In einer Art erläuternder Paraphrase wird dieser zunächst (S. 7—40) für die Kap. 1—23 vorgeführt, welche die „Beschreibung der von Jerusalem aus unternommenen Reisen“ der Abendländerin enthalten. In geschickter Weise werden hier die Ergebnisse der neueren topographischen Forschung wie anderweitige alte Nachrichten eingeflochten. Noch weit ausführlicher gestaltet sich (S. 41—190) die Behandlung der „die Schilderung des Gottesdienstes in Jerusalem“ enthaltenden Kap. 24—49. Für sie wird in kleinerem Druck jeweils zunächst eine Übersetzung des betreffenden Abschnittes geboten, an die alsdann eine mit weitest ausholender Gelehrsamkeit durchgeführte breiteste Kommentierung sich anschließt. Namentlich der über die „Feste und Festzeiten im Kirchenjahr“ handelnde Hauptteil jener Kap. von 25, § 6 an, wird so (S. 68—190) zum Substrat einer vollständigen frühchristlichen Heortologie, die weit davon entfernt ist, sich eng auf die Verhältnisse Jerusalems zu beschränken. Zumal solange die nur mehr antiquarisch erhältliche *Heortologie* von H. Kellner nicht eine Neubearbeitung oder die Ersetzung durch ein völlig unabhängiges Seitenstück erfahren haben wird, dürften diese Partien des B.schen Aetheria-Buches den Wert einer zusammenfassenden Darstellung beanspruchen, an der keine Weiterführung irgendeiner heortologischen Einzelfrage wird vorübergehen können.

Eine unbedingte Zustimmung wird freilich diese Darstellung nicht in allen Einzelheiten zu finden vermögen und, wenn insbesondere dieses oder jenes selbst der Erudition B.s entging, so muß heute seine Darstellung vollends noch weitere Lücken infolge der seit dem Erscheinen seines Buches von der Forschung wieder gemachten Fortschritte aufweisen. So stehen sofort seine Ausführungen über Weihnachten und Epiphanie (S. 70—89) zutiefst noch durchaus im Schatten von H. Useners *Weihnachtsfest*. Wir alle standen da ja bei der Beurteilung der beiden winterlichen Hoch-

feste. Nun werden aber vielleicht doch die neuen Untersuchungen von B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Löwen 1932, zu mancher Überlegung Veranlassung zu geben haben. Das kann ausgesprochen werden, ohne sich schon etwa auf der ganzen Linie in ihrem Sinne umzustellen. Im allgemeinen wäre hier heute noch auf Peradze-Baumstark, *Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*, Dritte Serie I, S. 310—318 dieser Zeitschrift und O. Heimig, *Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jahrhundert*, JbLw. IX, S. 144 bis 148, zu verweisen. Im einzelnen scheint es mir dann etwa wenig glaubhaft, daß es deshalb „von Anfang an kein Geburtsfest des Herrn“ gegeben haben sollte, „weil die Geburtstagsfeier“ als solche „den Christen als heidnisch galt“ (S. 71). An der von Ambrosius *De virgin.* III 1, als bei der Jungfrauenweihe seiner Schwester Marcellina von Papst Liberius gehalten, referierten Predigt wird (S. 84f.) wohl dem — angeblichen — päpstlichen Redner noch ein zu starker Anteil beigemessen. Daß sie als eine reine literarische Komposition des großen Mailänders und deshalb liturgiegeschichtlich als Zeugnis nur für dessen Kirche, nicht für Rom zu bewerten sei, hatte schon 1923 eine beachtliche Miszelle von Th. Michels, JbLw. III, S. 105—108, dargelegt. In gleichem Sinne vgl. nunmehr auch Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte*. 3. *Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest* ZKg. XLVI, S. 346—355, und neuestens H. Frank, *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. I. Die Feier der Feste natalis Salvatoris und epifania in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, JbLw. XII, S. 145—155. Gegen den letzteren wie gegen B. (S. 85) möchte ich aber daran entschieden festhalten, daß die Erwähnung des Kana- und auch des Brotvermehrungswunders wirklich liturgisch, wenn auch eben durch die Liturgie Mailands, bedingt ist. Nicht zu überzeugen vermag wohl auch (S. 86f.) die Ablehnung einer