

N12<524891245 021

*besch.*



ubTÜBINGEN







1934 K 4406

# ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER  
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

DR. G. GRAF  
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

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

DRITTE SERIE · NEUNTER BAND

(DER GANZEN REIHE 31. JAHRGANG)  
(FÜR DAS JAHR 1934)

I. HEFT



LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1934

Gd 368 8°

# INHALT

## Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Zur Textgeschichte von Ps. 89 (88) 21 . . . . .	1
Rücker Das fünfte Buch der Rhetorik des Anṭūn von Tagrit . . . . .	13
Taeschner Die altlateinischen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in Aṭ-Ṭabarī's Kitāb ad-dīn wad-daula und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift . . . . .	23
Mader Drei Darstellungen von Tierkämpfen im Mosaikboden der Brotver- mehrungskirche bei Eṭ-Ṭabgha am See Genesareth . . . . .	40
Peters Targum und Praevulgata des Pentateuchs . . . . .	49

## Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Baumstark Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109)	55
Zetterstéen Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cäsarea . . . . .	67

## Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Beiträge zur Buchmalerei des Christlichen Orients (Baum- stark). — Zur Pluralbildung im Altnubischen (Peters). . . . .	99
B. — Forschungen und Funde: Das dritte Buch der Mēmrē des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate (Rücker) . . . . .	107
C. — Besprechungen: Bludau, <i>Die Pilgerreise der Aetheria. Studien zur Ge- schichte und Kultur des Altertums</i> (Baumstark). — H. Grégoire et M. A. Ku- gener, <i>Marc le diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté.</i> — J. Muyldermans, <i>A travers la Tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris</i> (Baumstark). — Dr. L. Kobilinski Ellis, <i>W. A. Joukowski. Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk</i> (Baumstark). — van der Vat, <i>Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts</i> (Altaner) . . . . .	116
D. — Literaturbericht (für 1933) (Heffening) . . . . .	131

---

# ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER  
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

DR. G. GRAF  
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

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

DRITTE SERIE · NEUNTER BAND

(DER GANZEN REIHE 31. JAHRGANG)  
(FÜR DAS JAHR 1934)

---

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1934



Druck der Offizin Haag-Drugulin AG. in Leipzig

Gd 368.8°

# INHALT

## Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Zur Textgeschichte von Ps. 89 (88) 21 . . . . .	1
Rücker Das fünfte Buch der Rhetorik des Anṭūn von Tagrit . . . . .	13
Taeschner Die alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in Aṭ-Ṭabari's Kitāb ad-dīn wad-daula und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift . . . . .	23
Mader Drei Darstellungen von Tierkämpfen im Mosaikboden der Brotver- mehrungskirche bei Eṭ-Ṭabgha am See Genesareth . . . . .	40
Peters Targum und Praevulgata des Pentateuchs . . . . .	49
Baumstark Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21 <sup>105</sup> zitierte Psalmenübersetzung . . . . .	165
Rücker Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts . . . . .	189
Spitaler Zur Klärung des Ökumeniusproblems . . . . .	208
Schmid Zusätzliche Bemerkungen „Zur Klärung des Ökumeniusproblems“ . . . . .	216
Schneider Zu einigen Kirchenruinen Palästinas (4—6) . . . . .	219

## Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Baumstark Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109) . . . . .	55
Zetterstéen Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cäsarea . . . . .	67
Baumstark Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez . . . . .	226
Euringer Tabiba Ṭabibān . . . . .	240

## Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Beiträge zur Buchmalerei des Christlichen Orients: 1. Früh- christlich-syrische Prophetenillustration durch stehende Autorenbilder (Baumstark). — Zur Pluralbildung im Altnubischen (Peters) . . . . .	99
Beiträge zur Buchmalerei des Christlichen Orients: 2. Die byzantinische Job- Illustration und ihre Grundlagen (Baumstark) . . . . .	261
B. — Forschungen und Funde: Das dritte Buch der Mēmrē des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate (Rücker) . . . . .	107
Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1933—1934 (Rücker). — Die Grabungen in der Geburtskirche zu Bethlehem (Baum- stark) . . . . .	267

INHALT

C. —Bespreehungen: Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* (Baumstark). — H. Grégoire et M. A. Kugener, *Marc le diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté.* — J. Muyldermans, *A travers la Tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris* (Baumstark). — Kobilinski Ellis, W. A. Joukowski. *Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk* (Baumstark). — van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts* (Altaner) . . . . . 116

Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Sonderdruck aus Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* (Rücker). — Carali, *Le Christianisme et l'Islam. Controverse attribuée au moine Georges du Convent de St. Siméon (Séleucie) soutenue devant le Prince El-Mouchammar Fils de Saladin en 1207* (Graf). — Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue Tome III* (Graf). — Awad, *Ancient monument in Iraq. The Monastery of Rabban Hormizd* (Rücker) . . . . . 271

Nachträge: Zu dem Aufsatz S. 23—39 dieses Bandes (Taeschner). — Zu dem Aufsatz S. 165—188 (Baumstark) . . . . . 277

*Literaturbeiw.*

S. 139

## ERSTE ABTEILUNG

# AUFSÄTZE

HUBERT GRIMME zum 70. Geburtstag, 24. Januar 1934, gewidmet

ZUR TEXTGESCHICHTE VON PS. 89 (88)<sup>21</sup>

VON

A. BAUMSTARK

Der alttestamentliche Text liegt in zwei Hauptformen vor: der durch den Aristeas-Brief sanktionierten Gestalt eines griechischen Targums, der sog. „LXX“, für deren Überlieferung noch immer nicht ein einziges Papyrusfragment über die vielverschlungene Geschichte hinaufführt, die seit dem 2. Jh. der Text in den Händen der christlichen Kirche gehabt hat, und dem durch die dreifache tiberensische, babylonische und altpalästinensische Überlieferung vertretenen hebräischen (bzw. aramäischen) Original des MT, dessen Konstituierung und Hütung durch die rabbinische Gelehrsamkeit das erste und grundlegende Werk der großen seelischen Reaktion darstellt, mit der, nun erst sein endgültiges Gesicht gewinnend, das Judentum auf die vernichtenden nationalen Katastrophen der Jahre 66—70 und 132—135 antwortete. Vor diesen beiden von der Autorität kanonischer Geltung umhегten Textformen liegt naturgemäß diejenige textliche Entwicklung, um die zu wissen eigentlich der Mühe lohnen würde, die Entwicklung eines noch allen Zufälligkeiten hs.licher Verstümmelung und paläographischer Mißverständnisse, ebenso wie den Zugriffen bewußter Abänderung ausgesetzten freien Textes. Daß die Dinge auf dieser Stufe der Entwicklung vielfach einen sehr komplizierten Verlauf genommen haben mögen, ist selbstverständlich, selbstverständlich auch, daß schon auf ihr lange vor der Vergleichungsarbeit des Origenes immer wieder der Originaltext die Textgestalt des griechischen Targums beeinflußt haben wird.

In jene Vorgeschichte hin und wieder einen ahnenden Einblick zu gestatten, ist für die „LXX“ von den aus dem Griechischen geflossenen Superversionen wohl nur die altlateinische

Überlieferung geeignet. Für den MT kommen in gleichem Sinne wenigstens die ältesten Schichten der aramäischen Targumüberlieferung, das lateinische Übersetzungswerk des Hieronymus einschließlich des *Psalterium iuxta Hebraeos*, in verschiedenen Büchern in sehr verschiedenem Grade die syrische Peschitta und endlich die Bruchstücke der jüngeren griechischen Übersetzungen in Betracht. Weiter hinauf führt nur für den Pentateuch die samaritanische Überlieferung im Original und ihrem durch die wilde Mannigfaltigkeit seiner Fassung besonders instruktiven Targum. In wie naher Beziehung zu dieser dann endlich ATliche Zitate des NTs stehen, hat einmal P. Kahle dargetan.<sup>1</sup> Diese letzteren aber und diejenigen des weiteren ältesten christlichen Schrifttums bis herab zu den besonders umfangreichen der Apostolischen Didaskalia,<sup>2</sup> neben denen eine bescheidene Schicht einer systematischen Korrektur nach dem kanonischen LXX-Text entgangener Zitate Philons<sup>3</sup> in den Hintergrund tritt, stellen die eigentlich klassischen Zeugnisse ältester, noch in freiem Flusse befindlicher Entwicklung des ATlichen Textes dar, über die wir verfügen.

Diese Gesamtlagerung der ATlichen Textgeschichte ist allerdings noch ziemlich weit davon entfernt, allgemein klar und richtig gesehen, und vor allem davon, immer praktisch voll berücksichtigt zu werden. Insbesondere die vom MT wie von LXX abweichenden Zitate der altchristlichen Literatur erfahren geradezu grundsätzlich nicht eine Bewertung, wie sie ihnen methodisch gebührte. Bei einer solchen müßte von ihnen als dem weitaus ältesten unmittelbar vorliegenden Material für die Beurteilung des textgeschichtlichen Befundes der betreffenden Stellen ausgegangen, dieser müßte von ihnen aus begriffen werden, statt, wie es gemeinhin geschieht, sie an dem Maßstab des

<sup>1</sup> In seinen *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*. *Theol. Studien u. Kritiken* 1915, S. 400 ff., 416 f. nach H. Hammer, *Traktat vom Samaritanermessias*. *Studien zur Frage der Existenz Jesu*. Bonn 1913.

<sup>2</sup> Zu den letzteren vgl. vorläufig nach meinen Hinweisen Kahle, *Masoreten des Westens* II. Stuttgart 1930, S. 6\*f.

<sup>3</sup> Derjenigen der Schriften *De sacrificiis Abel et Cain* und *Quod Deus sit immutabilis* in den Hss. V und F. Vgl. Aug. Schröder, *De Philonis Alexandrini vetere testamento* (Diss.). Greifswald 1907, bzw. Kahle, *Untersuchungen*, S. 420 ff.

MT oder der LXX zu messen. Daß textkritisch das Alter ihrer Bezeugung keineswegs eine unbedingte Gewähr für den Wert einer Lesart bildet, ist ja freilich eine philologische Binsenwahrheit, und so kann sich zweifellos im einzelnen Falle herausstellen, daß das alte Zitat bereits die Entstellung einer echten Textform wiedergibt, die noch in MT oder LXX vorliegt. Aber generell einen solchen Sachverhalt mehr oder weniger zu präsumieren, widerspricht jeder gesunden Methode. Wenn schon von vornherein von einer bestimmten inneren Wahrscheinlichkeit gesprochen werden dürfte, so bestände sie weit eher für das gegenteilige Verhältnis. Zu rechnen ist schließlich auch mit der Möglichkeit, daß die echte Textgestalt weder von MT oder LXX noch durch das alte Zitat geboten wird, von dem letzteren aus aber doch zu ihrer Wiedergewinnung sich der Weg eröffnet.

Zur Illustrierung mag hier zunächst auf ein lehrreiches Beispiel aus der Homerischen Textgeschichte hingewiesen sein, das ich der gütigen Mitteilung meines hochverehrten Kollegen H. Schöne verdanke. Es handelt sich um die Odysseeverse  $\alpha$  351f.:

τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ' ἄνθρωποι,  
ἥτις ἀκούοντεςσι νεωτάτῃ ἀμφιπέληται.

Sie werden von Platon *Republ.* IV 424 D neben einer anderen, hier nicht zu erörternden, mit der Variante ἀειδόντεςσι statt ἀκούοντεςσι zitiert. Unverkennbar ist weder in der einen noch in der anderen Richtung eine dieser beiden Lesarten aus der anderen zu verstehen. Dagegen liegt die Lösung des Rätsels ohne weiteres zutage, sobald man als echte Textgestalt ein denn auch tatsächlich in einem Zitat der beiden Verse bei Longinos *Prolegomena in Hephaestionis Encheiridion* c. 1 noch Jahrhunderte nach Platon vorliegendes αἰόντεςσι erkennt, dessen langem ι in der attischen Orthographie des 4. vorchristlichen Jahrhunderts ein ει entsprach. Dieses konnte, so geschrieben, sehr leicht, zumal unter Einfluß des vorangegangenen ἀοιδῆν, durch unwillkürliche Erweiterung des Wortbildes zu dem im Zusammenhang wenig sinnvollen ἀειδόντεςσι werden, sei es nun, daß das Versehen bereits Platon selbst zugestoßen sein sollte, sei es,

daß wir einer sekundären Verderbnis des Platontextes gegenüberstehen. In den späteren Homertext aber ist an ἀκούοντεςσι ein einfaches Glossem statt des altertümlicheren und ungewöhnlicheren Wortes eingedrungen.

Einem, wie mir scheint, kaum minder instruktiven und eindeutigen Falle nächstverwandter Art auf dem Gebiete des Psalmentextes sei nun im folgenden nachgegangen. Ps. 89 (88)<sup>21</sup> lautet im MT:

מִצְאָתִי דָּוִד עֲבָדִי  
בְּשִׁמּוֹן קָדְשִׁי מִשְׁחָתִיו

Dazu stimmen Peschitta und *Psalterium iuxta Hebraeos* genau. Hexaplarisches Material fehlt. Als LXX-Text druckt Rahlfs<sup>1</sup> in Übereinstimmung mit der Vulgärgestalt des griechischen Kirchenpsalters:

εὔρον Δαυιδ τὸν δοῦλόν μου,  
ἐν ἐλαίῳ ἁγίῳ μου ἔχρισσα αὐτόν.

Doch bieten zwei besonders alte Textzeugen, B und der Washingtoner Psalter des 5. Jh.s (1219 bei Rahlfs) ἐλέει für ἐλαίῳ, und das zweite μου fehlt in der gesamten unterägyptischen Überlieferung, d. h. in BS und der bohairischen Übersetzung, sowie in *Vat. Regim. gr.* 1 des 10. Jh.s (= Rahlfs: 55). Das letztere findet sich also neben der für die Stelle nur durch die säidische Übersetzung vertretenen oberägyptischen und der abendländischen Überlieferung von R und Altlateinern vor allem, was sofort betont werden mag, überall da, wo Vergleichung mit dem Hebräischen sich auswirkt: in dem durch das *Psalterium Gallicanum* reflektierten hexaplarischen, dem Lukianischen Text und A.

Demgegenüber stehen zwei stark abweichende frühchristliche Zitate höchsten Alters. In der hs.lichen Überlieferung mehrfach nach LXX korrigiert, lautet das erste Apg. 13<sup>22</sup> in der Paulusrede im pisidischen Antiocheia: εὔρον Δαυιδ τὸν τοῦ Ἰησοῦ, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. Das zweite steht im (I) Klemensbrief 18 1: Εὔρον ἄνδρα κατὰ τὴν

<sup>1</sup> *Septuaginta. Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate ed. X. Psalmi cum Odis.* Göttingen 1931, S. 234.

καρδίαν μου, Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἐν ἐλέει αἰωνίῳ ἔχρισσα αὐτόν. So hier die beiden griechischen Hss., mit denen die altlateinische Übersetzung übereinstimmt. Dagegen geben die syrische und das Bruchstück einer koptischen ein ἐν ἐλαίῳ αἰωνίῳ wieder, wohl nur eine durch ἔχρισσα veranlaßte Änderung des Textes, während in der langen Anführung von (I) Klemens 9<sup>2</sup> bis 10<sup>2</sup>; 11<sup>1</sup> Anfang; 12<sup>1</sup>; 17<sup>1</sup> bis 18<sup>3</sup> bei Klemens von Alexandria *Stromat.* IV, 16 ein entsprechendes ἐν ἐλαίῳ ἀγίῳ wieder auf Korrektur nach LXX beruht.

Man hat sich die Sache in beiden Fällen bisher durch die beliebte platte Annahme einer gedächtnismäßig Reminiszenzen verschiedener Bibelstellen kombinierenden Zitierung herzlich leicht gemacht.<sup>1</sup> In der Tat ist ja zwar in der Apg. an das wesentlich bei Klemens wiederkehrende Textelement in der Form eines Relativsatzes und unter Änderung seiner Wortstellung der LXX-Text eines Is. 44<sup>28</sup> dem Herrn vielmehr mit Bezug auf Kyros in den Mund gelegten Wortes angefügt: Πάντα τὰ θελήματά μου ποιήσει. Aber von solcher rein äußerlichen Verbindung zweier in sich selbst abgeschlossener Zitate verschiedener Herkunft bleibt ein himmelweiter Weg bis zu einer mosaikartigen Ineinanderarbeitung an den verschiedensten Schriftstellen aufgelesenen kleinsten Textmaterials, das dabei obendrein mindestens zum größeren Teile noch eine starke Abwandlung erlitten hätte. Um einen derartigen Vorgang hätte es sich aber bei einer Entstehung jenes Apg. und Klemens bis auf einen Unterschied der Wortstellung gemeinsamen Elements gehandelt, bei der nur die beiden Worte εὐρον und Δαυὶδ aus der Ps.-Stelle stammen, das τὸν τοῦ Ἰεσσαί auf II Sam. 23<sup>1</sup>: πιστὸς Δαυεὶδ υἱὸς Ἰεσσαί und das ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου auf I Sam. 13<sup>14</sup>: ζητήσῃ κύριος ἐαυτῷ ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ zurückgehen soll.

Einfach grotesk ist vollends die Vorstellung, daß auch noch

<sup>1</sup> Vergleiche z. B. R. Knopf, *Die Apostolischen Väter. I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe erklärt* (*Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband*). Tübingen 1920, S. 72, oder die nackte Notierung der ATlichen Stellen zu I Kl. 8 v. 1 bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen. Zweite völlig umgearbeitete u. vermehrte Auflage*. Tübingen 1924, S. 489 bzw. in den Agg. des NTs zu Apg. 13<sup>22</sup>.

gar zweimal unabhängig voneinander eine von vornherein so wenig wahrscheinliche unwillkürliche Kombinierung genau derselben Elemente beinahe genau zu demselben Endergebnis geführt haben sollte. Denn daß Klemens von der Apg.-Stelle unabhängig ist, ergibt sich zwingend aus der verschiedenen Wortstellung, die beide doch eben in dem ihnen gemeinsamen ersten Zitatteil trennt, und dadurch, daß er diesen nicht durch die Reminiszenz an Is. 44<sup>28</sup>, sondern ganz regulär durch einen, wenn auch eigenartigen Text des zweiten Hemistichs von Ps. 89 (88)<sup>21</sup> ergänzt. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Umstand, daß die beiden vermeintlich gedächtnismäßig „wild“ Zitate in dem gemeinhin auf I Sam. 13<sup>14</sup> zurückgeführten Element selbst einen so intimen Zug wie das charakteristische *ἄνδρα* gegenüber dem *ἄνθρωπον* des LXX-Textes gemeinsam haben.

Stände aber auch nicht das Zitat der Apg. neben dem Klemensbriefe, so müßte die Annahme gedächtnismäßiger Freiheit des letzteren schon deswegen auf die allerschwersten Bedenken stoßen, weil ganz allgemein gerade die Ps.-Zitate dieses urchristlichen Literaturdenkmals fast ausnahmslos ohne weiteres sich als durchaus zuverlässig erweisen. Unser Zitat selbst ist umgeben von einem ganzen Kreise anderer, die übereinstimmend diesen Charakter tragen. So schließt Kap. 14 mit einem solchen von Ps. 37 (36)<sup>25 ff.</sup> Es folgen in Kap. 15 diejenigen von Ps. 62 (61)<sup>5</sup>; 78 (77)<sup>36 f.</sup>; 31 (30)<sup>19</sup> und 12 (11)<sup>4 ff.</sup> und hinter Is. 53<sup>1-12</sup> in Kap. 16 dasjenige von 22 (21)<sup>7 ff.</sup> Unmittelbar an das zur Erörterung stehende schließt sich sodann in Kap. 18 das lange Zitat Ps. 51 (50)<sup>3-19</sup> an. In diesem ganzen Material von 32 Versen finden sich nun zunächst nur zwei eigentliche Varianten, die man auf gedächtnismäßige Freiheit der Zitierung zurückzuführen versucht sein könnte: die Vertauschung von τὰ χεῖλη und τὸ στόμα in 51 (50)<sup>17</sup> und die Fassung ἐξεζήτησα τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ οὐχ εὔρον statt ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὔρηθι ὁ τόπος αὐτοῦ in 37 (36)<sup>35</sup>. Aber in beiden Fällen erhärten andere Zeugen, daß die von Klemens zitierte Textform eine in der Überlieferung wirklich lebendige war. Für 51 (50)<sup>17</sup> kehrt sie, gegen den Normaltext durch eine Umstellung des hier vor τὰ χεῖλη

stehenden  $\chi\rho\iota\epsilon$  hinter das mit jenem vertauschte  $\tau\omicron$   $\sigma\omicron\mu\alpha$  sogar noch schärfer sich abhebend, bei den beiden Syrern Theodoros von Mopsuestia und Theodoretos wieder. In 37 (36)<sup>36</sup> liegt sie der saïdischen Übersetzung zugrunde und erscheint mit zwei Korrekturen nach dem Normaltext, bloßem  $\acute{\epsilon}\zeta\eta\tau\eta\sigma\alpha$  und dem passiven  $\acute{\epsilon}\upsilon\rho\acute{\epsilon}\theta\eta$ , auch griechisch in dem Leipziger Ps.-Papyrus (= Rahlfs 20113). Vereinzelt bleibt allerdings, wenn Klemens 15<sup>5</sup> das Zitat von Ps. 31 (30)<sup>19</sup> durch ein  $\delta\iota\grave{\alpha}$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  unmittelbar mit demjenigen von 78 (77)<sup>36 f.</sup> verknüpft. Das könnte schließlich so zu bewerten sein wie Apg. 13<sup>22</sup> die Verbindung des auf David mit dem Is. 44<sup>28</sup> auf Kyros gehenden Wortes. Doch mindestens ebenso möglich bleibt es, daß Klemens wirklich diese Erweiterung hinter v. 37 in dem ihm geläufigen Texte von Ps. 78 (77) vorfand. Man weiß, in wie hohem Grade Auffüllungen aus verwandten Stellen für den Pentateuchtext der Samaritaner bezeichnend sind, und die Rede des Stephanus Apg. 7<sup>2-53</sup> lehrt, daß ein griechischer Pentateuchtext gleicher Struktur im Zeitalter des Urchristentums auch außerhalb der samaritanischen Gemeinde der herrschende gewesen sein muß. Dann sind aber Auffüllungen jener Art eine Erscheinung gewesen, die damals gewiß der Text auch anderer biblischer Bücher aufwies, vorab wohl derjenige des Psalters als des nächst dem Pentateuch wohl weitaus meistgelesenen.

Keinerlei Spur von Freiheit zeigt denn das Klemenszitat auch für die zweite Hälfte von Ps. 89 (88)<sup>21</sup> selbst. Wir lernten hier sein  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\iota$ , eine auch sonst verbreitete, auf der Zwischenstufe eines  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\omega$  lautlich begründete Entstellung von  $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\acute{\iota}\omega$ , und seine Weglassung des  $\mu\omicron\upsilon$  vor  $\acute{\epsilon}\chi\rho\iota\sigma\alpha$  bereits als Momente alter Textgestaltung kennen, die auch anderwärts greifbar wird. Vereinzelt steht sein  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\acute{\iota}\omega$ . A. Rahlfs glaubte bei einer gelegentlichen Behandlung der Stelle<sup>1</sup> es als eine sinngemäß dem  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\iota$  entsprechende bewußte Änderung verstehen zu sollen, die überdies an Parallelen wie dem wörtlichen  $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\iota$   $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\acute{\iota}\omega$  von Is. 54<sup>8</sup> oder in Ps. 89 (88) selbst dem  $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$   $\tau\omicron\nu\upsilon$   $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\alpha$   $\varphi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\omega$   $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$   $\tau\omicron$   $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$   $\mu\omicron\upsilon$  eine Stütze gehabt hätte. Vielleicht liegt primär so-

<sup>1</sup> *Septuginta-Studien. 2. Heft. Der Text des Septuaginta-Psalters.* Göttingen 1907. S. 200 f.

gar eine paläographische Entwicklung zugrunde. Dem Schluß des ΕΛΕΕΙ könnte sehr wohl in einer alten Papyrusrolle ein korrigierendes ΛΙΩ übergeschrieben gewesen und aus einer falschen Kombination desselben mit dem folgenden ΛΓΙΩ das ΛΙΩΝΙΩ entstanden sein, wobei dann immerhin die Erinnerung an anderweitige Fälle einer Verbindung der Begriffe αἰών und αἰώνιος mit ἔλεος sekundär noch mitsprechen mochte. Keinesfalls kann, wie immer seine Entstehung zu erklären sein sollte, daran ein Zweifel bestehen, daß auch das αἰωνίω von Klemens wirklich in seinem Ps.-Texte gelesen wurde.

Allem dem gegenüber wird man nicht mehr länger an der Erkenntnis vorbeikommen, daß er auch die erste Hälfte des Verses gleich dem Verfasser des Werkes an Theophilos ebenso wirklich in einer Gestalt gelesen hat, die vom MT und dem Normaltext der LXX sich unterschied durch die Einfügung des ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου und durch das τὸν τοῦ Ἰησοῦ statt τὸν δοῦλόν μου hinter Δαυὶδ bzw., vorsichtiger gesprochen, durch das Vorhandensein des ersteren und das gleichzeitige Fehlen des letzteren dieser beiden Textelemente. Es bliebe die Frage, welchem der zwei hier allein auseinandergelassenen Textzeugen bezüglich der Wortstellung Vertrauen zu schenken sei. Auch sie läßt sich gewiß mit aller Bestimmtheit beantworten. Während in der Apg. die Verbindung mit Is. 44<sup>28</sup> eine unverkennbare Freiheit der Zitationsweise verrät, weist bei Klemens nichts auf eine solche hin. Man wird also auch die von ihm vertretene Vorstellung des ἄνδρα usw. vor Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰησοῦ als für den zunächst griechischen Text von Ps. 89 (88)<sup>21</sup> gesichert betrachten dürfen, der im 1. Jh. n. Chr. der vulgäre gewesen zu sein scheint.

Dieses Ergebnis gewinnt seine volle Bedeutung, wenn wir die Stelle des Psalms, um die es sich bei ihm handelt, nunmehr im Original unter dem Gesichtspunkt der metrischen Struktur desselben genauer ins Auge fassen. Man hat sich bemüht, ihn mindestens grundsätzlich in vierzeilige Strophen aufzuteilen. Tatsächlich dürfte eine derartige strophische Gliederung kaum durchführbar sein. Sehr deutlich springt dagegen ein streng distichischer Aufbau aus Paaren je vierhebiger oder dreihebiger Einzel-

verse ins Auge, die durch einen Sinnparallelismus klassischer Art miteinander verbunden sind. Diesem Aufbaugesetz entzieht sich nur das vielmehr tristichische Gebilde, das an v. 20 unserer Stelle unmittelbar vorangeht:

אָז דְּבַרְתָּ בְּחֻזֶן לְחִסְדֵיךָ  
וְתֹאמַר שְׁוִיתִי עֵזְרִי עַל גְּבוּרַת  
הַרְיָמוֹתַי בְּחֹזֶר מִעַם

im LXX-Text:

τότε ἐλάλησας ἐν ὄρασει τοῖς ὁσίοις σου  
καὶ εἶπας· Ἐθέμηγν βοήθειαν ἐπὶ δυνατόν,  
ὑψωσα ἐκλεκτὸν ἐκ τοῦ λαοῦ μου.

Das sind im Original zwei vierhebige Einzelverse und ein dreihebiger. Man versuchte bisher vergebens, mit dieser Sachlage sich abzufinden. So hat Gunkel<sup>1</sup> in sehr äußerlicher Weise über die Schwierigkeit hinwegzukommen versucht, wenn er aus den zwei Worten **וְתֹאמַר** **לְחִסְדֵיךָ** eine eigene Verszeile konstituierend, in seiner Übersetzung eine der von ihm angenommenen vierzeiligen Strophen gewinnt:

„Damals hast du im Gesicht geredet  
zu deinen Frommen und sprachest:  
„Einem Helden hab ich die Krone aufgesetzt,  
einen Erwählten aus dem Volk erhoben.““

Allein jene zwei Worte ergeben einmal nicht die drei Hebungen, die bei dieser Abteilung die übrigen Stichen der Strophe haben würden. Es würde zwischen den beiden ersten derselben vollständig der dem Liede eigentümliche strenge Sinnparallelismus je zweier Verszeilen fehlen. Gerade die von Gunkel preisgegebene Entsprechung von **אָז דְּבַרְתָּ** und **וְתֹאמַר** als Anfängen zweier Verszeilen und damit die Vierhebigkeit dieser scheint endlich durch jenes Gesetz eines strengst eingehaltenen Parallelismus unbedingt gesichert zu sein.

Nicht minder unglücklich ist der Versuch von Ch. A. und E. G. Briggs,<sup>2</sup> eine vierzeilige Strophe dreihebigen Metrums

<sup>1</sup> *Die Psalmen übersetzt und erläutert. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament.* Göttingen 1926, S. 385.

<sup>2</sup> *A critical and exegetical Commentary of The Book of Psalms (The International Critical Commentary).* Edinburgh 1907, II, S. 251 bzw. 258f.

durch reichlich kühne Textänderung zu gewinnen. Ein לְבָנָה, das zunächst auf Grund des in der nichthexaplarischen griechischen Überlieferung herrschenden τοῖς υἱοῖς σου und des von zahlreichen Hss. des MT gebotenen Singulars לְחַסְיָךְ erschlossen wird, soll mit einem nach Ps. 68 (67)<sup>12</sup> dem allzu „prosaïschen“ וְתֹאמַר substituierten תִּתֵּן אָמַר den zweiten Dreiheber einer so wieder aus dem bloßen v. 20 hergestellten vierzeiligen Dreiheberstrophe bilden.

Nicht auf dem Wege einer derartigen, sich in den Bereichen phantastischster Willkür bewegendem Vergewaltigung der — allerdings tatsächlich defekten — jüngsten Überlieferung, sondern auf demjenigen ihrer methodisch zu rechtfertigenden Kombinerung mit der in Apg. und Klemensbrief vorliegenden ältesten ist das Ziel zu erreichen. Nicht in v. 20, sondern in v. 21 liegt die — näherhin in einer doppelten Textlücke bestehende — Verderbnis, die es zu beheben gilt.

Eine hebräische Rückübersetzung der ersten Hälfte des Klemenszitates ergibt ein:

מִצְאָתִי אִישׁ כְּלָבִי  
דָּוִד בְּנוֹ-יִשִׁי

Das ist zunächst ein erster metrisch tadelloser Dreiheber, der sich mit dem den Schluß von v. 20 bildenden

הָרִימוּתִי בְּחֹר מַעַם

zu einem Distichon von ebenso einwandfreier Klassizität des Sinnparallelismus zusammenschließt. Ein zweiter Dreiheber ergibt sich durch Hinzufügung des umgekehrt im MT in Übereinstimmung mit dem Normaltext der LXX über den griechischen Textbestand der beiden alten Zitate überschüssigen עֲבָדִי, und auch dieser wieder verbindet sich mit der zweiten Hälfte des überlieferten v. 21 zu einem weiteren Distichon von nicht weniger untadeligem Sinnparallelismus, wenn man ihn nicht etwa als eine Apposition zu dem אִישׁ der vorangehenden Verszeile, sondern als einen neuen vollständigen Nominalsatz faßt:

„David Ischais Sohn ist mein Knecht.“

Gewiß ist auch alles das unmittelbar Hypothese, aber es ist eine jener Hypothesen, die unter ein Gesetz fallen, an dem trotz

aller ihm letztlich anhaftenden Problematik festgehalten werden muß, wenn nicht alle wissenschaftliche Forschung im Abgrund rettungsloser Skepsis versinken soll: das Gesetz, daß eine Hypothese, die alle augenblicklich absehbaren Schwierigkeiten eines bestimmten Problems löst, gesicherter Wahrheitserkenntnis gleichzusetzen ist. Vergewärtigen wir uns noch einmal die beiden neugewonnenen Distichen:

הַרְימוֹתַי בְּחוֹר מַעַם  
 מַצְאֹתַי אִישׁ כְּלִבְרִי:  
 דוֹד (בֶּן־יִשִׁי) עֵבְרִי  
 בְּשֵׁמֶן קָרְשִׁי מִשְׁחָתַיִו:

Die Anomalie, die in seinem überlieferten Bestand v. 20 der formalen Gesamtstruktur des Psalms gegenüber darbietet, ist in einer metrisch, wie unter dem Gesichtspunkte des Sinnparallelismus restlos befriedigenden Weise behoben, und die Entstehung sowohl des MT als auch desjenigen hebräischen Textes, den der vom Verfasser der Apg. und dem römischen Klemens gelesene griechische wiedergab, läßt textgeschichtlich von hier aus sich unschwer verstehen. Der für den letzteren bezeichnende Verlust des עֵבְרִי erklärt sich höchst einfach aus einer der häufigst vorkommenden paläographischen Erscheinungen, dem verfrühten Abirren des Auges vom ersten zu einem späteren Vorkommen eines und desselben Buchstabens, im konkreten Falle: von dem auslautenden Jod des יִשִׁי zu dem des עֵבְרִי. Die beiden dem MT und — wohl auf Grund einer alten Korrektur nach dem Hebräischen — dem normalen LXX-Text fremden Elemente standen bei stichischer Schreibung so untereinander, daß sie einer auf die beiden betreffenden Zeilen sich erstreckenden, nach unten aber sich verjüngenden und leicht nach rechts vorgreifenden äußeren Beschädigung einer Hs. gleichmäßig zum Opfer fallen mußten.

Das Ergebnis ist von Bedeutung weit über diese einzelne Ps.-Stelle hinaus. Wenn auch nur in einem einzigen Falle in so überzeugender Weise, wie es hier denn doch sollte möglich gewesen sein, der Nachweis erbracht ist, welchen textkritischen Wert in frühchristlicher Literatur begegnende, angeblich auf

allen möglichen Reminiszenzen beruhende „freie“ Zitate des AT.s haben können, dann wird es nachgerade höchste Zeit, das diesem Material gegenüber herrschende Vorurteil grundsätzlich zu revidieren. Mag gelegentlich im Gegensatz zu dem gegenwärtigen Falle hinter einem dieser verfehmten „freien“ Zitate bereits eine sehr verderbte Gestalt des ATlichen Textes stecken, auch das ist wahrscheinlicher, als daß es sich wirklich um das handle, als was man bislang sie zu bewerten sich bemüßigte. Und auch das zu erkennen, bliebe der Mühe wert. Schon etwa im Klemensbriefe selbst würde das einzige weitere Ps.-Zitat, das hier 28<sup>3</sup> für Ps. 139 (138) 7–10 stark von der Überlieferung des MT und der LXX abführt, einmal unter diesem Gesichtspunkt zu überdenken sein.<sup>1</sup>

Vor allem aber bedürften die ATlichen Zitate des ersten Evangeliums eine Würdigung im Freilicht des hier an Ps. 89 (88) 20 Gelernten. Man sollte endlich einmal die glatte Undenkbarkeit einsehen, daß ein Schriftsteller der u. a. aus der Erfüllung bestimmter Prophetenworte die Messiaswürde Jesu erhärten wollte, diese Worte eines Buches, das auf der zu überzeugenden Gegenseite allgemeinst bekannt war, hätte tendenziös umbiegen oder so gut als konstant mit einer unglaublichen Fahrlässigkeit hätte aus dem Gedächtnis „frei“ zitieren können. Das aber sind doch die beiden Ausflüchte, mit denen die theologische Behandlung des Problems je auf protestantischer und auf katholischer Seite sich der lästigen Mühe einer eindringenden textgeschichtlichen Kleinarbeit zu entziehen sucht. Philologische Untersuchung des Befundes wird diese Arbeit leisten müssen. Ihr besonderes Gesicht wird sie dadurch bekommen, daß, wenn mich nicht alles täuscht, ein Nachhall des Textes, dem die ATlichen Zitate des Mt.-Evangeliums entnommen sind, — doch wohl eines alten westaramäischen Targums — sich vielleicht in der Wiedergabe erhalten hat, die sie im altsyrischen Evangelientext finden.

<sup>1</sup> Vgl. A. Rahlf's, *Septuaginta-Studien*, S. 201, wo nur die Textgeschichte des Zitats aufgehell't, dieses selbst im übrigen in gewohnter Weise als ein „sehr freies“ abgetan wird. Stärker scheint R. Knopf, a. a. O. S. 92, das Problem zu fühlen, ohne zu seiner Lösung einen Weg zu finden.

DAS FÜNFTHE BUCH DER RHETORIK DES  
ANTÛN VON TAGRIT

VON  
A. RÜCKER

Über der Herausgabe des „in der syrischen Literatur einzigdastehenden Werkes“<sup>1</sup> der *Wissenschaft der Rhetorik* des Antûn von Tagrit (9. Jh.) scheint ein besonderer Unstern zu walten. P. de Lagarde begann 1891 die Fragmente der Londoner Hs. *Br. M. Add. 17208* (9. Jh.)<sup>2</sup>, die nur unvollständige Teile aus den 7 ersten Kapiteln des ersten Buches enthält, für die *Bibliotheca Syriaca* zu edieren, konnte aber die Ausgabe nicht vollenden; gedruckt waren die ersten 14 Blätter der Handschrift, die S. 405—416 der Bibliotheca bilden sollten, aber erst jetzt als Torso aus dem Nachlaß Prof. Hoffmanns in Kiel von Harrassowitz in Verkauf gebracht worden sind<sup>3</sup>. R. Duval suchte den gleichen Plan zu verwirklichen; er hatte inzwischen eine Abschrift (v. J. 1904) des ganzen Werkes nach einem Kodex (v. J. 1403) des Klosters Mar Mattai erhalten und hat daraus die Überschriften der 5 Bücher und die der 30 Kapitel des ersten Buches veröffentlicht<sup>4</sup>. Er plante eine vollständige Ausgabe<sup>5</sup>, aber auch ihm nahm der Tod die Feder vorzeitig aus der Hand. Eine weitere Abschrift des genannten Kodex von Mar Mattai hatte Rende<sup>1</sup> Harris erworben (Nr. 122 seiner Sammlung), die später in den

<sup>1</sup> A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*. (Bonn 1922) S. 278.

<sup>2</sup> W. Wright, *Catalogue of the syriac Manuscripts* II (1871) S. 614.

<sup>3</sup> S. Kat. 449 Nr. 3170.

<sup>4</sup> *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet*. I (Gießen 1906) S. 479—486. — Einige Stücke aus dem Werke Antûns hat J. E. Manna in seiner sehr nützlichen syrischen Chrestomathie: *Morceaux choisis de la littérature araméenne* II (Mossul 1901) S. 95—122 veröffentlicht; aus welchen Büchern sie stammen, läßt sich nicht ersehen, da die Überschriften wohl Zutaten des Herausgebers sind.

<sup>5</sup> *La Littérature syriaque*<sup>3</sup> (Paris 1907) S. 300 Anm. 2 schreibt er: „Il sera prochainement publié dans le *Corpus Script. Christ. Orient.*“

Besitz der Harvard University (Semitic Museum Nr. 4057) übergegangen ist; aus dem Garšunî-Kolophon geht hervor, daß sie nach der starkbeschädigten Vorlage i. J. 1895 angefertigt wurde. Diese Kopie hat M. Sprengling als Grundlage seiner Dissertation<sup>1</sup> benutzt und einen Faksimilieabdruck (also keine eigentliche Ausgabe, zu der auch eine Übersetzung gehören würde) beigefügt, der auf den ersten Blick zeigt, daß im Original viele und z. T. umfangreiche Stellen unleserlich waren und am Schluß ein erhebliches Stück fehlte; er hat ferner die von Duval gegebenen Überschriften nach seiner Abschrift kollationiert, wobei außer einer Anzahl Versehen und Eigenarten der beiden Abschreiber nicht viel herauskommen konnte, da ja die Unterlage die gleiche war. Eine andere Kopie, die mittelbar wohl auch in der ersten Hälfte auf dasselbe Original zurückgeht, ist Nr. 285 der Bibliothek des chaldäischen Klosters Notre Dame des Semences<sup>2</sup> (Nr. 150 nach dem Katalog von Addai Scher). Eine weitere alte Hs. ist die eben durch den Katalog<sup>3</sup> bekanntgewordene Nr. 402 der Sammlung Mingana, sie enthält nur die ersten 2 Bücher (am Schluß unvollständig) und stammt aus dem 14. Jh.

Nach Lagarde und Duval hat ein dritter berühmter Editor, der 1929 verstorbene syrische Patriarch I. E. Rahmani eine Ausgabe des wichtigen fünften Buches in Angriff genommen, von der ich ein Exemplar in losen Bogen vor einigen Jahren im Orient erwarb; im Buchhandel ist sie m. W. nicht erschienen, da der Herausgeber nicht mehr dazu kam, ein Vorwort zu schreiben. Der Titel lautet:

ܒܝܫܘܢܐ ܠܡܥܘܢܐ ܠܝܫܘܢ ܕܠܝܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ  
ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ ܕܠܘܩܘܢܝܐ

= Buch der Wissenschaft der Rhetorik, verfaßt von dem gelehrten Mönch und tugendhaften Priester Anṭûn, dem syrischen

<sup>1</sup> *Antonius Rhetor on Versification*. A Dissertation (University of Chicago). Private Edition . . . reprinted from *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* Vol. XXXII Nro 3. April 1916, S. 145—216.

<sup>2</sup> J. Vosté O. P., *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du Couvent de N. D. des Sem. près d'Alqoš*. (Rom—Paris 1929.) S. 164 (S. A. aus *Angelicum* V [1928] S. 481).

<sup>3</sup> A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. I *Syriac and Garshūni Manuscripts* (Cambridge 1933) S. 717. — Unbedeutende Auszüge auch in Nr. 44.

Rhetor aus Tagrit, dem φιλόπονος. In der Druckerei des Patriarchats der Syrer im Kloster Sârfeh auf dem Gebirge Libanon im Jahre 1909 des Herrn; 112 Seiten 4<sup>o</sup>. Aus einigen ganz wenigen Variantenangaben geht hervor, daß R. 2 Hss. benutzt hat, die er mit M und H bezeichnet; ich vermute, daß die erstere wohl auf die von Mar Mattai zurückgeht und daß die letztere die Hs. Jerusalem, Markuskloster 35 (15./16. Jh.) ist<sup>1</sup>, die zwar im letzten Kapitel durch Blattverlust unvollständig ist, aber die sonstigen Lücken der Hs. von Mar Mattai und ihrer Abschriften nicht aufweist; während die Ausgabe Rahmanis bzw. seine Vorlage wenigstens noch den Anfang des letzten Kapitels des 5. Buches enthält, reicht die Reproduktion Sprenglings nur bis S. 76 der Ausgabe Rahmanis.

Antûn v. T., der nach seinen eigenen Worten als erster unter den Syrern ein Lehrbuch der Rhetorik schrieb, ist von späteren stark benutzt worden, wenn auch, wie üblich, meist ohne Nennung des Namens; so ist der dritte Traktat der Dialoge des Ja'qôb(h) (Severus) bar Šakkô (Mönch von Mar Mattai, † 1241 als Bischof daselbst) ein bloßer Auszug aus dem 5. Buche des Antûn, wie mich ein Vergleich der Ausgabe Martins<sup>2</sup> mit dem Texte Rahmanis lehrte. Barhebraeus zitiert in seiner größeren Grammatik ebenfalls oft das Werk Antûns<sup>3</sup>.

Einige Bemerkungen über dieses 5. Buch der Rhetorik, das über die Metrik handelt, zu geben, schien mir ein passender Ausdruck für die Glückwünsche zum 70. Geburtstag eines verehrten Kollegen, der sich selbst viel um die syrische Metrik bemüht hat<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> A. Baumstark, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem: Oriens Christianus*, Neue Serie III, S. 132.

<sup>2</sup> Martin, *De la Métrique chez les Syriens = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 2* (Leipzig 1879). — Eine Kollation nach einer Hs. der Harvard University (Semitic Museum Nr. 4059, früher Cod. Syr. 124 der Sammlung von Rendel Harris) gab Sprengling in seiner obengenannten Dissertation S. 203—216.

<sup>3</sup> *Buch der Strahlen*, übersetzt von A. Moberg (Leipzig 1913); s. im Stellenregister S. 180.

<sup>4</sup> Vgl. H. Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrer = Collectanea Friburgensia*, fasc. II (Friburgi Helvet. 1893) und seine Aufsätze: *Grundzüge der syrischen Betonungs- und Verslehre: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47 (1893) S. 276—307 und *Wilhelm Meyer und die syrische Metrik: Zeitschrift für Assyriologie* XVI (1902), S. 273—295.



Darüber, daß die Seele, da sie nach  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$   
dem Gesange beehrte, das Zither-  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$   
spiel einführte, und dieses die Metren  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$   
den Menschen brachte  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$

12. Über die Benennungen der Metren  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$

Zweites Argument: Über die  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$   
Figuren oder Bilder der Rede  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$

Drittes Argument: Regel über  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$   
die gleichen Buchstaben  $\text{ܘܒ ܕܡܝܢ ܕܘܢܐܢܝܢ}$

In einer langen Einleitung, die A. der Behandlung des eigentlichen Themas vorausschickt, legt er zunächst die drei Gründe dar, die ihn zur Abfassung dieses Buches bewogen haben: er will das Wissen fördern, das durch kunstvolle Rede leichter Eingang findet, ferner jenen einen Dienst leisten, die sich mit dieser Kunst beschäftigen, und endlich der Geringschätzung, die man seinem Volke wegen des Mangels einer Verskunst entgegenbringt, ein Ziel setzen. Besonders diese letzte Begründung ist bemerkenswert, da er deutlich erkennen läßt, woher diese Vorwürfe kamen: es sind die „Söhne Ismaels“, die die syrische Sprache als armselig, beschränkt und unbedeutend hinstellen. Mit Zitaten aus Homer, Ap(h)rēm und Plutarch will er zeigen, daß ein solcher Vorwurf nur dazu dienen kann, den Eifer für die Beschäftigung mit der Sprache stärker zu entfachen. Er muß freilich zugeben, daß die Syrer in Grammatik, Rhetorik und Poetik mit den Griechen nicht wetteifern können, aber auch die Araber reichen ja auch in der Redekunst an die eines Demosthenes nicht heran; er tröstet sich damit, daß u. a. die Perser und Armenier wie die Syrer Gesänge und Lieder haben, ohne sich viel mit der Theorie zu beschäftigen oder sich die Versart des Homer zu eigen zu machen. Die älteren syrischen Dichter der Sentenzen, Sôg(h)iât(h)ā und sonstigen Lieder haben aus einem ihm unbekanntem Grunde keinen Anlaß gehabt, sich über die Dichtkunst und ihre Methoden auszusprechen. Es ist aber notwendig, daß jetzt dieser Mangel behoben und eine Theorie und Anleitung gegeben werde. Er fühlt sich also als der Schöpfer der Poetik seines Volkes, verrät andererseits durch die Art seiner Ausführungen, daß er hierin auf

dem Boden griechischer Gelehrsamkeit, insbesondere auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie steht, wie er auch in seinen Argumenten und Beispielen vieles der griechischen Literatur entlehnt. Zunächst wird gezeigt, welches die Materie (ὕλη), und welches die Form (εἶδος) der Metren ist; denn „wie bei den Dingen (Begriffen) nichts entsteht ohne Materie und Form, so ist es auch bei den Worten nicht möglich, daß (daraus) στοιχεῖα (Versteile) gebildet werden können, wenn vorher nicht die ὕλη vorhanden ist und das εἶδος formend hinzutritt.“ Die sich daraus ergebenden „Geschlechter“ und „Arten“ der Metren sollen dann aufgezeigt und mit eigenen, von ihm selbst gebildeten Beispielen belegt werden, erst dann werden solche aus früheren Dichtern folgen. In den übrigen Darlegungen will er über die figürliche und bildliche Rede handeln und über die Anwendung bestimmter, regelmäßig wiederkehrender Buchstaben am Anfang, Mitte oder Ende eines Verses. — In dieser Einleitung versucht A. sogar über die Grundlage der Dicht- und Gesangskunst zu philosophieren, spricht über Natur und Anlage, über die Kunst, die ergänzend und vollendend eintritt, wo die Natur versagt; der Mensch ahmt z. B. den Gesang des weißen Singschwanes nach, indem er ein Horn mit Durchbohrungen geschaffen hat, die er mit den Fingern öffnet und schließt. So erklärt A. auch die Entstehung der anderen Instrumente.

Die Grundlage seiner Verslehre schafft sich A. in den beiden ersten Kapiteln von der Materie (ὕλη) und Form (εἶδος) des Metrums. „Wie nämlich die einfachen Laute (Vokale) mit den Buchstaben (Konsonanten) die Materie der Silben sind, so werden diese selbst wieder Materie für die Haupt- und Zeitwörter, sowie auch für die στοιχεῖα (Silbengruppen), die aus jenen bestehen; die στοιχεῖα aber bilden, wenn sie einander an Zahl ihrer Silben entsprechen, ein Metrum.“ Die Grundsilbe ist jene, die nur eine Zeitpause annimmt, sie ist die Grundlage für eine 2. 3. 4. und 5. Silbe; nach diesen 5 Silben läßt sich das ganze Wort (die ganze Rede) bestimmen und messen; über die Fünffzahl kann ein Wort und somit auch ein στοιχεῖον nicht hinausgehen<sup>1</sup>. Ein metrischer

<sup>1</sup> Daß die Ostsyrier bis zu 6 Silben gehen, wie Ja'qôb(h) bar Šakkô hinzufügt, erwähnt A. noch nicht.

Vers ist ein solcher, dessen Glieder einander in der Abfolge entsprechen. Es ist ferner die Kenntnis der „Form“ notwendig, die sich mit der Materie verbinden muß, wie man etwa mit Hilfe einer Matrize aus Gold irgendein Bild formt. „Jedes στοιχείον (Versglied) wird nämlich gemäß der entsprechenden (2—5) Silben gebildet“; entweder ist die Silbenzahl eine gerade oder ungerade, oder beides zugleich; so entstehen 4 Formungen, je nachdem die gerade am Anfang oder Ende steht.

In den Kapiteln 3—6 werden nun die 4 „Geschlechter“ (γένη) der einfachen Metren behandelt; jedes Geschlecht weist je nach der Stelle, die die στοιχεία (Silben- oder Silbengruppen) einnehmen, verschiedene „Arten“ (εἶδη) auf. So sind z. B. im ersten „Geschlecht“, dem „kurzen“, 3 „Arten“ zu unterscheiden (1+2, 2+2, 2+3); im 2., dem „mittleren“, gibt es 4 „Arten“: a) 3+3, 2+2+2, 2+4, 4+2; — b) 3+4, 4+3, 2+3+2; — c) 3+3+2, 2+3+3, 3+2+3; — d) 4+5, 3+3+3; — e) 3+3+4, 4+3+3, 4+4+2, 2+4+4. Das 3. „Geschlecht“, das „vollständige“ umfaßt in ähnlicher Weise die elf- bis sechzehnsilbigen Verse mit 6 „Arten“, das 4. „Geschlecht“, das „lange“ die siebzehn- bis zwanzigsilbigen Verse mit 4 „Arten“. Wenn in den einzelnen Versen die entsprechenden Versteile nicht gleich gebaut sind, obwohl die Gesamtzahl der Silben die gleiche ist, entsteht nur ein neues „σχημα“, keine neue Versart<sup>1</sup>.

Das 7. Kapitel beschäftigt sich mit den sog. „Doppelmetren“; darunter versteht A. ein solches, „das inmitten eines στοιχείον durch eine Unterbrechung auch dem Sinne nach zerschnitten wird, so daß 2 στοιχεία entstehen; die gleich oder ungleich sein können, aber durch „gleiche Buchstaben (ἰσο!) eingeschlossen sind“. Diese Metren sind verschieden von den (bisher behandelten) „einfachen“ Metren, „die zwar auch am Ende der ‚Füße‘ eine Pause machen, um den Hörer gleichsam aufatmen zu lassen, aber keinen Einschnitt machen und den Zusammenhang nicht unterbrechen.“ Das 8. Kapitel gibt einen zahlenmäßigen Überblick über die einfachen und doppelten Metren, dessen Berechnung aber nicht ganz klar ist.

<sup>1</sup> Alle Arten werden durch eigens gebildete Beispiele belegt, die der Ausschreiber J. bar Šakkô ausgelassen hat, wie er auch sonst vielfach den Text stark verkürzt.

Im 9. Kapitel behandelt er eine besondere Klasse von Metren, die er  $\text{ܠܡܝܪܐ}$ ,  $\text{ܠܡܝܪܐܘܢ}$ , syllabische Metren nennt, ein schwer wiederzugebender Terminus, der wie manche andere aus der gelehrten Sprache unseres Autors als  $\alpha\pi\alpha\chi$  λεγόμενον bei den Lexikographen figuriert. A. versteht darunter Dichtungen, die aus beiden Versarten, einfachen und doppelten, zusammengesetzt sind; dazu gehören vor allem die Dichtungsarten des Mēm̄rā und der Sôg(h)ît(h)ā; bei letzterer, sowie bei sonstigen in Strophen eingeteilten Gedichten, die für den Gesang bestimmt sind, haben die entsprechenden  $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$  (Versteile) einen bestimmten Platz, weshalb A. hier eine Einteilung in 20 εἴδη (Arten) vornehmen kann. Das Geschlecht selbst führt den Namen ‘eqalqalā (das „gewundene“) oder hegjanā (Silbe, Lesung?).

Während der Autor bisher die zahlreichen Beispiele selbst gebildet hat, fügt er am Schluß des 9. Kapitels eine nach den Grundsätzen seiner Darstellung geordnete interessante Folge von Vorbildern aus den „alten“ Dichtern an. Rahmani hat aus seiner reichen Kenntnis der syrischen Dichter, vor allem Ap(h)rēms, der am häufigsten vorkommt, in vielen Fällen angeben können, woher die Zitate stammen, und er hat auch das Schema des Metrums in den Anmerkungen notiert. Anṭûn schließt an diese Beispielsammlung einige Bemerkungen über Mad(h)rāšā und Sôg(h)ît(h)ā an und über den Unterschied zwischen Rezitation und Gesang.

Das 10. Kapitel bringt wiederum eine Zusammenstellung von Beispielen aus den Dichtern; Anṭûn erwähnt eingangs, daß im Mēm̄rā das fünfsilbige Metrum von Balai und Ishaq bevorzugt wurde, das siebensilbige von Ap(h)rēm, das zehn- und sechzehnsilbige von Ja‘qôb(h); in den Mad(h)rāšē hat Ap(h)rēm das vier-silbige, aber auch wie sein Lehrer Aswānā<sup>1</sup> das acht- und zehnsilbige bevorzugt; Ishāq vertritt das neun- und elfsilbige. Unter den Mēm̄rē-Dichtern wird hier zum erstenmal ein bisher völlig unbekannter Autor zitiert: Wapa ( $\text{ܘܦܐ}$ ), der „aramäische Philosoph“, der auch auf den folgenden Seiten noch einigemal genannt wird; seine Dichtungen werden als nicht völlig den Regeln entsprechend hingestellt; er gehöre mehr zur Gattung der Psalmen-

<sup>1</sup> S. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* S. 29.

dichter und Verfasser der *منايا*; eine kurze Probe seiner Kunst wird mitgeteilt. Ein Zitat aus Ap(h)rēm verdient noch besondere Erwähnung; unser Autor zitiert nämlich als Beispiel einer scheinbaren Unregelmäßigkeit den Anfang des 17. Mēmṛās über Nikomedien<sup>1</sup>; nun sind aber von der Reihe der Gesänge über das Erdbeben von N. im Syrischen nur Fragmente erhalten, vollständig ist dagegen die Serie in einer alten armenischen Übersetzung<sup>2</sup> vorhanden, die aber nur 16 Mēmṛē zählt. Tatsächlich ist der von Anṭûn zitierte Anfang mit dem des 16. armenischen identisch; die Zählung von 2 ab ist nämlich in den syrischen Fragmenten um eine Zahl höher als im Armenischen<sup>3</sup>. Der Anfang des Mēmṛā, der im siebensilbigen Metrum gedichtet ist, zählt nur 6 Silben: *ܣܘܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ*. A. erklärt, es müsse hier ein Vorschlagsvokal vor das 3. Wort gesetzt werden, also *ܣܘܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ*, dann verlaufe der Vers richtig. — Einige Zitate aus Ap(h)rēms Hymnen gegen die Häretiker sind nützlich für die Sicherung des verdorbenen Textes; so las A. in der vorletzten Strophe des 2. Hymnus: *ܣܘܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* = der auf Irrtum ausging, und: *ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* = durch den Wohlklang seiner Gesänge; der Anfang der vorletzten Strophe des 56. Hymnus lautet: *ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* = nicht mögen, o Herr, zunichte werden die Mühen (des Hirten).

Das 11. Kapitel enthält nur eine weitere Sammlung kurzer Zitate; zunächst sind Verse von zusammengesetzten Metren, dann solche von einfachen angeführt. Namen der Dichter sind nicht genannt; nach den Feststellungen Rahmanis kommt in den meisten Fällen Ap(h)rēm in Frage. In einem ganz kurzen Abschnitt, den Anṭûn als 12. Kapitel bezeichnet, erwähnt er nur, daß manche Metren nach Ap(h)rēm oder Ja'qôb(h) benannt seien; damit schließt er den ersten Hauptteil „Über die Metren“ ab.

Der zweite und dritte Hauptteil sind wesentlich kürzer. Sie behandeln zunächst gewisse Redeformen: Erzählung und Erdichtung (Fabel usw.); dieser zweite Abschnitt gehört somit gleichzeitig zur Rhetorik und Poetik. Er unterscheidet: Vergleich, Gleichnis, Personifikation und Typus (Allegorie). Auch hier zeigt

<sup>1</sup> S. ebenda S. 43.

<sup>2</sup> Hrsg. von F. Murad in der armen. Zeitschrift *Sion* 4 (1930); die Stelle S. 57.

<sup>3</sup> S. Essabalian: *Handess Amsorya* 47 (1933) S. 266.

der Autor seine große Belesenheit in der reichen Verwendung von Beispielen — falls er diese nicht aus einer griechischen Vorlage geschöpft hat, — z. B. aus Homer (am häufigsten), Aesop, Pythagoras, ferner aus der Bibel, aus Gregor dem Theologen, Basilius und Evagrius; ein längeres Stück aus der *Sôg(h)ît(h)ā* über den Streit der Monate wird als Beispiel für die Personifikation angeführt.

Der dritte Hauptteil über die gleichen Buchstaben ist nicht mehr vollständig. Der Verlust ist indessen nicht besonders schwerwiegend; da nämlich *Ja'qôb(h) bar Šakkô* das vorhandene Stück<sup>1</sup> wörtlich in seinem Dialog abgeschrieben hat, ist wohl anzunehmen, daß auch der Rest aus *Anṭûn* stammt; es handelt sich um eine recht mechanische Anweisung, wie man durch Worte mit gleichen End- (bzw. Anfangs-) Buchstaben eine Art Reim oder Alliteration herbeiführt.

Bei unserem Autor, der als erster eine Poetik für sein Volk schrieb, möchte man gern eine Lösung der Frage der syrischen Metrik finden, die bisher keine einheitliche Beantwortung gefunden hat<sup>2</sup>. Aber es hat den Anschein, daß seine Ausführungen nicht allzuviel dazu beitragen; er vertritt wohl die Isosyllabie, aber von der sog. Homotonie, die die eigentliche Streitfrage bildet, hören wir nichts, da er auf die Betonung der Worte nicht zu sprechen kommt, und wohl auch keinen Anlaß dazu hatte. Vielleicht ist seinen *στοιχεῖα* eine größere Bedeutung beizumessen, weil möglicherweise durch diese ein gewisser Rhythmus herbeigeführt wurde. Immerhin ist dieses Werk wegen seines Alters höchst bedeutsam<sup>3</sup> und es wäre zu wünschen, daß eine wirkliche „Herausgabe“ mit Übersetzung erfolgte, die Eingehenderes bieten würde als es mein kurzer Hinweis vermag.

<sup>1</sup> Es reicht bis S. 39 Mitte (bzw. S. 46 Mitte) der Ausgabe Martins.

<sup>2</sup> S. jetzt G. Hölscher, *Syrische Verskunst = Leipziger semitistische Studien* N. F. 5 (Leipzig 1932).

<sup>3</sup> H. Grimme in dem obengenannten Aufsatz in der *Zeitschrift für Assyriologie* 16, S. 276, und G. Hölscher, a. a. O. S. 7.

DIE ALTTESTAMENTLICHEN BIBELZITATE, VOR ALLEM AUS  
DEM PENTATEUCH, IN AṬ-ṬABARĪ'S KITĀB AD-DĪN WAD-  
DAULA UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE FRAGE NACH DER  
ECHTHEIT DIESER SCHRIFT

VON

f. 5. 277

FRANZ TAESCHNER

Die von M. Bouyges gegen die Echtheit des *Kitāb ad-dīn wad-daula* des 'Ali b. Sahl b. Rabban aṭ-Ṭabarī<sup>1</sup> erhobenen Bedenken<sup>2</sup> können in der vorgetragenen apodiktischen Form nicht als überzeugend betrachtet werden<sup>3</sup>. Indessen ist die Echtheitsfrage bei einem derartigen Werke von so grundlegender Bedeutung, daß sie, einmal aufgeworfen, durchgeprüft werden muß. Denn erst das Resultat einer solchen Prüfung entscheidet über die dokumentarische Verwendbarkeit des Werkes.

Leider hat Bouyges das Material, das er zur Erhärtung seiner Behauptung von der Unechtheit des Buches zu besitzen angibt, bisher nicht veröffentlicht, so daß eine Nachprüfung seines Standpunktes nicht möglich ist. Die Untersuchung der Echtheit wird also unabhängig von Bouyges eigene Wege zu gehen suchen müssen. Dies hat in der Weise zu geschehen, daß man in dem Buche selbst nach Argumenten sucht, die die Frage in der einen oder der anderen Richtung zu klären geeignet sind. Solche Argumente lassen sich aus den Bibelzitate des Werkes entnehmen, wenn man deren Textform mit der bei anderen ara-

<sup>1</sup> *The Book of Religion and Empire . . . by Ali Ṭabarī, . . .* ed. by A. Mingana, Text Manchester 1923, engl. Übersetzung *ibid.* 1922. Das Werk ist nach Minganas Berechnung (Übers. S. 138, Anm. 1) verf. i. J. 855 D. Über den nestorianischen Renegaten und berühmten Arzt aṭ-Ṭabarī vgl. M. Meyerhof in *ZDMG* 85, n. F. 10, 1931, S. 38ff.

<sup>2</sup> M. Bouyges, *Le kitāb addīn wad-daulat récemment édité et traduit par Mingana est-il authentique?* Beyrouth 1924; ders. — — — *n'est pas authentique*, *ibid.* 1925.

<sup>3</sup> Vgl. darüber Mingana in *Bull. of the John-Rylands Library* 9, 1925, und Graf in *OLZ* 29, 1926, Sp. 511ff.; auch E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930, S. 10ff.

bischen Schriftstellern enthaltenen vergleicht, sowie wenn man nach den Vorlagen der Bibelzitate sucht und sie somit im Zusammenhang mit der gesamten Frage der arabischen Bibelübersetzungen behandelt<sup>1</sup>.

Für die Echtheitsfrage ist es zunächst von Belang, zu untersuchen, wie sich die alttestamentlichen Bibelzitate bei Ṭabarī zu den bei den anderen arabischen Schriftstellern verhalten; und zwar zunächst in bezug auf ihren Bestand, sodann in bezug auf die Textform. Die sich aus den hier vorliegenden Möglichkeiten ergebenden Schlüsse sind die folgenden: 1. Die Zitate bei Ṭabarī weisen, bei im wesentlichen überall gleicher Textform, gegenüber den anderen Zitatoren eine größere Vollständigkeit auf; dann ist Ṭabarī die Quelle für die anderen, der früheste seiner Nachschreiber ergebe einen terminus ante quem, und seine Echtheit wäre mit allergrößter Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Finden sich dagegen wesentliche Abweichungen in der Textform, so kompliziert sich die Frage; es sind dann diese Abweichungen des näheren zu überprüfen, insbesondere darauf, ob sich aus ihrer Natur Argumente für oder gegen eine frühe Ansetzung der angeblichen Schrift Ṭabarī's ergeben.

2. Finden sich nun aber Stellen, an denen einer der anderen Zitatoren eine bei Ṭabarī fehlende Bibelstelle zitiert, oder eine sich auch bei Ṭabarī findende Stelle vollständiger bietet als dieser, so ist ein direktes Abhängigkeitsverhältnis von Ṭabarī ausgeschlossen. Die Frage nach der Textform ist dann von ganz besonderer Wichtigkeit; denn sie allein kann über einen nur allgemeinen Zusammenhang der Zitatoren untereinander mit Hinblick auf ihren im großen und ganzen gemeinsamen Zitatenschatz hinaus Einblicke in die näheren Zusammenhänge und damit Argumente über die Stellung Ṭabarī's liefern.

Was nun den Kreis der arabischen Zitatoren alttestamentlicher Bibelstellen anlangt, so sind diejenigen zum Vergleiche mit Ṭabarī heranzuziehen, die ihre Zitate unter dem gleichen Gesichtspunkte wie Ṭabarī ausgewählt haben, nämlich unter dem, aus der Bibel Prophezeiungen auf Moḥammed nachzuweisen. Solche

<sup>1</sup> Vgl. darüber A. Baumstarks Besprechung des Fritschschen Buches in *Theologische Revue* 32, 1933, Nr. 1, Sp. 21f.

sind al-Māwardī<sup>1</sup>, al-Qarāfi<sup>2</sup> und Ibn Qaiyim al-Ğauziya<sup>3</sup>. Dagegen sind solche, die wie Ibn Ḥazm<sup>4</sup> andere Gesichtspunkte ihrer Auswahl zugrundelegen, wie etwa innere Widersprüche in der Bibel, Nachweis von Fälschungen der Ahl al-kitāb u. ä., außer Betracht zu lassen. In der Tat deckt sich der Bestand an Zitaten bei Ibn Ḥazm nur zum sehr kleinen Teile mit den bei den anderen Zitatoren, während er bei diesen sehr einheitlich ist.

Ich gebe im Folgenden zunächst eine tabellarische Übersicht über den Bestand an alttestamentlichen Bibelzitate bei Ṭabari, Māwardī, Qarāfi und Ğauziya<sup>5</sup>. In den Spalten der einzelnen Zitatoren stehen zuerst die Nummern der zitierten Verse; dann, nach dem Doppelpunkt, die Seitenzahl des Zitates in der Druckausgabe des betr. Autors. Die einzelnen Bücher der Bibel sind nach der Reihenfolge des masoretischen Textes (MT) aufgeführt.

	Ṭabari	Māwardī	Qarāfi	Ğauziya
Gen. 15	3—5: 69			
Gen. 16	7—12: 67	7—12: 87	7—12: 238	7—12: 364 u. 393
Gen. 17	20: 67	20: 87	20: 236	
Gen. 21	13—21: 68		13: 238	
Gen. 22	16—18: 69			
Gen. 49			10: 236	
Dt. 18	15; 18f.: 73	15; 18f.: 87	15: 236 18f.: 237	15: 365 18f.: 359
Dt. 33	2f.: 74	2f.: 87	2: 238	2: 362
Is. 2	12—19: 79			
Is. 5	26—30: 80			
Is. 9	1—3: 80			
	5a: 81	5a: 88	5a: 255	

<sup>1</sup> St. 450 H./1058 D., vgl. Brockelmann I, 386; mir liegt von seiner Schrift *A'lām an-nubūwa* vor die Druckausgabe Kairo 1330.

<sup>2</sup> St. 684 H./1285 D., vgl. Brockelmann I, 385; Fritsch, a. a. O., S. 20; sein Werk *Al-aǧwiba al-fāhira* gedruckt am Rande von 'Abdarrahmān Beċegizāde, *Al-fāriq bain al-mahlūq wal-hāliq*, Kairo 1322.

<sup>3</sup> St. 751 H./1350 D., vgl. Brockelmann II, 105f.; sein Werk *Hidāyat al-ḥiyāra* ist am Rande derselben Publikation benutzbar wie das des Qarāfi.

<sup>4</sup> St. 456 H./1064 D., vgl. Brockelmann I, 400; Fritsch, a. a. O., S. 15; ferner P. Ernst Algermissen M.S.C., *Die Pentateuchzitate Ibn Ḥazms, Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen*, Diss., Münster i. W., 1933.

<sup>5</sup> Es sind im folgenden nur Zitate aufgeführt, die in einem besonderen Abschnitt besprochen sind. Bei Ṭabari finden sich außer diesen noch einige wenige, verstreut angeführte Zitate, meist nur aus wenigen Worten bestehend.

	Ṭabarī	Māwardī	Qarāfi	Čgauziya
Is. 21	1—10: 81 13—15: 84	6f.; 9: 88	6f.; 9: 248	6f.; 9: 400
Is. 24	16—18: 84		16: 255	
Is. 35	1—2: 85	1—2: 88	1—2: 253	1—2: II, 13
Is. 40	3—5: 85 10—11: 86	3—5: 88		
Is. 41	2—3: 87 8—16: 87 17—20: 88		8—16: 254 17—20: 88	
Is. 42	11—13: 78	11—13: 88	11f.: 247	11f.: 399
Is. 43	20: 89		20: 255	
Is. 45	23f.: 91			
Is. 46	9—11a: 90		9—11a: 264	
Is. 49	1—4; 5b: 90 7—13: 97 16—23: 98		1b—4; 5b: 250	
Is. 54	1—3: 91 11—16: 92		1—3: 251 11—16: 249	9b—17a: 401
Is. 55	1; 4—7: 93			
Is. 59	15b—19a: 54			
Is. 60	1—7: 94 9—19: 95 10—12: 101	1—7: 87	1—4: 256 4f.: 248	4f.: 401
Is. 62	10—12: 101			
Is. 63	1; 4-6; 14-16: 100		14—16: 254	14—16: 403
Jer. 1	5—10: 106			5: II, 12
Jer. 5	15: 106		15: 263	
Jer. 31	33b—34: 107			
Jer. 49	35—38: 107			
Jer. 51	20—24: 109			
Ez. 19	10—14: 109	10—14: 90	10—14: 258	
Os. 13	4f.: 101			
Joel 2		2b—11: 89		
Abd. 1		1b; 3: 89		
Mich. 4	1f.: 102		1f.: 256	
Mich. 5		2f.: 89		
Hab. 3	3—13a: 103	3—8a: 89	3—12: 257	3—13a: II, 6
Soph. 3	8—10a: 104	8—10a: 90		
Zach. 4		1—6: 90		
Zach. 14	9; 20: 105			
Ps. 2			7b—9: 247	
Ps. 45	3b—6: 75			3b—6: 397
Ps. 48	2—3a: 75		2—3a: 246	2—3a: 399
Ps. 50	2f.: 76	2: 93		2: 398
Ps. 72	8—17: 76	8—17: 93	8—15: 246	
Ps. 110	5—7: 77			
Ps. 149	4—9: 78	1—8: 92	4—7: 246	1—8: 395
Dan. 2	31—45: 113	31—48: 91	31—45: 259	
Dan. 7	2-8; 19-24: 115		2—8; 22f.: 259	
Dan. 12	12: 117			

Aus dieser tabellarischen Zusammenstellung ersieht man, daß im großen und ganzen der Bestand an Zitaten aus dem Alten Testament bei den einzelnen Zitatoren sich deckt, daß aber Ṭabarī viele Zitate hat, die bei den anderen fehlen (Gen. 15; 22; Is. 2; 5; 45; 55; 59; 62; Jer. 31; 49; 51; Os. 13; Zach. 14; Ps. 110; Dan. 12), manche Zitate auch vollständiger bringt als andere (Gen. 21; Is. 9; 21; 24; 40; 41; 49; 60; 63; Jer. 1; Dan. 7); daß sich aber auf der anderen Seite umgekehrt auch eine Reihe Zitate finden, die andere Zitatoren über Ṭabarī hinaus bieten (Gen. 49; Joel 2; Abd. 1; Mich. 5; Zach. 4; außerdem eine Reihe von Is.-Zitaten bei Qarāfi und Ġauziya, die in der Tabelle nicht mit aufgeführt sind). Von einer Abhängigkeit der untersuchten Zitatoren von Ṭabarī kann also keine Rede sein. Vielmehr müssen alle, einschließlich Ṭabarī, mehr oder weniger unabhängig von einander ihre Zitate aus der Bibel geschöpft haben, wobei natürlich das Bestehen einer gewissen communis opinio darüber, welche Bibelstellen in Betracht kommen, anzunehmen ist.

Näheres über das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Zitatoren zueinander sagt uns die Textform der Zitate. Ich führe zu dem Zweck im Folgenden die aus dem Pentateuch geschöpften Zitate, soweit sie bei allen vier Zitatoren vorhanden sind, im Wortlaut an, zusammen mit ihren Entsprechungen im masoretischen Text (MT) und in der Peschitta (Pš). In Klammern gesetzte Stellen bei den arabischen Autoren sind nur Inhaltsangaben, nicht Übersetzungen.

## Gen. 16

וְאֵנָה תִּלְכִּי	בָּאת	אֵי-מִנָּה	שָׁפַחַת שָׂרִי	וַיֹּאמֶר הָגֵר	8	MT
.....	.....	.....	.....	.....		Pš
.....	.....	.....	.....	.....		Ṭabarī
.....	.....	.....	.....	.....	fehlt	Māwardī
.....	.....	.....	.....	.....	fehlt	Qarāfi
.....	.....	.....	.....	.....	fehlt	Ġauziya 364
.....	.....	.....	.....	.....	fehlt	Ġauziya 393

וְהֵאמֵר	מִפְּנֵי שָׂרֵי זְבוּלֹתַי אֲנֹכִי בָרַחַת	MT
וְהֵאמֵר	מִפְּנֵי שָׂרֵי זְבוּלֹתַי אֲנֹכִי בָרַחַת	Pš
	قالت هاجر مجيبةً له اهرب من سيدي سارة	Ṭabari
..... fehlt	.....	Māwardī
	(فلما شرحت له الحال)	Qarāfi
	(فلما شرحت له الحال)	Ġauziya 364
	(فلما شرحت له الحال)	Ġauziya 393
9 וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה שׁוּבִי אֶל-זְבוּלֹתַי וְהִתְעַנִּי תַחַת יְדֵי	MT	
וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה שׁוּבִי אֶל-זְבוּלֹתַי וְהִתְעַנִּי תַחַת יְדֵי	Pš	
	قال لها ملك الرب ارجعي الى سيديك واخضعي ليها	Ṭabari
..... fehlt	ارجعي الى سيديك فاخضعي ليها	Māwardī
..... fehlt	ارجعي	Qarāfi
..... fehlt	ارجعي	Ġauziya 364
..... fehlt	ارجعي	Ġauziya 393
10 וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה הֲרָבָה אֶרְבָּה אֶת-זְרַעַךְ וְלֹא יִסְפָּר מִרְב	MT	
וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה הֲרָבָה אֶרְבָּה אֶת-זְרַעַךְ וְלֹא יִסְפָּר מִרְב	Pš	
..... fehlt	فانى سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصون كثرة	Ṭabari
..... fehlt	فان الله سيكثر زرعك وذريتك حتى لا يحصون كثرة	Māwardī
..... fehlt	فانى سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصون	Qarāfi
..... fehlt	فانى سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصون كثرة	Ġauziya 364
..... fehlt	فانى سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصون	Ġauziya 393
11 וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה הִנֵּה הָרָה וְיִלְדֶּנָּה בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יִשְׁמְעֵאל	MT	
וְיֵאמֶר לָהּ מִלֵּאדָּה יְהוּה הִנֵּה הָרָה וְיִלְדֶּנָּה בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יִשְׁמְעֵאל	Pš	
..... fehlt	وها أنتِ تحبلين وتلدين ابناً وتسميه اسمعيل	Ṭabari
..... fehlt	وها انت تحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل	Māwardī
..... fehlt	وها انت تحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل	Qarāfi
	(قومی احملى ولدك اسمعيل وشدى يدك به)	Ġauziya 364
..... fehlt	وها انت تحبلين وتلدين ابنا اسمه اسمعيل	Ġauziya 393

MT	כִּי-שָׁמַע	יְהוָה	אֶל-עֲנֹךְ
Pš	سَمِعَا بِعَدَا	مَدِينَا	دَعَا حَضْرَتَا
Ṭabarī	لان الله	قد سمع	تبتلك وخشوعك
Māwardī	لان الله تعالى	قد سمع	خشوعك fehlt
Qarāfi	لان الله تعالى	قد سمع	بذلك خضوعك
Ǧauzīya 364	لان الله	قد سمع	تذلك وخضوعك
Ǧauzīya 393	لان الله	قد سمع	ذلك وخضوعك

MT	12 וְהוּא	יְהוָה פָּרָא	אָדָם יָדָא בְּכָל
Pš	هو	يكون غير	الناس وتكون يده فوق الجميع
Ṭabarī	وهو	يكون عير	الناس وتكون يده فوق الجميع
Māwardī	وهو	يكون عين (so!)	الناس وتكون يده فوق الجميع
Qarāfi	ولذلك	fehlt	تكون يده فوق الجميع
Ǧauzīya 364	ومن ولدك	يكون وحيى (so!)	للناس وتكون يده على الكل
Ǧauzīya 393	ولدك	يكون وحش	الناس fehlt يده فوق يد الجميع

MT	וְיָד בָּל בּוּ	וְעַל-פְּנֵי	כָּל-אֶחָיו יִשְׁבּוּ
Pš	سَمِعَا بِعَدَا	سَمِعَا بِعَدَا	دَعَا سَمِعَا بِعَدَا
Ṭabarī	ويد الجميع	مبسوطة اليه	ويكون مسكنه على تحوم جميع اخوته
Māwardī	ويد الجميع	مبسوطة اليه (بالخضوع)	fehlt
Qarāfi	وأمر (so!) الكل	fehlt	ويكون مسكنه على تحوم جميع اخوته
Ǧauzīya 364	ويد الكل	مبسوطة اليه (بالخضوع)	fehlt
Ǧauzīya 393	ويد الكل	fehlt به	ويكون مسكنه على تحوم (so!) جميع اخوته

Gen. 17

MT	20 וְלִישָׁמְעֵאל שָׁמַעְתִּיךָ	הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ	וְהַפְרִיתִי אֹתוֹ	וְהַרְבִּיתִי אֹתוֹ
Pš	سَمِعَا بِعَدَا سَمِعَا بِعَدَا	سَمِعَا بِعَدَا	سَمِعَا بِعَدَا	سَمِعَا بِعَدَا
Ṭabarī	فأجبت دعاءك	في اسمعيل	وباركت عليه	وكثرته وعظمته
Māwardī	فأجبت دعاءك	في اسمعيل	وباركت عليه	وكثرته وعظمته
Qarāfi	قد استجبت لك	في اسمعيل	وانى اباركه	وانميته واعظمه

בְּמֵאד מֵאד שְׁנַיִם עָשָׂר נְשִׂאֵם	יוליד ונתתיו לגוי גדול	MT
لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	Pš
جَدًّا جَدًّا وسيلد اثني عشر عظيمًا	وأجعله لامة عظيمة	Ṭabari
جَدًّا جَدًّا وسيلد اثني عشر عظيمًا	وأجعله لامة عظيمة	Māwardi
جَدًّا (بما قد استجبت فيه)	واصيرة لامة كثيرة	Qarāfi

## Dt. 18

15 נְבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ	בְּמִנֵּי יָקִים לְךָ	MT
لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	Pš
الربّ الهكم يقيم نبيًا	مثل من بينكم ومن	Ṭabari
الرب الهكم .....fehlt		Māwardi
fehlt	من	Qarāfi
fehlt	من	Ġauziya

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֱלֹוֹ תִשְׁמְעוּן		MT
لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح		Pš
اخوتكم فأسمعوا له		Ṭabari
.....fehlt		Māwardi
اخوتكم مثلى فأطيعوا ذلك النبي		Qarāfi
اخوتكم مثلى فأطيعوا ذلك النبي		Ġauziya

## Dt. 18

18 נְבִיא אֲקִים לָהֶם	מִקִּרְבְּ אֲחֵיהֶם בְּמֵוֶד	MT
لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح لَح	Pš
أني مقيم لهم نبيًا مثلك	من بين اخوتهم	Ṭabari
أني أقيم لهم نبيًا مثلك	من بين اخوتهم	Māwardi
أني سأقيم لبنى اسرائيل نبيًا من	اخوتهم مثلك	Qarāfi
سأقيم لبنى اسرائيل نبيًا من	اخوتهم مثلك	Ġauziya

וְנִתְּמִי דְבָרִי בְּפִי וּדְבַר אֱלֹהִים אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ	MT
۱۱۵ وَاَجْعَلْ كَلَامِي فِي فَمِي وَيَقُولْ لِي مَا اَمْرُهُ بِهِ	Pš
..... fehlt	Ṭabari
..... fehlt	Māwardī
اجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما امره به	Qarāfi
اجعل كلامي في فيه ويقول لهم ما امره به	Ġauziya

וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע אֶל־דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר	MT
۱۹ مَحَدًا بَلَا يَسْمَعُ لِعَلْمَتِي ; مَصَلًا	Pš
وَأَيُّمَا رَجُلٍ لَمْ يَسْمَعْ كَلِمَاتِي الَّتِي يُؤَدِّيهَا ذَلِكَ الرَّجُلِ	Ṭabari
فَأَيُّمَا رَجُلٍ لَمْ يَسْمَعْ كَلِمَاتِي الَّتِي يُؤَدِّيهَا عَنِ ذَلِكَ الرَّجُلِ	Māwardī
وَالَّذِي لَا يَقْبَلُ قَوْلَ ذَلِكَ النَّبِيِّ الَّذِي يَتَكَلَّمُ	Qarāfi
وَالَّذِي لَا يَقْبَلُ قَوْلَ ذَلِكَ النَّبِيِّ الَّذِي يَتَكَلَّمُ	Ġauziya

בְּשֵׁמִי אֶזְכֹּר אֶדְרֹשׁ מִעֲמוֹ	MT
حَسْبُ اَنَا اَللّٰهُ مِنْهُ	Pš
بِاسْمِي اَنَا اَنْتَقِمُ مِنْهُ	Ṭabari
بِاسْمِي فَاَنَا اَنْتَقِمُ مِنْهُ	Māwardī
بِاسْمِي اَنَا اَنْتَقِمُ مِنْهُ	Qarāfi
بِاسْمِي اَنَا اَنْتَقِمُ مِنْهُ	Ġauziya

Dt. 33

וַיֹּאמֶר יְהוָה מִסִּינַי	MT
۲ اَمْرًا مِّنْ مِّنْ صَعْبِ اَنَا	Ps
fehlt	Ṭabari
fehlt	Māwardī
fehlt	Qarāfi
fehlt	Ġauziya

<sup>1</sup> L. mif Ibn Ḥazm I, 111 واستعلن.