genetischen Verknüpfung der Wahl des christlichen Festdatums des 25. Dezember mit dem *Natalis Solis invicti*. Zu dem gesamten Problem des Zusammenhangs der beiden christlichen Festdaten mit alter heidnischer Tradition ist neben den von B. (S. 81) bereits berücksichtigten Ausführungen E. Nordens, *Die Geburt des Kindes*, S. 24—40, jetzt vor allem auch M. P. Nilsson, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, ARw. XXX, S. 141—173, heranzuziehen. Auch möchte ich hier einmal vorläufig auf die merkwürdige Weihnachtspräfation des Gelasianums „*Cuius divinae Nativitatis potentiam*“ hinweisen. Sie scheint das Fest des 25. Dezember in engsten Zusammenhang mit der dogmatischen Entscheidung des Nicänums zu rücken, womit seine Einführung dann einen eigentümlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund erhielt, eine Tatsache, von der aus vielleicht auch auf die Wahl des Tages gerade das *Sol invictus* im Gesamtzusammenhang der religionsgeschichtlichen Bewegungen des Konstantinischen Zeitalters neues Licht fiele. — Was die Urgeschichte der römischen Hypapanti-Feier betrifft (S. 92f.), so ist der Verweis auf die Koinzidenz des ursprünglichen hierosolymitanischen Festdatums des 14. Februar mit dem Datum der römischen Lupercalia jedenfalls abwegig, da in Rom das christliche Fest jedenfalls von allem Anfang an am 2. Februar gefeiert wurde. Einen terminus post quem für seine Einführung dort bezeichnet die Entstehungszeit der mit ihm noch unbekannten Lectionen-Liste der Würzburger Hs. *Ms. th. fol. 62*. Andererseits wird die Verbindung der Kerzenprozession mit seiner Feier auch auf römischem Boden spätestens schon für die Zeit Honorius' I. (625—638), nicht erst Sergius' I. (687—701) durch das Vorliegen der zur Einleitung jener Prozession bestimmten *collecta in Cod. Paduanus* des Gregorianums verbürgt. Für den ganzen Fragenkomplex darf ich auf meine Darlegung Mohlberg-Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*. Münster i. W. 1927, S. 153* bis 156*, verweisen. — Zu Unrecht wird (S. 101, Ak. 2) für eine vermutete Einführung des allgemeinen römischen Samstagsfastens durch Kallistus auf die Notiz des *Lib. Pontif.* verwiesen, der zufolge ein Fasten „*die sabbati ter in anno*“, d. h. vielmehr nur

an den ursprünglich bloß drei „Quatemper“-Samstagen auf ihn zurückginge. — Bei den Darlegungen über die liturgische Feier der Quadragesima (S. 108—112) und der Karwoche (S. 119—150) wäre fortlaufend die von mir mit Anmerkungen begleitete Übersetzung der betreffenden Partie des georgischen Kanonarions durch Th. Kluge, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*, Neue Serie V, S. 201 bis 233, zu Ostern und für die Folgezeit bis zur Pfingstfeier (S. 150—167) die Fortsetzung dieser Arbeit *Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert* ebenda VI, S. 223—239, für Karwoche und Ostern auch meine ältere, das griechische Typikon der Anastasis für Kar- und Osterwoche erschließende Arbeit *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde* V, S. 227—289 dieser Zeitschrift zu verwerten und endlich für die Karwoche noch J.-B. Thibaut, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle*, Paris 1926, zu berücksichtigen gewesen. — Als urkundliche Belege für die ägyptischen Samstagsgottesdienste hätten sich (S. 112) anführen lassen die *σαββατικὴ εὐχὴ* des Berliner Papyrus Nr. 13415, erstmals veröffentlicht bei C. Schmidt, *Zwei altchristliche Gebete in Neutestamentl. Studien Georg Heinrici . . . dargebracht*, Leipzig 1914, S. 66—78, und das wohl dem 6. Jh. entstammende Fragment eines griechischen Verzeichnisses von Psalmen und Perikopen für die Quadragesima eines Papyrus des Brit. Mus.s hgeg. von H. J. M. Milne, *The Journal of Egyptian Archaeology* X, S. 278—282. — Zum Lazarussamstag wäre (S. 118f.) neben der ihm späterhin „in der griechischen Kirche“ zuteil gewordenen „Wertschätzung“ die nicht geringere erwähnenswert gewesen, die er im allgemeinen im syrisch-jakobitischen Ritus genießt, und die für den nestorianischen eigentümliche und vereinzelt auch in ostsyrischen Denkmälern des ersteren begegnende Verlegung der Feier der Auferweckung des Lazarus auf den vorangehenden Freitag. Vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, S. 208 bis 211. Die ursprüngliche Samstagsfeier kehrt endlich auch in der koptischen bzw. der äthiopischen Kirche wieder. Die Behauptung des Theodosius, *De situ terrae sanctae* 23 von einer Verlegung der hierosolymitanischen Feier auf den Sonntag muß (zu S. 119, Ak. 2) auf einem Irrtum, näherhin auf einer Verwechslung mit dessen Palmenprozession beruhen, da ja nach der Zeit des Theodosius das die Verhältnisse derjenigen nach dem Tode des darin zum 29. März und 17. Dezember als Objekt einer Heiligen-*μνήμη* erwähnten Modestos reflektierende georgische Kanonarion unverändert die alte Samstagsfeier bringt. Die Lesung der Perikope Jo. 11, 1—45 „am Freitag vor dem Passionssonntag“ ist, wie sich schon aus dem Zusammenhang ergibt, nicht „der lateinischen Kirche“ im allgemeinen, sondern nur der römischen eigen. Wie in der alten Liturgie Spaniens und Galliens ist sie sodann auch in der ambrosianischen Mailands auf den folgenden Sonntag festgesetzt. Das lediglich durch eine besonders feierliche Skrutinienhandlung ausgezeichnete „*sabbatum de Lazaro*“ im Ordo des Beroldus (ed. Magistretti S. 94) führt seinen Namen lediglich als Vortag dieser „*dominica de Lazaro*“. Daß, wie B. nach Kleinschmidt annimmt, der Ansatz der römischen Perikope mit III Kö. 17, 17—24 als Gegenstück nur darin seinen Grund hätte, daß die Titelkirche des Tages „bei dem esquilinischen Totenacker des alten Rom lag“, ist dem allem gegenüber durchaus unglaublich. Weit eher dürfte hier die Wahl der Stationskirche durch die irgendwie mit dem folgenden Lazarussamstag des außer-römischen Abendlands und der ostsyrischen Freitagsfeier zusammenhängende evangelische Tagesperikope bedingt sein. — Fraglich ist es, ob (S. 123) mit Recht — wohl nach Vincent-Abel, *Jérusalem Nouvelle*, S. 382 — die Angabe der syrischen Biographie Petrus des Iberers über das Altersverhältnis der Poimnia zu den beiden Melanien dahin gepreßt wird, daß notwendig auch die Erbauung der von der ersteren gestifteten Himmelfahrts-Zentralkirche vor die Ankunft der älteren Melania in Jerusalem, also vor 378 fallen müsse. Da Aetheria mit Bezug auf das „*Imbomon*“ im Gegensatz zu „*Eleona*“ nie von einer „*ecclesia*“, sondern stets nur von einem „*locus*“

redet, scheint eben tatsächlich zu ihrer Zeit jene Kirche noch nicht existiert zu haben oder doch mindestens noch nicht vollendet gewesen zu sein. Das älteste Zeugnis ihrer Vollendung stellt aber dann allerdings auch schon ihre unverkennbare Darstellung in dem auf Papst Siricius (384—398) zurückgehenden Apsismosaik von S. Pudenziana dar. — Daß von einer Palmenweihe „die alten Quellen für die Liturgie Jerusalems“ nichts wußten, wird nur dann (S. 127) mit Recht behauptet, wenn man jene Bezeichnung auf den Bericht der Aetheria und die Rubriken des alten armenischen Lektionars einschränkt. Ausdrücklich von einem „Segnen“ der Palmzweige redet wenigstens die Hs. von Kal des georgischen Kanonarions und von einem ῥογέειν d. h. doch wohl einem ihrer Weihe dienenden Bespritzen mit Weihwasser das Typikon der Anastasis für Kar- und Osterwoche. — Zu der (S. 128) als „kühn“ bezeichneten Vermutung Ca brols über den Zusammenhang der Texte des heutigen römischen Ritus der Palmenweihe mit der frühchristlichen Liturgie Jerusalems sind jetzt meine auf einem Vergleich mit den Texten des genannten Typikons beruhenden exakten Nachweise über *Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenfeier*, JbLw. VII, S. 148—153, nachzusehen. — Zu der Lesung der Parusieperikope am Abend des Dienstags, und der Perikope von den verräterischen Verhandlungen des Judas mit dem Hohen Rat an demjenigen