מִימִינֵוּ	קָדַשׁ	מִרְבֵּבַת	וְאֵתָהּ	מִהַר פְּאָרָן	MT
من يمينه	بمبقلا مع	من زحلا	مع حصه	من جبال فاران	Pš
	القديسين	ربوات	من يمينه	من جبال فاران	Ṭabarī
	القديسين	ربوات	من يمينه	من جبال فاران	Māwardī
	الاطهار عن يمينه	ربوات	مع	من جبال فاران	Qarāfi
	الاطهار عن يمينه	ربوات	مع	من جبال فاران	Ġauziya
בְּיָדָהּ	כָּל-קְדוּשָׁיוֹ	אֶף חֵבֵב עַמִּים	אֶף חֵבֵב עַמִּים	אֶשְׁדַּת לְמוֹ	MT
بِيَدِ	متبعه	اف اسم انه	اف اسم انه	فمنكهم	Pš
	متبعه	الى الشعوب	الى الشعوب	العز وحببهم	Ṭabarī
	متبعه	الى الشعوب	الى الشعوب	فمنكهم	Māwardī
	متبعه	الى الشعوب	الى الشعوب	fehlt	Qarāfi
	متبعه	الى الشعوب	الى الشعوب	fehlt	Ġauziya

Aus dem Vergleich dieser Pentateuchzitate ergibt sich zum ersten eine so weitgehende textliche Übereinstimmung der verschiedenen Zitatoren untereinander, daß man von einem allen gemeinsamen Texttyp sprechen kann. Diese Übereinstimmung ist dann von besonderer Bedeutung, wenn die arabische Wiedergabe des biblischen Textes auffällig ist gegenüber dem syrischen und hebräischen Text. Ich weise diesbezüglich auf folgende Stellen hin:

Gen. 16 <sup>s</sup><sup>b</sup> ist die Übereinstimmung der arabischen Zitatoren in der Übersetzung von hebr. הֲלָךְ = syr. ܐܠܐ durch ܐܠܐ in der Frage „Wo gehst du hin?“ auffällig.

Gen. 16 <sup>9-11</sup>: es ist auffällig, daß sämtliche arabischen Zitatoren gegen MT und Pš darin übereinstimmen, daß sie die Eingangsworte zu der Rede des Engels an Hagar nur einmal bringen, in Vers 9; in Vers 10 und 11 dagegen weglassen.

Gen. 16 <sup>10</sup> wird MT אֶת-זְרַעָהּ = Pš زرعها übereinstimmend durch das Hendiadyoin ذررتك وزرعك wiedergegeben.

Gen. 16 <sup>11</sup> wird MT אֶל-עֲנִיָּהּ = Pš مع حذوبها gleichfalls übereinstimmend durch ein Hendiadyoin wiedergegeben, dessen korrekte Form wohl بتذلك وخضوعك ist (in den Drucken der einzelnen Zitatoren sind hier mancherlei Verderbnisse).

Gen. 16 12: MT  $\text{וַיֵּד כָּל בּוֹ בֵּן}$  = Pš  $\text{وَمَا كَانَ يَدُ الْعَامِلِ}$  wird bei den meisten durch  $\text{ويد الجميع مبسوطة اليه}$  wiedergegeben.

Dt. 18 19: MT  $\text{אֲנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ}$  = Pš  $\text{انا انا انا انا}$  übereinstimmend durch  $\text{انا انتتم منه}$  übersetzt.

Derartige Fälle kann man auch aus den Zitaten aus den übrigen biblischen Büchern in großer Zahl finden. Im allgemeinen kann man bezüglich der gegenseitigen Übereinstimmungen bei den Zitatoren folgende Gruppierung vornehmen: Māwardī stimmt im Wortlaut am meisten mit Ṭabarī überein; beide zusammen geben also etwa den gleichen Texttypus wieder, während Qarāfi und Ğauzīya, die untereinander auch wieder näher verwandt sind, einen anderen Texttypus wiedergeben, der den Anschein erweckt, als sei er teilweise nach dem Urtext revidiert.

Als zweites Faktum ergibt sich aus dem Vergleich der angeführten Pentateuchstellen, daß im allgemeinen zwar Ṭabarī seine Zitate vollständiger bringt als die anderen Zitatoren, daß aber mitunter auch das umgekehrte der Fall ist. So sind von Dt. 18 18 bei Ṭabarī nur die ersten fünf Worte des hebräischen Textes übersetzt; bei Māwardī noch weitere drei (für diese Stelle bietet auch Ibn Ḥazm Vergleichsmaterial: er geht hier mit Māwardī zusammen); nur bei Qarāfi und Ğauzīya ist der ganze Vers übersetzt. Es bestätigt sich hier die Erkenntnis, die wir schon aus dem Vergleich des Bestandes an übersetzten Bibelstellen bei den einzelnen Autoren gewonnen hatten, nämlich daß Ṭabarī nicht die Quelle für die anderen sein kann; daß er vielmehr mit ihnen zusammen auf dieselbe Quelle zurückgeht. Durch die nähere Verwandtschaft seines Textes mit dem des Māwardī ergibt sich ferner, daß seine Vorlage die in etwa der gleichen Zeit gängige arabische Bibel war.

Mit dieser Erkenntnis erledigt sich im wesentlichen, was E. Fritsch über die Vorlage Ṭabarī's sagt<sup>1</sup>: aus dem Umstande, daß Ṭabarī seine Textversion als die syrische des Mārquōs at-tarġumān angibt und an einigen Stellen (S. 67, 81 und 84) vergleichsweise die LXX und den hebräischen Text heranzieht, schließt Fritsch, daß Ṭabarī keine arabische Bibelübersetzung, sondern einen syrischen Text benutzt habe, den er selbständig

<sup>1</sup> E. Fritsch, a. a. O., S. 8.

ins Arabische übersetzt habe, und der der Peschitta nahegestanden hätte. Mir scheint die Sache vielmehr so zu liegen, daß Ṭabarī — seine Autorschaft für die Schrift *Kitāb ad-dīn wa-d-dawla* vorausgesetzt — wohl eine arabische Bibelübersetzung vor sich hatte, und zwar dieselbe, aus der auch andere Zitatoren, vor allem der ihm am nächsten stehende Māwardī, schöpften; daß er aber daneben eine syrische, eine griechische und eine hebräische Bibel (auf diese letztere müssen wir speziell noch zurückkommen) vergleichsweise mit herangezogen hat, wobei er vielleicht auch gelegentlich seine Zitate nach der syrischen Bibel rektifiziert hat.

Was nun den von Ṭabarī als Übersetzer der von ihm benutzten syrischen Bibel genannten Mārḳōs at-tarḡumān anbetrifft, so will Mingana<sup>1</sup> diese Angabe mit einer syrischen Überlieferung zusammenbringen, nach welcher der Evangelist Markus das Alte Testament vom Hebräischen ins Syrische übersetzt habe. Eine solche Tradition ist aber, wie mir A. Baumstark versichert, sonst in der ganzen syrischen Literatur nicht nachzuweisen; sie ist auch ganz unwahrscheinlich, denn Markus wird immer mit der römischen Tradition in Zusammenhang gebracht, während als der Vertreter der orientalischen Tradition gewöhnlich der Evangelist Lukas angesehen wird. Was es mit Ṭabarī's Mārḳōs at-tarḡumān auf sich hat, muß daher vorerst noch unentschieden bleiben. Der Beiname *at-tarḡumān* scheint auf eine Art Targum hinzuweisen.

Daß die bei Ṭabarī und damit auch die bei den anderen arabischen Zitatoren vorliegende arabische Textform auf eine syrische Übersetzung zurückgeht, die der Pš nahestand, darauf hat Mingana richtig hingewiesen. Es ist indessen vielleicht nicht überflüssig, dieses Faktum eigens durch einige Beispiele zu erhärten. Ich weise auf folgende aus den oben mitgeteilten Penta-teuchstellen entnommene Beispiele hin:

Dt. 33<sup>2a</sup> ist MT לָמוּ . . . וְיָרָה nach Pš وطلع لنا bei Ṭabarī durch وطلع لنا wiedergegeben; die anderen Zitatoren bieten hier gruppenweis andere Worte: Māwardī und Ibn Ḥazm وأشرق; Qarāfī und Ġauziya وتجلى; das لنا hat außer Ṭabarī keiner.

<sup>1</sup> Mingana, Transl. S. XIX—XXI; Mingana stützt sich auf eine Stelle in einer ostsyr. Hs. der John Rylands Library.

Dt. 33<sup>2b</sup> ist MT **וְאַתָּה מִרְכַּבֶּת קָדֶשׁ** nach Pš (محمده ص رحله ومركبا) wiedergegeben durch **ومعه . . . ريدات القديسين**. Die beiden letzten, völlig unklaren Worte dieses Verses (MT **אַשְׁרֵת לְמוֹ**) sind nach Pš (مهد لهم) durch **فمنحهم** wiedergegeben.

Im folgenden Verse (Dt. 33<sup>3</sup>) gibt Ṭabarī die durch die Pš vertretene Textvariante zu MT **בְּיַדְךָ (חַיִּי)** wieder (ودعا . . . بالمبركة).

Besonders ins Gewicht für die syrische Vorlage der arabischen Zitate fallen Syrismen im arabischen Text, die sich z. T. durch die Wortwahl, z. T. durch Übernahme syrischer Konstruktionen ausdrücken. Für Syrismen in der Wortwahl nenne ich als Beispiel Gen. 16<sup>12b</sup> **على تخوم** = Pš **حالا اسمعلا** für MT **עַל־פְּנֵי**, und Dt. 33<sup>2b</sup> **ربوات** = Pš **ص رحله** für MT **מִרְכַּבֶּת**. Besonders interessant sind hier die Ṭabarīstellen S. 81, l. Z. (Is. 21<sup>1</sup>) und S. 103, Z. 6 (Hab. 3<sup>3</sup>), wo Ṭabarī das syrische Wort für „Süden“ (**اسملا**) als **التيممن** übernimmt als Übersetzung von MT **נִנְבַּב** bzw. **תִּימָן**. Auch S. 84, Z. 4 kommt das Wort **التيممن** vor; doch gibt es hier den Eigennamen **תִּימָן** in Is. 21<sup>14</sup> wieder. Der Gebrauch des syrischen Wortes *taiman*<sup>1</sup> für „Süden“ ist deshalb für unsere Frage von besonderer Bedeutung, weil M. Meyerhof ihn auch in des gleichen Ṭabarī *Firdaus al-hikma* nachgewiesen hat<sup>2</sup>.

Es ist nun interessant, wie sich die anderen Zitatoren mit dem Worte *taiman*, das ihnen offenbar fremd war, abgefunden haben. Für Is. 21<sup>1</sup> und <sup>14</sup> haben wir leider kein Vergleichsmaterial; wohl aber für Hab. 3<sup>3</sup>. Māwardī (S. 89, Z. 3 v. u.) hat hier dafür den Sinai (طور سيناء) eingesetzt, Qarāfi (S. 257, Z. 12) bietet dafür **الشمس**, Ġauziya (Bd. II, S. 6, l. Z.) **اليمن**. Letzte Lesart ist deshalb besonders interessant, weil sie die durch Ṭabarī bezeugte ursprüngliche Lesart durchschimmern läßt. Wir haben, wie mir scheint, in dem Nachweis dieses Wortes *taiman* bei Ṭabarī gegenüber Verderbnissen und Umschreibungen bei anderen Autoren ein ziemlich starkes Argument für die Echtheit der uns hier beschäftigenden Schrift zu erblicken.

<sup>1</sup> S. 83, Z. 10, wo der Vers Is. 21<sup>1</sup> noch einmal wiedergegeben ist, ist das Tašdīd von **التيممن** zu tilgen.

<sup>2</sup> M. Meyerhof in *ZDMG* 85, n. F. 10, S. 46f.

Als ein Beispiel für Übernahme einer syrischen Konstruktion weise ich auf Dt. 33<sup>3</sup> hin, wo das syrische **هاف اذسم انه لا يخطأ** in mißverständlicher Auffassung der syr. Konstruktion durch **وحببهم الى الشعوب** wiedergegeben ist.

Diese Beispiele, die sich auch aus den Zitaten der anderen biblischen Bücher vermehren ließen, dürften ausreichen als Beweis dafür, daß es sich bei dem Buche *Kitāb ad-dīn wad-dawla* nicht um eine späte Fälschung handeln kann, wie Bouyges will: in einer solchen würden die Zitate nicht diese der syrischen Vorlage noch so nahestehende Form haben. Es finden sich aber auch außerhalb der Zitate Stellen, die darauf hinweisen, daß der Verfasser des Buches wirklich syrisch verstanden hat. Zunächst weise ich auf S. 75 hin, wo der Verf. das syr. Wort **صوب** in phonetischer arabischer Transkription (مار) anführt und dabei hervorhebt, daß es sowohl „mein Herr“ (يا سيدى، يا ربى), als auch „der Herr“ (الرب) hieße.

Ein wichtiger Abschnitt in dieser Hinsicht findet sich auf S. 111 unten. Der Verf. verteidigt hier mit Hinblick auf zwei Stellen von Hab. 3<sup>3</sup> und 9 (S. 103) die Übersetzung von syr. **مشبها** (d. i. **موشبها**) durch محمد und führt dabei als Beweis an, daß man das arab. الحمد لله ins Syrische nicht anders übersetzen könne als durch **شوبها لالاها** (d. i. **شوبها للإله**). Beide Stellen sind Beweise dafür, daß der Verf. eine lebende Kenntnis der syrischen Sprache gehabt hat. Māwardī S. 90, Z. 5f. hat das letztere von Ṭabarī angeführte Faktum im Anschluß an die genannte Habakukstelle ganz kurz übernommen; jedoch in einer Weise, die erkennen läßt, daß er es aus zweiter Hand hat<sup>1</sup>.

Einen ausgesprochenen Archaismus, vielleicht auch einen Syriasmus, sehe ich in der Stelle S. 105 Mitte, wo der Verf. von den verschiedenen Sprachen spricht, wobei er den Universalismus der arabischen Sprache gegenüber der begrenzten Geltung der übrigen Sprachen (Hebräisch, Syrisch, Griechisch, Persisch) hervorhebt. Er sagt da, daß die Geltung der persischen Sprache nicht über „die Stadt Ērānšahr“ (مدينة ايران شهر) hinausgehe.

<sup>1</sup> Dazu sind die betr. Worte im Drucktext verderbt: مشبها für موشبها. شوبها لالاها für شوبها لالهنا.

Zur Deutung dieses Ausdruckes stehen zwei Möglichkeiten zur Verfügung: 1. der Verf. meint wirklich eine Stadt namens Erānšahr; das wäre Nišāpūr in Nordpersien (nach dem persischen Lexikon *Burhān-i qāti'* ist Erānšahr der archaische Name der Stadt Nišāpūr; in Wirklichkeit handelt es sich um einen Ort bei der Stadt Nišāpūr). Für diesen Fall würde die Angabe Ṭabarīs nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Wir müssen jedoch bedenken, daß die Abfassung des *Kitāb ad-dīn wad-daula* (ca. 855 D.), seine Echtheit vorausgesetzt, noch in die Zeit vor der eigentlichen persischen Renaissance fällt, die dann von Ḥurāsān (Nord-Ostpersien) ihren Anfang nahm, während in weiten Teilen Persiens, zumal denen, die an das Reichszentrum angrenzten, das Persertum noch nicht wieder zum Bewußtsein seines nationalen Selbst gekommen war. Es ist darum als ein Argument für die Abfassung des Buches in der Zeit, in der es nach eigener Angabe verfaßt sein will, zu werten, wenn der Verf. als Geltungsbereich der persischen Sprache nicht ganz Iran angibt, sondern diejenige Gegend, in der gerade in dieser Zeit die persische Sprache wieder anfang, sich einer literarischen Pflege zu erfreuen, Ḥurāsān, und anstatt der ganzen Provinz deren damals bedeutendste Stadt, Nišāpūr, nennt.

Es gibt aber noch eine zweite Möglichkeit, die angegebene Stelle zu deuten, nämlich dadurch, daß man einmal Erānšahr in der mittelpersischen Bedeutung als „Reich Erān (Reich der Arier)“ faßt, eine Bedeutung, die lexikalisch in islamischer Zeit nicht nachzuweisen ist, die aber in den ersten Jahrhunderten des Islam noch bekannt und in Gebrauch gewesen ist (bei Firdausī kommt sie vor). Zum anderen dadurch, daß man das Wort مدينة hier nicht in seiner arabischen Bedeutung, sondern als Syrismus in der syrischen Bedeutung des Wortes (ܡܕܝܢܬܐ „Provinz“ auffaßt. Welcher der beiden Deutungen der Vorzug zu geben ist, ist nicht auszumachen. Auf jeden Fall aber kommen wir mit dem Ausdruck an dieser Stelle in eine ziemlich alte Zeit, da er nur in alter Zeit einen Sinn hatte.

Als letzten Punkt unserer Untersuchung wollen wir uns die drei Stellen aus Ṭabarīs' Buch ansehen, an denen der Verfasser von der syrischen abweichende Textversionen in der

griechischen bzw. der hebräischen Bibel anführt. Es sind dies folgende:

1. S. 67 zu Gen. 17 20: hier liest nach Tabarī der Syrer سِيلِد اِثْنَيْ عَشَرَ (d. i. سِيلِد اِثْنَيْ عَشْرَةَ اِمَّةً مِنَ الْاُمَمِ عَظِيمًا, wogegen die LXX die Version δώδεκα εθνῶν γεννήσει) bieten. Māwardī folgt hier der auf den Syrer zurückgehenden Version, und für Qarāfi und Gauziya fehlt das Vergleichsmaterial. Mit dieser Stelle ist also nichts anzufangen.

2. S. 84 zu Is. 24 16: hier liest der Syrer اَنَا سَمِعْنَا مِنَ اطْرَافِ الْاَرْضِ (عِصْفَتِهِ اِنْجِلَا رَمِيْنَا مَعَهُ) مزموراً ورتبياً (d. i. Pš מְזוּמָרָא וְרַתְבִּיָא), wogegen der Hebräer اَنَا سَمِعْنَا مِنَ اطْرَافِ الْاَرْضِ صَوْتِ مُحَمَّدٍ (מְדַבֵּר הַאֲרָץ וְמַרְת שְׁמַעֲנֵנוּ); dagegen bietet hier der Prophetentargum einen Anhaltspunkt: er hat hier eine längere Paraphrase, deren letzte Worte sind לְכֹל יְתִבִי אֲרַעָא תוֹשְׁבֵיָהָא שְׁמַעְנָא. Das arab. مُحَمَّد, worauf es Tabarī ankommt, wird er in dem Prophetentargum gefunden haben. Auf jeden Fall ist mit Tabarī's sog. hebräischer Bibel nicht der MT, sondern ein dem Prophetentargum nahestehender Targum gemeint. Hier ist nun interessant, was Qarāfi bringt: bei ihm lautet die betr. Is.-Stelle اَنَا سَمِعْنَا فِي اطْرَافِ الْجِبَالِ صَوْتِ مُحَمَّدٍ. Qarāfi bietet also einen im Sinne Tabarī's nach dem sog. Hebräer (d. i. irgendeinem jüdischen Targum) überarbeiteten Text. Wir haben also bei Tabarī die Vorstufe zu der durch Qarāfi vertretenen Textrevision.

3. S. 81 zu Is. 9 5<sup>a</sup>. Hier bietet der Syrer سُلْطَانَهُ عَلَى كِتْفِهِ, während der hebr. Text عَلَى كِتْفِهِ عَلَامَةُ النَّبُوَّةِ lese. Auch hier stimmt Tabarī's Angabe nicht zum MT, denn dieser bietet in Wirklichkeit nichts anderes als der Syrer auch, nämlich וְתָבִי הַמִּשְׁרָה עַל שִׁכְמוֹ. Eine eigentümliche Version dagegen bietet hier wiederum der Prophetentargum, nämlich וְקָבַל אֹרִיתָא („Er nahm das Gesetz auf sich, um es zu hüten“). Dies ist eine Paraphrase, die das hebr. מִשְׁרָה geistlich deutet. Wahrscheinlich geht sie auf einen Ausdruck als Übersetzung von hebr. מִשְׁרָה in dem Vorgänger des uns vorliegenden Prophetentargums zurück, der eine Paraphrase erheischte und der vermutlich auch irgendwie dem arab. عَلَامَةُ النَّبُوَّةِ Tabarī's zugrundelag; denn daß der von Tabarī angegebene Ausdruck direkt die Version des Prophetentargums wiedergäbe, erscheint ausgeschlossen. Wir kommen damit auf eine dem Prophetentargum gegenüber ältere Targumschicht, die heute verloren zu sein scheint, und erzielen hierdurch eine weitere starke Stütze für eine frühe Abfassungszeit des *Kitāb ad-dīn wad-dawla*, durch die gleichzeitig die Autorschaft Tabarī's an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Das Resultat der vorangegangenen Untersuchung über die alttestamentlichen Bibelzitate im *Kitāb ad-dīn wad-dawla* kann ich, glaube ich, dahin formulieren, daß sich im Ganzen genommen

eine Reihe von Argumenten anführen läßt, die die Abfassungszeit des Buches in einer ziemlich frühen Zeit — zum mindesten vor Qarāfi, aber wohl auch vor Māwardī — erweisen. Von einer späten Fälschung kann jedenfalls keine Rede sein. Daß Ṭabarī nun wirklich auch der Verfasser des Buches sei, ist damit natürlich noch nicht bewiesen. Aber auch dafür wächst die Wahrscheinlichkeit, wenn das Buch sich als ungefähr in seiner Zeit geschrieben erweisen läßt. Und dies, glaube ich, kann wohl als geschehen angesehen werden.

DREI DARSTELLUNGEN VON TIERKÄMPFEN  
IM MOSAIKBODEN DER BROTVERMehrUNGSKIRCHE  
BEI ET-ṬABGHA AM SEE GENESARETH

VON

Dr. A. E. MADER

Das kleinste, aber schönste Objekt der Grabungen des Orientalischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Jerusalem im Frühjahr 1932 auf dem Besitz des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande *et-Tabgha* war die Kirche der Brotvermehrung. Ihre Bodenmosaikten aus dem 4. Jh. gehören zu den künstlerisch wertvollsten, welche die syro-palästinischen Ausgrabungen bisher an christlichen Mosaiken zutage gefördert haben<sup>1</sup>. Im nördlichen und südlichen Transeptarm der Kirche (von je 5,50 m zu 6,50 m Ausdehnung) sind in liebenswürdigem bunten Durcheinander ohne Schema und Geometrie Oleanderbüsche, Schilfsträucher, Papyrusstauden in den freien Grund komponiert, zwischen denen Enten, Fischreihern, Flamingos usw. sich tummeln, aus den Blüten nippen oder dem Schlangenfänger obliegen. Kleinere Vögel wiegen sich in den Zweigen und auf den Papyrusdolden oder putzen sich die Federn. Mitten in die farbenfrische Flora und Fauna sind einzelne Gebäude gestellt, die wohl, wie die Pflanzen und Tiere, der Seelandschaft angehören.

Von besonderem Interesse sind drei Darstellungen von Tierkämpfen, bei denen die wichtige Frage entsteht, ob sie vom Mosaikkünstler willkürlich gewählt sind oder den Charakter altchristlicher Kampfsymbole tragen.

Ich gehe von der Darstellung aus, welche sich im ersten Interkolumnium des nördlichen Seitenschiffes links vom Hauptportal

<sup>1</sup> Vgl. die im Erscheinen begriffene Grabungspublikation von Dr. A. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche bei et-Ṭabgha und ihre Mosaiken*. Paderborn, Schöningh, 1934.

der Kirche befindet (s. Abb. 1). Zwischen zwei Distelstauden zieht ein hochstelziger Kampfhahn mit geöffnetem Schnabel und erhobenem rechten Bein auf ein vierfüßiges Tier los, das zur Abwehr des Angreifers Kopf und rechte Krallenpfote erhebt. Das Tier ist zoologisch schwer zu bestimmen. Aber eher als an eine Katze ist wohl an einen Klippdachs (*Hyrax syriacus* L.), in der Bibel *šafan*, von den Arabern *wabr* genannt, zu denken, der in

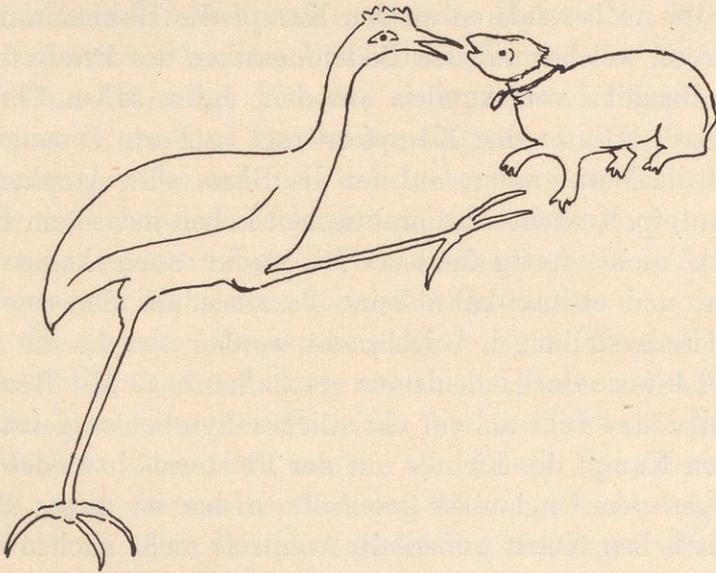


Abb. 1

Galiläa und auf der Westseite des Toten Meeres häufig ist<sup>1</sup>. Von niedlicher Gestalt, ähnelt er unserer Hauskatze und ist von schöner hellgelber Farbe. Da er als Bewohner der Berge und Felsen (Psalm 104<sup>18</sup>) auf Klippen und in Höhlen haust und imstande ist, sich in die engsten Fugen und Felsspalten zu verkriechen, ist er schwer zu fangen und noch schwerer zu zähmen. Wird er gereizt, so stößt er einen schrillen Pfiff aus, der mit einer Art Grunzen endigt, und beißt sehr heftig um sich. Gang und

<sup>1</sup> Vgl. die klassische Beschreibung dieses Tieres von Aharoni bei M. Blankenhorn, *Naturwissenschaftliche Studien am Toten Meere und im Jordantal*. Berlin 1912, S. 395f. Abbildung bei H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*. London 1884, S. 1f.

Kaubewegungen erinnern an einen Hasen, weshalb Luther seinen hebräischen Namen *šafan* (Spr. 30 26) mit „Kaninchen“ übersetzte. Er wird von den Arabern gern gegessen, den Juden aber ist er als wiederkäuendes und unreines Tier verboten (Lev. 11 5; Deut. 14 7).

Diese Darstellung ist in der paganen wie altchristlichen Kunst meines Wissens bisher ohne Parallele. Sie erinnert aber im allgemeinen an die in der Antike beliebten Hahnenkämpfe (*ludi gallinarii*)<sup>1</sup>, im besonderen an den Kampf des Hahnes mit einer Schildkröte, welcher auf den Bodenmosaiken des Presbyteriums der Nordbasilika von Aquileia aus dem Jahre 315 n. Chr. dargestellt ist<sup>2</sup>. Hinter den Kämpfern ragt in Form eines griechischen Π die Meta empor, auf der die Bursa oder Amphora mit dem Kampfpfeis steht. Im praktischen Leben hat so ein Kampf natürlich nicht stattgefunden. Es steckt auch keine Fabel dahinter, und ebenso kann keine Parallele aus den unendlich vielen Tierdarstellungen beigebracht werden, welche die spielerische Phantasie des Hellenismus geschaffen hat. Mit Recht hat man daher das Bild als ein christliches Symbol aufgefaßt und darin den Kampf des Lichtes mit der Finsternis bzw. des Glaubens gegen den Unglauben gesehen<sup>3</sup>. Bisher ist dieses Bild in der christlichen Kunst außerhalb Aquileias nicht nachzuweisen; wohl aber begegnet es noch einmal im Hauptschiff der dortigen Südbasilika (Katechumeneum) in der Mitte von Feld IX an einer späteren Flickstelle aus dem Jahre 345; hier allerdings mit viel geringerer Kunst und Sorgfalt: fast aktionslos stehen die beiden Tiere einander gegenüber und die hinter den Kämpfern ragende Meta ist arg verzeichnet, so daß man auf den ersten Blick an einen Rundturm mit Kegeldach denken könnte, wenn

<sup>1</sup> Siehe den Artikel „Hahnenkämpfe“ in der *Realenzyklopädie* von Pauly-Wissowa. E. Magaldi in „*Historia*“ III (1929), n. 3. Artikel „*Cog*“ von H. Leclercq in *Dict. d'archéol. et de liturgie chrét.* III, 2, Sp. 2886—2905. *Röm. Quartalschrift* 1899, S. 330, Nr. 3.

<sup>2</sup> *La Basilica di Aquileia a cura del Comitato del IX° Centenario della Basilica.* Bologna 1933, p. 143s., Tafel XVIII; p. 175—177, Tafel XXV. Bei der Darstellung in der Nordbasilika scheint der Partner des Hahnes eher ein Frosch als eine Schildkröte zu sein.

<sup>3</sup> A. Gnirs, *Die christliche Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platze des Domes von Aquileia: Jahrbuch der Zentralkommission* 1915, S. 151.

nicht der Sack auf der Meta die Zahl der darin enthaltenen Münzen ( $\infty$  CCC) trüge. Kein Zweifel, daß auch hier der Siegespreis gemeint ist. — Zur weiteren Erklärung der Darstellung verweist R. Egger<sup>1</sup> auf die bisher einzige Parallele in der paganen Kunst, nämlich auf den Votivaltar aus dem ersten Mithraeum von Poetovio, den laut Inschrift ein beim illyrischen Zoll angestellter Warenprüfer um 150 n. Chr. gestiftet hat<sup>2</sup>. Hier steht der Hahn auf der Schildkröte; der Kampf ist schon entschieden. Jeder Mithras-Verehrer wußte, was der Hahn über der Schildkröte bedeutete. Die zwei Erscheinungsformen des Mithras, die später als selbständige Personen auftreten und ihm in Gestalt der Diener Cautes und Cautopates beigegeben sind, wurden als Verkörperungen der auf- und untergehenden Sonnen betrachtet, der eine mit erhobener, der andere mit gesenkter Fackel. Diesem Charakter entsprechend eignen ihm auch verschiedene Attribute: dem Cautes der Hahn oder Stier, dem Cautopates u. a. der Skorpion<sup>3</sup>. Dieser alte Dualismus geht auf das Heimatland der Mithras-Religion zurück, woher auch der Hahn ins Abendland kam. In Persien ist der Hahn als Verkünder des Lichtes eine gute Macht; „durch ihn werden alle Feinde des Guten überwunden; seine Stimme zerstört das Böse“, vernichtet Dämonen und Zauberei<sup>4</sup>. Der Skorpion gehört mit Schlangen, Eidechsen, Fröschen und Kriechtieren aller Art zu den Geschöpfen Ahrimans, welche dieser als Schädlinge auf die Menschheit losläßt.

Aus diesem Ideenkreise ergibt sich die symbolische Deutung des Kampfes zwischen Hahn und Schildkröte von selbst: Wie auf dem Pettauer Mithras-Altar der Hahn als Symbol des Lichtes, die Schildkröte als Symbol der Finsternis überwunden hat, so wird er es auch auf dem Mosaikboden von Aquileia tun. Wohl ist beim christlichen Bild in Aquileia wie beim heidnischen in Pettau die Schildkröte bisher ein Unikum. Aber das gleiche Motiv des Unterliegens hatte Phidias im Auge, wenn er (nach

<sup>1</sup> R. Egger, *Ein altchristliches Kampfsymbol: 25 Jahre röm.-germanische Kommission*. Berlin-Leipzig 1930, S. 97f.

<sup>2</sup> CIL III, 14357, 24. M. Abramič, *Führer durch Poetovio*. Wien 1925, S. 68.

<sup>3</sup> Siehe die Belege bei Egger, l. c. S. 99, Anm. 5.

<sup>4</sup> V. Hehn, *Naturpflanzen und Haustiere*<sup>8</sup>, S. 326ff. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 210.

Pausanias VI 25, 1) ein Kultbild der Aphrodite Urania schuf, das die Göttin auf einer Schildkröte stehend zeigte. Die erst in neuester Zeit in Dura-Europos und in Kyrene ausgegrabenen Statuen dieses Typs bezeugen dasselbe Motiv in späterer Zeit<sup>1</sup>. Auch unter den Tieren, die das böse Auge angreifen, findet sich fast immer auf Bildern und Amuletten die Schildkröte. Im Sumpf des Hades werden Schlangen, Skorpione und Frösche zu Dämonen, welche Pluto-Serapis auf die Oberwelt schickt: ein Motiv, das sich von den Fröschen des Aristophanes (Vers 143) bis zu den Apokalypsen herauf verfolgen läßt (Joh. Apk. 16<sup>12</sup> ff.). Daß auch die Schildkröte gleich den Fröschen als Bewohner des Unterweltsumpfes dämonische Funktionen übernehmen konnte, ist zwar in der antiken Literatur nicht direkt bezeugt, wird aber wohl, wie Egger (l. c. 104f.) zeigt, durch die einander verwandten Worte *tartarus* und *tartaruga* nahegelegt und ist durch die Darstellungen in Aquileia praktisch erwiesen. Mit Recht weist Egger auf verschiedene Stellen des Gregor Nyssen und Pseudo-Augustinus<sup>2</sup> hin, wo die Sünder, im besonderen die Häretiker als im Sumpfe sich wälzende Frösche bezeichnet werden; und Hieronymus<sup>3</sup> kommentiert die Stelle Hoseas 12<sup>11</sup>, wo die aus Steinen aufgetürmten heidnischen Altäre von Galaad mit Schildkröten verglichen werden, also: *Testudo tardigrada et onerata immo oppressa pondere suo, non tam ambulat quam movetur, haereticorum gravissima peccata significans, qui suis in coeno et volutabro luti erroribus immolant.* — Egger, l. c. 105, hält es für möglich, daß Hieronymus seine Auslegung in Aquileia gelernt hat, da er dort bis zum Jahre 373 im Kreise gelehrter Kleriker sein Wissen vom Christentum entscheidend vermehrte. Das Bild im Katechumenium hat er sehen können; was es bedeutete, muß dem gebildeten Klerus bekannt gewesen sein.

Viel vertrauter war der christlichen Symbolik der Hahn, dessen Schrei die Dämonen der Finsternis verscheucht. Als Herold des Lichtes feiert ihn besonders Prudentius im herr-

<sup>1</sup> F. Cumont, *Monuments Piot* XXVII (1924), p. 31 ss., pl. III. C. Anti, *Africa Italiana* I (1927), p. 41 ss.

<sup>2</sup> Migne PG XLIV, 545; PL XXXV, 2446.

<sup>3</sup> Migne PL XXV, 929.

lichen Eingangshymnus zum Kathemerinon und erwähnen ihn Hilarius und Ambrosius. So erklärt sich sein Bild auf altchristlichen Lampen und als *praeco Christi* neben dem weisenden Propheten Jesaias zeigt ihn an Stelle des Sternes eine einzigartige rote Ampulla im Britischen Museum<sup>1</sup>. Kein Zweifel also, daß die zwei Mosaikbilder von Aquileia altchristliche Kampfsymbole darstellen: sie illustrieren den damals besonders heißen Kampf des Christentums mit den Arianern; ein Kampf, der den Untergang der alten und den Bau der neuen Kirche herbeiführte.

Ist es angesichts dieser kampfbewegten Zeit des 4. Jahrhunderts und ihrer Bildersprache mit Kampfsymbolen gewagt, auch die Darstellung in der Brotvermehrungskirche symbolisch zu erklären? Der Gegner des Hahnes ist hier allerdings kein Frosch, kein Skorpion und keine Schildkröte, sondern ein Klippdachs, dessen Natur und Lebensgewohnheiten aber nicht weniger treffend Finsternis und Unglauben symbolisieren können als jene. Besonders sein wildes Wesen und verstecktes Leben in schwer zugänglichen Höhlen und Felsenlöchern sowie sein Charakter als unreines und verbotenes Tier machte ihn dazu sehr geeignet. Aus dem oben Gesagten erhellt zur Genüge, daß nicht bloß die Schildkröte als Symbol der Finsternis und des Unglaubens galt, sondern auch Eidechsen, Frösche, Skorpione und wohl noch manches andere lichtscheue Tier. Wir hätten dann also in unserer Brotvermehrungskirche eine neue Variante dieser Kampfsymbole, deren Sinn und Bedeutung durchaus verständlich wäre und den übrigen Spielarten des Symbols an Kraft des Ausdrucks und der Anschaulichkeit nicht nachstände.

Zwei weitere bewußte und beabsichtigte Kampfsymbole darf man wohl auch in zwei Mosaikbildern des Transeptes der Brotvermehrungskirche vermuten. Unter den 22 verschiedenen Vögeln des nördlichen Transeptarmes ist mit Vorzug in Größe, Haltung und Farbe ein Storch oder Flamingo dargestellt, der eine Schlange umbringt, die sich verzweifelt um seine Beine windet (Abb. 2). Im Bodenmosaik des südlichen Transeptarmes geht ein Ibis oder Jungfernkranich siegesbewußt auf eine kleine

<sup>1</sup> Vgl. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Arch.*<sup>2</sup> Paderborn 1913, S. 287.

Schlange los, die aus einer Papyrusdolde schnellt und energisch sich zur Wehr setzt (Abb. 3). Parallelen dazu finden sich auf dem Mosaikboden der Südbasilika in Aquileia, wo ein Storch (oder Ibis?) eine zappelnde Schlange im Schnabel hält, während ein zweiter einen Frosch aus dem Wasser zieht<sup>1</sup>, und in der um 400 erbauten und 1910 ausgegrabenen Kirche der antiken norischen Stadt Teurnia in Kärnten (heute St. Peter im Holz,  $\frac{3}{4}$  Stunden von Spittal entfernt): in dreimal vier quadratischen

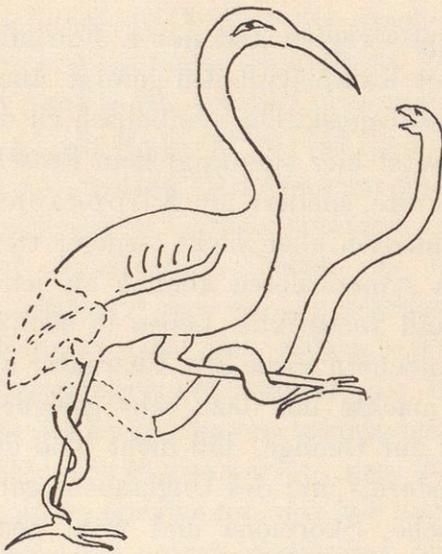


Abb. 2

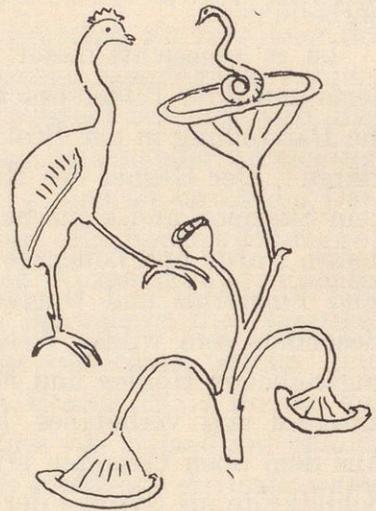


Abb. 3

Feldern sind auf dem Mosaikboden der südlichen Kapelle u. a. dargestellt: ein Reiher, der eine Schlange umkrallt und sie unter dem Halse mit dem spitzen Schnabel pickt, ein Adler über einer Schlange fliegend, ein Storch, der eine Eidechse verschlingt, ein Kelch mit einer Taube darüber und zwei Schlangen zu beiden Seiten<sup>2</sup>.

Bei der stark verbreiteten Schlangensymbolik der Antike sowohl wie des gnostischen Zeitalters dürfte in den aufgezählten Fällen das altchristliche Kampfmotiv nicht abzuweisen sein,

<sup>1</sup> *La Basilica di Aquileia*, I. c. Tafel 28.

<sup>2</sup> *Jahreshefte des Österr. Archäolog. Inst.*, Beiblatt 1910, XIII, 166—170.

wenn auch der schlüssige Beweis dafür fehlt, zumal Schlangen und Drachen als symbolische Motive in den ersten Jahrhunderten des Christentums bisher selten sind. Es verdient aber Beachtung, daß der Revers der ersten christlichen Münzen in Konstantinopel manchmal über einer Schlange das Labarum mit der Inschrift *spes publica* trägt; daß ferner ein Goldmedaillon Konstantins II. den Kaiser zu Pferde über einer Schlange als *debellator hostium* bezeichnet und daß Tonlampen des 5. und 6. Jahrhunderts Christus mit dem Kreuzspeer in der Hand über einer Schlange oder einem Drachen zeigen<sup>1</sup>.

Ist die symbolische Deutung der Tierkämpfe in der Brotvermehrungskirche richtig, so liegt es nahe, auch der Darstellung eines wassergefüllten und von zwei Vögeln (Ringelgänsen?) flankierten Kantharus im zweiten Interkolumnium symbolischen Charakter zuzuerkennen. Pfauen oder Tauben, meist paarweise am eucharistischen Kelche nippend, zieren häufig Reliefplatten oder Gemälde altchristlicher Gräber und sinnbilden den Frieden im Herrn am Born ewiger Seligkeit. Gruppen am mystischen Born nippender Pfauen gehören zu einem der geläufigen Sujets altchristlicher Kunst. An Stelle der Pfauen oder Tauben können wohl auch andere Tiere treten. Es gehen diese Bilder auf das echt orientalische Motiv am Quelle trinkender Tiere zurück. Daß der Mosaikkünstler unserer Kirche diese Symbolik und ihre Beziehung zum Wunder der Brotvermehrung beabsichtigte, ist zwar nicht nachweisbar, aber sehr wahrscheinlich. — Symbolisch zu deuten wären dann auch die zwei großen Pfauen in den beiden Interkolumnien des Nordtranseptes, von denen der eine von links nach rechts, der andere von rechts nach links auf ein Gewächs zuschreitet und an dessen rosaroten Blüten frißt. Über dem rechten Pfau sind noch drei Rosetten erhalten, deren Kreuzform sehr ausgeprägt und wohl beabsichtigt ist. War ja doch der Pfau wegen seiner überaus dekorativen Wirkung und alten vom Orient ausgehenden Symbolik in der Antike sehr beliebt und kehrt in der christlichen Kunst nicht nur als Zierstück und Füllornament in der zömeterialen Malerei, sondern auch als Sinnbild der Unsterblichkeit vielfach wieder.

<sup>1</sup> Vgl. C. M. Kaufmann, l. c. S. 288f.

Namentlich die das Kreuz oder Monogramm Christi flankierenden oder in Verbindung mit Traubenornamenten dargestellten Pfauen waren beliebte Jenseitssymbole. In der Kirche der Brotvermehrung, die der Verehrung des Wunders galt, das mit dem Brote des ewigen Lebens dem Werden, Wesen und Wirken nach in engster Beziehung stand, sind diese Jenseitssymbole ganz am Platze. Wie sehr überhaupt die Vorliebe für Symbolik dem Mosaikkünstler unserer Kirche und seine Auftraggeber beherrscht, zeigt die ganz merkwürdige Tatsache, daß sogar das Wunder der Brot- und Fischvermehrung selbst, das in der altchristlichen Kunst mit weit über hundert Darstellungen das beliebteste und häufigste aller Sujets ist, hier an der Heimatstätte des Wunders nicht figürlich, sondern nur symbolisch mit dem von zwei Fischen flankierten und mit Broten gefüllten Korb vor der Apsisrunde dargestellt ist.

## TARGUM UND PRAEVULGATA DES PENTATEUCHS

VON

CURT PETERS

Vor drei Jahren hat mein hochverehrter Lehrer, Professor A. Baumstark, in dieser Zeitschrift den Nachweis geführt, daß in altlateinischem Text des „Canticum Habacuc“ aramäischer Einfluß sich geltend macht<sup>1</sup>. Einer Anregung Baumstarks folgend, lege ich hier eine Reihe von Stellen vor, die für Praevulgatertext des Pentateuchs die gleiche Sachlage wahrscheinlich machen. Es kann sich selbstverständlich hier nur darum handeln, daß ich mitteile, was mich eine nur in Form von Stichproben gemachte Durchsicht finden ließ. Die Methode ist die, daß Praevulgatelasarten aufgezeigt werden, die sowohl von MT als auch von der gesamten Überlieferung des griechischen Targums (der sog. Septuaginta) abweichen, sich in dieser Abweichung aber berühren mit einer oder mehreren Formen des aramäischen Targums. Zum aramäischen Targum zählt dabei neben Onkelos (= O.), Pseudo-Jonathan (= Jo.) und dem Fragmententargum (= Jer.) auch die Peschitta (= Peš.). Für den durchgängigen Nachweis der Zugehörigkeit von Peš. zur Reihe der Targumzeugen muß ich hier verweisen auf meine demnächst erscheinende Arbeit über „Peschitta und Targumim des Pentateuchs“. An altlateinischen Textzeugen kommen in Betracht der Cod. Monacensis (= Mon.)<sup>2</sup>, der Cod. Lugdunensis (= Lugd.)<sup>3</sup> und der Cod. Wirceburgensis (= Wirc.)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> A. Baumstark, *Aramäischer Einfluß in altlateinischem Text von Habakuk 3: OC. III*<sup>6</sup> (1931), S. 163—181.

<sup>2</sup> *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München ... veröffentlicht von L. Ziegler. München 1883.*

<sup>3</sup> *Pentateuchi versio Latina antiquissima e codice Lugdunensi ... publiée par U. Robert. Paris 1881.*

<sup>4</sup> *Par Palimpsestorum Wirceburgensium ... e codd. rescriptis eruit, edidit, explicuit E. Ranke. Wien 1871. Vgl. auch A. V. Billen, The Old Latin Texts of the Heptateuch. Cambridge 1927.*

Ich beginne mit den Fällen, in denen sich Mon. (> MT. LXX) berührt mit einer oder mehreren Formen des aramäischen Targums bei gleichzeitigem Fehlen von Wirc. und Lugd.:

Ex. 9<sup>20</sup>: אֶל־הַבָּתִּים] MT = O. = LXX. Mon.: „in domum“ berührt sich mit Jo.: לָנוּ בֵּיתָא und Peš.: כַּבְּבָא.

Ex. 10<sup>23</sup>: מִתְּחִמָּיו] MT = O. Mon.: „de loco suo“ = Jo.: מֵאֵתֵרִיָּה = Peš.: מֵאֵתֵרִיָּה. Eine andere Form targumischer Überlieferung vertritt LXX: ἐκ τῆς κοίτης αὐτοῦ.

Ex. 16<sup>34</sup>: כִּבְּאֶשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה] MT = O. = Jo. = LXX. Mon.: „sicut constituit dominus mihi“ = אֶל־מֹשֶׁה וְכַבְּבָא.

Ex. 16<sup>34</sup>: לְמִשְׁמֶרֶת] MT = O. = Jo. = LXX. Mon.: „ut servaretur“ (> Sabatier: „ad reservandum“) = Peš.: וְנִשְׁמְרָהּ.

Ex. 18<sup>2</sup>: אֶת־צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מֹשֶׁה] MT = O. = Jo. = LXX. Mon.: „Sefforam filiam suam.“ Peš.: אֶת־צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מֹשֶׁה. Hier erscheint Peš. von MT überdeckt; doch hat die Hand des Korrektors neben MT das alte Targum stehen lassen, wie es rein noch in Mon. erhalten ist. Beachtung verdient im gleichen Vers die Lesart des Mon.: „et gavisus adprehendit Sefforam“, die meines Wissens sonst nirgends bezeugt ist. Möglicherweise spiegelt auch sie altes Targum wider.

Ex. 12<sup>34</sup>: עַל־שִׁכְמָם] Im Gegensatz zu MT = O. = LXX schicken drei Targumzeugen ein Verbum voraus: Peš. וְכַבְּבָא, Jer. וְהִבִּין, Jo. סוּבְרוּ. Hier tritt reichste Mannigfaltigkeit des alten Targums zutage, von dessen Formen Jo. = Mon.: „[inpo]-suerun[t]“.

Ex. 12<sup>33</sup>: כִּי אָמְרוּ בְּלִבָּנוּ מָתִים] MT = O. = Peš. = LXX. Jo.: אָרוּם אָמְרִין אִי שְׁהִיִּין הִינּוֹן הַכָּא שְׁעֵתָא חֲדָא הָא כּוֹלְנָא מִיִּיתוֹן. Jer.: אָרוּם אָמְרוּ מִצְרָאִי אִי שְׁהִיִּין יִשְׂרָאֵל שְׁעָה חֲדָא הָא כּל מִצְרִים מִיִּיתוֹן. Mon.: „dicebant enim omnes morientur si non cito exierint“. Hier bietet zunächst das Plus des Konditionalsatzes in Mon. eine wenigstens inhaltliche Entsprechung zu den Konditionalsätzen in Jo. und Jer. Darüber hinaus berühren sich Mon. und Jer. in der Ersetzung der 1. Pers. Plur. durch die 3. Pers. Die gleiche Verbalform der 3. Pers. findet sich auch in Jo., wo sie in ihrer Stellung neben כּוֹלְנָא sich nur erklären läßt durch die Annahme, daß die Hand des Überarbeiters sie, als

der älteren, noch in Jer. greifbar werdenden Schicht des Targums angehörig, versehentlich hat stehen lassen.

Ex. 12<sup>33</sup>: ]וַתִּחַזַק מִצְרַיִם עַל-הָעַם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן-הָאָרֶץ [ Jo.: וּתְקִיפוּ לְכָל עַמַּא בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַפְטְרִינוּן מִן אַרְעָא Peš.: ܘܬܩܝܦܘ ܠܟܠ ܥܡܝܢܐ ܒܝܬ ܝܫܪܐܝܠ ܠܡܦܬܪܝܢܘܢ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܝܫܪܐܝܠ. Mon.: „et urgebant Aegypti populum Israel festinanter exire de terra Aegypti“.

Mon. berührt sich einmal in dem erweiterten Ausdruck „populum Israel“ mit Jo.: עַמַּא בֵּית יִשְׂרָאֵל. Sodann fällt auf das Verbum „exire“, das sonst nicht bezeugt ist. Will man nicht mit dem Hinweis auf eine „freie Übersetzung“ auf eine Erklärung verzichten, so scheint mir Peš. die Möglichkeit einer Lösung zu bieten. In dem Ausdruck ܘܬܩܝܦܘ konnte ܘܬܩܝܦܘ leicht infolge Homoiotel ausfallen, was dazu führte, das objektlose ܘܬܩܝܦܘ als Pe'al zu verstehen und entsprechend zu übersetzen. Doch ist es auch möglich, daß ܘܬܩܝܦܘ statt als Objekt vielmehr als Subjekt aufgefaßt wurde, was ebenfalls zur Annahme eines Pe'al im Sinne des „exire“ führen konnte<sup>1</sup>.

In Ex. 40<sup>38</sup> ist die Praevulgata außer durch Mon. noch durch Lugd. vertreten, der aber mit LXX übereinstimmt. Statt אֵשׁ (MT = LXX = Peš. = Ludg.) liest O.: חִיזוּ אֵשׁתָּא und Jo.: עַמּוּדָא דְאֵשׁתָּא = Mon.: „columna ignis“. Vgl. hierzu Deut. 1<sup>33</sup>: ]וְאֵשׁתָּא [ O.: ܘܥܡܘܕܐ ܕܐܝܫܬܐ = Jo.: ܘܥܡܘܕܐ ܕܐܝܫܐ. Die „Feuersäule“ erscheint also als typisch targumische Ausdrucksweise. Vom griechischen Targum bieten in Deut. 1<sup>33</sup> gegenüber der verbreitetsten Lesart ἐν πυρί (= Lugd. [vac. Mon. et Wirc.]) die Hss. k und m die Variante ἐν στύλῳ πυρός.

Daß Mon. innerhalb der Praevulgataüberlieferung nicht etwa eine Sonderstellung einnimmt, zeigen die folgenden Fälle, in denen die Berührung mit dem aramäischen Targum in Lugd. bzw. Wirc. zutage tritt.

Deut. 1<sup>12</sup>: ]אֵיכָה אֲשָׂא [ MT = O.; Jo.: ܠܡܫܒܘܠ... ܗܝܝܐ ܐܢܐ ܝܚܝܠ = LXX: πῶς δυναήσομαι... φέρειν. Bei Fehlen von Mon. und Wirc. hat Lugd.: „quemadmodum ergo potero sufficere“ = Peš.: ܘܥܡܘܕܐ ܕܐܝܫܐ ܕܥܡܘܕܐ ܕܐܝܫܐ.

<sup>1</sup> Vgl. Th. Nöldeke, *Kurzgef. syr. Gram.*, § 220 B.

Deut. 4<sup>24</sup>: אֱלֹהֵיךָ] MT = O. = LXX. Peš. = Jo. = Jer.: אלהכון = Lugd.: „Deus vester“ (vac. Mon. et Wirc.), womit nach der Angabe des kritischen Apparates bei Brooke-McLean auch Hil. und Spec. übereinstimmen. Jeder Kenner des Targums weiß, daß diese pluralische Anrede statt des Singulars ein spezifisches, aus der gottesdienstlichen Vorlesung vor der Gemeinde herrührendes Merkmal des palästinensischen Targums ist. Die gleiche Erscheinung erweist sich bei einiger Beobachtung als für die lateinischen Zitate des Spec. typisch. Ein Beispiel sei hier genannt! Ex. 34<sup>17</sup>: תַּעֲשֶׂה לְךָ] MT = O. = LXX = Peš. = Lugd. = Wirc. (vac. Mon.). Spec.: „facietis vobis“ = Jo.: תעבדון לבון.

Gen. 40<sup>12</sup>: פְּתֹרְנוּ] MT = O. = LXX. Peš.: פתורנו. Jo.: פושרנא דחלמא = Jer.: פתרוניה דחלמא = Wirc.: „...terpraetatio somnii“. Mon. und Lugd. fehlen. Bei dem gleichen Ausdruck in Gen. 40<sup>18</sup> stellt sich das Verhältnis der Textzeugen zueinander wie folgt: MT = O. = LXX = Jo. = Wirc. > Jer. Peš. (vac. Mon. et Lugd.). Daß hier Jo. und Wirc. im Gegensatz zu ihrer Stellung in Gen. 40<sup>12</sup> die Lesart des MT vertreten, während Peš. und Jer. je die gleiche Variante bieten wie in Gen. 40<sup>12</sup>, läßt die Vermutung aufkommen, daß die Textform des Wirc. in einer verwandtschaftlichen Beziehung steht speziell zu der von Jo. vertretenen Form des Targums. Läßt sich demgegenüber auch darauf hinweisen, daß sowohl aramäisches Targum wie auch vorhieronymianischer lateinischer Bibeltext ihre eigene Geschichte nicht zuletzt in der Richtung einer Annäherung an MT gehabt haben, so muß doch u. a. daran erinnert werden, daß z. B. in Ex. 12<sup>34</sup> (s. o.!) gerade Jo. unter den verschiedenen Formen des Targums die der altlateinischen Bezeugung — diesmal des Mon. — kongruente Lesart bietet. Jedenfalls wird eine nur dringend zu wünschende systematische Untersuchung des ganzen Fragenkomplexes gerade diesen Beziehungen von vornherein ihre besondere Aufmerksamkeit widmen müssen. Interesse verdient endlich auch die Lesart der Vulgata zu Gen. 40<sup>12</sup> und <sup>18</sup>, die beide Male „interpretatio somnii“ liest. Wieder einmal zeigt sich Hieronymus abhängig von jüdischer Tradition, mag sie ihm nun durch seinen Rabbi oder vielmehr

durch seine altlateinische Vorlage zugeflossen sein, auf deren Beschaffenheit einen Rückschluß zu tun in diesem Falle nicht allzu gewagt erscheinen dürfte.

Ex. 32<sup>30</sup>: [בְּעַד חַטֹּאתֵיכֶם] MT = LXX = Mon.: „pro delicto vestro“. O. = Jo.: על חוביכון = Peš.: لِسَعْدَمَع = Wirc. = Lugd.: „pro peccatis vestris“.

Endlich verdient hier Erwähnung die Stelle Ex. 32<sup>18</sup>. Auf ihre ausgebreitetste hochinteressante, weil überaus komplizierte textliche Bezeugung hoffe ich an anderer Stelle demnächst näher eingehen zu können. Von den drei sämtlich zur Stelle erhaltenen Praevulgatazeugen bietet im dritten Stichos Wirc.: „sed vocem principatus vini ludentium ego audio“. Das ist — zugleich in sachlicher Übereinstimmung mit Mon. — wörtlich der Text des Lugd., jedoch vermehrt um das nur von Wirc. bezeugte rätselhafte Partizip „ludentium“, das seine direkte Entsprechung findet in O.: קל דמחייכין אנה שמע, in sachlicher Berührung zugleich mit Jo.: ומגחכן קדמאה אנה שמע.

Die angeführten Beispiele zeigen, daß in altlateinischem Text des Pentateuchs eine Textgestaltung sichtbar wird, wie sie dem aramäischen Targum eigen ist; das bedeutet aber, daß in Praevulgatateext jüdische Tradition greifbar wird. Es bleibt nun die Frage, wie dieser Einfluß zu erklären ist, ob als ein direkter oder vielmehr als ein mittelbarer auf dem Wege über eine griechische Vorlage der altlateinischen Texte. Wahrscheinlich dürfte die zweite Annahme zutreffen. Sich davon zu überzeugen, daß die drei Vertreter der Praevulgata eine Übersetzung aus einer griechischen Vorlage darstellen, genügt ein Blick auf Ex. 32<sup>18</sup> mit seiner geradezu grotesk anmutenden Wiedergabe von ἐξαρχόντων durch „de principum“ (Wirc.) bzw. „de principibus“ (Lugd.), sowie der Hinzufügung von „vini“ bzw. „ex vino“, das nur in LXX seine Entsprechung hat. Wäre auch eine Beeinflussung einer aus griechischer Vorlage geflossenen lateinischen Textgestalt durch aramäisch-targumische Textform nicht völlig unmöglich, so will sie doch nicht eben sehr sinnvoll erscheinen; ja sie widerspricht direkt dem überall in der Geschichte des biblischen Textes sich zeigenden Bestreben, den Text der Version an MT anzunähern. So scheint denn der Einfluß der jüdischen Über-

lieferung bereits in den hinter unsern Praevulgatazeugen liegenden griechischen Hss. spürbar gewesen zu sein. Das bedeutet aber, daß hier Formen des griechischen Targums greifbar werden, die wir heute nicht mehr besitzen, Textgestaltungen von noch stärkerem targumischen Gepräge als die uns heute direkt zugängliche Überlieferung der sog. Septuaginta. So wird eine systematische Untersuchung der hier angedeuteten Fragen ihre große Bedeutung haben zumal für die Septuaginta-Forschung, indem sie u. a. mehr und mehr den ursprünglich targumhaften Charakter und im Zusammenhang damit die anfängliche Mannigfaltigkeit dieser griechischen Version dartut, die, in analoger Weise wie das aramäische Targum Palästinas und möglicherweise in direkter Abhängigkeit von ihm, aus den Bedürfnissen der gottesdienstlichen Schriftlesung des ägyptischen Diasporajudentums geboren, gewachsen ist auf dem gleichen Boden jüdischer Tradition wie auch das Targum Palästinas. Hier zutiefst sind die letzten richtunggebenden Grundlagen aller Septuaginta-Forschung mindestens für den Pentateuch zu suchen, nur von hier aus ist die rechte Einstellung und sind die rechten methodischen Grundsätze zu gewinnen. Wir dürfen gespannt sein, was uns in diesem Zusammenhange die hoffentlich in nicht allzuferner Zeit erfolgende Publikation der Chester Beatty-Codices wird zu sagen haben.

Wenn wir heute angesichts so mancher Bereicherung des einschlägigen Materials mehr und mehr das Diatessaron-Problem als das Problem neutestamentlicher Textgeschichte verstehen lernen, müssen wir andererseits auch erkennen, daß ähnlich weite Kreise, wie das Werk Tatians, auf dem Boden des AT das Targum und die durch es greifbar werdende jüdische Tradition gezogen hat. Wir kennen das aramäische Targum in seinen verschiedenen Formen, zu denen auch Peš. gehört. Wenn wir andererseits heute mehr und mehr in der sog. Septuaginta das alte griechische Targum erkennen, so kann es nicht wundernehmen, daß, was als Übersetzung aus ihm floß, targumhaften Charakter trägt.

ZWEITE ABTEILUNG  
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

---

DER ÄLTESTE ERHALTENE GRIECHISCH-ARABISCHE TEXT  
VON PSALM 110 (109)

HERAUSGEGEBEN UND UNTERSUCHT

VON

PROF. ANTON BAUMSTARK

Jede Beschäftigung mit Problemen arabischen Psaltertextes wird noch immer an die alte und schwer zugängliche Arbeit von J. Chr. Döderlein *Von arabischen Psaltern im Repertorium für Bibl. u. Morgenländ. Litteratur* II (1778) S. 151—179. IV (1779) S. 57—97 anzuknüpfen haben, deren Ergebnisse bei J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament* II (Göttingen 1823) S. 286—292. 301—312 zusammengefaßt sind. Jene Arbeit hat mit sechs verschiedenen Texten gerechnet, die schon zu ihrer Zeit gedruckt vorlagen: dem von Aug. Justinianus in seinem *Psalterium Octaplum* (Genua 1516) aufgenommenen, demjenigen einer 1610 in Quzḥaja im Libanon erschienenen Ausgabe (im folgenden = Q), demjenigen der römischen Ausgabe des Gabriel Sionita und Victorius Scialac vom J. 1614 (= R), dem in der Pariser und nach ihr in der Londoner Polyglotte gebotenen (= P), der zum ersten Male 1706 in Aleppo gedruckten Rezension des Melchiten Abū l-Faṭḥ 'Abdallāh ibn al-Faḍl (= A) und dem von der letzteren kaum wesentlich abweichenden Text der Londoner Ausgabe von 1725. Daneben wurde noch der Text einer Londoner Hs. *Brit. Mus. 5469* berücksichtigt. Wie dieser ist Q für Döderlein schlechthin syrisch-arabischer Text auf der Grundlage der Peš(ittā). Als wesenhaft griechisch-arabisch hat er zweifellos richtig die fünf übrigen Texte angesprochen. Doch hat schon er zutreffend einen Einschlag von Peš-Einfluß erkannt, der sich in R bemerkbar mache. Diesem als einer mithin offenbar nach seiner örtlichen Herkunft syrischen stellte er P als eine in gleichem Sinne ägyptische Form eines Normaltextes gegenüber, von dem dann wieder A als eine Sondergröße sich abhebe. Justinianus hätte grundsätzlich die syrische Form des Normaltextes in einer von R nur unwesentlich abweichenden Spielart geboten, gelegentlich aber aus der ägyptischen ergänzt bzw. über Lesarten der letzteren Mitteilung gemacht.

Eine bequeme Zusammenstellung der vier Texte RP (rechts) und QA (links) hat Lagarde, *Psalterium, Job, Proverbia arabice* (Göttingen 1876)

S. 1—241 geboten. Mit ihnen beschäftigte sich alsdann A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien. 2. Heft. Der Text des Septuaginta-Psalters* (Göttingen 1907) S. 35, 167ff. kurz und wesentlich im Anschluß an Döderlein. Über ihn hinaus glaubte er nur zunächst für R eine nähere Beziehung zum saïdischen, für P eine solche zum bohairischen Psaltertext Ägyptens (= Sa bzw. Bo) feststellen zu können, womit die Bewertung von R als eines spezifisch „syrischen“ Textes hinfällig werde. Es würde sich hier vielmehr um „ein ganz kompliziertes Gebilde“ handeln, „welches syrisches und ägyptisches Gut in sich vereinigt“. A soll sodann „im ganzen“ den beiden anderen griechisch-arabischen Texten Lagardes „gegenüber durchaus selbständig“ sein. Doch waren auch hier vereinzelte oberägyptische Lesarten festzustellen, von denen nichts Besseres zu sagen war, als daß man sie „eigentlich nicht erwartet“ hätte und daß sie „möglicherweise“ aus R „oder einem verwandten Text herübergenommen“ seien. Irgendeine nennenswertere Bedeutung wurde allen diesen angeblich „recht jungen arabischen Übersetzungen des Psalters“ im übrigen jedenfalls nicht beigemessen.

Eine endgültige Stellungnahme zu den Fragen der zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge wird sich nicht gewinnen lassen, ohne zunächst der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sich schon ohne weitere hs.liche Studien die Existenz noch anderer eng mit ihnen verbundener Spielarten und Zwischenformen nachweisen läßt. So enthält der aus dem Makarios-Kloster der Nitrischen Wüste stammende große armenischen, arabischen, bohairischen, syrischen und äthiopischen Text vereinigende Polyglottenpsalter der Hs. *Barberini 2* in seiner arabischen Spalte nach der Probe bei E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium* (Bonn 1914) Taf. 80 eine leicht variierende Form von R. Der in der koptischen Kirche gebräuchliche arabische Psaltertext, wie er aus deren gedruckt vorliegenden liturgischen Büchern redet, erweist sich als eine zwischen engster Berührung mit A und einer solchen mit P schwankende Größe. Eine stilistische Überarbeitung von A endlich wurde durch einen ‘Abdallāh Zāḥir geschaffen, von 1735 bis 1863 nicht weniger als elf Male gedruckt und hat ihrerseits wieder als Grundlage anderweitiger Druckausgaben des arabischen Psalters gedient, worüber C. Charon, *Le Rit Byzantin dans les Patriarcats Melkites* in den *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte* (Rom 1908) S. 604f. zu vergleichen ist.

Anderes steht in keinerlei Zusammenhang mit dem erstmals von Döderlein untersuchten Material. Dies gilt natürlich von der durch J. J. L. Bargès Lyon 1861 herausgegebenen arabischen Psalterübersetzung des Karäers Japheth ben Heli aus dem Hebräischen. Es gilt wohl durchweg auch von den besonderer Beachtung nicht unwürdigen Psalterzitaten islamischer Literatur, unter denen die zweifellos mit Peš zusammenhängenden, aber durch eine eigentümliche targumartige Breite und Freiheit auffallenden von Ps. 45 (44) 3—6; 48 (47) 2f.; 50 (49) 2f.; 72 (71) 8—17; 110 (109) 5ff.;

149 4—9 im *Kitāb ad-dīn waḍ-ḍawla* des 'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī (*ed. Mingana S. 75—78*) hervorgehoben seien.

Dagegen hat Beziehungen zu A schon B. Violet selbst in dem in der *Oriental. Litt.-Zeitung* IV (1901) Sp. 384ff. von ihm veröffentlichten Ps. 78 (77) 20—31. 56—61 umfassenden Bruchstück eines griechischen Psalters mit arabischer Interlinearversion in griechischer Umschrift des 8. oder 9. Jhs. erkannt, das jetzt am bequemsten bei P. Kahle, *Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht* (Leipzig 1904) S. 32 bis 35 zugänglich ist. Seine Vermutung, daß A „eine Redaktion“ der hier greifbar werdenden „älteren Übertragung“ sei, hat sich Rahlfs a. a. O. S. 35 zu eigen gemacht. Vor allem heischt aber eine Prüfung seines Verhältnisses zu den späteren griechisch-arabischen Texten der heute als *Or. 94* in Zürich befindliche weitaus älteste, beinahe vollständige arabische Psalter, den ich als Nr. 39 im Katalog 500 der Firma W. Hiersemann beschrieb und in der Untersuchung über *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, *Islamica* IV (1931) S. 569 für eine noch vorislamische Entstehungszeit in Anspruch zu nehmen geneigt war. Sein Text ist von demjenigen des aus der Qubbat el-Ḥasne in Damaskus stammenden griechisch-arabischen Fragments so verschieden, daß es wohl dahinstehen muß, ob hier die Frage nach Bestehen und Richtung irgendeines Zusammenhangs aufgeworfen werden könnte. Dringlich ist aber jedenfalls diejenige, inwieweit diesem altarabischen Psaltertext gegenüber auf Seite der späteren Textgestalten ein Verhältnis bestehe, wie es Violet speziell für A gegenüber dem Damaszener Fragment glaubte statuieren zu können.

Wenn ich als eine erste Textprobe des Züricher Psalters hier seinen Text des Psalms 110 (109) veröffentliche, so geschieht es, weil gerade dieser kurze Psalm Gelegenheit zu Beobachtungen bietet, die mir geeignet scheinen, zunächst wenigstens einmal ganz im allgemeinen eine Antwort auf jene Frage zu ermöglichen und die, so vieles im einzelnen erst auf Grund einer Durcharbeitung umfangreicherer Textpartien sich wird klären lassen, Natur und wechselseitiges Verhältnis der vier von Lagarde zusammengestellten arabischen Psaltertexte selbst wie die Beziehungen von R bzw. P zu Ägypten und speziell die bis nach A sich erstreckenden Beziehungen zu Sa in ein völlig neues Licht zu rücken.

Ich begleite Text und Übersetzung mit einem dreifachen Apparat. Ein erster vermerkt unter dem arabischen Text den abweichenden Wortlaut von RPA, dem Text der koptischen Kirche (=K) nach einer Kairensen Ausgabe des koptischen Horologions (كتاب السبع صلوات) in 16<sup>o</sup> vom J. 1907 (n. Chr. = 1623 Mart.) und von Q, soweit derselbe nicht durch die Diskrepanz zwischen Peš und LXX bedingt ist. Unter der streng wörtlichen deutschen Übersetzung stellt ein zweiter in Fällen dieser Diskrepanz zunächst die jeweilige griechische Textgrundlage des alten Arabers dem Peš-Text und seiner Wiedergabe durch Q gegenüber. Der unter den zweiten gesetzte

ditte endlich stellt die charakteristischen Varianten jener griechischen Textgrundlage in den Rahmen der sonstigen hs.lichen Überlieferung der LXX. Die ganze Anlage mag einen Eindruck davon geben, wie ich mir eine ideale Ausgabe des Züricher Psalters gestaltet dächte, wobei dann allerdings im ersten Apparat neben RPA tunlichst alle weiteren mit dieser Gruppe verwandten Textformen zu berücksichtigen wären, die sich noch nachweisen lassen sollten, sowie zu Ps. 78 (77) das Fragment von Damaskus.

Die Angaben des Apparats fußen auf demjenigen von Rahlfs *Septua-*

- مزمور داود مائة وتسعة نبوه على المسيح وعلى ملشيساذاق.  
 1. قال الرب لربي اجلس على<sup>1</sup> يميني. حتى اصنع<sup>2</sup> اعداك تحت موطا<sup>3</sup> قدميك.  
 2. عصاه قوة يرسلك الرب من صهيون<sup>4</sup>. وتتررب بين اعداك<sup>5</sup>.  
 3. معك هو السلطان<sup>6</sup> بيوم<sup>7</sup> قوتك. في بها<sup>8</sup> القديسين من الرحم<sup>9</sup> قبل النور<sup>10</sup> ولدتك.  
 4. حلف<sup>11</sup> الرب فلا<sup>12</sup> يرجع<sup>13</sup> انت<sup>14</sup> الكاهن في الدهر<sup>15</sup> على طقس<sup>16</sup> ملشيساذاق<sup>17</sup>.

<sup>1</sup> عن (Zu) RAKPQ.

<sup>2</sup> اجعل (mache) R. اضع (setze, lege) AKPQ.

<sup>3</sup> موطي RAKP > Q.

<sup>4</sup> عصا قوة يرسل لك (Einen Stock der Kraft wird senden dir) usw. AK. يرسل الرب (Den Stock der Macht wird senden dir) usw. Q. لك من صهيون عصا القوة (Senden wird der Herr aus Sion den Stock der Kraft) R. (den Stab der Kraft) P. (Senden wird) usw. dann aber قضيب القوة

(und du wirst Herr sein in der Mitte deiner Feinde) AK. (und du wirst Gewalt ausüben mitten unter deinen Feinden) P. (und du wirst König sein über deine Feinde) R.Q. وتسلط وسط اعدائك

(Mit dir das Fürstentum) RAKQ. معك الرياسة<sup>6</sup> (Das Fürstentum seiend mit dir) P.

<sup>7</sup> في يوم RAKPQ.

<sup>8</sup> نور (Licht) P > RAKQ.

<sup>9</sup> البطن (dem Unterleibe) RAKP.

<sup>10</sup> كوكب الفجر (dem Stern der Dämmerung) R. كوكب الصبح (dem Stern des Morgens) AKP.

<sup>11</sup> اقسام (Einen Eid geleistet hat) RPQ > AK.

<sup>12</sup> ولا AK. ولن RP.

<sup>13</sup> يندم (wird er bereuen) AKP > R bzw. Q: ولم يرجع (und nicht ist er umgekehrt). + انك (daß) RAKPQ.

<sup>14</sup> هو + KPQ.

<sup>15</sup> الى الابد (auf immerdar) RKPQ. الى الدهر (auf Ewigkeit) A.

<sup>16</sup> كشبه طقس (nach Ähnlichkeit der τάξις) PQ > RK. على ترتيب (nach der Ordnung) A.

<sup>17</sup> ملكيصادق P. ملكيسداق R. ملكيسداق AK. ملكيصادق

*ginta-Societatus Scientiarum Gotingensis auctoritate ed. X. Psalmi cum Odis.* S. 277. In Übereinstimmung mit diesem wird durch L die Masse der den vulgären Lukiantext des Psalters bietenden Hss. bezeichnet, während die Siglen La<sup>G</sup> und La<sup>R</sup> auf die beiden dort ständig verglichenen beiden Haupt-hss. altlateinischen Psaltertextes gehen. Eine Idealausgabe des arabischen, wie ich sie andeutete, müßte allerdings in der näheren Verfolgung auch besonders der ja sehr weitschichtigen altlateinischen Überlieferung über das von Rahlfs Gebotene noch merklich hinausgehen.

Psalm Davids 110. Prophetie über Christus und Melchisedek.

1. Es sprach der Herr zu meinem Herrn: „Setze dich auf meine rechte (Seite), bis ich tue deine Feinde unter den Trittplatz deiner Füße<sup>1</sup>.“

2. Einen Stock der Kraft wird dich senden der Herr<sup>2a</sup> aus Sion, und als Herr sollst du dich geben<sup>b</sup> unter deinen Feinden<sup>3</sup>.

3. Mit dir ist Gewalt<sup>4</sup> am Tage deiner Kraft<sup>5</sup>, im Glanze<sup>c</sup> der Heiligen<sup>6d</sup> aus dem Schoße vor dem Lichte<sup>7</sup> habe ich dich gezeugt.

4. Geschworen hat der Herr und nicht wird er umkehren<sup>8</sup>: „Du (bist) der Priester in Ewigkeit nach der τάξις<sup>9</sup> Melchisedeks.“

<sup>1</sup> θω τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου > **كلمة الله** **كلمة الله** **كلمة الله** **كلمة الله** (ich setze deine Feinde zum Schemel deinen Füßen).

<sup>2</sup> ἐξαποστελεῖ σε > **يُرسل** (wird senden).

<sup>3</sup> καὶ κατακυριεύσεις ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου > **كلمة الله** **كلمة الله** **كلمة الله** (und gewaltig wird er sich erweisen über deine Feinde).

<sup>4</sup> ἀρχή > **كلمة الله** (der Herrliche).

<sup>5</sup> τῆς δυνάμεώς σου > **كلمة الله** (der Kraft). Vgl. Q: القوى (der Kräfte) nach einem syrischen Text mit irrigen Pluralpunkten!

<sup>6</sup> ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων > **كلمة الله** **كلمة الله** (in Heiligtumsglänzen). Vgl. Q: في بها القدس (im Glanze des Heiligtums).

<sup>7</sup> ἐκ γαστροῦ πρὸ ἐωσφόρου > **كلمة الله** **كلمة الله** (von alters her, dich, Knabe) = Q: من قدم ايها الشاب.

<sup>8</sup> οὐ μεταμεληθήσεται > **لا يحدت** (wird nicht lügen).

<sup>9</sup> κατὰ τὴν τάξιν > **كلمة الله** (in der Ähnlichkeit).

<sup>a</sup> ἐξαποστελεῖ σε = Sa. bzw. *σαι* 1093 > σου ἐξαποστελεῖ Bo, R, La<sup>G</sup>R, Tertullian und Cyprian, (Psalterium) Ga(llicanum), Hieronymus, *σαι* ἐξαποστελεῖ Sy(rische Übersetzung des Paulus von Tellā), ἐξαποστελεῖ σοι L, Theodoret.

<sup>b</sup> καὶ κατακυριεύσεις = *dominaberis* La<sup>G</sup> Cyprian > das normale καὶ κατακυριεύει bzw. bloßes κατακυριεύει (= MT) Ga, Hieronymus, κατακυριεύσει > 55 La<sup>R</sup>, Tertullian.

<sup>c</sup> ἐν τῇ λαμπρότητι = S, Bo. 1093, R La<sup>R</sup>, Augustin > ἐν ταῖς λαμπρότησι (= MT) Sa La<sup>G</sup>, L, Theodoret, Sy, A, 1219, 55.

<sup>d</sup> τῶν ἁγίων = Normaltext > ἁγίων σου L, Theodoret, A.

5. الرب عن يمينك يحطم<sup>18</sup> بيوم<sup>19</sup> رجزة<sup>20</sup> الملوك<sup>21</sup>.
6. يحكم في الامم<sup>22</sup> ويملا الحوق<sup>23</sup> ويحطم<sup>24</sup> روس كثيرين في الارض<sup>25</sup>.
7. وفي الطريق يشرب من الوادى<sup>26</sup>. لذلك<sup>27</sup> يرتفع راسه<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> حطم (er hat zerschlagen) K. حطم ملوكا (er hat zerschmettert Könige) P. هزم الملوك (er hat durchbohrt die Könige) R > A.

<sup>19</sup> في يوم RAKPQ.

<sup>20</sup> عضبه (seines Grimmies) P. الرجزة (des Zornes) Q > RA.

<sup>21</sup> om. الملوك RP(Q). ملوكا (Könige) K.

<sup>22</sup> يقضى بين الامم (Er wird Recht sprechen zwischen den Völkern) AK > P.

<sup>23</sup> ويملاهم (und wird voll machen die Leichen) RA. الجثث (bezw. يملى) KP. جثثا (und wird sie füllen mit Leichen) KP.

<sup>24</sup> ويرض (und er wird zermalmen) RAKP.

<sup>25</sup> راس (das Haupt) KP > RAQ.

<sup>25</sup> على الارض (auf der Erde) RAKP.

<sup>26</sup> ومن الوادى في الطريق يشرب (und aus dem Bach am Wege wird er trinken) R. وفي الطريق يشرب الماء من الوادى (und am Wege wird er trinken das Wasser aus dem Bache) K. يشرب الماء في الطريق من الوادى (trinken wird er das Wasser am Wege aus dem Bache) P > A.

<sup>27</sup> من اجل هذا (aus diesem Grund) P Q. لاجل هذا (auf Grund davon) R > AK.

<sup>28</sup> يرتفع راسا (wird er ein Haupt hochtragen) Q. يرفع راسه (wird er ein Haupt erheben) KP. يعلو راسا (wird er ein Haupt hochtragen) R > A.

Was die griechische Vorlage betrifft, die nach Ausweis des Vergleichs mit Peš zweifellos ausschließlich hinter unserem arabischen Text steht, so würde man in ihr zunächst wohl lukianischen oder vielleicht auch hexaplarischen Text zu erwarten geneigt sein müssen, je nachdem, ob man sich jene Vorlage aus der kirchlichen Sphäre Antiocheias oder Jerusalems gekommen dächte. Aber die eine, wie die andere Erwartung würde sich enttäuscht sehen. Dem merkwürdigen Akkusativ  $\sigma\epsilon$  in v. 2 gegenüber ist der mit MT übereinstimmende Genetiv  $\sigma\sigma$  als hexaplarische Lesart durch das Ga und Hieronymus gesichert und der Dativ  $\sigma\sigma\iota$ , ob nun vor oder hinter  $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ , das charakteristisch Lukianische. Ebenda wird wieder in Übereinstimmung mit MT durch gleiche Bezeugung ein Fehlen des in der Vorlage vorhanden gewesenen  $\kappa\alpha\iota$  für den durch Origenes konstituierten Text sichergestellt, während ihrem  $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\iota\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$  gegenüber das normale  $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\iota\epsilon\upsilon\sigma\epsilon$  den beiden fraglichen Rezensionen gemeinsam war. Ebenso ist gegenüber  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota$  in v. 3 die genaue Wiedergabe des MT durch das pluralische  $\tau\alpha\iota\varsigma\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\omicron}\tau\eta\sigma\iota$  für den hexaplarischen Text durch das Ga und für den lukianischen durch das einheitliche Zeugnis alles in Betracht kommenden Materials erwiesen, und gleiches gilt, in v. 5 für das ganz allgemein verbreitete  $\sigma\sigma\upsilon\acute{\epsilon}\theta\lambda\alpha\sigma\epsilon\nu$

5. Der Herr (ist) zu deiner Rechten; er wird zerschlagen<sup>10e</sup> am Tage seines Zornes die Könige.

6. Er wird entscheiden unter den Völkern<sup>11</sup> und wird vollmachen<sup>12</sup> den Abfall<sup>13f</sup> und wird zerschlagen<sup>14</sup> die Häupter<sup>15</sup> vieler auf Erden.

7. Und am Wege wird er trinken aus dem Bache<sup>16</sup>; deshalb wird er sich erheben lassen sein Haupt<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> συνθλάσει > ܠܕܠ (hat zerschlagen) = Q: كسر.

<sup>11</sup> χρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσιν > ܕܡܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ (er wird richten die Völker) = Q: يدين  
الاهم.

<sup>12</sup> πλήρωσει > ܕܡܘܨܒ (und wird zählen).

<sup>13</sup> πτώμα > ܡܠܬܐ (die Leichen) = Q: الجثث (die Leichname).

<sup>14</sup> συνθλάσει > ܕܡܘܨܘܡ (und wird abschneiden) = Q: ويقطع.

<sup>15</sup> κεφαλὰς > ܕܡܘܨܐ (das Haupt).

<sup>16</sup> ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται > ܕܡܘܨܐ (und aus) usw. bezw. Q: ومن الوادي  
بالتريق يشرب (und aus dem Bache, welcher am Wege <ist>, wird er trinken),  
wohl auf Grund einer Peš-Variante ܕܡܘܨܐ (der am Wege <ist>) statt ܕܡܘܨܐ  
(am Wege).

<sup>17</sup> ὑψώσει κεφαλὴν > ܕܡܘܨܐ (wird sich erheben sein Haupt).

<sup>e</sup> συνθλάσει = 1219 > συνέθλασεν der geschlossenen sonstigen Überlieferung.

<sup>f</sup> πτώμα = S > πτώματα wieder der geschlossenen sonstigen Überlieferung.

gegenüber dem ausgefallenen συνθλάσει. Fremd ist dem neuen Textzeugen endlich das charakteristisch lukianische σου hinter ἀγίων in v. 3. Die Annahme einer Zugehörigkeit der Vorlage des Arabers etwa vielmehr zur hesychianischen Rezension Unterägyptens hätte von vornherein keinerlei innere Wahrscheinlichkeit. Auch sie wird im übrigen dadurch positiv ausgeschlossen, daß an dem singularischen τῆ λαμπρότητι nur eine einzige der hiermit überblickten charakteristischen Lesarten jener Vorlage durch die Übereinstimmung ᾿ ܐܪ Hs. S mit Bo auch für den hesychianischen Psaltertext erhärtet zu werden scheint, während dieser in v. 2 entweder mit Bo gleichfalls σου oder mit S. A. 1219. 55 überhaupt keine Form des Pronomens der 2. Person geboten haben wird, in den übrigen Fällen aber zweifellos mit der Normalform des griechischen Textes ging, von welcher der Araber abweicht. Dem arabischen Übersetzer hat mithin ein noch unrezensierter Psaltertext vorgelegen, wie er in den beiden Hauptformen der oberägyptischen und der abendländischen Textform des Psalters kenntlich wird und als letzte hier neben dem Peš-Substrat greifbar werdende griechische Größe von mir auch hinter dem armenischen Psaltertext nachgewiesen wurde.

Diese dreifache Richtung ist es denn auch, in die wir uns positiv durch die

Eigentümlichkeiten des vom Züricher Araber wiedergegebenen Textes des Ps. 110 (109) gewiesen sehen. Gleich zwei derselben waren ihm an dem ἐξαποστελεῖ σε und dem τῆ λαμπρότητι mit dem eigenartigen koptisch-griechischen Textzeugen 1093 gemeinsam<sup>1</sup>, das erstere daneben mit Sa, wobei es sich letzten Endes doch wohl um eine sehr alte Verlesung eines zuerst durch Schreibfehler um seinen letzten Buchstaben gekürzten COI in CE handeln dürfte. Wie in diesem Falle nur oberägyptische, so tritt, durch La<sup>G</sup> und Cyprian vertreten, nur abendländische Bezeugung für das κατακυριεύσεις neben diejenige der alten arabischen Übersetzung, und diesmal durch den griechischen und lateinischen Text der Hs. R und Augustin vertreten, tritt eine solche auch für das ἐν τῆ λαμπρότητι ein, das an dessen ܒ ܩܘܝܒܠ ܙܘܠܥܝܪܘܒ (im Glanze) schließlich auch einem weder aus Peš noch aus lukianischer Tradition zu erklärenden Element des armenischen Textes zugrunde liegt. Eine singuläre Übereinstimmung mit der ägyptischen Unciale S bezeichnet schließlich die unverkennbare Wiedergabe eines πῶμα in v. 6.

Wie schon meine eingehende Untersuchung des armenischen Psaltertextes<sup>2</sup>, so scheint nun sofort auch wieder diese erste Stichprobe des ältesten uns noch wesentlich vollständig zugänglich werdenden arabischen darauf hinzuweisen, daß eine Gestalt des griechischen Psalters, wie sie an peripherischsten Stellen des christlichen griechischen Sprachgebietes im Abendland und in Oberägypten uns entgegentritt, einst auch auf syrischem Boden von der ägyptischen Grenze im Süden bis nach der nördlichen hettitischen Ecke verbreitet war, bevor hier von Antiocheia aus sich einheitlich die lukianische Rezension durchsetzte. Daß Exemplare jenes älteren Textes zumal in der Weltverlorenheit etwa des palästinensisch- oder des mittelsyrisch-arabischen Grenzgebietes noch in Umlauf gewesen sein sollten, ist sehr wohl vielleicht für die Zeit denkbar, um welche im 5. Jahrh. Euthymios sein Missionswerk in arabischen Beduinenkamps begann. Als unbedingt ausgeschlossen muß es für die Zeit gelten, in welcher im 8. und 9. Jahrh. unter dem Einfluß der islamischen Herrschaft auf dem Boden Palästinas und Westsyriens auch im Munde bisher griechisch redender christlicher Bevölkerungselemente das Arabische so sehr herrschende Umgangssprache wurde, daß hier ein Bedürfnis nach arabischen Bibeltexten sich geltend machen mußte. So erfährt auch von der Seite des wiedergegebenen griechischen Textes her meine Datierung der Entstehung der in der Züricher Hs. vorliegenden arabischen Psalterübersetzung in noch vorislamische Zeit, wenn mich nicht alles täuscht, als voll gerechtfertigt.

<sup>1</sup> Einer Sammlung griechischer Psalmstellen in koptischer Transkription und wilder Orthographie, jeweils eingeleitet durch ein saïdisches Initium, *Brit. Mus. Or. 5465*, abgedruckt bei Rahlfs, *Septuaginta-Studien. 2. Heft.* S. 241—253.

<sup>2</sup> *Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešittá und seine Bedeutung für die LXX-Forschung*, in dieser Zeitschrift *Neue Serie XII* S. 180—213. *Dritte Serie I* S. 158—169. 319—333. *II* S. 146—159.

Entsprechend glaube ich die merkwürdige Wiedergabe des  $\pi\rho\theta\ \acute{\epsilon}\omega\sigma\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\upsilon\varsigma$  durch قبل النور (vor dem Lichte) bewerten zu dürfen. Eine doppelte Erklärung derselben ist an und für sich möglich. Entweder hat der Übersetzer bewußt den „Morgenstern“ durch das „Licht“ schlechthin ersetzt, oder النور (das Licht) ist als eine ihm geläufig gewesene technische Bezeichnung des Morgensterns zu bewerten. Neben dem normalen الزهرة (der Glanz) würde es als eine solche kaum befremden können und wie dieses inhaltlich auch zu dem الكوكب الدرّي (der strahlhafte Stern) passen, das als Bezeichnung des Morgensterns bei 'Alqama 9 v. 7 vorliegt und Sure 24 35 im Koran nachwirkt. In ihrer völligen Unerhörtheit würde eine solche technische Bezeichnung wohl aber doch zugleich als eine besonders altertümliche anzusprechen sein. Sollte aber der Übersetzer jene bewußte Änderung des Sinnes beabsichtigt haben, so konnte ihn dazu füglich nur eine Rücksichtnahme auf das mythologische Moment der Gleichsetzung des Morgensterns mit der Göttin al-'Uzzā veranlassen, eine ursprüngliche naturreligiöse Gleichsetzung die nach dem Zeugnis christlicher Autoren<sup>1</sup> im arabischen Randgebiet gegen Palästina und Syrien hin im Gegensatz zum Hiğāz und Nağd noch mit stärkster Lebendigkeit empfunden wurde. Eine solche Rücksichtnahme würde geradezu unmittelbar in die vorislamische Zeit hinaufführen, aus deren Verhältnissen heraus sie allein verständlich wäre.

Hat aber wirklich die Züricher Hs. uns — im wesentlichen, denn mit der Möglichkeit einzelner Alterierungen eines so alten Textes würde natürlich auch in ihr schon von vornherein zu rechnen sein — eine arabische Psalterübersetzung des 5. oder 6. Jahrhs. erhalten, dann kann ein Verhältnis zwischen dem hier vorliegenden und den Texten RPQA und K, wenn ein solches sich überhaupt ergeben sollte, nur dahin gedeutet werden, daß in jenen allen in verschiedener Stärke die vorislamische Urform noch nachwirkt, sie ihrerseits mit anderen Worten als mehr oder weniger tief eingreifende und unmittelbare oder mittelbare Überarbeitungen derselben aufzufassen sind. In der Tat scheint nun die Annahme eines derartigen Zusammenhangs schon unter dem an erster Stelle berührten Gesichtspunkt der sich spiegelnden griechischen Textgrundlage sich aufzudrängen. Von den hier für den alten Text bezeichnenden Elementen kehrt nur die Wiedergabe des sinnlosen ἐξασπτελεῖ σε, die zu einer Korrektur fast gebieterisch herausfordern mußte, und diejenige des gleich ausgefallenen singularischen πῶμα in keinem der fünf späteren wieder. Nicht weniger als drei derselben sind dagegen allen fünf jüngeren Textformen gemeinsam: die — wenn auch formal schwankende — Wiedergabe eines καὶ κατακυριεύσεις, die — bis auf P sogar streng einheitliche — des singularischen ἐν τῇ λαμπρότητι und das Fehlen einer solchen des lukianischen σου hinter ἀγίων. Lediglich noch das

<sup>1</sup> Ishāq von Antiocheia, Hieronymus und der Bericht über Theodoulos, den Sohn des Neilos. Vgl. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*<sup>2</sup>. Berlin 1897. S. 40—43.

futurische *συνθάσει* wird nur von A wiedergegeben, während nicht nur in Übereinstimmung mit Peš in Q sondern auch in RPK der mit dem MT übereinstimmende präteritale Ausdruck auftritt, der dann sehr wohl auch in R, dessen Beziehungen zur Peš ja feststehen, auf einer Korrektur nach dieser beruhen könnte, in KP dagegen auf eine solche nach dem einheitlichen griechischen Normaltext oder geradezu nach Bo zurückzuführen wäre. Dabei ist von besonderer Beachtlichkeit die Tatsache, daß die zweite Person des *κατακυριεύσεις* und das singularische *ἐν τῇ λαμπρότητι* bezeichnende Gegensätze gegenüber Peš darstellen, mithin ohne weiteres durch die Spiegelung dieser Motive auch in Q erwiesen wird, daß selbst dieser Text mit von dem alten griechisch-arabischen abhängig und so denn nicht, wie Döderlein und Rahlfs annahmen, ein einfacher Abkömmling der Peš ist, sondern lediglich auf einer — wenn auch noch weit über R hinausgehenden — Überarbeitung griechisch-arabischer Überlieferung nach Peš beruht. Dieses Ergebnis wird im übrigen in dem einen kurzen Psalm noch neben einer noch näher zu besprechenden achten durch die sieben weiteren Erscheinungen gestützt, daß Q auch in der eindeutigen Wiedergabe von *ἀρχή, ἐξαποστελεῖ σοι, ἁγίων, μεταμεληθήσεται, πληρώσει, κεφαλὰς* und *ὀψώσει κεφαλὴν* mit LXX gegen die entsprechende abweichende Gestaltung der Peš geht.

Aber nicht nur durch eine weitgehende materielle Verwandtschaft unter dem Gesichtspunkte der wiedergegebenen Vorlage werden die fünf jüngeren Textformen unter sich und mit der alten zusammengehalten. So weit die sechs Texte formal in ihrem Wortlaut zweifellos auseinandergehen, sind es doch auch nach dieser Seite hin immer wieder einzelne Bestandteile des alten, die bald nur in irgendeinem der fünf jüngeren, bald wenigstens in dieser oder jener Gruppe derselben, bald fast oder ganz allgemein wiederkehren. Auch hier ist es dabei ausgerechnet Q, was wiederholt auf der Seite der mit dem alten zusammengehenden jüngeren Zeugen steht. Ja, in der orthographischen Variante *موطا* gegenüber dem sonstigen *موطى* stimmt geradezu nur der angebliche Peš-Abkömmling mit jenem überein. Einige weitere gleichfalls orthographische Momente sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Es bleibt nämlich ganz allgemein die in dem vermutlich noch vorislamischen Text letzten Endes allerdings auf syrischer Tradition beruhende Schreibung *موطون* mit Hā festgehalten. Ferner kehrt in der Transkription des Namens *Μελαχισεδέχ* seine merkwürdige Wiedergabe des χ durch Šin in RAK wieder und seine beiden nicht weniger seltsamen Dehnungs-Alif sind in AK, wenigstens das erste derselben ist in Q, das zweite in RP bewahrt.

Als das einwandfreieste Zeugnis genetischen Zusammenhangs von Texten haben endlich allezeit irgendwelche ihnen gemeinsame Mißverständnisse gegolten, und auch ein solches verbindet unsere sechs Textformen des arabischen Psalters. Es handelt sich um das wieder recht eigenartige *نحت موطا* *قدميك* (bezw. *موطى*) (unter den Trittplatz deiner Füße) für griechisches *ὀποπό-*

διον τῶν ποδῶν σου, dessen Wiederkehr auch in Q gegenüber dem ganz andersartigen mit einer der beiden Varianten des MT übereinstimmenden Peš.-Text allein genügen müßte, um die von Rahlfs festgehaltene Döderleinsche Bewertung dieser Textgestalt zu widerlegen. Diese arabische Wiedergabe kehrt weiterhin sogar in dem wiederholt<sup>1</sup> von mir behandelten und gleichfalls für die vorislamische Zeit in Anspruch genommenen Evangelientext der Hss. *Borg. ar. 95* des 9. Jahrh. und *Berol. or. 1108* vom J. 1046/7 in dem bekannten synoptischen Zitat des Psaltertextes übereinstimmend Mt. 22 44, Mk. 12 36 und Lk. 20 43 wieder. Offensichtlich ist jenes Zitat nach einer weitest verbreiteten Gepflogenheit, über die ich für das Gebiet der älteren syrischen kirchlichen Übersetzungsliteratur jüngst eingehend gehandelt habe<sup>2</sup>, von dem alten arabischen Evangelienübersetzer nicht selbstständig übertragen, sondern eben aus der damit als noch älter erwiesenen Psalterübersetzung der Züricher Hs. eingesetzt worden. Sachlich deckt sich jene Wiedergabe überraschend mit einem lateinischen: „*infra scabillum pedum tuorum*“, das die altlateinische Hs. *b* an der Mk.-Stelle aufweist und dem nur noch in der althochdeutschen Tatianübersetzung 130<sub>2</sub> ein „*unter scamal thîneró fuozô*“ entspricht.

Aber diese Übereinstimmung ist natürlich eine rein zufällige und deshalb nichts besagende. Die vereinzelte altlateinische Fassung stellt wohl eine Mischlesart dar, erwachsen aus dem lateinischen Normaltext: „*scabillum pedum tuorum*“ und dem „*infra*“ einer verschollenen lateinischen Wiedergabe vielmehr des mindestens bei Mt. sicher ursprünglichen ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου der griechischen Überlieferung der Evangelien. In derjenigen des Psalters steht demgegenüber das präpositionslose ὑποπόδιον variantenlos fest. Ein dem Arabischen تحت (unter) entsprechendes syrisches ܠܫܠ ist allerdings nicht nur in altsyrischem Evangelientext, wieder als Reflex des ὑποκάτω, weit verbreitet, sondern scheint auch für eine alte Variante des Peš.-Psalters gesichert zu werden, wenn der syrische Übersetzer der Kirchengeschichte des Eusebios I 2 § 16 in einem nach dem ihm geläufigen syrischen Psaltertext eingesetzten Zitat von Ps. 110 (109) <sub>2</sub> und <sub>4</sub> ein ܘܢܫܠܘܢܐ ܕܘܢܫܠܘܢܐ (zum Schemel unter deinen Füßen) bietet. Allein mit Einfluß eines alten Peš.-Textes haben wir von vornherein bei der offensichtlich rein aus dem Griechischen geflossenen altarabischen Psalmenübersetzung der Züricher Hs. nicht zu rechnen, ganz abgesehen davon, daß ein entscheidender Unterschied darin besteht, daß die syrische Variante die Präposition hinter dem Äquivalent des ὑποπόδιον einfügt, vor dem sie in dem arabischen Text zu stehen scheint. Ich sage: scheint. Denn die einzig mögliche Lösung des Rätsels

<sup>1</sup> Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem, *Byzantinische Zeitschrift* XXX S. 350—359, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, *Islamica* IV S. 570—575.

<sup>2</sup> *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur* im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 209—225.

ist nun offensichtlich die, daß durch unseren altarabischen Übersetzer das ΥΠΟΠΟΔΙΟΝ eines augenscheinlich noch unzialen griechischen Textes fälschlich in zwei Worte zerlegt und das vermeintliche Substantiv ΠΟΔΙΟΝ als Derivat von ποῶς gar nicht übel alsdann durch das nicht minder unbestimmte موطا (Trittplatz) wiedergegeben wurde. Die Annahme, daß ein derartiges Mißverständnis in einer Mehrzahl voneinander unabhängigen Fällen sich wiederholt habe, ist natürlich nicht strikte zu widerlegen. Aber wenn praktisch mit theoretischen Möglichkeiten von einer solchen höchsten Unwahrscheinlichkeit sollte gerechnet werden müssen, würde wohl jede geisteswissenschaftliche Arbeit resultatlos im Abgrund einer allgemeinen Skepsis versinken, und mithin dürfte schließlich diese allen gemeinsame Wiedergabe des ὑποπόδιον schon für sich allein hinreichen, um die fünf jüngeren Texte als, wie auch immer vermittelte, Abkömmlinge der alten Textform zu erweisen.

Vom Boden dieses Ergebnisses aus gewinnt nun aber, wie schon einleitend angedeutet wurde, die Tatsache ein ganz neues Gesicht, daß Berührungen mit Sa nicht nur — allerdings besonders stark — in R auftreten, sondern von Rahlfs auch in A und vereinzelt selbst in P festgestellt wurden, wo im allgemeinen Beziehungen vielmehr zu Bo für das Textbild bezeichnend sind. Nachdem solche Berührungen sich an dem Beispiel des einen kurzen Psalms sattsam als charakteristisch für den noch unzensurierten griechischen Text der Vorlage der, soweit wir zu sehen vermögen, ältesten griechisch-arabischen Psalterübersetzung erwiesen haben, sind jene Erscheinungen als zerstreutes Erbgut eben dieser ältesten Übersetzung zu bewerten, das verschiedenen stark in aller von ihr abhängigen Überlieferung auftreten kann. Eine weiter ausholende Nachprüfung würde gewiß durchweg das einschlägige Material noch der drei späteren Textformen tatsächlich auch im Text der Züricher Hs. aufweisen. Sollte dies aber von Fall zu Fall einmal auch nicht geschehen, so würde das gegen das gewonnene grundsätzliche Ergebnis nichts beweisen. Denn, wie schon berührt, besitzen wir selbstverständlich keine Garantie dafür, daß der ursprüngliche Wortlaut jener ältesten Übersetzung nicht schon in der Züricher Hs. gelegentliche Veränderungen erfahren haben sollte, und ebenso selbstverständlich berechtigt nicht das Mindeste zu der Unterstellung, daß der Weg von ihr zu R, A oder P gerade über diese eine uns heute noch erhaltene individuelle Hs. geführt habe.



volle bronzene Statuen<sup>1</sup> ein Denkmal ihres Lebens für viele Geschlechter, so daß der Name ihres Sieges besteht, durch künstlerische Symbole verewigt und mit eisernen Banden umschlungen, um ihnen ihren Siegesglanz nicht zu verweigern, da sie sich durch ihre tüchtige Kraft als streitbar und geschickt in den Kämpfen mit ihren Feinden erwiesen haben. 5

Und wenn so viel daran liegt, daß jene, die in den Kämpfen mit Schwert und Lanze gegen andere zu Handhabern des Schweretes bestellte Herrscher den Königen der Erde behagt und den Menschen gefallen haben, obgleich sie, um ihren Stolz zu befriedigen, allerlei Betrügereien verübten, lange Zeit nach ihrem Tode ein Denkmal ihres Lebens bekommen; da es doch nur eine notgedrungene Liebe ist, die aus eitler Prahlerei die Menschen dazu antreibt, ihnen mit großer Mühe Bildnisse<sup>2</sup> zu errichten, kommt es uns aus Liebe zu Gott nicht um so mehr zu, die Kämpfer<sup>3</sup> der Wahrheit wegen ihres Sieges im Guten und die Verwalter (299) der Gerechtigkeit, die in den Gemeinden Gottes in ihrer aufrichtigen Liebe schuldlos<sup>4</sup> befunden worden sind, unter aufrichtigen Lobpreisungen<sup>5</sup> zu schildern, diejenigen nämlich, welche durch alle Rechtschaffenheit dem himmlischen König gefallen, sich an dem Feinde gerächt und ihr aufrichtiges Leben vor seinem Trug gerettet haben? Es ist wahrlich vonnöten, daß wir ihnen ein Andenken ihrer Wahrheit schaffen, um das Wort Gottes zu beobachten, damit sie ermunternde Vorbilder für uns werden, so daß wir ihre guten Taten<sup>6</sup> nachahmen können, so oft wir uns durch unser Anschauen ihrer schönen Geschichte erinnern, damit sie unserm Sinne eingeprägt werde. Sie brauchen nämlich nicht in unserm Buche geschildert zu werden<sup>7</sup>, weil ihr Andenken und ihre Wahrheit von Gott in das Buch des Lebens geschrieben sind. Wir haben es aber<sup>8</sup> nötig, sie nach unserm Sinne schriftlich mit 30

<sup>1</sup> حنملا بلسلا (298, 6).

<sup>2</sup> فحلتلا (298, Z. 3 v. u.).

<sup>3</sup> لملحلا ohne , (298, Z. 2 v. u.).

<sup>4</sup> بلا زلم (299, 1).

<sup>5</sup> مقلصلا (298, Z. 2 v. u.).

<sup>6</sup> بلحقلا (299, 6).

<sup>7</sup> مللحلا (299, 8).

<sup>8</sup> ملل سى statt بل سى (299, 9).

Tinte zum allgemeinen Nutzen zu schildern, um zu hören<sup>1</sup>, wenn sie durch unsern Mund zu unsern Ohren sprechen. Aus ihrer reichen Schatzkammer<sup>2</sup> holen wir das für unsre Ernährung Nötige, um unsren Bedürfnissen durch ihre liebliche Geschichte abzuhe-  
 5 fen, die das Ohr nicht ermüdet, das sich danach sehnt, ihr schließliches Ende zu hören. Es liegt uns nämlich nicht daran, ihr leibliches Gesicht mit Farben auf Tafeln zu zeichnen, weil dies nicht vonnöten ist, und wir verfertigen auch nicht ein Bild ihrer Persön-  
 10 lichkeit durch ein bronzenes Kunstwerk, sondern wir verherrlichen nur ihre Wahrhaftigkeit, erzählen ihre guten Taten und schildern ihre Liebe zu Gott. Und wir vermitteln die Kennt-  
 nis ihrer guten Taten, um sie nach ihrem Tode zur Erinnerung an ihr Leben (300) denen schriftlich zu erzählen<sup>3</sup>, welche hören, um zu erfahren, wie diejenigen Menschen in der Welt waren, die  
 15 in ihrer Liebe zu Gott mit ihrer Last an Gerechtigkeit Ruhe in einem Hafen fanden, wo keine Gefahr von stetigen Wellen droht, unter denen auf keinen Menschen Verlaß ist und viele mit ihrer reichlichen Ladung Schiffbruch gelitten haben. Den Reichtum der Wahrhaften wollen wir nun<sup>4</sup> an einem Treuen schildern, in-  
 20 dem wir ihm nicht fälschlicherweise Lob spenden, sondern in Kürze über ihn sprechen. Denn was solche Menschen<sup>5</sup> anbelangt, die Gott mehr als ihr eigenes Leben schätzen, so sind alle Weisen zu schwach, um<sup>6</sup> ihnen mit den Worten der Weisheit ein ihrer Lebensführung entsprechendes Lob zu spenden.

25 Jetzt wünschen wir also durch unsre Schilderung ein Bild der Tätigkeit eines großen Gottesmannes zu zeichnen, ich glaube aber, daß wir zu ärmlich sind, um mit den dunkeln Farben unsrer Dar-  
 stellung seine Lebensführung in einem so glänzenden Licht, wie es sich geziemt, hervortreten zu lassen; wegen unsrer Liebe mö-  
 30 gen aber diejenigen uns verzeihen, welche hören, wie wir unsern schwachen Kräften<sup>7</sup> gemäß uns gerüstet haben, um denjenigen

<sup>1</sup>  $\text{...}$  (299, 11).

<sup>2</sup>  $\text{...}$  (299, 12).

<sup>3</sup>  $\text{...}$  (299, letzte Zeile).

<sup>4</sup>  $\text{...}$  (300, 5).

<sup>5</sup>  $\text{...}$  fehlt (300, 8).

<sup>6</sup>  $\text{...}$  (300, 9).

<sup>7</sup>  $\text{...}$  (300, Z. 6 v. u.).

zu preisen, dessen Gerechtigkeit für unsern Mund zu groß ist, den wahren Gottesmann Bischof Basilius, betreffs dessen es durchaus nötig ist, daß wir uns selbst kennen, ehe wir uns mit seiner Geschichte beschäftigen, die zu groß für das Maß unsrer Kräfte ist, und uns nicht dazu versteinen, in seinem Namen den Tisch 5 unsrer ärmlichen Darstellung denen zuliebe zu decken, welche sich danach sehnen, sich an dem Reichtum seiner Intelligenz (301) zu laben. Ich glaube nämlich, daß auch ein mit großer Intelligenz ausgestatteter Geist sich davor scheuen würde<sup>1</sup>, in Gegenwart von anderen die Verdienste des Verewigten<sup>2</sup> mit eigenen Worten in 10 gebührender Weise zum besten zu geben; was soll aber der Arme machen, der es aus Liebe<sup>3</sup> zum Reichtum pietätvoll unternimmt, ihn mit den zu seiner Verfügung stehenden Mitteln zu beschreiben, obgleich er der Aufgabe nicht gewachsen ist? Wenn nämlich der Bedürftige etwas von der Größe des Reichen sieht oder hört, 15 nimmt er es auf sich<sup>4</sup>, das, was er hört oder sieht, mitzuteilen, und wenn er etwas zu erzählen außerstande ist, wird das von seinen Zuhörern nicht getadelt, denn seine Größe beweist eben der Umstand, daß er nicht fähig ist, seinen ganzen Reichtum darzustellen. Nach Kräften empfangen wir also an dem armseligen 20 Tische unsrer Darstellung diejenigen, welche uns an geringer Begabung ebenbürtig sind, sowie diejenigen, welche uns an Einsicht überragen. Wir gestehen nämlich, daß wir unter seinen großen Verdiensten<sup>5</sup> die kleinen zusammenlesen, um sie auch zum Vergnügen derer aufzutragen, welche sich in ihrer großen Liebe zu 25 unserm niedrigen Standpunkte herabsenken, und zwar unter der Voraussetzung, daß sie es nicht verschmähen, seine liebliche Lebensführung in unsrer trockenen Darstellung zu empfangen, ganz wie Honig zugleich mit Gerstenbrot den Menschen dargeboten wird.

30

Wir sind nämlich überzeugt, daß die Größe seiner Liebe zu Gott nicht ausgedrückt werden kann, weder durch die Armut

<sup>1</sup>  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  (301, 2).

<sup>2</sup>  $\alpha\lambda\lambda\alpha$ , statt  $\alpha\lambda\lambda\alpha$ , so auch im folgenden (301, 3).

<sup>3</sup>  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  (301, 4).

<sup>4</sup>  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  (301, 7).

<sup>5</sup>  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  (301, 13).

unsrer Zunge, noch durch den Reichtum der Beredten<sup>1</sup>; denn wie<sup>2</sup> das Licht der Sonne die Sehkraft vieler beschränkt, so über-  
 ragt auch die Größe seiner Lebensführung die Lobpreisungen (302) aller Menschen. Und sollten wir etwa schweigen und durch unser  
 5 schwaches Lob unsre Bewunderung nicht ausdrücken, weil wir in unsrer Darstellung so ärmlich sind? Mit seiner Geschichte be-  
 schäftigen wir uns vor den Zuhörern wie Kinder<sup>3</sup>, die zu sprechen anfangen, indem<sup>4</sup> sie nichts Großes leisten, sondern nur ein ge-  
 wöhnliches Wort halb stotternd herausbringen, das ihren Ver-  
 10 wandten Freude bereitet, weil sie hören, daß jene soeben einen Erstlingsversuch im Sprechen machen<sup>5</sup>. Und nun wird der wahre Vater von uns vor seinen Freunden<sup>6</sup> geschildert, nicht wie er es verdient, sondern wie die Liebe der Zuhörer den zu hören wünscht<sup>7</sup>, welcher sich danach sehnt, über ihn nach Kräften zu sprechen.  
 15 Wenn nämlich ein kleines Kind jemand mit einem Worte anregen will, das es aber vor den Zuhörern nicht richtig ausspricht, so hängt das alles von der Liebe ab, und wenn sein kindliches Wort ihm auf die Zunge kommt<sup>8</sup>, so wird es bei aller Unbeholfenheit gut aufgenommen, nicht weil das Kind es korrekt aussprache,  
 20 sondern weil es das betreffende Wort nach Kräften zustande bringt. Und wir, die wir uns gerüstet haben, die mühsame Lebensführung des Dieners Gottes zu schildern, haben beschlossen, uns darum zu bemühen<sup>9</sup>, nicht weil die Kraft in uns vorhanden wäre, sondern weil die Liebe zu Gott uns antreibt, seine Verdienste zu  
 25 studieren, damit unsre Zunge, die schwächer als unser Wissen, das seinen Ruf durch Anhören und persönliches Anschauen erkannt hat, ist, seine Verdienste zusammenfasse und verkündige, so daß sie denjenigen nützlich werden, welche sie nicht durch eigene Erfahrung, sondern nur vom Hörensagen<sup>10</sup> kennen. Worte,

<sup>1</sup> *ⲁⲧⲉⲗ ⲉⲧⲁⲗⲁ* (301, Z. 2 v. u.).

<sup>2</sup> *ⲁⲃ ⲉⲃⲁ* (ebd.).

<sup>3</sup> *ⲁⲗⲁ ⲁⲃ ⲉⲃⲁⲛⲉⲃⲉ* (302, 2).

<sup>4</sup> *ⲉⲃ* (302, 4).

<sup>5</sup> *ⲉⲃⲁⲛⲉⲃⲉ* (302, 7).

<sup>6</sup> *ⲉⲃⲁⲛⲉⲃⲉ* (302, 8).

<sup>7</sup> *ⲁⲗⲁ ⲁⲃ ⲉⲃⲁ* (ebd.).

<sup>8</sup> *ⲉⲃ ⲉⲃ ⲉⲃⲁ* (302, 12).

<sup>9</sup> *ⲉⲃⲁⲛⲉⲃⲉ* (302, Z. 6 v. u.).

<sup>10</sup> *ⲉⲃ ⲉⲃⲁ ⲉⲃⲁⲛⲉⲃⲉ ⲁⲗⲁ* (302, Z. 2 v. u.).

die seine würdevolle (303) Lebensführung aufwägen könnten, gebrauchen wir nicht, sondern durch einfache Worte, die einen guten Willen tragen, bemühen wir uns ihn zu schildern. Denn wie<sup>1</sup> es keinen Spiegel für den Gedanken<sup>2</sup> gibt, weil er nicht in leibhafter Gestalt<sup>3</sup> erscheint und sein Bild in einem Spiegel für das Gesicht 5 nicht hervortritt, so gibt es auch kein Wort, das den Reichtum der Intelligenz des wahren Priesters, von dem wir sprechen, wiedergäbe.

Wir wollen mit seinen Jugendjahren anfangen, um die Entwicklung seiner Wahrhaftigkeit schildern zu können, ohne durch 10 Zusätze die Tugenden, die wir von ihm erzählen, zu entstellen, noch durch Weglassungen seine großen Verdienste stillschweigend zu schmälern. Denn welche Tugenden außer der Liebe zu Gott gibt es, die nicht in der Liebe zu Gott einbegriffen sind? Die Stimme der Lobpreisungen jedes Mundes ist nämlich zu schwach 15 für den, welcher Gott mehr als sein Leben schätzt. Denn welches Lob kann für den, welcher von Liebe zu Gott<sup>4</sup> in so hohem Maße durchdrungen ist, in Betracht kommen außer dem Lohn für die Lobpreisung Gottes, die von Menschenverstand nicht gefaßt werden kann? Weil aber<sup>5</sup> unsre Erkenntnis vor seinen vielen Schön- 20 heiten versagt, wollen<sup>6</sup> wir seine kleineren Eigenschaften in Schrift mit Tinte zusammenfassen, damit sie uns zu Betrachtungen über sein Andenken mahnen.

Dieser wegen seiner Gerechtigkeit gepriesene Mann war nun hinsichtlich seiner Abstammung ein Sohn vornehmer und wohl- 25 habender Eltern und gehörte einer großen und hoch angesehenen Familie an. Und weil es Sitte war, daß die, welche über die nötigen Mittel (304) verfügten, eine passende Erziehung bekamen, wurde dieses Gefäß der Weisheit in seiner Jugend von seinen Eltern nach der Stadt Athen<sup>7</sup> geschickt und verbrachte dort eine 30 lange Zeit zu Studienzwecken, indem er, einem Schiffe ähnlich,

<sup>1</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  (303, 2).

<sup>2</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  (303, 3).

<sup>3</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  (ebd.); entspricht wahrscheinlich  $\sigma\mu\alpha\tau\omicron\sigma\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$  od. etw. ähnl.

<sup>4</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  (303, Z. 8 v. u.).

<sup>5</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  (303, Z. 6 v. u.).

<sup>6</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  statt  $\text{لَا يَرَى}$  (303, Z. 5 v. u.).

<sup>7</sup>  $\text{لَا يَرَى}$  fehlt; am Rande  $\text{Αθηνες}$  (304, 2).

das ein sanfter Wind vorwärts treibt, während die Wellen des Unheils vor dem Buge still sind, in der griechischen Gelehrsamkeit Fortschritte machte und seine Jugendlichkeit in aller Reinheit bewahrte, die das Maß der Jugend weit überschritt. Als sein  
 5 Reichtum an Gelehrsamkeit und vielseitiger Bildung zunahm, baten<sup>1</sup> ihn die Bewohner der Stadt Athen<sup>2</sup>, sich dort als Weisheitslehrer<sup>3</sup> niederzulassen<sup>4</sup>, um viele zu unterrichten. Da er aber damit nicht einverstanden<sup>5</sup> war, begab er sich von dort nach  
 10 Alexandrien<sup>6</sup>, um daselbst alle Zweige von Medizin, Geometrie, Arithmetik und Magie zu erlernen, damit nichts von der verborgenen Weisheit der Griechen ihm entgehe. Aber nachdem er sich in alles eitle Wissen vertieft hatte, empfand er Widerwillen davor und strebte, sich rasch aus dem Strudel des gewaltigen Wellenschlags der philosophischen<sup>7</sup> Bewegungen emporzuarbeiten, so  
 15 daß sein Sinn, der von der Falschheit der griechischen Philosophie hätte angesteckt werden können<sup>8</sup>, von keinem Tropfen der Irrlehre benetzt wurde. Die Zügel der Wahrheit lagen nämlich in der Hand des schlichten Gotteswortes, so daß sein Sinn sich nicht an der Lügenhaftigkeit der Dichter<sup>9</sup> stieß.

20 (305) Nach diesen wohlbegründeten Erwägungen eilte er<sup>10</sup>, sich an dem Orte, wo das Haus seiner Eltern gelegen war, niederzulassen. Und indem er sich dort niederließ, bemühte er sich, dem Christentum innerlich und äußerlich<sup>11</sup> offen gerecht zu werden, und wünschte eine einsame Wohnung ausfindig zu machen, um eine  
 25 sichere Stätte in Ruhe zu haben und einen zur Wohnung passenden Zufluchtsort zu bekommen<sup>12</sup>. Bald erreichte er seinen Zweck an einem Orte, der von Bergen umgeben und in der Nähe der Gegend seiner Eltern gelegen war, so daß er dort in einer Woh-

<sup>1</sup> ܠܗܘܢܐ (304, 8).

<sup>2</sup> ܠܗܘܢܐ fehlt (ebd.).

<sup>3</sup> ܠܗܘܢܐ, fehlt; am Rande σοφιστα (304, 9).

<sup>4</sup> ܠܗܘܢܐ (ebd.).

<sup>5</sup> ܠܗܘܢܐ; so auch im folgenden (304, 10).

<sup>6</sup> ܠܗܘܢܐ (304, 11); am Rande Αλεξανδρια.

<sup>7</sup> Am Rande φιλοσοφει (304, Z. 6 v. u.).

<sup>8</sup> ܠܗܘܢܐ; ܠܗܘܢܐ ܕܥܘܢ ܠܗܘܢܐ; (304, Z. 4 v. u.).

<sup>9</sup> Am Rande ποιηται (304, letzte Zeile).

<sup>10</sup> ܠܗܘܢܐ fehlt (305, 2).

<sup>11</sup> ܠܗܘܢܐ (305, 3).

<sup>12</sup> Die Worte ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ fehlen (305, 5).

nung leben konnte, die ihm allerlei gute Gedanken einflößte, und als er daselbst unter Beobachtung der ganzen reinen Lebensweise der Einsiedler lange Zeit gelebt hatte und sich den Jahren näherte, wo er von der Jugend zum mittleren Alter erwachsener Menschen übergehen sollte, wurde er von seinem dringenden Wunsche nach 5 der Priesterwürde von dort nach der Stadt Cäsarea getrieben. Nachdem er in die Klasse der Presbyter eingeschrieben worden war, bemühte er sich sofort<sup>1</sup>, seinen Platz in der Kirche Gottes zu behaupten, und in dem Eifer seines Inneren bestrebte er sich, auch äußerlich in einem Hause eine Wohnung ausfindig zu ma- 10 chen<sup>2</sup>, das zu seiner einsamen Wohnstätte paßte, wobei ihm in der Stadt schöne Aufgaben, die voll vom Lobe Gottes waren, zufielen. Die Kranken genasen durch seine Pflege<sup>3</sup>, die Leidenden beruhigte er durch seine Vorkehrungen, ihre Leiden<sup>4</sup> linderte er vermittelst seiner hilfreichen Worte<sup>5</sup>, und die Bekümmerten erfreute 15 er durch das Wort Gottes, damit der Kummer ihren Mut<sup>6</sup> nicht erstickte. So war (306) seine Tätigkeit in der Kirche den Leuten gegenüber, die so etwas vonnöten hatten, und so war auch seine Ausdauer sich selbst gegenüber. Er hielt nämlich stetiges, strenges Fasten, mühte sich zu jeder Zeit durch Beten ab und ent- 20 hielt sich in seiner Askese vieler Genüsse. Denn er beobachtete sorgfältig nächtliches Wachen; viele Jahre hindurch ließ er nämlich den Schlaf seine Seiten nicht beschleichen, sondern wenn er auf einem Stuhl<sup>7</sup> saß, verjagte er durch seine Gleichgültigkeit gegen den Schlummer diesen aus seinem Körper. Denn 25 manchmal<sup>8</sup> setzte er sich nach seinem langen Wachen nieder, um auszuruhen, und begann zu lesen; als er aber von der Müdigkeit übermannt wurde, legte er ein Buch über sein Gesicht und schlummerte so auf seinem Sitzplatz ein. Manchmal ward aber

<sup>1</sup> אלסעף (305, Z. 8 v. u.).

<sup>2</sup> סעדיס (305, Z. 7 v. u.).

<sup>3</sup> סעדיס (305, Z. 5 v. u.).

<sup>4</sup> סעדיס (305, Z. 3 v. u.).

<sup>5</sup> סעדיס (305, Z. 4 v. u.) ist wahrscheinlich mit סעדיס zu verbinden; sonst wird der Parallelismus gestört.

<sup>6</sup> סעדיס (305, letzte Zeile).

<sup>7</sup> סעדיס (306, 7).

<sup>8</sup> סעדיס (306, 8).

das Buch der Anlaß seines Erwachens, weil es ihm vom Gesicht in die Hände glitt. Sein Lager auf der Erde bestand nur aus einem Pergamentheft von vier Blättern<sup>1</sup>, das als ein kleines Kopfkissen unter seinen Kopf gelegt wurde<sup>2</sup>, nachdem er sich entschlossen hatte, auf der Seite liegend auszuruhen.

So war es überhaupt, während er einige wenige Jahre als Presbyter lebte, indem er diese mit Gottesseligkeit gewürzte Lebensweise befolgte. Er war ein Licht in seiner großen Stadt<sup>3</sup>, und sein lieblicher Duft strömte nach vielen Seiten hin aus. Er ragte durch seine Wahrhaftigkeit über den ihm vorgesetzten Bischof<sup>4</sup> empor und gewann durch seine Liebe zu Gott größere Autorität als er, so daß er durch sein gerechtes und gesundes<sup>5</sup> Urteil Verwalter (307) seines Episkopats wurde und als Ratgeber<sup>6</sup> in solchen Angelegenheiten bei ihm aus- und einging, deren Besorgung durch ihn seiner Meinung nach Gott gefällig war. So geschah es, daß der ihm vorgesetzte Bischof aus dieser<sup>7</sup> Welt hinschied und seine Stadt einige Zeit ohne Oberhaupt blieb, und als die Bischöfe miteinander verabredet hatten, dort zu erscheinen, um einen Bischof in der Stadt, wo jener Selige sich aufhielt, zu verordnen, und die episkopale Synode<sup>8</sup> nebst dem in der ganzen Stadt befindlichen Volkshaufen<sup>9</sup> und vielen Leuten aus der Umgegend<sup>10</sup> sich in der Kirche versammelt hatte, sprachen die Bischöfe zum ganzen Volkshaufen in der Kirche: „Wen wollt ihr zum Bischof machen?“ Ehe noch die Bischöfe diese ihre Frage an das Volk richteten und nachdem sie gefragt hatten, verlangte die ganze Gemeinde in der Stadt einstimmig mit imponierender Einhelligkeit, daß Basilius zu ihrem Oberhaupt gemacht werde. Als dieser Ausspruch ihm zu Ohren kam, bestrebte er sich, eilig zu entkommen. Damals lag Schnee an jenem Orte; er ging aber hinaus, zu entfliehen

<sup>1</sup> Am Rande τετραδερμον (306, Z. 9 v. u.)

<sup>2</sup> ἰσα γὰρ (306, Z. 8 v. u.).

<sup>3</sup> ἀλιμυρῆ; ἀλιμυρῆ fehlt (306, Z. 4 v. u.).

<sup>4</sup> ἰσα γὰρ, οἱ ἰσα γὰρ (306, Z. 2 v. u.).

<sup>5</sup> ἰσα,ο fehlt (306, letzte Zeile).

<sup>6</sup> ἀλιμυρῆ (307, 1).

<sup>7</sup> Nur ἰσα οἱ ἰσα γὰρ (307, 3).

<sup>8</sup> Am Rande συνοδος (307, 7).

<sup>9</sup> Am Rande οἰκος (307, 8).

<sup>10</sup> Am Rande περιχορον [sic] (ebd.).

und dem, was er gehört hatte, zu entgehen. Es erschien ihm nämlich drückend, zum Bischof ernannt zu werden, und er scheute sich davor, zum Hirten dieser<sup>1</sup> Herde Gottes bestellt zu werden. Aus dieser Besorgnis beeilte er sich, zu fliehen, und schlich sich zur Kirche hinaus, indem er insgeheim durch den Schnee wanderte. In der Nähe fand er einen Zufluchtsort, wo er sich unter einem zu einer Badestube gehörigen Holzstoß leicht verbergen konnte. (308) Da man ihn suchte, er aber nicht da war und sie nach allen Seiten hin ausgingen, viele Häuser seinetwegen durchstöbert wurden und die Leute dem Suchen ratlos gegenüberstanden<sup>2</sup> und es nahe daran war, daß die Bemühungen an jenem Tage vergeblich geworden wären<sup>3</sup>, ärgerten sich wahrlich alle Menschen über sein Verschwinden, weil<sup>4</sup> er bei dieser Gelegenheit nicht auffindbar schien. Da aber Gott der Herr wollte, daß er sich für seine Kirche finden ließ, erkannte einer der Brüder den Abdruck der Nägel seiner Schuhe und entdeckte den Anfang seiner Spuren außerhalb der Kirche. Da er wußte, daß diese Fußstapfen vom Abdruck der Nägel herrührten, nahm er mehrere Leute mit, und von einer Spur zur anderen langten sie an dem Ort an, wo er verborgen war<sup>5</sup>. Sie wollten an ihm vorbeigehen<sup>6</sup>, bemerkten aber, daß die Spur dort aufhörte, und blieben neben dem Holzstoß stehen. Jeder wandte<sup>7</sup> sich nach einer Seite; dann gingen sie hin und fanden ihn neben dem Holzstoß verborgen und nahmen ihn von dort mit. In ihren Händen war er wie ein Leichnam wegen des Bebens seines erregten Herzens, das ihm Furcht vor dieser Würde einflößte, und er rief weinend: „Ich bin dieses Namens des Bischofsamtes nicht würdig, denn wegen der damit verbundenen Fürsorge ist er zu groß für mein Leben.“ Als er schon zur Kirche gelangt war, zogen ihn viele Hände zum Altar Gottes, und da dieser Ruf von aller Munde<sup>8</sup> laut ertönte: „Dieser paßt uns zum Ober-

<sup>1</sup>  $\text{ܐܝܢܐ}$  fehlt (307, Z. 4 v. u.).

<sup>2</sup>  $\text{ܕܝܘܠܐ}$  (308, 2).

<sup>3</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, 3).

<sup>4</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, 5).

<sup>5</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, 10).

<sup>6</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, 11).

<sup>7</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, Z. 9 v. u.).

<sup>8</sup>  $\text{ܕܝܚܘܠܐ}$  (308, letzte Zeile).

haupt“, dauerte es nicht lange, ehe er Bischof war. (309) Auch<sup>1</sup> die Juden außerhalb<sup>2</sup> der Kirche Gottes riefen und sagten, ehe er Bischof ward: „Gebt uns den zweiten Mose zum Bischof, denjenigen, welcher die Leiden jedes Menschen kennt<sup>3</sup>.“ Denn bis  
 5 zu den Feinden der Kirche erstreckte sich<sup>4</sup> die Furcht vor ihm, seine Gerechtigkeit ging vor ihnen auf, und seine Wahrhaftigkeit herrschte über sie<sup>5</sup>.

Nachdem er sich auf dem Bischofsstuhl niedergelassen hatte, ward er der Erlöser der in seiner Stadt wohnenden Juden und  
 10 ihrer Kinder in der Hungersnot, abgesehen davon, daß er schon als Presbyter aus Barmherzigkeit ihre Wunden<sup>6</sup> geheilt hatte. Als nämlich die Hungersnot an jenem Orte zunahm, gaben sie ihm ihre Kinder, damit er sie ernähre<sup>7</sup> und sie zu Christen mache; er sprach aber zu ihnen: „Ich bin bereit, sie zu ernähren, kann  
 15 aber ihnen den Namen Christi nicht aufzwingen<sup>8</sup>; wenn ihr an Christo Wohlgefallen findet, so übergebt der Wahrheit eure Kinder aus freien Stücken, überlasset sie<sup>9</sup> aber nicht aus Zwang der Wahrheit zum Schein. Es wird nämlich eine Zeit der Fülle kommen, und das, was aus Zwang geschieht, wird sich in Lüge ver-  
 20 wandeln. Und stellt nicht aus Nahrungssorge euren Mund der Wahrheit zur Verfügung, sondern schlägt solche Gedanken aus dem Sinn gemäß der Lehre des Gesetzes. Dann wird das Wort eurer Väter an euch in Erfüllung gehen: „Wenn er sie würgte, so fragten sie nach ihm<sup>10</sup>.“ Und als viele von ihnen sahen, daß

<sup>1</sup> ܐܘܠ statt ܥ; (309, 1).

<sup>2</sup> ܠܚܢ ohne ܝ; (ebd.).

<sup>3</sup> ܘܡܝܢ (309, 3).

<sup>4</sup> ܘܡܝܢ fehlt (309, 5).

<sup>5</sup> ܘܡܝܢ ܘܝܗܘܐ; (ebd.).

<sup>6</sup> Die Hss. ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ, Bedjan ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ; Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, S. 496 vokalisiert ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ und übersetzt: „sacra? (Judaeorum)“. Ich habe an ἐσχάρω gedacht, das nach Pape, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, 3. Aufl. bearb. von Sengebusch I, 1045 auch „Schorf auf einer Brandstelle u. eine Wunde übh.“ heißen kann; dieselbe Bedeutung findet sich auch im Italienischen (escara). Man sollte zwar ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ erwarten, aber das ܠ fällt ja mitunter weg, z. B. ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ neben ܘܡܝܢ, ἀσπλαστον, Brockelmann, S. 495, und die Schreibung mit ܘ könnte vielleicht durch das syrische Verb ܘܡܝܢ beeinflusst sein; doch ist dies sehr unsicher.

<sup>7</sup> ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ; (309, 11).

<sup>8</sup> ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ ܘܡܝܢܘܬܗܘܢ (309, 12).

<sup>9</sup> ܘܡܝܢ fehlt (309, Z. 7 v. u.).

<sup>10</sup> Ps. 78, 34.

auch dieses<sup>1</sup> sein gerechtes Wort sich ihnen gegenüber bewährte, zögerten (310) sie nicht, zum Christentum überzutreten, und zwar nicht aus Zwang, sondern aus freiem Willen.

Welche Fürsorge gibt es wohl, die er der Kirche Gottes<sup>2</sup> nicht widmete? Und welches ist der Eifer, den er in ihr nicht zeigte, 5 um den Willen Gottes zu erfüllen<sup>3</sup>? Im Anfang, nachdem er zum Episkopat berufen worden war, fand er in der Kirche viele überflüssige goldene und silberne Geräte nebst den gläsernen<sup>4</sup>, und da sie schon den Stempel der gottesdienstlichen Geräte trugen, konnte er sie wegen etwaiger Beschuldigungen seitens der Übel- 10 gesinnten nicht entweihen, die Unannehmlichkeiten hätten herbeiführen können, sondern er nahm sie und verteilte sie auf die kleineren Städte und die größeren Dörfer unter der Bedingung, daß sie dafür eine entsprechende Summe zur Ernährung der Armen anweisen sollten, und ließ nur ein einziges einfaches Gerät für 15 die Feste und die Wochentage übrig. Er war nämlich der Meinung<sup>5</sup>, daß gläserne, nicht silberne Geräte den gottesdienstlichen Bedürfnissen genügen sollten, und um seinen Klerikern kein Ärgernis zu geben, erfüllte er ihre Bitte und ließ zu ihrer Befriedigung dieses einfache Gerät übrig. Den Bedarf der Armen an 20 Wohnungen deckte er durch Niederreißen der Götzenhäuser in seiner Stadt, ohne jemand um Rat zu fragen. Er ließ nämlich drei Tempel<sup>6</sup> ohne Ermächtigung der Regierung abbrechen. Seinen Klerikern schärfte er die Pflichten der Eintracht und Reinheit<sup>7</sup> ein, und einige von ihnen<sup>8</sup>, die üppig lebten, (311) weil sie Söhne 25 vornehmer Eltern waren, überredete er, auf die Pflege des Körpers<sup>9</sup> zu verzichten, riet ihnen, den Körper nicht in leinene<sup>10</sup> Gewänder zu hüllen, hielt sie an, mit dem Baden aufzuhören, und

<sup>1</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (309, letzte Zeile).

<sup>2</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (310, 3).

<sup>3</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (310, 4).

<sup>4</sup> Bedjan vokalisiert  $\text{ܕܘܚܐ}$  (310, 6); das Richtige wird wohl  $\text{ܕܘܚܐ}$ , „vitrum, crystallum“ sein, vgl. Brockelmann, S. 373.

<sup>5</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  fehlt (310, Z. 8 v. u.).

<sup>6</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (310, Z. 3 v. u.).

<sup>7</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  fehlt (310, Z. 2 v. u.).

<sup>8</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (310, letzte Zeile).

<sup>9</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (311, 2).

<sup>10</sup>  $\text{ܕܘܚܐ}$  (ebd.).

überredete sie, sich der Fleischspeise zu enthalten. Er sprach nämlich zu ihnen: „Nicht nur auf diese Dinge sollen wir verzichten wegen derjenigen, welche Gott zuliebe Heiligkeit und Unschuld einhalten wollen, sondern auch auf viele andere, die zur 5 Befriedigung des Körpers dienen.“ Seine wonnevollen und lieblichen Worte<sup>1</sup> hörten sie nicht<sup>2</sup> murrend an, sondern wie es sich für einen Mann geziemte, der sich ihrer im Auftrage Gottes annahm, gehorchten sie mit Freuden seinen wohlbegründeten Ratschlägen<sup>3</sup>. Sämtlichen Bundesbrüdern<sup>4</sup> erteilte er diese Ermahnungen; er sagte ihnen, daß sie sich von der Welt<sup>5</sup> nicht ersticken lassen sollten, und überredete sie, einträchtig und unter anspruchlosen Namen zusammen zu wohnen. Für die Bundesschwester gründete er ein Einsiedlerkloster in der Stadt, damit die Diakonissen mit ihren Pfleglingen in besonderen Zimmern<sup>6</sup> wohnten, 10 so daß die künftigen Bundesschwester vom Anfang ihres Noviziats an sich nicht bei ihren Eltern befanden. Ihre Beschäftigung bestand in der Pflege der Armen, die er ihnen überließ, damit sie sie kleideten und seine Fürsorge an ihrer Tätigkeit eine Stütze fände.

20 (312) Es kam schwerlich vor, daß unter den Laien in seiner Stadt einer<sup>7</sup> sich fand, der die schöne Ordnung der Natur verletzte, daß ein Mann zwei Schwestern heiratete, falls er Kinder mit der ersten hatte und diese verstorben war, oder eine Bruderstochter dem Bruder gegeben wurde oder ein Mann in leichtsinnigem Verkehr 25 mit mehreren Weibern seine Frau verstieß. Er gestattete nämlich nicht öffentliches Zuwiderhandeln gegen den Willen Gottes, wovon er Kenntnis bekam. Seine Methode bestand darin, daß er, wenn möglich, das Interesse aller ihm unterstellten Menschen zum großen Teil für das Einsiedlerleben gewann. Räuberei, Be-

<sup>1</sup> **ه** fehlt (311, 10).

<sup>2</sup> **لا** **ب** **د** **م** **م** **م** **م** **م** **م** **م** (311, 9).

<sup>3</sup> **ل** **ق** **م** **م** **م** **م** **م** **م** **م** (311, 11).

<sup>4</sup> **ل** **م** **م** **م** **م** **م** **م** **م** **م** **م**; siehe *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien übs. von Bert = Texte und Untersuchungen III, 3—4, S. 89 und Brockelmann, a. a. O. s. v. م.*

<sup>5</sup> **ه** **م** **م** **م** **م** (311, Z. 8 v. u.).

<sup>6</sup> **م** **م** **م** **م** **م** (311, Z. 6 v. u.).

<sup>7</sup> **م** **م** **م** **م** (312, 1).

drückung<sup>1</sup> und unbarmherzige Rache war den ihm Unterstellten<sup>2</sup> fern; der Reiche konnte den Armen nicht schlecht behandeln, und der Vornehme scheute sich aus Furcht vor ihm, sich über den Geringeren zu erheben. Jedermann erledigte genau seine Geschäfte mit seinem Nächsten; bei jedem Streit<sup>3</sup>, der zwischen 5 einem Manne und seinem Nächsten stattfand, stellte die bloße Erwähnung seines flehentlichen Gebetes den Frieden zwischen ihnen wieder her. Seine ganze Stadt war nämlich eine Wohnung der Eintracht, indem diese sich mitsamt der Gottesfurcht über all ihre Häuser verbreitete. Der Glanz der Hohen und Über- 10 mütigen erblaßte und wurde gedemütigt, so oft ihr Blick auf seine Erscheinung fiel; im stillen bebte jedermann vor seiner Würde, weil er glaubte, mit all seinen Taten von ihm entschleiert zu sein<sup>4</sup>. In ihrer Erschrockenheit bezweifelten nämlich die Lügner nicht, daß er ihnen (313) an dem Aussehen anmerkte, wie sie 15 waren, denn im Bewußtsein dieser Tatsache fürchteten sie, daß ihre geheimen Taten ihm nicht entgehen würden, als ob sein Wissen schon ihrer Pläne teilhaftig geworden wäre. Die Bordelle wurden aus seiner Stadt entfernt, und der Unsinn des öffentlichen Tanzes<sup>5</sup> war dort nicht zu sehen. Die Künstler, die an- 20 stößige Belustigungen zum besten gaben, hielten sich von dort fern; die stetigen Zirkusspiele<sup>6</sup> verbot er, nach langer Zeit erlaubte<sup>7</sup> er sie aber wieder aus notgedrungener Rücksicht<sup>8</sup> für die Regierung auf die Bitte ihrer Anhänger in der Stadt. Die Sitte, abends Lieder zu singen, gestattete er niemand, sondern statt 25 derartiger anstößiger Lieder befahl er jedermann, sich stets geistlichen Gesängen zu widmen und sich damit zu beschäftigen. Denn er reinigte seine Stadt von allem, was Gott erzürnt, und pflanzte in sie das, was Gott gefällt. Den Bewohnern seiner Stadt war nämlich die Tatsache, daß Gott mit ihm verkehrte, wenn 30

<sup>1</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (312, 9).

<sup>2</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (312, 10).

<sup>3</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (312, Z. 9 v. u.).

<sup>4</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (312, Z. 2 v. u.).

<sup>5</sup> Am Rande  $\text{ἀρχαϊστικὰ}$  [sic].

<sup>6</sup>  $\text{ἀρχαϊστικὰ}$ ; am Rande  $\text{κέρχης}$  (313, 6).

<sup>7</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (313, 7).

<sup>8</sup>  $\text{לִּשְׂמֵחַת הַיָּדָיִם}$  (ebd.).

er ihnen zürnte oder sich mit ihnen versöhnte, ebenso klar wie das Zeugnis der folgenden Sprüche: „Er tut nach dem Willen derer, die ihn fürchten<sup>1</sup>.“ — „Wem ihr seine Sünden behaltet, dem sind sie behalten<sup>2</sup>.“ — „So wahr der Herr lebt, in dessen  
5 Dienst ich stehe, es soll weder Regen noch Tau auf die Oberfläche der Erde fallen, bis ich selbst es ankündige<sup>3</sup>.“

Sehet nun die Geschichte seiner Weisheit<sup>4</sup> an, und betrachtet die Kraft seiner Wahrhaftigkeit. Einmal<sup>5</sup> unternahm er eine Reise, um seinen erkrankten Freund (314) in einer Stadt zu be-  
10 suchen. Und als er zu ihm eintrat, geschah es, daß ein Philosoph aus der epikuräischen Schule bei seinem Besuche dorthin kam. Während sie vor den vielen, die da waren, saßen<sup>6</sup>, brachte dieser Philosoph die christliche Lehre zur Sprache, und als sie beide sich in eine Erörterung der Probleme und eine Disputation über  
15 dieses Thema eingelassen hatten, hielt Basilius eine wahre Argumentation<sup>7</sup> für die christliche Lehre. Dann sprach der Philosoph zu ihm<sup>8</sup>: „Mit Hilfe des Wissens, das besser ist als sein Genosse<sup>9</sup>, kannst du eine unwiderlegliche Argumentation beibringen. Und nun hat nicht das Christentum, sondern Basilius hierin gesiegt. Jetzt  
20 verlange ich nur dieses von dir. Dieser Jesus, von dem ihr behauptet<sup>10</sup>, daß er in die Welt gekommen sei, soll Gott sein, und ihr bekennet, daß er Wunder getan habe, und ebenso seine Jünger ganz wie er. Wenn ihr wirklich seine Jünger seid, so gebt mir einen Beweis seiner Wunder mit euren eigenen Händen. Dann  
25 ist euer Glaube wahr, und ich trete dazu über.“ Der kampfbereite Gottesmann Basilius antwortete ihm: „Erkläre dich damit einverstanden, daß ich an dir selbst ein Zeichen zeige; sonst gebe ich nicht meine Zustimmung zu dem, was du von mir verlangst.

<sup>1</sup> Ps. 145, 19.

<sup>2</sup> Joh. 20, 23 nach der altsyrischen Evangelienübersetzung, siehe Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, Cambridge 1904.

<sup>3</sup> 1 Kön. 17, 1.

<sup>4</sup> Nur ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ (313, Z. 2 v. u.).

<sup>5</sup> ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ ; ܠܘܢܐ nur einmal (313, letzte Zeile).

<sup>6</sup> Nach ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ ist hinzugefügt: ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ (314, 3).

<sup>7</sup> Am Rande πῖσαι.

<sup>8</sup> ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ (314, 7).

<sup>9</sup> D. h. der Glaube.

<sup>10</sup> ܘܠܘܟܘܢܘܬܐ (314, 11).

Denn wenn ich dir ein Zeichen an etwas anderem gebe, kehrst du um und sagst, daß ich dieses durch irgendeine andere Kraft getan habe. Es ist nämlich möglich, daß du es glaubst; widerlegen<sup>1</sup> kannst du es nicht. Bist du nun damit einverstanden, daß ich dir ein Zeichen an dir selbst zeige?“ „Jawohl“, antwortete 5 er. Dann sagte Basilius: „Stelle dich einen kurzen Augenblick hinter mich.“ (315) Er stand auf, und Basilius wandte sich, um zu beten. Als bald trat plötzlich ein Geist auf ihn zu und warf<sup>2</sup> ihn vor allen Besuchern zu Boden. Als er eine ganze Weile gelegen hatte, während die, welche Zeugen dieser Szene waren, verdutzt 10 dastanden, näherte er sich ihm, machte das Kreuz über ihn, packte ihn an der Hand<sup>3</sup> und hob ihn auf. Der Philosoph öffnete den Mund und sprach: „Siehe, jetzt ist dein Gott mit dir<sup>4</sup>, und ich liefere mich<sup>5</sup> in deine Hand. Lehre und unterrichte und lerne durch das, was du für wahr hältst.“ Und er folgte ihm lange Zeit, 15 indem jener ihn die Regel der Keuschheit lehrte, und der Mann, der es niemals übers Herz hatte bringen können, sich des Zeichens des Kreuzes jemand gegenüber als kräftigen Schutzmittels zu bedienen, weil dessen Größe ihm verächtlich erschien, konnte, als er ersucht wurde, die Wahrheit seines Gottes aufrechtzuerhalten, die Lehre seiner Wahrheit vor denjenigen, welche das 20 Kreuz in seinen Verehrern verfluchten, nicht im Stiche lassen.

Wir wollen nun unsre Darstellung beschleunigen und seine großen Taten in Kürze erzählen, um die ausführliche Geschichte nicht in einem ganzen Buche behandeln zu müssen, sondern nur 25 das zu erwähnen, was leicht zu erzählen und bequem zu schreiben ist. Denn großartig und preiswert ist sie wegen seines Eifers<sup>6</sup>, wunderbar zu erzählen und merkwürdig zu hören. Er vollbrachte nämlich eine erstaunliche Tat, indem er den Armen in seiner Stadt herumzulungern nicht erlaubte. Denn seine Stadt war 30 mit Recht von der Existenz solcher Leute verschont, die sprachen: „Erbarme dich meiner.“ In seiner Barmherzigkeit heilte er näm-

<sup>1</sup> *ܘܥܘܠܝܢ*; (314, Z. 3 v. u.).

<sup>2</sup> Besser *ܘܥܘܠܝܢ* (315, 3).

<sup>3</sup> Mit der Hs. *ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ* (315, 4) zu lesen.

<sup>4</sup> *ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ* (315, 6).

<sup>5</sup> *ܘܥܘܠܝܢ* statt *ܘܥܘܠܝܢ* (315, 7).

<sup>6</sup> *ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ ܘܥܘܠܝܢ* (315, Z. 5 v. u.).

lich die Leiden eines jeden. (316) Denn es tat ihm weh, wenn er jemand um Almosen betteln gehen sah<sup>1</sup>; die Leute benachrichtigten ihn nämlich hiervon, wenn jemand angetroffen wurde, der sich aus Unwissenheit dieser Formel bediente, um ihn unverzüglich zu ihm zu führen, damit er seinen Bedürfnissen abhelfe. Wenn er krank und leidend war, brachte er ihn ins Hospiz<sup>2</sup>, damit er dort geheilt<sup>3</sup> und seinem Leiden Hilfe gebracht werde; wenn er aber gesund war<sup>4</sup>, beauftragte er ihn mit irgendeiner Arbeit in der Kirche, damit er sich durch Arbeit im Hospiz drinnen und unter den Armen<sup>5</sup> draußen ernähre. Wegen der Sorgfalt, die er auf die gebührende Sauberkeit verwendete, war es unmöglich zu bemerken, daß Kranke, Sieche und mit Wunden Behaftete daniederlagen. So beliebt waren nämlich die Krankenbetten, in denen sie lagen, daß auch der Verwöhnteste nicht abgeneigt war, dort<sup>6</sup> auszuruhen, denn<sup>7</sup> wie liebe Kinder pflegte<sup>8</sup> er sie, um sie zu heilen und ihre Leiden zu lindern. Manchmal goß er mit eigenen Händen Wasser auf ihre Wunden ohne Widerwillen und massierte ihre verkrüppelten Gliedmaßen. Es kam kaum vor, daß ein schmutziges Gewand an ihnen gesehen wurde, denn er verbot den zu ihrer Bequemlichkeit<sup>9</sup> (317) und Bedienung angestellten Badedienern und Haarschneidern, sich jemand zuliebe mit etwas anderem<sup>10</sup> zu befassen<sup>11</sup>.

Die Diakonen<sup>12</sup> der Armen draußen bildeten ein Bruderkloster, das in ihre Mitte verlegt war, und hatten keine andere<sup>13</sup> Aufgabe als für ihre Bequemlichkeit zu sorgen. Auch die Diakonissinnen der armen Frauen draußen bildeten ein aus den Bundesschwestern bestehendes Kloster, das ebenfalls in ihrer Mitte gelegen war.

<sup>1</sup> ܠܡܫܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, 1).

<sup>2</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, 5). Am Rande ξενοδοχην.

<sup>3</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, 7).

<sup>4</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, 8).

<sup>5</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, 9).

<sup>6</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, Z. 7 v. u.).

<sup>7</sup> ܡܫܝܢܐ fehlt (316, Z. 6 v. u.).

<sup>8</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, Z. 5 v. u.).

<sup>9</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (316, letzte Zeile).

<sup>10</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ ; ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ fehlt (317, 2).

<sup>11</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (ebd.).

<sup>12</sup> ܡܫܝܢܐ ܕܡܫܝܢܐ (317, 3).

<sup>13</sup> ܡܫܝܢܐ (317, 4).

Die Betten der Männer lagen nämlich in einem Tempel und die der Weiber in einem anderen, denn er sorgte dafür<sup>1</sup>, daß sie von dem Preis des Herrn<sup>2</sup> nicht abließen. Er sprach nämlich zu ihnen: „Wenn ihr auch nicht am Körper gesund genug seid, um dadurch gerechtfertigt zu werden, so bekennet doch Gott in eurem unverdorbenen Sinne und nehmet euch in acht, damit ihr nicht an bösen Gedanken erkranket<sup>3</sup>.“ Er überredete<sup>4</sup> sie nämlich, in ihren Betten mit den ihnen Psalmen vorsingenden Brüdern viermal<sup>5</sup> des Tages Psalmen zu singen, und ermahnte auch die Frauen, mit den ihnen vorbetenden Bundesschwestern das Gebet zu verrichten. Es verflossen alle Nächte unter Vigilien, wobei je zehn mit Gottesdienst Wache hielten, indem einige schliefen und andere wachten. Er sprach nämlich zu ihnen: „Tut nur<sup>6</sup> dieses. Sei es, daß ihr liegt oder sitzt, euer Mund lasse nicht ab, ihn zu preisen, der eure Leiden (318) durch seine Fürsorge<sup>7</sup> lindert.“ Denn ebenso zahlreich wie seine Gnadenbezeugungen gegen alle Menschen waren auch seine Ausgaben für sie. Wenn diese geschildert werden sollten, würde man nicht daran glauben. Denn wie groß wäre ihre Zahl aller Art Tag für Tag geworden, wenn nicht auch<sup>8</sup> Gott durch reichliche Einkünfte, die für diese gerechten Ausgaben bestimmt waren, für ihn gesorgt hätte. Denn wer könnte bei diesem<sup>9</sup> Anblick das, was er besaß, behalten, ohne etwas von dem, was er hatte, diesem wahren Verwalter zu geben, der es nicht verstand, sich zu weigern<sup>10</sup>, ändern zu geben<sup>11</sup>, selbst wenn es auf Kosten seiner eigenen Ernährung ging?

Er war wirklich ein barmherziger Vater, ein gerechtes Oberhaupt, ein guter Verwalter, ein zuverlässiger Ratgeber, ein wahrhaftiger Schreiber, ein Lehrer des Lebens, ein Reformator des Glaubens, ein Bruder der Einsiedler, ein Freund der Unglücklichen,

<sup>1</sup>  $\text{ܐܘܠ}$  fehlt (317, 8).

<sup>2</sup>  $\text{ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܐܢܐ}$  (317, 9).

<sup>3</sup>  $\text{ܕܠܐܘܪܝܢܐ}$  (317, 12).

<sup>4</sup> Wie es scheint  $\text{ܐܘܪܝܢܐ}$  (317, Z. 8 v. u.).

<sup>5</sup>  $\text{ܕܩܘܪܝܢܐ}$  statt  $\text{ܕܩܘܪܝܢܐ}$  (317, Z. 9 v. u.).

<sup>6</sup>  $\text{ܕܠܐܘܪܝܢܐ}$  (317, Z. 3 v. u.).

<sup>7</sup>  $\text{ܕܡܘܢܝܢܐ}$  (318, 1).

<sup>8</sup>  $\text{ܕܐܘܪܝܢܐ}$  (318, 4).

<sup>9</sup>  $\text{ܕܐܘܪܝܢܐ}$  (318, 6).

<sup>10</sup>  $\text{ܕܐܘܪܝܢܐ}$  (318, 8).

<sup>11</sup>  $\text{ܕܐܘܪܝܢܐ}$  (318, 9).

Oberhaupt und Diakon, Herr und Diener. Denn alle schönen Eigenschaften der wahren Lebensführung der Väter waren ihm eingeprägt. Durch die Betrachtung aller Früheren las er ihre Verdienste zusammen; er schaute nämlich ihr Bild an, um mit  
 5 seinem Wissen<sup>1</sup> ihre Schönheit zu erfassen, und mit Hilfe derjenigen, welche durch die Apologien der Schriften mit den guten Zeugnissen über sie vertraut waren, verwirklichte er all ihre Verdienste an sich selbst, weil<sup>2</sup> er in jeder Hinsicht ein Inbegriff derselben war. Von seinem großen Verstand wurden nämlich  
 10 seinen Organen mancherlei Kräfte mitgeteilt, denn so oft er bei jedem jedes sein wollte, (319) stimmte er seine schönen Gaben bis zum Nützlichen herab und legte es darauf an, viele zu gewinnen. Und obgleich seine Wahrheit nur eine war, verteilte er sie nach allen Seiten hin auf alle Menschen. Unsere Sonne braucht nämlich  
 15 nicht lange auf alle Früchte zu wirken, um durch ihre bloße Wärme die Eigenschaften aller zu zeitigen, ganz wie dieser Mensch durch sein bloßes Wissen zehntausend Sinne zur Gerechtigkeit gegen alle Menschen stimmte<sup>3</sup>. Denn so oft er in der Kirche begeistert wurde, von der Liebe zu den Armen zu sprechen, spendete jedermann nach Kräften ein Almosen aus seiner Wohnung<sup>4</sup>,  
 20 und nichts erschien in der Kirche Gottes<sup>5</sup>, sondern alle Gaben waren wie in den Tagen der Bundeslade<sup>6</sup>, weil alles von jedem nach Kräften gegeben wurde. Es fanden sich nämlich einige dasselbst, die sich vom Eifer für seine Liebe zu Gott hinreißen ließen  
 25 und wie die Jünger zur Zeit der Apostel ohne Eigentum<sup>7</sup> aus ihren Häusern gingen. Dies ward vielen in seiner Stadt zum Ärgernis, wenn er ihnen keine Aufträge gab. Wenn er nämlich beim Nachsinnen über etwas, das ihm am Herzen lag, bewegt wurde, sehnten sie sich danach, ihm, wenn möglich, seinen Willen  
 30 zu tun, denn sein Wort fiel nicht auf den Boden, sondern sie empfangen es in ihren Gaben.

<sup>1</sup> Nur حاسبه (318, Z. 5 v. u.).

<sup>2</sup> عقيب صله (318, Z. 3 v. u.).

<sup>3</sup> له (319, 7).

<sup>4</sup> حدهم (319, 9).

<sup>5</sup> حدهم (319, 10).

<sup>6</sup> Ex. 25, 2.

<sup>7</sup> لا ملب (319, Z. 8 v. u.).

Er war in der Tat<sup>1</sup> wahrlich arm an Gütern. Daß Gott Gutes und Böses vergilt, bewies er durch seine Taten, (320) und daß Gott im Menschen wohnt, sah man an seinem Antlitz. Wer war frech genug, um sich ihm zu nähern, ohne daß sein Gesicht sich aus Furcht vor ihm abwendete? Sein Glanz mischte sich nämlich 5 mit der Furcht der Bösen, und<sup>2</sup> sie waren ihrer Schlechtigkeit eingedenk, so daß sie nicht bezweifelten, daß er sie ansah, wie sie selbst es taten. Seine Wahrhaftigkeit war nämlich wie eine Sonne, die ein finstres Haus bescheint und<sup>3</sup> deren stilles Licht die Verwirrung der darin befindlichen Gegenstände dem- 10 jenigen zeigt, welcher durch sein bloßes Sehvermögen nicht bemerkt<sup>4</sup>, wie ungeordnet seine Wohnung ist. Sogar die Räuber in der Wüste hatten miteinander das Übereinkommen getroffen, daß der Reisende, der überfallen würde<sup>5</sup> und mit seinem Mund den Namen des Basilius als Erkennungszeichen ausspräche, aus 15 Schonung unbeschädigt losgelassen werden solle. Ferner ließen sich auch einige vom Geschlecht der irrgläubigen Philosophen<sup>6</sup> so weit überzeugen, daß sie sagten: „Wenn in seiner Lehre das wahr ist, daß Christus in die Welt gekommen ist, so ist dieser, nach seiner Lebensführung zu urteilen, sein Jünger.“ Allen Klassen 20 von Richtern war es im höchsten Grade<sup>7</sup> angst und bange vor seinem Worte und seiner Erscheinung, und wenn sie seine Briefe empfangen, legten sie sie auf ihre Augen<sup>8</sup>. Eine gute Mauer und eine sichere Grundlage hatte nämlich Kappadozien<sup>9</sup> in der Wahrheit seiner Amtsführung, und eine leuchtende Lampe hatte 25 seine Stadt in der Weisheit seines Wissens, das zur Hilfe vieler auf Christum gerichtet war.

Wunderbar ist auch dies<sup>10</sup>, was von vielen berichtet wird, daß

<sup>1</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$ , statt  $\lambda\alpha\lambda\iota$ , (319, Z. 2 v. u.).

<sup>2</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, 3).

<sup>3</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, 6).

<sup>4</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, 8).

<sup>5</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  :  $\alpha\alpha\alpha$   $\alpha\alpha\alpha$   $\alpha\alpha\alpha$  (320, 11).

<sup>6</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, 12).

<sup>7</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, Z. 8 v. u.).

<sup>8</sup> Die Worte  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  bis einschließlich  $\alpha\alpha\alpha$   $\alpha\alpha\alpha$  sind in der Hs. durch Homoioteleuton weggefallen (320, Z. 7 v. u.).

<sup>9</sup> Am Rande  $\text{Καπαδοκία}$  (320, Z. 5 v. u.).

<sup>10</sup>  $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$   $\lambda\alpha\lambda\iota$   $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\lambda$  (320, Z. 2 v. u.).

er von dem Tage an, wo der Name Christi über ihn gesprochen wurde, sich nicht zu einem Lächeln (321) hinreißen ließ, auch wenn er fröhlichen Sinnes war. Denn sein Angesicht war ein würdiges<sup>1</sup> Angesicht, voller Milde und Gottesfurcht. In seinen Augen waren  
 5 nämlich Ehrenbezeugungen schimpflich, und er hatte dagegen einen großen Widerwillen. Wenn ihm eine Huldigung dargebracht wurde, sah man es seinem Gesichte an, daß sie ihn unangenehm berührte. Daß ihm jemand das Haupt küßte<sup>2</sup>, erhöhte die Traurigkeit seiner besorgten Miene, denn es geschah ihm  
 10 kaum, daß er den Kopf in die Hände jemandes legte, um ihn zu ehren<sup>3</sup>. Alle Begrüßungszeremonien waren nämlich für seine Weisheit eine große Plage, denn er sprach: „Nicht wegen der Ehre sind wir mit der Herrschaft in Christo beauftragt, sondern wegen der Herrschaft, die das Leben jedes Menschen mit Knechtschaft  
 15 erfüllt<sup>4</sup>, denn daß die Wahrheit des Christentums durch die weltliche Macht den Anschein<sup>5</sup> der Ehre erreichen sollte, wäre überaus lächerlich.“

Was war seine Kleidung anderes als ein grobes<sup>6</sup>, ärmliches Obergewand, das an sich das Gepräge aller Reinheit trug, etwa<sup>7</sup>  
 20 ein erbärmlicher Mantel oder eine gewöhnliche Chlamys nebst einer aus Schuhen oder Sandalen bestehenden Fußbekleidung? Sein Tisch war wie ein Schatten der Wirklichkeit, mit anderen solchen verglichen. Es wurde für ihn nämlich mit gewöhnlichen Teppichen und Tüchern auf der Erde gedeckt; er hatte auch kein  
 25 halbrundes<sup>8</sup>, hölzernes Sofa, mit Grün umwunden<sup>9</sup> und mit Tüchern mit buntem Einschlag gepolstert, vor das (322) ein hölzerner Tisch mit einer Marmorplatte obendrauf gestellt worden wäre. Derartige Anordnungen für das Decken waren nämlich seinem Tische fern. Auch<sup>10</sup> war sein Tisch von Silber und silbernen Ge-

<sup>1</sup> لَمِيحًا statt لَمِيحًا (321, 2).

<sup>2</sup> يَمَسُّهُ (321, 6).

<sup>3</sup> حَامِلًا (321, 8).

<sup>4</sup> يَخْتَلِجُ فِيهِ (321, 11).

<sup>5</sup> يَخْتَلِجُ فِيهِ (321, 12).

<sup>6</sup> Mit der Hs. مَعْمُولًا (321, Z. 7 v. u.) zu lesen.

<sup>7</sup> و, fehlt (321, Z. 6 v. u.).

<sup>8</sup> Vgl. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* s. v. *Sigma*.

<sup>9</sup> يَخْتَلِجُ فِيهِ (321, Z. 2 v. u.); statt يَخْتَلِجُ ist mit der Hs. يَخْتَلِجُ zu lesen.

<sup>10</sup> يَخْتَلِجُ فِيهِ (322, 3).

fäßen, ja sogar von einem ärmlichen Löffel entblößt. Das Tischgeschirr für ihn selbst und diejenigen, welche bei ihm speisten, bestand aus einem Korb aus Palmblättern, wozu noch tönernerne und gläserne Schüsseln kamen, und weil viele die Gewohnheit hatten, die Hände am Eßtisch zu waschen, besaß er an Waschgerät ein Handbecken und einen Krug, beide aus Ton. Und wer sollte sich nach diesem Tische, der nach dem Muster Christi eingerichtet war, nicht sehnen? Und wer sollte ihn nicht bewundern? Es war ihm nämlich nicht möglich, sich vor jemand zu ändern<sup>1</sup>; bei ihm ruhten die Bischöfe aus, die wegen ihrer Angelegenheiten kamen<sup>2</sup>, sowie Presbyter und Diakonen, die bei ihm erschienen, nebst Brüdern aus verschiedenen Orten, die ihn besuchten<sup>3</sup>, um ihn zu sehen. Unter Gelübden baten die Richter und die Vornehmen um die Erlaubnis, das Brot bei ihm zu brechen und seine einfache Speise zu genießen, und sie sehnten sich danach, sich auf seinem ärmlichen Speisesofa hinzulagern<sup>4</sup> und würdig befunden zu werden, den Segen von ihm zu empfangen<sup>5</sup>. Es galt nämlich für eine Ehre unter ihren Genossen und für ein großes Glück für denjenigen, welcher dessen würdig war, am Tische dieses Seligen das Brot brechen zu dürfen.

(323) Er war wirklich in jeder Weise der Helfer aller Menschen und ein Mann, durch den Gott verherrlicht wurde, mochte er auch essen oder trinken oder etwas anderes<sup>6</sup> tun<sup>7</sup>, wie geschrieben steht. Denn leiblich war er ein Vorbild<sup>8</sup> aller Menschen, und an Wissen hatte er nicht viele seinesgleichen, er, der sein Leben lang in seiner Liebe die Sorgen seiner Herde trug. An ihn schloß sie sich nämlich an, um sich unter den Fittichen seiner Gebete zu verbergen, und stets bat sie für sein Leben. Denn er war der Herr der Reichen und der Helfer und Rechtfertiger ihres Lebens, der Vater und Versorger der Waisen und der Genosse und Tröster

<sup>1</sup>  $\text{לֹא יָשַׁר לְאִישׁ אֶחָד}$ , (322, 11).