des Mittwochs in der Karwoche wäre (S. 129) auf ein Nachwirken derselben in syrisch-jakobitischer Perikopenordnung hinzuweisen gewesen, das ich *Festbrevier und Kirchenjahr*, S. 236, konstatiert habe. — Die (S. 132) allzu flüchtig in positivem Sinne abgetane Frage einer zwei- oder sogar dreifachen römischen Meßfeier des Gründonnerstags wäre vor allem an Hand der einschlägigen *Ordines Romani* zu klären. Von einer „Zeit als das Gelasianum in Geltung war“, kann in diesem Zusammenhang natürlich nicht die Rede sein, wenn man, was früher oder später doch einmal allgemein wird geschehen müssen, erkennt, daß alle „Gelasiana“ nördlich der Alpen entstandene Kodifikationen lediglich römischen Textmaterials sind. Vgl. meine Ausführungen *Die älteste nachweisbare Gestalt des Liber sacramentorum* usw. S. 5*—45* und *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nijmegen (1929), S. 37—49. — Bezüglich des nächtlichen Prozessionsgottesdienstes, der die Karfreitagsliturgie eröffnet (S. 134—137), und der Abendprozession des Ostersonntags (S. 151f.) macht sich besonders peinlich das Fehlen einer Berücksichtigung des georgischen Lektionars geltend. — Bezüglich der Lektionenreihe des großen Lese- und Gebetgottesdienstes des Karfreitags hätte (S. 145 Ak. 1) nicht auf eine von mir in einer Buchbesprechung beiläufig gemachte Äußerung, sondern auf die Darstellung der tatsächlichen Überlieferung verwiesen werden sollen, die ich dem Gegenstand *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster i. W. 1921, S. 162f., gewidmet habe. Übrigens leben bis in die heutige griechische Liturgie nicht nur die meisten Perikopen jenes Gottesdienstes fort, sondern es geht auf ihn auch die entscheidende Schicht poetischer Gesänge der μεγάλοι ὕμνοι des späteren griechischen Karfreitagsgottesdienstes zurück, die in syrischer Übersetzung auf jakobitischem Boden wiederkehrt. Vgl. nunmehr meine Publikation *Die Idiomela der byzantinischen Karfreitagshoren in syrischer Überlieferung* in dieser Zeitschrift, Dritte Serie III/IV, S. 232/247. — Was die Frage einer „Eucharistiefeier“ am Karfreitag anlangt, so wäre (S. 145f.) klarzumachen gewesen, ob mit diesem Ausdruck eine eigentliche Meßfeier oder auch die feierliche Kommunionsspendung der λειτουργία τῶν Προηγιασμένων bezeichnet sein soll. Die letztere fand in Jerusalem in der durch das georgische Kanonarion vertretenen Zeit als Abschluß des Karfreitagsgottesdienstes tatsächlich statt. Über einen Kommunionempfang hinaus scheinen mir für Antiocheia volle Sicherheit auch nicht die Worte des Chrysostomos *de coemet. et de cruce* 3 zu schaffen: Ἐπεὶ οὖν τὸν ἐν τῷ σταυρῷ προσηλωμένον μέλλομεν καὶ ἡμεῖς κατὰ τὴν ἐσπέραν ταύτην ἰδεῖν ὡς ἄμνον ἐσφαγμένον καὶ τεθνηέντα, μετὰ φρίκης προσώμεν, παρακαλῶ, καὶ αἰδοῦς πολλῆς

καὶ ἐὺλαβε'ας. Immerhin scheint hier der Gedanke an die volle eucharistische Opferfeier sich nahezulegen. Aus Ägypten ist endlich hier der karfreitägliche Kommunion-
 gesang des nicht mehr streng frühchristlichen Berliner Papyrus 7561 heranzuziehen
 (jetzt am bequemsten bei Wessely PO. XVIII, S. 433f.). — Unbefriedigend läßt
 (S. 155—161) die Behandlung des Problems der zur Zeit der Aetheria am 40. Tage
 nach Ostern begangenen Feier in Bethlehem, bei der sowohl meine Ausführungen,
 Neue Serie VI, S. 226ff. dieser Zeitschrift, bzw. die denselben zugrunde liegenden
 tatsächlichen Angaben des georgischen Kanonarions als auch diejenigen A. Heisen-
 bergs, *Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem*, BZ. XXIV,
 S. 329—335, übersehen sind. Daß durch die letzteren eine wesentliche Berichtigung
 der ersteren erfolgt ist, will ich bei dieser Gelegenheit gerne zugestehen. Daran,
 daß die im armenischen Lektionar — nicht „Rituale Arm.“! — auf den 18. Mai, im
 georgischen Kanonarion auf den dritten Donnerstag der österlichen Pentekoste ver-
 legte Gedächtnisfeier der Unschuldigen Kinder mit jener gegen Ende des 4. Jhs.