<sup>2</sup>  $\text{בָּיָמָיו}$ , (322, 12).

<sup>3</sup>  $\text{בָּיָמָיו}$  statt  $\text{בְּיָמָיו}$  (322, Z. 6 v. u.).

<sup>4</sup>  $\text{לְיָמָיו}$  und  $\text{לְיָמָיו}$ , (322, Z. 4 v. u.).

<sup>5</sup>  $\text{לְיָמָיו}$ ;  $\text{לְיָמָיו}$ ;  $\text{לְיָמָיו}$  (322, Z. 3 v. u.).

<sup>6</sup>  $\text{אִשׁוּר}$  (323, 3).

<sup>7</sup> I Cor. 10, 31.

<sup>8</sup>  $\text{לְיָמָיו}$ ;  $\text{לְיָמָיו}$  (323, 4).

jedes Bekümmerten; er war die Verwandtschaft und die Familie aller Einsamen und die große Zierde jeder Seele, die ihm begegnete.

Zu seiner Zeit kam kein Ausbruch der Sünde an dem Orte vor, wo er lebte. Denn alles Böse wurde von seiner ganzen Diözese  
 5 entfernt, und keine von den dort entstandenen Irrlehren steckte sie an. Denn wer könnte vor der Schärfe seines wahren Wortes bestehen? Alle Ketzereien wurden ausgelöscht, ehe sie unter seinem Volke<sup>1</sup> das Haupt erhoben, und die Falschheit der Lügner konnte dort nicht atmen. Als nämlich das Gerücht von ihm den  
 10 Philosophen zu Ohren kam, nahmen sie ihre Zuflucht zur Unwissenheit, um seiner Weisheit zu entfliehen. Jeder, dem seine große Gelehrsamkeit Stolz einflößte, vergaß, solange er noch bei ihm war, von selbst, (324) daß er etwas wußte. Die Begabung, die sich durch schwer zu beantwortende Einwände zur Gegenwehr  
 15 setzte, brachte er durch die Kraft seiner wahren Argumentation dahin, sich der Wahrheit zu beugen. Die Arianer<sup>2</sup> wurden aus seinem Gebiet verbannt<sup>3</sup>, so daß sie nicht einmal als heimliche Spione ein Versteck hatten, wo sie eindringen konnten. Sein Wort war nämlich für seine Anhänger eine starke Mauer, mit deren  
 20 Hilfe sie sich darauf verließen, daß sie die Dialektik der Lasterer verachten und vernachlässigen konnten. Jede Ketzerei der Lehre<sup>4</sup> überhaupt wurde durch seine Weisheit abgewiesen, so daß ihr in seinem Gebiete kein Platz eingeräumt wurde. Mutig widerstand er nämlich der arianischen Partei mit seinem tatkräftigen  
 25 Worte und schützte sein Gebiet vor der verdorbenen Milch, damit sich solche nicht über dort befindliche Kinder und Einfältige ergieße.

Der Regierung gegenüber, die lediglich die Ursache der bösen Lehre war, trat er mit der Freimütigkeit der Märtyrer auf. Er  
 30 beschränkte sich nämlich nicht darauf, dem Kaiser seine Achtung nicht zu bezeigen, sondern er bemühte sich zur Ehre seines Gottes, ihn geringzuschätzen. Denn er verachtete ihn ohne Scheu, und es wunderte ihn sehr, daß er ihn so tief geringschätzte.

<sup>1</sup> **حده** ohne **بلاه**, (323, Z. 5 v. u.).

<sup>2</sup> **ايراني** (324, 3).

<sup>3</sup> **تسحق** (ebd.).

<sup>4</sup> **مقالات** (324, 7).

Er ging nicht wenig klug zuwege, um ihn nicht zu erhöhen, sondern von der Liebe zu Gott erfüllt, trat er ihn unter die Füße, um ihn zu erniedrigen und zu züchtigen. (325) Als Kaiser Valens sich auf der Durchreise in der Stadt dieses Seligen niederließ, erachtete er ihn nicht für würdig, ihm entgegenzugehen. Während 5 seines Aufenthalts in der Stadt wünschte er am Sonntag die Kirche Gottes zu besuchen, als er aber in der Kirche anlangte, wurde eben das erste Gebet am Anfang der Schriftenverlesung verrichtet. Er trat ein und betete; es wunderte ihn aber, daß Basilius weiter fortlas, und er wartete eine ganze Weile, aber nie- 10 mand sagte ihm ein Wort. Ehe er nämlich in die Kirche trat, hatte er seine Großen zu Basilius geschickt, damit er mit ihm spreche; dieser verstand sich aber nicht dazu, ihm sein Gesicht zu zeigen. Als Basilius ihn in jeder Weise gelangweilt, so daß er es müde war, in der Kirche zu sitzen, und ihm durch die Kommenden 15 und Gehenden das Gespräch verleidet hatte, erteilte er ihm endlich<sup>1</sup> folgenden Bescheid: „Daß ich den Gottesdienst zu Ende bringe, ist wichtiger<sup>2</sup> als daß ich dir zuhöre<sup>3</sup>, und ich habe beschlossen, dich erst nach den kirchlichen Zeremonien zu empfangen, wenn das irgendeinen Zweck hat.“ Nachdem er den Gottesdienst 20 in der Kirche Gottes<sup>4</sup> beendet hatte, ließ er sich kaum zu einem Gespräch mit ihm herab. Er ließ ihn auch keine milden und rücksichtsvollen Worte hören, sondern eine Rede voller Ermahnungen zu Recht und Gerechtigkeit, ohne sich von der drohenden und schreckenerregenden Miene des Kaisers einschüchtern zu lassen. 25

Als dieser seine großen Worte hörte, verließ er ihn, aber die ihn begleitenden Lügner reizten und hetzten ihn gegen Basilius auf und überschütteten ihn mit Vorwürfen: „In dieser Weise gibst du deine kaiserliche Würde preis, denn wegen deiner Langmut wirst du von ihm verachtet werden.“ Als er dies hörte, 30 konnte er die Schmähungen nicht ertragen. „Weil dies ihm angenehm ist“, dachte er, (326) „hat es ihm gefallen, mit mir zu sprechen.“ Er erregte sich sehr, und von den Bösen aufgereizt, machte

<sup>1</sup> في عجب (325, 10).

<sup>2</sup> ما من به الله (325, 11).

<sup>3</sup> افسد (325, 12).

<sup>4</sup> لاجل الله (325, Z. 9 v. u.).

er sich im Zorne bereit, Basilius zu verbannen; sofort wurde eine Anklageschrift gegen ihn ausgefertigt und der Verbannungsort bekanntgegeben. Es wurde ein Wagen mit zwei Pferden zurechtgemacht, um ihn zu holen, und ein strenges Verbot, zu bleiben,  
 5 an ihn erlassen. Als aber die Städter dies erfuhren, versammelten sie sich alle miteinander<sup>1</sup> ohne Unterschied des Standes vor dem Palast des Kaisers<sup>2</sup> und tobten gegen ihn unter lauten Rufen: „Siehe, deine Stadt ist dir unterwürfig, wir verlassen aber unsern Vater nicht, sondern folgen ihm, wohin er geht, und haben in  
 10 ihm eine bessere Zufluchtsstätte als in deiner Macht und der Mauer deiner Stadt.“ Dann warfen sich auch seine Großen eifrig über ihn unter schimpflichen Vorwürfen: „Kaiser, bedenke, was du tust. Du kränkst nicht einen gemeinen Menschen, sondern einen Mann, durch dessen Gebet dein Reich besteht, und wenn  
 15 du ihn schlecht behandelst, so löse<sup>3</sup> auch uns von unsrer Würde, denn wir können es an unserm Orte nicht länger aushalten, wenn er weg ist. Wir erkennen nämlich<sup>4</sup>, daß das<sup>5</sup>, was du ihm antust, ihm zur Ehre gereicht; für uns aber ist dies, was ihm von uns widerfährt, ein Unglück.“ Dieser Diener Gottes<sup>6</sup> schickte aber  
 20 zu ihm und sagte: „Laß mich wissen, welches der Ort ist, nach dem du mich verbannst, und ich will hingehen, ohne vom Laufen<sup>7</sup> müde zu werden, ohne den Leuten, denen ich übergeben werde, lästig zu fallen und ohne irgendeinen Befehl, der viel Schreiben erfordert. Denn wenn der Ort, nach dem du mich verbannt hast, (327) weil du ihn für entfernt und abgelegen hältst, in deiner Nähe sein sollte, werde ich freiwillig deine Ungnade um ein bißchen vermehren und mich jenseits<sup>8</sup> des Ortes verfügen, nach dem ich deiner Bestimmung zufolge verbannt werden soll. Ob ich auf der Reise dorthin lebe oder sterbe, das kümmert mich  
 30 nicht, denn ich befinde mich in dem Lande, wo Gott an allen

<sup>1</sup> اسمهم (326, 6).

<sup>2</sup> بابه, fehlt (ebd.).

<sup>3</sup> هذب (326, 13).

<sup>4</sup> انما هو! وبي (326, Z. 8 v. u.).

<sup>5</sup> انما هو! وبي (ebd.).

<sup>6</sup> حذرت! والاهل (326, Z. 5 v. u.).

<sup>7</sup> Am Rande ὁρομοσ; (326, Z. 3 v. u.).

<sup>8</sup> له! وبي (327, 2).

Orten ist. Nur das kümmert mich, ob<sup>1</sup> du etwa Unmögliches leisten kannst, so daß du mich näch<sup>2</sup> einem Platze verbannst, wo Gott nicht ist.“ Nach diesem Streite, den alle gegen ihn führten, die Großen mit Mäßigung und die Städter in Aufregung, verzichtete er darauf, ihn zu verbannen, nicht nur wegen dieses, sondern 5 noch mehr, weil er von Furcht vor seiner Gerechtigkeit ergriffen wurde. Es dauerte nicht einen Tag, so traf ihn die Strafe des Himmels, und sein Sohn wurde von Krankheit befallen. Er schlotterte von Angst, es überfiel ihn<sup>3</sup> ein Fieber, und er schickte zu Basilius: „Hilf mir durch deine Fürbitte für meinen Sohn. 10 Laß dich die Mühe nicht verdrießen, für meine Genesung und die seinige zu Gott zu beten.“ Er antwortete ihm aber: „Es fällt mir schwer, aber Gott zürnt demjenigen, welcher für dich betet<sup>4</sup>. Was deinen Sohn betrifft, so sollst du wissen, daß Gott nicht erlaubt, daß er lebt und als Erbe deines Reiches erscheint, weil du 15 an ihm gezweifelt hast, indem du schlecht über seine Kirche waltetest.“ Nach all diesem starb sein Sohn, und er selbst verließ die Stadt, vom Schwindel ergriffen.

Dann dauerte es nicht lange, ehe er eine Verfolgung der (328) Kirchen veranstaltete und die Irrlehre belebte. Er verbannte 20 viele Bischöfe nach allen Seiten hin, vertrieb ihre Herden und fügte ihnen durch seine Bedrückung schwere Kränkungen zu. Durch die falsche Lehre zerrüttete er völlig sein ganzes Reich; er gestattete dem Oberhaupt und Vertrauensmann der Kirche nicht, dort zu bleiben, sondern vertrieb, verstreute und verbannte, 25 und statt der wahren Priester ernannte er diejenigen des Arius an ihrer Stelle. Nur jenem beliebten Bischof konnte er keinen Schaden zufügen, und seinetwegen verbannte er auch die ihm unterstellten Bischöfe nicht, weil er darauf ausging und danach strebte, der Wahrheit zuliebe die Bedrückung von den Menschen 30 wegzuheben und im Namen Christi<sup>5</sup> die Treppe zu besteigen, die zum Tode hinaufführt. Als einer, der Christum kannte, ging er

<sup>1</sup> ܡܢܝܢ (327, 6).

<sup>2</sup> Die Hss. ܡܢܝܢ, das kaum richtig sein kann. Vielleicht fehlt etwas nach ܡܢܝܢ, z. B. ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ.

<sup>3</sup> ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ (327, 13).

<sup>4</sup> ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ (327, Z. 7 v. u.).

<sup>5</sup> ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ (328, 11).

darauf aus und bemühte sich darum, dieses Los zu erreichen, ganz wie man bei großer Ermüdung<sup>1</sup> einen erquickenden Schlaf erstrebt. Durch sein persönliches Bekenntum<sup>2</sup> war er zu jeder Zeit für die Welt gekreuzigt, für die Sinnenlust leiblich begraben, für die Sünde ein Leichnam und für die Häßlichkeit ein Skelett.  
 5 Er lebte nicht für sich, sondern Christum, war tot für die Welt und all ihre Häßlichkeit, wachte aber Gott und seiner Herrlichkeit zuliebe. Denn alle Drohungen der Menschen waren unfähig, der Wahrhaftigkeit dieses Mannes zu schaden. Dermaßen liebte  
 10 er es nämlich, für Gott zu sterben, allerdings nicht<sup>3</sup> so, daß er durch einen einmaligen leiblichen Tod den Geist aufgegeben hätte, sondern er wünschte, daß jedes Glied an ihm den Tod eines eigenen Körpers (329) erleiden möchte. Denn hatte er hundert Glieder, so erlitt er den Tod von hundert Personen<sup>4</sup> oder wenn er  
 15 starb, so kehrte seine Seele hundertmal in seinen Körper zurück, damit er wegen seiner Liebe zu Christo so häufig wieder sterben und leben sollte, weil er sich an den vielen über ihn hereinbrechenden Leiden nicht sättigte. Und indem er in der Liebe zu Gott, in die sein Sinn sich gehüllt hatte, an seinem Körper die Leiden  
 20 jedes Menschen erfuhr<sup>5</sup>, dachte er nicht daran<sup>6</sup>, körperliche Qualen zu empfinden, ganz wie wenn jemand auf eine gefühllose Bildsäule loshaut.

Oh, daß uns doch jemand in der heutigen Zeit ein solches Oberhaupt wie dieses gäbe! Und daß uns doch jemand einen  
 25 solchen Vater wie diesen, von Liebe und Eifer für das Gute erfüllt, ersetzte, um die Kinder seiner Kirche zu erziehen! In all seinen Taten hatte er Gott vor Augen, so daß kein Fleck ihnen anhaftete. Die Drohungen und Einschüchterungen der Regierung waren seiner Wahrhaftigkeit gegenüber wie ein Feuerfunke<sup>7</sup>, der er-  
 30 lischt, sobald er auf eine feuchte Stelle fällt, und da er die Eigen-

<sup>1</sup> ܠܠܘܟܝܢܐ (328, 14).

<sup>2</sup> ܕܘܚܝܢܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ (328, Z. 9 v. u.).

<sup>3</sup> ܠܐܝܢܐ (328, Z. 2 v. u.).

<sup>4</sup> ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ (329, 1).

<sup>5</sup> ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ (329, 5).

<sup>6</sup> ܠܐܝܢܐ (329, 6).

<sup>7</sup> ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ (329, Z. 8 v. u.).

schaften der Kohle besitzt<sup>1</sup>, dauert es nicht lange, ehe seine Hitze sich verflüchtigt<sup>2</sup>, weil er sich an einer wässerigen Stelle befindet. Und die zur Verfügung der Richter stehenden Foltern, denen der Körper eines Menschen in Anbetracht ihrer Menge nicht Raum genug bietet, waren alle zusammen seiner Geistesstärke gegenüber wie scharfe Pfeile, die im Wasser nicht können steckenbleiben, sondern wegen seiner mangelnden Widerstandsfähigkeit von der glatten Fläche abgleiten, um entweder zu schwimmen oder zu sinken. Was (330) bedürfen wir weiter Zeugen für seine Wahrhaftigkeit, die wir nach der Natur zeichnen<sup>3</sup> können, um zu zeigen, daß alle Qualen seiner Liebe zu Gott<sup>4</sup> gegenüber ohnmächtig waren? Denn siehe, die Schrift zeigt uns, daß nichts die Wahrhaftigkeit der Wahrhaftigen besiegen kann. In Anbetracht seiner mutigen Gesinnung<sup>5</sup> waren die Riegel der Sche'ol unfähig, ihn zu beunruhigen, diejenigen, welche viel zu schwach waren, um die Wahrhaftigkeit des Petrus zu bewältigen. Er war es nämlich, der als erster seine Kirche auf Felsen baute; darauf stützten sich auch diejenigen, welche ihm folgten und auf seinem wahren Glauben fußten<sup>6</sup>. Denn alle Foltern des Todesreiches und alle Stacheln der Sche'ol, wie sie sich auch krümmen mögen, um die Schmerzen zu schärfen, dauern nur eine Weile<sup>7</sup> vor den Geistern der Gerechten, denn durch sie werden diese vervollkommnet und bleiben unbeschädigt<sup>8</sup>. An ihnen wird das Schwert abgestumpft, ganz wie wenn man damit<sup>9</sup> auf einen harten Stein einhaut und die scharfe Spitze<sup>10</sup> gebrochen wird. Denn wenn die Bösen und die Feinde der Wahrheit den Sinn der Gerechten nicht<sup>11</sup> verwunden können, so bedrängen sie ihren Körper, und wenn er die Hand nicht ausstreckt, um sich den Foltern zu unterwerfen, so siegt jener über alles. Denn er läßt sich nicht von Menschenhand

<sup>1</sup> 𐤀𐤏, (329, Z. 7 v. u.).

<sup>2</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 (329, Z. 6 v. u.).

<sup>3</sup> 𐤏𐤓 (330, 1).

<sup>4</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 𐤏𐤓 (330, 2).

<sup>5</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 (330, 4).

<sup>6</sup> 𐤀𐤏 (330, 9).

<sup>7</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 statt 𐤀𐤏𐤀𐤏 (330, 10).

<sup>8</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 (330, 12).

<sup>9</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 (ebd.).

<sup>10</sup> 𐤀𐤏𐤀𐤏 𐤀𐤏𐤀𐤏 (330, 13).

<sup>11</sup> 𐤀𐤏 statt 𐤀𐤏; das Richtige wird wohl 𐤀𐤏 𐤀𐤏 sein (330, Z. 8 v. u.).

ergreifen außer in dem Falle, daß es ihm gefällt, ohne Zwang im Vergnügen zu schwelgen und sich selbst zu verurteilen. Und weil er sich um sie gar nicht kümmert<sup>1</sup>, greifen sie ihn leiblich an, um durch den Körper dessen Genossen beizukommen. Sie ähneln  
 5 Menschen, die gegen eine Feuersbrunst mit Holzstücken kämpfen wollen<sup>2</sup> und um die in Brand geratenen Holzstücke (331) als Feuerlöschmittel Wasser, Asche, Steine und Holzsplitter häufen, ohne dem Feuer irgendwie Eintrag zu tun; während sie es durch viele Hände in jeder Weise bewältigen wollen, entgleitet es ihnen, ohne  
 10 irgendeinen Schaden zu erleiden. So ist auch die Wahrheit Gottes, wenn sie im Sinne der Gerechten auflodert; sie macht alle Qualen<sup>3</sup> verstummen und stumpft sie in dem Körper ab, der von ihr durchdrungen ist. Und während sie durch Schläge, die sie jenem versetzten, sein Licht auslöschen und ihn von seinem  
 15 wahren Ehrenplatze<sup>4</sup> stürzen wollten, verließ er sie und verschwand und befreite den, gegen den und dessentwegen<sup>5</sup> sie kämpften, von ihrem Kampf gegen ihn.

Dieser Allvater entschlief nun von seiner Mühe, um im zeitlichen Schlafe auszuruhen, während der Lohn für seine Wahrhaftigkeit, der Lohn für seine Qualen ihm bei dem Herrn vorbehalten blieb. Ohne irgendeinen Schaden zu erleiden, empörte er sich gegen den Feind und brauchte nicht mehr an ihn zu denken. Er bekam Ruhe<sup>6</sup> von den Bösen und ihrer Häßlichkeit und entfloh dem Körper und seinen Leiden. Gott galt er jetzt als ruhend,  
 25 den Gläubigen als schlafend, den Kindern war er entrissen und den Jungen entschwunden. Wegen der Übel der bösen Zeiten war er aber unter den Menschen vonnöten, die eines Helfers gegen die über die Welt hereinbrechenden Ärgernisse bedurften. Oh, daß doch die Kirche jemand hätte, der ihr nicht Abbruch täte,  
 30 sondern einen solchen Willen wie er bekundete! Denn sie kommen ihm in drei oder vier Beziehungen<sup>7</sup> gleich oder sind

<sup>1</sup> سعيه (330, Z. 4 v. u.).

<sup>2</sup> رجب (330, Z. 2 v. u.).

<sup>3</sup> أقداس (331, 5).

<sup>4</sup> من ههنا، من ههنا (331, 7).

<sup>5</sup> من ههنا، من ههنا (ebd.).

<sup>6</sup> همد (331, 13).

<sup>7</sup> ههنا (331, Z. 3 v. u.).

womöglich in allen überaus gefällig. Und wenn wir uns jetzt durch seine Verdienste belehren und ihn betrachten wollen, so lebt er mit ihnen allen vor unsern Augen, seine greifbare leibliche Erscheinung ausgenommen. (332) Seine Wahrhaftigkeit ist ein Licht für unsern Sinn, sein Geschmack ein Salz für uns, obgleich seine Person für unser Leben verwelkt ist. Er ist ein offenbarer Schatz für uns, obgleich im Staube verborgen, zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse. Es sind nur stumme Knochen da, und er ist nur ein in Staub verwandelter Körper. Wir sollen nicht meinen, daß er nichtig sei, sondern uns ihn als einen Stein vorstellen, in dem glühendes Feuer sich findet; wenn es auch aussieht, als ob er für das Gefühl<sup>1</sup> kalt wäre, strahlt er doch für die Einsichtigen warme Kraft aus. Er ist nämlich nicht so nichtig, wie es aussieht, sondern ebenso groß, wie er geringgeschätzt wird.

Er war es, der uns verstattete, von ihm in unsrer Geschichte zu sprechen, von ihm, den wir mit gebührender Bescheidenheit zu schildern sonst nicht unternommen hätten. Durch ihn erinnern wir uns nämlich selbst Gottes, wie der Arme den Günstling des Königs preist und sich selbst dadurch hilft, daß er des Königs in seinem Günstling<sup>2</sup> gedenkt. Wer aber beim König beliebt und gern gesehen ist, hat keinen Nutzen von seiner Apologie; doch jener hilft sich selbst<sup>3</sup>, da man aus Liebe zum Freund des Königs für ihn sorgt, wenn er ihn preist. Möge er uns verstaten, seiner in unsern Handlungen zu gedenken<sup>4</sup>, möge unsre Darstellung von Worten zu Taten übergehen und wir ihn stillschweigend durch den Mund anderer lobpreisen. Und mögen die, welche unsre Schrift lesen, sehen, daß wir dem Schatten seiner Lebensführung gleichen, und ihm im Volke Gottes ähnlich befunden werden. Und möge er der Kirche verstaten, ihm von Geschlecht (333) zu Geschlecht sogar Zwillingsbrüder auf dem Bischofsstuhl leicht zu gebären, und mögen solche Erben wie er ihr<sup>5</sup> nicht verwehrt werden<sup>6</sup>, damit einer, der die Wahrheit der Apostel

<sup>1</sup> 𐤀𐤃𐤁𐤁 (332, 6).

<sup>2</sup> 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤁𐤁 (332, Z. 9 v. u.).

<sup>3</sup> 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤁𐤁.

<sup>4</sup> 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤁𐤁 (332, Z. 6 v. u.).

<sup>5</sup> 𐤁𐤏 (333, 1).

<sup>6</sup> 𐤁𐤏𐤁𐤁𐤁 (333, 2).

in ihr erben könne, nicht fehle<sup>1</sup>. Während seiner lebenslänglichen Amtswaltung erwies sich ihre Predigt nicht als trügerisch, sondern darin bewährte er sich in Glauben, Hoffnung und Liebe. Und was man ihm in ihr anvertraute<sup>2</sup>, das verschwendete<sup>3</sup> er  
 5 nicht, sondern bewahrte es und sorgte<sup>4</sup> für ihr Eigentum mit aller Gerechtigkeit. Er vermehrte nämlich ihre Fülle durch gute Gaben, die ihm unter dem Volke Gottes zuteil wurden, indem die Verfolgungen, die Armut und alle Gefahren<sup>5</sup> der Apostel sich an ihm widerspiegelten durch die Kraft Gottes, der mit den Kranken  
 10 kräftig, mit den Unwissenden weise und mit den Armen reich ist, die Kraft, mit der dieser Selige bewaffnet war, um mit der Wegzehrung des unvergänglichen Reichtums zu dem Ende, das das Lob Gottes<sup>6</sup> hat, zu gelangen. Dem Frieden der Kirche Gottes, auf den er sein Augenmerk richtete, blickte er entgegen; von  
 15 den Bischöfen bekam er die erwünschte Antwort und ward zufriedener. Es war sein Wunsch, den Sieg der Anbeter Christi und die Erlösung seiner Kirche zu sehen und dann aus dem Leben zu scheiden; nachdem Gott seinen Wunsch erfüllt hatte, brach sein Lebensabend an, und nach einer kurzen Krankheit befahl er seine  
 20 Seele in die Hände seines Schöpfers.

Wie tief der Tod dieses Gottesmannes beweint wurde! Und wie sie um ihn trauerten! Er betrübte nämlich die ganze Stadt, erfüllte die ganze Gegend mit Kummer und brachte jede Seele, (334) die erfuhr<sup>7</sup>, was geschehen war, zum Jammern. Denn sie beweinten ihn dermaßen, daß sie in stetigen Tränen badeten; sie weinten nämlich nicht mäßig, sondern waren um seinetwillen wirklich erregt. Denn sie trauerten nicht, weil sie einen Menschen aus dieser Welt verloren hatten, sondern es schmerzte sie, daß sie einen Gottesmann verloren hatten. Im großen Gedränge beugten  
 30 sich die Städter<sup>8</sup> alle miteinander über seinen Leichnam, und sie

<sup>1</sup> *ⲙⲉⲛⲉ* (ebd.).

<sup>2</sup> *ⲁⲛⲉⲛⲉ* (333, 5).

<sup>3</sup> *ⲡⲁⲓⲛⲉ* statt *ⲡⲁⲓⲛⲉ* (ebd.).

<sup>4</sup> *ⲁⲛⲉⲛⲉ* (333, 6).

<sup>5</sup> *ⲙⲉⲛⲉⲛⲉ* (333, 9).

<sup>6</sup> *ⲁⲛⲉⲛⲉ* (333, 12).

<sup>7</sup> *ⲁⲛⲉⲛⲉ* (334, 1).

<sup>8</sup> *ⲁⲛⲉⲛⲉ* (334, 6).

hielten eine solche Totenklage, daß er drei<sup>1</sup> Tage lang auf der Bahre lag und sie ihn nicht begruben. Sie sprachen nämlich: „Wenigstens durch den Anblick seines Leichnams mögen wir uns über ihn trösten, und sein stummes<sup>2</sup> Bild möge uns einen notdürftigen Ersatz für seine Amtswaltung im Leben leisten.“<sup>5</sup> Denn so stark war der Andrang zu seinem Leichnam im gewaltigen Gedränge, daß drei Personen<sup>3</sup> in diesen Tagen umkamen. Sie gestatteten nämlich nicht, daß er beerdigt wurde, bis seine Kleriker das Volk durch eine Erfindung überlisteten<sup>4</sup>. In der Nacht, während er in der Kirche lag, machten sie an seiner Stelle<sup>10</sup> ein Bild, das wie ein Mensch aussah, als ob<sup>5</sup> er selbst da gelegen hätte, stahlen seinen Leichnam weg und gingen aus der Stadt. Darauf verbreiteten sie unter den Leuten<sup>6</sup> das Gerücht, daß er die Stadt verlassen habe. Dann strömte das ganze Volk hinaus, um unter heftiger Auflehnung gegen ein stilles Leichenbegängnis<sup>15</sup> seinen Leichnam zu begleiten, und nur mit Schwierigkeit wurde der Selige an jenem Tage begraben und unter Hymnen und göttlichen<sup>7</sup> Lobgesängen beerdigt, die ihm von seiner ganzen Herde gewidmet wurden. (335) Die Erscheinung, die Lebensführung und die Wahrhaftigkeit dieses Mannes mag folgendes Wort des Pro-<sup>20</sup>pheten besiegeln<sup>8</sup>: „Wohl dem Volke, dem es so ergeht<sup>9</sup>, und wohl dem Volke, das ein solcher wie dieser regiert<sup>10</sup>.“ Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes<sup>11</sup>, welchem Lob und Preis von seinen Dienern, den früheren und späteren, jetzt und in aller Ewigkeit<sup>12</sup> zukommt. Amen. 25

Ende der Homilie des seligen Amphilochius, Bischofs von Iconium, über den großen, seligen und preiswürdigen, den wahren und heiligen Hirten Basilius, Bischof von Cäsarea in Kappadozien<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> אַלֵּל, (334, 7).

<sup>2</sup> עִבְרִית (334, 9).

<sup>3</sup> נִפְתָּי (334, 12).

<sup>4</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (334, 13).

<sup>5</sup> אִם יִהְיֶה אִם יִהְיֶה (334, Z. 7 v. u.).

<sup>6</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (334, Z. 5 v. u.).

<sup>7</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (334, letzte Zeile).

<sup>8</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (335, 2); vgl. Ps. 144, 15.

<sup>9</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (335, 3).

<sup>10</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (335, 4).

<sup>11</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (ebd.).

<sup>12</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (335, 6).

<sup>13</sup> אֲנִי אֶלְמֵהֶם לְחַטָּא (335, 7).

## DRITTE ABTEILUNG

### A) MITTEILUNGEN

#### Beiträge zur Buchmalerei des Christlichen Orients

Mit Problemen der Buchmalerei des Christlichen Orients habe ich mich in den zwei Jahrzehnten 1907 bis 1927 mehrfach und ziemlich intensiv beschäftigt, und beispielsweise O. Wulff, *Altchristl. u. byzantin. Kunst* S. 306 hatte die Freundlichkeit, an diese Beschäftigung weitergehende Erwartungen zu knüpfen, die ich wohl werde enttäuschen müssen. Die Vollvertretung des Gesamtgebietes semitistischer Orientalistik auf einem ordentlichen Lehrstuhl derselben nötigte, über die Grenzen speziell christlich-orientalischer Forschung, wie in Lehre, so auch in forschendem Interesse, hinauszugreifen. Hingabe an das gewaltige Werk „einer politischen Reorganisation unseres Volkes“, das der große Führer des neuen Deutschland zu einer Gemeinschaftsaufgabe werden ließ, der kein das Schicksal dieses Volkes wahrhaft seelisch Miterlebender sich zu entziehen vermag, engte die allem Wissenschaftlichen zur Verfügung stehende Zeit ein. Was an solcher und an lebendiger Kraft auf Spezialstudien sich vor dem Abendwerden des Lebenstages noch wird verwenden lassen, dürfte wohl mehr noch als selbst der Liturgiegeschichte den Fragen AT- und NTlicher Textgeschichte, vorab etwa dem „Diatessaron“-Problem zu widmen sein.

Immerhin habe ich vor wenigen Semestern in einer zusammenfassenden Vorlesung über Christlich-orientalische Buchmalerei vor allem mir selbst Rechenschaft über das zum Gegenstand von mir gewonnene Maß von Kenntnissen und Erkenntnissen zu geben versucht. Was dabei von allenfalls Wertvollem über den Rahmen von früher Gesagtem bzw. Bekanntgemachtem sich ergab, möchte ich im wesentlichen an dieser Stelle in einer lockeren Folge von Mitteilungen vorlegen, deren skizzenhafter Charakter auf die allseitige Ausreifung und Vertiefung der Darstellung verzichtet, die eine anspruchsvollere Behandlung in eigentlichen Aufsätzen oder gar in Buchform erfordern würde.

#### 1. Frühchristlich-syrische Prophetenillustration durch stehende Autorenbilder

Im Gegensatz zu Oktateuch, Psalter und selbst Job liegt von einzelnen Teilen des AT.s für die Propheten an Denkmälern christlich-orientalischer Buchmalerei unmittelbar wohl entschieden am wenigsten Bedeutendes vor. Auf griechischem Sprachboden sind es nur einige Propheten-

Katenen, die einen Buchschmuck durch Autorendarstellungen aufweisen, in denen unverkennbar gute hellenistische Überlieferung fortlebt. Einmal geschieht dies dabei in der Form von Medaillons, deren Brustbilder an beste ägyptische Mumienporträts erinnern. Vgl. die Abbildung aus der durch Brand zerstörten Turiner Hs. bei Ch. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*. 2. Aufl. Paris 1926. S. 620 (Fig. 226 = Coll. Hautes Études C 345). Eine gedrängte Zusammenstellung des Einschlägigen bietet O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*. Oxford 1911 S. 473f. Über die beiden hierhergehörigen römischen Hss., die Katene der Chigi-Bibliothek und *Vat. Gr. 1153*, ist des Näheren auf A. Muñoz, *Codici greci miniati delle minori biblioteche di Roma*, Taf. I—V bzw. VIIIf. zu verweisen.

Analoges bietet nun aber eine arabische Propheten-Hs. der koptischen Kirche, deren Text eine Superversion nach einer auch sprachlich koptischen Vorlage ist, *Ar. 10173* (*Diez A. Fol. 41*) der Staatsbibliothek in Berlin vom J. 1041 Mart. = 725 H. Auf Is. folgt hier das Zwölfprophetenkorpus nach der hebräischen, nicht nach der normalen LXX-Anordnung, dann Jer., Ez. und Dan. Ein gerahmtes stehendes Autorenbild des betreffenden Propheten ist in der Mehrzahl der Fälle als Ganzseitenbild neben den Anfang seines Buches gestellt. Lediglich Raumverhältnisse haben dazu geführt, mitunter die entsprechende Darstellung in etwas verkleinertem Maße vielmehr unter das Textende des vorangehenden Prophetenbuches zu rücken, oder sogar hier durch eine bloße Halbfigur zu ersetzen. Grundsätzlich handelt es sich jedenfalls um meist frontal geschaute nimbierte Vollgestalten in Tunika und Pallium und mit nackten Füßen, an denen lediglich das Nestelwerk selbst nicht deutlich gegebener Sandalen sichtbar wird. Die linke Hand hält grundsätzlich einen weit geöffnet herabfallenden Rotulus, während die rechte, soweit in den folgenden Einzelangaben nichts Anderes vermerkt wird, seitlich in Redegestus erhoben ist. Der Hintergrund ist im oberen Teile immer Gold.

Es fehlt nur der Prophet Osee. Die vorhandenen Darstellungen bieten die nachfolgend vermerkten Einzelheiten in Gestaltung und Farbe:

Fol. 1v<sup>o</sup>: Isaias: (Ἰσαΐα ὁ προφήτης) stark beschädigt; die Farbe von Haar und anscheinend langem Bart zerstört; Tunika grau-lila; Pallium hellviolett; Hintergrund unten grün mit roter Bordüre.

Fol. 66r<sup>o</sup>: Joël (Ἰωὴλ ὁ προφήτης): Halbfigur; Haar und langer Bart grau; Tunika blau mit grauen Lichtern; Pallium hellbraun mit schwarzen Faltenrändern; schwarzer Achselstreifen mit roter Mittellinie. Die Rechte macht den Redegestus vor der Brust; der sonst herabhängende Teil des Rotulus liegt nach links (vom Beschauer aus) vor dem Unterleib.

Fol. 69r<sup>o</sup>: Amos (Ἄμωσ ὁ προφήτης): Ebensolche Halbfigur mit gleicher Behandlung von Rotulus und rechter Hand; Haar und mittellanger Bart schwarz; Tunika rot mit lila Lichtern; Pallium hellgrau mit dunkelblauen Faltenrändern; goldener Achselstreifen mit roten Rändern.

Fol. 75 v<sup>o</sup>: Abdias (ἀβδίων ὁ προφήτης): Haar und mittellanger Bart dunkelgrau; Tunika hellblau mit weißlichen Lichtern; Pallium violett mit schwarzen Faltentiefen; goldener Achselstreifen; Hintergrund unten grün, darüber rote Bordüre und auf dieser ein schwarzer geometrisch-ornamentaler Dekor.

Fol. 77 r<sup>o</sup>: Jonas (ἰωνάν ὁ προφήτης): Haar und runder Bart grau; Tunika hellviolett mit dunkelvioletten Schatten; Pallium hellblau mit weißlich grauen Lichtern und dunkelblauen Faltentiefen; das Gesicht ist halb nach links gewandt; den Rotulus hält ausnahmsweise die Rechte; die Linke deutet auf die Schwanzflosse eines gelben Delphins, der rechts unten mit dem Kopf abwärts in dort gegebenes welliges blaues Wasser zu schießen scheint. Hintergrund wie vorhin nur mit goldenem Dekor in der roten Bordüre.

Fol. 79 v<sup>o</sup>: Michaias (μιχέως ὁ προφήτης): Haar und langer Bart hellgrau; Kleider wie fol. 75 v<sup>o</sup>; der Rotulus mit beiden Händen gehalten; Hintergrund unten wie fol. 77 r<sup>o</sup>.

Fol. 84 v<sup>o</sup>: Nahum (ναούμ ὁ προφήτης): Vollgestalt kleineren Formats; Haar und mittellanger Bart tief dunkelbraun; Tunika ziegelrot mit lila Pallium, hellblau mit weißen Lichtern; schwarzer Achselstreifen mit goldenen Rändern; der geöffnete Teil des Rotulus scheint in bewegter Luft nach links zu flattern; Hintergrund unten wie fol. 75 v<sup>o</sup>.

Fol. 87 r<sup>o</sup>: Habakuk (ἀμβακουμ ὁ προφήτης): Vollgestalt kleineren Formats; das Gesicht in Viertelsprofil nach links gewandt; Haar und kurzer runder Bart dunkelbraun; Tunika rot mit schwarzen Faltentiefen; Pallium wie fol. 84 v<sup>o</sup>; die rechte Hand beginnt das untere Ende des Rotulus wieder einzurollen; Hintergrund unten wie fol. 77 r<sup>o</sup>.

Fol. 90 r<sup>o</sup>: Sophonias (σοφονιας ὁ προφήτης): Haar und langer Bart grau; Tunika hellblau mit weißen Lichtern; Pallium rosa mit dunklen roten Faltentiefen; Hintergrund unten wie fol. 77 r<sup>o</sup>.

Fol. 93 r<sup>o</sup>: Aggaios (ἀγγεου ὁ προφήτης): In Halbprofil nach rechts gewandt; das Gesicht bartlos; Kopfhair schwarz; Tunika rot mit graubraunen, Pallium hellblau mit weißlichen Lichtern; Redegestus der Rechten vor der Brust; Hintergrund unten wie fol. 75 v<sup>o</sup>.

Fol. 95 r<sup>o</sup>: Zacharias (ζαχαρίας ὁ προφήτης): Halbfigur kleineren Formats; das bartlose Gesicht in Viertelsprofil nach links gewandt; Kopfhair braun; Tunika blau mit grauen Lichtern; Pallium rötlich braun mit schwarzen Faltentiefen; der Rotulus, mit beiden Händen gehalten, fällt in mächtigem Bogen nach rechts; Hintergrund unten grün, abgeschlossen von goldener Bordüre zwischen roten Rändern und mit schwarzem geometrisch-ornamentalem Dekor.

Fol. 103 r<sup>o</sup>: Malachias (μαλαχίου ὁ προφήτης): In Halbprofil nach rechts gewandt; Haar und kurzer runder Bart hellbraun; Tunika blau mit grauen Lichtern; Pallium braun mit schwarzen Faltentiefen; goldener Streifen am

rechten Ärmel; Redegestus der Rechten nach links; Hintergrund grün, abgeschlossen von goldener Bordüre mit schwarzem Dekor.

Fol. 108 v<sup>o</sup>: Jeremias (ἱερεμίας ὁ προφήτης): Haar und langer Bart grau; Tunika ziegelrot mit weißgrauen, Pallium hellblau mit gelblich-weißen Lichtern; Redegestus der Rechten vor der Brust; Hintergrund unten wie fol. 75 v<sup>o</sup>.

Fol. 178 r<sup>o</sup>: Ezechiel (ἱεζεκιήλ ὁ προφήτης): Haar und kurzer Bart von dunkelstem Braun; Tunika hellviolett, an den Seiten merkwürdigerweise dunkelblau; Pallium gelbgrün; goldener Ärmelstreifen; Redegestus der Rechten nach rechts; Hintergrund wie fol. 77 r<sup>o</sup>.

Fol. 234 v<sup>o</sup>: Daniel (δανιήλ ὁ προφήτης): In Viertelsprofil nach links gerichtet und zwischen zwei, eher wie glatthaarige Katzen aussehenden kleinen Löwen; das Gesicht zerstört; blondes Haar; das übliche persische Kostüm, bestehend aus gelbbraunen Schuhen mit grauer Schnürung, langen und engen blaugrauen Hosen, einer den übrigen Darstellungen gegenüber etwas kürzeren schwarzgrünen Tunika, einem auf der Brust durch eine Agraffe zusammengehaltenen hellroten Mantel mit goldener Bordüre und einer rudimentär winzigen blauen Miniatur-Tiara; Hintergrund unten gelbgrün, abgeschlossen durch rote Bordüre mit goldenem, geometrisch-ornamentalem Dekor.

Unsere Prophetengestalten haben mehrfach einen unverkennbaren Hauch von monumentaler innerer Größe, der sie mindestens von ferne durchaus an diejenigen der griechischen Katenenhss. heranrückt. Die Beischriften in barbarischem Griechisch könnten vollends den Gedanken nahelegen, daß der koptische Illuminator der arabischen Hs. mittelbar oder sogar unmittelbar von einer byzantinischen Vorlage abhängig wäre, deren mit jenem Erbe hellenistischer Tradition verwandte Züge durch ihn selbst oder bei nur mittelbarer Abhängigkeit schon an irgendeinem früheren Gliede der Überlieferung stark vergrößert worden wären. Aber ein anderes Moment weist in eine wesentlich andere Richtung. Die Propheten der Berliner Hs. zeigen so sehr die denkbar stärkste Betonung der charakteristischen semitischen Gesichtszüge, daß man sie in dieser Beziehung fast nur neben alte assyrische Reliefdarstellungen halten könnte. Das lenkt den Blick vielmehr nach Syrien, wo eine ähnliche Betonung des semitischen Profils etwa die Illustrationen des syrischen Vierevangelienbuches *Brit. Ms. Add. 7169*, aus dem G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV<sup>e</sup> XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* zahlreiche Abbildungen bringt, und vielleicht noch stärker die künstlerisch ungleich höher stehenden des syrischen Evangelienlectionars *Brit. Ms. Add. 7170* aufweisen. In dieselbe Richtung und zugleich nun auch schon zeitlich recht weit zurück weist vielleicht auch eine einzelne der fünfzehn Darstellungen, die besonders fühlbar von jenem Hauche innerer Monumentalität umweht wird: diejenige des Jonas. Ihn nicht an irgendeiner Stelle seiner wundersamen Geschichte, etwa unter der Staude ruhend wie

im Rabbula-Evangelium oder soeben dem Rachen des Seeungeheuers wieder entsteigend wie gelegentlich in Randillustrationen armenischer Vier-evangelienbücher, sondern neben dem ihm gewissermaßen als bloßes Emblem beigegebenen Fisch dargestellt zu sehen ist völlig neu und in dieser Unerhörtheit gewiß kaum als etwas Junges anzusprechen. Andererseits würde man von einer solchen Darstellungsweise her, wenn man sie für die syrisch-arabische Zone um die Wende vom 6. zum 7. Jh. unterstellen dürfte, am allerehesten die Bezeichnung des Propheten schlechthin als „desjenigen mit dem Fisch“, صاحب الحوت bzw. ذو النون verstehen, unter der er zunächst Muhammed und seinen Zeit- und Volksgenossen vertraut war.

In der Tat fehlt es auf syrischem Boden in älterer Zeit nicht an bezeichnenden Parallelen zu der Prophetenreihe der arabisch-koptischen Hs. des 14. Jhs. Zu nennen sind zunächst die Prophetengestalten des mit einem Titelbild zu jedem Buche geschmückten Pariser syrischen AT.s *Bibl. Nat. Ms. syr. 341* des ausgehenden 7. oder des 8. Jhs., dessen Illustration H. Omont 1909 in den *Monuments et Mémoires* der *Fondation Piot* publiziert hat. Sie sind in ihrer Vergrößerung antiker Monumentalität von unseren arabisch-koptischen Miniaturen augenscheinlich gar nicht zu trennen. Gleiches gilt von ihnen dann aber wieder gegenüber der erweiterten „Propheten“folge des Rabbula-Kodex, mit der wir nun bis ins 6. Jh. hinaufsteigen. Man braucht nur den Sonne und Mond gebietenden Josua der beiden Denkmäler einmal auf sich wirken zu lassen, um des hier bestehenden allerengsten Zusammenhangs sich bewußt zu werden. Vgl. dafür den Rabbula-Kodex bei Strzygowski, *Ravenna als Vorort aramäischer Kunst*. Neue Serie V dieser Zeitschrift S. 96 Abb. 8. Jene „Propheten“folge des noch frühchristlich-syrischen Evangelienbuches steht nicht, wie bei den Propheten des Codex Rossanensis und der Fragmente von Sinope in einem organischen Zusammenhang mit den NTlichen Szenen, die sie begleiten. Sie ist vielmehr mit diesen nur rein äußerlich in der echt barocken, stoffhungrigen Motivenmischung des mesopotamischen Denkmals kombiniert. Ihre Quelle ist offenbar bereits der Buchschmuck eines AT.s vom Typus des jüngeren Pariser Exemplars gewesen.

Aber es wird sich sogar noch einen Schritt weiter zurückgehen lassen. Die gleiche rein äußere Verbindung stehender Prophetengestalten mit einer NTlichen Szenenfolge, wie sie für den Rabbula-Kodex bezeichnend ist, weisen die Mosaiken an den Hochwänden des Mittelschiffs von S. Apollinare Nuovo in Ravenna auf. Die Betonung gerade dieses Moments wäre noch dem allgemeinen Hinweis auf Beziehungen zwischen den ravennatischen Mosaiken und dem syrischen bildlichen Buchschmuck hinzuzufügen, der sich bereits bei Strzygowski a. a. O. S. 94f. findet. Bereits rund ein Vierteljahrhundert ist es sodann her, seit ich *Rassegna Gregoriana* IX Sp. 33—48 in dem kleinen Aufsatz *I mosaici di Sant' Apollinare Nuovo e l'antico anno liturgico ravennate* den Nachweis erbracht habe, daß die NTliche Szenen-

folge in Ravenna durch eine evangelische Perikopenordnung der Quadragesima und Karwoche bestimmt ist, die aufs engste sich mit westsyrischem Brauche berührte, wie ihn die Denkmäler jakobitischer Liturgie vertreten, eine liturgische Bedingtheit, die sich wieder auch für die entsprechende Folge des Rabbula-Kodex wird erhärten lassen, nachdem ich sie für den Rossanensis geradezu mathematisch beweisen konnte. Vgl. *Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschnuck des 6. Jahrhunderts* in der *Ehrendarstellung deutscher Wissenschaft zum 50. Geburtstage Prinz Johann Georgs zu Sachsen*. Freiburg i. B. 1920. S. 233—252. Es könnte dem allen gegenüber keineswegs überraschen, nun auch in den ravennatischen Prophetengestalten das Echo der im Rabbula-Kodex, *Bibl. Nat. Ms. syr. 341* und der Berliner Hs. *Ar. 10173* greifbar werdenden syrischen Propheten-Illustration erkennen zu sollen. Um so zwingender drängt sich aber solche Erkenntnis auf, als wenigstens ein Teil der musiven Prophetendarstellungen von S. Apollinare Nuovo gerade mit den Miniaturen der arabischen Hs. koptischer Provenienz durch das Motiv der weitgeöffneten antiken Buchrolle verknüpft ist.

Natürlich ist in Ravenna nicht an einen Einfluß des rein semitischen mesopotamisch-syrischen Hinterlandes zu denken, dem die beiden syrischen Hss. entstammen und auf das die prononzierten Semitenprofile der arabischen hinweisen. In den noch so ganz hellenistisch antik empfundenen mächtigen Gestalten der ravennatischen Mosaiken spiegelt sich antiochenische Tradition, die dann wohl auch den Vollgestalten der griechischen Prophetenkatenen zugrunde liegen wird, während alexandrinischer Hellenismus sich in den Brustbildern speziell der untergegangenen Turiner Hs. ausleben dürfte. Ein in Antiocheia heimischer Propheten-Buchschnuck durch stehende Autorenbilder würde sich so als die letzte Quelle der Entwicklung erweisen. Dieser hätte wie nach Westen in den byzantinischen Katenenhss., so auch nach dem mesopotamischen Osten nachgewirkt, wo der Rabbula-Kodex und das Pariser AT. den Typus vertreten, und von hier wieder wäre — nicht zu verwundern bei den denkbar engsten Beziehungen, die immer zwischen den beiden Monophysitenkirchen Syriens und Ägyptens bestanden haben, — unmittelbar oder mittelbar dem koptischen Buchmaler der Berliner arabischen Hs. die Inspiration zu seinem Werke gekommen.

Prof. A. BAUMSTARK.

### Zur Pluralbildung im Altnubischen

Die Darstellung der Pluralbildung im Altnubischen, wie sie Zyhlarz in seiner *Grammatik*<sup>1</sup> bietet, erweckt auf den ersten Blick den Anschein, als

<sup>1</sup> *Grundzüge der nubischen Grammatik im christl. Frühmittelalter (Altnubisch). Grammatik, Texte, Kommentar u. Glossar*. Leipzig 1928. (*Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes*. Bd. XVIII. Nr. 1.)

ob diese Pluralbildung ziemlich unregelmäßig und willkürlich erfolge: das Pluralsuffix **-rōr** erscheint sowohl am indeterminierten wie am determinierten Nomen und kann in beiden Fällen auch selbst bald indeterminiert, bald determiniert sein. Eine genauere Untersuchung läßt aber sehr bald erkennen, daß diese Willkür nur eine scheinbare ist und der Eindruck solcher Willkür nur durch die reichlich oberflächliche Darstellung des genannten Verfassers verursacht wird, während wir es in Wirklichkeit durchaus mit gesetzmäßigen Erscheinungen zu tun haben.

Zunächst trifft der Satz: „Zeichen des Plurals ist die Endung *-gu* am indeterminierten oder determinierten Nomen“, durchaus nicht zu, wenn wir den Begriff „Nomen“ im eigentlichen Sinne verstehen, als Gegensatz nämlich zum Verbum und seinen Formen einschließlich der sog. Verbalnomina. Von einem wirklichen Nominalstamm wird nämlich nie ein Plural in der Weise gebildet, daß das Pluralsuffix **-rōr** an das determinierte Nomen träte. Vielmehr lehrt eine umfassende Durchsicht des verfügbaren Materials<sup>1</sup>, daß das Pluralsuffix — von einer einzigen, später zu erörternden, scheinbaren Ausnahme abgesehen — stets an das indeterminierte Nomen tritt; an diesen Komplex von indeterminierten Nomen + Pluralsuffix kann sich dann — vorausgesetzt, daß es sich um ein Nomen im status subiectivus handelt! — das Zeichen der Determination **-λ** anschließen. So entstehen Formen wie **ταβιροτα** (M II, 8); **βιαντροτα** (M II, 13); **λιεροτα** (M VII, 16); **οτρριροτα** (M IX, 12); **τοτβιροτα** (M II, 9; XIII, 14) **ρισιροτα** (St 3, 4); **αποστολοσροτα** (St 3, 5); **μελδνιροτα** (M XV, 15); **οτρανιροτα** (L Matth. 24). An diese determinierten Pluralformen können eine Reihe von Postpositionen treten, nämlich **-λε** (**-λεκεκα**): **τδδλεβιροταλε**, **ελεβεκαβιροταλεκεκα** (St 13, 11); **-κεταλ** (**-κεταλλεβιον**): **ταβιροτκεταλ** (mit Assimilation! M XIII, 12); **μωβανιροτκεταλλεβιον** (M II 5); **-λον**: **αποστολοσροταλλον** (St 16, 12); **-λαλ**: **δπιλιροταλλ** (St 2, 7). Andere Postpositionen verbinden sich jedoch regelmäßig mit dem indeterminierten Plural; es sind dies die direktiven Postpositionen **-λα** (**-λαρια**): **λοτρανιροταλ** (M III, 3. 11); **-λο** (**-λω**, **-λοκεκλω**): **οτρριροταλο** (M VIII, 6), **ελεβιροταλοκεκλω** (K XXXIV 1); **-λαλε** (**-λαρια**): **ζαριροταλε** (St 2, 2), sowie die komparative Postposition **-λοροβια**: **μωβανιροταλοροβια** (K XXX, 7); ferner das Suffix **-κα** des Direktivs und das Suffix **-η** (**-ηα**) der Rektion: **τερεροτακα** (Es Sabu', Zl. 1), **ελεβιροτη** (M XIII, 16; K XXIV, 9), **δλεβιροτηα** (M XVII, 3). Indeterminierte Pluralbildungen der Form **οτροτβιροτ**, wie sie bei Zyhlarz in § 79a angeführt sind, kommen in dieser isolierten Stellung überhaupt nicht vor, sondern stets nur in Verbindung mit den zuletzt genannten Postpositionen.

<sup>1</sup> Siehe die Texte bei Griffith, *The Nubian texts of the Christian period*. Berlin 1913. (*Abh. der Kgl. Preuss. Ak. d. Wissenschaften. Jahrg. 1913. Phil.-hist. Klasse. Nr. 8.*)

Wie aber steht es nun mit den bei Z. unter §§ 79b u. 80b. aufgeführten Formen, die das Pluralsuffix **-rōr** am determinierten „Nomen“ zeigen? Schon die erste Durchsicht der dort genannten Formen ließ in mir eine Vermutung aufsteigen, die sich mir bei einer systematischen Bearbeitung des gesamten Materials voll und ganz bestätigte: in allen Fällen, in denen sich vor dem Pluralsuffix **-rōr** die Determination findet, handelt es sich gar nicht um eigentliche Nomina, sondern um Partizipialformen. Umgekehrt wird aber auch der Plural eines Partizips ausschließlich durch Anfügung des Pluralsuffixes nach voraufgehender Determination gebildet, mit derselben Regelmäßigkeit, mit der im Plural des Nomens diese Determination vor dem Suffix **-rōr** fehlt. So entstehen Formen, wie sie bei Z. in § 79b (**παρῶrōr** usw.) genannt sind, die aber ebensowenig isoliert vorkommen wie die oben erwähnten, von Z. in § 79a aufgeführten Bildungen. Vielmehr treten auch an diese Formen entweder Postpositionen, oder aber die Determination **-λ**, sei es ohne, sei es mit nachfolgender Postposition. Für die Frage, ob eine Postposition sich unmittelbar an das Pluralsuffix anschließt oder an Pluralsuffix + Determination, ergeben sich die gleichen Regeln, wie sie oben für die entsprechenden Formen des Nomens aufgestellt wurden. Zum Beweise des Gesagten seien die in dem durch Griffith publizierten Material sich findenden Partizipien hier angeführt! **πεσῶrōta** (K XXX, 15); **λοταλαζαῶrōta** (K XXIII, 1). — **διοrōtale** (St 4, 1); **αρῶrōtale** (St 4, 1); **πεσῶrōtalon** (K XXXI, 2); **πιστετοrōtalon** (St 12, 5); **ψαῶrōtala** (K XXIX, 9). — **εrōrōtalo** (St 13, 5); **αrḏḗrōtka** (M II, 16); **τσεῶrōtka** (St 29, 6); **δαrōtka** (L Gal 4, 5); **οrḗḗrōtka** (St 28, 12); **λεrḗrōtka** (K XXX, 12); **τεrōrōtḗ** (St 19, 6); **καrḗrōtḗ** (St 24, 1. Offenbar handelt es sich bei **καr** „nackt“ um ein Partizip; im Mahass-Fadidscha-Dialekt bedeutet *kawwe* „unbedeckt sein, offen sein, sich zeigen“); **διοrōtḗ** (St 4, 3; 19, 4); **δοrḗrōtḗ** (St 19, 8); **οδαῶrōtḗ** (St 20, 3. Zu **οδα** „krank“ als Partizip vgl. *odde* „krank sein“ im modernen Nubisch!); **λεrōrōtḗ** (St 21, 1); **τεrḗrōtka** (St 22, 11); **τοrḗrōtka** (St 23, 4); **παρῶrōtḗ** (St 24, 9); **οκκῖḗrōtḗ** (St 25, 11); **ὄβῖrōtḗ** (St 26, 8); **πῖrḗrōtḗ** (L Philipp 2, 15); **ἐrōrōtḗ** (St 4, 12).

Es wurde bereits oben erwähnt, daß ein einziges Nomen — **λεrḗ** „Herz“ — eine scheinbare Ausnahme von der für die Pluralbildung des Nomens gefundenen Regel macht. Es finden sich die Formen **λεῶrōtḗ** (St 4, 8) und **λεῶrōtḗ** (L Gal 4, 6). Das Ergebnis der voraufgehenden Untersuchung legt den Gedanken nahe, daß wir es auch hier mit einem ursprünglichen Partizip zu tun haben. Dieser Gedanke gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man berücksichtigt, daß sich neben dem Verbum *ai* „leben“ im Kenzi-Dialekt in der gleichen Bedeutung das Verbum *ai* findet. Es ließe sich also **λεrḗ** „Herz“ als „das Lebende schlechthin“ verstehen.

Textkritische Bedeutung gewinnt das Ergebnis dieser Untersuchung für die richtige Auffüllung einer durch Beschädigung des Zeilenendes entstandenen Lücke im Texte von St 32, 2/3: **ΟΥΑΡ̄.ΓΟΥΗΑΘΙΟΗ**. Die aus dem Zusammenhang mit Sicherheit zu gewinnende Erkenntnis, daß es sich um den Plural eines Partizips handelt, fordert das Einsetzen der Determination - **Α** vor dem Pluralsuffix. Die Tatsache ferner, daß das Verbum **ΟΥΑΡ̄-** in diesem Falle Verbum intentivum in obiectum singulare (nämlich **ΨΟΚΚΑ**) ist, führt zur Anfügung der Erweiterung -**Ρ** an den Verbalstamm. So dürfte die richtig wiederhergestellte Form **ΟΥΑΡ̄Ρ̄Λ̄ΓΟΥΗΑΘΙΟΗ** lauten und nicht **ΟΥΑΡ̄[ΙΡ̄]ΓΟΥΗΑΘΙΟΗ**, wie Zyhlarz (a. a. O. S. 167, Zl. 21) vermutet.

CURT PETERS.

## B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

### Das dritte Buch der Mēmrē des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate

Das Markuskloster der syrischen Jakobiten in Jerusalem besitzt in der Pergamenthandschrift Nr. 3 (bzw. 180)<sup>1</sup> einen einzigartigen Schatz, da die zwei Bände nach der Aufschrift die sonst nirgends überlieferten Reden des jakobitischen Patriarchen Kyriakos von Antiochien († 817)<sup>2</sup> enthalten sollen. Die Nachschrift des 2. Bandes besagt, daß die Hs. im J. 807 im Estōnā-Kloster bei Kallinikos von einem gewissen Thīdōs geschrieben sei, und zwar nach dem Exemplar des (damals noch lebenden) Verfassers selbst. Der 1. Band, von derselben Hand geschrieben, ist unvollständig; am Anfang fehlen mindestens 20, in der Mitte noch einmal etwa 5 Blätter. Die Reihenfolge der Hefte, Lagen und Einzelblätter ist vermutlich beim letzten Einbinden, das nach einer Notiz im J. 1881 vorgenommen wurde, in große Unordnung geraten. Dieser Band enthält aber nicht ein Werk des Kyriakos, wie die moderne Aufschrift vermuten läßt, sondern Mēmrē, deren Autor in keiner Weise kenntlich gemacht wird; indes lehrte mich ein Vergleich mit der Hs. *Br. M. 806 (Add 14631)*, daß es sich um den von Kmosko in der *Patrologia Syriaca* III (Paris 1926) herausgegebenen *Liber Graduum* handelt; danach konnte ich aus dem Durcheinander der Blätter feststellen, daß folgende Mēmrē dieses Werkes (\* = unvollständig) erhalten sind: 7\*, 8—14, 15\*, 16\*, 17\*, 18\*, 19—30. Am Anfang sind 6 Blätter eingebunden, die in der Reihenfolge 5, 3, 4, 6, 1, 2 an das Ende

<sup>1</sup> Baumstark-Graf-Rücker, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem: Oriens Christianus*, Neue Serie, Bd. 2, S. 125f. — Nach M. Kmosko (*Liber Graduum* = *Patrologia Syriaca* III, S. CCXCIX ff.), der die Handschrift 1916 einsah, hat sie jetzt die Nr. 180.

<sup>2</sup> A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), S. 270f.

des Bandes gehören; außer dem Schluß von M. 30 des Liber Graduum enthalten sie die syrische Übersetzung von Reden des Abba Isaia, und zwar (nach der syrischen Zählung in der Hs. *Br. M. 575 [Add. 12170]*) 1\*, 2, 3, 4 (= 20 der griech. Zählung)<sup>1</sup> und 5\* (= 9 der griech. Zählung).

Der 2. Band ist ebenfalls unvollständig, jedoch ist außer am Anfang die richtige Reihenfolge der Blätter weniger gestört. Am Kopf der Kurrās-Anfänge und -Schlüsse steht die Angabe: „Drittes Buch des heiligen, ehrwürdigen und gottbekleideten Mar(j) Kyriakos, Patriarchen des syrischen Antiochiens“. Ein erstes und zweites Buch muß demnach vorangegangen sein; außerdem steht auch unter der besonderen Zählung der vorhandenen Mēmre des 3. Buches noch die Nummer einer Durchzählung der Gesamtzahl, z. B. unter Nr. 7 (des 3. Buches) die Zahl 77 (der ganzen Reihe); das 1. und 2. Buch umfaßten demnach 70 Mēmre. Von Nr. 10 bis 23 haben die Mēmre noch den Nebentitel: *De providentia Dei* 1—14 getragen. Die Überschriften der Mēmre und ihrer Kapitel mögen einen Einblick in den Inhalt dieses bisher unbekanntes Werkes geben<sup>2</sup>.

Von M. 6 ist nur der Schluß erhalten (handelt über den Kreuzestod Christi).

M. 7 (fol. 1<sup>v</sup>) mit 2 Kapiteln; Kap. 1: Darüber, daß Gott seiner Natur, seinem Willen, seiner Macht und seinem Handeln nach gut und gerecht ist. — Kap. 2 fehlt.

M. x (6?), erhalten vom Schluß des 3. Kap. an. — Kap. 4: Wenn die Ankunft des Herrn für unser Geschlecht heil- und erlösungbringend war, warum kam er nicht am Anfang, sondern am Ende der Zeiten? — Kap. 5: Warum kam Christus-Gott zum Erdulden des Todes und warum ertrug er ihn durch das Kreuz? — Lücke.

M. 12. Von Kap. 1 ist nur das Ende vorhanden (Gott ist die Ursache alles Guten). — Kap. 2: Daß alle Heimsuchungen, die von Gott geschickt werden, zum Vorteil und Nutzen gereichen, und daß in ihnen nichts Böses ist, obgleich sie nach menschlicher Schwachheit bisweilen böse genannt werden. — Kap. 3: Daß Gott durchaus nicht mit Absicht dem wideretzlichen Geist des Bösen nachgibt und zustimmt, wie auch nicht dem Satan und den bösen Geistern. — Kap. 4: Wenn Gott auch längere Zeit hindurch zuließ, daß unter den Menschen die Werke der Dämonen oder der bösen Menschen — aus Gründen, die ihm allein bekannt sind — herrschten, hat er doch niemals in seinem Schutz und seiner Sorge für sie nachgelassen. — Kap. 5: Daß man aus dem Geschaffenen und Gemachten die Tiefe der Gerichte Gottes nicht erfassen kann.

<sup>1</sup> In der Ausgabe des Augustinos Monachos, *Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἠσαΐου λόγοι κθ'* (Jerusalem 1911), S. 118 bzw. S. 63—65, 12. — In der lateinischen Übersetzung des Fr. Zinus (1574) sind sie von Migne, PG 40, 1105—1206 aufgenommen worden.

<sup>2</sup> fol. 1 scheint hinter fol. 4 zu gehören; die von mir zunächst als Nr. x bezeichnete Rede wäre dann Nr. 6.

M. 13 (= 4 de providentia Dei). Kap. 1: Daß alles, was durch die Fügung Gottes geworden ist, mit Weisheit geordnet ist und nicht durch den Zufall oder das Fatum oder durch die Konstellationen der Sterne und durch deren Führung, wie die Irrlehrer meinen. — Kap. 2: Ob Reichtum und Armut allen ihren Inhabern von Gott zugeteilt sind, oder ob sie ihnen selbst zuzuschreiben sind, oder ob sie vom Schicksal und Fatum und Sternenkonstellationen beeinflusst sind, wie die Irrlehrer wollen.

M. 14 (= 5 de provid.). Kap. 1: Ob sich die Fürsorge Gottes verschieden oder gleich verhält bei ruhigen und friedlichen Todesfällen, oder bei unvorhergesehenen oder schweren und qualvollen, oder bei Todschlägen, oder (bei Todesfällen) in Bergwerken oder sonstigen Unfällen der verschiedenen, vollendeten oder unvollendeten Altersstufen. — Kap. 2: Über die Kinder, die dahingerafft werden, nachdem sie eben erst die Taufe empfangen haben, und über jene, die ohne der Taufe gewürdigt worden zu sein, in ihrer Jugend dahinsterven; darin wird auch gehandelt über jene, die in diesem Leben gelassen, um mit einem vollen Alter gesegnet zu werden, obwohl sie böse Menschen werden werden. Kap. 3: Über die verschiedenen Todesarten, die die verschiedenen Geschlechter und Altersstufen (treffen), und ob jeder Mensch bei seinem (von Gott gesetzten) Ende von diesem Leben scheidet oder nicht, und ob ein bestimmtes Ende im allgemeinen von Gott festgesetzt ist, oder für einen jeden besonders. — Kap. 4: Über die Anstiftung von Kriegen, Siegen und Niederlagen der Völker und Reiche.

M. 15 (= 6 de provid.). Kap. 1: Ob alle zukünftigen Dinge geschehen, weil Gott sie kennt, oder ob er sie kennt, weil sie geschehen, oder aus beiden Gründen zugleich. — Kap. 2: Ob alle Dinge, von denen Gott weiß, daß sie geschehen werden, auf jeden Fall geschehen und die Fähigkeit zu werden nicht verlieren, oder ob sie sie verlieren können. — Kap. 3: Ob Gott die Vollendung aller Dinge, von denen er weiß, daß sie werden, will oder nicht will.

M. 16 (= 7 de provid.). Kap. 1: Ob etwas von dem, was durch die Vorsehung Gottes von seiten der Geschöpfe geschieht, eben erst zu seiner Kenntnis kommt, oder von Ewigkeit her, da er alles kennt, was vor ihm entsteht. — Kap. 2: Ob das Wissen Gottes bezüglich der Mitwirkung der Geschöpfe, auf welche Art auch immer sie von ihm herbeigeführt wird, mit der Vollendung der Mitwirkung aufhört oder nicht. — Kap. 3: Inwiefern das Wissen Gottes verschieden ist von seinem Willen hinsichtlich der gewordenen Dinge. — Kap. 4: Ob der Wille und die Anordnung Gottes verschieden sind von seiner Zulassung.

M. 17 (= 8 de provid.). Über den Willen und den Trieb (Affekt), der in uns gepflanzt ist. Kap. 1: Ob der Wille der vernünftigen Wesen ihnen von Natur aus eignet oder nicht. — Kap. 2: Ob der Trieb (Affekt), der in uns gepflanzt ist, uns von Natur aus eigen ist oder von außen kommt.

M. 18 (= 9 de provid.). Kap. 1: Daß jeder Mensch an seinem Ende gesondert (individuell) aus diesem Leben scheidet und nicht wie es gerade der Zufall will. — Kap. 2: Über erläuternde Aussprüche, die aus dem vom Geist inspirierten Buche vorgebracht werden (eine Reihe von Schriftzitate mit Erklärungen).

M. 19 (= 10 de provid.). Kap. 1: Über die Fürsorge Gottes im Zeitabschnitt vom Anfange der Schöpfung bis zur Sintflut. — Kap. 2: ... von der Sintflut bis zum Turmbau in Babel. — Kap. 3: ... von der Sprachentrennung und dem Falle des Turmes bis auf Abraham. — Kap. 4: ... von Abraham bis zum Gesetze Mosis. — Kap. 5: ... vom Gesetze Mosis bis zur Ankunft Christi. — Kap. 6: ... von der Ankunft Christi bis zu den heiligen Lehrern. — Kap. 7: ... von den heiligen Lehrern bis zum Ende der Welt. — Kap. 8: Von den elf Ursachen der Bedrängnisse und Heimsuchungen, die über die Heiligen kommen.

M. 20 (= 11 de provid.). Über Dinge, nach denen er von seinem lieben Sekretär gefragt wurde. Kap. 1: Ob die Seelen nach der Trennung vom Leibe noch Erkenntnis haben. — Kap. 2: Ob die Verstorbenen von den Opfern, die für sie dargebracht werden, Nutzen haben (von dem Sekretär gefragt, weil es Menschen gibt, die auch dieses bestreiten und zu behaupten wagen, daß sie keinen Nutzen haben). — Kap. 3: Über den Übergang der Seelen nach dem Verlassen des Leibes, und darüber, was ihnen begegnet und wohin sie gelangen und bleiben werden vor der Auferstehung.

M. 21 (= 12 de provid.). Kap. 1: Über den Teufel und seine Engel, und was die Hölle ist, und daß sie ihretwegen und zum Schutze des Reiches bereitet worden ist. — Kap. 2: Gegen jene, welche sagen, daß Gott zwei Gewordene oder Schöpfungen gemacht habe, eine für das Reich und die andere für die Hölle.

M. 22 (= 13 de provid.). Aus dem Evangelium des Matthäus über die Stellen von dem Ἀντίχριστος und der Ankunft des Herrn.

M. 23 (= 14 de provid.). Gegen jene, welche sagen, daß man nicht zugeben dürfe, daß der Ἀντίχριστος komme, da die ganze erwähnte Vernichtung durch seine Ankunft geschehe.

M. 24. Über das Gleichnis im Matthäusevangelium (13, 47–50) von dem Fischernetz, das ins Meer geworfen wurde.

M. 25. Darüber, daß die Seelen den Leibern nicht vorangehen; gefragt von Theodosius, Bischof von Seleucia<sup>1</sup>.

M. 26. Über Fragen, die von den gläubigen Walid und Ješû', Bewohnern der Stadt ܘܠܝܕ<sup>2</sup>, gestellt wurden. Die Fragen lauten: 1. Ist

<sup>1</sup> Über diesen siehe Chronik Michaels d. Gr. XII, 5 (J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* III (Paris 1905), S. 19f. der Übersetzung.

<sup>2</sup> Ob identisch mit ܘܠܝܕ bei Michael d. Gr. (*Chronique* III, S. 29)? Chabot glaubt dafür ܘܠܝܕ lesen zu sollen; es wäre dann Tarmana in der Kyrrhestica gemeint.



An einige Kapitel hat Kyriakos besondere Testimoniensammlungen angehängt, die er wohl aus bereits vorhandenen Zusammenstellungen zu verwandten Sätzen entnahm, wie es sich wenigstens bei der unter II und III genannten Gruppe mit großer Wahrscheinlichkeit ergibt.

I. Am Schluß des 1. Kapitels des 18. Mēmrā, das über das einem jeden individuell bestimmte Lebensende handelt, bringt er folgende Zitateinreihe: 1. Basilius d. Gr., a) Quod Deus non est auctor malorum (PG 31, 333 B: Θάνατον δὲ ἐπάγονται — προβλεπομένου). — b) Hom. in martyrem Julitam (PG 31, 248 D: Ἐννόησον γὰρ ὅτι ὁ πλάσας ἡμᾶς — ἔπηξε τῆς ἐξόδου). — 2. Ap(h)rēm, aus dem Mēmrā über Bardaišan, dessen Anfang  $\text{ܐܘܪܝܡܐ ܕܥܘܪܝܫܐܢ}$  ist; s. C. W. Mitchell-A. A. Bevan-F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Prose Refutations* II (London 1921), S. 151ff.; angeführt werden die Strophen 33—39, 41—42; und dann noch einmal das oben an erster Stelle genannte Distichon aus seinem 1. Mēmrā über Nikomedien. — 3. Gregor von Nyssa, Hom. 1 de beatitudinibus (PG 44, 1205 C: Ἐπὶ τὸ θηριῶδες μετατυπούμενοι — ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν (τοῦ εἶναι) <ἰδοῦς> καὶ τὸ τέλος ὀρίζων). — 4. Severus von Antiochien, a) Aus der Hom. cath. 76 (*Patrologia Orientalis* [= PO] 12, S. 142, Z. 9—10, aber nicht nach der Übers. des Jacob von Edessa, sondern nach einer anderen, vielleicht der des Paulus von Kallinikos). — b) Aus dem 10. Gesang der Ermahnung (in der Sammlung, die E. W. Brooks in PO 7 herausgab, ist er Nr. 6 [= Nr. 278 der Gesamtreihe], S. 727, Z. 1—3). — c) Aus dem 2. Begräbnisgesange (= Nr. 351 der ganzen Reihe) (PO 7, S. 784, Z. 5—7). — 5. (am Rande hinzugefügt) Ja'qôb(h) von Šĕrûg(h), Mēmrā der Ermahnung nach dem Metrum des Mar(j) Ap(h)rēm:

: ܘܥܘ ܕܠܐ ܠܝܬܐ ܠܘܘܐܠܐ, Es gibt eine Grenze für das Leben,

: ܕܠܐ ܠܐ ܠܝܬܐ ܠܘܘܐܠܐ Aber eine Grenze für die Barmherzigkeit gibt es nicht.

II. Eine zweite Reihe von Testimonien ist an das 1. Kap. des 20. Mēmrā angefügt zum Erweise der These, daß die Seelen nach dem Verlassen des Leibes noch Erkenntnis besitzen. Soweit aus den Angaben des Kataloges von Wright sich feststellen läßt, stehen dieselben Zitate in derselben Reihenfolge in der Väterkatene *Br. M. 857 (Add 12155)* fol. 53<sup>b</sup>, nach Wright ohne besonderen Titel, nach Cureton, *Ancient Syriac Documents*, S. 192 in einem Abschnitt mit der Überschrift:  $\text{ܘܥܘ ܕܠܐ ܠܝܬܐ ܠܘܘܐܠܐ}$ . — 1. Gregor von Nazianz, a) Oratio in fratrem suum Caesarium (PG 35, 781 B: Οὐπω ταῦτα ἱκανὰ πρὸς παραμυθίαν; — C: τὴν ἀποκειμένην μακαριότητα). — b) Oratio funebris in Gorgoniam sororem suam (PG 35, 816 C: Κρείσσω μὲν οὖν εὖ οἶδα — δέχοιο καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀντὶ πολλῶν). — c) Oratio funebris in patrem suum praesente Basilio (PG 35, 989 A: Δεύτερον δὲ πείσας — B: εἰ μὴ τολμηρὸν τοῦτο εἰπεῖν, ἀξιούμενος). — 2. Gregor von Nyssa, de virgine (?); das mit den Worten: „Erröte vor dem Bräutigam, der überall ist, und vor seinem Vater und vor dem Hl. Geist“ beginnende kurze Zitat konnte ich in Gregors

Schrift de virginitate nicht auffinden. — 3. Doctrina Addai (ed. G. Phillips [London 1876], S. ∞ letzte Zeile, bis S. ∞ Z. 12, Übers. S. 44; ed. W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* [London 1864], S. 46 Nr. 2, Übers. S. 108). Aus den Angaben Curetons S. 192 geht hervor, daß gerade dieses Fragment in einer ganzen Anzahl von syrischen Testimoniensammlungen vorhanden ist. — 4. Joh. Chrysostomus, Encomion in Meletium Antiochenum (PG 50, 520<sup>b</sup>, Z. 17: Εὐξόμεθα δὴ κοινῇ πάντες — Z. 22: πρὸς ἡμᾶς (syr. ὁμᾶς) τὸ φίλτρον).

III. Das 2. Kapitel desselben Mēmrās hat am Schluß eine Sammlung von Väterzeugnissen zum Beweise dafür, daß das hl. Opfer für die Seelen der Verstorbenen von Nutzen ist. — Die hier vorhandenen Zitate finden sich auch auf fol. 56<sup>v</sup> und 57<sup>r</sup> der Hs. *Br. M. 857 (Add. 12155)*. — 1. Unter dem Namen des Palladius von Hellenopolis ein Apophthegma, das griechisch (als Erzählung des Bessarion) von Nau, ROC 12 (1907), S. 52, ediert wurde; unser Zitat stimmt aber mit dem griechischen Text nicht genau überein, dagegen fast völlig mit der syrischen Überlieferung im Väterparadies des 'Enanišō' (E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise of Palladius [Lady Meux Ms. Nr. 6]* London 1904, II, S. 662 [als Nr. 156], Übers. I, S. 866; in der [nur englischen] Ausgabe von 1907: *The Paradise or Garden of the holy Fathers*, S. 191 [als Nr. 171]; in der syr. Ausgabe von P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum VII* [Paris-Leipzig 1897], S. 765 [als Nr. 170]). Eine Anspielung auf diese Geschichte findet sich noch bei Bar Hebraeus, *Nomocanon* (ed. P. Bedjan [Paris-Leipzig 1898], S. 74) in einem Zitat aus Ja'qōb(h) von Edessa. — 2. Joh. Chrysostomus, a) Hom. 41 in Ep. I ad Kor. (PG 61, 361<sup>a</sup>, Z. 6: Εἰ δὲ καὶ ἀμαρτωλός — Z. 27: ὑπὲρ ἐτέρων χαρίζεσθαι). — b) Hom. 3 in Ep. ad Phil. (PG 62, 204<sup>b</sup>, Z. 16): Οὐκ εἰκῆ ἐνομοτέθει — Z. 24: περὶ τῶν ἐν πίστει παρελθόντων). — 3. Cyrill von Alexandrien, Contra eos, qui dicunt non oportere pro iis qui in fide dormierunt offerre sacrificium divinum (*S. P. N. Cyrilli archiep. Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, ed. Ph. E. Pusey, Vol. III [Oxford 1872], S. 542, Z. 19 bis 543, Z. 2; S. 543, Z. 9—14; S. 543, Z. 14 bis 20; S. 544, Z. 18—25). — 4. Severus von Antiochien, 20. Hypomnesticon ad Caesariam Hypatissam, ex 1. libro (E. W. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, PO 14, S. 284, Z. 8 bis 285, Z. 9).

IV. Das 3. Kapitel desselben Mēmrās bringt am Schluß eine Sammlung von Väterstellen über das Schicksal der Seelen von der Trennung vom Leib bis zur Auferstehung. Dieselben Zitate auch in *Br. M. 857 (Add. 12155)*, fol. 58<sup>r</sup> und 58<sup>v</sup>. — 1. Athanasius, Vita Antonii, cap. 65 (PG 26, 933 C: Μέλλων γὰρ ἐσθίειν ποτέ — 936 A: καὶ πάλιν ἦν ἕλωσ 'Αντώνιος). — 2. Abba Isaia, de laetitia animae, quae Deo servire studet (= 16. Rede der griechischen Ausgabe (Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἡσαίου λόγοι κθ' νῦν τὸ πρῶτον ἐκδίδονται ὑπὸ Αὐγουστίνου Μονάχου [Jerusalem 1911], S. 86, Z. 4—13). — 3. Severus von Antiochien,



Eure erste Frage lautet: Wenn etwa auch die *διαθήκη* unseres Herrn und Gottes und die Ordnung darin echt ist, warum hat man die Meßliturgie und die hl. Taufe darin aufgegeben und (warum) haben die Lehrer sie in anderer Form verfaßt? Darauf antworten wir nun: Vor unsers Herrn und Gottes leiblichem Aufstieg zum Himmel, dahin, wo er wie der Vater alles in göttlicher Weise erfüllend war, nämlich zum väterlichen Schoß, hat er diese *διαθήκη* seinen hl. Jüngern übergeben und in ihre Hände die ganze Vollmacht der gepriesenen Kirche bis zu seiner zweiten Wiederkunft, bei der er in einem gerechten und unerbittlichen Gerichte jeden Menschen nach seinen Taten zur Rechenschaft ziehen wird. — In diesem (Testament) lehrte er sie die Aufstellung der Altäre und die Ordnung der Kirchen und übergab ihnen die Meßliturgie und die Vollziehung des Myrons und die hl. Taufe durch entsprechende Gebete; er gab ihnen aber auch darin die Gebete, die bei den *χειροτονίαι* und die sonst für die Ordnung der Söhne der hl. Kirche (des Klerus) wohl angemessen oder notwendig zu sprechen sind. Dieses Buch der *διαθήκη*, das „Achtbuch“ (Oktateuch) genannt wird wegen der Einteilung seiner Ordnungen, da auch die (Ordnung, oder das Buch) der Kanones der Apostel in dieser Zahl enthalten ist, wurde von jenem Klemens von Rom — sein Andenken sei geheiligt — zusammengestellt und kam so in unsere, der Söhne der Kirche, Hände. Daß diese *διαθήκη* echt, d. h. vom Herrn ist, kann, wie ich meine, keiner von denen, die recht (orthodox) denken, in Zweifel ziehen. — Was das anbetrifft, daß ihr frugt: Warum hat man, wenn sie echt ist, die Meßliturgie darin aufgegeben und die Taufe, und (warum) haben die Lehrer sie abweichend (davon) verfaßt, so wisset wohl, daß das, was darin ist, nicht aufgegeben wurde, und daß auch die Lehrer nichts abweichend verfaßt haben, sondern nur solches, was in jeder Weise mit dem (Inhalt) jenes übereinstimmt. Es gab nämlich der hl. Geist, der in den Propheten und Aposteln sprach, das rechte Wort der Weihe und solche Ordnungen (Riten) zur beständigen Bewahrung der Söhne der Kirche (d. h. des Klerus) in der Orthodoxie, und zu ihrer unaufhörlichen Stärkung in den Dingen, die recht und nicht abweichend von ihren Vorgesetzten und den Lehrern der Rechtgläubigkeit angeordnet sind. So mögen sie sich freuen und von nicht geringem Trost erfüllt werden, da sie durch die Verheißung ihres Herrn an ihre Mutter, die Kirche, beständig durch die Fülle der reichen Gaben erfreut werden, und sie mögen daraus lernen, daß der hl. Geist, der in den Propheten und Aposteln sprach, niemals von der gottesfürchtigen Kirche sich entfernte, die ohne Makel die Orthodoxie, die in ihr ist, bewahrt.

Prof. AD. RÜCKER.

## 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 Palästina-pilgerin 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. Heiming, *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 Miscelle 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 Weihnachtspräfatation des Gelasianums „*Cuius divinae Nativitatis potentiam*“ hinweisen. Sie scheint das Fest des 25. Dezember in engstem 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 unbekannteren 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 Samstagfastens 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<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> 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 Samstagfeier 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 Samstagfeier 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 ungläubhaft. Weit eher dürfte hier die Wahl der Stationskirche durch die irgendwie mit dem folgenden Lazarussonntag 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 Cabrols 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 Karfreitagliturgie 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 Lektionensreihe 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 μεγάλα ὄρα des späteren griechischen Karfreitagseritus 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 τεθνημένον, μετὰ φρίκης προσίωμεν, παρακαλῶ, καὶ αἰδοῦς πολλῆς

καὶ εὐλαβε'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. Heisenbergs, *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 verlegte Gedächtnisfeier der Unschuldigen Kinder mit jener gegen Ende des 4. Jh.s „die *quadragiesimarum 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 rhetorischen 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*“ gesprochen hätte, weil er dorthin „vom Himmel herabstieg“, „um die Kämpfe zu beginnen.“ Und mag jene Feier der Unschuldigen Kinder nun mit dem durch Klemens von Alexandria, *Stromat.* I 21 genannten Datum des 25 Pachon (= 20 Mai) zusammenhängen oder nicht — irgendwie wird sie es tatsächlich tun —, daß jenes Datum, welches die περιεργότεροι τῆ γενέσει τοῦ σωτήρος 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, scheidet 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 mütterlichen jungfräulichen Empfängnis vom Hl. Geiste haben. Hier wäre nur σύλληψις möglich. — Unvereinbar würde mit einer bereits existierenden selbständigen Himmelfahrtsfeier 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 Himmelfahrtsfestes 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 Geistestaube und der sie entsendenden Gotteshand deutliche Verbildlichung der Festidee der alten, die Himmelfahrt mit umschließenden Pfingstfeier Jerusalems. Infolge der Verselbständigung des Himmelfahrtsfestes 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 (Πεντηχοστάριον 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 ἐγκαίνιων τῆς ἀγίας 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 Aufsätze 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.

H. Grégoire et M. A. Kugener, *Marc le diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté.* Paris (Société d'édition „Les belles lettres“) 1930. — CXI, 155 S. (davon S. 1—79 doppelt!).

J. Muyldermans, *A travers la Tradition manuscrite d'Evagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris.* Löwen (Bureaux du Muséon) 1932. — 95 S.

Zwei wertvolle Gaben belgischer Gelehrter zum griechischen christlichen Schrifttum seien hier gemeinsam angezeigt, die das echt philologische Verdienst meisterhafter Durchleuchtung hs.licher Überlieferung verbindet.

1. Ein zweites und spezielles Verdienst hat die von Grégoire und Kugener uns geschenkte ausgezeichnete Neuausgabe der sich als Werk seines Diakons Markos einführenden Biographie des Porphyrios von Gaza vor allem sich durch die einleitende Behandlung des viel erörterten Problems erworben, das die Echtheit und der geschichtliche Wert dieses in seiner Anschaulichkeit und Lebenswärme innerhalb der christlichen Literatur des patristischen Zeitalters einzig dastehenden Lebensbild darstellt. Die weit-aus größere *Première Partie* (S. VII—LXXXIX) der fast ein Drittel des Buches bildenden *Introduction* hat hier mit einer unübertrefflichen Gründlichkeit eindringendster und scharfsinniger Forschung eine gewiß endgültige Klarheit geschaffen. In nicht weniger mustergültiger Weise wird alsdann in der *Deuxième Partie* dieser Einleitung (S. XV—XCI) die hs.liche Überlieferung behandelt, von deren beiden Zweigen der wertvollere in der vorliegenden Ausgabe erstmals zur Textgestaltung herangezogen wird.

Die Biographie des Porphyrios, zuerst in einer lateinischen Übersetzung durch G. Hervet, den Sekretär des späteren Papstes Marcellus II., bereits 1556 bekanntgemacht, wurde im griechischen Original erstmals durch M. Haupt nach der jener Übersetzung zugrunde liegenden Hs. *Vindob. hist. gr. 3* des 11./12. Jhs und erneut durch das Bonner Philologische Seminar H. Useners unter Heranziehung des vielleicht etwas älteren *Baroccianns gr. 38* der Bodleiana in einer Edition herausgegeben, die bislang als eine vorbildliche Arbeit philologischer Technik gelten durfte. Der zunächst so bestechende Text erweist sich als mit bestimmten historischen, namentlich chronologischen Schwierigkeiten behaftet, die schon 1641 den niederländischen Protestanten D. Blondel seine Authentizität aufs schärfste bestreiten ließen und mit besonderer Klarheit durch Tillemont herausgearbeitet wurden, der allerdings dann doch sie glaubte überwinden zu können. Schon Baronius hatte vorübergehend und nach ihm haben zu Anfang bzw. um die Mitte des 18. Jhs. die Franzosen Cl. Castelain und L. du Four de Longerie die vorliegende Gestalt für Simeon Metaphrastes geglaubt in Anspruch nehmen zu sollen. Auf der anderen Seite haben sich die beiden Bollandisten Henschen und Stilting und aus dem Bonner Schülerkreise Useners A. Nuth aufs entschiedenste für die Echtheit der Biographie als eines Werkes des mit ihrem Helden wohl annähernd gleichaltrigen Markos eingesetzt. Nach einer eingehenden Orientierung über diese Entwicklung des Problems (S. VII—XXXIII) überraschen G. und K. (S. XXXIII—XXXVII, vgl. S. CIV—CIX) durch den ebenso unwiderleglichen als entscheidenden Nachweis einer von ihnen nicht zu scharf geradezu

als Plagiat bezeichneten literarischen Abhängigkeit der Einleitung des angeblichen Markos von der 443/4 veröffentlichten *Φιλόθεος ιστορία* des Theodoretos. Wird es somit endgültig unmöglich, die Biographie, so wie sie vorliegt, auf einen ungefähren Altersgenossen des schon 420 als mehr denn Siebziger verstorbenen Porphyrios zurückzuführen, so wird es doch (S. XXXVII—XLV) mit gutem Grund abgelehnt, nun etwa in ihr einen historischen Roman zu erblicken, dessen Held nie existiert hätte. Unter bestbegründeter Anerkennung eines wertvollen historischen Kerns (S. XLV bis LXX) wird der überlieferte Text (S. LXXI—LXXXVIII) als eine stark rhetorische Überarbeitung der echten Aufzeichnungen des Markos angesprochen, die — wohl im Zusammenhang mit der antiorigenistischen Bewegung der Mitte des 6. Jhs. — das Lebensbild des tatsächlich durch den origenistischen und pelagianischen Gesinnung huldigenden Bischof Johannes in den Klerus von Jerusalem aufgenommen und gleich seinem Biographen ähnlicher Gesinnung nicht fremden Porphyrios für die orthodoxe Frömmigkeit zu retten bemüht gewesen wäre und nicht nur, wie vor allem in manchen den handelnden Personen in den Mund gelegten Reden, ihre Vorlage erweitert, sondern auch gute Teile derselben unterdrückt und an deren Stelle die Episode des Kampfes gegen die Manichäerin Julia (Kap. 85—91) eingeführt hätte. Dem Überarbeiter würden damit die chronologischen Anstöße zur Last fallen und einer derselben, die Nennung des Praylios als desjenigen Bischofs von Jerusalem, der Porphyrios zum Priester geweiht hätte, würde geradezu als Ergebnis einer bewußten tendenziösen Änderung zu bewerten sein.

Was die hs.liche Überlieferung anlangt, so erweisen sich die beiden den bisherigen Ausgaben zugrunde gelegten Hss., neben denen zwei noch jüngere *Ottobon. 92* des 16. und *Bolland 192* des 18. Jhs. als Abschriften des *Vindob. hist. gr. 7* keinerlei selbständigen Wert besitzen, als Abkömmlinge eines gemeinsamen, von G. und K. mit *b* bezeichneten Archetypus. Diesem Überlieferungszweig treten als solche einer mit *h* bezeichneten gemeinsamen Vorlage der bereits seit Nuth wenigstens bekannte *Hieros. I* des 10. und die Bruchstücke einer zweiten Wiener Hs. *Suppl. gr. 50* (jetzt unter den *Cimelia Arm. B 4*) des 12. Jhs. gegenüber. Die Grundlage von *b* und *h* hätte eine gleich ihnen noch in Minuskel gehaltene Hs. *p* gebildet, hinter der bestimmte Erscheinungen aber noch einen Unzialhs. *o* erkennen ließen. Als bester Überlieferungszeuge, wenn auch nicht als ein solcher, der es gestattete, die beiden Hauptzeugen des anderen Überlieferungszweiges zu ignorieren, hat die Jerusalemer Hs. zu gelten.

Auf Grund dieser Erkenntnisse erfolgt die Konstituierung des Textes der neuen Ausgabe (S. 1—79), der eine vorzügliche französische Übersetzung gegenübergestellt ist. Daß die Seiten von Übersetzung und Text gleiche Zählung aufweisen, führt zu dem seltsamen Ergebnis, daß die Seitenzählung des Buches um die Zahl 80 hinter seinem wirklichen Seitenbestand zurückbleibt, hat aber zweifellos für die Zitation starke Vorteile. Unter dem Text ist der kritische Apparat und unter der Übersetzung eine erste Schicht sachlich erklärender Anmerkungen angebracht. Ergänzt wird diese durch die überreiche Erudition ausführlicher *Notes complémentaires* (S. 81—147) mit denen nun auch von der Seite der Sacherklärung her für die Porphyriosbiographie im wesentlichen alles nur eben Mögliche getan sein dürfte.

Immerhin hätte etwa S. 87 (= 5 *Note 1*), wenn schon der topographischen These A. Heisenbergs über die Gestaltung der Konstantinsbauten auf dem Golgathareal gedacht wurde, auch meine eingehende Widerlegung derselben *Die Modestiani-*

schen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn 1915, erwähnt werden sollen. — Wenn in Kap. 7 Porphyrios in den unerträglichen Qualen seiner Leberschmerzen πλησίον τοῦ ἁγίου Κρανίου Zuflucht sucht, so könnte dazu allenfalls als Parallele noch die Erzählung des Anastasios (Sinaïtes) über den vor der ὄχλησις τῶν δαιμόνων Zuflucht ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου Κρανίου findenden Zeitgenossen des Modestos (III, S. 66 dieser Zeitschrift) herangezogen werden. — Zu der S. 109 (Zu 29. L. 15—16) behandelten Bezeichnung Christi als ἱατρὸς ἄριστος sei vor allem noch auf das reiche einschlägige Material in Buch 2, Kap. 2 *Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung* bei A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten* (3. Aufl. S. 115—135) verwiesen. Zu den angeführten Origenesstellen wäre noch die hier S. 123 Ak. 1 mitgeteilte *In Levit. Hom. 8, 1* hinzuzufügen. Wörtlich mit der Stelle der Porphyriosbiographie berührt sich Eusebios Kgesch. X 4, § II: οὐδ' αὖ τις ἱατρῶν ἄριστος. Über das bei Harnack Gebotene hinaus darf dann noch erinnert werden an die Adresse des apokryphen Abgarbriefes an Jesus in dem syrischen Original der „Lehre des Addai“: **ܕܥܝܫܘܘܫܐ ܕܥܝܫܘܘܫܐ** (Jesus dem guten Arzte) und an die Gebetsanrede einer εὐχῆ der Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1873): ἱατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων. — Zu viel scheint mir endlich S. 111 (33 L. 2) aus der offenbar an die Stilistik exorkistischer Gebetes anklingender Wendung: **Μαρτύρομαι σε ἐνώπιον τοῦ ἀοράτου θεοῦ** usw. geschlossen zu sein, wenn in dieser Berührung der Unsichtbarkeit Gottes „une réminiscence origéniste“ erblickt werden will. Bezugnahme gerade auf diese Gotteseigenschaft scheint exorkistischem und mit ihm verwandtem Segensgebete geläufig. Vgl. in einem Ἐξορκισμός unter dem Namen des Basileios (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα S. 359): ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἄνθρωπος οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, in einem solchen unter dem Namen des Chrysostomos (ebenda S. 364): ὁ ἀόρατος τῆ οὐσία und als fast formelhafte Wendung von Segensgebeten: ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα (oder τὴν χεῖρά σου) τὴν ἀόρατον *Pap. 13918* des Berliner Museums und *Pap. gr. 2* in Heidelberg bei H. Lietzmann, *Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums in Festgabe für Ad. Jülicher*, S. 215f. und in der griech. Gregorios-Liturgie: Renaudot, *Liturg. Oriental. Coll.* I. S. 109.

Ein auf den griechischen Text eingestellter *Index des noms propres* (S. 149—154) beschließt das Buch. Man würde ihn bei dessen ungemeinem Inhaltsreichtum gerne um ein entsprechendes Register zu dem kommentatorischen Teile desselben ergänzt sehen. Doch hätte eben um jenes Reichthums willen eine solche Ergänzung vielleicht zuviel weiteren Raum in Anspruch genommen.

2. Wenn wirklich Porphyrios von Gaza ein Vertreter origenistischer Gedanken gewesen ist, so würde von ihm auch ein sachlicher Zusammenhang zu der Arbeit Muyltermans hinüberführen. Denn seine origenistische Gesinnung hat ja mit der Verurteilung des Euagrios das Schicksal seines literarischen Nachlasses bedingt und vor allem dazu geführt, daß Teile desselben im griechischen Original unter den schützenden Namen des dogmatisch nicht beanstandeten Neilos geflüchtet wurden, ein Problem, das bei aller Beschäftigung mit der hs.lichen Euagriusüberlieferung natürlich mit im Vordergrund steht.

M. beschäftigt sich zunächst (S. 5—24) nach der Reihenfolge ihres Alters mit den 10 in Betracht kommenden H.ss der *Bibliothèque Nationale*, von welchen an *Gr. 1188 (Medic. Reg. 2425)* eine solche des 11. Jh.s das

gerne unter Neilos gehende Stück *πρὸς Εὐλόγιον* zur Abwechslung einmal als *Λόγος ἀσκητικός* eines sonst völlig unbekanntes „Eremiten“ Petros einführt, um diesem dann auch die *στιχηρά* an die Mönche und den *Πρακτικός* beizulegen. Dann (S. 25—75) wendet sich M. des näheren den einzelnen in diesen Hss. vertretenen Texten zu: 1. dem *Πρακτικός* (Migne PG. XL Sp. 1219—1252), den drei jener Hss. vollständig bieten, während weitere wenigstens Bruchstücke enthalten, 2. den durch fünf Hss., darunter die älteste *Suppl. 1155* des 9. Jh.s und zwar ohne gesicherte Verfasserangabe, vertretenen *κεφάλαια περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν* (a. a. O. LXXIX, Sp. 1201—1234), 3. dem vollständig nur in einem einzigen und in einem zweiten teilweise vorliegenden Traktat *τῶν κατὰ μοναχῶν τὰ αἴτια καὶ καθ' ἡσυχίαν ἢ τούτων παράθεσις* (XL, Sp. 1252—1264), 4. dem erwähnten, in drei Hss. stehenden *πρὸς Εὐλόγιον* (LXXIX 1093—1140), 5. den in zweien vorliegenden durch H. Greßmann TuU. XXXIX 4 S. 143ff. ans Licht gezogenen *στιχηρά* an die Mönche, 6. den *Κεφάλαια λγ' κατὰ ἀκολουθίαν* (XL Sp. 1264—1268), die in der einzigen sie bietenden Pariser Hs. *Gr. 1220* erst des 14. Jh.s noch ihren alten, von der syrischen Übersetzung wiedergegebenen Titel führen: *ἔροι παθῶν ψυχῆς λογικῆς*, 7. dem in derselben Hs. folgenden Kopfstück der von A. Elter, *Gnomica* I. Leipzig 1892 neu herausgegebenen Sentenzenkorpus *Κεφάλαια ἢ παραίνεσις* (LXXIX Sp. 1249 bis 1252), 8. Exzerpten der gleichen Hs. und 9. dem aus ihr von C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*. Cambridge 1898 S. 132—135 wieder herausgegebenen Stück einer Euagriosbiographie. Hinter einer kurzen *Conclusion* (S. 76f.) bringt ein Anhang (S. 79—94) den vollständigen Text von Exzerpten der Hs. *Gr. 2748* gleichfalls des 14. Jh.s.

Von diesen Stücken erscheint Nr. 2 in der Hs. *Coisl. 109* des 10. Jh.s. über den Überlieferungsbestand der übrigen hinaus um eine Reihe bisher völlig unbekannter Abschnitte erweitert, die M. (S. 47—60) zu erstmaliger Veröffentlichung bringt. Für Nr. 5 bietet er (S. 68f.) eine Kollation der Hss. *Coisl. gr. 189* und *Gr. 1188* mit dem Greßmannschen Text. Auch für Nr. 6 und 7 werden (S. 71f.) die wenigen Abweichungen ihrer Pariser Hs. von dem bei Migne bzw. Elter vorliegenden Text notiert. Bei der besonders eingehenden Besprechung der Überlieferung von Nr. 1 (S. 26—37), wo übrigens der Text des angeblichen Petrus die übliche Einleitung des Schreibens an Anatolios nicht bietet, hat M. zum Vergleiche auch die armenische Übersetzung des 5. Jh.s. und die syrische nach der aus dem 6. oder 7. Jh. stammenden Hs. *Brit. Mus. Add. 14578* herangezogen. Ebenso berührt er (S. 70f.) mit Bezug auf die Titelfrage die in jener und einer zweiten Hs. *Brit. Mus. Add. 17192* des 9. Jh.s. erhaltene syrische Übersetzung von Nr. 6. Er hätte mit Vorteil mindestens an der Hand meiner *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 85f., das Zeugnis der syrischen Überlieferung auch bezüglich der Verfasserfrage herangezogen. Es fällt hier durchweg und gewiß entscheidend zugunsten der Autorschaft des Euagrios ins Gewicht. Nur Nr. 6 erscheint unter seinem Namen erst in der angeführten, möglicherweise in das 7. Jh. herabzusetzenden Hs. Wie Nr. 1 und 3, bei denen seine Verfasserschaft von vornherein außer jedem Zweifel stehen dürfte, wird ihm auch Nr. 2 dagegen in syrischer Überlieferung bereits in der ausdrücklich auf 533/34 datierten Hs., *Brit. Mus. Add. 12175, fol. 81/254*, beigelegt. Diese aber ist ein asketischer Miszellenkodex, hinter dessen Entstehungs-

zeit naturgemäß diejenige der in ihr zusammengefloßenen Übersetzungen noch ganz erheblich zurückliegen dürfte. Euagrius ist 399 gestorben. Gewiß kein Jahrhundert liegt zwischen seinem Tod und der Übertragung des mit seinem Namen verbundenen Stückes ins Syrische. Eine klassischere Bezeugung seiner Autorschaft dürfte also wohl kaum möglich sein. Für Nr. 4 tritt als ältester syrischer Zeuge derselben wenigstens das sicher noch dem 6. Jh. angehörende Bruchstück einer eigentlichen Euagrioshs. *Brit. Mus. Add. 14635, fol. 5/13*, ein. Auch hier dürfte sich der syrischen Überlieferung gegenüber schwerlich das Gefühl als berechtigt erweisen (S. 63), „*que le Tractatus ad Eulogium du moins dans l'état où il nous est parvenu, ne peut être de la plume d'Evagre*“. Es müßte denn sein, daß durch die syrische Übersetzung eine von dieser überlieferten griechischen wesentlich abweichende Textgestalt greifbar würde, so daß die erstere sich als Überarbeitung einer Urgestalt des Stückes erweisen würde, das von Hause dann aber doch literarisches Eigentum des Pontikers bliebe.

Prof. A. BAUMSTARK.

**Dr. L. Kobilinski Ellis, W. A. Joukowski. Seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk.** Paderborn (Verlag Ferdinand Schöning). 1932. — 315 S.

Wir pflegen die Grenze des im strengen Sinne „Christlich-Orientalischen“ zu ziehen, wo, aus dem Kreise kirchlicher Gebundenheit heraustretend, Kultur und Schrifttum christlichen Volkstums des Ostens die Note einer der modernen abendländischen Geistesentwicklung entsprechenden, wesentlich nationalen Bedingtheit gewinnt. Aber es fehlt nicht an Erscheinungen, die auch diessseits dieser Grenze noch im tiefsten Kerne ihres geistigen Seins eine unlösbare Verwurzelung im Ethos der Ostkirche mit der versonnenen Weltferne ihrer Mystik und der Leid und Tod überwindenden Kraft ihres ewigen Osterjubels bekunden, so sehr Lebensschicksal und Lebenswerk sie der nicht mehr religiös bestimmten Welt der Neuzeit einordnen. Eine solche Erscheinung ist unverkennbar der russische Dichter Wassilij Andrejewitsch Joukowski, dem der mit seinen bisherigen literarischen Arbeiten im geistigen Bannkreis Solowjews sich bewegende Verfasser diese vorzügliche Biographie als I. Band einer Behandlung des „Goldenen Zeitalters der russischen Poesie“ gewidmet hat, von der zwei weitere Bände A. Puschkin und dessen sog. Plejade bzw. M. Lermontow und die Geschichte der Kritik jenes Zeitalters zum Gegenstand haben sollen.

Als natürlicher Sohn eines Landmagnaten von eigenartig patriarchalischer Moral und einer kriegsgefangenen Türkin in einem Dorf des Tulski-Gouvernements am 29. Januar 1783 geboren, als patriotischer Dichter zur Zeit der Kämpfe mit Napoleon in den JJ. 1812—1814 berühmt geworden und durch eine Ode „An den Kaiser Alexander“ am Zarenhofe eingeführt, ist Joukowski Vorleser der Zarin-Mutter Maria Feodorowna, Erzieher der Großfürstin Alexandra Feodorowna und 1820 ihr und ihres Gemahls, des späteren Zaren Nikolaus' I. Reisebegleiter an den Berliner Hof, dann bei diesem nach seiner Thronbesteigung Fürsprecher für die am Aufstand des 14. Dezem-

ber 1825 Beteiligten und schließlich in den JJ. 1827—1832 Erzieher des Thronfolgers Alexander gewesen, dessen Freund und Ratgeber er dauernd blieb. Auf vier Auslandsreisen in den JJ. 1820—1822, 1826f., 1832—1834 und 1838f. mit Deutschland, der Schweiz, Italien, Frankreich, Schweden und England bekannt geworden, hat er seit 1841 vorwiegend, die letzten Jahre seines Lebens dauernd im Ausland gelebt und ist hier 12. April 1852 in Baden-Baden gestorben. Übersetzer, wie in seinen letzten Jahren der Odyssee, so früher von Dichtungen Klopstocks, Ramlers, Bürgers, Schillers, Goethes, Uhlands, ja selbst des Alemannen Hebel aus dem Deutschen, von solchen Sautheys, Th. Moores, Byrons und W. Scotts aus dem Englischen, vor allem der Schillerschen „Jungfrau von Orleans“, und in seiner eigenen Poësie Führer der russischen Romantik, hat er westlicher, namentlich deutscher Geistigkeit breite Brücken in das Schrifttum seines Vaterlandes geschaffen. Mit „Mascha“, dem Gegenstande seiner großen, unerfüllt gebliebenen Jugendliebe in einer eigenartigen Seelenfreundschaft, die nach deren Verhehlung sich auch auf ihren Gatten, v. Moier, übertrug, bis zum frühen Tode der Geliebten am 29. März 1823 verbunden, hat er die Lebensgefährtin seines letzten Jahrzehnts und Mutter seiner zwei Kinder an einem lutheranischen Mädchen, Elisabeth v. Reutern, gefunden, aber bald, alternd, die weit jüngere Gattin, die — zunächst dem römischen Katholizismus nähergetreten — erst nach seinem Tode den russisch-orthodoxen Glauben annahm, in schwerem Leiden zu pflegen und zu trösten gehabt. Aber über aller dieser Mannigfaltigkeit eines oft selbst wie eine Dichtung von stark tragischen Zügen anmutenden Dichterlebens wölbt sich immer wieder die endlose Himmelsweite des Religiösen in der ihm von der orthodoxen Kirche des Morgenlandes gegebenen Prägung. Je näher es seinem Ende kommt, um so tiefer ist dieses Leben in die große seelische Ruhe ihres Glaubens eingebettet, nicht ohne daß eine fast die Haltung Solowjews vorwegnehmende Oikumenizität des kirchlichen Denkens sich geltend machte. Wie schließlich der Erblindete auf dem Sterbebett durch den aus Stuttgart gerufenen Popen Joann Basarow sich die Eucharistie reichen läßt und im vertrauten Verkehr mit diesem Priester seiner Kirche dem Augenblick des Hinüberganges in die Ewigkeit entgegenreift, das wirkt wie die auf Goldgrund gemalte Schlußszene eines orientalischen Heiligenlebens.

K.-E., der seine fesselnde Darstellung reichlich durch Mitteilungen aus Briefen und Aufzeichnungen des Dichters und durch Übersetzungsproben von Stellen seiner Gedichte belebt, ist entsprechend den eigenen stark religiösen Interessen in liebevoller Einfühlung vor allem dieser Grundverbundenheit seines Helden mit dem Übernatürlichen, dem zutiefst christlich-orientalischen Charakter der letzten Wesensart desselben schön gerecht geworden. Eine in jeder Beziehung erfreuliche literarische Gabe, hätte sein Buch nur verdient, durch ein Personenregister nach der ersten Lektüre auch einem gelegentlichen Wiedernachschlagen bequemer zugänglich gemacht zu werden.

Prof. A. BAUMSTARK.

van der Vat, P. Dr. theol. Odulphus, O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts.* — *Missionswissenschaftliche Studien* hg. von Prof. Dr. J. Schmidlin, Neue Reihe VI. Franziskusdruckerei Werl i. Westf. 1934. — XI und 267 S.

Die hier anzuzeigende, von Prof. J. Schmidlin als Dr.-Dissertation angenommene Arbeit des holländischen Franziskaners van der Vat ist das für die abschließende Kenntnis der Missionsarbeit der Kirche des 13. Jh.s erwünschte und notwendige Gegenstück zu meiner 1924 erschienenen Geschichte der Dominikanermissionen des 13. Jh.s. Leider hat der Verf. seine Forschungen nicht auf alle Missionsgebiete jener Zeit ausgedehnt, sondern sich in der Hauptsache auf die Bearbeitung und selbständige Durchprüfung derjenigen Quellen beschränkt, die uns durch das imponierende Werk von G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell' Oriente francescano*, 5 Bde. 1906—1927, bereitgestellt waren. Die Missionen in den Ostseeländern, in Rußland und auf dem Balkan wurden darum nicht berücksichtigt. Trotzdem verdient das vorliegende Werk in der vom Verf. gewollten Beschränkung volle Anerkennung. Van der Vat zeigt gute methodische Schulung, ein gesundes kritisches Urteil und leidenschaftlose Unvoreingenommenheit, die ihn befähigt, ohne Rücksicht auf manche aus einer gewissen apologetischen Haltung heraus festgehaltene Anschauungen älterer Ordenshistoriker allein die Quellen und Tatsachen sprechen zu lassen. Die Quellenkritik ist ebenso ausgezeichnet wie die Benutzung der Spezialliteratur vollständig ist. Auch die Akribie, mit der der Verf. großen und kleinen Fragen nachzugehen sich gedrängt fühlt, verdient alles Lob. Man kann die vorliegende Darstellung als abschließend bezeichnen.

Der Stoff ist in 5 Kapitel eingeteilt. Kap. 1: „Leitende Gedanken und treibende Kräfte der franziskanischen Missionsbewegung“; behandelt werden vor allem die Missionsideale des hl. Franz, das Missionskapitel der Regula prima, die Missionsgesetzgebung des Ordens und die Missionsideen bedeutender Franziskaner des 13. Jh.s. Das 2. Kap. beschäftigt sich mit den ersten Missionsversuchen (Franzens Missionsreisen, ferner Ägidius und Vitalis). 3. Kap.: Die Ordensgründungen in den Missionsgebieten des Orients (Provincia Terra sancta, Provincia Graecia, die Franziskaner in Armenien und die ersten Niederlassungen im tatarischen Herrschaftsbereich). 4. Kap.: Missions- und Unionstätigkeit unter den christlichen Völkern des Orients (besonders die päpstlichen Legationen der Jahre 1245/46; Anteil der Franziskaner an den Unionsverhandlungen zwischen Rom und Byzanz). 5. Kap.: Die Bekehrungsversuche unter den Mohammedanern im weiteren Verlauf des 13. Jahrhunderts (im vorderen Orient, Spanien, Marokko und Tunis). In einem Anhang werden 10 Beilagen, meist missionsgeschichtlich wichtige, z. T. nicht leicht zugängliche Papstbriefe abgedruckt.

Die folgenden Bemerkungen wollen das Interesse bekunden, mit dem ich den ebenso interessanten wie wohl begründeten Ausführungen des Verfassers gefolgt bin. Nicht berechtigt scheint es mir zu sein, ganz allgemein davon zu sprechen, daß gegen Ausgang des 13. Jh.s sich ein steigendes Missionsinteresse bemerkbar gemacht habe (S. 37). Das trifft wohl für die Entwicklung der Tatarenmission zu, dabei wird jedoch,

abgesehen von anderen Gesichtspunkten, die Tatsache übersehen, daß durch den Verlust der letzten christlichen Stützpunkte in Palästina eine nicht unwesentliche Schwächung und Erschwerung der Missionsarbeit in gewissen Gebieten des Ostens eingetreten ist. Mir scheint es sicher, daß die Missionsinitiative der Zeit von 1230 bis 1260 größer gewesen ist als die, welche von etwa 1290—1340, an die van der Vat denken mag, in Erscheinung getreten ist. — Was den historischen Wert der in den päpstlichen Aussendungsbulen enthaltenen Völkerlisten angeht, möchte ich jetzt im Gegensatz zu meinem früheren Standpunkt (*Dominikanermmissionen*, S. 50f., 226 A. 4) im Sinne von van der Vat (S. 146f.) eine etwas reserviertere Haltung einnehmen. — In der Frage, ob mit den in zwei ursprünglich arabisch geschriebenen Sultansbriefen erwähnten päpstlichen Gesandten, die in der uns allein erhaltenen lateinischen Übersetzung als „*fratres praedicatorum*“ bezeichnet werden, Dominikaner oder Franziskaner gemeint seien, entscheidet sich van der Vat mit Recht für die von mir gegen Golubovich vertretene Auffassung, daß es sich um Dominikaner handele (S. 155). Eine Beteiligung des Dominikus von Aragon O. F. M. an der Überbringung der uns erhaltenen Sultansbriefe hält er sehr richtig gegen E. Tisserant für wenig wahrscheinlich (S. 156f.). Unrichtig ist es allerdings, wenn van der Vat in diesem Zusammenhang (S. 158 A. 29) behauptet, daß ich (*Dominikanermmissionen*, S. 58) die Vermutung ausgesprochen habe, Fr. Andreas von Longjumeau O. P. habe vielleicht auch Armenien, Ikonium, die Maroniten u. a. Völker besucht. — Zu der Frage der Prophezeiungen über den bevorstehenden Zusammenbruch des Islams vgl. noch Ricoldo da Monte Croce bei J. M. C. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor* (Lipsiae 1873), p. 141. — Zu der S. 182 berührten, schon im Mittelalter verbreiteten pessimistischen Ansicht, wonach der Islamapostolat aussichtslos sei, vgl. noch, was Humbert von Romans, *Opus tripartitum* bei E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, II, 1690, 188 sagt; ferner Altaner im *Hist. Jahrb.* 1928, 586 A. 1 und Murno im *Speculum* VI, 1931, 329—343. Über eine optimistische Auffassung vgl. die von mir (*Dominikanermmissionen*, S. 235) gegebenen Hinweise; dazu R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter*, 1928, 41. — Die S. 184 A. 26 vertretene Ansicht, daß Roger Bacon und nicht Raymundus Lullus für die Beschlußfassung des Konzils von Vienne (1312), wonach die Sprachstudien im Interesse der Mission besonders gepflegt werden sollten, maßgebend gewesen sein soll, ist irrig; vgl. darüber meine Darlegungen im *Hist. Jahrb.* 1933, 190ff. — Was die S. 233f. gegebene Darstellung über die Lage und die Aussichten der Mission in Tunis seit 1256 betrifft, so hat van der Vat im Gegensatz zu meiner Auffassung (*Dominikanermmissionen*, S. 108f. durch Hervorhebung der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Tunis und Aragonien richtiger geurteilt. Auch in der S. 234 A. 28 angenommenen Datierung des von Raymund von Pennafort über die Missionslage in Tunis verfaßten Berichtes (erst nach 1258), scheint mir der Verf. das Richtige getroffen zu haben. — Für die Geschichte der Mission in Tunis kommt jetzt auch noch eine Bulle Alexanders IV. vom 26. März 1260 in Betracht, die kürzlich in den *Estudis Franciscans* 46 (Barcelona-Sarria, 1934), 100f. veröffentlicht wurde. — Vgl. im übrigen noch meine in der *Zeitschr. f. Missionswissenschaft* 1934 erschienene Rezension dieser Schrift.

BERTHOLD ALTANER.

## D) LITERATURBERICHT

(Für 1933)

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.

Nach wie vor blieben mir die ausländischen selbständigen Werke meist unzugänglich, so daß ich mich auf eine einfache Titelanführung beschränken mußte (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: Bb.Z., BNjB., BZ., EO., M., MUB., RB., RHE., RSO., 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.

Römische Ziffern bedeuten den Band, arabische vor römischen Ziffern die Serie.

AB. = Analecta Bollandiana. — Aeg. = Aegyptus. — Aeth. = Aethiopia. — AJSL. = American Journal of Semitic Languages and Literatures. — Bazm. = Bazmawep. — BIFAO. = Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire. — Byz. = Byzantion. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CC = Civiltà cattolica. — CRSAI = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. — CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — EEBS = Ἐπετηρὶς ἑταιρείας τῶν βυζαντινῶν σπουδῶν. — EO. = Echos d'Orient. — ETL. = Ephemerides theologiae Lovanienses. — HA. = Handes Amsorya. — Hair.M. = Hairenik Monthly. — HL. = Das Heilige Land. — HTR. = Harvard theological Review. — JAOS. = Journal of the American Oriental Society. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — JHS. = Journal of Hellenic Studies. — JPOS. = The Journal of the Palestine Oriental Society. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JTS. = The Journal of Theological Studies. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — Mas. = al-Masarra. — MSOSAs. = Mitteilungen des Seminars f. Oriental. Sprachen, Westasiat. Abtlg. — MUB. = Mélanges de l'Université St.-Joseph, Beyrouth. — NS. = Νέα Σιών. — O. = Orientalia (Rom). — Or. Chr. = Orientalia Christiania. — OLZ. = Orientalistische Literatur-Zeitung. — OM. = Oriente Moderno. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — PjB. = Palästina-Jahrbuch. — PO. = Patrologia Orientalis. — QDAP. = The Quarterly of the Departement of Antiquities in Palestine. — RAC. = Rivista di Archeologia Christiana. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue biblique. — RHR. = Revue de l'Histoire des Religions. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RP. = Revue Patriarcale. — RQs. = Römische Quartalschrift. — RSO. = Rivista degli Studi Orientali. — RSR. = Recherches de science religieuse. — SbBAW = Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. — Si. = Sion. — TBL. = Theologische Blätter. — TG. = Theologie u. Glaube. — Th. = Θεολογία. — TQs. = Theologische Quartalschrift. —

ZÄgSAK. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. — ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

### Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- |                                   |                           |                             |
|-----------------------------------|---------------------------|-----------------------------|
| 'Abd al-Masīḥ al-Maqdisī          | Berenson, M. 36.          | Delehayé, H. 11.            |
| 219.                              | Beyer, G. 32              | Der Ghazarossian s. Tēr     |
| Abel, F. M. 33.                   | Bidez, J. 130.            | Lazarosean.                 |
| Abeghian s. Abelean.              | Blake, R. P. 293, 295.    | Des Graviérs, J. 323.       |
| Abelean, A. 176.                  | Blumenthal, M. 18.        | Deslandes, J. 153.          |
| Abelean, M. 257.                  | Bolitho, H. 31.           | Diamantopulos, A. N. 99.    |
| Adonç, N. 277.                    | Bornkamm, G. 18a.         | Diehl, Ch. 26a.             |
| Aghavnouni s. Ałaunouni.          | Botte, B. 13.             | Dimand, M. S. 339, 339a.    |
| Akineau, N. 57, 59, 94, 256,      | Boylan, P. 9.             | Disdier, M. Th. 3, 4.       |
| 258, 276, 279, 281.               | Brants, J. P. J. 333.     | Dix, G. 21.                 |
| Akopian s. Jakobean.              | Breccia, E. 107.          | Droese, K. 272.             |
| Ałaunouni, M. 330.                | Bridgeman, C. T. 97.      | Du Mesnil du Buisson 20.    |
| Allahwerdean, A. 283              | Brière, M. 184.           | Dunand, M. 342.             |
| Alt, A. 147, 341.                 | Browne, L. E. 90.         | Duthuit, G. 26.             |
| al-Amšīṭī, J. 35.                 | Buckler, W. H. 327, 342a. | Ēssabalean, P. 264.         |
| Andrā'ūs, E. 77, 82—85.           | Budge, E. A. W. 246, 248. | Euringer, S. 243, 244.      |
| Andreades, I. 23.                 | Burkitt, F. C. 128.       | Eustradiades, S. 12.        |
| Andreas, F. C. 135, 297.          | Burmester, O. H. E. 214a, |                             |
| <i>Anonym</i> 1, 25, 29, 76, 149, | 215, 228.                 |                             |
| 214, 265, 266.                    |                           | Feghali, M. 231.            |
| Apostolakes, A. 338.              | Carali s. Qar'ali         | Fitz Gerald, G. M. 306.     |
| Armala, I. 121.                   | Calder, W. M. 342a.       | Furlani, G. 196a, 197, 198. |
| 'Aṣāf, M. 224.                    | Carrington, P. 30.        |                             |
| Avi-Yonah, M. 302, 304, 325       | Casey, R. P. 19, 263.     | Galtier, P. 103.            |
| 'Azzū, J. 191, 195.               | Cerulli, E. 43, 236.      | Ġanīma, J. 54.              |
|                                   | Chaīne, M. 200.           | Gerke, F. 24.               |
| <b>Badii</b> 150.                 | Chatschatrjanz, J. 288.   | Gerland, E. 148.            |
| Bakoš, J. 190a.                   | Chibli s. Šibli.          | Giannini, A. 151.           |
| Βαυβουδάκης, 'E. 315.             | Chitty, D. J. 305         | Gonzague, L. de 221.        |
| Baramidze, A. 292.                | Chrysostomos, Erzb. von   | Goodacre, H. 349.           |
| Baramki, D. C. 302, 303.          | Athen 73.                 | Gorgadze, S. 291.           |
| Barr, K. 297.                     | Clercq, C. de 152.        | Graf, G. 220.               |
| Bāšā, Q. 158.                     | Close, C. F. 299.         | Grébaut, S. 232, 233, 238   |
| Bauer, L. 218.                    | Colwell, E. C. 166.       | bis 240, 245, 250, 251.     |
| Baumstark, A. 178.                | Connolly, R. H. 22.       | Grégoire, H. 344, 345.      |
| Baur, P. V. C. 325a.              | Creswell, K. A. C. 324.   | Griaule, M. 44, 332.        |
| Baynes, Ch. A. 212.               | Cront, G. 116.            | Grossouw, W. 204.           |
| Beltrami, G. 88.                  | Cumont, F. 129.           | Grünwedel, A. 141.          |
| Benveniste, E. 139.               |                           | Grumel, V. 70, 80, 155.     |
| Berchem, M. van 324.              | Dawkins, R. M. 125.       | Guénin, B. 69.              |
| Bergsträsser, G. 172.             | Dayan s. Tajejan.         | Guidi, I. 234, 237.         |

- Guthrie, W. K. C. 342 a.  
 Guyer, S. 317, 318.
- Haçouni**, V. 174.  
 Hage, A. 72.  
 Hallock, F. H. 206, 209.  
 Hamilton, R. W. 301.  
 Hatch, W. H. P. 208.  
 Hâtir, L. 173.  
 Hauser, W. 316.  
 Hausherr, I. 120, 183.  
 Hebbi, A. 16.  
 Hebert, A. G. 163.  
 Hedley, P. L. 294.  
 Henning, W. 134, 135, 137.  
 Herman, E. 156.  
 Hermann, Th. 79  
 Hlynka, L. 154.  
 Hoffmann, G. 74.  
 Honigman, E. 34  
 Hopkins, Cl. 313.  
 Hovsepian s. Jowsêphean.  
 Hürî, W. 167.
- Jakobean**, J. 40.  
 Jalabert, L. 62.  
 Janin, P. 9.  
 Janssens, H. F. 199.  
 Jerphanion, G. de 51, 326.  
 Iliffe, J. H. 309, 310.  
 Joseph, T. K. 86.  
 Joüon, P. 145.  
 Jowsêphean, G. 68, 329.  
 Isaac, Th. 271.  
 Jumilhac 47.
- Kallistos** 74b, 164a.  
 Kapançean, G. 255.  
 Karam, N. 37.  
 Karapiperes, M. K. 155a.  
 Khater s. Hâtir.  
 Khiurdean, J. 39, 175.  
 Khoury s. Hürî  
 Kirsch, J. P. 319.  
 Koch, H. 104.  
 Kraeling, C. H. 146.  
 Krüger, G. 2.
- Lacombe**, J. 10.  
 Lassus, J. 335.  
 Laurent, V. 71, 350, 351.  
 Lebon, J. 185, 187, 267.
- Lebreton, J. 132.  
 Lefort, L. Th. 210, 213.  
 Lidén, E. 256 a.  
 Lietzmann, H. 171, 194.  
 Löfgren, O. 243, 244.  
 Lohn, L. 118.  
 Lyonnet, St. 254.
- Macler**, F. 28, 252, 270a, 287.  
 Mader, A. E. 307, 308.  
 Makhouly, N. 304.  
 al-Ma'lûf, I. A. 168.  
 al-Ma'lûf, 'I. I. 222, 223.  
 al-Ma'lûf, I. H. 227.  
 Mankowski, T. 260.  
 Marcus, R. 262.  
 Mayr, J. 50.  
 Meester, Pl. de 106.  
 Meliton 32a.  
 Mercenier, F. 160.  
 Messineo, A. 133, 144.  
 Millet, G. 312.  
 Mingana, A. 192.  
 Mittwoch, E. 241, 247 a.  
 Monfreid, H. de 46.  
 Moreno, M. M. 242.  
 Moss, C. 179.  
 Moule, A. C. 92.  
 Mouterde, R. 52, 186, 311.  
 Msériantz, L. 6.  
 Munier, H. 64.  
 Murray, M. A. 201.  
 Mžik, H. v. 169, 278.
- Nādir**, J. 112, 113.  
 Nahapetean (Nahabédian), G. 320.  
 Nardouni, Š. 282.  
 Nau, F. 53.  
 Nollet, G. 247, 249.  
 Nšanean, M. 280, 285.
- Obertynski**, Z. 93.  
 Ortiz de Urbina, I. 117.  
 Oudenrijn, M. van den 261, 270.
- Paitchikian** s. Phêçikean.  
 Pallis, S. A. 142.  
 Pantelakes, E. G. 15, 161.  
 Papadopulos, Chr. 74a, 100.
- Papamichalopoulos, K. 108.  
 Peeters, P. 98, 110.  
 Pelliot, P. 91.  
 Peterson, E. 127, 275.  
 Pfister, R. 337.  
 Phêçikean, E. 61.  
 Pilcher, D. 201.  
 Pisani, V. 290.  
 Polotsky, H. J. 138, 182, 203.  
 Porcher, E. 49.  
 Preisendanz, K. 17.
- Qabb**, K. Kalâl 75.  
 Qar'alî, B. 65, 225.  
 Qar'alî, K. 230.
- Radu**, B. 228a.  
 Raes, A. 165.  
 Rice, D. T. 314, 321.  
 Ricciotti, G. 181.  
 Riddle, D. W. 166.  
 Riefstahl, R. M. 336.  
 Rocca, F. X. 87.  
 Rostovtzeff, M. 313.  
 Rücker, A. 5, 180, 193, 300.  
 Rucker, I. 119, 188.  
 Runciman, S. 8.
- Safrastean**, A. 42.  
 Šahaziz, E. 41.  
 Sakisian, A. 340.  
 Sargsean, G. 269.  
 Sarkis, M. 81.  
 Sarkisian s. Sargsean.  
 Sarouhan (Saroukhan), A. 55.  
 Sauer, J. 298.  
 Sbath, P. 229.  
 Schiller, A. A. 217.  
 Schlauck, B. 341.  
 Schlier, H. 143.  
 Schmidt, C. 126.  
 Schubert, J. 140.  
 Schurhammer, G. 89.  
 Schwartz, E. 101, 102.  
 Semharay Selim, Takla-Maryam 162.  
 Seston, W. 105, 131.  
 Šibli, A. 114, 115.  
 Simon, J. 109, 235, 259.  
 Siurmeyan, A. 273.

- |                              |                              |                      |
|------------------------------|------------------------------|----------------------|
| Sherrill, C. H. 27.          | Till, W. 207, 216.           | Weitzmann, K. 328.   |
| Ştefănescu, J. D. 14.        | Torrey, C. C. 347, 348.      | Wendt, K. 67.        |
| Steinwenter, A. 216.         | Tritton, A. S. 196, 226.     | White, H. G. E. 316. |
| Stephan, St. H. 96.          | Tseretheli, M. von 296.      | Wiesmann, H. 211.    |
| Stephanides, B. 164.         |                              | Wiet, G. 64.         |
| Stéphanou, E. 122.           | Vaschalde, A. 189, 190, 205. | Wilhelm, A. 343.     |
| Strittmatter, A. 159.        | Vasiliev, A. A. 66.          | Wilson, R. S. 124.   |
| Surmeyan s. Siurmeyan.       | Vincent, L. H. 324a, 346.    | Worrell, W. H. 202.  |
|                              | Vogt, H. 253.                |                      |
| Ṭajejan, Ḳ. 170, 274.        | Volbach, F. 26.              |                      |
| Taoutel, F. 38.              | Volbach, W. V. 334.          | Xeruchakes, A. 78.   |
| Tērpētērean, M. 56.          |                              |                      |
| Tēr Lazarosean, J. 284.      | Waldschmidt, E. 136.         | Zaijāt, Ḥ. 111.      |
| Themele, I. T. P. 31a, 301a. | Walker, C. H. 45.            | Zanolli, A. 268.     |
| Theotokes, Sp. M. 58.        | Walterscheid, J. 157.        | Zaurean, J. 95, 286. |
| Thoramanean, Th. 322.        | Weiss, Th. 177.              | Zuntz, D. 331.       |

### I. Allgemeines.

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

**a:** BIBLIOGRAPHIE; GESCHICHTE DER STUDIEN: Den ersten Jahrgang einer „Bibliografija vostoka“<sup>1</sup> für das Jahr 1932 gab die russische Akademie der Wissenschaften heraus. An kritischen Bibliographien erschienen G. Krüger<sup>2</sup>, „A decade of research in early christian literature, 1921—1930“, M. Th. Disdier<sup>3</sup>, „Bulletin bibliographique d'hagiographie byzantine et néo-grecque, 1918—1931“ und von demselben<sup>4</sup> ein „Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque“, während A. Rucker<sup>5</sup> in seinem Aufsatz „A. Baumstark zum 60. Geburtstag“ dessen zahlreiche verstreute Schriften aufführt. L. Msériantz<sup>6</sup> handelt über „Henri Brenner (Henricus Brennerus) et ses études arméniennes“; dieser vergessene Gelehrte hatte bereits 1723 zu Stockholm eine „Epitome commentariorum Moyses Armeni [d. i. Moses Ḥorenaci] de origine et regibus Armenorum et Parthorum“ veröffentlicht.

**b:** GESCHICHTE UND REALIEN: *α) Geschichte:* Von S. Runciman<sup>8</sup> erschien ein Buch über „Byzantine Civilisation“. Das bekannte Buch von P. Janin<sup>9</sup> erlebte jetzt eine englische Übersetzung durch P. Boylan u. d. T. „The separated Eastern Churches“. J. Lacombe<sup>10</sup> führte seine „Chronique des églises orientales“ fort und handelt unter anderem über das „Patriarcat d'Antioche. Pacification de l'Église. Église de Chypre. Patriarcat de Jérusalem“.

<sup>1</sup> \*Leningrad 1933 (143) (russ.)    <sup>2</sup> HTR. XXVI, 173/321.    <sup>3</sup> EO. XXXII, 97/119.    <sup>4</sup> ebenda, 218/33.    <sup>5</sup> Litterae Orientales, Nr. LII, 1/11.    <sup>6</sup> Monde Oriental XXIV, 67/73.    <sup>8</sup> \*London 1933 (320).    <sup>9</sup> \*London 1933 (243).    <sup>10</sup> EO. XXXII, 361/79.

β) *Liturgie*: Zunächst ist hier eine zweite vervollständigte und verbesserte Auflage des anerkannten Werkes „Les origines du culte des martyrs“ von H. Delehaye<sup>11</sup> anzuzeigen. Über die Verwirrung in den Heiligen- und Märtyrerlisten der orthodoxen Kirche handelt S. Eustratiades<sup>12</sup>, „Αγιολογικά. Βιβλιογραφία τῶν ἀκολουθίων“, wobei er auch Nachträge zu Louis Petit, Bibliographie des Acolouthies grecques (1926) bietet. Eine sehr gute historische Studie über „Les origines de la Noël et de l'Épiphanie“ bringt B. Botte<sup>13</sup> heraus. Das Problem der „Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient“ schneidet J. D. Ștefănescu<sup>14</sup> an, der darüber ein Buch in Vorbereitung hat; danach sollen uns die Bilder, welche die liturgischen Handlungen versinnbildlichen, über die Geschichte der Liturgie Aufschluß geben, und zwar bis in eine ältere Zeit hinein als die Texte hinaufreichen; er stützt sich dabei allerdings auf meist relativ junge Ikonen des Balkan. Über „Τὰ ἀπολυτικά τῶν μνηαίων“ schreibt E. G. Pantelakes<sup>15</sup>. Ein kleiner Aufsatz von A. Hebbi<sup>16</sup>, „Zur Geschichte zweier byzantinischer Hymnen“ (Ἡ ἐπιλόχγιος εὐχαριστία und Ἀξιόν ἐστιν . . .), bringt nichts Neues.

c: LITERATUR: K. Preisendanz<sup>17</sup> bietet in seinem dankenswerten Buche „Papyrusfunde und Papyrusforschung“ auch einen Überblick über Fund- und Aufbewahrungsorte der Papyri, wobei er auch die georgischen (ein Menologion und Triodion im historisch-ethnographischen Museum zu Tiflis), koptischen und arabischen Papyri berücksichtigt. Das Buch von M. Blumenthal<sup>18</sup>, „Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten“, stellt neue Gesichtspunkte zur Entwicklung dieser Literaturgattung heraus. „Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten“ untersucht G. Bornkamm<sup>18a</sup> als „Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus“. Unter Berücksichtigung der gesamten orientalischen Überlieferung handelt R. P. Casey<sup>19</sup> über „The Apocalypse of Paul“, die danach im 4. Jh. in Ägypten entstanden ist und wahrscheinlich von einem Mönche aus den Apokalypsen von Petrus, Zephaniah und Elias und aus dem slawischen Henoch mit anderen nicht näher zu bestimmenden Entlehnungen kompiliert wurde. Nach dem „Rapport sur la 6<sup>e</sup> campagne de fouilles à Doura-Europos (Syrie)“ von Du Mesnil du Buisson<sup>20</sup> fand man hier ein kleines Fragment einer griechischen Evangelienharmonie auf Pergament (= Mark. 15 40—43?),

<sup>11</sup> Brüssel 1933 (VIII, 442) = Subsidia hagiographica 20. <sup>12</sup> EEBS. IX, 80/122. <sup>13</sup> \*Löwen 1932 (107) = Textes et études liturgiques I. <sup>14</sup> Univ. libre de Bruxelles. Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales pour 1932/33. Brüssel 1932, S. 21/77. <sup>15</sup> \*Athen 1933 (20) aus: Ἀθήνα XLIV. <sup>16</sup> M. XXXI, 881/7 (arab.). <sup>17</sup> Leipzig 1933 (XVI, 371). <sup>18</sup> Leipzig 1933 (VIII, 167) = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 48, 1. <sup>18a</sup> Göttingen 1933 (8, 124) = Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T., N. F. 31. <sup>19</sup> JTS. XXXIV, 1/32. <sup>20</sup> CRSAL, 1933, S. 201.

welches, wenn es sich wirklich um Tatian handelt, wegen seines hohen Alters (Anfang des 3. Jh.s) ein wertvolles, und zwar das erste Bruchstück des Diatessaron-Originals wäre; leider ist der Text nicht abgedruckt. G. Dix<sup>21</sup> nimmt auf Grund einer Übereinstimmung von „Didache and Diatessaron“ gegen die übliche Interpretation von Did. I 3b bis II 1 Stellung, was aber von R. H. Connolly<sup>22</sup>, „Didache and Diatessaron“, abgelehnt wird, da der Nachweis nicht zwingend ist. Aus dem Thesaurus des Niketas Akominatos veröffentlicht J. Andreades<sup>23</sup> den bisher noch nicht edierten Prolog zum 17. Buch „περὶ αἰρέσεως τῶν Ἀρμενίων“.

**d: KUNST:** Von den Berichten über den „Dritten internationalen Kongreß für christliche Archäologie in Ravenna“ seien der von F. Gerke<sup>24</sup> und ein anonymer Bericht „Il III Congresso internazionale di archeologia Sacra a Ravenna“<sup>25</sup> genannt; hervorzuheben sind die Vorträge von Clark Hopkins über eine christliche Kapelle in Dura-Europos (vgl. unten Nr. 313) und von Mader über die Brotvermehrungsbasilika (vgl. Nr. 307). An selbständigen Veröffentlichungen sind zu nennen: „Art byzantin. Planches reproduisant un grand nombre de pièces choisies parmi les plus représentatives des diverses tendances, accompagnées d'exposés techniques par G. Duthuit et de notices descript. et bibliograph. par F. Volbach et G. Duthuit“<sup>26</sup>, Ch. Diehl<sup>26a</sup>, „La peinture byzantine“, und C. H. Sherrill<sup>27</sup>, „Mosaics in Italy, Palestine, Syria, Turkey and Greece“. F. Mac-ler<sup>28</sup>, „Autour de l'art religieux byzantin à propos de publications récentes“, spricht in Form einer Besprechung von Trafali, Monuments byzantins de Curtéa de Arges (Paris 1931) von einer Beeinflussung der rumänischen Kunst durch die armenische.

## II. Geschichte und Realien.

**a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE:** *a) Palästina:* Der erste auf den neuen Stand gebrachte Führer durch „Syrie, Palestine, Iraq, Transjordanie“ erschien unter Mitarbeit von F. M. Abel in den „Guides bleus“<sup>29</sup>. An Reisebeschreibungen sind zu nennen: P. Carrington<sup>30</sup>, „The road to Jerusalem“, H. Bolitho<sup>31</sup>, „Beside Galilee. A diary in Palestine“, und J. T. P. Themele<sup>31a</sup>, „Ἐκδρομὴ εἰς τὰ Γάδαρα“. „Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jh. und ihre Grenznachbarn“ behandelt G. Beyer<sup>32</sup> nach Eusebius' Onomastikon. Im Anschluß an die jüngsten Ausgrabungen schreibt Meliton<sup>32a</sup> über „Ὁ τόπος τῆς ἀποτομῆς τῆς

<sup>21</sup> JTS. XXXIV, 242/50. <sup>22</sup> ebenda, 346/7. <sup>23</sup> Th. X, 47/55. <sup>24</sup> TBl. XII, 16/22.  
<sup>25</sup> CC. LXXXIII<sup>IV</sup>, 181/93. <sup>26</sup> \*Paris 1933 (79 S., 100 Taf.). <sup>26a</sup> \*Paris 1933 (109 S., 96 Taf.). <sup>27</sup> \*London 1933 (XVI, 304). <sup>28</sup> RHR. CVIII, 214/28. <sup>29</sup> \*Paris 1932 (CXI, 677). <sup>30</sup> \*London 1933 (XV, 131). <sup>31</sup> \*London 1933 (183).  
<sup>31a</sup> NS. XXVIII, 345/52, 394/9. <sup>32</sup> ZDPV. LVI, 218/53. <sup>32a</sup> NS. XXVIII, 100/8, 177/85, 229/37, 371/5, 417/27.

κεφαλῆς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου“. Auf Grund historischer Quellen, denen ein archäologischer Bericht folgen soll, führt F. M. Abel<sup>33</sup> über „Le puits de Jacob et l'église Saint-Sauveur“ aus, daß dort seit dem 4. Jh. ein Baptisterium bestanden hat, das im 9. Jh. zerstört wurde, und daß dort um 1150 die Kreuzfahrer eine neue Kirche S. Salvatoris errichteten, die aber im 15. Jh. bereits wieder in Ruinen lag.

β) *Syrien*: Einen umfassenden Artikel „Syria“, der auch das christliche Syrien behandelt, schrieb E. Honigmann<sup>34</sup>. „Die Reise G. Dandini's im Libanon im J. 1596 mit einer Beschreibung Kretas und Zyperns“ erschien in einer arabischen Übersetzung von J. al-Amšitī<sup>35</sup>, während „A modern pilgrimage“ durch Syrien von M. Berenson<sup>36</sup> veröffentlicht wurde. N. Karam<sup>37</sup> berichtet über Name, Quelle, See, archäologische und epigraphische Funde von „al-Jammūna“ und F. Taoutel<sup>38</sup> über einen „Besuch der Mār Mārūn genannten Mönchshöhle und der Quelle des Orontes“.

γ) *Armenien*: „Alte Reisebeschreibungen über Armenien und die Armenier“ von Ibn Ḥauqal bis Marco Polo behandelt J. Khiurdean<sup>39</sup>, während J. Jakobean<sup>40</sup> europäische „Reisebeschreibungen aus den Jahren 1253—1582“ über Armenien in armenischer Übersetzung und in Auszügen zusammenstellt. Eine interessante Arbeit über „Das alte Erewan“ lieferte E. Šahaziz<sup>41</sup>. A. Safrastean<sup>42</sup> bietet eigene Reiseeindrücke aus den „Südarmenischen Gauen Ḥojth und Brnašēn“, die er in den Jahren 1907 und 1910 bereiste.

δ) *Abessinien*: Von E. Cerulli<sup>43</sup> „Etiopia occidentale (della Scioa alla frontiera del Sudan). Note del viaggio 1927—28“ erschien jetzt der zweite Band. Aus den „Résultats de la mission Dakar-Djibouti“ von M. Griaule<sup>44</sup> sei ein 50 qm großes Freskogemälde aus einer alten abessinischen Kirche erwähnt. Ein wichtiges, auf eigener Anschauung beruhendes Werk über die Volkskunde ist „The Abyssinian at Home“ von C. H. Walker<sup>45</sup>. Ferner sind zu nennen „Vers les terres hostiles d'Éthiopie“ von H. de Monfreid<sup>46</sup>, der ein Vierteljahrhundert im Lande verbracht hat, und „Éthiopie moderne“ von de Jumilhac<sup>47</sup>, die der Krönung des Kaisers Hailā Sellāsē beiwohnte.

**b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE:** α) *Chronologie*: Eine willkommene Arbeit bietet E. Porcher<sup>49</sup>, „Orient chrétien. Concordance entre

<sup>33</sup> RB. XLII, 384/402.      <sup>34</sup> Pauly-Wissowas Realencyclopädie d. klass. Altertumswiss. 2. Serie, Bd. VIII, 1549/1727.      <sup>35</sup> \*Bait Šabāb 1933 (142) (arab.).  
<sup>36</sup> \*London 1933 (XII, 354).      <sup>37</sup> Mas. XIX, 210/14 (arab.).      <sup>38</sup> M. XXXI, 643/7 (arab.).  
<sup>39</sup> Hair. M. XII, Nr. 1, S. 129/41, Nr. 2, S. 132/51 (armen.).      <sup>40</sup> \*Erewan 1932 (VIII, 504) (armen.).  
<sup>41</sup> \*Erewan 1931 (262) (armen.).      <sup>42</sup> HA. XLVII, 138/49, 608/20 (armen.).  
<sup>43</sup> \*Rom 1933 (272).      <sup>44</sup> Aeth. I, 1/3.  
<sup>45</sup> \*London 1933 (XII, 220).      <sup>46</sup> \*Paris 1933 (XII, 264).      <sup>47</sup> \*Paris 1933 (XVI, 168).  
<sup>49</sup> Paris 1932 (58) (lith.).

calendriers“, während J. Mayr<sup>50</sup> in seinen „Umrechnungstabellen für Wandeljahre“ auch die armenische Volksära berücksichtigt. G. de Jerphanion<sup>51</sup>, „Observations sur le calendrier de Salamine de Chypre à l'époque chrétienne“ weist die falsche Rekonstruktion dieses Kalenders bei Ideler und Ginzel nach und sucht die Festlegung des Jahresanfanges auf den 4. Sept. historisch zu erklären.

β) *Einzelforschungen*: 1. *Syrien und Mesopotamien*: Eine erweiterte Ausgabe des bereits 1924 erschienenen Buches „Précis d'histoire de la Syrie et du Liban“ veröffentlicht R. Mouterde<sup>52</sup>. Aus dem Nachlasse F. Nau's<sup>53</sup> gab M. Brière die noch nicht abgeschlossene Arbeit „Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle“ heraus; der Verfasser liefert wertvolle Beiträge zum Problem der Christianisierung der Araber und ihres Abfalles zum Islam auf Grund der syrischen Quellen, jedoch wird der Islamforscher seine Darlegungen nicht immer billigen. J. Ġanīma<sup>54</sup> führt seinen Aufsatz über „Die Mundir's, Könige von al-Hira“ zu Ende.

2. *Armenien und die armenische Diaspora*: Die Beziehungen zwischen „Georgien und den Armeniern“ von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart erörtert A. Sarouġan<sup>55</sup>, während M. Tērpētērean<sup>56</sup> die politischen und kulturellen Beziehungen zwischen dem „Islam und den Armeniern“ behandelt. Über den Obermarschall des armenischen Königreiches in Kilikien, „Liparit den Tapferen in Geschichte, Volkslied und Sage“, schreibt N. Akinean<sup>57</sup>; er veröffentlicht zunächst die Sage nach einer Hs. des ehemaligen Lazareffschen Instituts zu Moskau, um in späteren Artikeln das gesamte Material historisch auszuwerten. Ein Aufsatz „Προσβεία Ἀρμενίων πρὸς τὴν Βενετικὴν γερουσίαν, 1. Ἰουλίου 1363“ von Sp. M. Theotokes<sup>58</sup> handelt über die Niederlassung von 2000 Armeniern in Candia auf Kreta und deren Vorrechte (Kirche) und Handelsprivilegien. Neue Mitteilungen über „Die Armenier in Aleppo, 1605—1635“ macht N. Akinean<sup>59</sup>. „Mémoires historiques arméniennes en Italie“ bringt E. Phēiġkean<sup>61</sup>. Über „Un peuple qui veut vivre. Les Arméniens émigrés en Syrie et au Liban“ schreibt L. Jalabert<sup>62</sup>.

3. *Ägypten*: Im Rahmen eines Abrisses der Geschichte Ägyptens behandeln H. Munier, „L'Égypte byzantine, de Dioclétien à la conquête arabe“ und G. Wiet „L'Égypte musulmane de la conquête arabe à la

<sup>50</sup> Astronomische Nachrichten CCXLVII, 17/48. <sup>51</sup> L'Antiquité classique I, 9/24. <sup>52</sup> \*Bairūt 1932 (183). <sup>53</sup> Paris 1933 (135) = Cahiers de la société asiatique, Ser. I, Bd. I. <sup>54</sup> M. XXXI, 13/22 (arab.). <sup>55</sup> HA. XLVI, 556/87, XLVII, 57/75, 231/48, 459/79, 547/59, 693/700 (armen.). <sup>56</sup> Hair. M. XI, Nr. 3, S. 94/108, Nr. 6, S. 147/52, Nr. 7, S. 137/47, Nr. 8, S. 150/8, Nr. 9, S. 133/9, Nr. 10, S. 154/7, Nr. 11, S. 133/44, Nr. 12, S. 140/59 (armen.). <sup>57</sup> HA. XLVII, 129/38 (armen.). <sup>58</sup> EEBS. IX, 34/8. <sup>59</sup> HA. XLVII, 305/33 (armen.). <sup>61</sup> Bazm. XC, 197/200, 297/9 (armen.). <sup>62</sup> Études CCXVII, 54/73.

conquête ottomane“<sup>64</sup>. B. Qar'alī<sup>65</sup> setzt sein Buch „Die Syrer in Ägypten“ mit dem zweiten Bande fort; er bringt 48 unedierte Urkunden aus der Mamlūkenzeit von 1750—1805, die vor allem auf die religiöse und bürgerliche Lage der Katholiken Syriens Licht werfen.

4. *Abessinien*: A. Vasiliev<sup>66</sup> legt das politische und religiöse Verhältnis von Byzanz zu Abessinien und Südarabien in einem Aufsätze „Justin I. (518—527) and Abyssinia“ dar. Eine auf eigenen Quellenforschungen beruhende biographisch-historische Skizze über den bedeutenden König „Zara Jacob Constantinus von Aethiopien“ bringt K. Wendt<sup>67</sup> mit einer Stammtafel.

c: **PERSONALGESCHICHTE**: G. Jowsēphean<sup>68</sup> versucht nach den Angaben der für „Wahtang, Sohn Oumek's“ geschriebenen Handschriften die Lebensgeschichte dieses armenischen Adligen zu rekonstruieren; danach muß er zwischen 1265 und 1268 geboren, 1344 gestorben und in Ełegis in Wajoç Dzor beigesetzt sein (vgl. vorigen Bericht Nr. 314). Eine Biographie von „Monseigneur Altmayer, ancien archevêque de Bagdad, 1844—1930“ veröffentlicht B. Guénin<sup>69</sup>.

d: **ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE**: a) *Die morgenländische Orthodoxie*: V. Grumel<sup>70</sup> wirft die Frage auf „Y eut-il un second schisme de Photius?“ und legt dar, daß dieses zweite Schisma in den Kirchengeschichten vollständig zu streichen sei. In seinen „Mélanges de géographie ecclésiastique“ handelt V. Laurent<sup>71</sup> u. a. über „Le monastère Saint-Georges de Bithynie“, „Étienne, archevêque de Vasparougan“ auf Grund eines Siegels aus dem 11. Jh. und über „Un groupe de signatures épiscopales“ aus Kleinasien auf einem Chrysobull um 1298. Die Geschichte des „Patriarchats von Antiochia“ seit der Trennung von Rom skizziert A. Hage<sup>72</sup>. Der Aufsatz des Erzbischofs von Athen Chrysostomos<sup>73</sup>, „Ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰωακείμ Ε' ἐν Ρωσίᾳ“, behandelt dessen Reise nach Moskau im J. 1585/86. Urkunden über die Beziehungen zwischen „Theophanes III., Patriarch von Jerusalem, und Papst Urban VIII.“ veröffentlicht G. Hoffmann<sup>74</sup> im dritten Teil seiner Serie „Griechische Patriarchen und römische Päpste“, woran Chr. Papadopoulos<sup>74a</sup> eine Studie über „Ὁ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Θεοφάνης ἐν ταῖς σχέσεσιν αὐτοῦ πρὸς τοὺς Δυτικούς“ anknüpft. Kallistos<sup>74b</sup> setzt seine Geschichte der Patriarchen von Jerusalem unter dem Titel „Ὁ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Γεράσιμος (1891—97) καὶ οἱ ἀγαῶνες αὐτοῦ καὶ τῆς περὶ αὐτὸν Ἀδελφότητος ὑπὲρ τῶν Ἀγίων

<sup>64</sup> \*Kairo 1932 (414) = Précis de l'histoire d'Égypte par divers historiens et archéologues 2. <sup>65</sup> \*Bait Šabāb 1933 (4, 107) (arab.). <sup>66</sup> BZ. XXXIII, 67/77.

<sup>67</sup> LM. XLVI, 277/98.

<sup>68</sup> Si. VII, 19/21, 49/52, 84/6 (armen.).

<sup>69</sup> \*Paris 1931 (87). <sup>70</sup> Revue des sciences philosoph. et théol. XXII, 432/57.

<sup>71</sup> EO. XXXII, 311/24. <sup>72</sup> M. XXXI, 241/7, 351/6 (arab.). <sup>73</sup> EEBS. IX,

213/8. <sup>74</sup> Rom 1933 (58) = Or. Chr. XXX/I. <sup>74a</sup> NS. XXVIII, 321/9, 385/93.

<sup>74b</sup> ebenda, 26/44, 65/77, 135/42.

Τόπων“ fort. Bezüglich des fortdauernden „Inneren Zwiespaltes im orthodoxen Jerusalemischen Patriarchat“ gibt K. Kalāl Qabb<sup>75</sup> eine objektive Berichterstattung über die Vorgänge und Verhandlungen der Jahre 1932 und 1933. Artikel 8 der „Beschlüsse der antiochenischen Synode“<sup>76</sup> vom 25. VII. 1933 verlangt die Wiederholung der Taufe beim Übertritt von Papisten (!), Protestanten und Monophysiten, während sich die anderen neun Artikel nur mit persönlichen Angelegenheiten von Bischöfen befassen. Gegen diese Unterstellung der Ungültigkeit der katholischen Taufe wendet sich E. Andrā'ūs<sup>77</sup> mit dem Nachweis, daß auch in Rußland und in der „Kirche von Konstantinopel“ die Abgießung des Wassers in der Nottaufe als gültig anerkannt wird. Über „Αἱ σύνοδοι τοῦ Γερολάμο Λάντο (1467—1478—1486)“ handelt A. Xeruchakes<sup>78</sup>.

β) *Die syrischen Sonderkirchen*: Unter dem Titel „Monophysitica“ beleuchtet Th. Hermann<sup>79</sup> den „Streit um den Patriarchen Paul von Antiochia und die Pauliten“ auf Grund neuen syrischen Materials aus der Feder eines Gegners, eines Anhängers des Patriarchen Petrus von Alexandrien, und handelt ferner über „Die Agnoëten“ auf Grund syrischer Quellen, die aber das Problem nicht wesentlich fördern. In einer Studie „Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles). Étude littéraire, historique et chronologique“ ergänzt V. Grumel<sup>80</sup> die melkitische Patriarchenliste und modifiziert ihre Chronologie. Zum „50jährigen Jubiläum der syrischen Kirche in Bairūt, 1883—1933“ gibt M. Sarkīs<sup>81</sup> einen Abriß der Geschichte dieser dem Mär Girgīs geweihten Kirche. E. Andrā'ūs<sup>82</sup> veröffentlicht als ein „Historisches Dokument über die Schule 'Ain Trāz“ einen Bericht des melkitischen Patriarchen Gregors I. vom 26. X. 1892 über die von ihm seit 1864 neu eingerichtete Klerikerschule und ihre Organisation. Derselbe<sup>83</sup> berichtet auch über die Organisation der melkitischen Kirchengemeinde in Alexandrien und die Tätigkeit der verschiedenen Ausschüsse, sowie über Entstehung und Bestand der „griechisch-katholischen Gemeinde in Cordoba“ (Argentinien)<sup>84</sup>. Derselbe<sup>85</sup> verteidigt „Rom und die orientalischen Traditionen“ gelegentlich der Ernennung des bisherigen Bischofs von Sūr, Maximus Šā'ig, zum Maṭrān von Bairūt (30. VIII. 1933) in einem rechtshistorischen Aufsatz gegenüber dem Vorwurf unbefugter Einmischung der Kurie. — Über „The St. Thomas traditions of South India“ bietet T. K. Joseph<sup>86</sup> einen wertvollen Überblick, während F. X. Rocca<sup>87</sup> die versifizierte „Leggenda di S. Tomaso Apostolo (Conto popolare del Malabar)“ aus dem Malayalam ins Italienische

<sup>75</sup> Mas. XIX, 240/53, 387/96, 625/8 (arab.). <sup>76</sup> Mas. XIX, 528f. (arab.).

<sup>77</sup> ebenda, 515/27 (arab.). <sup>78</sup> Th. XI, 59/68, 149/62, 240/51. <sup>79</sup> ZNtW.

XXXII, 277/93. <sup>80</sup> EO. XXXII, 279/99. <sup>81</sup> M. XXXI, 779/88, 809/16 (arab.).

<sup>82</sup> Mas. XIX, 579/85 (arab.). <sup>83</sup> ebenda, 65/79, 196/208. <sup>84</sup> ebenda, 387/96.

<sup>85</sup> ebenda, 451/64. <sup>86</sup> Bulletin of the international Committee of historical sciences V, 560/9. <sup>87</sup> Or. Chr. XXXII, 168/79.

übersetzt. Die Kirchengeschichte in Mesopotamien und Malabar und die Wiedervereinigung der chaldäischen Kirche mit Rom im 16. Jh. ist der Gegenstand des urkundlich fundierten Buches „La chiesa Caldea nel secolo dell'Unione“ von G. Beltrami<sup>88</sup>. Die von G. Schurhammer<sup>89</sup> veröffentlichten „Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar, 1503—1550“ zeigen, daß dieser Bischof von Anfang an in Indien Dominikaner, Franziskaner und portugiesische Weltgeistliche herangezogen hat, um die Sakramente zu spenden und die Gläubigen zu unterrichten, und daß er selbst gegen Ende seines Lebens den römischen Ritus angenommen und verbreitet hat. — Mit „The eclipse of Christianity in Asia from the time of Muhammed till the 14<sup>th</sup> century“ beschäftigt sich ein Buch von L. E. Browne<sup>90</sup>. Während P. Pelliot<sup>91</sup> in einer kurzen Notiz „Les Nestoriens en Chine après 845“ darauf hinweist, daß vielfach christliche Klöster unter ihrem alten Namen später als buddhistische Klöster weiter bestanden, bezweifelt A. C. Moule<sup>92</sup> im ersten Teil seines Aufsatzes „The Nestorians in China“, daß Shih-tzu Ssu in Fang-Shan jemals ein christliches Kloster gewesen sei, und handelt im zweiten Teil über den Fundplatz des christlichen Denkmals von Hsi-an Fu.

γ) *Die armenische Kirche*: „Eine Gründungsurkunde der polnischen Armenier aus dem 14. Jh.“ veröffentlicht Z. Obertynski<sup>93</sup>. Über den „Katholikos Moses III. von Talheu“, der 1612 ein theologisches Seminar eröffnete und die Patriarchatskirche in Ēdźmiacin restaurierte, handelt N. Akinean<sup>94</sup>. „Einen Abschnitt aus den armeno-katholischen Beziehungen“ zu Anfang des 18. Jh. mit ihren Verfolgungen katholischer Armenier schildert J. Zaurean<sup>95</sup>. Von den „Three Firmān's granted to the Armenian Catholic community, Jerusalem“ über den Wiederaufbau der Kirche „Unsere Frau von Paymoson“ und das umliegende Eigentum der armenischen Katholiken veröffentlicht St. H. Stephan<sup>96</sup> zunächst den ersten Firmān vom Jahre 1304/1886. Über „The armenian church in Jerusalem“ handelt auch noch C. T. Bridgeman<sup>97</sup>.

δ) *Die georgische Kirche*: Ein „Jérémie, évêque de l'Ibérie perse“ tritt unter den Unterzeichnern eines Schreibens an das Konzil von Ephesus zugunsten Kyrills auf (bei Rusticus); P. Peeters<sup>98</sup> identifiziert ihn mit Jeremias, Bischof der Albaner, bei Koriun und versucht zu erklären, warum dieser Jeremias fern von seiner Diözese weilte und warum er sich gegen die Orientalen erklärte.

<sup>88</sup> Rom 1933 (XVI, 283) = Or. Chr. XXIX.    <sup>89</sup> Gregorianum XIV, 62/86.  
<sup>90</sup> \*Cambridge 1933 (VIII, 200).    <sup>91</sup> JRAS. 1933, S. 115/6.    <sup>92</sup> JRAS. 1933, S. 116/20.    <sup>93</sup> \*Collectanea theologica (Lwow) XIII, 374/84.    <sup>94</sup> HA. XLVII, 385/414, 513/33 (armen.).    <sup>95</sup> Hair. M. XI, Nr. 4, S. 110/21, Nr. 5, S. 129/35, Nr. 6, S. 132/40 (armen.).    <sup>96</sup> JPOS. XIII, 238/46.    <sup>97</sup> \*The Christian East XIII, 110/13.    <sup>98</sup> AB. LI, 5/33.

**e:** KONZILIENGESCHICHTE: Hier seien zunächst noch zwei aus Anlaß der 1500-Jahrfeier des dritten ökumenischen Konzils erschienene Bücher genannt: A. N. Diamantopoulos<sup>99</sup>, „Ἡ τρίτη οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ“, und Chr. Papadopoulos<sup>100</sup>, „Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας“. Von den „Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Chalcedonense“ brachte E. Schwartz als weitere Bände Vol. 1, P. 1 „Epistolarum collectiones. Actio prima“<sup>101</sup> und P. 2 „Actio 2. Epistolarum collectio B. Actiones 3—7“<sup>102</sup> heraus, während P. Galtier<sup>103</sup> über „Les anathématismes de Saint Cyrille et le concile de Chalcedoine“ handelt.

**f:** GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: „Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche“ stellt H. Koch<sup>104</sup> zusammen. W. Seston<sup>105</sup> zeigt in seinen „Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme“, wie das Mönchtum, vor allem Antonius, von seinem ursprünglichen asketischen Ideal durch die Volksauffassung über den Zweck der Askese zu Origines' Anschauung vom vollkommenen Christen gedrängt wurde. P. de Meester<sup>106</sup>, „Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient“ enthält eine sehr kritisch eingestellte Besprechung der beiden Bücher Oppenheims (vgl. vorigen Bericht Nr. 110 und 111). E. Breccia<sup>107</sup>, „Dans le désert de Nitrie“, schildert einen Besuch der dortigen Klöster mit guten Abbildungen. Über einzelne Klöster handeln ferner: K. Papamichalopoulos<sup>108</sup>, „Ἡ μονὴ τοῦ ὄρους Σινά“, J. Simon<sup>109</sup>, „Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne“, wonach die äthiopische Literatur nur das bringt, was aus der koptisch-arabischen bereits bekannt ist, P. Peeters<sup>110</sup>, „Un colophon géorgien de Thornik le moine“, ein Beitrag zur Gründungsgeschichte des Ibererklosters auf dem Berge Athos, und H. Zaijāt<sup>111</sup>, „Geschichte von Šaidnājā“, wo die syrische Sprache bis zur Mitte des 17. Jh.s gebraucht wurde. „Neue Dokumente über das Leben des Vaters Ġibrā'il Danbō“, des Gründers der chaldäischen Antonianer-Kongregation vom hl. Hormuzd (1774—1832), veröffentlicht J. Nādir<sup>112</sup> und weist in einem Aufsätze „Über das Noviziat des Vaters Ġibrā'il Danbō“<sup>113</sup> nach, daß er aus dem Kloster Mār Aš'ajā der maronitischen Antonianer hervorgegangen ist. A. Šiblī handelt über die „Eremiten und ihre Niederlassungen im Libanon“<sup>114</sup> sowie

<sup>99</sup> \*Athen 1933 (182).      <sup>100</sup> \*Alexandrien 1933 (470).      <sup>101</sup> Berlin u. Leipzig 1933 (XVI, 196).      <sup>102</sup> Berlin u. Leipzig 1933 (XII, 163).      <sup>103</sup> RSR. XXIII, 45/57.      <sup>104</sup> Tübingen 1933 (XII, 196) = Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellschriften, N. F. 6.      <sup>105</sup> RHR. CVIII, 197/213.      <sup>106</sup> EL. XLVII, 446/58.      <sup>107</sup> Bulletin de la société royale d'archéologie d'Alexandrie, Nr. 27, S. 17/26.      <sup>108</sup> \*Athen, Kairo 1932 (XVI, 440).      <sup>109</sup> Aeth. I, 36/40.      <sup>110</sup> AB. L, 358/71.      <sup>111</sup> \*Ḥarīšā 1932 (4, 296, 12) = Wata'iq ta'rīḥija lil-kursā al-malkī al-Anṭakī (arab.).      <sup>112</sup> Naǧm V, 349/56 (arab.).      <sup>113</sup> M. XXXI, 801/8 (arab.).      <sup>114</sup> ebenda, 168/76, 446/51.