 „die *quadagesimarum post pascha id est quinta feria*“ in Bethlehem begangenen Feier
 wesensgleich ist, bei der von Bischof und Presbytern „*apte diei et loco*“ gepredigt
 wurde, wird sich nicht rütteln lassen. Aus der von B. (S. 158f.) angeführten rhetori-
 schen Antithese des Kyrillos *Katech.* XIV 23 wird sich wirklich nicht überzeugend
 folgern lassen, daß man über die vom Ölberg aus erfolgte Himmelfahrt des Herrn,
 „um für seine Kämpfe gekrönt zu werden“, deshalb in Bethlehem „*apte . . . loco*“ ge-
 sprochen hätte, weil er dorthin „vom Himmel herabstieg“, „um die Kämpfe zu be-
 ginnen.“ Und mag jene Feier der Unschuldigen Kinder nun mit dem durch Klemens
 von Alexandria, *Stromat.* I 21 genannten Datum des 25 Pachon (= 20 Mai) zusam-
 menhängen oder nicht — irgendwie wird sie es tatsächlich tun —, daß jenes Datum,
 welches die περιεργότεροι τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος ἀλλὰ καὶ
 τὴν ἡμέραν προστιθέντες gefunden zu haben glaubten, wie B. (S. 157) will, dasjenige
 „der Empfängnis des Herrn“, nicht seiner Geburt gewesen wäre, scheitert an den
 unerbittlichen Tatsächlichkeiten des Sprachgebrauches. Denn γενέσις könnte neben der
 ganz feststehenden Bedeutung der Geburt, wohl auch diejenige der Erzeugung eines
 Kindes durch seinen Vater, nimmermehr aber diejenige der ausschließlich mütter-
 lichen jungfräulichen Empfängnis vom Hl. Geiste haben. Hier wäre nur σύλληψις
 möglich. — Unvereinbar würde mit einer bereits existierenden selbständigen Himmel-
 fahrtsfeier am 40. Tage nach Ostern auch, und dies ist eigentlich das Entscheidende,
 in der von Aetheria geschilderten Gestalt die eigenartige abendliche „Mitfeier der
 Himmelfahrt am Pfingstfeste“ gewesen sein. Ich möchte dies mit allem Nachdruck
 hier auch gegen die neueste Behandlung der Probleme durch S. H. Gutberlet, *Die
 Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter*,
 Straßburg 1934, S. 17—27 und 45 Ak. 18, betonen. In der Tat fehlt denn auch die
 von Aetheria für die Abendfeier des Pfingstsonntags ausdrücklich bezeugte Lesung
 der Himmelfahrtserzählung aus Evangelium und Apg. im georgischen Kanonarion,
 wo jene Abendfeier wirklich neben der Begehung des selbständigen Himmelfahrts-
 festes steht. Die Entwicklung kommt übrigens auch, was in der genannten, sonst
 sehr wertvollen Arbeit völlig unter den Tisch fällt, auf den Ampullen von Monza
 und Bobbio sehr charakteristisch auch zu monumentalem Ausdruck. Die großartige
 repräsentative Komposition, mit der noch das entsprechende Blatt des Rabbula-
 Kodex enger zusammengehört, als die Verfasserin es wahr haben will, ist in der Form
 der Monzener Ampulle Garruccis 434, 3 mit der Geistestaupe und der sie entsendenden
 Gotteshand deutliche Verbildlichung der Festidee der alten, die Himmelfahrt mit
 umschließenden Pfingstfeier Jerusalems. Infolge der Verselbständigung des Himmel-
 fahrtsfestes verschwindet dann wie im Rabbula-Kodex die Taube, so daß nur noch,
 zu einem fast sinnlosen Rudiment geworden, die Hand übrigbleibt, oder wie in der
 Masse der Ampullendarstellung das ganze auf die Geistesausgießung gehende Doppel-