über „Ackerbau und Handwerk bei den Mönchen“<sup>115</sup> in den beiden letzten Jahrhunderten.

g: LEHRE: a) *Allgemeines und Lehre einzelner Väter*: Über „La lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au 9<sup>e</sup> siècle. Pères, conciles, empereurs“ schreibt G. Cront<sup>116</sup>. I. Ortiz de Urbina<sup>117</sup> geht bei seiner Untersuchung der „Gottheit Christi bei Afrahat“ von der 17. Homilie aus und bewertet Afrahats positive Einstellung zu dieser Frage als ein wertvolles Zeugnis für die Geschichte der christlichen Glaubenslehre, zumal Afrahat unabhängig von Nicäa denkt und schreibt.

β) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: Über die „Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis“ schreibt L. Lohn<sup>118</sup>, während J. Rucker<sup>119</sup> eine hier leider übersehene ausgezeichnete Studie „Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis“ über „Naturprosopon und Doppelprosopon“ lieferte. J. Hausherr<sup>120</sup> behandelt in seinen „De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta“ folgende Fragen: „Utrum S. Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit“, wonach die originische allegorische Auslegung Ephraem fremd ist, „L'Origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux“ und „L'Influence du Livre de Saint Hiérothée“; danach war der Einfluß dieses Buches auf das christliche Denken außerhalb Syriens absolut gleich null, und selbst in Syrien hat es die Geister wenig ergriffen, weil es schwer aufzutreiben war und weil jeder, außer Theodosius von Antiochia und Bar Hebraeus in seinen alten Tagen, vor dem Buche als dem Werke eines Häretikers auf der Hut war. I. Armala<sup>121</sup> schreibt ein Buch über den „Römischen Primat in der syrischen Kirche“ mit Belegen aus den syrischen Schriftstellern seit Ephraem. Aus Anlaß der jüngsten Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Orthodoxen weist E. Stéphanou<sup>122</sup> in einer Studie „L'église orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Éphèse“ nach, daß auch die orientalische Kirche Kenntnis von dem Primat Roms gehabt hat.

γ) *Sonstige Häresien*: „Marcion. A study of a second century Heretic“ lieferte R. S. Wilson<sup>124</sup>. Über „The Crypto-Christians of Turkey“, nämlich in Anatolien, auf Kreta und Zypern, besonders aber über die im Laufe der Zeit in ganz Anatolien als Bergarbeiter verbreiteten Stauriotai im Pontos (Dorf Kromni und Umgebung) berichtet R. M. Dawkins<sup>125</sup> aus eigener Anschauung; sie existieren jedoch heute nicht mehr als Krypto-Christen.

δ) *Manichäer*: C. Schmidt<sup>126</sup> berichtet in einem Vortrag über die „Neuen

<sup>115</sup> M. XXXI 861/9. <sup>116</sup> \*Paris 1933 (200). <sup>117</sup> Rom 1933 (140) = Or. Chr. XXXI/I.  
<sup>118</sup> \*Collectanea theologica (Lwow), XIV, 1/37. <sup>119</sup> \*Oxenbromm 1931 (80) = Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 4. <sup>120</sup> Rom 1933 (74) = Or. Chr. XXX/III.  
<sup>121</sup> \*Bairüt 1933 (192) (arab.). <sup>122</sup> EO. XXXII, 57/78, 203/17. <sup>124</sup> \*London 1933 (190). <sup>125</sup> Byz. VIII, 247/75. <sup>126</sup> ZKG. LII, 1/28.

Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten“ und ihre Bedeutung für die Erforschung des frühen Manichäismus. Diese neuen Funde und die daraus veröffentlichte Probe (voriger Bericht Nr. 134) fanden überall starken Widerhall: E. Peterson<sup>127</sup>, „Ein manichäischer Bücherfund in Ägypten“; F. C. Burkitt<sup>128</sup>, „The new manichaean documents“; F. Cumont<sup>129</sup>, „La bibliothèque d'un manichéen découverte en Égypte“; J. Bidez<sup>130</sup>, „La bibliothèque d'un manichéen d'Égypte“ (vor Ausgabe der ersten Textproben); W. Seston<sup>131</sup>, „La découverte des écritures manichéennes“; J. Lebreton<sup>132</sup>, „Mani et son œuvre d'après les papyrus récemment découverts“; A. Messineo<sup>133</sup>, „Manicheismo, gnosi orientale e christianesimo“; diese Aufsätze beschränken sich aber im wesentlichen auf eine bloße Anzeige und Betonung der Bedeutung dieser Funde, nur Messineo hebt besonders ihren Wert für die Frage der Abhängigkeit des Manichäismus vom Christentum hervor. W. Henning<sup>134</sup> weist in einer Untersuchung über „Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen“ nach, daß der von Andreas bereits meisterhaft übersetzte Hymnus Berlin Frag. M 10 auf den Urmenschen zu beziehen ist, aber nicht mit Andreas und Reitzenstein auf Mani und auch nicht mit Waldschmidt und Lentz auf Jesus. Derselbe gibt aus dem Nachlaß von F. C. Andreas<sup>135</sup> „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan 2.“ mit Glossar heraus; sie enthalten ein Bruchstück aus einer Schrift des Mani über die Vorzüge seiner Religion, Bruchstücke dogmatischen Inhalts, Nachrichten über die Missionstätigkeit zu Lebzeiten Mani's und eine Reihe von Hymnen auf Jesus, auf das „Lebendige Ich“ sowie Hierarchiehymnen. Eine an sich aufschlußreiche Veröffentlichung aus der Londoner chinesischen manichäischen Hymnenrolle brachten E. Waldschmidt und W. Lentz<sup>136</sup>: „Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten“ mit einem ausführlichen Kommentar. Doch erfuhr diese Veröffentlichung eine berechtigte Kritik durch W. Henning<sup>137</sup>, „Zum zentralasiatischen Manichäismus“, und durch H. J. Polotsky<sup>138</sup>, „Manichäische Studien“, da die benutzten Texte (Hymnen mit Reihen sinnentleerter Formeln und erstarrter Symbole) nur Zeugnisse für die Spätzeit des Manichäismus sind und sich daher aus ihnen keine Dogmatik ableiten läßt. E. Benveniste<sup>139</sup> erklärt „Un titre iranien manichéen en transcription chinoise“, nämlich den im Traktat des Tuen Huang erwähnten dritten Würdenträger der manichäischen Kirche, als *arwānāyān-spasak*, „Vorsteher der frommen Stiftungen“; da-

<sup>127</sup> Hochland XXXI, 402/10. <sup>128</sup> JTS. XXXIV, 266/7. <sup>129</sup> RHR. CVII, 180/9. <sup>130</sup> Acad. roy. de Belgique. Bulletin de la cl. des lettres, 5. Ser. XVIII, 462/9. <sup>131</sup> Revue d'histoire et de philosophie religieuses XIII, 250/62. <sup>132</sup> Études CCXVII, 129/42. <sup>133</sup> CC. LXXXIV/III, 115/26. <sup>134</sup> Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 1933, S. 306/18. <sup>135</sup> SbPAW. 1933, S. 294/363. <sup>136</sup> SbPAW. 1933, S. 480/607. <sup>137</sup> OLZ. XXXVII, 1/11. <sup>138</sup> LM. XLVI, 247/71. <sup>139</sup> Études d'orientalisme publ. par le Musée Guimet à la mémoire de R. Linossier. Paris 1932, I, 155/8.

nach ist auch *rwānāyān* in den Turfanfragmenten nicht als „Predigt“, sondern als „geistliche Güter“ zu fassen. — In einer beachtenswerten Notiz „Vajrayāna und Manichäismus“ weist J. Schubert<sup>140</sup> darauf hin, daß für die Spätform des Manichäismus im Osten auch das tibetische Schrifttum zu berücksichtigen ist. In diesem Zusammenhang sei auch auf „Die Legende des Nā-ro-pa, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums, nach einer alten tibetischen Handschrift als Beweis für die Beeinflussung des nördlichen Buddhismus durch die Geheimlehre der Manichäer übersetzt, in Umschrift herausgegeben und mit einem Glossar versehen“ von A. Grünwedel<sup>141</sup> hingewiesen.

ε) *Mandäer*: Ein zwar lückenhaftes, aber dankenswertes „Essay on Mandaeen Bibliography, 1560—1930“ mit einer Einleitung über die Quellen und ihre Erforschung brachte S. A. Pallis<sup>142</sup> heraus. Mit der Mandäerliteratur des letzten Jahrzehnts setzt sich H. Schlier<sup>143</sup> „Zur Mandäerfrage“ auseinander; er betrachtet die Mandäer als eine im Westen entstandene jüdisch-heidnische Taufsekte, die unter gnostischen Einfluß geriet und später (Ende des 5. Jh.s) nach Osten in die Landschaft Mesene gewandert ist, wo dann ihre Schriften in mehreren Jahrhunderten erst redigiert wurden; sie können also nicht als Quelle für das Urchristentum angesehen werden, sondern nur zur Aufhellung eines Teiles des neutestamentlichen Sprachgebrauches dienen. Gegen die Betrachtung des Mandäismus als einer vorchristlichen Gnosis wendet sich auch A. Messineo<sup>144</sup>, „Mandeismo e gnosi precristiana“, in Zurückweisung der von Omodeo, *La mistica giovannea* (Bari 1930) aufgestellten Thesen. P. Joüon<sup>145</sup> gibt eine Übersetzung von Kap. 14—17 des Johannesbuches mit Erläuterungen unter der Überschrift „Les discours de Shoum Koushta“. Über die Bedeutung des Namens und über das Wesen des „Mandaic god Ptahil“ handelt C. H. Kraeling<sup>146</sup>.

**h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT:** A. Alt<sup>147</sup> kommt auf Grund der Provinzialsynoden von 518 und 536 in Jerusalem zu rund 50 „Bistümern der alten Kirche Palästinas“, deren Verteilung sich im wesentlichen mit der damaligen politischen Einteilung deckte; zur Zeit der Kreuzzüge bestanden noch 25 Bistümer, während es heute nur noch ein Dutzend sind, und das auch nur Titularbistümer des griechisch-orthodoxen Patriarchats in Jerusalem. Vom „Corpus notitiarum episcopatum ecclesiae orientis graecae“ erschien das erste Heft mit der gründlichen Einleitung von E. Gerland<sup>148</sup> über die Genesis der Notitia episcopatum. — Von der von der S. Congregazione Orientale herausge-

<sup>140</sup> *Litterae Orientales*, Nr. LVII, 5/8. <sup>141</sup> \*Leipzig 1933 (250). <sup>142</sup> London 1933 (XI, 240). <sup>143</sup> *Theolog. Rundschau*, N. F. V, 1/34, 69/92. <sup>144</sup> *CC. LXXXIV/III*, 441/52. <sup>145</sup> *RSR. XXIII*, 81/101. <sup>146</sup> *JAOS. LIII*, 152/65. <sup>147</sup> *PJb. XXIX*, 67/88. <sup>148</sup> *Bd. I, H. 1. Konstantinopel 1931 (XII, 48).*

gebenen Sammlung „Codificazione canonica orientale. Fonti“<sup>149</sup> erschienen im Berichtsjahre Fasc. 9: „Disciplina generale antica (sec. II—IX)“ und Fasc. 10: „Disciplina bizantina: Rumeni“; nachträglich sei hier noch bemerkt, daß diese Sammlung nur für die praktischen Zwecke der Kongregation hergestellt ist und daher die Texte nur in Übersetzung enthält. Über den gegenwärtigen Stand der Arbeiten dieser Kongregation unterrichtet Badii<sup>150</sup>, „Intorno alla codificazione canonica orientale“. Eine Besprechung der Fonti bieten A. Giannini<sup>151</sup>, „La raccolta delle fonti del codice di diritto canonico orientale“; C. de Clercq<sup>152</sup>, „La situation des églises orientales unies d'après les publications récentes de la S. Congrégation Orientale“ sowie J. Deslandes<sup>153</sup>, „Les sources du droit canonique oriental“, der sich ausführlich mit dem historischen Abriss im achten Bande beschäftigt und zunächst nur die Byzantiner behandelt. Eine äußerst nützliche Arbeit „De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis“ liefert L. Hlynka<sup>154</sup>. In einem Aufsatz „Le jeûne de l'Assomption dans l'église grecque. Étude historique“ richtete sich V. Grumel<sup>155</sup> gegen K. Holl; aber trotz erneuter Untersuchung der Texte und trotz neu beigebrachten Materials kommt er auch nur zu hypothetischen Schlüssen über die Entstehung. M. K. Karapiperes<sup>155a</sup> bietet eine „Νέα μετάφρασις ἐκ τοῦ Τουρκικοῦ τοῦ Θεμελιώδους Νόμου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων μετὰ παρατηρήσεων“. Eine dogmatisch-historische Darstellung „De ‚ritu‘ in iure canonico“ der römischen Kirche bietet E. Herman<sup>156</sup>.

**i: LITURGIE:** *α) Griechische Texte:* J. Walterscheid<sup>157</sup>, „Die morgenländische Meßliturgie“, bietet eine deutsche Übersetzung der Chrysostomusliturgie mit einer kurzen Einführung. Q. Bāšā<sup>158</sup> gibt eine „Beschreibung“ des in den Wirren vom J. 1860 aus dem Erlöserkloster geraubten, sehr wertvollen illustrierten griechischen „Kontakion“ nach den Aufzeichnungen Rūfā'il b. Anūn's. A. Strittmatter<sup>159</sup> berichtet über die bisherige Verwendung der Handschrift „The ‚Barberinum S. Marci‘ of Jacques Goar“; er gibt eine genaue Inhaltsangabe der Hs. und eine Konkordanz mit den anderen Ausgaben dieser liturgischen Texte; aus dem Vergleich geht hervor, daß ein Sechstel der Hs. von Goar nicht abgedruckt ist. Eine dankenswerte Übersetzung des griechischen Textes von „L'office des vêpres selon le rite byzantin“ und von „L'office de complies selon le rite byzantin“ liefert F. Mercenier<sup>160</sup>. „Ἡ δὴμῶδης ἐκκλησιαστικῆ

<sup>149</sup> \*Città del Vaticano 1933.

<sup>150</sup> \*Il diritto ecclesiastico 1933, S. 3ff.

<sup>151</sup> OM. XIII, 494/500.

<sup>152</sup> ETL. X, 267/80.

<sup>153</sup> EO. XXXII, 476/87.

<sup>154</sup> \*Lemberg 1933 (74) aus: Zeitschr. d. ukrainischen theolog. Akademie.

<sup>155</sup> EO.

XXXII, 162/94.

<sup>155a</sup> NS. XXVIII, 449/88.

<sup>156</sup> Or. Chr. XXXII, 96/158.

<sup>157</sup> Düsseldorf 1933 (79) = Religiöse Quellenschriften 87.

<sup>158</sup> Mas. XIX, 159/66

(arab.). <sup>159</sup> EL. XLVII, 329/67.

<sup>160</sup> Irenikon X, Suppl. (87).

ποίησις τῶν Βοζαντινῶν“ von E. G. Pantelakes<sup>161</sup> enthält die Rekonstruktion einer Reihe von älteren und jüngeren Texten.

β) *Einzelne Bräuche*: Eine Studie über „La messe éthiopienne“ beginnt Takla-Maryam Semharay Selim<sup>162</sup>; danach wurde in Äthiopien seit dem 4. Jh. zunächst die Markus-Liturgie benutzt, und zwar in griechischer Sprache, während die heute gebräuchliche Apostel-Liturgie erst im 14. Jh. eingeführt wurde. Über „The meaning of the epiclesis“ handelt A. G. Hebert<sup>163</sup>. „Einen Überrest der alten Agapen in der griechischen Kirche“ sieht B. Stephanides<sup>164</sup> in der heute noch üblichen Artoklasie. Eine Geschichte und Beschreibung der gegenwärtigen Feier von „Τὸ ἄγιον φῶς“ in Jerusalem gibt Kallistos<sup>164a</sup>. „Le consentement matrimonial dans les rites orientaux“ untersucht A. Raes<sup>165</sup> zunächst in den heutigen Riten, um dann eine historische Untersuchung folgen zu lassen; danach findet sich eine ausdrückliche gegenseitige Zustimmung der Brautleute heute in fast allen orientalischen, auch nicht-unierten Riten, meist im Ritus der Krönung.

γ) *Perikopenforschung*: Der erste Band der „Studies in the lectionary text of the greek New Testament“ von E. C. Colwell und D. W. Riddle<sup>166</sup> bringt „Prolegomena for the study of the lectionary text of the Gospels“. **k**: KULTURGESCHICHTE; GESCHICHTE DER WISSENSCHAFTEN: Die bisher noch nicht geschriebene Geschichte der „Feudaljustiz im Libanon“ von Fahr al-Dīn bis 1861 versucht W. Hūrī<sup>167</sup> zu bieten, während die Arbeit von I. A. al-Ma‘lūf<sup>168</sup>, „Die Justiz im Libanon zur Zeit der Emīre Šihāb“, nur Biographien der einzelnen islamischen Richter jener Zeit enthält. „Erdmessung, Grad, Meile und Stadion nach den altarmenischen Quellen“ von H. v. Mžik<sup>169</sup> ist ein interessanter „Beitrag zur Geschichte der Erdkunde und der Kulturbeziehungen zwischen Hellenismus und Armeniertum“. Eine Übersicht über die bisherigen Forschungsergebnisse bietet L. Tajejan<sup>170</sup> in „Études sur les notes musicales arméniennes par les musiciens“.

**I**: FOLKLORE: „Ein christliches Amulett auf Papyrus“ mit einer Wiedergabe der Geschichte von Petrus auf dem Meere (Matth. 14, 28–31), die bisher auf Amuletten noch nicht gefunden wurde, macht H. Lietzmann<sup>171</sup> bekannt. Die „Phonogramme im nearamäischen Dialekt von Malula“ von G. Bergsträsser<sup>172</sup> enthalten auch volkskundlich wertvolle Texte. „Libanesishe Legenden und Sprichwörter über die Monate des Jahres“

<sup>161</sup> Th. XI, 5/16, 106/27. <sup>162</sup> ROC. XXIX, 187/95. <sup>163</sup> Theology XXVII, 198/210. <sup>164</sup> ZKG. LII, 610/3. <sup>164a</sup> NS. XXVIII, 238/47, 280/93, 357/67. <sup>165</sup> EL. XLVII, 34/47, 126/40, 249/59, 431/45. <sup>166</sup> \*Cambridge 1933. <sup>167</sup> M. XXXI, 81/90, 262/9, 357/65 (arab.). <sup>168</sup> ebenda, 567/73, 738/42, 817/23, 888/92. <sup>169</sup> HA. XLVII, 281/305, 432/59, 559/82 (armen.); auch separat: Wien 1933 (129) = Studien zur armen. Geschichte 6. <sup>170</sup> Bazm. XC, 5/11 (armen.). <sup>171</sup> Aeg. XIII, 225/8. <sup>172</sup> München 1933 (126) = SbBAW. 1931/32, H. 7.

stellt L. Ḥāṭir<sup>173</sup> zusammen. W. Haçouni<sup>174</sup> handelt über „Les reliques de la passion en Arménie“, die teilweise bis ins 4. Jh. zurückgehen, wie die von Gis, Wanand, Talheu, und stets eine große Verehrung genossen. Ebenso legt J. Khiurdean<sup>175</sup> dar, daß die „Heiligenbilder bei den Armeniern“ immer verehrt wurden. Über „Die Ethnologie bei den Armeniern vom 7. bis 17. Jh.“ handelt A. Abelean<sup>176</sup> (vgl. vorigen Bericht Nr. 164).

### III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

#### 1. Syrisch.

**a:** SPRACHE: Eine dankenswerte, aber von Mißverständnissen nicht ganz freie Arbeit „Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des Britischen Museums“ veröffentlicht Th. Weiss<sup>177</sup> mit 50 faksimilierten Seiten dieser Hs. A. Baumstark<sup>178</sup> weist in einem Beitrag zur Geschichte der syrischen Metrik: „Altsyrische Profandichtung in gereimten Siebensilbern“ auf zwei alte Bruchstücke dieser Dichtungsart hin, die an Alter nur von der Pešittā übertroffen werden.

**b:** EINZELNE TEXTE: *a) Bibel und Apokryphen:* C. Moss<sup>179</sup> untersucht „The Peshitta version of Ezra“ nach Lee's Edition und sechs Handschriften und kommt zu dem Schluß, daß in der syrischen Kirche zwei Haupttexttypen bestanden haben, eine getreue Übersetzung des massoretischen Textes und eine freiere. A. Rücker<sup>180</sup> zeigt an sorgsam geprüften Beispielen der „Zitate aus dem Matthäus-Evangelium im syrischen ‚Buche der Stufen‘“, daß das wohl aus dem Ende des 4. Jh.s stammende Buch der Stufen ein bedeutsamer Zeuge für das Diatessaron ist; eine vollständige Untersuchung der Evangelienzitate wäre wünschenswert und würde auch Agrapha bieten. — Dem im vorigen Jahre bereits erschienenen Buche über die „Apocalypsis Pauli syriace“ (vgl. vorigen Bericht Nr. 172) läßt G. Ricciotti<sup>181</sup> jetzt den syrischen Text nach den Hss. Vat. syr. 180 und Borg. syr. 39 mit lateinischer Übersetzung folgen.

*β) Theologie:* H. J. Polotsky<sup>182</sup> sucht „Ephraems Reise nach Ägypten“ in den syrischen Ephraem-Viten durch die Pschoi-Vita zu erklären, in deren syrischer Fassung Ephraem zu Pschoi gekommen ist, während die anderen Versionen nur von einem syrischen Eremiten reden; der Bericht von der Überführung der Gebeine Ephraems in das Pschoi-Kloster dürfte erst später

<sup>173</sup> M. XXXI, 45/53, 124/8, 203/7, 296/300, 381/4, 459/63, 534/6, 648/53, 754/7 (arab.). <sup>174</sup> Bazm. XC, 401/10 (armen.). <sup>175</sup> Hair. M. XI, Nr. 9, S. 86/98,

Nr. 10, S. 140/53, Nr. 11, S. 104/14 (armen.). <sup>176</sup> ebenda, Nr. 10, S. 129/39 (armen.). <sup>177</sup> Stuttgart 1933 (93, VII S., 25 Taf.) = Bonner orientalistische Studien 5.

<sup>178</sup> OLZ. XXXVI, 345/8. <sup>179</sup> LM. XLVI, 55/110, 276 (Errata!). <sup>180</sup> Biblische Ztschr. XX, 342/54. <sup>181</sup> O. II, 1/25, 120/49. <sup>182</sup> O. II, 269/74.

im Anschluß an obige Legende entstanden sein. Den syrischen Text von „Evagrii Pontici tria capita de Oratione“ veröffentlicht I. Hausherr<sup>183</sup> in seiner Arbeit „De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta“. Die gleiche, aus dem Griechischen übersetzte Homilie über die Gottesmutter geben M. Brière<sup>184</sup>, „Une homélie inédite d’Atticus, patriarche de Constantinople“, und J. Lebon<sup>185</sup>, „Discours d’Atticus de Constantinople sur la sainte mère de Dieu“, nach der gleichen Hs. Brit. Mus. Add. 14516, einem Chorbuch des 9. Jh.s, mit französischer bzw. lateinischer Übersetzung heraus; jedoch ist die Ausgabe von Lebon sorgfältiger; Brière bringt in der Einleitung Auszüge aus syrischen und arabischen Quellen über das Leben und die Schriften des Atticus, während Lebon die Echtheitsfrage in bejahendem Sinne prüft und eine Reihe von Zitaten aus Atticus in anderen syrischen und armenischen Schriften beifügt. P. Mousterde<sup>186</sup> veröffentlicht zwei verschiedene „Versions syriaques du tome de Saint Léon“, eine aus nestorianischen Kreisen (Vat. Borg. 82), die bis ins 11. Jh. zurückreichen dürfte, und eine zweite aus melkitischen Kreisen (Brit. Mus. Or. 8606 vom J. 723), die wahrscheinlich im 5. Jh. entstanden ist; die Übersetzungen sind aus dem Griechischen geflossen, jedoch läßt sich ihre Vorlage unter den erhaltenen griechischen Versionen nicht genau feststellen. Von J. Lebon’s<sup>187</sup> Ausgabe „Severi Antiocheni Liber contra impium grammaticum“ erschien jetzt der zweite Teil der Oratio tertia. Eine gute Edition des „Florilegium Edessenum anonymum (Syriace ante 562)“ nach der Hs. Brit. Mus. Add. 12156 veröffentlicht I. Rucker<sup>188</sup> mit einer gediegenen Einleitung über die Florilegien-Literatur. Von „Jacobi Edesseni Hexaameron seu in opus creationis libri septem“ erschien die Übersetzung von A. Vaschalde<sup>189</sup>. Derselbe<sup>190</sup> setzt Sedlačeks Edition von „Dionysii Bar Salibi commentaria in Evangelia“ mit dem ersten Teil des zweiten Bandes fort. J. Bakoš<sup>190a</sup> schließt seine Edition von „Le candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus“ ab. „Ein Sendschreiben des Patriarchen Ignatius Ni‘matullāh al-Surjānī vom J. 1579“ aus Rom übersetzt J. ‘Azzū<sup>191</sup> aus dem Syrischen ins Arabische und schickt eine Biographie dieses Patriarchen voraus.

γ) *Liturgie*: A. Mingana<sup>192</sup> bringt in seiner Ausgabe „Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord’s prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist“ den zweiten Teil des für die Liturgie-

<sup>183</sup> s. Anm. 120.      <sup>184</sup> ROC. XXIX, 160/86.      <sup>185</sup> LM. XLVI, 167/202.  
<sup>186</sup> MUB. XVI, 121/65.      <sup>187</sup> Paris 1933 (339) = CSCO. Scr. Syri, Ser. 4, Bd. 6.  
<sup>188</sup> München 1933 (XXIV, 92, 8) = SbBAW. 1933, H. 5.      <sup>189</sup> Löwen 1932 (II, 310) = CSCO., Scr. Syri, Ser. 2, T. 56.      <sup>190</sup> Textus: Paris 1931 (224), Versio: Löwen 1933 (176) = CSCO., Scr. Syri, Ser. 2, T. 99.      <sup>190a</sup> Paris 1933 (S.145/285) = PO. XXIV/3.      <sup>191</sup> M. XXXI, 613/23, 730/7, 831/8 (arab.).      <sup>192</sup> \*Cambridge 1933 (XXV, 265) = Woodbrooke Studies 6.

geschichte wichtigen Liber ad baptizandos mit englischer Übersetzung. Mit diesem Denkmal des alt-antiochenischen Ritus aus der Wende des 4. zum 5. Jh. beschäftigen sich gleichzeitig zwei Forscher: A. Rucker<sup>193</sup> zog das liturgische Material aus und macht es der Forschung bequem zugänglich unter dem Titel „Ritus baptizandi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis, e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus“, während H. Lietzmänn<sup>194</sup> eine Rekonstruktion der „Liturgie des Theodor von Mopsuestia“ mit deutscher Übersetzung der Textstellen bietet und sie in die Reihe der anderen Denkmäler einzuordnen versucht; sie ist unverwandt mit den apostolischen Konstitutionen, läßt aber auch die Fäden vorwärts und rückwärts verfolgen.

δ) *Hagiographie und Geschichtsschreibung*: „Die Märtyrer von Nağrān, ein Schreiben Šem‘ōns, Bischofs von Beit Aršām, über die Verfolgung der himjaritischen Christen im J. 524“ von J. ‘Azzū<sup>195</sup> ist lediglich eine arabische Übersetzung der Ausgabe von Bedjan. A. S. Tritton<sup>196</sup> übersetzt nach CSCO. Ser. 3, Vol. 15 „The first and second Crusades from an Anonymus Syrian Chronicle“, wozu H. A. R. Gibb Anmerkungen beisteuert.

ε) *Philosophie*: „Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni“ übersetzt G. Furlani<sup>196a</sup> nach dem Kommentar des Georgios zum Organon (einzige Hs.: Brit. Mus. Add. 14659, die zum Typus n = Ambros. 490 gehört); diese syrische Übersetzung ist für die Textgeschichte des Aristoteles von hoher Bedeutung, da sie zwei Jahrhunderte älter als die griechische Überlieferung ist. Derselbe bringt im Anschluß an frühere Studien Auszüge „Di tre scritti in lingua siriana di Barhebreo sull’ anima“<sup>197</sup> und verfolgt in einer Arbeit „Avicenna, Barhebreo, Cartesio“ die Lehre Avicennas über das ‚Cogito, ergo sum‘ in den Schriften des Bar Hebraeus und zeigt, daß Bar Hebraeus den eigentlichen Sinn dieser Lehre nicht begriffen hat.

ζ) *Unterhaltungsliteratur*: Unter der Überschrift „Les dix vertus du chien, texte inédit extrait du Ms. syriaque No. 9 de L’India Office“ veröffentlicht H. F. Janssens<sup>199</sup> ein vereinzelt anonymes Stück, das nicht aus dem Physiologus stammt, wie Furlani angenommen hat; es schildert den Hund als eine Art Heiligen mit allen Vorzügen der Asketen und scheint vom Avesta beeinflusst zu sein, wenn sich auch in der abendländischen christlichen Literatur (Augustin, Gregor d. Gr.) ähnliche Dinge finden.

<sup>193</sup> Münster 1933 (44) = Opuscula et textus. Series liturgica 2. <sup>194</sup> SbPAW. 1933, S. 915/36. <sup>195</sup> M. XXXI, 321/8, 409/17 (arab.). <sup>196</sup> JRAS. 1933, S. 69/101, 273/305. <sup>196a</sup> Rom 1933 (67) = Memorie R. Acc. Naz. dei Lincei, Cl. sc. mor., 6, V<sup>1</sup>. <sup>197</sup> RSO. XIV, 284/308. <sup>198</sup> RSO. XIV, 21/30. <sup>199</sup> Mélanges de philologie orientale. Lüttich 1932, S. 135/50.

## 2. Koptisch.

**a: SPRACHE:** „Eléments de grammaire dialectale copte, bohairique, sahidique, achmimique, fayoumique“ schrieb M. Chaîne<sup>200</sup>, während M. A. Murray und D. Pilcher<sup>201</sup> „A coptic reading book with glossary for the use of beginners“ herausgaben (nur bereits edierte sahidische Texte). Über „Syllabic consonants in Sahidic Coptic“ äußert sich W. H. Worrell<sup>202</sup>. H. J. Polotsky<sup>203</sup> lehnt in einem zweiten Artikel „Zur koptischen Lautlehre“ die Existenz eines Murrelvokals ab und tritt also für Worrell gegen Till ein.

**b: LITERATUR:** *α) Bibel und Apokryphen:* Eine zusammenfassende Darstellung über „De koptische Bijbelvertalingen“ veröffentlicht W. Gros-souw<sup>204</sup>; er betont ihr Alter und ihren hohen Wert für die Textkritik und handelt auch über die Zugehörigkeit der koptischen Zeugen zu den einzelnen Textgruppen. A. Vaschalde<sup>205</sup> schließt seine Übersicht „Ce qui a été publié des versions coptes de la bible“ mit den mittelägyptischen (baschmurischen), fajjümischen und achmimischen Texten ab, während F. H. Hallock<sup>206</sup> kurz bespricht, was auf dem Gebiete des „Coptic old Testament“ bereits geschehen und was noch zu tun ist. W. Till<sup>207</sup> veröffentlicht ein neues „Sahidisches Baruch-Fragment“ (III, 6—30) nach einem Pergamentblatt der Wiener Papyrus-Sammlung und W. H. P. Hatch<sup>208</sup> aus Bruchstücken von Lektionarien des 13. bis 14. Jh.s. „Six coptic fragments of the new testament from Nitria“ im bohairischen Dialekt. — Einen Überblick über die „Coptic apocrypha“ mit bibliographischen Angaben der veröffentlichten Stücke bietet F. H. Hallock<sup>209</sup>.

*β) Theologie:* L. Th. Lefort<sup>210</sup> geht dem Problem „S. Athanase, écrivain copte“ weiter nach; er versucht die Abhängigkeit einer von Budge veröffentlichten koptischen Katechese Pachoms von Athanasius nachzuweisen und zieht daraus den Schluß, daß Athanasius asketische Abhandlungen in koptischer Sprache geschrieben hat. Der dritte Band von „Sinuthii archimandritae vita et opera omnia“ erschien in lateinischer Übersetzung von H. Wiesmann<sup>211</sup>. „A coptic gnostic treatise, contained in the Codex Brucianus (Bruce Ms. 96, Bod. Lib., Oxford)“ veröffentlicht Ch. A. Baynes<sup>212</sup> mit Übersetzung und Kommentar.

*γ) Hagiographie:* „S. Pachomii Vitae sahidice scriptae“ gibt L. Th. Lefort<sup>213</sup> nach den in zahlreichen Bibliotheken verstreuten Handschriftenfragmenten heraus.

<sup>200</sup> \*Paris 1933 (LII, 512).      <sup>201</sup> \*London 1933 (151).      <sup>202</sup> ZÄgSAK. LXIX, 130/1.      <sup>203</sup> ebenda, 125/29.      <sup>204</sup> Studia Catholica IX, 325/53.  
<sup>205</sup> LM. XLVI, 299/313.      <sup>206</sup> AJSL. XLIX, 325/35.      <sup>207</sup> LM. XLVI, 35/41.  
<sup>208</sup> HTR. XXVI, 99/108.      <sup>209</sup> JBL. LII, 163/74.      <sup>210</sup> LM. XLVI, 1/33.  
<sup>211</sup> Paris 1931 (162) = CSCO., Ser. Copt., Ser. 2, T. 4.      <sup>212</sup> \*Cambridge 1933 (XXVI, 229).      <sup>213</sup> Paris 1933 (XIII, 258) = CSCO., Ser. Copt., Ser. 3, T. 8.

δ) *Liturgie*: Unter dem Titel „al-Ḥūlāgī al-muqaddas“<sup>214</sup> erschien eine neue Volksausgabe des koptischen Missale mit den Liturgien des hl. Basilios und Gregorius (kopt. u. arab.). O. H. E. Burmester<sup>214a</sup> beginnt mit einer Edition des „Lectionnaire de la Semaine Sainte“ nach der kopt. Hs. Brit. Mus. Add. 5997 mit einer Übersetzung von E. Porcher; der vorliegende Teil reicht bis zum Dienstag der Karwoche. Derselbe<sup>215</sup> veröffentlicht nach mehreren Handschriften mit englischer Übersetzung „The coptic and arabic versions of the Mystagogia“, die im koptischen Ritus bei der Weihe des Myron vor dem Evangelium verlesen wird.

ε) *Urkunden*: Zu den von Schiller herausgegebenen „Neuen koptischen Rechtsurkunden“<sup>216</sup> (vgl. vorigen Bericht Nr. 198) gibt W. Till wichtige Bemerkungen und Verbesserungen der Übersetzung, während A. Steinwenter in dem gleichen Aufsatz diese Urkunden rechtshistorisch einzuordnen versucht. A. A. Schiller<sup>217</sup> behandelt „The coptic  $\alpha\theta\rho\varsigma$   $\mu\eta\mu\omicron\chi\tau\epsilon$  documents“.

### 3. Arabisch

**a: SPRACHE**: Ein gutes deutsch-arabisches „Wörterbuch des Palästinensischen Arabisch“ verfaßte L. Bauer<sup>218</sup>.

**b: LITERATURGESCHICHTE**: Das Problem der „Übersetzung der Heiligen Schrift ins Arabische vor dem Islam“ untersucht ‘Abd al-Masiḥ al-Maqdisī<sup>219</sup> an Hand des Qur’ān; seine These, daß neben dem Psalter vor dem Islam die fünf Bücher Moses und das Matthäusevangelium sicher in arabischer Sprache vorlagen, läßt sich aber aus dem Qur’ān kaum herleiten. Einen dankenswerten Auszug aus der in Vorbereitung befindlichen Geschichte der christlich-arabischen Literatur bietet G. Graf<sup>220</sup>, „Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jh.“. Über „Les anciens missionnaires Capucins de Syrie et leurs écrits apostoliques de langue arabe“ handelt L. de Gonzague<sup>221</sup>. ‘Īsā I. al-Ma‘lūf widmet dem „Lehrer Buṭrus Karāma al-Ḥimṣī“ (1774—1851)<sup>222</sup>, dem Hofdichter des Emīr Bašīr, sowie dem Journalisten und Dichter „Salīm Bek al-Anḥūrī<sup>223</sup> (Melkit, gest. 10. VII. 1933) eine Biographie nebst einer Würdigung ihrer Werke. M. ‘Aṣāf<sup>224</sup> gibt unter dem Titel „Besuch bei dem Professor ‘Īsā Iskandar al-Ma‘lūf“ in Zaḥle Mitteilungen über dessen schriftstellerische Tätigkeit und Privatbibliothek.

**c: EINZELNE TEXTE**: α) *Theologie*: „Kreuzerhöhung, eine dem Heiligen Kyrillos, Bischof von Jerusalem, zugeschriebene Homilie“ veröffentlicht

<sup>214</sup> \*Kairo 1932 (543) (arab.). <sup>214a</sup> Paris 1933 (126) = PO. XXIV/2.  
<sup>215</sup> LM. XLVI, 203/35. <sup>216</sup> Aeg. XIII, 305/22. <sup>217</sup> \*Studi in memoria di Aldo Albertoni, I, 303/45. <sup>218</sup> \*Leipzig 1933 (XVI, 432). <sup>219</sup> M. XXXI, 1/12 (arab.).  
<sup>220</sup> Bibl. Ztschr. XXI, 22/40, 161/9. <sup>221</sup> \*Assisi 1932 (142) aus: Collectanea franciscana. <sup>222</sup> Mas. XIX, 275/84 (arab.). <sup>223</sup> ebenda, 483/96. <sup>224</sup> ebenda, 419/23.

B. Qar'alī<sup>225</sup> zum erstenmal nach zwei Karšūnī-Hss. des 16. Jh.s; bisher erschien eine Beschreibung und Bewertung der Hss., die Biographie des Verfassers und der Anfang von der Untersuchung der Echtheitsfrage. Die Untersuchung A. S. Tritton's<sup>226</sup> über „The Bible text of Theodore Abu Kurra“ in dessen Mīmars hätte gründlicher geführt werden können; danach stehen die wahrscheinlich aus dem Gedächtnis geflossenen Zitate im Neuen Testament der syrischen Überlieferung, sonst aber dem LXX-Texte nahe. Aus einer „Alten Schrift des Patriarchen von Antiochia Makarius Ibn al-Za'im“ veröffentlicht I. H. al-Ma'lūf<sup>227</sup> die arabische Versio des Glaubensbekenntnisses, das der Patriarch von Konstantinopel Gennadius II. für den Sultan Mehmed den Eroberer niederschrieb.

β) *Recht*: Von „The canons of Gabriel ibn Turaik, LXX patriarch of Alexandria“ über die Pflichten des Klerus gibt O. H. E. Burmester<sup>228</sup> eine kritische Ausgabe mit Übersetzung.

γ) *Profanwissenschaft*: B. Radu<sup>228a</sup> setzt seine Ausgabe der „Voyage du patriarche Macaire d'Antioche“ fort. „Le livre des Temps d'Ibn Mas-sawaih, médecin chrétien célèbre, décédé en 857“, des Lehrers Hunain b. Ishāq's, edierte P. Sbath<sup>229</sup> zum erstenmal; es enthält astronomische, astrologische und medizinische Regeln für alle Monate.

δ) *Unterhaltungsliteratur*: Wegen seines lehrreichen kulturgeschichtlichen Einschlags sei der in der Zeit von 1810—1830 im Libanon spielende historische Roman „Dalāl“ von K. Qar'alī<sup>230</sup> erwähnt. „Textes libanais en arabe oriental avec glossaire“ mit zahlreichen Texten zur religiösen Volkskunde veröffentlicht M. Feghali<sup>231</sup>.

#### 4. Äthiopisch.

**a:** SPRACHE: Den ersten Teil einer „Édition de l'inventaire des racines verbales Ge'ez, dressé par Ant. d'Abbadie sous la dictée d'un professeur indigène“ bringt S. Grébaut<sup>232</sup> heraus. Derselbe<sup>233</sup> setzt seine „Notes morphologiques de lexicographie“ fort.

**b:** LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE: „Aggiunte alla „Storia della letteratura etiopica““ liefert I. Guidi<sup>234</sup> selbst, während J. Simon<sup>235</sup> dieses Buch ausführlich und anerkennend bespricht („Une nouvelle esquisse historique de la littérature éthiopienne par I. Guidi“). E. Cerulli<sup>236</sup> beginnt eine „Rassegna periodica di pubblicazioni in lingue etiopiche fatte in Etiopia“; er bespricht darin folgende hier interessierende

<sup>225</sup> M. XXXI, 574/88, 743/53, 839/51, 893/906 (arab.). <sup>226</sup> JTS. XXXIV, 52/4. <sup>227</sup> M. XXXI, 911/20 (arab.). <sup>228</sup> LM. XLVI, 43/54.  
<sup>228a</sup> Paris 1933 (S. 203/364) = PO. XXIV/4. <sup>229</sup> BIFAO. XV, 235/57.  
<sup>230</sup> angeführt: RP. VIII, 3 (arab.). <sup>231</sup> \*Paris 1933 (100). <sup>232</sup> Aeth. I, 53/8.  
<sup>233</sup> Aeth. I, 13/8, 48/9, 76/80. <sup>234</sup> RAL. 6, VIII, 747/9. <sup>235</sup> O. II, 251/9.  
<sup>236</sup> OM. XIII, 58/64.

Drucke: 1. „Die Regeln des äthiopischen Klosters in Jerusalem“ (Addis Ababā 1918 = 1925/26), wobei er besonders das Verhältnis der Kirche zum äthiopischen Staat in jurisdiktioneller Hinsicht hervorhebt; 2. „Homilien Michaels“ (ebenda 1922 = 1929/30); 3. „Die Messe“, Text und Erklärung nach den alten Vätern (ebenda 1918 = 1925/26); dieses für das Studium der Liturgie wichtige Buch enthält außer der Messe und den 14 Anaphoren die Doctrina arcanorum, das Testament der Morgendämmerung, eine Sammlung von Gebeten vor der Messe und die Morgenlitanei; 3. „Das Buch der Mönche“ (ebenda 1920 = 1927/28); Inhalt: der dritte Band der asketischen Werke Isaaks von Ninive, die Fragen des Syrers Philoxenos, die asketischen Werke des Johannes Saba im äthiopischen Text und amharischer Übersetzung. Der kurze Überblick über „Le odierne letterature dell' Impero Etiopico“ von I. Guidi<sup>237</sup> berücksichtigt die religiöse und profane Literatur in amharischer Sprache sowie in Tigre und Tigrīna seit dem 16. Jh. mit bibliographischen Angaben. Ein „Inventaire sommaire des Mss. éthiopiens (Ge'ez) de la mission Griaule“ aus Gondar in der Nationalbibliothek zu Paris beginnt S. Grébaut<sup>238</sup>; von den 349 Hss. werden zunächst 25 meist liturgische Hss. des 17. bis 20. Jh.s verzeichnet. Derselbe<sup>239</sup> beschreibt in seinem „Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Ambrosienne“ die dortigen sieben Hss. über Liturgie, Neues Testament, Astronomie und Magie (*Mashafa Meker*) ausführlich. In einem „Examen paléographique du Ms. éthiopiens No. 131 de la Bibl. Nationale“ setzt derselbe<sup>240</sup> diese Hs. ins 14. Jh. (Zotenberg: 13. Jh.).

**e:** EINZELNE TEXTE: *α) Theologie:* Eine Übersetzung der „Amharischen Version der Soirées de Carthage“ läßt E. Mittwoch<sup>241</sup> seiner Textausgabe jetzt folgen. Typisch für die weithin berechtigten Reformbestrebungen ist das anonyme Werk „Addis 'Ālam“<sup>242</sup>, das in Form einer Novelle die Reformideen für die abessinische Kirche und Gesellschaft vorträgt (vgl. dazu M. M. Moreno, „Notizia su uno scritto modernista abisino in OM. XIII, 486/9).

*β) Liturgie:* Von den „Beiden äthiopischen Anaphoren des Hl. Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien“ (hrsg. von O. Löfgren; voriger Bericht Nr. 240) bringt S. Euringer<sup>243</sup> jetzt die Übersetzung. Ferner wurden von O. Löfgren<sup>244</sup> herausgegeben und von S. Euringer übersetzt „Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren nach 5 bzw. 3 Hss.“, nämlich die Hosanna- und die Weihnachtsliturgie. Eine „Bénédiction vespérale de la table“ ediert S. Grébaut<sup>245</sup> nach der Hs. Vat. aeth. 238.

<sup>237</sup> Atti d. reale istituto Veneto di scienze, lettere ed arti XCII, 935/42.

<sup>238</sup> Aeth. I, 23/35.

<sup>239</sup> ROC. XXIX, 1/32.

<sup>240</sup> Aeth. I, 19/20.

<sup>241</sup> MSOSAs. XXXV, 17/99.

<sup>242</sup> Addis Ababā 1925 [= 1933] (IV, 80).

<sup>243</sup> ZS. IX, 44/86.

<sup>244</sup> Rom 1933 (82) = Or. Chr. XXX/II.

<sup>245</sup> Aeth. I, 59/63.

γ) *Hagiographie*: Die „Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and Her Mother Hanna“ übersetzt E. A. W. Budge<sup>246</sup> nach Londoner Hss., während G. Nolle<sup>247</sup>, „Les miracles de Gabra-Manfas Qedous“, in Text (Wunder 1—5) und Übersetzung (Wunder 4—5) veröffentlicht (vgl. Bericht für 1931, Nr. 232).

δ) *Philosophie*: „Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jh.“, Zar'a Jā'qōb und Walda Hejwat, werden von E. Mittwoch<sup>247a</sup> aus sachlichen und sprachlichen Gründen einwandfrei als Fälschung des P. Giusto da Urbino (Mitte des 19. Jh.) nachgewiesen.

ε) *Unterhaltungsliteratur*: Eine Übersetzung der früher (1896) schon einmal von ihm veröffentlichten und übersetzten Texte bietet E. A. W. Budge<sup>248</sup> in „The Alexander Book in Ethiopia. The Ethiopic versions of Pseudo-Callistenes, the Chronicle of al-Makin, the Narrative of Joseph Ben Gorion and a Christian romance of Alexander“.

ζ) *Zaubertexte*: Aus der Sammlung magischer Gebete Vat. aeth. 128 veröffentlicht G. Nolle<sup>249</sup> das „Prière de Moïse“ und S. Grébaut ein „Prière magique contre l'infection des plaies“<sup>250</sup> sowie ein „Prière magique contre la dysenterie“<sup>251</sup>.

## 5. Armenisch.

**a: SPRACHE**: Von F. Macler<sup>252</sup> erschien eine „Chrestomathie de l'arménien moderne avec glossaire“. In „Les groupes nominaux en arménien et en géorgien anciens“ handelt H. Vogt<sup>253</sup> über die Kasusattraktion. Eine umfangreiche Arbeit über „Le parfait en arménien classique principalement dans la traduction des évangiles et chez Eznik“ schrieb St. Lyonnet<sup>254</sup>. Unter dem Titel „Chetto-Armeniaca“ veröffentlicht G. Kapančean<sup>255</sup> vergleichende sprachwissenschaftliche Untersuchungen. Das Wort „*Parmani*“ ist nach N. Akinean<sup>256</sup> eine Schöpfung der gräkophilen Schule des 6. Jh.s und kommt später nicht mehr vor. Etymologien der Wörter *arastal*, *lain*, *araspel* und *sep* bietet E. Lidén<sup>256a</sup> u. d. T. „Armeniaca“. Eine ausführliche Darstellung der „armenischen Metrik“ schrieb M. Abełean<sup>257</sup>. N. Akinean<sup>258</sup> äußert sich zur „Frage der Neugestaltung der armenischen Schrifttypen“ in konservativem Sinne.

**b: LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE**: J. Simon<sup>259</sup> stellt ein „Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe

<sup>246</sup> \*Oxford 1933 (LXXVI, 314). <sup>247</sup> Aeth. I, 41/7, 64/73. <sup>247a</sup> MSOSAs. XXXVI, 1/18. <sup>248</sup> \*Oxford 1933 (XXX, 278). <sup>249</sup> Aeth. I, 7/12. <sup>250</sup> Aeth. I, 50. <sup>251</sup> Aeth. I, 74/5. <sup>252</sup> \*Paris 1932 (399) = Bibl. de l'école des langues or. vivantes 12. <sup>253</sup> Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap V, 57/81. <sup>254</sup> Paris 1933 (XIV, 188) = Collection linguistique 37. <sup>255</sup> \*Erewan 1933 (144) (russ.). <sup>256</sup> HA. XLVII, 509/11 (armen.). <sup>256a</sup> Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXIX, Nr. 2, S. 41/56. <sup>257</sup> \*Erewan 1933 (459) (armen.). <sup>258</sup> HA. XLVII, 362/6 (armen.). <sup>259</sup> O. II, 232/50.

contenant des manuscrits arméniens“ mit Angabe der Handschriftenkataloge und Beschreibungen zusammen, während T. Mankowski<sup>260</sup> über das „Archiv der armenischen Kathedrale in Lemberg“ handelt. Die Geschichte „Der Miabanoghq von Qrhay und ihrer literarischen Tätigkeit“, die sich meist auf Übersetzungen, Kompilationen und Exzerpte aus lateinischen scholastischen Werken erstreckt, ist nach M. van den Oudenrijn<sup>261</sup> in manchen Stücken noch zu schreiben und in manchen anderen revisionsbedürftig.

**c: EINZELNE TEXTE:** *α) Theologie:* Wegen Philo's Einfluß auf die Patristik sei hier „An armenian-greek index to Philo's Quaestiones and De vita contemplativa“ von R. Marcus<sup>262</sup> erwähnt, der zur Rekonstruktion des griechischen Textes dienen kann. „An armenian version of Athanasius's letter to Epictetus“ veröffentlicht R. P. Casey<sup>263</sup> nach den Hss. Nr. 629 und 648 der Mechitharisten in Venedig mit einem Vergleich des griechischen Textes; dieser Brief gehört zu einem armenischen Athanasius-Corpus aus dem frühen 8. Jh. und ist verschieden von der Übersetzung Tajezi's. Über den textkritischen Wert der von F. Murad herausgegebenen (vgl. Bericht für 1928/29 Nr. 404 und 1930 Nr. 394) „Mémrē des hl. Ephraem über den Untergang Nikomediens in armenischer Überlieferung“ handelt P. Ēssabalean<sup>264</sup>. Anonym<sup>265</sup> erscheint „Die Rede über das hl. Kreuz von Gregor von Nazianz“ nach der Hs. 512 der Mechitharisten zu Venedig. Ebenfalls anonym<sup>266</sup> wurden die in der Venezianer Ausgabe fehlenden Teile von „Des hl. Chrysostomus Kommentar zu Jesaias. Ungedruckte Fragmente aus der klass.-armenischen Übersetzung“ nach einer Hs. des Jakobs-Klosters zu Jerusalem ediert, und zwar zunächst I, 1—13. Ein weiteres „Fragment arménien du commentaire sur l'épître aux Hébreux de Saint Cyrille d'Alexandrie“, das sich teilweise mit erhaltenen griechischen Fragmenten deckt, sowie ein syrisches Fragment macht J. Lebon<sup>267</sup> bekannt. A. Zanolli<sup>268</sup> bringt jetzt „Un très ancien commentaire grec sur le Lévitique, conservé en arménien“ in Text und Übersetzung heraus (vgl. vorigen Bericht Nr. 266). Sonst unbekannt „Reden über das Priestertum und das Hl. Sakrament“ von dem armenischen Rechtsgelehrten Mhithar Goš (12. Jh.) ediert G. Sargsean<sup>269</sup> zum zweitenmal nach der Hs. 352 der Mechitharisten zu Venedig. Nach der Hs. Vat. Armen. Borg. 45 veröffentlicht M. van den Oudenrijn<sup>270</sup> „La version arménienne du Supplementum ad Tertiam Partem S. Thomae“, das unter dem Titel „Buch über die Sakramente der Kirche“ kurz vor 1347 ins Armenische übersetzt wurde.

<sup>260</sup> in: Archeion X (11 S.) (poln.). <sup>261</sup> Studia Catholica VIII, 241/63.  
<sup>262</sup> JAOS. LIII, 251/82. <sup>263</sup> HTR XXVI, 127/50. <sup>264</sup> HA. XLVII, 261/80 (armen.). <sup>265</sup> Bazm. XC, 444/8 (armen.). <sup>266</sup> Si. VII, 330/7 (armen.). <sup>267</sup> LM. XLVI, 237/46. <sup>268</sup> Bazm. XC, 106/11 (armen.). <sup>269</sup> ebenda, 451/9, 481/90.  
<sup>270</sup> Angelicum X, 3/23.

Der Aufsatz „L'islam dans la littérature arménienne d'après la publication récente du ‚Livres des questions‘ de Tathewatsi“ von F. Macler<sup>270a</sup> bringt eine französische Übersetzung des in den bisherigen Editionen dieses apologetisch-polemischen Werkes unterdrückten Abschnittes „Gegen die Tadjik (= Muslime)“, den Babgēn [Wien 1930] herausgegeben hatte.

β) *Liturgie*: Th. Isaac<sup>271</sup> brachte für die Hand des in Amerika lebenden Laien „The Missal or the Divine Liturgy according to the rite of the Church of Armenia, arranged and translated into English, together with the music of the melodies of Mass“ heraus. Im Anschluß an diese Ausgabe handelt K. Droese<sup>272</sup> über „Die Liturgie der orthodoxen armenischen Kirche in Nord-Amerika“, ohne aber liturgiegeschichtlich etwas Neues zu bieten. A. Siurmeyan<sup>273</sup> gibt eine „Beschreibung der Brevierhandschrift des Königs Ošin“, nämlich der Hs. Nr. 6 der Kirche zu den Vierzig Heiligen in Aleppo aus dem J. 1319. L. Tajejan<sup>274</sup> schreibt über den Karfreitagshymnus „Venez, o fidèles“, étude préliminaire, texte et transcription en notes européennes“.

γ) *Hagiographie*: Nach der Studie von E. Peterson<sup>275</sup>, „Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar“, kann die armenische Überlieferung zwar auch nicht zur Aufhellung des Problems jener Akten dienen, sie ist aber frei von der messalianischen Überarbeitung.

δ) *Geschichtsschreibung, Geographie und Reisen*: N. Akinean<sup>276</sup> setzt seine literarhistorische Untersuchung über „Elisaeus Wardapēt und seine Geschichte des armenischen Krieges“ fort und kommt wiederum zu dem Schlusse, daß sie nicht im 5. Jh. geschrieben sein kann. N. Adonç<sup>277</sup> hält, obwohl er Akineans Ausführungen (vgl. Bericht für 1930, Nr. 407 ff.) Anerkennung zollt, an der bisherigen Auffassung über „Leuond und Horenaci“ fest. H. von Mžik<sup>278</sup> führt in seinen „Neuen Gesichtspunkten zur Würdigung der Bedeutung der Geographie des Klaudios Ptolemaios für die Orientalistik (mit den einleitenden Abschnitten der Weltschau des Pseudo-Moses Xorenaci in deutscher Übersetzung“ den Nachweis, daß dem Moses Horenaci eine armenische Übersetzung des Ptolemaios zugrunde liegt, und zwar wahrscheinlich durch Vermittlung des Pappos. Über „Eremia Celebi, sein Leben und seine schriftstellerische Tätigkeit“ handelt N. Akinean<sup>279</sup>. Aus dem „Archiv des Klosters zum hl. Jakob“ veröffentlicht M. Nšanēan<sup>280</sup> Briefe aus der zweiten Hälfte des 17. Jh.s. — Die Edition von „Des Simēon aus Polen Reisebeschreibung“ setzt N. Akinean<sup>281</sup> fort

<sup>270a</sup> Revue des études islamiques VI, 493/522.

<sup>271</sup> \*Fresno (USA) 1932.

<sup>272</sup> Internat. kirchliche Ztschr. XXIII, 119/28.

<sup>273</sup> \*Antilias (Libanon) 1933

(XII, 104) (armen.).

<sup>274</sup> Bazm. XC, 465/76 (armen.).

<sup>275</sup> TQs. CXIII, 289/98.

<sup>276</sup> HA. XLVII, 33/55, 641/79 (armen.).

<sup>277</sup> Hair. M. XI, Nr. 8, S. 79/90,

Nr. 9, S. 120/6 (armen.).

<sup>278</sup> Litterae Orientales Nr. LIV, 1/15.

<sup>279</sup> HA.

XLVII, 94/114 (armen.).

<sup>280</sup> Si. VII, 23/4, 119/22, 150/3, 283/5, 462/3 (armen.).

<sup>281</sup> HA. XLVII, 115/27, 334/42, 479/95, 595/608, 701/13 (armen.).

(Wallfahrt von Lemberg nach Konstantinopel, Rom, Muš und Jerusalem in den JJ. 1608—19).

ε) *Schöne Literatur*: Š. Nardouni<sup>282</sup> zieht einen „Vergleich zwischen den armenischen Liedern von Golthn und der hebräischen Poesie“ und will daraus auf einen Einfluß der hebräischen Dichtkunst schließen. Über den „Troubadour Bałēr Ołi“ handelt A. Allahwerdean<sup>283</sup>, während Tēr Łazarosean<sup>284</sup> unter dem Titel „Littérature des trouvères arméniens“ einige ungedruckte Gedichte und M. Nšanéan<sup>285</sup> „Eremia Čelebi's Trauerlied zum Tode des Katholikos Jakob († 1680)“ herausgibt. J. Zauréan<sup>286</sup> untersucht das Leben des viel umstrittenen Tifliser Dichters „Sajeath Nowa“. — An Märchen und Legenden erschienen der zweite Band von F. Macler<sup>287</sup>, „Contes, légendes et épopées populaires d'Arménie“ und eine russische Übersetzung „Armenischer Märchen“ von J. Chatschatrjanz<sup>288</sup>.

## 6. Georgisch.

**a: SPRACHE:** In einer eingehenden Besprechung „Sulla ‚Introduzione allo studio delle lingue caucasiche‘ di Adolfo Dirr“ weist V. Pisani<sup>290</sup> auf die Berührungspunkte mit den indogermanischen Sprachen hin. Eine Untersuchung über den „Georgischen Vers“ liefert S. Gorgadze<sup>291</sup>. Vgl. auch noch Nr. 253.

**b: LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE:** In einem „Beitrag zur Geschichte der georgischen Literatur“ handelt A. Baramidze<sup>292</sup> über Amiran-Daredzaniani, Wiss-Ramiani, Wephehis-Tkaosani und Khilila da Damana. Seinen ausführlichen „Catalogue des Manuscrits géorgiennes de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos“ setzt R. P. Blake<sup>293</sup> mit den Hss. Nr. 17—34 fort.

**c: EINZELNE TEXTE:** Nach den Untersuchungen P. L. Hedley's<sup>294</sup> liegt in den von Blake herausgegebenen „Georgian fragments of Jeremiah“ ein spezifisch lucianischer Text vor. Der Edition des Markus-Evangeliums läßt R. P. Blake<sup>295</sup> jetzt „The old georgian version of the gospel of Matthew from the Adysh gospel with the variants of the Opiza and Tbet' gospels“ mit lateinischer Übersetzung folgen. Von Sulchan-Saba Orbelianis Fabelsammlung „Weisheit der Lüge“ erschien eine von M. von Tseretheli<sup>296</sup> besorgte deutsche Übersetzung.

<sup>282</sup> Wēm (Paris) I, Nr. 1, S. 53/63 (armen.)    <sup>283</sup> Hair. M. XI, Nr. 7, S. 114/21 (armen.).    <sup>284</sup> Bazm. XC, 263/7 (armen.).    <sup>285</sup> HA. XLVII, 588/95 (armen.).  
<sup>286</sup> Wēm I, Nr. 1, S. 28/38, Nr. 2, S. 32/46 (armen.).    <sup>287</sup> \*Paris 1933 (234).  
<sup>288</sup> \*Leningrad 1933 (366) (russ.).    <sup>290</sup> RSO. XIV, 36/60.    <sup>291</sup> \*Tiflis 1930 (139, III) (georg.).    <sup>292</sup> \*Tiflis 1932 (IV, 322) (georg.).    <sup>293</sup> ROC. XXIX, 114/59.  
<sup>294</sup> JTS. XXXIV, 392/5.    <sup>295</sup> Paris 1933 (167) = PO. XXIV/1.    <sup>296</sup> \*Berlin 1933 (XV, 269) = Georg. Bibliothek I.

## 7. Mittelpersisch.

Aus dem Nachlaß von F. C. Andreas gibt K. Barr<sup>297</sup> die einem kleinen Kreise schon lange bekannten „Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen“ heraus; es handelt sich dabei um ein Psalterium mit den Kanones des Mār Ābhā aus dem 6. bis 7. Jh.; jedoch lautet der Kanon zu Psalm 99 anders, wie auch eine Reihe von Varianten gegenüber der Pešittā festzustellen sind.

## IV. Denkmäler.

## 1. Archäologie und Kunstgeschichte.

**a:** ALLGEMEINES: In einer Rektoratsrede sprach J. Sauer<sup>298</sup> über „Orient und frühchristliche Kunst“, insbesondere über die Frage, welche äußeren Faktoren und welche immanenten Gesetze den Wesenscharakter der christlichen Kunst geschaffen haben.

**b:** AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Eine „Map of the principal excavated sites of Palestine“ von C. F. Close<sup>299</sup> gibt den Stand der Ausgrabungen von 1932 wieder. Einen Überblick über die wichtigsten „Neuen Ausgrabungen und Untersuchungen alt-christlicher Ruinenstätten Palästinas“ seit dem Weltkriege bietet A. Rücker<sup>300</sup>. Über „Excavations in the Atrium of the church of the Nativity, Bethlehem“ berichtet R. W. Hamilton<sup>301</sup> und im Anschluß daran J. T. P. Themele<sup>301a</sup> unter dem Titel „Τὸ Αἶθριον τῆς ἐν Βηθλεὲμ Βασιλικῆς“. Ferner berichten D. C. Baramki und M. Avi-Yonah<sup>302</sup> über „An early christian church at Khirbat ‘Asida“ nördlich von Hebron mit Mosaikböden aus dem 5. Jh. sowie D. C. Baramki<sup>303</sup> über „An early christian basilica at ‘Ein Hanniya“, 12 km südwestlich von Jerusalem, mit Mosaikboden und einem marmornen Reliquienschrein unter dem Altar aus dem 5. bis 6. Jh.. „The byzantine church at Sahmātā“ beschreiben N. Makhoully und M. Avi-Yonah<sup>304</sup>; laut Mosaikinschrift wurde sie unter einem Erzbischof Johannes und einem Chorbischof Kyriakos im J. 680 = 555 D. erbaut; im Anhang wird noch eine Bauinschrift aus Khirbat ‘Alya vom J. 665 = 539 D. veröffentlicht. Einen abschließenden Bericht über die Ausgrabungen des „Monastery of St. Euthymius“ bietet D. J. Chitty<sup>305</sup> mit einem Plan des Klosters und seiner Kirche; zahlreiche Einzelheiten der Vita fanden ihre Bestätigung bis auf den in ihr erwähnten Turm an der Nordseite; auch zeigten die Ausgrabungen, daß das Leben und der Ausbau der Klöster durch die arabische Eroberung nicht unterbrochen wurde. Der Bericht über die „Excavations at Beth Shan in 1931“ von G. M. Fitz Gerald<sup>306</sup> enthält auch eine kurze Notiz

<sup>297</sup> SbPAW. 1933, S. 91/152.    <sup>298</sup> Freiburg i. Br. 1933 (32).    <sup>299</sup> PEF. LXIV, 220.    <sup>300</sup> HL. LXXVII, 1/16.    <sup>301</sup> QDAP. III, 1/8.    <sup>301a</sup> NS. XXVIII, 545/54.    <sup>302</sup> QDAP. III, 17/9.    <sup>303</sup> ebenda, 113/7.    <sup>304</sup> ebenda, 92/105.    <sup>305</sup> PEF. LXIV, 188/203.    <sup>306</sup> ebenda, 148.

über einen Mosaikboden mit einer teilweise zerstörten Inschrift über eine Klostergründung vom J. 585. A. E. Mader berichtet über „Die Ausgrabung der Kirche der Brotvermehrung durch die Görres-Gesellschaft“<sup>307</sup> (in et-Tabġa < Ἐπιτάπηγαι), das erste Beispiel einer Transept-Basilika in Palästina aus dem 4. Jh. mit künstlerisch wertvollen Mosaikböden, sowie über die „Ausgrabungen der Görres-Gesellschaft auf dem deutschen Besitz et-Tabġa am See Genesareth“<sup>308</sup>, bei denen auf Chirbet el-minje an der Via maris ein römisches Kastell nebst einer Wasserleitung und einem Bad gefunden wurde, was die Lokalisierung Kapharnaums an dieser Stelle wieder in den Bereich der Möglichkeit rückt. Über ein „Rock-cut tomb at Tarshihā“<sup>309</sup> bei Akron aus dem 4. Jh. und über „A tomb at el-Bassa of A.D. 396“<sup>310</sup> mit Funden christlicher Lampen macht J. H. Iliffe Mitteilungen. Auch christliche Denkmäler berühren die „Relevés archéologiques en Syrie“ von R. Mouterde<sup>311</sup>, und zwar eine kleine Basilika des 5. Jh.s in Kansafra, eine einschiffige Kirche mit syrischer Inschrift vom J. 859 = 547/8 D. in Ḥarba‘āra und zwei Basiliken des 5. Jh.s in Ḥawārīn. Von der Ausgrabung der georgischen Thomas-Kirche auf dem Schwarzen Berge aus dem 11. Jh. und von der Simeon-Kirche auf dem Ġabal Barakāt handelt G. Millet’s<sup>312</sup> Bericht über „La mission archéologique du P. Mécérian dans l’Antiochène“. „La dernière campagne de fouilles de Doura-Europos“ zeitigte nach den Mitteilungen von M. Rostovtzeff und Cl. Hopkins<sup>313</sup> eine überaus wichtige Entdeckung, eine christliche Kapelle in Form eines Privathauses nebst Baptisterium aus dem ersten Viertel des 3. Jh.s mit Wandgemälden (siehe Nr. 325a), wodurch das Problem Ost-West ikonographisch und kompositionell auf eine neue Basis gestellt wird (vgl. oben Nr. 24). Die ersten Schürfungen der „Oxford excavations at Hīra, 1931“ von D. T. Rice<sup>314</sup> führten zwei Kirchen des 6. Jh.s mit Fragmenten von Wandmalereien zutage; sie sind nach demselben Grundriß gebaut wie die früher schon in Ktesiphon ausgegrabene Kirche; außerdem fand man auf Platten eingeritzte und rot bemalte oder in Relief gearbeitete Kreuze, die eine starke Verwandtschaft mit der armenischen Kunst des 10. Jh.s zeigen. „Τὸ ἐν Κέδρω Σάμου βαπτιστήριον“ an der Nordküste der Insel Samos aus frühchristlicher Zeit beschreibt Ἐ. Βαμβοῦδάκης<sup>315</sup>. Aus dem Nachlaß von H. G. E. White<sup>316</sup> gibt W. Hauser den dritten Teil der soliden und gründlichen Arbeit „The monasteries of the Wādi ‘n Natrūn“ über „The architecture and archeology“ heraus.

**c:** ARCHITEKTUR: Zur Klärung der „Rôle de l’art de la Syrie et de la

<sup>307</sup> TG. XXV, 669/77.

<sup>308</sup> TG. XXV, 397/410.

<sup>309</sup> QDAP. III, 9/16.

<sup>310</sup> ebenda, 81/91.

<sup>311</sup> MUB. XVI, 101/17.

<sup>312</sup> CRSAL. 1933, S. 343/8.

<sup>313</sup> CRASI. 1932, S. 323/8.

<sup>314</sup> Antiquity VI, 276/91.

<sup>315</sup> EEBS. IX, 430/9.

<sup>316</sup> \*New York 1933 (XXXIV, 272; Taf. 93).

Mésopotamie à l'époque byzantine“ fordert S. Guyer<sup>317</sup> systematische Ausgrabungen, da Diskussionen über ihre Herkunft nur auf falsche Bahnen führen. Derselbe<sup>318</sup> schreibt auch über „Die Bedeutung der christlichen Baukunst des inneren Kleinasien für die allgemeine Kunstgeschichte“; sie kam von Antiochia, d. h. von Syrien her und strahlte weiter nach Armenien aus, während die byzantinische Architektur in Byzanz und am Westrand der anatolischen Halbinsel selbständig aus der Antike erwachsen ist; erst im 9. Jh. orientierte sich Kleinasien in der Kunst nach Byzanz; die ganze kunsthistorische Entwicklung entspricht der kirchlichen Entwicklung. J. P. Kirsch<sup>319</sup> handelt über „Die vorkonstantinischen christlichen Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten“ in Dura-Europos und Emmaus; ebenso wie die römischen Titularkirchen zeigen sie, daß die christlichen Kultgebäude aus Privathäusern entstanden sind und daß sich der basilikale Typ bis ins 3. Jh. zurückverfolgen läßt. Historische Untersuchungen über „L'architecture des églises“ schreibt auch G. Nahapetean<sup>320</sup>, während D. T. Rice<sup>321</sup> über „Some monuments of Armenia“ (Kirchen in Zwarthnotz und Etchmiadzin) spricht. Eine interessante Arbeit über „Die Baumaterialien und deren Gebrauchsweise in Alt-Armenien“ veröffentlicht Th. Thoramanean<sup>322</sup> auf Grund eigener Untersuchungen. Das „Inventaire des objets coptes de la salle de Baouit au Louvre“ von J. des Graviers<sup>323</sup> enthält Architekturreste aus dem von den Franzosen ausgegrabenen gleichnamigen Kloster in Mittelägypten.

**d: MOSAIK UND MALEREI:** Eine sehr wertvolle Publikation ist das Buch von M. van Berchem<sup>324</sup>, „The mosaics of the Dome of the Rock at Jerusalem and of the Great Mosque at Damascus, transl. by K. A. C. Creswell“, dem L. H. Vincent<sup>324a</sup>, „Contribution à l'histoire de l'art décoratif en Palestine et Syrie“, eine ausführliche anerkennende Besprechung widmet; beide Mosaiken des 7. Jh.s sind das Werk christlich-syrischer Künstler und enthalten im Dekor nichts Islamisches. M. Avi-Yonah<sup>325</sup> führt sein Verzeichnis der „Mosaic pavements in Palestine“ zu Ende und fügt einen Index der Muster und eine Besprechung der Motive bei. — Sehr bedeutungsvoll ist die Entdeckung von „Peintures de la chapelle chrétienne de Doura“ aus dem ersten Viertel des 3. Jh., die P. V. C. Baur<sup>325a</sup> zum ersten Mal näher beschreibt und teilweise abbildet; es handelt sich um folgende teils aus den Katakomben teils aber erst aus viel späterer Zeit bekannte Motive: Sündenfall; der gute Hirte; Christus wandelt

<sup>317</sup> Syria XIV, 56/70.    <sup>318</sup> BZ. XXXIII, 78/104, 313/30.    <sup>319</sup> RQs. XLI, 15/28.    <sup>320</sup> Bazm. XC, 12/24, 97/106, 241/7 (armen.).    <sup>321</sup> Antiquity VI, 463/6.  
<sup>322</sup> \*Erewan 1932 (40) (armen.).    <sup>323</sup> RAC. IX, 51/102.    <sup>324</sup> \*Oxford 1932 (105)  
aus: K. A. C. Creswell, Early Muslim architecture, 1.    <sup>324a</sup> Revue archéol. 6, I, 93/8.    <sup>325</sup> QDAP. III, 26/73.    <sup>325a</sup> Gazette des Beaux-Arts LXXXV/II, 65/78.

über das Meer; Heilung des Gelähmten; dieser trägt geheilt sein Bett fort; die Frauen (mit Fackeln!) am Grabe Christi; David mit dem erschlagenen Goliath (mit griechischen Beischriften); die Samaritanerin. Von dem Monumentalwerk G. de Jerphanion's<sup>326</sup>, „Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce“, erschien der zweite Teil des ersten Textbandes. Über neuerdings erst bekannt gewordene „Frescos at Galata, Cyprus“ aus der Theotokos-Kirche vom J. 1511 handelt W. H. Buckler<sup>327</sup>. Der „Armenischen Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jh.s“, der Periode nach Abschluß des syrischen und vor Beginn des byzantinischen Einflusses, widmet K. Weitzmann<sup>328</sup> eine besondere Studie. Über den im 13. Jh. wirkenden „Miniaturmaler Ignatius und das Geschlecht von Šothorik“ handelt G. Jowsēphean<sup>329</sup>, während M. Ałounouni<sup>330</sup> über „Die Wandmalereien der Kirche zu Tējr Miukhēlikhi“ schreibt. Eine bisher fehlende Geschichte der „Koptischen Malerei“ kündigt D. Zuntz<sup>331</sup> an; sie unterscheidet zwei Strömungen, die ‚alexandrinische‘, die im Hellenistischen wurzelt und vom Römisch-byzantinischen beeinflusst ist, und die ‚inländische‘, die eigentlich koptische; in Nubien kommen entsprechend der Missionierung beide Strömungen zur Geltung. Das Büchlein von M. Griaule<sup>332</sup> „Silhouettes et graffiti abyssins“ handelt über profane und religiöse Malerei.

**e:** KUNSTHANDWERK: Vielleicht christlicher Herkunft ist der von J. P. J. Brants<sup>333</sup> beschriebene „Lead coffin from Palestine in Leiden“ aus dem 3. Jh. „Zwei Bruchstücke einer frühchristlichen Vase in Berlin“ aus dem 5. und 6. Jh. gehören nach W. V. Volbach<sup>334</sup> zum ostchristlichen Kunstkreise, sind aber des Materials wegen in Rom angefertigt. „Images de Stylites“ syrischer Herkunft, vor allem Reliefdarstellungen des Simeon Thaumaturgos, veröffentlicht J. Lassus<sup>335</sup>. Unter dem Titel „Greek orthodox vestements and ecclesiastical fabrics“ beschreibt R. M. Riefstahl<sup>336</sup> eine orthodoxe Stola, zwei Sakkos und ein Phelonion aus der Rhodos-Schule, wahrscheinlich in Brussa hergestellt, aus dem 16. bis 17. Jh. mit bildlichen Darstellungen; in den Mustern bemerkt man neben griechischen auch türkische und persische Elemente. Nach den Darlegungen R. Pfister's<sup>337</sup> über „Les débuts du vêtement copte“ kommen die reich dekorierten Kleidungsstücke der koptischen Zeit erst Mitte des 3. Jh.s in Ägypten auf; diese neue Ornamentierung, die kein freies Feld duldet,

<sup>326</sup> \*Paris 1932 (VIII, 318) = Bibliothèque archéologique et historique du Haut-Commissariat de France en Syrie et au Liban 5. <sup>327</sup> JHS. LIII, 105/10.

<sup>328</sup> Bamberg 1933 (25, Taf. 14) = Istanbuler Forschungen 4. <sup>329</sup> Si. VII, 176/9, 216/20, 238/43, 273/7, 311/8 (armen.).

<sup>330</sup> Si. VII, 224/6, 244/7 (armen.).

<sup>331</sup> Forschungen und Fortschritte IX, 262/4.

<sup>332</sup> \*Paris 1933 (34, Taf. 37).

<sup>333</sup> JHS. LII, 262/3.

<sup>334</sup> Berliner Museen. Berichte aus den Preuß. Kunstsamm-

lungen LIV, 72/5.

<sup>335</sup> Bulletin d'études orientales II, 67/82.

<sup>336</sup> Art-Bulletin

XIV, 359/73.

<sup>337</sup> Études d'orientalisme (s. Anm. 139), II, 433/59.

kommt aus Syrien, wo sich das griechische Dekor bereits dem orientalischen Geschmack angepaßt hatte (z. B. das Motiv der Weinranke). „Τὰ κοπτικὰ ὑφάσματα τοῦ ἐν Ἀθήναις μουσείου κοσμητικῶν τεχνῶν“ behandelt A. Apostolakes<sup>338</sup>. „An early cut-pile Rug from Egypt“<sup>339</sup> (aus Antinoë, 4. Jh.) sowie „Eine koptische Goldstickerei aus der Fātimidenzeit“ im Metropolitan-Museum mit Darstellungen koptischer Mönche in Arkaden beschreibt M. S. Dimand<sup>339a</sup>. Einen Überblick über die Geschichte der „Tapis arméniens du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> s.“ mit typischen Beispielen bringt A. Sakisian<sup>340</sup>.

## 2. Epigraphik.

B. Schlauck und A. Alt<sup>341</sup> führen ihre Untersuchung über „Anfang und Ende des alt-christlichen Inschriftenwesens in Palästina und Arabien“ mit der Periode seit dem 7. Jh. zu Ende; danach bricht durch die persische Eroberung bereits alles ab, während die seit 628 einsetzende Erholung durch die arabische Eroberung nicht wesentlich geschädigt wird. In einem Anhang behandeln sie die Inschrift von el-Ḳunētra; sie machen glaubhaft, daß el-Ḳunētra zur Provinz Phoinike Paralia gehörte, und weisen die Inschrift daher der Ära von Paneas zu und setzen sie somit ins J. 569/70. Die von M. Dunand<sup>342</sup> veröffentlichten „Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran“ (243 Nummern) enthalten auch Christliches. Die von W. H. Buckler, W. M. Calder und W. K. C. Guthrie<sup>342a</sup> herausgegebenen „Monuments and documents from Eastern Asia and Western Galitia“ enthalten auch eine Reihe christlicher griechischer Inschriften, die im Register durch Fettdruck hervorgehoben sind. Neue Lesungen von „Griechischen Grabinschriften aus Kleinasien“ bietet A. Wilhelm<sup>343</sup>; er behandelt das Gedicht vom Grabe des Presbyters Nestor aus Dinek Serai in Isaurien, das Gedicht vom Grabe des Aurelios Trophimos, Grabgedichte, die auf Märtyrer bezogen worden sind, und die christliche Formel gegen Grabschänder: τὸν Θεόν σοι, μὴ ἀδικήσης. Die „Notes épigraphiques“ von H. Grégoire<sup>344</sup> enthalten: eine neue Lesung der Inschrift aus Sebaste in Phrygien, montanistische und novazianische Inschriften, in denen er die Taufe der Toten zum erstenmal in der Epigraphik nachweist, über den „Martyrer“ Gennadios in dem Grabgedicht aus Suverek, über die Inschrift von Hierapolis, in welcher er den Patriarchentitel aus Rivalität zu Laodikea erklärt, und ein byzantinisches Gebet. Derselbe<sup>345</sup> sucht in einem Artikel „Encore l'inscription d'Aber-

<sup>338</sup> \*Athen 1932 (203).

<sup>339</sup> Metropolitan Museum Studies IV, 151/62.

<sup>339a</sup> Josef Strzygowski-Festschrift, Klagenfurt 1932, S. 38/9. <sup>340</sup> Revue de l'art LXIV, 21/36.

<sup>341</sup> PjB. XXIX, 89/103.

<sup>342</sup> RB. XLI, 397/416, 561/80.

XLII, 235/54. <sup>342a</sup> Manchester 1933 (XIX, 144; 71 Taf.) = Monumenta Asiae Minoris antiqua 4.

<sup>343</sup> SbPAW. 1932, S. 792/865.

<sup>344</sup> Byz. VIII, 49/88.

<sup>345</sup> Byz. VIII, 89/91.

cius“ die beschädigten Zeilen 11 und 12 dieser Inschrift zu ergänzen. L. H. Vincent<sup>346</sup> stimmt in seinem Artikel „L'ère de Scythopolis d'après une inscription nouvelle“ den Darlegungen Alt's zu (vgl. vorigen Bericht Nr. 328), gibt aber einige Verbesserungen zu dessen Lesungen. C. C. Torrey veröffentlicht syrische Inschriften aus Dura-Europos: „A semitic stele“<sup>347</sup>, eine Gedächtnisinschrift von einem christlichen Altar aus der ersten Hälfte des 3. Jh.s (in einem Vorläufer des Estrangelō) und „Semitic inscriptions“<sup>348</sup>, zwei Bruchstücke in Estrangelō, die er ins 4. Jh. setzt.

### 3. Numismatik und Sphragistik.

Mit dem dritten Teil für die Zeit von „Isaac I to Constantine XI“ bringt H. Goodacre<sup>349</sup> sein „Handbook of the coinage of the byzantine Empire“ zum Abschluß. In zwei gleichbetitelten Aufsätzen macht V. Laurent<sup>350</sup> „Sceaux byzantins inédits“ bekannt, darunter im zweiten das Siegel des Philaretos, Erzbischofs von Eucheita (= Avkhat bei Amasia) aus dem 9. Jh.<sup>351</sup>.

<sup>346</sup> RB. XLII, 555/61. <sup>347</sup> The Excavations at Dura-Europos. Preliminary report of third season of work 1929—1930. New Haven 1932, S. 68/71. <sup>348</sup> The Excav. at Dura-Europos. Prel. report of fourth season of work 1930—1931. New Haven 1933, S. 178/81. <sup>349</sup> London 1933 (VI, S. 243—361). <sup>350</sup> BZ. XXXIII, 331/61. <sup>351</sup> EO. XXXII, 34/56.

## ERSTE ABTEILUNG

# AUFSÄTZE

ARABISCHE ÜBERSETZUNG EINES ALTSYRISCHEN  
EVANGELIENTEXTES UND DIE SURE 21 <sup>105</sup> ZITIERTE  
PSALMENÜBERSETZUNG

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

4. 5. 278

PAUL KAHLE

zur Vollendung des 60. Lebensjahres  
am 21. Januar 1935 gewidmet

Von vier Seiten her ist in vorislamischer Zeit in allen seinen verschiedenen konfessionellen Erscheinungsformen das Christentum nach dem Inneren der arabischen Halbinsel vorgestoßen<sup>1</sup>. Orthodoxes — noch konnte nicht gesagt werden: chaldäonensisches — Christentum hat die Mission des hl. Euthymios<sup>2</sup> im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts von Palästina aus in den Lagern der nachbarlichen Beduinenstämme verbreitet, von wo aus ein eigener Bischof dieser *παρεμζολαί*, Petros, schon 431 am Ephesinischen Konzil teilnahm. Monophysitisches Christentum konnte im Süden 523 das Opfer der blutigen Verfolgung sein, die an seiner hier führenden Blütestätte, in Neğrān, der jüdische Usurpator auf dem himjaritischen Königsthronen *Dū Nuwās*, gegen es entfachte, und im Norden 542 durch seinen großen Schutzherrn, den Ġassāniden *Ḥārit* (529—569), durch Vermittlung der Kaiserin Theodora einem Justinian die Wiederherstellung einer syrischen Hierarchie dieses Bekenntnisses abtrotzen. Nestorianisch war mit der ganzen offiziellen Kirche des Sasaniden-

<sup>1</sup> Man vergleiche über die Ausbreitung des Christentums im vorislamischen Arabien heute am besten R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*. London 1926. S. 1—63. De Lacy O'Leary, *Arabia before Muhammad*. London 1927. S. 125—152 und die letzte literarische Gabe des heimgegangenen F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*. Paris 1933, die allerdings schon in die ersten Jahrhunderte des Islam herüberführt.

<sup>2</sup> Über diese vgl. noch besonders R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*. Paris 1909. S. 94—117.

reiches das Christentum von al-Ḥira geworden, das sogar bereits 410 zu einer Reichssynode jener Kirche einen bischöflichen Vertreter entsandt hatte, und viel in der Fürstenstadt der Lahmiden zu verkehren, von denen allerdings erst 'Amr ibn Mundir (554—569) sich persönlich zur Religion des Kreuzes bekannte, galt den Beduinen des inneren Arabiens als eine Sache, die beinahe zwangsläufig mit der Annahme des christlichen Glaubens schien enden zu müssen<sup>1</sup>.

An allen diesen Fronten christlichen Vordringens muß nach der unverbrüchlichen Praxis der Missionstätigkeit des östlichen Frühchristentums von vornherein mit einer sofortigen Übersetzung mindestens der Evangelien und des Psalters als der für die Liturgie wichtigsten Teile der Bibel in die arabische Volkssprache des neuen Missionsgebiets gerechnet werden. Das kann gegenüber allen Bedenken einer einseitig von der Islamkunde her bestimmten Betrachtungsweise der Dinge nicht oft und nachdrücklich genug immer wieder betont werden. Wenn heute die — vorläufig ja leider noch kümmerlichen — Reste christlich-nubischen Schrifttums gewährleisten, daß auch unter der Glutsonne des Sudan, wo die allgemeine Kulturlage gewiß keine höhere war als in den berührten christianisierten Randgebieten Arabiens, jene allgemeine ostchristliche Missionspraxis sich auswirkte, so sollte man endlich keinen Zweifel daran mehr aufkommen lassen, daß in Gotteshäusern sogar mit monumentalen Weiheinschriften in arabischer Sprache, wie eine solche noch Jāqūt<sup>2</sup> von einem durch Hind, die Mutter des 'Amr ibn Mundir, gestifteten Klosters erhalten hat, in der gleichen Sprache auch der Gottesdienst gefeiert, also das Evangelium gelesen und der Psalter gesungen wurde.

<sup>1</sup> Vgl. das Wort des Ḥātim Ṭaj XLIX v. 6 von seinem Verkehr in al-Ḥira مَتَى حَفْتُ أَنْ أَتَنَصَّرَا (bis ich fürchtete Christ zu werden).

<sup>2</sup> II, S. 709. Ebenso bei Bakrī, S. 364. — Nunmehr haben die ersten Tastungen zu Ausgrabungen auf dem Boden von al-Ḥira sofort auf Reste zweier mit Fresken geschmückter Kirchen des 6. Jhs geführt. Vgl. D. T. Rice, *Oxford Excavations at Hira, 1931. Antiquity* VI, S. 276—291. Man wird zu sehen haben, ob im weiteren Verlaufe dieser monumentalen Forschungen ähnliches Material unmittelbar zutage treten sollte.

Höchstens in dem nordwestlichen Missionsgebiet des monophysitischen Christentums dürfte die Sachlage eine solche gewesen sein, die zunächst eine Übertragung von Evangelienbuch und Psalter ins Arabische überflüssig machte. Hier drang arabisches Volkstum seit Jahrhunderten unaufhaltsam auf einem sprachlich aramäischen Boden vor, auf dem das Christentum schon seit den Tagen eines Bardaiṣān sich unter Verwendung der alten aramäischen Landessprache seinen Kultus und ein reiches theologisches Schrifttum geschaffen hatte. Jene Sprache selbst hatte das neu einströmende arabische Bevölkerungselement zunächst selbst als Umgangssprache angenommen. Man denke nur an Edessa mit seiner nach Ausweis ihrer Namengebung ethnisch ja zweifellos arabischen Dynastie der Abgare. Und auch zur Zeit Justinians und Hārīts wird die Kenntnis der Landessprache seiner neuen Wohnsitze bei jenem stets wachsenden Element immerhin noch eine so hinreichende gewesen sein, daß man an einem in ihr gefeierten Gottesdienst teilnehmen konnte. Es war ein durchaus sprachlich syrisches Kirchtum, das der arabische Phylarch durch Erlangung der kaiserlichen Genehmigung zur Weihe zweier monophysitischer Missionsbischöfe für die Sitze von Bosra und Edessa zu erneuern sich bemühte.

Evangelienbuch und Psalter des monophysitischen Christentums im Süden trugen gewiß das einheimische südarabische Sprachkleid und sind so naturgemäß mit einem gewiß nicht unbedeutenden sonstigen, auch literarischen, Schrifttum in jenem Sprachkleide untergegangen, das neben der reichen Welt südarabischer Inschriften diese selbst und die aus ihnen redende Kulturhöhe anzunehmen unbedingt nötigen. Noch die aus San‘ā und Umgebung stammenden Südaraber ‘Abīd ibn Šarija und Wahb ibn Munabbih<sup>1</sup> hätten ihre Werke ja gewiß nicht nordarabisch geschrieben, wenn nicht das neue „Buch Gottes“ im mekkanischen Dialekt ans Licht getreten gewesen wäre und der

<sup>1</sup> Vgl. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Weimar 1898. I, S. 64f. und die dort angeführte ältere Literatur. Speziell Wahb ibn Munabbih scheint eine Hauptquelle der Anfangspartie des *Kitāb al-ma‘ārif* des Ibn Qutaiba zu sein.

Ruf Mu'āwījas sie an den Hof der Nachfolger des nordarabischen Propheten im syrischen Damaskus entboten hätte.

Daß aus der Sphäre der von Palästina ausgegangenen orthodoxen Arabermission Bedeutsamstes aus noch vorislamischer Zeit sich tatsächlich erhalten hat, sollte wieder nachgerade nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Nur hier kann zunächst eine arabische Evangelienübersetzung nach einer sichtlich altertümlichen christlich-palästinensischen Vorlage bodenständig gewesen sein, von der ich ein Zitat in der Sira Ibn Hišāms nachgewiesen habe<sup>1</sup>. Auf das kirchliche Gebiet Jerusalems weist nicht minder zwingend durch das ursprüngliche System der in ihr vermerkten Perikopenordnungen die aus dem Griechischen geflossene arabische Evangelienübersetzung der Hss. *Borg. arab.* 95 (früher *K II* 31) in Rom und *Or. 1108* in Berlin bzw. der beiden Leipziger Blätter *Cod. Tischendorf XXXI*, deren noch vorislamischen Ursprung unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkt die Beschaffenheit jenes Perikopensystems erhärtet<sup>2</sup>. Mit ihm scheint dann weiterhin der heute in Zürich aufbewahrte Psalter Nr. 39 des Katalogs 500 der Firma Hiersemann, dessen hohes Alter die Natur der von der Übersetzung wiedergegebenen griechischen Textgrundlage verbürgt<sup>3</sup>, in so engem Zusammenhang zu stehen, daß man auch ihn dem aus der *παρεμβολαί*-Mission des frühen 5. Jahrhunderts erwachsenen arabischen Christentum wird zuzuweisen haben.

War hier für die Übertragung von Evangelien und Psalter ins Arabische, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung eines christlich-palästinensischen Zwischengliedes, griechischer Text als Vorlage das Gegebene, so konnte als solche im nestorianischen Osten nur ein syrischer Text in Betracht kommen. Die arabische Übersetzung eines solchen zunächst der Evangelien, der

<sup>1</sup> *Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen.* ZS. IX, S. 201—209.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Aufsatz über *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem.* BZ. XXX, S. 350—359. Dazu *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache: Islamica IV*, S. 562—575, speziell S. 570—575.

<sup>3</sup> Vgl. meine Veröffentlichung *Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109)* im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 55—66.





anderthalb Versen biblischen Textes nicht weniger als sieben charakteristische materielle Abweichungen der Diatessaron-Überlieferung vom Griechischen, die bis auf eine einzige zugleich solche auch der P gegenüber darstellen: die dreimalige Einführung Josephs als Subjekt in v. 18, das Fehlen des ἐκ Πνεύματος Ἁγίου, das Fehlen des ὁ ἀνὴρ αὐτῆς bezw. das Auftreten des ἀνὴρ-Begriffs vielmehr in Verbindung mit δίκαιος und endlich die allein auch noch in P festgehaltene Ersetzung des „Wollens“ durch ein „(Bei sich) gedenken“ mit Beziehung auf die heimliche Entlassung. Von diesen Erscheinungen hat an den vier ersten die Mehrzahl sogar in der ganzen uns bisher bekannten Sphäre innersyrischen Nachwirkens des Diatessarons keine Bezeugung, findet eine solche vielmehr nur in dem abendländischen Überlieferungszweig. Ihr Auftreten auch in altsyrischer Überlieferung müßte hier also als ein Zeichen ganz besonders starker Diatessaron-Nähe und somit höchster Altertümlichkeit bewertet werden.

Mit dieser Erkenntnis sei nunmehr an den Text Ibn Qutaibas herangetreten:

وكان يوسف هذا خطب مريم  
وتزوجها فيما يذكر الانجيل فلما  
صارت اليه وجدها حبلى قبل ان  
يباشرها وكان رجلا صالحا فكره ان  
يغشى عيلاها وايتمر ان يسرحها  
خفية فترآى له ملك في النوم فقال  
يا يوسف بن داود ان امراتك مريم  
تلد ابنا يسمى عيسى وهو ينجى  
امته من خطاياهم

Und dieser Joseph hatte Maria gefreit und sie geheiligt, wie das Evangelium erwähnt. Als sie nun bei ihm war, fand er sie schwanger, bevor er ihr beigewohnt hätte, und er war ein rechtschaffener Mann. So wollte er denn sie nicht diffamieren und erwog bei sich, daß er sie im Verborgenen entließe. Da erschien ihm ein Engel im Traume. Der sprach zu ihm: „O Joseph, Sohn Davids, dein Weib Maria wird einen Sohn gebären, der genannt werden soll Jesus, und er wird befreien sein Volk von ihren Sünden.“

Es ist klar, daß hier wesenhaft wörtliche Zitation vorliegt. Nichts könnte in diesem Sinne beweisender sein als die Tatsache, daß sogar der charakteristische, mit Bezug auf den Singular τὸν λαὸν *ad sensum* konstruierte Plural τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν

seinen strengen Widerhall findet. Ebenso klar ist natürlich andererseits, daß zu Anfang in diese Zitation aus dem Stile zusammenhängender Erzählung nur allmählich übergegangen wird, so daß hier der Wortlaut restlos noch nicht gepreßt werden darf, und daß für die beiden Verse 20f. der muslimische Schriftsteller bei stärkster Wörtlichkeit des dabei übriggebliebenen sehr entschieden zusammengezogen hat. Nichts anderes als eine sehr leichte innerarabische Korruptel aus *تسمى* (den du nennen sollst) wird endlich das völlig singuläre *يسمى* (der genannt werden soll) darstellen. Alles dies in Abrechnung gebracht, bleibt zu konstatieren, daß bei Ibn Qutaiba genau sechs von den sieben Erscheinungen wiederkehren, die als für den Diatessaron-text bezeichnend zu gelten hatten. Man könnte natürlich das für reines Spiel des Zufalls erklären, vermöge dessen sechs Freiheiten der Zitation des muhammedanischen Arabers des 9. Jahrhunderts n. Chr. mit ebensovielen Sonderzügen der altchristlichen syrischen Evangelienharmonie des 2. Jahrhunderts sich materiell deckten. Aber, wenn Befunden wie dem vorliegenden gegenüber mit derartigen theoretischen Möglichkeiten sollte gerechnet werden, so würden sich gesicherte Ergebnisse irgendeiner geisteswissenschaftlichen Forschung nicht mehr erzielen lassen. Daß das Zitat Ibn Qutaibas letztendlich auf einem altsyrischen Evangelientext ruht, der an altertümlichem Gut noch reicher war als die beiden erhaltenen Altsyrrer Sin. und Cur., muß als gesichert erscheinen, wenn anders eine solche Forschung noch als etwas Sinnvolles möglich sein soll.

Etwas anderes ist es um die Frage, ob dem muhammedanischen Autor der Abbasidenzeit eine vollständige arabische Evangelienübersetzung vorlag, die nach einem solchen altsyrischen Text gefertigt war. Es ließe sich ja allenfalls vermuten, daß er das Zitat — etwa sogar durch zweite, dritte oder vierte Hand — einer Quelle verdanke, deren Verfasser es selbst unter unmittelbarer Benützung des syrischen Textes übertragen hätte. Auch diese Annahme müßte schon um der Züge stärkster Wörtlichkeit willen, die so doch wohl verlorengegangen wären, als in allerhöchstem Grade unwahrscheinlich betrachtet werden. Aber sie so unbedingt abzulehnen wie diejenige einer reinen Zufälligkeit

der Übereinstimmung zwischen Ibn Qutaiba und der Diatessaron-Tradition, würde man doch vielleicht nicht berechtigt sein.

Um so bedeutsamer wird damit ein zweites Zitat, bei dem nun jeder Zweifel daran ausgeschlossen ist, daß es aus einer arabischen Evangelienübersetzung stammt, der ein altsyrischer Text von genau derselben, noch über Sin. und Cur. hinaufführenden, hochaltertümlichen Struktur zugrunde lag, die wir soeben zu erfüllen hatten. Es steht in der *Risāla fīr-radd ‘alan-Naṣārā* des 255 H. = 869 n. Chr. verstorbenen ‘Amr ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ<sup>1</sup> (Ausgabe von J. Finkel, *Three essays of Abu ‘Othman ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ*. Kairo 1926, S. 27). Ġāḥiẓ führt unter ausdrücklicher Berufung auf das Markusevangelium (في انجيل مرقس) die Worte Mk. 3<sup>32</sup> an: ما زاد أمك وأخوتك على الباب (— — — — deine Mutter und deine Brüder <sind> an der Türe), und gibt alsdann eine Erklärung der offenbar, so wie sie vorliegt, verderbten Buchstabengruppe zu Anfang: وتفسير ما زاد معلم (Und die Erklärung von — — — — ist: Lehrer). Er war sich also bewußt, daß die fragliche Buchstabengruppe in jedem Falle eine an Jesus gerichtete Anrede berge, der er jenen Sinn glaubte beimessen zu dürfen. Zu lesen ist tatsächlich zweifellos ein ما ( = ما = ) (Mein Herr, siehe) mit einem Fremdwort aus dem Syrischen.

Damit ist ein Dreifaches gesichert. Das Zitat entstammt wirklich einem Evangelientext in arabischer Sprache. Denn nur aus einem solchen konnte ein vereinzelt stehengebliebenes syrisches Textelement sich als einer Erklärung bedürftig abheben. Die Grundlage des arabischen Textes war ein syrischer. Denn nur aus einem solchen konnte jenes Textelement stehenbleiben. Jene syrische Grundlage endlich war nicht die P, sondern ein altsyrischer Text, der von ihr noch stärker abwich als mindestens S<sup>s</sup>, neben dem S<sup>c</sup> zu der Stelle nicht erhalten ist. Denn weder hier noch dort findet sich die als Fremdwort in die arabische Übersetzung übergegangene Anrede, die denn auch keinerlei Entsprechung in griechischer Überlieferung hat. Man sieht sich

<sup>1</sup> Vgl. Brockelmann, a. a. O., I, S. 152f. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau 1930. S. 13f.

sodann durch eine derartige „apokryphe“ Erweiterung näherhin sofort wieder nach dem Diatessaron gewiesen. Sie ist aber nicht das einzige Element, das in dem Zitat des Ġāhiz nach jener Richtung weist. Der griechische Text der Stelle lautet: ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε mit der auf Angleichung an die Parallelstellen Mt. 12<sup>47</sup>; Lk. 8<sup>20</sup> beruhenden, weitverbreiteten Variante einer Weglassung des καὶ αἱ ἀδελφαί σου und der ganz seltenen einer solchen des ἰδοὺ. Noch weitere Angleichungen speziell an Mt. 12<sup>47</sup> tauchen am Schluß in der altlateinischen Überlieferung und in dem wie gewöhnlich von ihr abhängigen D auf. P gibt streng den griechischen Text mit der Auslassung der Schwestern wieder. S<sup>s</sup> bringt statt ἔξω usw. ein: *مصحح لحو; مودد لحو* (stehen draußen und suchen dich), was genau dem ἔξω στήκουσι ζητοῦντές σε von D entspricht. In der Tat lebt natürlich in den, wie stark immer, erweiterten Textformen irgendwie ein Erbe des Diatessarons fort. Ob freilich dort eine möglichst weitgehende Fülle des Ausdrucks wirklich in den aus der Menge an Jesus gerichteten Worten ihren Platz einnahm oder nicht auf den bei Mk. und Lk. fehlenden erzählenden Berichtvers Mt. 42<sup>46</sup> beschränkt war, den Tatian laut dem Zeugnis der für den äußeren Aufbau seines Werkes zur Verfügung stehenden Quellen natürlich aufgenommen hatte, müßte schon beim Fehlen irgendeines weiteren Zeugnisses mindestens von vornherein dahingestellt bleiben. In der Tat bringt aber an Vel. einer der wichtigsten Zeugen für den genaueren materiellen Bestand des Diatessarons die an Jesus gerichteten Worte gerade in Mk. in der gegenüber dem griechischen Normaltext vielmehr auch am Ende gekürzten Form: *هذه امك واقاربك بالباب* (Siehe da, deine Mutter und deine Verwandten an der Türe!). Da nun auch die Erwähnung der Schwestern — doch wohl auf Grund des Diatessarons — gerade in aller syrischen Überlieferung fehlt, scheint es sogar positiv sehr stark so, als ob Tatian den an Jesus gerichteten Worten eine möglichst kurze Fassung gegeben hätte. Und nun stimmt in der Kürze der Fassung mit Vel. wieder der von Ġāhiz gelesene Text genau überein. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum er bei seiner Zitation irgendeine verbale Erweiterung des von ihm

tatsächlich angeführten reinen Nominalsatzes unterschlagen haben sollte, falls eine solche sich in jenem Text gefunden hätte.

Steht aber in jedem Falle für Ġāḥiḏ die Benützung einer wirklichen arabischen Evangelienübersetzung auf altsyrischer Grundlage fest, so wird man vollends nicht mehr umhin können, die gleiche Sachlage auch bei Ibn Qutaiba anzunehmen und dann naturgemäß ein und dieselbe Übersetzung jener Art bei beiden sich zeitlich und räumlich so nahestehenden Autoren<sup>1</sup> benutzt zu denken haben. Dies um so mehr, als im gleichen 9. Jahrhundert n. Chr. noch an einer dritten Stelle wenigstens deutliche Umrisse der nämlichen Erscheinung einer arabischen Evangelienübersetzung kenntlich werden, deren altsyrische Vorlage noch stärker, als dies heute Sin. und Cur. tun, die Urabhängigkeit aller Entwicklung syrischen Evangelientextes vom Diatessaron verriet. Diese Stelle ist das um 855 n. Chr. verfaßte<sup>2</sup> *Kitāb ad-dīn wad-dawla* des ‘Ali ibn Sahl Ibn Rabban at-Ṭabarī<sup>3</sup>, dessen durch M. Bouyges<sup>4</sup> mit fast leidenschaftlicher Heftigkeit angezweifelte Echtheit nicht zuletzt an der Hand seiner alt- und neutestamentlichen Zitate sich erhärten läßt<sup>5</sup>.

Speziell die Evangelienzitate des *K. ad-dīn wad-dawla* sind nicht einheitlicher Natur. In ihrer Mehrzahl werden sie mit einer ausdrücklichen Nennung nicht nur des betreffenden Evangelisten, sondern sogar mit Kapitelangabe eingeführt. Dem stehen in geringerer Zahl einer solchen Einführung entbehrende Zitate gegenüber, und den schroffsten Gegensatz zu ihr bezeichnet es vollends, wenn (ed. Mingana, S. 128) mit verwaschenster Allge-

<sup>1</sup> Wenigstens die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit beider gehört dem 9. Jahrh. n. Chr. an. Bagdad war der dauernde Schauplatz dieser Tätigkeit bei Ibn Qutaiba, und auch der ältere Ġāḥiḏ wurde dorthin durch seine wechselnden Beziehungen zum Khalifenhofe und den Kreisen der Regierung immer wieder geführt.

<sup>2</sup> So nach einer Bemerkung des Verfassers zu Dan. 12 12. Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 7.

<sup>3</sup> Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 6—12 bzw. die dort S. 6 verzeichnete Literatur, und M. Meyerhof, ‘Ali ibn Rabban at-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts. ZDMG. LXXXV (N. F. X), S. 38—68.

<sup>4</sup> *Le kitāb addīn wad-dawlat récemment édité et traduit par Mingana est-il authentique?* Beirut 1924. *Le kitāb usw. n'est pas authentique.* Ebenda 1925.

<sup>5</sup> Vgl. den Aufsatz von F. Taeschner, *Die alttestamentlichen Bibelzitate, vor allem aus dem Pentateuch, in At-Ṭabarī's Kitāb ad-dīn wad-dawla und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift* im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 23—39.

meinheit als Quelle einer Anführung *الانجيل الذي هو في ايدي النصارى* (das Evangelium, das in den Händen der Christen ist) genannt wird. Hier und so wohl durchweg, wo die fast stereotype Einleitungsformel mit Evangelistennamen und Kapitelangabe fehlt, ist Ibn Rabban at-Ṭabarī offensichtlich von irgendeiner Quelle abhängig, aus der er die Zitate übernahm, ohne sie zu verifizieren. Die anderen mit solcher Präzision eingeführten dürfte ihm unmittelbare Einsichtnahme eines Evangelientextes ermöglicht haben. Daß dieser dabei ein aus dem Syrischen geflossener arabischer, nicht etwa, woran sich theoretisch bei der Herkunft Ibn Rabbans vom Christentum immerhin zunächst denken ließe, die P selbst war, ergibt sich mit vollster Sicherheit bei einer Anführung von Lk. 22<sup>35f.</sup> Denn ein *ترمال (= لاصلا)* für *πῆρα* erfährt hier die ausdrückliche Erklärung: *يعنى به المزود* (er meint damit die Tasche). Es muß also, wie das *مار* (mein Herr) des Ġāhiz-Zitates als Fremdwort aus der syrischen Vorlage in den mithin selbst auch in diesem Falle sicher arabischen Text übergegangen gewesen sein, dem das Zitat entstammt. Trotz der Präzision ihrer Einführung ist nun allerdings auch diese Hauptschicht der Evangelienzitate des *K. ad-dīn waḍ-ḍawla* von strenger Wörtlichkeit weit entfernt. Durch ein *ان* (daß) regelmäßig an das *قال* (Er sagt) mit folgendem Evangelistennamen angefügt, tragen sie von vornherein den einer solchen Wörtlichkeit wenig günstigen Charakter indirekter Rede. Sehr oft findet eine ähnliche kürzende Zusammenziehung statt, wie sie bezüglich Mt. 1<sup>20</sup> bei Ibn Qutaiba zu beobachten war, ja bisweilen ist diese noch eine stärkere als dort. Aber auch an einzelnen Texterweiterungen fehlt es umgekehrt nicht, so etwa wenn in einem Zitat von Mt. 4<sup>18ff.</sup> das dem griechischen τὸν λεγόμενον Πέτρον entsprechende *الذي لقبه الصفا* (den er den Fels zubenannte) durch eine Reminiszenz an Jo. 21<sup>7</sup>; Mt. 16<sup>18</sup> erweitert wird: *الذي استرعاه أمرامته وجعل اساس ملته* (dem er die Schafe seines Volkes zu weiden gab und den er zum Fundament seiner Gemeinde machte). Gleichwohl ist nun aber doch auch hier in einer ganzen Reihe von Zitaten die Zahl und Stärke auffallender Beziehungen nicht nur zu noch heute vorliegendem altsyrischem Text, sondern darüber hinaus zur gesamten Sphäre

der Diatessaronüberlieferung eine derartige, daß ein ganz bestimmter Eindruck von dem Verhältnis des den Zitaten zugrunde liegenden arabischen Evangelientextes zu jener Sphäre sich immerhin noch sehr wohl gewinnen läßt.

Es würde angesichts des angedeuteten Befundes zwecklos sein, den in der billigen Ausgabe Minganas bequem einzusehenden Volltext der Zitate hierherzusetzen. Vielmehr mag es genügen, die einschlägigen Belege für ihren Zusammenhang mit altsyrischer Textgestalt, nach der Abfolge des biblischen Textes geordnet, dem griechischen Normaltext bzw. der P gegenüberzustellen.

Mt. 4 3f. (ed. Mingana, S. 128f.).

فقل لهذه القنخور تصير طعاماً (So sprich zu diesen Steinen: Werdet Brot) = S<sup>S</sup>: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (Sprich zu diesen Steinen, daß sie Brot werden) > εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γίνωνται. Vgl. P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (Sprich, daß diese Steine Brot werden). Es handelt sich um eine doppelte harmonistische Gestaltung nach Lk. 4 3: εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. — حياة الناس ليست بالخبز فقط. — Oὐκ ἐστὶ ἄρτος μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος = P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (daß keineswegs vom Brote allein lebt der Mensch). Nur durch einen Numerus-Unterschied abweichend T<sup>N</sup> Lütt.: *Nit allene in den broden es des menschen leven* (Nicht allein im Brote besteht des Menschen Leben).

Mt. 4 18ff. (ed. Mingana, S. 125).

في ساحل بحر (am Strande des Meeres) wörtlich = Arm. **ܠܗܝܩܐ ܒܫܘܪܐ ܕܗܝܘܠܐܢܐ** und Georg. > παρὰ τὴν θάλασσαν = P: **ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (dem Meere entlang). Vgl. S<sup>S</sup>: **ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (an der Seite der Küste des Meeres). Die erste Hälfte der altsyrischen Texterweiterung hat gegenüber der hier, im Arm. und Georg. allein nachwirkenden zweiten T<sup>A</sup> erhalten: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (an der Seite des Meeres) — **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (während sie die Fische fingen) verkürzt für **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (βάλλοντες ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς, das letztere = P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (denn sie waren Fischer). Vgl. S<sup>S</sup>: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (weil sie Fänger der Fische waren). — **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (Ich werde euch nach diesem heutigen Tage die Menschen fangen machen) mit harmonistischer Erweiterung aus Lk. 5 10: ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσθι ζωγρῶν > ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων = P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (ich werde euch machen Fischer der Menschen werden).

Mt. 4 21 ff. (ed. Mingana, S. 125).

om. τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ = P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (seinen Bruder) wie S<sup>S</sup>; T<sup>N</sup>. — om. εὐθέως = P: **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** wie S<sup>S</sup>. — **ܐܡܝܢ ܕܡܢ ܩܢܚܘܪܐ ܕܗܘܢ ܝܘܒܝܢ ܠܟܘܡ ܠܟܘܢ** (ihren Vater im

Schiffe) = S<sup>s</sup>: ܘܫܝܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ > τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα, wesentlich = P: ܘܠܠܘܫܘܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ (das Schiff und ihren Vater).

Mt. 5, 31f. (ed. Mingana, S. 136).

ܘܫܝܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ (Ihr habt die Thora sagen hören) > Ἐρρέθη = P: ܘܫܝܦܘܬܗ. Vgl. T<sup>N</sup> Lütt.: *ghi hebt wel gehoert dat man wilen leerde* (Ihr habt wohl gehört, daß man ehemals lehrte). — ܘܫܝܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ (siehe so hat er gehurt) = T<sup>N</sup>: *heft hi doet overhoer* (hat er Hurerei getrieben) > ܘܫܝܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ = P: ܘܫܝܦܘܬܗ (hurt er).

Mt. 5 33ff. (ed. Mingana, S. 136).

ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (vor ܘܫܝܦܘܬܗ) = P: ܘܘܬܪܘܬܗ, (rechte) wie Syr<sup>s.c.</sup>; T<sup>K</sup>; Ap(h)rahat; D und die Altlateiner d, k. — ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (so sollst du ihn nicht abwehren = S<sup>c</sup>; P: ܘܘܬܪܘܬܗ > ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ.

Mt. 9 9 (ed. Mingana, S. 126).

ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (einen Menschen, einen Zöllner) > ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον = P: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (einen Mann, der im Zöllnerhaus saß). Vgl. T<sup>N</sup> Lütt.: *enen tollnere sitten in syn tollhus* (einen Zöllner sitzen in seinem Zollhaus).

Mt. 21 23–27 (ed. Mingana, S. 127f.).

ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (nach einer Frage) = T<sup>N</sup> Lütt.: *ene questie* (eine Frage) > λόγον ἕνα = P: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (eine Frage). — ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (wenn ihr mir auf sie antwortet, antworte ich euch auf eure Frage) > ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, καὶ γὰρ ὑμῖν ἐρῶ, wesentlich = P: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (und wenn ihr mir sagt, werde auch ich euch sagen). Vgl. T<sup>N</sup> Lütt.: *ende berichtti mi dis ic u vrage so salic u oc berechte* (und berichtet ihr mir, wonach ich euch frage, werde ich auch euch berichten).

Lk. 22 35f. (ed. Mingana, S. 121).

ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (wobei nicht bei euch war ein Beutel und nicht eine Tasche — — — und nicht ein Schuh) = T<sup>N</sup> Lütt.: *sonder sac en sonder scherpe en sonder gheschoite* (ohne Sack und ohne Tasche und ohne Schuh) auf Grund des Fehlens syrischer Pluralpunkte). Vgl. S<sup>s</sup>: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (ohne Beutel und ohne Tasche und ohne Schuhe), wörtlich = Vel. ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ > ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων. P mit einem ܘܘܬܪܘܬܗ (und ohne) nur im zweiten Glied hat wenigstens hier die altsyrische Textform gleichfalls bewahrt. — ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (wem kein Schwert ist) wörtlich = S<sup>c</sup> P: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ. Vgl. T<sup>K</sup>: ܘܘܬܪܘܬܗ ܘܘܫܝܦܘܬܗ (wer nicht besitzt sein Schwert) > ὃ μὴ ἔχων.

Jo. 14<sup>16</sup> (ed. Mingana, S. 119).

ان يرسل اليكم (daß er zu euch sendet) wörtlich = S<sup>s</sup>: بعث اليكم  
 > καὶ ——— δώσει ὑμῖν = P: بعث اليكم ——— (und ——— wird er  
 euch geben) o. S<sup>c</sup>: بعث اليكم, (daß er euch gebe) hat mindestens die  
 charakteristische Satzunterordnung, T<sup>A</sup>: فينقذ اليكم (und er wird zu  
 euch schicken) von der alten Textform nur das Verbum erhalten.

Auch diesem Material gegenüber wird gewiß niemand im Ernst es wagen wollen, von einem Spiel neckischen Zufalls zu sprechen. Trotz der verhältnismäßig so geringen Wörtlichkeit der Zitate des *K. ad-d̄n wad-dawla* liefern gerade sie einen wertvollen Maßstab für die Stärke, in welcher Züge einer vom Diatessaron herkommenden altsyrischen Textgestaltung für — so wird man auf Grund dieser drei Zeugen nun wohl sagen dürfen — diejenige arabische Evangelienübersetzung bezeichnend waren, die rund um die Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr. im Herzen der östlichen islamischen Welt als die kurrente der Zeit muhammedanischen Gelehrten sich darbot, die sich die Mühe machten, quellenmäßig sich mit Christlichem zu beschäftigen. Sollte man sich nun einen arabischen Evangelientext der fraglichen Art kurz vor seiner Benutzung durch die drei gelehrten Muslime des 9. Jahrhunderts, etwa zu Anfang desselben oder gegen Ende des 8. oder überhaupt in der Zeit zwischen der Aufrichtung der politischen Herrschaft des Islams und der Blütezeit des abbasidischen Khalifats auch erst entstanden denken können?

Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage wird mit einer Überlegung ganz allgemeiner Natur beginnen dürfen. Im Gegensatz zum palästinensischen Westen, wo nach Ausweis der demselben entstammenden Hss. im 9. Jahrhundert weite Kreise der melchitischen Bevölkerung bereits vollständig zum Gebrauche der Sprache der neuen arabischen Herrenschaft müssen übergegangen gewesen sein, war gleichzeitig eine entsprechende Lage für das Christentum des 'Irāqs noch keineswegs gegeben. Wenngleich einzelne Gelehrte und Kirchenfürsten auch hier neben oder statt des Syrischen sich des Arabischen zu bedienen begannen, so war doch die Kenntnis der angestammten aramäischen Sprache der Väter unter dem Einfluß gewiß vor allem der Liturgie noch eine durchaus allgemeine. Ein innerkirchliches Bedürfnis nach

einer arabischen Evangelienübersetzung war also nicht gegeben. Nur mit dem Ziele, durch Erschließung des heiligen Textes auf muhammedanische Kreise zu wirken, ist eine solche in dem in Rede stehenden zeitlichen und geographischen Raume denkbar.

Ob aber mit einer solchen letzten Endes apologetischen Absicht oder ob für christliche Bevölkerungselemente unternommen, die wirklich schon des Syrischen nicht mehr hinreichend kundig gewesen wären, hätte einer Übertragung der Evangelien aus dem Syrischen ins Arabische im 8. oder 9. Jahrhundert naturgemäß der herrschende syrische Text der Zeit zugrunde gelegt werden müssen. Dieser war aber längst und mindestens auf dem Boden des im mesopotamischen Osten maßgeblichen nestorianischen Christentums mit unbedingter Ausschließlichkeit derjenige der P. Es ist völlig ungläubhaft, daß neben ihm überhaupt auch nur vereinzelte Hss. eines altsyrischen Textes sollten zur Verfügung gestanden haben, der entwicklungsgeschichtlich noch vor den Textformen des Sin. und Cur. und, wie die Beziehungen zu T<sup>N</sup> und der spanisch-arabischen Übersetzung des Velasquez dartun, wesentlich etwa auf der Linie derjenigen auch ihrerseits wieder über alle heute erhaltenen Hss. hinaufführenden Entwicklungsstufe der altlateinischen Überlieferung gestanden hätte, die durch jene beiden Zeugen mittelbar kenntlich wird. S<sup>s</sup> ist ein Palimpsest, dessen am Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts entstandene ursprüngliche Schrift schon im Jahre 778 einer Wiederverwendung des Schreibmaterials geopfert wurde. Der im 5. Jahrhundert entstandene S<sup>c</sup> wird eine Rarität gewesen sein, als ihn wohl der Nisibener Abt Mōšē auf seiner 932 unternommenen Reise nach dem heimischen Osten hier in irgendeiner Klosterbücherei für die Bibliothek seines Muttergottesklosters in der Nitrissen Wüste aufstöberte. Eine tatsächlich beiden gegenüber noch mehrfach wesentlich altertümlichere Gestalt altsyrischen Evangelientextes läßt neben derjenigen des messalianischen „Buches der Stufen“<sup>1</sup> das Zitatmaterial der syrischen Übersetzungen des Titos von Bosra und der Theophanie des Eusebios

<sup>1</sup> Vgl. Ad. Rücker, *Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen „Buche der Stufen“*: *Biblische Zeitschrift* XX, S. 342—354.

greifbar werden<sup>1</sup>, die selbst bereits in einer Hs. vom Jahre 411 vorliegen. Wie äußerst stark sogar der Text des Diatessarons selber im 9. Jahrhundert in den Hss., in welchen es damals noch existierte, nach der P umgestaltet war, läßt die 1043 in Bagdad durch Abū-Farağ 'Abdallāh ibn at-Ṭajjib gefertigte Übersetzung erkennen, deren Vorlage in dieser Richtung der P ungefähr ebenso gegenüberstand wie der Vulgata im Abendland schon das lateinische „*unum ex quatuor*“, nach dem Bischof Victor von Capua zwischen 541 und 546 den harmonistischen Evangelientext des Codex Fuldensis kopieren ließ. War doch jene Vorlage, wie wir durch die unschätzbare Subscriptio der Borgiana-Hs. erfahren, von der Hand des hervorragenden christlichen Arztes 'Īsā ibn 'Alī geschrieben, eines Schülers des 876 n. Chr. verstorbenen Ḥunain ibn Ishāq<sup>2</sup>.

Man muß sich das alles vergegenwärtigen, um die Unvollziehbarkeit der Vorstellung innezuwerden, daß die arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes von der schlecht-hin höchsten uns noch kenntlich werdenden Altertümlichkeit ein Werk erst des 9. oder auch nur des 8. oder späten 7. Jahrhunderts gewesen sein sollte. Arabische Wiedergabe eines solchen Textes scheint nach dem 5. oder höchstens dem frühen 6. Jahrhundert nicht mehr, d. h. sie scheint vielmehr nur auf dem Boden des altarabischen Christentums von al-Ḥira denkbar.

Zu demselben Ergebnis wie der materielle Charakter der in ihr wiedergegebenen Vorlage führt, was wir über die formale Seite der von Ibn Rabban at-Ṭabarī, Ġāhiz und Ibn Qutaiba benutzten arabischen Evangelienübersetzung selbst festzustellen vermögen. Fälle einer Erhaltung lexikalischer Elemente der syrischen Vorlage wie das مار von Mk. 3<sup>32</sup>, das wir durch Ġāhiz, und das ترمال von Lk. 22<sup>5</sup>, das wir durch das *K. ad-d n wad-dawla* bezeugt fanden, werden in ihrem Textbild kaum eine

<sup>1</sup> Vgl. in meinen Ausführungen über *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur* VIII, S. 208—225 dieser Zeitschrift speziell S. 219, 22f. Die dort S. 219 angekündigte Arbeit über das einschlägige Material der syrischen Titos-Übersetzung soll demnächst in den *Biblica* erscheinen.

<sup>2</sup> Über diesen vgl. Ibn Abū Uṣāibi'a, I, S. 203 und über die Überlieferungsgeschichte des arabischen Diatessarons S. Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons* (*Biblische Studien* XVII. 2), Freiburg i. B. 1912.

Seltenheit gewesen sein, wenn das verhältnismäßig so überaus dürftige Material erhaltener Splitter gleich jene zwei Beispiele liefert. Derartiges war aber eben so recht eigentlich gegeben auf einem von literarischen Prätensionen unbelasteten natürlichen Grenzgebiet lebendigen Gebrauches syrischer und arabischer Sprache, wie es die Christenheit des Lahmidienreiches darstellte. Unbegreiflich wäre es dagegen auf der Mittagshöhe des nicht nur allgemein kulturellen, sondern vor allem gerade literarischen Lebens, in das durch schriftstellerische Verwendung des Arabischen Christen des 'Irāq im 9. Jahrhundert sich einfügten. Zumal eine jetzt im Hinblick auf muslimische Kreise unternommene Neuübersetzung der Evangelien — und nur um eine solche, sahen wir, konnte es sich etwa handeln — würde, um sich nicht von vornherein jeden Erfolges zu berauben, zum mindesten auf dem Gebiete der Wortwahl sich sprachlicher Korrektheit zu befleißigen gehabt haben, wenn sie nicht geradezu höhere literarische Qualitäten anstrebte. Daß nämlich in der Tat ein solches Streben bei der Schaffung arabischer Evangelientexte in der uns beschäftigenden Epoche maßgeblich war, lehren zu allem Überfluß sehr positiv zwei in der Form eigentlicher, ja sogar gereimter Kunstprosa gehaltene Texte, von denen einer vielleicht ein Mitglied der berühmten Familie Boḥtīšō' zum Verfasser hatte. Dem einen konnte schon der 246 H. = 860 n. Chr. gestorbene zaiditische Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Ḥasanī im entlegenen Jemen das umfangreiche Zitatmaterial seines *Kitāb ar-radd 'alān-na.ārā*<sup>1</sup> entnehmen. Der andere, von jenem nachweislich verschiedene<sup>2</sup>, ist vollständig in den Hss. *Vat. Arab. 17, 18* und *Leid. 2348* erhalten, von denen die mittlere im Jahre 993 n. Chr. entstanden ist<sup>3</sup>, ohne daß wir auch nur schätzungsweise ahnen könnten, wie alt damals das hier kopierte Werk war.

Die Urheber solcher Schöpfungen höherer Literatur dürften

<sup>1</sup> Herausgegeben und übersetzt von I. di Matteo, *Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*. RStO. IX, S. 301—364. Vgl. Fritsch, a. a. O., S. 12f.

<sup>2</sup> Vgl. das Zitat von Mt. 1 20f. bei al-Qāsim, S. 322 (Übs. 354) mit dem durch I. Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*. Rom 1888. S. 26 mitgeteiltem Text der anderen Übersetzung „di ricercata eleganza“.

<sup>3</sup> Vgl. Guidi, a. a. O., S. 25f.

sich nun aber die Mühe einer vollständigen Neuübersetzung, sei es aus dem Griechischen, sei es aus dem Syrischen, nicht gemacht haben, sondern bei ihrer Arbeit von irgendeinem älteren und literarisch anspruchsloseren arabischen Evangelientext ausgegangen sein, der unter ihrer Hand neben der formalen Umgestaltung dann allerdings, soweit er von demselben abwich, auch eine materielle Berichtigung nach dem für sie entsprechend ihrer konfessionellen Zugehörigkeit kanonischen „Original“-Text erfahren mochte. Lehrreich ist in dieser Richtung das Verhältnis, in welchem ein in den drei Hss. *Bodl. 15, 29* und *Ambr. E 95* vorliegender stilistisch gefeilter Evangelientext zu dem literarisch minder anspruchsvollen je zweier römischer und Leidener Hss. und über diesen rückwärts zu demjenigen Text steht, dessen noch vorislamischer Ursprung sich im Zusammenhang mit seinen Perikopennotierungen des vorbyzantinisch-palästinensischen Ritus ergibt<sup>1</sup>. Ein entsprechendes Verhältnis ist weiterhin für den vollständig erhaltenen der beiden zuerst genannten Evangelientexte in Kunstprosa gerade gegenüber der von den drei gelehrten Muslimen des 9. Jahrhunderts benutzten Übersetzung einer altsyrischen Vorlage festzustellen.

Man vergleiche für Mt. 1<sup>18</sup> B. und 19 mit der Textgestalt, die das Zitat Ibn Qutaibas bietet, diejenige jener literarischen Kunstschöpfung<sup>2</sup>.

اذ يوسف لمريم خطيب وما ان كان  
بينهما قراب [ما] وجدت مثقلا من  
روح القدس وان يوسف لمن الصالحين  
وما كان لإبارتها من المبتغيين  
فاعتقد لما التسريح في السر الكتيم.

Als Joseph mit Maria verlobt war und es nicht an dem war, daß zwischen ihnen Verkehr bestanden hätte, wurde sie gefunden trüchtig vom Heiligen Geist. Und siehe, Joseph war von den Rechtschaffenen und nicht von denen, die sie zu verderben gewünscht hätten. So entschloß er sich zu ihrer Entlassung in dichter Verborgenheit.

Noch der Text in literarischer Kunstprosa bringt an der ersten der drei Einführungen Josephs als Subjekt und an dem Fehlen des  $\delta \text{ \acute{a}ν\eta\rho \text{ \acute{a}υτ\eta\varsigma}$  sicher zwei der charakteristischen mate-

<sup>1</sup> Vgl. ebenda, S. 27f.

<sup>2</sup> Mitgeteilt nach *Vat. Arab. 17* und der Leidener Hs., a. a. O., S. 26.

riellen Züge einer dem Diatessaron nächststehenden altsyrischen Textgestaltung, so entschieden im übrigen eine Angleichung an diejenige der griechischen Überlieferung bzw. der P erfolgt ist. Vor allem aber stimmt er mit dem Zitat Ibn Qutaibas in einem rein formalen Zuge von allerhöchster Bedeutsamkeit überein, der nun wieder dem lexikalischen Gebiete angehört. Es ist dies die Verwendung von صالح (rechtschaffen) als Äquivalent von syrischem رِبِيح (gerecht) bzw. letzten Endes des griechischen δίκαιος, die nicht nur bezüglich der Abhängigkeit des Textes der Hss. *Vat. Arab. 17, 18* und *Leid. 2348* von dem durch Ibn Qutaiba zitierten entscheidend ins Gewicht fällt.

Dank dem Umstand, daß Ign. Guidi in seiner klassischen Abhandlung über die arabischen und äthiopischen Evangelienübersetzungen gerade Mt. 1<sup>18-25</sup> als Stichprobe einer Vergleichung der Texte verwendet hat, sind wir über den arabischen Textbestand von Mt. 1<sup>19</sup> ausgezeichnet unterrichtet, und es ist festzustellen, daß in dem ganzen von Guidi untersuchten weitschichtigen Material jener Wortgebrauch auch nicht in einem einzigen weiteren Texte wiederkehrt. Ja mehr! Er ist sonst sogar der gesamten uns unmittelbar erhaltenen christlich-arabischen Übersetzungsliteratur des Ostens fremd. Die Übereinstimmung gerade in ihm dürfte also in der Tat zunächst genügen, um in Verbindung mit den beiden materiellen Elementen das fragliche Abhängigkeitsverhältnis zu erhärten.

Der späterhin, abgesehen von dieser Nachwirkung unserer Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes, soweit wir sehen, schlechthin unerhörte Wortgebrauch ist aber andererseits für die Welt noch vorislamischer arabischer Bibelübersetzung an derjenigen Stelle bezeugt, an der diese Welt mit unbedingter Sicherheit in unseren Gesichtskreis tritt. Bekanntlich wird Sure 21<sup>106</sup> ausdrücklich als في الزبور (im Psalter) stehend das geschriebene Gotteswort zitiert: أَنْ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِي الصَّالِحِينَ (daß die Erde erben werden meine Diener, die rechtschaffenen). Das Zitat geht auf Ps. 37 (36)<sup>29</sup>: δίκαιοι κληρονομήσουσι γῆν nach LXX, رِبِيح (die Gerechten erben die Erde) nach P. Es ist in seiner fast strengen Wörtlichkeit nur als ein solches bereits eines arabischen Psaltertextes begreiflich. Ob dieser auf griechischer

oder syrischer Grundlage ruhte, ist dabei zunächst deshalb nicht auszumachen, weil das arabische Imperfekt ebensogut für das griechische Futur wie für das präsentische Partizip des Syrischen stehen kann. Auf den Psaltertext der P als Vorlage des dem mekkanischen Propheten bekanntgewordenen arabischen würden wir uns nur dann ohne weiteres mit Sicherheit geführt sehen, wenn in dem عَبَادِي (meine Diener) etwa eine Anspielung auf einen Zusammenhang desselben mit al-Ḥīra erblickt werden dürfte, dessen Christen sich, altchristlichem δούλος τοῦ θεοῦ entsprechend, so technisch als عَبَاد (Diener) Gottes schlechthin bezeichneten, daß عَبَادِي zur Nisba geworden ist, mit der die Herkunft aus der ehemaligen Fürstenstadt der Lahmididen — z. B. bei Ḥunain ibn Ishāq — noch im 9. Jahrhundert n. Chr. bezeichnet wurde. Wie dem aber auch sei, liegt hier mindestens begrifflich in jedem Falle der unabhängig nur wieder in der Übersetzung des altsyrischen Evangelientextes auftauchende Wortgebrauch von صَالِح vor. Und schon dies dürfte wieder genügen, um eine weitere höchst gewichtige Instanz dafür zu bilden, daß auch die Entstehung dieses Textes in vorislamische Zeit zurückreichte.

Aber noch etwas Weiteres kommt hinzu. Unser Wortgebrauch begegnet noch einmal in einem Bibelzitat Ibn Qutaibas, und diesmal handelt es sich um ein Zitat des Psalters selbst. Unter den Schriftzitaten, die aus einem vorläufig noch unbekanntem Werke Ibn Qutaibas in seinem *Kitāb al-wafā fī faḍā'il al-muṣṭafā* Ibn Ḡauzī erhalten hat<sup>1</sup>, findet sich eine Anführung des größten Teiles von Ps. 149<sup>2</sup>. Es fehlen nur v. 1<sup>B</sup>, der Schluß von v. 2 und der ganze v. 3 und ebenso wieder mit v. 9 zusammen das letzte Wort von v. 8 anscheinend durchweg auf Grund innerarabischer Textverderbnis, und zwar erst des Zitats selbst<sup>3</sup>. Die Wiedergabe ist eine fast vollständig streng wörtliche, in v. 4<sup>B</sup> und 5<sup>A</sup>, wo dies

<sup>1</sup> Vgl. C. Brockelmann, *Ibn Ḡauzī's Kitāb al-Wafā fī faḍā'il al-Muṣṭafā nach der Leidener Handschrift untersucht* in: *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* III, S. 1—59.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 49.

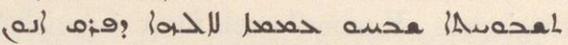
<sup>3</sup> Nur so ist der völlig willkürliche Umfang dieser Textdefekte zu erklären. Neben ihnen stehen denn auch zwei von Brockelmann unrichtig verbesserte, gleichfalls offenbar erst der Textgeschichte des arabischen Zitats angehörende Korruptelen: in v. 2 سرر aus بنو, nicht تنوب und in v. 5 سدد aus شدد nicht سرر.

nicht der Fall zu sein scheint, vielmehr offenbar diejenige einer verderbten Gestalt der Vorlage<sup>1</sup>. Daß diese der syrische Text der P war, läßt sich diesmal mit vollster Sicherheit erkennen. Eine Übersicht über die Haltung des arabischen Textes bei den vorkommenden Diskrepanzen zwischen LXX und P mag dies erhärten.

v. 1. Ἀσάτε τῷ κυρίῳ ἄσμα καινόν > ܐܫܡܐ ܠܥܘܠܡܐ ܠܥܘܠܡܐ (Preiset den Herrn mit einem neuen Preis<gesang>) = سَبِّحُوا الرَّبَّ تَسْبِيحًا جَدِيدًا (Preiset den Herrn ein neues Preisen.) — v. 4. ὑψώσει πραεῖς ἐν σωτηρίᾳ > ܘܥܘܕܐ ܠܥܘܠܡܐ ܥܘܕܐܘܝܬܐ (und er gab den Armen seine Errettung). Hier wird واعطاء النظر (und er gab ihm die Einsicht) durch das im syntaktischen Zusammenhang nicht zu verstehende Pronominalsuffix der 3. Sing. Masc. als sklavische Wiedergabe einer korrupten Vorlage erwiesen. Die Abkunft von P sichert aber in jedem Falle noch die Übereinstimmung des Verbuns. In der Vorlage des Übersetzers scheint das ܥܘܕܐܘܝܬܐ gefehlt und statt ܠܥܘܠܡܐ etwas wie ܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ gestanden zu haben. — v. 5. καυχῶσονται ὁδοὶ > ܘܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (es mögen sich kräftigen die Gerechten). Wieder ist شدد (Er kräftigte die Gerechten von ihnen) Wiedergabe einer Korruptel: ܘܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ oder eines in diesem Sinne verstandenen defekten ܘܕܥܘܠܡܐ. — v. 6. αἱ ὑψώσεις τοῦ θεοῦ ἐν λάρυγγι αὐτῶν > ܘܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (Sie mögen erheben Gott mit ihren Kehlen). Dazu يَكْبُرُونَ الله بِأصوات مرتفعة (Sie mögen hochpreisen Gott mit erhobenen Stimmen) wohl auf Grund mangelnden Verständnisses des letzten syrischen Wortes.

Für das Alter sei es nun unmittelbar der zitierten arabischen Psalterübersetzung selbst, sei es ihrer syrischen Vorlage und damit dann doch wiederum wenigstens mittelbar für das ihrige, ist von liturgiegeschichtlicher Seite her eine sehr bestimmte Erkenntnis zu gewinnen. An v. 1<sup>A</sup> schließt das Zitat den weiteren imperativischen Satz an: سَبِّحُوا الَّذِي هَيْكَلُهُ الصَّالِحُونَ (Preiset denjenigen, dessen Tempel die Rechtschaffenen sind). Das ist weder als eine auf einmal ganz seltsam willkürlich freie Wiedergabe von 1<sup>B</sup>: ܠܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (Sein Preis <ist> in der Gemeinde der Gerechten), noch aus irgendeiner Korruptel dieses Halbstichos zu erklären. Vielmehr liegt hier eines der antiphonenartigen Gebilde vor, die nach nestorianischem Ritus unter dem Namen der ܡܢܩܠܐ (Kanones) den Sinn jedes einzelnen Psalmes auf eine kürzeste Formel bringend, zum Zweck seines liturgischen Vortrags hinter

<sup>1</sup> Vgl. dazu die betreffenden Bemerkungen im folgenden Vergleich mit P.

seinem ersten Verse vermerkt zu werden pflegen<sup>1</sup>. Vers 1<sup>B</sup> selbst aber wurde durch dieses Element verdrängt. Der endgültige Text jener nestorianischen Psalmen-, „Kanones“ ist ein Werk des Katholikos Mār(j) Āḅā I. (540—552)<sup>2</sup>, und sein „Kanon“ zu Ps. 149 lautet vielmehr:  (Mit einem Preis<lied> preiset, die Völker, den Herrn, der sie errettet hat)<sup>3</sup>. Es ist nun ein Doppeltes möglich. Entweder wurde der abweichende, also ältere „Kanon“ schon mit dem Psalmtext ins Arabische übersetzt oder, was seine grammatische Struktur näherlegt, er ist eine erst zum liturgischen Gebrauche auf arabischem Sprachboden selbst, und zwar in speziellem Anschluß an v. 1<sup>B</sup> entstandene, schon ursprünglich arabische Schöpfung, und der vom arabischen Übersetzer ursprünglich wiedergegebene syrische Text entbehrte noch jedes „Kanones“-Vermerkes. Im letzteren Falle wäre ein liturgischer Gebrauch der von Ibn Qutaiba zitierten arabischen Psalterübersetzung und mithin vollends deren Entstehung, im ersteren wenigstens diejenige des vom Übersetzer wiedergegebenen syrischen Psalterexemplars mit Sicherheit in die Zeit vor dem Pontifikat Mār(j) Āḅās zu datieren. Da die Zugrundelegung eines schon seit geraumer Zeit von der liturgischen Entwicklung überholten Exemplares bei Übersetzung eines liturgischen Buches, wie es der Psalter in erster Linie ist, keinen Sinn hatte, dürfte indessen auch im letzteren Falle mit der Entstehung des arabischen Textes über die Mitte des 6. Jahrhunderts nicht allzuweit herabgegangen werden dürfen.

Der noch aus vorislamischer Zeit stammende arabische Text eines liturgischen Psalters des nestorianischen Ritus ist es jeden-

<sup>1</sup> Vgl. über sie und ihren Zusammenhang mit dem griechischen Begriff des ὑπόψαλμα oder der ὑπαχοή mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 70.

<sup>2</sup> Nach dem Zeugnis des ‘Aḅdišo‘ von Sōḅā in dem *Mēmṛā* über die Denkmäler der syrischen Literatur (Assemani, *Bibl. Ar.* III, S. 76) und der arabischen Chronik von Seert, II, S. 66 (*Patrol. Or.* VII 2, S. 158). Vgl. *Festbrevier usw.*, a. a. O., *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922. S. 118.

<sup>3</sup> *Breviarium Chaldaicum*, S. 330\* jedes der drei Bände. — Ein von demjenigen des Mār(j) Āḅā verschiedener *Qānōnā* zu Ps. 99 findet sich auch in dem SbPAW. 1933, S. 91—152 aus dem Nachlaß von F. C. Andreas durch K. Barr herausgegebenen Bruchstück eines Pehlewi-Psalters, während in dem von F. W. K. Müller, *Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet*. Berlin 1915, S. 215—222 veröffentlichten syrisch-neupersischen Psalter-Fragment *Qānōnē* überhaupt fehlen.

falls, dem Ibn Qutaiba sein durch Ibn Ġauzī erhaltenes Zitat von Ps. 149 entnommen hat. In diesem Zitat kehrt nun aber unmittelbar in v. 5 der in dem Psalterzitat Sure 21 105 vorliegende Wortgebrauch von *صالح* wieder, der gleichzeitig durch die Vermittlung des liturgischen „Kanons“ auch für v. 1 gesichert wird. Soll nicht wieder eines jener Spiele des Zufalls angenommen werden, mit denen keine geisteswissenschaftliche Forschung irgendwelcher näheren Art rechnen kann, ohne sich selbst aufzugeben, so wird man folgern müssen, daß es der an der Koran-Stelle zitierte Psaltertext selbst war, der dem Gelehrten des 9. Jahrhunderts in Bagdad noch zur Verfügung stand. Für diesen ist damit alsdann einerseits das Syrische der P endgültig als Grundlage erwiesen. Andererseits kann nur al-Ĥira die Heimat des für liturgischen Gebrauch nach nestorianischem Ritus eingerichteten gewesen sein.

Für einen mit diesem Psaltertext durch eine bezeichnende Eigentümlichkeit des Wortgebrauches aufs engste verbundenen Evangelientext dieselbe zeitliche wie örtliche Entstehungssphäre anzunehmen, wird dann vollends um so dringenderes Gebot, nachdem in diese Sphäre für ihn schon der materielle Befund seiner erschließbaren Vorlage und ein anderes Moment formaler Natur gewiesen hatten. Etwas wie mathematische Stringenz der Beweisführung wird bei der Lösung von Problemen wie denjenigen des ältesten christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache kaum je zu erreichen sein. Alle hier aber nach der Natur der Dinge mögliche höchste Wahrscheinlichkeit hat es — das darf mit Bestimmtheit ausgesprochen werden — jedenfalls für sich, daß eine schon Muhammed bekanntgewordene, in al-Ĥira beheimatete syrisch-arabische Psalterübersetzung und die mit ihr zusammengehörige arabische Wiedergabe eines altsyrischen Evangelientextes noch rund um die Mitte des 9. Jahrhunderts existierten und daß uns sogar noch heute jene durch Ibn Qutaibas Zitat von Ps. 149, diese durch sein Zitat von Mt. 1 18–21 und durch dasjenige von Mk. 3 22 bei Ġahiz, sowie als Grundlage des größeren Teiles der Evangelienzitate des *K. ad-dīn wad-dawla* und am entferntesten im Hintergrund des „eleganten“ Evangelientextes faßbar wird, für dessen Entstehung das Jahr 993 den äußersten *terminus ante quem* bildet.

EINE ANWEISUNG FÜR GEISTLICHE ÜBUNGEN  
NESTORIANISCHER MÖNCHE DES 7. JAHRHUNDERTS

VON

Prof. ADOLF RÜCKER

Der um die chaldäische Kirche und um die Wissenschaft in gleicher Weise hochverdiente Generalabt Samuel Giamil († 16. 2. 1917) erwarb im Jahre 1908 in Mossul eine Handschrift, die eine Anzahl bisher meist unbekannter asketisch-mystischer Abhandlungen enthielt; sie ist im Jahre 1289 im Kloster Alqôš geschrieben und wird jetzt als Nr. 237 im Kloster „Unserer Lieben Frau von den Saaten“ bei Alqôš aufbewahrt<sup>1</sup>. Von dieser Vorlage ließ Giamil eine Abschrift (Nr. 238) für die gleiche Bibliothek anfertigen; weitere Kopien sind *Vat. Syr. 509* (v. J. 1928)<sup>2</sup> und Sammlung *Mingana 601* (v. J. 1932)<sup>3</sup>; eine genauere Inhaltsangabe der ganzen Sammlung verdanken wir J. Vosté<sup>4</sup>. Aus der Abschrift in seiner Sammlung hat nun Mingana einige dieser wertvollen Texte mit englischer Übersetzung herausgegeben<sup>5</sup>, und ich möchte im folgenden auf die am Anfang der Handschrift stehenden Abhandlungen des Dād(h)îšô‘ näher eingehen, weil diese einen höchst interessanten Einblick in die Askese der nestorianischen Mönche des 7. Jh.s ermöglichen; die anderen Stücke der Sammlung hingegen sind mehr für die Geschichte der Mystik von Bedeutung.

<sup>1</sup> J. Vosté, O.P., *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences* (Rome-Paris) 1929, S. 91 (SA. aus *Angelicum* 5 [1928] S. 346).

<sup>2</sup> J. Vosté, O.P., *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane: Angelicum* 6 (1929), S. 45.

<sup>3</sup> A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Vol. I: *Syriac and Garshuni Manuscripts* (Cambridge 1933), Sp. 1147—1153.

<sup>4</sup> *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle: Angelicum* 6 (1929), S. 143—206; vgl. auch F. Nau, *A propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe, II: La mystique chez les Nestoriens: Le Muséon* 43 (1930), S. 89—116.

<sup>5</sup> *Woodbrooke Studies VII* (Cambridge 1934); der syrische Text ist in einer Faksimile-Reproduktion der Handschrift gegeben.



schrieben, ohne daß der Bearbeiter oder Abschreiber sich die Mühe gegeben hätte, den Titel „Erklärer“, der bei Cyrill ungewöhnlich ist, zu streichen oder zu beachten, daß dieser ein „Werk über das Priestertum“ gar nicht geschrieben hat; der Hinweis auf die Praxis des Nestorianers Mar(j) Bāb(h)ai wird einfach auf die ägyptischen Mönchsväter Makarius, Pachomius und Arsenius übertragen. Abgesehen davon und von dem Umstande, daß Bedjan seine Vorlage gekürzt hat, ist auch sonst der Text bei Mingana besser, wenn auch an einigen Stellen der Druck Bedjans zur Korrektur von Schreibversehen und einmal auch zur Ausfüllung der Lücke auf fol. 14<sup>r</sup> mit Nutzen verwendet werden kann.

An diese Abhandlung schließen sich in der Sammelhandschrift noch einige kleinere desselben Autors mit verwandtem Inhalt an; 1, 2 und 4 wird man jedoch besser dem mystischen Schrifttum zurechnen müssen. Sie behandeln folgende Thematata: 1. Eine Erläuterung zum Väterwort: Viele eilen zur Einsamkeit, aber wenige harren darin aus (fol. 30<sup>v</sup>—34<sup>r</sup>); die Gründe sind: a) Mangel an „freiwilliger“ Liebe, denn eine nur natürliche Hinneigung zum Einsiedlerleben reicht nicht aus; b) Unkenntnis der Schwierigkeiten und Mangel eines geeigneten Lehrers; c) Mangel an glühendem Eifer. 2. Die zweite Abhandlung (fol. 34<sup>r</sup>—36<sup>v</sup>) gibt Warnungen vor den vier Leidenschaften, die das „reine Gebet“ verhindern, und eine Belehrung über letzteres im Anschluß an Äußerungen des Evagrius und des Abba Markus. 3. Ein Brief an einen Ab(h)kōš über die Einsamkeit (fol. 37<sup>v</sup>—42<sup>v</sup>), von Mingana nicht aufgenommen. 4. Über die drei Gebote (unablässiges Gebet, entschiedene Zurückweisung sündhafter Gedanken von den ersten Regungen an und Ausdauer in allen Kämpfen und Beschwerden des Einsiedlerlebens), die alle anderen Gebote enthalten und das geistige Gebet ermöglichen (fol. 42<sup>v</sup>—48<sup>r</sup>). 5. Einige Anweisungen, unter denen eine metrische Zusammenfassung<sup>1</sup> aller Pflichten des Einsied-

<sup>1</sup> Diese „Ermahnungen“ sind auch gesondert überliefert in Cod. syr. 21 der Bibliothek des griech.-orthod. Patriarchats in Jerusalem; vgl. J.-B. Chabot, *Notice sur les mss. syr. conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem: Journal Asiatique* IX. sér. tom. 3 (1894), S. 115.

lers bemerkenswert ist (fol. 48<sup>r</sup>—55<sup>v</sup>); daran schließen sich die unten behandelten Belehrungen über Breviergebet und Kommunionempfang an.

Charakteristisch für die Schriftstellerei des D. ist seine große Vorliebe für Zitate und Verweisungen auf Vorbilder des Mönchslebens; wie es seine Beschäftigung mit den Reden des Abba Isaia nahelegt, sind Anführungen aus dessen Reden besonders zahlreich; auch die häufigen Beispiele aus der Geschichte des ägyptischen Mönchtums und den Apophthegmata mögen ihm aus seinem Kommentar zum „Väterparadies“ zugeflossen sein. Von anderen Schriftstellern werden Evagrius, Abba Markus und Johannes „der Seher der Thebais“ (= Joh. von Lykopolis) vielfach zitiert; ganz besonderer Wert wird auf die Lektüre der Werke Theodors von Mopsuestia, des „Erklärers“ schlechthin, gelegt, dessen „Kommentar zu den Mysterien“ und der „zur Apostelgeschichte“ nebst dem „Buche über das Priestertum“ und dem „Buche über die Vollkommenheit“ zum Teil in längeren Zitaten angeführt werden.

Die erste und umfangreichste Abhandlung (fol. 3<sup>v</sup>—30<sup>v</sup> der Handschrift Mingana) über „Die Einsamkeit der sieben Wochen“ ist als wirkliche oder fiktive Antwort auf die entsprechenden Fragen eines „Bruders“ abgefaßt und geht davon aus, daß die religiösen Pflichten nach Anlage und Stand der einzelnen Gruppen der Christen verschieden sind; eine interessante Stufenleiter, die ich wörtlich wiedergebe<sup>1</sup>, gewährt einen beachtenswerten Einblick in die Klassen des nestorianischen Mönchtums jener Zeit.

„Anders ist das religiöse Leben (= ܘܢܘܨܝܘܬܐ) guter Christen des Laienstandes; anders das der Bundessöhne (ܘܢܘܨܝܘܬܐ ܕܘܢܘܨܝܘܬܐ); anders dasjenige der sogenannten Klosterleute (ܘܢܘܨܝܘܬܐ ܕܘܢܘܨܝܘܬܐ), sie heiraten nicht, sie essen kein Fleisch, tragen einfache Kleidung (bei Bedjan: Kleidung der Einsiedler) und ihre Tonsur ist kleiner als die der Einsiedler (ܘܢܘܨܝܘܬܐ ܕܘܢܘܨܝܘܬܐ), aber größer als die der Bundessöhne<sup>2</sup>. Sie beten alle Horen, besäen aber die Äcker des Klosters und ernten; sie nehmen die Wanderer auf und be-

<sup>1</sup> Nach fol. 4<sup>v</sup>ff. der Hs. Minganas, bei Bedjan S. 602ff.

<sup>2</sup> Die Hs. Minganas hat hier fälschlich: der Laien.

dienen sie eifrig, Männer und Frauen jeden Standes, denn ihre Klöster sind an den Straßen gebaut<sup>1</sup>; das ist die Lebensweise jener, die Klosterleute genannt werden. Anders wiederum ist das religiöse Leben der Einsiedler-Anfänger (مستجدى خذمه), sie wohnen in Klöstern, in κοινόβια; anders das Leben der ‚Einsiedler‘<sup>2</sup>, die in der ‚kleinen Einsamkeit‘ der Wochentage leben. Anders ist das religiöse Leben derer, die als ‚Einsiedler‘ die sieben Pflicht-,Wochen‘ beobachten, ich meine die des Herrenfastens, des Apostel- und Prophetenfastens. Anders ist das religiöse Leben und der Stand der Einsiedler, die ganz allein für sich wohnen, außerhalb der Gemeinschaft, in der Wüste und Einöde. Anders ist das religiöse Leben und die Ordnung der Einsiedler, die die ‚wandernden‘ (مهاجرون) genannt werden, wie jene zwölf, von denen bei Abba Isaia die Rede ist<sup>3</sup>, und jene sieben, die einst zu Abba Sisoë kamen, der in einer Höhle bei Klysma wohnte<sup>4</sup>. Anders ist die erhabene, mühevoll und vollkommene Lebensweise der Einsiedler-Anachoreten (مستجدى خذمه). Jedoch über diese mannigfaltigen Unterschiede der Lebensform der Christen zu sprechen, ist jetzt keine Veranlassung, da jede einzelne von ihnen einer besonderen Abhandlung bedürfte, um ihre genaue Eigenart darzulegen; ich will vielmehr, wie du mich gebeten hast, kurz über die Einsamkeit der ‚Pflicht-Wochen‘ sprechen.“

<sup>1</sup> Gerade unter letzterem Gesichtspunkt spielen die Klöster eine große Rolle in den arabischen „Klosterbüchern“ vgl. z. B. E. Sachau, *Das Klosterbuch des Šābuštī* = *Abhandlungen der Preuß. Akademie der Wissenschaften*, 1919, Phil.-Hist. Klasse Nr. 10, wonach die Klöster gradezu als Erholungs- und Vergnügungsstätten für reiche Muslimen galten.

<sup>2</sup> Bedjan: Zellen - Einsiedler; mit „Einsiedler“ bezeichne ich jene, die nur vorübergehend als geistliche Übung die Einsamkeit wählen, im Gegensatz zu den eigentlichen Einsiedlern, die ständig in der Einsamkeit der Zellen leben.

<sup>3</sup> In der syrischen Übersetzung der Reden des Abba Isaia (*Br. M. 575, Add. 12170; 576, Add. 14575* und *Jerusalem, Markuskloster Nr. 3*) stehen an zweiter Stelle die Aussprüche von 12 Wandermönchen, auf die wohl hier angespielt wird; der griechische Text: Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἠσαΐου Λόγοι καὶ ed. Augustinos Monachos (Jerusalem 1911) enthält dieses Stück nicht; auch bei mehreren anderen Isaiazitaten des syr. Textes gelang es mir nicht, sie in der genannten Ausgabe wiederzufinden.

<sup>4</sup> Bedjan hat statt „Höhle“ „Insel“, wie auch die Wiedergabe der Geschichte bei H. Rosweyd, *De vita et verbis Seniorum* (Antwerpen 1628), S. 625 b, bzw. Migne, PL 73, Sp. 961.

In dieser Aufzählung der asketischen Lebensformen, die stufenweise vom Laienstande bis zum höchsten Grade äußerster Strenge aufgebaut ist, erscheint bemerkenswert, daß auch die „Bundessöhne“ genannt werden, die zwischen den Laien und der untersten Stufe des Mönchsstandes, den Koinobiten, eingeordnet sind; da für diese Zeit kaum anzunehmen ist, daß hier noch die Asketen der älteren Epoche gemeint sind, werden wir den Ausdruck als Bezeichnung für den Weltklerus zu fassen haben<sup>1</sup>. Im Gegensatz zu den Koinobiten, von denen sie sich auch durch eine kleinere Tonsur unterschieden, ist ihnen Ehe und Fleischgenuß erlaubt. Über den Koinobiten stehen die „Einsiedler“, und zwar zunächst jene, die als Anfänger der asketischen Lebensweise noch den Klöstern zugeordnet sind und nur die kürzere „Einsamkeit“ der Wochentage beobachten. Von den eigentlichen Anachoreten sind aber auch noch jene zu unterscheiden, die die pflichtgemäßen „Wochen“-Retraite halten; für die fortgeschritteneren Mönche war demnach vorgeschrieben, daß sie sich während der „Wochen“ des Herren-, Apostel- und Prophetenfastens<sup>2</sup> diesen geistlichen Übungen in der Einsamkeit unterzogen.

Ehe D. jedoch auf diese „Wocheneinsamkeit“ näher eingeht, fühlt er sich veranlaßt, einem Einwurf zu begegnen, der diese Einrichtung als eine Neuerung erscheinen läßt: Warum hat Mar(j) Bāb(h)ai der Große, der Reorganisator des Mönchtums († nach 627), in seinem Werke, das er für die Novizen schrieb, der „Wocheneinsamkeit“ keine Erwähnung getan? D. antwortet darauf, daß in jener Zeit andere Verhältnisse vorlagen<sup>3</sup>; man

<sup>1</sup> Dieser Bedeutungswandel scheint sich seit dem Konzil des Mar(j) Aqāq (485) vollzogen zu haben.

<sup>2</sup> Das Apostelfasten fällt in die Zeit zwischen Pfingsten und den I. „Sommer-sonntag“, der als Apostelfest gilt, das Prophetenfasten in die Periode der sogenannten Elias- und Moses-Sonntage am Ende des nestorianischen Kirchenjahres. — Einer Gruppe von grundsätzlich 7 Wochen bildet eine „Woche“ als Teil des Kirchenjahres.

<sup>3</sup> Aus dem gleichen Grunde findet die „Wocheneinsamkeit“ auch keine Berücksichtigung in den Klosterregeln des Mar(j) Abraham und des Mar(j) Dād(h)îšô, des Vorgängers Mar(j) Bāb(h)ai's in der Leitung des Izla-Klosters; s. J.-B. Chabot, *Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in Monte Izla conditae = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Cl. d. Sc. mor. stor. e filolog., Vol. VII, fasc. 1 (Rom 1898). — Deutsche Übersetzung von O. Braun, *Ausgewählte Martyrerakten; mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben*

könne aus dem genannten Werke ersehen, daß damals die Brüder während der Woche überhaupt nicht die Zelle verließen und mit niemandem verkehrten. Am Samstagabend versammelten sich Väter und Brüder nüchtern im Kloster, um zunächst die gemeinsame Lesung zu hören. Dann erhoben sie sich zum Offizium der Vesper und empfingen den Leib und das Blut des Herrn. Daran schloß sich die Mahlzeit im Refektorium an; nach dem Verlassen des Refektoriums betete man den *Sübã'ã* (= Completorium). Die ganze Nacht zum Sonntag wurde dann als Vigil gefeiert, mit Psalmengesang, Hymnen, Gebeten und Lesungen der Werke des seligen Theodors, des Erklärers, und der Väter der Wüste. Bei dem damaligen Eifer entsprach also eine Einrichtung, wie sie D. als Sonderleistung empfiehlt, einem ständigen und selbstverständlichen Brauche; für seine Zeit, die ein Erkalten des Eifers aufweise, seien solche Observanzen wenigstens vorübergehend zu empfehlen. Aber auch so solle man mit einer gewissen Diskretion vorgehen, ein Anfänger möge sich zunächst nur für eine Woche zurückziehen, erst wenn er in der Askese weiter fortgeschritten ist, soll er die längeren „Wochen“-Übungen halten. Freilich entsprechen selbst diese noch nicht dem Ideal der völligen Einsamkeit der Anachoreten der Wüste, das der von D. oft zitierte Evagrius aufgestellt hat, aber auch letzterer gibt den Rat, daß ein Bruder, der dem dreifachen Kampfe in der Einsamkeit nicht gewachsen ist, in das Koinobion zurückkehren soll.

Indem D. nun auf Wesen und Inhalt der „Wocheneinsamkeit“ näher eingeht, stellt er drei Voraussetzungen dafür auf: Gute Absicht, gewissenhafte Persolvierung des Zellenoffiziums und Unterstellung unter einen „Leiter“ (Instructor). Die gute Absicht erkennt er jenem zu, der „nur um Gottes willen und aus Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus in der Einsamkeit lebt, ohne in seinen Gedanken überhaupt einen irdischen Lohn ihrer Mühen zu erwarten“; auch geistige Gaben, wie etwa die

= *Bibl. der Kirchenväter*, 22. Bd. (Kempten 1915), S. 318—331. — Kanon V des Abraham (Chabot, S. 48 bzw. 57, Braun, S. 323) verbietet nur, daß ein Bruder während der vierzigstägigen Faste ohne wichtigen Grund die Zelle verlasse, und Kanon VIII (Chabot, S. 49 bzw. 58, Braun, S. 324) gibt eine kurze Anweisung über die Sonntagsfeier.

Macht, Wunder zu wirken, darf er nicht wünschen, nur darnach soll er streben, der Liebe Christi und seiner geistigen (mystischen) Anschauung würdig zu werden. Die zweite Aufgabe dessen, der diese geistlichen Übungen macht, ist die gewissenhafte Ausführung des „Dienstes“ in der Einsamkeit, um so den Nachstellungen der Dämonen zu entgehen. Er bekräftigt seine Ermahnungen wiederum durch Hinweise auf entsprechende Worte des Abba Isaia<sup>1</sup> und Abba Markus<sup>2</sup>, und versteht darunter in der Hauptsache das kirchliche Stundengebet, das einer besonderen, für Einsiedler geeigneten Form in allerdings viel jüngeren Handschriften vorliegt, z. B. in dem bereits oben erwähnten Cod. 21 des Jerusalemer orthodoxen Patriarchats, der betitelt ist: Zellenoffizium der Einsiedler-Novizen, die schwach sind wie ich und es in der Einsamkeit in ihren Zellen persolvieren.“ Ins Einzelne gehende Anweisungen, wie dieser „Dienst“ erfüllt werden soll, gibt D. weiter unten. An dritter Stelle nennt er die Notwendigkeit, einen geistlichen Führer zu nehmen, mit dem er sich (aber auch nur durch das Fenster der Zelle!) beraten soll, es sei dies wegen der geistigen Kämpfe gegen übertriebene Niedergeschlagenheit und gegen die Dämonen, die die Leidenschaften entfachen, notwendig, wie durch Ausspruch Ap(h)rēms belegt wird<sup>3</sup>.

Einige Schwierigkeiten scheinen den Fragesteller besonders beschäftigt zu haben:

1. „Muß ein Novize, der die Sieben-Wochen-Übung hält, die Horen am Sonntag (gemeinschaftlich mit den übrigen) persolvieren? 2. Darf er die Zelle verlassen, um das Mysterium (die hl. Kommunion) geheim (d. h. unauffällig) zu empfangen? 3. Ist es zulässig, durch das Fenster der Zelle sich mit denen zu unterhalten, die ihn besuchen, und mit dem Diener zu sprechen und sich vorlesen zu lassen u. dgl.?“ Grundsätzlich erklärt D., daß

<sup>1</sup> „Vernachlässige nicht deinen Dienst, damit du nicht in die Hand deiner Feinde fällst“ = „Μὴ καταφρονήσης τῆς λειτουργίας σου, ἵνα μὴ ἐμπέσης εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν σου“ (S. 64 der Jerusalemer Ausgabe); oder: „Μὴ τέλει τὰς ὀριαίας προσευχὰς ἀμελῶς, ἵνα μὴ ἐμπέσης κτλ. (ebenda, S. 209).

<sup>2</sup> „Wenn wir die Befehle erfüllen und unsern Dienst ausüben, dann werden wir vom Herrn das Gebührende erhalten.“

<sup>3</sup> „Denn der Weg vor uns nimmt keinen guten Ausgang ohne einen Führer, der von Gott jenen gegeben wird, die den Gang zu ihm vollenden wollen.“

einige der Kanones, die die Väter über die „Einsamkeit“ gegeben haben, absolut und unverbrüchlich zu beobachten sind, daß andere aber je nach den Kräften und Erkenntnissen erfüllt werden können; das sei auch seine Meinung, die sich aus seiner Erfahrung ergeben habe. Ein Anfänger (Novize), der die „Wocheneinsamkeit“ hält, darf in der ganzen Zeit der sieben Wochen seine Zelle nicht verlassen und mit keinem, außer seinem „Führer“, sprechen, und auch dies nur ein- bis zweimal in der Woche; er fügt freilich mildernd hinzu: „Wenn einer nicht imstande ist, all das genau zu beachten, soll er es tun, soweit es in seinen Kräften steht; Gott sieht auf seine (gute) Absicht und wird seinen Dienst annehmen.“

Im einzelnen behandelt D. die letzte Frage zuerst: Abschluß vom Verkehr (*silentium*) ist notwendige Voraussetzung für die geistlichen Übungen, die nicht nur in äußeren Formen der Askese, wie Fasten, Vigilien, Prostrationen, Schlafen auf dem bloßen Fußboden bestehen sollen, als vielmehr in folgenden acht Aufgaben, die durch je einen Ausspruch der Väter belegt werden: Weinen über die begangenen Sünden; Stärkung im Kampfe gegen die Versuchungen der Dämonen; Erkenntnis der eigenen Schwächen; beständiges Denken an Gott und Unterdrücken aller anderen Gedanken; Ringen gegen die Leidenschaften und die Dämonen; Reinheit des Herzens<sup>1</sup>; Ruhe des Geistes; reines Gebet<sup>2</sup>.

Diese Zusammenstellung der Aufgaben in dem großen Traktat über „die Einsamkeit“ hat D. in der oben als Nr. 5 bezeichneten Abhandlung (fol. 48<sup>v</sup>—51<sup>r</sup>) erheblich erweitert; er hat hier „durch die Psalmen Davids angeregt“ eine poetische Form gewählt, damit der Novize sie auswendig lernen und singen könne, und zwar in einer wehmütigen Melodie, wenn er in Zeiten der Niedergeschlagenheit von den Dämonen bekämpft werde. Das Lied beginnt mit den Worten:

<sup>1</sup> D. h. Loslösung von den Leidenschaften und dem Vergänglichen überhaupt; vgl. die von A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove* (Leyden 1919), S. 138 und S. LXXVIIff. angeführten Stellen aus mystischen Schriften.

<sup>2</sup> Unter letzterem, das er auch „geistiges Gebet“ nennt, versteht er, wie aus dem folgenden hervorgeht, eine Gabe mystischer Betrachtung, die mit dem „inneren Gotteslicht“ zusammenhängt.

: ַּבְּרַבְּרָא מִלְּפָנֶיךָ אֲדָרְבָּי ַּבְּרַבְּרָא „Erniedrige dich also um deines Herren willen  
 . ַּבְּרַבְּרָא מִלְּפָנֶיךָ אֲדָרְבָּי Und mache dich arm wegen seines Reichtums.  
 : ַּבְּרַבְּרָא מִלְּפָנֶיךָ אֲדָרְבָּי Faste täglich um seinetwillen  
 . ַּבְּרַבְּרָא מִלְּפָנֶיךָ אֲדָרְבָּי Und wache viel vor seiner Tür.“

Das Ganze umfaßt 106 Strophen von je 2 siebensilbigen Versen.