motiv. Zu erwähnen gewesen wäre übrigens auch das Fortleben der frühchristlichen Abendfeier Jerusalems in dem feierlichen Ritus der Γονυκλισία der griechischen Pfingstliturgie (Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Rom 1883. S. 407—419) und dem entsprechenden „Kniebeugungs“-Gottesdienst der syrischen Jakobiten. Vgl. *Festbrevier u. Kirchenjahr*, S. 255f. Abwegig ist dagegen hier der Verweis darauf, daß „heute noch“ — im römischen Ritus, was ausdrücklich zu sagen gewesen wäre, — „das Offizium der Vigil des Pfingstfestes bis zur Non noch Nachfeier der Oktav von Christi Himmelfahrt ist.“ Solche Fortsetzung der selbständigen Himmelfahrtsfeier bis unmittelbar vor die Pfingstfeier und eine der letzteren inhärierende Himmelfahrtsfeier geradezu als ihr Abschluß sind doch ungefähr die gegensätzlichsten Dinge, die sich denken lassen. — Nicht ganz richtig gesehen ist schließlich (S. 188f.) das Verhältnis des Kreuzerhöhungsfestes des 14. September zu dem am 13. begangenen Jahrgedächtnis der Einweihung der Konstantinsbauten auf dem Golgathaareal. Daß dieser letzteren irgendwo „noch das ursprüngliche Datum“ gegeben werde, darf nicht gesagt werden. Denn sie hat dieses Datum tatsächlich nie verloren. Noch heute wird die Μνήμη τῶν ἐγκαινίων τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως in der griechischen Liturgie am 13. September gefeiert. Die Feier der Kreuzesreliquie am folgenden Tage ist diesem Kirchweihfest gegenüber von Hause aus ein Beifest wie die Feiern der Gottesmutter und des Täufers am 26. Dezember und 7. Januar Weihnachten und Epiphanie gegenüber usw. Zur Triumphfeier des Persersiegs des Heraklios geworden, überstrahlte lediglich das Kreuzfest schließlich mit seinem jüngeren Glanze das alte Hauptfest der Ἐγκαίνια, so daß mit diesem nunmehr auch die Feier der Προεόρτια τῆς Ὑψώσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ verbunden ist. Am 15. September begann dann nach den beiden eigentlichen Feiertagen naturgemäß erst das Marktgetriebe „des mit der Kirchweihe verbundenen Jahrmarktes.“ Aus dieser selbstverständlichen Tatsache, die bei Adamnanus die Lesart „*quintodecimo*“ gegenüber dem „*duodecimo*“ des *Cod. Vindob.* 458 als unbedingt gesichert erscheinen läßt, erklärt sich als Mißverständnis das Festdatum „*XVII Kal. Octobris*“ bei Theodosius. Nach dem Abendland hat sich allerdings nur das ursprüngliche Beifest verbreitet. In Rom hat dabei Papst Sergius I. „um 690“ erst dessen endgültige Feier mit Kreuzesverehrung in der Lateranbasilika vor der eigenen Meßliturgie geordnet. Eine bloße Kreuzesverehrung nach der ursprünglichen stadtrömischen Tagesmesse von Cornelius und Cyprianus war am 14. September in Nachahmung der für Jerusalem selbst schon vor der Zeit des Heraklios durch das armenische Lektionar bezeugten in der Vatikanischen Basilika nach Ausweis des *cod. Paduanus* des Gregorianums spätestens bereits unter Honorius I. geübt worden. Vgl. *Kirchenjahr u. Festbrevier*, S. 258ff. Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber sacramentorum*, S. 156*—160*.

B.s *Pilgerreise der Aetheria* dürfte in erheblichen Kreisen des deutschen Sprachgebietes für die einschlägigen Fragen sich maßgeblichen Ansehens zu erfreuen haben. Deshalb durfte im Interesse der Sache auf diese Richtigstellungen und Ergänzungen nicht verzichtet werden, ohne daß durch dieselben dem Verdienste des verewigten Verfassers zu nahe getreten sei, der vor einem starken Menschenalter an dem wertvollen Aufsatze über *Das Comma Johanneum* (I. Joh. 5, § 7) in den *orientalischen Übersetzungen und Bibeldrucken* auch in unserer Zeitschrift (III, S. 126—147) eine schöne Frucht seiner reichen Gelehrsamkeit veröffentlichte.

Prof. A. BAUMSTARK.