Der Zweck dieser Übungen kann, wie D. in dem Haupttraktat nach der Aufzählung der acht Aufgaben weiter ausführt, nur durch völligen Abschluß von jeglichem Verkehr erreicht werden; wenn die Väter auch hinsichtlich der sonstigen Pflichten Nachsicht geübt hätten, so betrachteten sie doch diesen Punkt als grundwesentliche Voraussetzung für die Übung der „Einsamkeit“. Doch geht D. in dem vorliegenden Falle in seiner Milde viel weiter; wenn der Adressat glaubt, jetzt im Anfange der Zurückgezogenheit noch nicht die volle Einsamkeit beobachten zu können, sondern mit seinem Diener oder mit fremden Vätern, die auf ihrer Reise ihn besuchen wollen, sprechen müsse, so mag das hingehen; es soll sich ein solches Gespräch nur auf das Notwendigste erstrecken und durch das Fenster der Zelle geschehen. Mit den Mitbrüdern des eigenen Klosters ist aber jeder Verkehr während der „Wocheneinsamkeit“ verboten, abgesehen von den Unterredungen mit dem geistlichen Führer oder dem Vorsteher des Klosters. An einer anderen Stelle (fol. 13<sup>v</sup>) rechnet D. doch mit der Möglichkeit, daß jemand „nicht in voller Einsamkeit lebe“ und mit den Brüdern wenigstens am Samstag-Sonntag zum Offizium und Empfang der hl. Kommunion zusammenkomme, wobei er jedoch nicht einmal mit dem Sakristan sprechen dürfe.

Ein anderer wichtiger Punkt, über den der Adressat Aufschluß erbeten hatte, bezog sich auf die Verpflichtung zum Stundengebet für den, der diese religiösen Wochen hält. Die gewissenhafte Verrichtung des „Zellenoffiziums“ hatte D. bereits als Voraussetzung für einen segensreichen Erfolg hingestellt; hier scheint es sich im besonderen um die Frage des Sonntagsoffiziums zu handeln, das sonst, im Prinzip wenigstens, gemeinschaftlich verrichtet werden sollte. D. gibt den bemerkenswerten Rat (fol. 13<sup>v</sup>), der Fragesteller möge das Tagesoffizium

am Sonntag ganz so persolvieren, wie er es gelernt hat, als er noch Novize war, bis zu einer bestimmten Periode, „wenn dich, nach dem Worte der Väter, die Zelle selbst alles lehren wird; zu einer Zeit, wenn du, wie Abba Isaia sagt, zu anderen Zuständen (der Vollendung<sup>1</sup>) gelangen wirst.“ In der Nacht zum Sonntage soll er zwei Mauteb(h)ē<sup>2</sup> wie gewöhnlich verrichten und die übrigen Qanônē (hier wohl = festgesetzten Gebete) und Dienste (= Offizien) wie in der Einsamkeit der Wochentage. Im Falle, daß er keine vollständige „Einsamkeit“ beobachtet, soll er zum Offizium der Nacht auf den Samstag ins Kloster gehen (und dort, wie weiter unten gesagt wird, die am Freitag konsekrierte Eucharistie genießen). Als ein Hilfsmittel im geistlichen Kampfe bezeichnet D. (fol. 20<sup>v</sup>) die Rezitation der Psalmen, des Vaterunsers und selbstverfaßter Gebete. Er ermahnt den Adressaten, seinen Geist auf den Inhalt der Psalmen besonders im Nachtoffizium zu konzentrieren, damit er den Sinn und die geistige Freude recht empfinde, die in den Psalmen verborgen liegen. Wie das geschehen kann, zeigt er am Schluß der letzten Abhandlung (fol. 52<sup>v</sup>—55<sup>r</sup>) hinter den oben erwähnten metrischen Ratschlägen, indem er mit dem Abba Isaia ermahnt: „Vernachlässige nicht, mein Sohn, die Persolvierung der sieben Horen, die nach dem Willen des hl. Geistes durch die ökumenische Synode der 318 Väter vorgeschrieben sind<sup>3</sup>. Wenn der Herr dich ruft durch den Engel, der dich zu deinem Schutze und deiner Belehrung begleitet<sup>4</sup>, stehe sofort auf, knie vor dem Wandkreuze nieder und bete das Vaterunser. Erhebe dich dann, umarme und küsse das Kreuz mit Zerknirschung und Liebe und sprich dabei: ‚Lob sei dir, unser Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, der du für uns gekreuzigt worden bist; durch dich erwarben wir Befreiung von den Dämonen und durch dein Blut

<sup>1</sup> Über die *ⲙⲁⲩⲉⲧⲉⲛ*, die verschiedenen Zustände, die der Vollkommene durchlaufen muß, s. *Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, ed. Bedjan, S. 495f.; vgl. auch A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove* (Leyden 1919), S. XCV und S. 56.

<sup>2</sup> So werden die Hauptabschnitte („die Sitzungen“) des Nachtoffiziums genannt, die aus mit Psalmenversen durchwobenen Liedstrophen bestehen.

<sup>3</sup> So Kanon 54 der syr. Sammlung der pseudo-nizänischen Kanones des Märty(h)a (O. Braun, *De sancta Nicaena Synodo* [Münster 1898], S. 97).

<sup>4</sup> Vgl. die Reden des Abba Isaia, Jerusalem Ausgabe, S. 20.

Erlösung von den Sünden, und durch deine Wunden sind wir von unsern Leidenschaften geheilt worden! Dann küsse unsern Herrn am Kreuze, einmal an den Nägeln an seinem rechten Fuße und ein zweites Mal an den Nägeln des linken Fußes<sup>1</sup> und sprich bei jedem Kuß: ‚Mögen wir Heil empfangen durch deine Wunden.‘ Knie wiederum vor dem Kreuze nieder und bleibe dann in der Mitte der Zelle stehen, ohne dich, wie ein Greis, auf einen Stab zu stützen oder wie ein Schwächling an die Wand anzulehnen, sondern stehe grade auf beiden Füßen. Ich kenne Brüder, die, wenn sie während der Vigil in ihrer Zelle stehen, die beiden großen Zehen der Füße durch eine leinene Schnur miteinander verbinden und so wachsam und sorgfältig dastehen. So stehe auch du, bezeichne deinen Mund mit dem Kreuz und beginne zu sprechen: ‚Siehe, ich bin im Begriff vor dir zu reden, unser Herr Jesus Christus, ich, der ich Staub und Asche bin, Schmutz und Fäulnis, ein Wurm bin ich und kein Mensch.‘ Dann erhebe deine Stimme in innerem Seufzen des Geistes und sprich folgendes Gebet: ‚Hilf mir, Gott unser Erlöser, daß ich dich liebe und deine Gebote halte; vergib mir und befreie mich von meinen Sünden und meinen Feinden um deines Namens willen durch das Gebet deiner Engel und Heiligen‘; (so handle,) bis du die Stufe jener greisen Asketen erreichst, die am Schluß jeden Psalmes Lobpreisungen und Gebete anfügten, und die die Vigil die halbe Nacht und länger ausdehnten und trotzdem kaum zehn Psalmen rezitierten, wegen der wunderbaren Begleiterscheinungen, die ihnen durch die Gnade zuteil wurden: Weinen, Tränen, Seufzen, geistige Erkenntnisse, göttliche Tröstungen, Gesichte und Offenbarungen der Geister. Solange du junger Novize bist, verrichte mit flehender Stimme die Doxologie und das obige Gebet am Ende jeder Marmît(h)ā (Gruppe von etwa 3 Psalmen). Blicke im Gebet auf das Kreuz und bete (dasselbe Gebet ist noch einmal angeführt und eine Aufforderung angefügt, zum Schutzengel zu beten).“

<sup>1</sup> Woraus hervorgeht, daß die Nestorianer damals Kreuze mit dem Kruzifixus hatten. — Über die Bilderverehrung bei den Nestorianern in älterer Zeit vgl. jetzt L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia from the time of Muhammad till the fourteenth century* (Cambridge 1933), S. 78ff.

D. gibt dann eine Anleitung, wie die Psalmen im Hinblick auf die persönlichen geistlichen Bedürfnisse gebetet werden sollen; z. B. beim Ps. 70 4: „O Gott, befreie mich aus der Hand des Gottlosen und aus der Hand des Ungerechten und Übeltäters“, blicke bei den Worten ‚o Gott‘ auf unsern Herrn am Kreuze, und wenn du sagst ‚befreie mich‘, so blicke auf dich und den hl. Engel an deiner Rechten, durch den du befreit wirst; und wenn du sprichst ‚von der Hand des Gottlosen und Übeltäters‘, blicke in deinen Gedanken auf den bösen Dämon, der zu deiner Linken steht und dich haßt und bekämpft.“ Diese Art der Verrichtung des Psalmengebets, die D. auch noch an einigen andern Psalmenversen zeigt, wird nach ihm für den „Einsiedler“ eine Quelle des Glückes und der Erleuchtung werden, die die Reinheit des Herzens und „das Licht“ als das mystische Ziel der Askese vermitteln<sup>1</sup>.

Wegen eines dritten Gewissenszweifels hatte der Adressat um Lösung und Auskunft gebeten: wie es nämlich hinsichtlich des Kommunionempfanges während der „Wocheneinsamkeit“ zu halten wäre. D. äußert sich hierzu in der Hauptabhandlung folgendermaßen (fol. 13<sup>v</sup>—18<sup>r</sup>; Bedjan 619—627): „Wenn du überhaupt niemanden sehen und mit niemanden in der ganzen ‚Woche‘ sprechen willst und die (vollständige) Einsamkeit deiner Erkenntnis besser erscheint, dann gehe nicht heraus zum Empfange der hl. Geheimnisse bis zum Abschluß deiner ‚Woche‘. Wenn du aber mit andern verkehrst und deine ‚Einsamkeit‘ keine vollkommene ist, dann verlasse deine Zelle in der Nacht zum Samstag kurz bevor das Schallbrett (naqôšā) zum Nacht-offizium ertönt, empfang die hl. Geheimnisse, die in der Messe

<sup>1</sup> Ähnliche Anweisungen für die Verrichtung des Stundengebets gibt Isaak von Ninive in dem Mēmra über die Vigilien (Nr. 80 bei P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, S. 546—565; in englischer Übersetzung bei A. J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Ninive = Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, deel XXIII, No. 1* (Amsterdam 1923), S. 366—378; das wichtigste Stück, auch syrisch mit lat. Übersetzung, bei J.-B. Chabot, *De Isaaci Ninivitaie vita, scriptis et doctrina* (Paris 1892), S. 84—89. — Umfangreicher und eingehender sind die Angaben über das Stundengebet in der Lebensbeschreibung, die Jôhannan bar Kaldûn seinem Lehrer Joseph Bûsnajâ († 979) widmete; übersetzt von J.-B. Chabot, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaja* (*Revue de l'Orient Chrétien*, 2—5, und separat Paris 1900).

des Freitags konsekriert worden sind; kehre dann in deine Zelle zurück, ohne mit jemandem, selbst nicht mit dem Sakristan, zu sprechen. Wenn deine ‚Einsamkeit‘ aber eine vollkommene ist und du deine Zelle überhaupt nicht vor dem Abschluß deiner ‚Woche‘ verlassen willst, selbst nicht zum Empfange des lebenspendenden Sakraments, dann verharre die ganze Nacht und den ganzen Sonntag in deiner Zelle unter demütigen und bußfertigen Betrachtungen, und lege dir eine Abtötung auf zu Ehren des Gedächtnisses des Leibes und Blutes unsers Herrn; wenn du dir körperlich keinen Abbruch tun kannst, weil dies über das Maß deiner Gewöhnung hinausgeht, da dein Körper schwach ist, dann übe in geistiger Weise Abtötung, d. h. Zerknirschung und Buße. Sprich zu dir selbst: ‚Ich bin ein Sünder und Ausgestoßener! Wie einer, der in Sünde gefallen ist und dem das kirchliche Gesetz nach der Schwere seiner Sünde für eine gewisse Zeit verbietet, an den hl. Geheimnissen teilzunehmen, bis er sich nach getaner Buße mit Gott ausgesöhnt hat, — ein solcher bin auch ich, der ich Gott durch meine vielen Sünden und Missetaten erzürnt habe. Ich will die ganze ‚Woche‘ in meiner Zelle bleiben, damit mir Verzeihung meiner Sünden zuteil werde. . . . Am Ende der ‚Woche‘, wenn die kurze Zeit<sup>1</sup> meiner Buße abgeschlossen ist, dann wird die Barmherzigkeit unsers Herrn Jesus Christus mich der Anteilnahme an seinem Leibe und Blute würdig machen. . . . Und da das Gesetz der Abschließung während der ganzen Dauer der ‚Woche‘ mich vom Anblick meines Herrn und der Erquickung seines Tisches fernhält, so will ich mir auch den Anblick seiner Söhne, der heiligen Väter und ehrwürdigen Brüder, bis zum Ende der ‚Woche‘ versagen<sup>2</sup>.“ Eindringlich empfiehlt D., am Sonntage solche Betrachtungen anzustellen, die Enthaltung vom Kommunionempfang soll das Verlangen danach erhöhen; mehr als an Wochentagen soll sich der Geist und die Vorstellungskraft mit den hl. Geheimnissen beschäftigen: „Gib dir die größte Mühe, in deiner Seele die vollkommene Liebe zu erwecken, die voll von Entzücken ist

<sup>1</sup> Die Handschrift Minganas hat: die Zeit im Feuerofen (𐌹𐌸𐌰𐌿 statt 𐌹𐌸𐌰).

<sup>2</sup> Der erste Teil dieses Satzes fehlt bei Mingana.

über die hl. Geheimnisse.“ So erzählt D. von einem (ungenannten) Einsiedler, der 40 Jahre in der Wüste lebte und kein Brot zu Gesicht bekam. Aus unendlicher Liebe zu den hl. Geheimnissen lief er im Geiste jeden Sonntag zum Altar und betrachtete in seiner Seele Leib und Blut unsers Herrn, wie sie auf dem Altare dargebracht waren; und als er nach 40 Jahren bei vorüberziehenden Reisenden Brot erblickte, erinnerte ihn dies sofort an die hl. Gestalten auf dem Altare und er brach in einen begeisterten Lobpreis aus. Noch ein anderes Beispiel für die Verehrung der Eucharistie erzählt D. aus dem „Buch der Gottliebenden“ des Theodoret<sup>1</sup>, wo dieser berichtet, wie er zum Entzücken des Einsiedlers auf der Hand eines Diakons die hl. Geheimnisse konsekriert habe.

Außerdem empfiehlt D. für den Sonntag ganz besonders die geistliche Lesung, und zwar soll der „Einsiedler“ Stellen aus dem 6. Kapitel<sup>2</sup> des Johannesevangeliums lesen und die entsprechenden Stellen in den anderen Evangelien und den Paulusbriefen sowie aus der Apostelgeschichte; zu letzterer verweist er in einem Zitat auf den Kommentar des „Erklärers“ zu diesem Buche. Von den sonstigen Schriften Theodors von Mopsuestia seien auch sein „Buch über das Priestertum“<sup>3</sup> und das der „Erklärung der Geheimnisse“<sup>4</sup> für diese Sonntagslektüre besonders geeignet. Diese und andere Stellen aus den Werken des „seligen Erklärers“ möge er lesen und betrachten, und wenn die Erinnerung an die hl. Geheimnisse lebhaft in ihm aufsteige, möge er sein geistiges Auge in Liebesehnsucht (ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܝܢܐ) auf den Altar richten und beten: „Meine Seele dürstet nach dir, lebendiger Gott! Wann wird die ‚Woche‘ zu Ende sein, daß ich kommen und dein Angesicht sehen kann? Meine Seele dürstet nach dir, und mein Fleisch verlangt nach dir, daß ich deine

<sup>1</sup> *Historia religiosa*, cap. 20 (Geschichte des Mari) (Migne, PG 82, Sp. 1429).

<sup>2</sup> Entspricht 6 16–60 unserer Zählung.

<sup>3</sup> Dieses Buch Theodors wird auch von ‘Ab(h)dīšō’ im Kataloge genannt; D. gibt ein längeres Zitat aus diesem verlorenen Werke.

<sup>4</sup> Das Zitat hieraus findet sich in den Katechesen Theodors, die Mingana, *Woodbrooke Studies VI* herausgab, und zwar auf S. 259, Z. 1–4 des syr. Textes und S. 117 der engl. Übersetzung; s. a. meine Zusammenstellung in *Ritus Baptismi et Missae = Opuscula et Textus, Series liturgica 2* (Münster 1933), S. 39, Z. 18–22.

Kraft mit meiner Seele und deine Majestät mit meinem Fleische schaue. Wenn ich deinen Leib und dein Blut empfangе, wird mir Verzeihung für die Sünden, Heilung von meinen Leidenschaften, Sieg über meine Feinde, Kraft des Geistes zur Erfüllung deines Willens und zur Ausübung deiner Gebote, gute Hoffnung auf dein Reich und durch deine Liebe Erquickung zuteil.“ Wenn also auch der „Einsiedler“ durch die Ordnung der „Woche“ den Empfang der Eucharistie entbehren muß, so ist sein Geist doch nicht der kostbaren und ehrfurchtgebietenden Erinnerung daran beraubt. Am Schluß der „Woche“, wenn er mit der Kommunität wieder an den Tisch des Herrn herantritt, wird eine unvergleichliche Freude und unbeschreibliche Süßigkeit in sein Herz einkehren.

Über die Vorbereitung auf die hl. Kommunion gibt D. in dem Anhangе zu der metrischen Zusammenstellung der Pflichten der „Einsiedler“ (fol. 51<sup>r</sup>—52<sup>b</sup>) genaue Anweisungen. Eine Stunde bevor der naqôšā zum Beginn des Gottesdienstes ertönt, soll er seine Zelle in Ordnung bringen und darüber nachdenken, wie er seinen inneren Sinn und die äußeren Gefühle vor Gelegenheiten zur Sünde bewahre, die ihm auf dem Wege zum Kloster und zurück begegnen könnten. Wenn dann der naqôšā ertönt, möge er sich mit Gedanken der Liebe und Ehrfurcht erfüllen und vor dem Kreuze an der Wand kniend mit Inbrunst das Vaterunser beten: „Unser Herr und Vater, der du im Himmel bist, mache uns würdig, daß wir deinen Namen ununterbrochen und ohne Zerstreung preisen und ehren, bei Tage und bei Nacht. Mache uns in deiner Gnade deines Reiches, deiner Anschauung und deiner Liebe und der Liebe deines Sohnes und Geistes würdig. Mache uns würdig, daß wir in der Kraft deines Geistes deinen Willen erfüllen im Himmel und auf Erden. Gib uns heute das Brot unseres Bedürfnisses und vergib uns in deiner Barmherzigkeit unsere Sünden und Fehler. Und gib uns die Kraft, daß wir nach deinem Gebote und Willen einander lieben, und führe uns nicht in die Versuchung ohne deine Hilfe, sondern erlöse uns von den Leidenschaften und befreie uns von den Dämonen, denn bei dir steht es, uns dein Reich zu geben und deine Kraft und deinen Geist und die Lobpreisungen, daß wir im

Himmel und auf Erden dich preisen: Vater, Sohn und Geist, in Ewigkeit, Amen.“ Dann soll der „Einsiedler“ sich erheben, unsern Herrn am Kreuze umarmen und küssen und sich zehnmal zu Boden werfen. Wenn er die Tür seiner Zelle geschlossen hat, soll er vor der Tür seine Augen, Gedanken und Hände zum Himmel erheben und beten: „O unser Herr Jesus Christus, setze eine Wache vor meinen Mund und meine Lippen, daß mein Herz sich nicht zum Bösen wende und ich Übles tue (Ps. 140 3, 4).“ Dann bezeichne er sich und den Weg mit dem Zeichen des hl. Kreuzes<sup>1</sup> und gehe zum Kloster, indem er leise den Psalm „Neige dein Ohr, o Herr“ (16 6) bete. Unterwegs soll er sein Auge nicht mehr als 1—2 Ellen vom Wege abwenden und in jeder Beziehung ein gutes Beispiel der Demut in der Haltung, der Andacht im Gebet und des Stillschweigens bei Tisch geben. Sobald er in seine Zelle zurückgekehrt ist, soll er vor dem Kreuz niederfallen und das Vaterunser, wie oben, beten; daran sollen sich Worte der Danksagung nach eigener Wahl anschließen. Der letzte Teil der Hauptabhandlung (fol. 18<sup>v</sup>—30<sup>v</sup>) bringt eine Anzahl von Einzelratschlägen, die offenbar nicht mehr auf spezielle Anfragen Auskunft geben wollen; eine besondere Anordnung ist nicht ersichtlich, die zu konstatierenden Wiederholungen lassen diesen Abschnitt als eine Art Anhang erkennen.

D. geht von einem Ausspruch des Johannes, des Sehers der Thebais (= J. v. Lykopolis), aus, in dem die Einsamkeit als die wichtigste aller asketischen Übungen hingestellt wird, denn hier erwirbt man die zwei höchsten Tugenden, in denen alle anderen enthalten sind: unablässiges Gebet und entschiedene Unterdrückung der Regungen der Leidenschaften und der Versuchungen der Dämonen. Diese Tugendübungen vermitteln wieder zwei Gottesgaben, die Abba Isaia „Nicht-Tugenden“<sup>2</sup> nennt, „die höher als andere Tugenden sind, da sie nicht durch leibliche oder geistige Anstrengung erzielt, sondern vom hl. Geiste verliehen werden, bevor der Verstand ihrer bewußt wird (fol. 19<sup>r</sup>) . . .“ Die Gottesgaben sind 1. ein geistiger Antrieb, „der die Regungen

<sup>1</sup> Das Kreuz wird hier mit dem Titel „Mar(j)“ versehen, der sonst vor den Namen von Heiligen gesetzt wird.

<sup>2</sup> Mingana übersetzt sinngemäß: super-virtues.

der Seele ständig mit dem Feuer der vollkommenen Liebe zu Gott erfüllt, und 2. der Anblick des Lichtes und der Glorie unsers Herrn Jesus Christus durch die Offenbarung des Hl. Geistes.“ Damit hat D. bereits das Gebiet der Mystik betreten, die er in diesem mehr der praktischen Askese gewidmeten Traktat nur streift. Darum wohl bricht er unvermittelt ab und beginnt wieder mit praktischen Ermahnungen, den Kampf mit der Leidenschaft und den Dämonen mit aller Sorgfalt und Entschiedenheit aufzunehmen, damit „die Reinheit des Herzens“ (s. o. S. 197) erreicht werde. In diesem Streben wird wiederum Rezitation der Psalmen, speziell des Nachtoffiziums, des Vaterunsers oder selbstgebildeter Gebete als notwendiges Mittel empfohlen, sowie noch einmal die Wahl eines Lehrers für die Seelenleitung angeraten. Unter Benutzung einer längeren Stelle aus den Reden des Abba Isaia sucht er nun dem Einsiedler Mut einzuflößen, denn Gott stehe ihm im Kampfe bei und sein Engel stehe ihm zur Seite. Wie die Versuchungen der Dämonen besonders heftig seien, kurz bevor das Ziel, die Reinheit des Herzens und die Leidenschaftslosigkeit, erreicht würden, zeigt er an einem Beispiele aus den Erlebnissen des Abba Makarius<sup>1</sup>; die Leidenschaftslosigkeit beschreibt er durch Zitate aus Evagrius. Mit dem Hinweis, daß er alle diese Kenntnisse aus den Büchern der Väter und mündlichen Unterweisungen heiliger und vollkommener Männer geschöpft habe, schließt D. diesen Abschnitt.

Eine neue Reihe von Ermahnungen (fol. 25<sup>v</sup>—27<sup>v</sup>) wendet sich an jene, die schlicht und ungebildet sind, und solche Belehrungen nicht aus Büchern zu schöpfen vermögen; sie können trotzdem einen hohen Grad von Vollkommenheit erreichen, wie die Beispiele Pauls des Einfältigen<sup>2</sup>, des Schülers des hl. Antonius, und des Macedonius, des „Gersteessers“<sup>3</sup>, sowie Aussprüche des Evagrius und Abba Markus lehren.

Am Schluß des Traktates (fol. 27<sup>v</sup>—30<sup>v</sup>) hebt D. noch einmal die Notwendigkeit der Einsamkeit hervor; er beweist sie zunächst durch Zitate, angefangen von einem aus I. Kor. 14 <sup>30</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. H. Rosweyd, *De vita et verbis seniorum* (Amsterdam 1628), S. 483f.

<sup>2</sup> *The Lausiac History of Palladius*, ed. C. Butler (Cambridge 1904), S. 69—74.

<sup>3</sup> Theodoret, *Historia religiosa*, cap. 13 (PG 82, Sp. 1400—1412).

I. Thess. 2<sup>2</sup> und Hebr. 12<sup>14</sup> gebildeten Ausspruch des Apostels Paulus; dann verweist er auf das „Buch der Vollkommenheit“ des Theodor von Mopsuestia<sup>1</sup>, wo weitere Belege aus der Hl. Schrift zu finden seien, auf die großen Lehrer der Kirche, Basilius und Johannes Chrysostomus, und auf die Lehre und das Beispiel der Väter der Wüste; sogar Aussprüche heidnischer (nicht namentlich genannter) Philosophen bringt er bei. Darum sollten die Klosteroberen in jeder Weise diese Übung fördern, wie auch in früheren Zeiten die heiligen Väter das Leben in der Einsamkeit Männern und Frauen jeden Alters und jeder Bildungsstufe gestatteten, wofür eine ganze Reihe von Namen genannt werden. Wenn ein Bruder dem Herrn in dieser segensreichen Übung dienen will, möge er sein Vertrauen auf die Hilfe des Herrn setzen. „Gepriesen sei unser Herr Jesus Christus, der Geber der Einsamkeit, und gesegnet sei der, der sie erwählt, der die Beschwerden und Kämpfe des Anfanges besteht und am Ende die Krone empfängt“; mit diesen Worten beendet D. seine Abhandlung über die „Wocheneinsamkeit“, die gegen Schluß mehr zu einer Empfehlung des Eremitenlebens im allgemeinen geworden ist.

<sup>1</sup> Dieses verlorene Werk erwähnt auch ‘Ab(h)dišô’ im Katalog (Bibliotheca Orientalis III, 1, S. 34).





„Von Ökumenius, einem sorgfältigen Mann, der sehr orthodox ist, wie die Briefe des Patriarchen Mār Severus, die an ihn gerichtet sind, zeigen: Aus dem sechsten mēmṛā von denen, die er über die Offenbarung des Evangelisten Johannes verfaßt hat.“

Tatsächlich findet sich das nun folgende Zitat im griechischen Text<sup>2</sup> wieder, ist aber nicht, wie die Überschrift angibt, aus dem

Fol. 72b, l. Sp. 4 — ult.:

אמלו . כי קיאמ קמיואס חמלו  
מסו קיאמ קמיואס חמלו  
כי קמיואס חמלו . קמיואס חמלו  
: קמיואס חמלו

אמלו ויחלו 5  
. קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
מסו קמיואס חמלו  
כי קמיואס חמלו . קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו : קמיואס חמלו<sup>1</sup> 10  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו : קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו : קמיואס חמלו 15  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו  
קמיואס חמלו קמיואס חמלו

<sup>1</sup> Sic; zu korrigieren entweder אמלו oder אמלו.  
<sup>2</sup> H. C. Hoskier, *The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse now printed for the first time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos* (= *University of Michigan Studies. Humanistic Series XXIII*). Ann Arbor 1928.

sechsten λόγος (𐌸𐌹𐌸𐌸) genommen, sondern aus dem elften<sup>1</sup>. Der Wortlaut schließt sich bis auf zwei hernach zu besprechende Punkte so eng an den griechischen Text an, daß sich eine deutsche Übersetzung erübrigt. Ich stelle der Übersichtlichkeit halber die beiden Fassungen gegenüber:

Ed. Hoskier p. 226 pu.—227, 19:

καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν  
καθήμενον ἐπ' αὐτοῦ, οὗ ἀπὸ προσώπου  
αὐτοῦ ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ  
τόπος οὐχ εὐρέθη αὐτοῖς.

Hoskier p. 227, 1 καὶ εἶδον —6 ἐξαστράπτοντα ist ausgelassen, im syrischen Text gekennzeichnet durch:

5 „Kurz danach“ (andre Farbe):

τὴν δὲ φυγὴν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,  
τὴν ἐναλλαγὴν αὐτῶν καὶ τὴν μεταποίη-  
σιν ὁ λόγος αἰνίττεται. «οἱ<sup>2</sup> γὰρ [οἱ]  
οὐρανοὶ ροιζηδὸν παρελεύσονται», κατὰ

10 τὸν θεσπέσιον Πέτρον καὶ κατὰ τὸν  
προφήτην ὅς φησι: «κατ' ἀρχὰς τὴν  
γῆν σου, Κύριε, ἐθεμελίωσας,  
καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν  
οἱ οὐρανοί: αὐτοὶ ἀπολοῦνται,

15 σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες  
ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ  
ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς,  
καὶ ἀλλαγῆσονται», εἰκότως τὴν παρ-  
έλευσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν. ἅτινα τὴν

<sup>1</sup> Man möchte diese Differenz gerne paläographisch erklären, doch geht das kaum an; weder im Griechischen (6 = ζ, 11 = ιζ!), noch im Syrischen (6 = 6, 11 = 11 [Serṭō], bezw. 𐌸 [Estr.]) ist die nötige Ähnlichkeit zwischen beiden Schriftbildern vorhanden. So wird man wohl Versehen annehmen müssen.

<sup>2</sup> In Note 4 die Lesart εἰ nach Cod. 1678 u. 1778 (Hoskier 240 u. 203), der auch der syrische Text entspricht.

ܡܘܨܟܐ ܕܥܘܪܝܐ . ܡܘܨܟܐ ܡܘܨܟܐ 20  
 ܕܥܘܪܝܐ ܕܠܐ ܕܡܢ ܩܪܐ . ܕܥܘܪܝܐ  
 ܡܘܨܟܐ ܕܐܢܐ ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ ܡܘܨܟܐ  
 . ܡܘܨܟܐ , ܡܘܨܟܐ ܕܡܢ ܕܥܘܪܝܐ  
 ܡܘܨܟܐ ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ  
 ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ 25  
 1 ܕܥܘܪܝܐ ܕܥܘܪܝܐ , ܡܘܨܟܐ

Die syrische Übersetzung weicht in folgenden Punkten stärker vom Griechischen ab<sup>2</sup>:

Der griechische Ausdruck *ρούζηδόν* „mit Prasseln, zischend, gewaltsam“ ist mit *ܡܘܨܟܐ* „von ihren (ܕܥܘܪܝܐ Pl.) Wurzeln“ wiedergegeben. Es liegt auf der Hand, daß der syrische Übersetzer in seiner griechischen Vorlage die in manchen Hss. bei 2 Petr. 3<sup>10</sup> stehende, durch den Itazismus veranlaßte Schreibung *ρίζηδόν* (S A bieten *ρίζηδόν*) vorfand und dann das an sich schon nicht sehr häufige Wort mit *ρίζοθεν* „von der Wurzel aus“ verwechselt hat.

Ferner ist die syrische Entsprechung der Stelle *ποῦ γὰρ καὶ εὐρεθείη ἢν ἀπέβαλον φθοράν* so, wie sie dasteht, grammatisch nicht möglich. Ist die Femininform *ܡܘܨܟܐ* richtig, so hat der Übersetzer fälschlich zu *εὐρεθείη* nicht *φθορά* (syr. *ܕܥܘܪܝܐ* mask.), sondern (etwa in Anlehnung an das vorhergehende *ὡς μὴ εὐρίσκεισθαι τόπον αὐτοῖς*) *τόπος* (syr. *ܕܥܘܪܝܐ* fem.) bezogen; dann hängt aber das *ܡܘܨܟܐ , ܡܘܨܟܐ ܕܡܢ ܕܥܘܪܝܐ* in der Luft. Ich möchte daher lieber vorschlagen das *ܡܘܨܟܐ* als Versehen zu betrachten und in *ܡܘܨܟܐ* zu korrigieren, dann ist die Schwierigkeit mit einem Schlag behoben.

## II. Folgerungen

Die praktisch vollständige Übereinstimmung des syrischen Zitats mit dem griechischen Text des Ökumeniuskommentars beweist die Identität der beiden Kommentatoren schlagend.

<sup>1</sup> Letztes Wort unleserlich.

<sup>2</sup> Unwichtig ist es natürlich, wenn z. B. die aktivische Konstruktion *ἢν ἀπέβαλον* mit der passivischen *ܡܘܨܟܐ , ܡܘܨܟܐ ܕܡܢ ܕܥܘܪܝܐ* wiedergegeben ist.

20 ἐναλλαγὴν αὐτῶν διασημαίνει, φυγὴν  
 ἐκάλεσεν ἡ Ἀποκάλυψις ὡς μὴ εὐρί-  
 σκεσθαι τόπον αὐτοῖς· ποῦ γὰρ καὶ εὐ-  
 ρεθεῖη ἦν ἀπέβαλον φθοράν;  
 νῦν μὲν οὖν τὴν ἐναλλαγὴν αὐτῶν  
 25 εἴρηκε, μικρὸν δὲ προῖων ὅτι καὶ  
 καινοὶ (ἔσσονται) . . .

Nun bezweifelt jedoch Turner<sup>1</sup> die Richtigkeit der Angabe der Überschrift, daß der Ökumenius der Hs. ein Korrespondent des Severus von Antiochien gewesen sei, d. h. derselbe Ökumenius, der der Adressat zweier noch erhaltener Briefe des Severus ist<sup>2</sup>, und verneint damit auch die Identität der beiden<sup>3</sup>.

Turner wird dazu durch den Widerspruch veranlaßt, der sich bei der zeitlichen Fixierung aus dem Selbstzeugnis des griechischen Kommentars und der zeitlichen Gleichstellung des Ökumenius mit Severus († 538) ergibt<sup>4</sup>. Ökumenius verlegt zwar selbst mit Eusebius bzw. Irenäus die Abfassung der Johannesapokalypse in die Regierungszeit Domitians (81—96)<sup>5</sup>, doch ist es deswegen noch nicht ausgemacht, daß er bei seinem Ausdruck „mehr als 500 Jahre“ tatsächlich die 80er Jahre des 1. Jh. zum Ausgangspunkt genommen hat. Ich möchte hier vielmehr Schmid zustimmen, der eine Ungenauigkeit der Angabe oder evtl. einen Rechenfehler annimmt. Es ist durchaus möglich, daß Ökumenius bei dieser Schätzung weniger an das Alter der Apokalypse selbst, als vielmehr an die Zeit dachte, in der er schrieb, also von Christi Geburt an rechnete. Turners Argument kann also nicht gerechnet werden.

Überdies scheint mir das Vorgehen Turners methodisch anfechtbar, wenn er dem syrischen Kompilator einen Irrtum zur Last legt. Denn es ist doch wahrscheinlicher, daß dieser damals

<sup>1</sup> *Dict. of the Bible, Extra Vol.* p. 523.

<sup>2</sup> Kat. Wright DCCXCV = *Add. 14601* (9. Jh.), ed. Brooks, *PO.* XII 175—194.

<sup>3</sup> *A. a. O.*: „It is probable, therefore, that the Syriac writer has blundered in identifying the commentator with the correspondent.“

<sup>4</sup> Schmid, *a. a. O.* 238.

<sup>5</sup> Vgl. aber unten Schmid.



Vielleicht sind folgende Punkte geeignet dieses Resultat zu stützen.

Wenn man die Kampfstellung zwischen Monophysitismus und Nestorianismus noch weiter ausbeuten will, so kann man darauf hinweisen, daß auch Cyrill v. Alexandrien und dessen Anhänger Theodotus von Ancyra, beide energische Gegner des Nestorianismus, zitiert werden. Doch kann das natürlich auch nur Zufall sein<sup>1</sup>.

Wichtiger ist dagegen, daß außer Severus (und Ökumenius) noch zwei andere hervorragende Monophysiten genannt sind, nämlich Johannes Grammatikus (Philoponus), ein Freund des Severus, und Philoxenus von Mabbug, der Präsident der Synode, die Severus das antiochenische Patriarchat übertrug.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Die auf den ersten Blick vorhandene chronologische Disgruenz braucht nicht unbedingt vorhanden zu sein, so daß schon deshalb die Glaubwürdigkeit der fraglichen Notiz nicht ohne weiteres angezweifelt werden darf. Aber auch sonst spricht verschiedenes zugunsten der Richtigkeit der Angabe.

Durch Vergleichung des Wortlautes steht fest, daß die Kommentare gleich sind und einen Ökumenius zum Verfasser haben; die syrische Notiz setzt Ökumenius in enge Beziehung zu dem Monophysiten Severus, und die syrische Hs. selbst ist als monophysitisch anzusprechen; die dadurch nahegelegte Vermutung, daß sich die monophysitische Richtung auch in der Haltung des Apokalypsenkommentars zeigt, ist vom griechischen Text aus bewiesen worden<sup>2</sup>.

Die Übereinstimmung ist also so groß wie möglich, folglich hindert nichts, solange nicht auf andre Art und Weise das Gegenteil überzeugend bewiesen ist — eine unwahrscheinliche Möglichkeit — die Abfassungszeit des Apokalypsenkommentars von Ökumenius in die 1. Hälfte, spätestens in die Mitte des 6. Jh. zu verlegen.

---

<sup>1</sup> Auch Dionysius Areopagita ist zitiert. Die unter diesem Verfassernamen gehenden Schriften sind ja auch von den severianischen Monophysiten für sich reklamiert worden.

<sup>2</sup> Von Diekamp, s. Schmid *a. a. O.* 237.

## ZUSÄTZLICHE BEMERKUNGEN

VON

Dr. JOS. SCHMID

Mit einigen Sätzen möchte ich meinerseits zusammenfassen, was mir das Ergebnis dieser Publikation zu sein scheint:

1. Völlig eindeutig identifiziert die Überschrift zu dem Ökumenius-Scholion in der syrischen Hs. den Apk.-Ausleger mit dem Korrespondenten des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien († 538).

2. Ebenso klar ist, daß das angeführte Scholion wirklich dem Apokalypsenkommentar des Ökumenius entnommen ist.

3. Die ganze Anlage des syrischen Florilegiums spricht dafür, daß der Kompilator die größtenteils griechischen Autoren, die er exzerpiert hat, eigens für seine Zwecke aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt und nicht in syrischer Übersetzung vorgefunden hat, wenn wir auch syrische Übersetzungen einzelner aus ihnen kennen.

4. Für die Identität des Apk.-Auslegers mit dem Korrespondenten des Severus, m. a. W. für die Richtigkeit der Überschrift spricht neben der Identität des Namens der severianische Charakter mehrerer Stellen des Kommentars.

5. Das einzige dagegen stehende Bedenken, daß Ökumenius (zu Apk. 1, 1) seinen Kommentar erst „mehr als 500 Jahre nach der Abfassungszeit der Apk.“ geschrieben haben will, ist bei näherem Zusehen nicht unüberwindlich. Denn die Annahme, daß er in seiner diesbezüglichen Angabe einfach die Jahre der christlichen Zeitrechnung überhaupt rechnete, legt sich ohne weiteres nahe. Der im *Cod. Messin. 99* und auch *Vatic. 1426* stehende Abschnitt, in welchem das Zeugnis des Eusebius und Irenäus angeführt wird, wonach Johannes die Apk. unter Kaiser Domitian geschrieben habe, dürfte außerdem überhaupt nicht von Ökumenius stammen. Denn mit Hoskier S. 258, Z. 7 ist der Kommentar zu Ende. Was noch folgt, fehlt einmal in den beiden Hss. *Pantel. 770* (1678, Hoskier 240) und *Saloniki Blat. 53* (1778, Hoskier 203) und ist außerdem zum größten Teil eine nur

etwas detailliertere Wiederholung dessen, was Ökumenius schon im Eingang seines Werkes gesagt hatte.

6. In der Überschrift im *Cod. Messin. 99* und *Vatic. 1426* erhält Ökumenius den Titel Philosoph und Rhetor. In den beiden Briefen des Severus an ihn empfängt er Titel wie „gottliebende Pracht“, „mächtiger Mann“ (Exzellenz), „Graf“ (comes), die ihn jedenfalls als Persönlichkeit von Rang erkennen lassen. Außerdem steht am Schluß des ersten Briefes ein Gruß an seine Gattin. Muß aus all dem nicht geschlossen werden, daß Ökumenius Laie war und nicht Bischof von Triikka in Thessalien? Zwar dürfte noch die Frage am Platze sein, ob die Gesetze des Kaisers Justinian von 528 (I. 41 [42] C. I 3) und 531 (I. 47 [48] C. I 3), die forderten, daß ein Bischof unverheiratet sein müsse, auch sofort praktisch durchgeführt wurden. Aber auch das folgende Zeugnis spricht, und zwar, wie mir scheint, noch deutlicher für den Laiencharakter dieses Mannes. Nach einer Notiz im *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychnianorum* cp. 19 des um 560 auf Grund guter Quellen schreibenden Liberatus von Karthago<sup>1</sup> hat Severus an Flavian, „ad Maronam lectorem et Eleusinium et Eutychnium episcopos, et ad Oecumenium scholasticum Isauriae“ geschrieben. Der Titel „scholasticus“ entspricht genau dem „Rhetor“ im *Cod. Messin. 99* und unterscheidet den Ökumenius in Rang und Stellung von den beiden unmittelbar davor genannten Bischöfen. Liberatus weiß demnach nichts davon, daß Ökumenius Bischof war. Auch die Lemmata der ihm in den Katenen zugeschriebenen Scholien nennen durchwegs bloß den Namen ohne ein Epitheton. Einzig und allein der nicht vor dem 10. Jh. entstandene Prolog zu einer angeblichen *σύνοψις σχολικῆ* des Ökumenius-Kommentars<sup>3</sup> bezeichnet ihn als Bischof von Triikka in Thessalien. Die Überschrift dieses Prologs, dem kein Kommentar nachfolgt — der im *Cod. Coisl. gr. 224* folgende hat mit Öku-

<sup>1</sup> Migne, *PL* 68, 1033.

<sup>2</sup> Vgl. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* V, Freiburg 1932, 329. Ich verdanke den Hinweis auf dieses Zeugnis R. Devreesse (*Revue Biblique* 43 [1934] 135).

<sup>3</sup> Bei J. C. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum* VIII, Oxford 1844, 173.

menius nicht das geringste zu tun<sup>1</sup> — ist deutlich der zum Vorwort des Arethas-Kommentars nachgebildet. Der problematische Charakter des Prologs, sein geringes Alter und das vollständige Schweigen der älteren Zeugen über die Bischofswürde des Ökumenius müssen m. E. gegenüber der Glaubwürdigkeit dieser isolierten Angabe äußerst skeptisch stimmen, wenn sie nicht überhaupt preisgegeben werden muß.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Bibl. Zeitschrift* 19 (1931) 232.

## ZU EINIGEN KIRCHENRUINEN PALÄSTINAS

VON

Dr. A. M. SCHNEIDER

### 4. DIE KIRCHE AUF CHIRBET ET-TĪRE

Etwa 1,5 km nordwestlich ramallāh, am Wege nach 'ain kēnja liegt links an einer kleinen Anhöhe die Ruine et-tire (*Survey of West. Pal. Mem. III, 127*). Dort waren schon 1863 die Reste einer Kirche gefunden worden, die jedoch angeblich völlig abgetragen wurden (RB. I, 452; Guérin, *Samarie II, 44*). Ich weiß nun nicht, ob die Anlage, die ich im folgenden veröffentlichen will, damit identisch ist, oder ob es sich um eine andere handelt. Ersteres wäre immerhin möglich, da gerade in Palästina Ruinenstätten in kurzer Zeit ihr Aussehen gründlich verändern. Die starke Bevölkerungszunahme und die dadurch bedingte lebhaftere Bautätigkeit ist den Ruinen wenig zuträglich, da sie Fellachen wie geschäftstüchtigen Bauunternehmern willkommenes Material liefern. Wenn man gerade Glück hat, kann man auf einer chirbe, die beim ersten Besuch nur formlose Steinhäufen aufwies, beim nächsten Male einen gut erkennbaren Grundriß finden — falls der Bedarf der Steinräuber gerade gedeckt war.

Die kleine, 18 m lange und 10,75 m breite Kirche (s. Fig. 1) liegt innerhalb eines größeren Ruinenkomplexes. Dem dreischiffigen Raum ist ein 3,30 m tiefer Narthex vorgelagert mit Tür an der Südseite. Ob die West- und Nordseiten ebenfalls Türen aufwiesen, ist ohne Schürfung nicht festzustellen. Ein Sakristeiraum liegt an der Nordostseite; der südliche fehlt aus nicht erkennbaren Gründen. Das Bema war erhöht und durch Schranken abgeschlossen, der Schrankenstylobat mit Nutenrillen ist zum Teil noch erhalten. Die Westwand der Kirche ist bis auf die 1,30 m breite mittlere Türschwelle verschwunden.



Die Kirche ist etwa ins V. Jh. zu setzen. Sie ist ein gutes Beispiel einer einfachen Landkirche.

### 5. DIE PETRUSKIRCHE DER KAISERIN EUDOKIA

Cyrrill von Scythopolis berichtet im Leben des hl. Euthymius von einer Kirche des hl. Petrus, welche die Kaiserin Eudokia

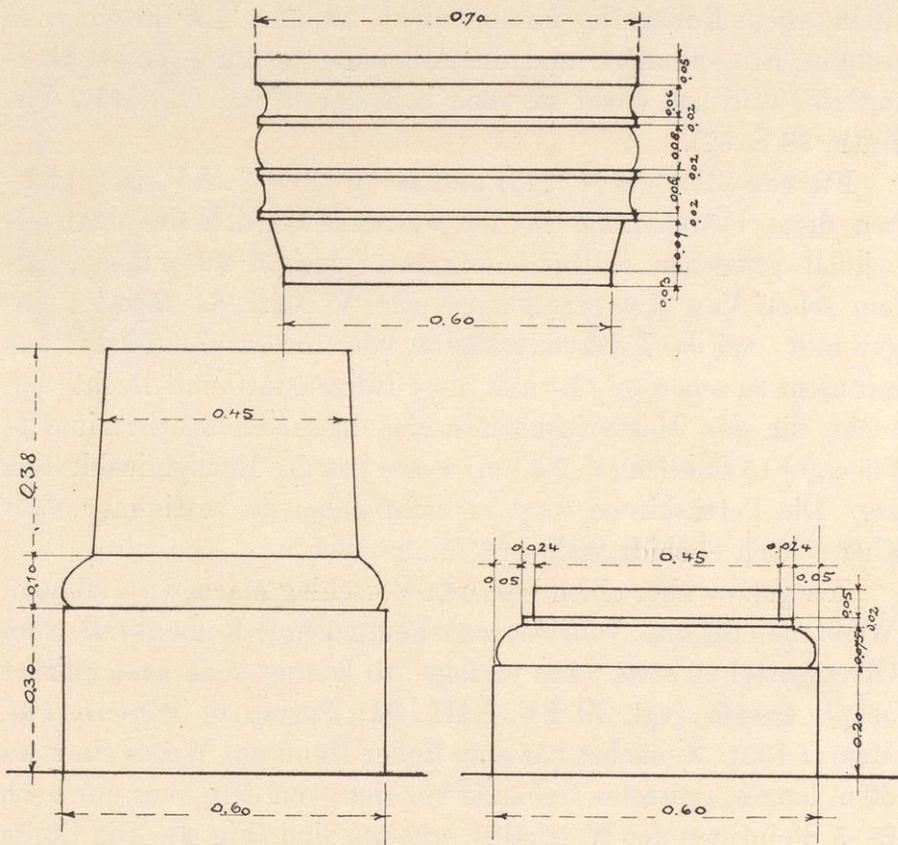


Fig. 2

„gegenüber dem Euthymiuskloster, ungefähr 20 Stadien davon“<sup>1</sup> hatte erbauen lassen. Da nun das Euthymiuskloster bekannt ist (chān el-achmar oder es-sahel), so muß auch die Petruskirche auf Grund der Entfernungsangabe sich irgendwie näher bestim-

<sup>1</sup> Augustinos, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου τοῦ Μεγάλου ὑπὸ Κυρίλλου τοῦ Σχυθοπολίτου (Jerus. 1913), Kap. 38, S. 61: Ἀντικρὸς ἐστὶ τῆς τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου μονῆς, ὡς ἀπὸ σταδίων εἴκοσιν (= 3,6 km).

men lassen. Wir erfahren aus unserer Quelle aber noch weiter, daß neben der Kirche eine große offene Zisterne (λάκκος) angelegt wurde. In den Pfingsttagen des Jahres 460 besuchte die Kaiserin diese ihre letzte Stiftung, um sich vom Fortgang der Arbeit persönlich zu unterrichten. Bei der Kirche angelangt, sieht sie das Kloster<sup>1</sup> und da überkommt sie das Verlangen, den berühmten Mönchsvater zu sehen. Sie läßt ihn daher zu sich rufen, allein Euthymius kommt nicht, sondern läßt ihr ein paar fromme Ermahnungen und die Ankündigung ihres Todes übermitteln. Wirklich stirbt sie auch bald darauf (20. Okt. 460. Vit. Euth. 38 S. 62).

Furrer (ZDPV. III, 325) und Rieß (ZDPV. XV, 227) glauben diese Petruskirche in der west-süd-westlich des chan el-achmar gelegenen chirbet el-murassas suchen zu müssen. Allein schon Van Kasteren hatte ZDPV. XIII, 88 dagegen eingewandt, daß das Euthymiuskloster von chirbet el-murassas aus gar nicht zu sehen sei. Er hält diese Ruinenstätte mit Recht vielmehr für das Martyriuskloster, das nach der Euthymiusvita (38 cap.) 15 Stadien (= 2,7 km) westwärts des Euthymiusklosters lag. Die Petruskirche wagt er nicht näher zu bestimmen, hält aber schēch el-chidr vielleicht für möglich.

Ich glaube aber einen besseren Vorschlag machen zu können. Wenn man die alte, vom Kidrontal ausgehende Römerstraße vom Ölbergsattel ab etwa 5 km verfolgt, so kommt man nach chirbet arkūb es-sāfa (vgl. ZDPV. XIII, 94; *Survey of Western Pal. Mem. I* 135). Zunächst hat man linker Hand des Weges ein etwa 30 m langes, geostetes Gebäude vor sich, von dem aber nur noch 2—3 Steinlagen der Westhälfte erhalten sind (Fig. 3). Die Breite der Anlage beträgt 16 m, die Mauerdicke 0,90 m. Das Mauerwerk besteht aus rechteckigen, nur an der Schauseite bearbeiteten Steinen von 0,50—0,90 m Länge. Stoß- und Lagerfugen sind einigermassen sorgfältig, manchmal sind auch die ganze Mauerdicke durchziehende Binder gelegt. Ungefähr 7 m von der Westmauer, aber nicht ganz in der Mitte der Anlage befindet sich das Mündungsloch einer birnförmigen Zisterne. Der Ostteil der Ruine ist

<sup>1</sup> α. α. Ο. καὶ ἀτενίσασα εἶδε τὴν λαύραν τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου.

von Steinräubern gänzlich verwüstet. Der Boden ist mit groben Mosaikkuben übersät. Rechts des Weges, etwa 22 m von der Westmauer entfernt, befindet sich eine 30 m lange, 11 m breite, offene Zisterne, die sorgfältig ausgemauert und dann mit hydraulischem Mörtel überzogen ist.

Das Euthymiuskloster ist von dieser Stelle aus zu sehen, es liegt fast zum Greifen nahe (Luftlinie 4,5 km).

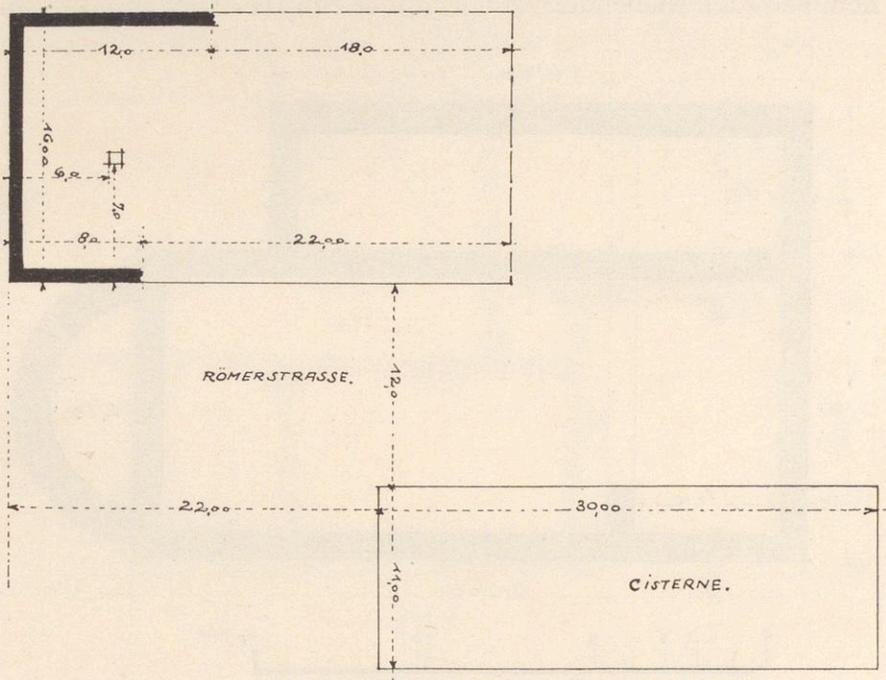


Fig. 3

Ich glaube nun nicht fehlzugehen, wenn ich die Petruskirche in den Resten des geosteten Gebäudes suche. Es paßt auch ausgezeichnet alles zum Bericht des Cyrill; Kirche und Teich liegen an der Straße, waren also verhältnismäßig bequem zu erreichen. Wir verstehen dann, weshalb die schon hochbetagte Eudokia zwar die Kirche sich ansieht, aber sich nicht auch noch zum nahen Euthymiuskloster bringen läßt: dieses lag eben abseits der Straße und der Besuch wäre mit zu vielen Umständen verknüpft gewesen.

## 6. DIE EREMITENKAPELLE IM WĀDI ER-RAWĀBE

Wenn man von 'anāta aus direkt östlich geht, so kommt man etwa nach 2 km zu der byzantinischen Ruinenstätte dēr es-sidd (= Kloster der Sperre, Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, S. 153), die indessen keine Klosteranlage, sondern wohl eher ein Gutshof gewesen sein mag. Von dort steigt man am besten bis zur Sohle des wādi er-rawābe hinab, verfolgt es weiter östlich und gelangt dann nach einem weiteren Kilometer zur tief gelegenen, schwach fließenden Quelle 'ain er-rawābe. Gleich dabei sind

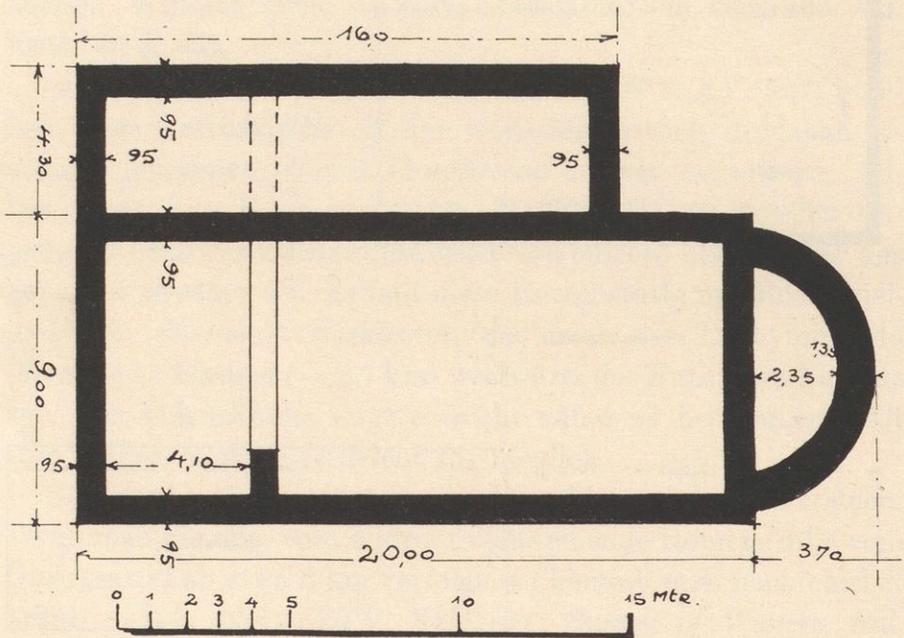


Fig. 4

rechts in den Felswänden des Tales Einsiedlerhöhlen zu sehen, welche von Van Kasteren bereits näher beschrieben sind (ZDPV. XIII, 115). Steigt man links von der Quelle etwas hoch, so kommt man auf ein dreieckiges Plateau, das vom wādi er-rawābe und einem nördlich einmündenden kleinen Seitenwadi gebildet wird. Van Kasteren (a. a. O. 116) nennt diesen Platz chirbet inchēle, Dalman (a. a. O. 162) dagegen dār el-kāna. Auf Karten ist er indessen nicht verzeichnet und weder ein dort zeltender Beduine noch die Bewohner von 'anāta wußten mir einen Namen dafür zu nennen.

Der geostete Bau ist ohne Apsis 20 m lang und 9 m breit (Fig.4). Die Mauerstärke beträgt 0,95 m. Vor dem Kapellenraum befindet sich ein 4,10 m tiefer Narthex. Der Nordseite entlang zieht ein 16 m langer und 3,30 m breiter Nebenraum, unter dessen Nordwestende eine 4,40 m lange und etwa 4 m tiefe Zisterne liegt. Die 2,30 m tiefe Apsis stößt ohne Verband an die gerade Ostabschlußmauer. Ihre Stärke beträgt 1,35 m. Die Rundung ist ganz primitiv durch Steinsetzung erreicht. Die übrigen Mauern bestehen aus großen, roh zugerichteten Blöcken, die ohne Mörtel aufeinander geschichtet sind. Ungleichheiten sind durch Schotter-

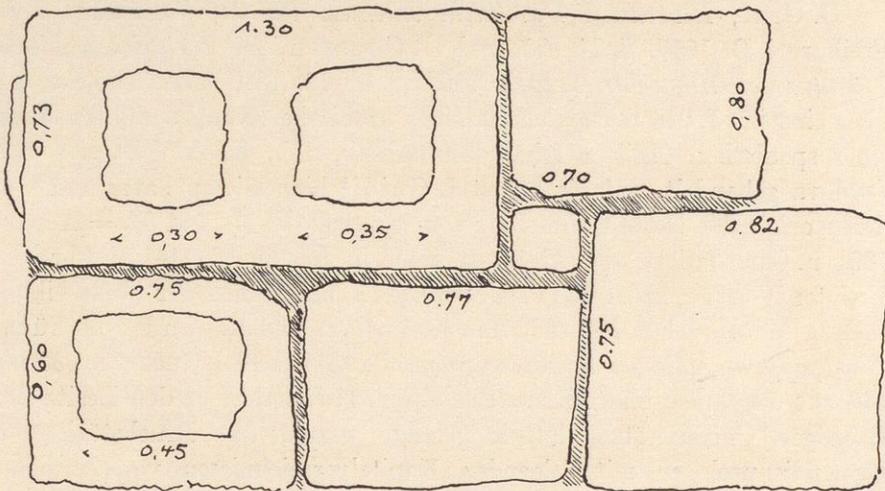


Fig. 5

stücke ausgeglichen. Lediglich die Steine an den Gebäudeecken weisen aus bautechnischen Gründen rohe Bossierung und Randspiegel auf (vgl. die Skizze, Fig. 5). Dieses Hilfsmittel, das bei sonst roher Bauausführung lotrechte Wände gewährleistet, trifft man in Palästina öfters bei späten Bauten, so in et-tajibe (Or. Chr. 1931, 17) und dēr es-serūr (*Survey West. Pal. Mem. II*, 182).

Säulen und sonstige Architekturreste sah ich keine, der Bau dürfte demnach nur einschiffig gewesen sein. Der Boden war ehemals mit einem Mosaik überdeckt, wie viele Kuben (0,015 × 0,018 m) beweisen.

Wir haben hier ein gutes Beispiel kunstloser und roher Mönchsarchitektur des V./VI. Jhs. vor uns.

## ZWEITE ABTEILUNG

# TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

### MARKUS KAP. 2 IN DER ARABISCHEN ÜBERSETZUNG DES ISAAK VELASQUEZ

VERÖFFENTLICHT UND UNTER DEM GESICHTSPUNKT DES ZUSAMMENHANGS MIT DEM  
DIATESSARON GEWÜRDIGT

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg i. B. 1905, S. 24—30, und H. Goussen, *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*, Leipzig 1909, S. 9—13, 15f. haben eingehender über eine im J. 946 n. Chr. entstandene arabische Evangelienübersetzung eines spanischen Christen Ishāq ibn Bališak, d. h. Isaak Velasquez, aus Cordova gehandelt, auf die zuerst I. Guidi<sup>1</sup> hingewiesen hatte und von deren originaler Gestalt eine Hs., vom Šawwāl des Js. 791 H. = August 1394 n. Chr. datiert, die Abschrift einer in Fez im J. 1145 n. Chr. gefertigten Vorlage, als *Ar. 238* sich im Besitze der Münchener Staatsbibliothek befindet. Schon früher hatten K. Vollers und E. von Dobschütz, *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment*, ZDMG LVI (1902), S. 633 bis 648 aus Pergamentblättern, welche durch Tischendorf in den Besitz der Leipziger Universitätsbibliothek gelangt waren, das Bruchstück von Evangelienprologen mit folgenden Kapitelverzeichnissen veröffentlicht, das sie dabei als zu einem anderen Exemplar der Übersetzung des Velasquez gehörig erkannten. Eine Untersuchung derselben von der sprachlichen Seite her hat eine Dissertation von K. Römer, *Der Codex Arabicus Monachensis Aumer 238* geliefert<sup>2</sup>. Die Kenntnis der hs.lichen Überliefe-

<sup>1</sup> *Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*. Rom 1888, S. 28f.

<sup>2</sup> Leipzig 1905 bzw. die Fortsetzung dieses unvollständigen Dissertationsdruckes ZA. XIX (1905/6), S. 98—125. Nicht mehr erschienen sind weitere Fortsetzungen, die nach S. 98 a. a. O. nicht nur „womöglich den gesamten ‚Ersten Hauptteil‘“ der offenbar sehr umfangreichen Dissertation „zum Abdruck zu bringen“ bestimmt waren, sondern auch „vom zweiten Hauptteil, der“ die Hs. „nach theologisch-textkritischen Gesichtspunkten behandelt“ hatte, „wenigstens die allgemeinen Resultate“ einer weiteren Öffentlichkeit bekanntmachen sollten. Eine Anfrage bei E. von Dobschütz darüber, in welcher Richtung diese „Resultate“ sich bewegt hätten, blieb vor einigen Jahren erfolglos, da dieser schon damals nach annähernd einem Menschenalter sich derselben nicht mehr erinnerte. Es darf wohl angenommen werden, daß sie mit den von mir gewonnenen und durch die vorliegende Publikation erstmals öffentlich zu stützenden Ergebnissen nicht zusammenfielen, da sie alsdann doch zu bedeutsam gewesen sein würden, als daß sie dem Gedächtnis eines Neutestamentlers vom Range von Dobschütz' hätten entfallen können.

rung ist über Guidi und Graf hinaus durch Goussen gefördert worden<sup>1</sup>. So wissen wir heute, daß nur kurze Zeit vor der Vorlage der Münchener Hs., d. h. im J. 1137 n. Chr. und gleichfalls in Fez, die Hs. des Archivs der Kathedrale von Leon entstand, deren Kenntnis Guidi durch Ed. Saavedra vermittelt worden war; das Exemplar des British Museum, *Add. 9061*, dagegen dürfte nicht noch, wie Guidi annahm, dem 14., sondern erst dem 15. Jahrhundert entstammen, in welchem im J. 898 H. = 1492 n. Chr. eine zweite Münchener Hs., *Ar. 234*, gefertigt wurde, die, wie Graf richtig erkannte, eine sekundäre Bearbeitung des ursprünglichen Textes bietet.

Ziel dieser Bearbeitung war die Herstellung einer genaueren Übereinstimmung des arabischen Übersetzungstextes mit dem lateinischen Text der Vulg(ata). Daß dieser aber auch schon Velasquez selbst als Vorlage gedient habe, wurde von Graf mit aller Bestimmtheit unterstellt, und auch ich selbst habe diese Auffassung weitergegeben. Bei der Bearbeitung hätte es sich also wesentlich um eine Beseitigung allzu großer Freiheiten der ursprünglichen Übersetzung gehandelt. Immerhin glaubte Graf, als Vorlage dieser letzteren eine bestimmte Sonderform der Vulg.-Überlieferung annehmen zu müssen, die dann naturgemäß die in Spanien geläufige Lokalform der Vulg. gewesen wäre, und so sollten es die beiden aus Spanien stammenden Hss. Cod. Cavensis (= C) und Cod. Toletanus (= T) sein, mit denen eine besondere Berührung in der Übersetzung des Velasquez sich beobachten ließe.

Richtiger hatte bereits der Altmeister der italienischen Orientalistik geurteilt. Einige deutliche Übereinstimmungen mit altlateinischen Lesarten ließen Guidi zu der bestimmten Vermutung gelangen, daß die Vulg. nicht die Grundlage für den die Übersetzung des Velasquez bietenden „*gruppo occidentale*“ arabischer Evangelienhss. gewesen sein könne. Eine eingehende, nunmehr schon jahrelange Beschäftigung mit der Münchener Hs. *Ar. 238* hat mich in der Tat belehrt, daß die Vorlage der Übersetzung des Velasquez eine, wenn auch wohl stark durch die Vulg. beeinflusste, doch noch wesentlich altlateinische Hs. gewesen sein muß, die in der Bewahrung auf das Diatessaron zurückgehender Textelemente und damit allerältesten Gutes sogar noch ungleich weiter ging als irgendeine ihrer erhaltenen Schwestern.

Schon wiederholt habe ich diese Erkenntnis zum Ausdruck gebracht<sup>2</sup>, und ich hoffe, in immerhin absehbarer Zeit auf Grund der Münchener Hs.

<sup>1</sup> Vgl. auch G. Graf in dem Aufsatz *Christlich-arabisches*, (Tübinger) *Theologische Quartalschrift* 1913, S. 161—192, speziell S. 166f.

<sup>2</sup> Dritte Serie VIII dieser Zeitschrift, S. 12, Anmerkung 1, in einem auf dem jüngsten Deutschen Orientalistenkongreß in Bonn gehaltenen Vortrag über *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, der demnächst in der ZDMG. im Druck erscheinen soll, und oben S. 169 Ak. 1, 171, 174f. und 178.

eine erschöpfende Zusammenstellung des gesamten, mindestens bis in das zweite Tausend gehenden Materials einschlägiger Stellen in sachlicher Gruppierung bieten zu können. Schon vorher werde ich aber wohl im Zusammenhang mit anderen Arbeiten zum Diatessaronproblem stets wieder Gelegenheit haben, auch auf diese neue Quelle Tatianischer Überlieferung zurückzugreifen. Es scheint mir daher geboten, durch eine vorläufige Veröffentlichung einer etwas umfangreicheren Textprobe der Velasquez-Übersetzung, als sie an Mt. 1 18 bis 2 8 von Guidi vorgelegt wurde, einen Einblick in den Sachverhalt zu gewähren, der genügen dürfte, um jeden Zweifel an der Richtigkeit meiner Bewertung dieser Übersetzung als einer geradezu hervorragenden Diatessaron-Zeugin auszuschließen.

Ich wähle das verhältnismäßig kurze Kap. 2 des Mk.-Evangeliums, das nach allen in Betracht kommenden Seiten hin lehrreiche Belege bietet. Um auch von dem paläographischen Charakter der in einem sehr sauberen und feinen maghrebinischen Duktus gehaltenen Hs.<sup>1</sup> einen Eindruck zu geben, behalte ich deren sehr reiche, aber doch auch wieder durchaus wahllose Vokalisation bei. In einer möglichst streng wörtlichen Verdeutschung werden alle von Vulg. abweichenden Elemente durch Kursivsatz und gleichzeitig durch Sperrung alle diejenigen kenntlich gemacht, für welche das Zugrundeliegen einer wirklichen, insbesondere einer mit dem Diatessaron zusammenhängenden Variante der lateinischen Vorlage gegenüber Vulg. sich nachweisen läßt. Von einem dreifachen Apparat ist eine erste Schicht der Korrektur der wenigen offensichtlichen Fehler der arabischen Hs. gewidmet. Die zweite bringt eine Notierung der abweichenden oder über den arabischen Text überschießenden Elemente der Vulg. bzw. der Tatsache, daß umgekehrt Elemente des ersteren ihr fehlen. Die dritte Schicht ist der Erklärung derjenigen Textelemente gewidmet, die sich als Spiegelung lateinischer Varianten scheinen erweisen zu lassen.

Wer, ausgehend von der Annahme, daß die Vulg. von Velasquez seiner Übersetzungsarbeit zugrunde gelegt worden sei, den Umfang des Kursivsatzes bzw. die zweite Schicht des Apparats auf sich wirken ließe, müßte diese Arbeit wohl als eine im allerhöchsten Grade freie Übertragung bewerten. In der Tat fehlt es auch nicht an Fällen, in denen ganz unverkennbar eine mehr oder weniger weitgehende Übersetzungsfreiheit vorliegt, so — um im folgenden durchweg der Kürze halber mich auf die betreffenden Nummern der beiden Apparat-Schichten zu beziehen — bei 3, 4, 12, 15, 46, 69, dem استنكار (befremdlich finden) von 14 und 20, und, aufs Ganze gesehen, bei 53. Nicht nur Freiheiten hat sich aber Velasquez erlaubt; er hat sich gelegentlich auch Mißverständnisse zu schulden kommen lassen, so bei 45, wo er das *et scribae et pharisaei* mit dem vorher-

<sup>1</sup> Ein Faksimile mit dem Text von Lk. 22 47 bis 23 2 bietet Goussen, a. a. O., S. 31.

gehenden *multi* usw. verband, um mit *videntes* einen neuen Satz beginnen zu lassen, falls nicht etwa ein Fehler seiner Vorlage, nämlich ein Ausfall des *et* vor *scribae*, ihm diese falsche Abteilung noch besonders nahegelegt, ja geradezu ihn zu ihr gedrängt haben sollte. Ein schweres Mißverständnis bezeichnet ferner bei <sup>57</sup> die Wiedergabe von *ambulare*, wenn für das von Velasquez gebrauchte arabische Verbum nicht eine sonst völlig unerhörte Bedeutung angenommen werden soll. Im ganzen sind es in 28 Versen biblischen Textes nicht weniger als 73 tatsächliche Abweichungen vom normalen Vulg.-Text, welche die zweite Schicht des Apparats zu buchen hat.

Dem stehen nun aber in der dritten Schicht auch nicht weniger als 48 Fälle gegenüber, in denen der von Vulg. abweichende Text sich als Wiedergabe einer auch sonst bezeugten Textform nachweisen oder doch sich als Wiedergabe einer sehr wohl verständlichen Textgestalt begreifen läßt, die genau in derselben Richtung mit jenen tatsächlich nachweisbaren Varianten liegt. Es wäre von vornherein gewiß ein methodischer Fehlgriff schlimmster Art, hier um jener etwa zehn sicheren Übersetzungsfreiheiten und Mißverständnisse willen auch in annähernd fünfmal soviel Fällen zu einer Erklärung durch die durchaus überflüssige Annahme eines gleichen Sachverhalts greifen und alle jene Übereinstimmungen des arabischen Textes mit anderweitig bezeugter Textgestalt und vor allem die wesentliche Einheitlichkeit des durch die dritte Schicht des Apparats bekundeten Bildes für reinen Zufall halten zu wollen.

Nur ein einziges Mal nämlich, bei <sup>s</sup>, kommt möglicherweise noch das Zugrundeliegen einer bloßen Korruptel der lateinischen Textvorlage des arabischen Übersetzers in Betracht. Gleichfalls je nur ein einziges Mal, bei <sup>a</sup> und <sup>w</sup>, besteht Übereinstimmung mit einer Variante, die nur von einer einzigen und einer solchen, die von mehreren Vulg.-Hss. geboten wird, ohne daß dieselbe auch in altlateinischer Überlieferung aufträte. Nur zweimal, bei <sup>k</sup> und <sup>ad</sup>, spiegelt der arabische Text eine der altlateinischen und der Vulg.-Überlieferung gemeinsame Variante. Niemals (!) sind dabei gerade die beiden Vulg.-Hss. C und T vertreten, zu denen die Vorlage des Velasquez besonders nahe Beziehungen gehabt haben soll. Achtmal dagegen gibt Velasquez in unserem Kapitel, nämlich bei <sup>f</sup>, <sup>g</sup>, <sup>i</sup>, <sup>n</sup>, <sup>o</sup>, <sup>cc</sup>, <sup>mm</sup> und <sup>nn</sup>, eine als solche tatsächlich erhaltene altlateinische Lesart im Gegensatz zu aller Vulg.-Überlieferung wieder. Zweimal, bei <sup>s</sup> und <sup>ad</sup>, ist es dann noch der mit jener so eng verbundene Grieche D, der weiterhin eine Velasquez mit der altlateinischen Überlieferung gemeinsame Variante teilt.

Noch in weit höherem Grade als ihr Verhältnis zu unmittelbar erhaltener lateinischer Textgestalt ist nach Ausweis schon unseres einen Kapitels für die Übersetzung des Velasquez der in weitestem Ausmaße zu beobachtende harmonistische Charakter ihrer Abweichungen von Vulg. bezeichnend. Nicht allzuviel weniger als die Hälfte des in der dritten Schicht

des Apparats zu behandelnden Materials gehört hierher: <sup>d, e, h, j, l, m, n, q, t, u, z, aa, dd, ee, kk, ll, oo, qq, rr, tt, vv</sup> und vielleicht auch <sup>bb</sup>. Schon dieser stark harmonistische Charakter würde natürlich gebieterisch in die Richtung auf das Diatessaron weisen. Entscheidend in diesem Sinne ist aber vollends das Verhältnis zu den beiden Hauptzeugen der Diatessaron-Überlieferung T<sup>N</sup> und T<sup>A</sup>. Nicht weniger als drei- oder viermal, bei <sup>dd, hh, pp</sup> und vielleicht auch <sup>uu</sup>, besteht die denkbar allerbeweiskräftigste Sachlage einer gleichzeitigen Übereinstimmung mit dem hier ja nach der Natur der Dinge dann immer von Vulg. abweichenden T<sup>N</sup> und dem ebenso eindeutig von Peš(ittā) unabhängigen T<sup>A</sup>. Je zwei Fälle, <sup>ii</sup> und <sup>mm</sup> bzw. <sup>x</sup> und <sup>vv</sup>, zeigen Velasquez in Übereinstimmung wenigstens mit T<sup>A</sup> in solchem ausdrücklichen Gegensatz zu Peš. oder doch ohne daß umgekehrt eine strikte methodische Entwertung von T<sup>A</sup> durch Übereinstimmung mit Peš. statthätte. Vier Fälle, <sup>h, t, ll, ss</sup>, bieten dasselbe Bild T<sup>N</sup> gegenüber in Verbindung mit irgendwelchen weiteren Zeugen und volle neun Fälle, <sup>1, v, z, ff, gg, oo, qq, rr, tt</sup>, die besonders interessante Sachlage einer Übereinstimmung der von dem mozarabischen Christen des 10. Jh.s gelesenen Vorlage nur mit dem mittelniederländischen Jesusleben.

Beweisend für einen Zusammenhang mit dem Diatessaron ist im Raume abendländischen Evangelientextes endlich immer wieder in allerhöchstem Grade die Berührung mit syrischem. Hier liegen nun die Verhältnisse gerade in Mk. 2 allerdings von vornherein besonders ungünstig, weil Syr<sup>C</sup> für das gesamte Markusevangelium fehlt und in Syr<sup>S</sup> von Mk. 1 44 bis 2 21 eine Lücke klafft, so daß für beinahe volle drei Viertel des Textes nur Peš. zum Vergleiche zu Gebote steht, in der ja das mit dem Diatessaron zusammenhängende Gut altsyrischer Überlieferung durch die Überarbeitung nach einem griechischen Normaltext des 5. Jahrhunderts stark zurückgedrängt ist. Um so mehr will es besagen, wenn selbst Peš. einmal, bei <sup>r</sup>, allerdings in Übereinstimmung auch mit dem griechischen Text, dreimal, bei <sup>f, g, h</sup>, neben anderen Zeugen und ebensooft, bei <sup>b, c, d</sup>, sogar allein die Fassung des Velasquez bestätigt. Um so mehr will es auch besagen, wenn in den nur acht Versen, in denen dann Syr<sup>S</sup> vorliegt, fünfmal, bei <sup>ii, jj, ll, mm</sup> und <sup>vv</sup>, je neben anderen Zeugen auch dieser für die betreffende Fassung eintritt. Auf syrische Grundlage gehen dann die älteste armenische und georgische Überlieferung des Evangelientextes zurück, und so ist auch dies beachtenswert, wenn einmal, bei <sup>mm</sup>, noch der endgültige armenische Evangelientext neben altlateinischer Überlieferung und T<sup>A</sup> (gegen Peš.) mit Velasquez übereinstimmt, dreimal, bei <sup>cc, jj</sup> und <sup>ss</sup>, eine solche Übereinstimmung gleichfalls unter Hinzutritt weiterer Zeugen und sicher bei <sup>v</sup>, vielleicht auch noch bei <sup>uu</sup> ausschließlich mit altgeorgischer Überlieferung stattfindet. Endlich würde auch in unserem Markuskapitel wenigstens ein Beleg für die anderwärts sehr bestimmt feststellbare Tatsache vorliegen, daß bei Velasquez sich noch das Zurückgehen

seiner eigenen lateinischen auf eine — geradezu sprachlich — syrische Vorlage spiegelt, falls bei <sup>bb</sup> man sich für die Annahme des Zugrundeliegens einer syrischen Korruptel zu entscheiden hätte.

Es sollte wirklich niemandem beifallen können, in allem dem das Durchscheinen eines ganz bestimmten, in höchstem Grade von Tatianismen durchsetzten altlateinischen Textbildes ebenso eigenartiger als einheitlicher Prägung zu verkennen und vielmehr alle in der Richtung dieses Textbildes weisenden Erscheinungen auf das Konto freier Übersetzung zu schreiben, deren Ergebnisse der Kobold eines neckischen Zufalls mit der Sphäre der Diatessaron-Überlieferung bzw. allgemein altlateinischen Textes hätte zusammenfallen lassen. Von vollends entscheidender Bedeutung ist es aber, daß zweimal eine in der Tat offenkundige Freiheit der Übersetzung sich eben nur auf Grund bestimmter Abweichungen von der Vulg. begreifen läßt, die dem Rahmen des fraglichen Textbildes angehören. Bei <sup>43</sup> bzw. <sup>z</sup> ist der arabische Text, so gewiß er in seiner vorliegenden Gestalt nicht wörtliche Wiedergabe eines lateinischen ist, nicht als, wenn auch noch so freie, Spiegelung von Mk. 2 <sup>15</sup>, sondern nur als Reflex von Lk. 5 <sup>29</sup> zu verstehen, d. h. derjenigen synoptischen Parallele, an welche sich nach Ausweis von T<sup>N</sup>, T<sup>A</sup> und des Codex Fuldensis bzw. der althochdeutschen Tatianversion das Diatessaron angeschlossen hatte. Bei <sup>49</sup> bzw. <sup>cc</sup> ist die offenkundige Freiheit der Ersetzung des *filii* durch اخوان (Brüder) durch die altlateinische Lesart *sponsi* (statt *nuptiarum*) bedingt, sofern dem Mozaraber des 10. Jahrhunderts n. Chr. der Sinn des altsemitischen „Söhne“ in der bloßen Bedeutung äußerster Zugehörigkeit zu einer Sache oder Person nicht mehr geläufig war und er deshalb die — als natürliche schlechthin unpassenden — „Söhne des Bräutigams“ zu „Brüdern“ desselben umstempeln zu müssen glaubte. Auch diese altlateinische Lesart wird dabei durch ihre Wiederkehr in T<sup>N</sup> und vollends auch der altgeorgischen Überlieferung unverkennbar als Tatianismus erwiesen. Wie sich in diesen beiden Fällen dieses Verhältnis geradezu mit Händen greifen läßt, so bilden die zweifellosen Freiheiten und gelegentlichen Mißverständnisse der Übersetzung des Velasquez eine verhältnismäßig dünne Oberschicht im Textbild seiner Arbeit, unter der als entscheidende Unterschicht die Wiedergabe der an Tatianismen denkbar reichsten, noch wesenhaft altlateinischen Vorlage ruht. Jene Oberschicht abzuheben und bis in alle Einzelheiten so, wie es hier die dritte Schicht des Anmerkungen-Apparats versucht, das Bild dieser Vorlage wiederzugewinnen, ist die Aufgabe, vor welche die spanisch-arabische Evangelienübersetzung des 10. Jahrhunderts uns stellt.

Bei dem ganz offenbar verhältnismäßig ausgezeichneten Charakter der Münchener Hs. Ar. 238 wird sie sich auf Grund dieser einen Hs. in mindestens vorläufiger Weise durchaus lösen lassen. Allerdings wird sich dabei das Werk des Velasquez als eine so bedeutsame Erscheinung er-

weisen, daß eine kritische Ausgabe desselben früher oder später wird geboten werden müssen, und eine solche wird dann naturgemäß nur auf Grund der gesamten Überlieferung erfolgen können. Bei der Bewertung der einzelnen Zeugen dieser Überlieferung werden einen entscheidenden Wert die der Velasquez-Übersetzung entnommenen Evangelienzitate des Ibn Ḥazm gewinnen. Ist doch dieser in Cordova, der Heimatstadt des Velas-

<sup>1</sup> Zu Unrecht in den Kreis der Velasquez-Überlieferung einbezogen hat Goussen, a. a. O., S. 10, die stark trümmerhafte Pergamenths. 4971 der Biblioteca Nacional in Madrid, in welcher auf eine Evangelienübersetzung eine solche der Paulusbriefe folgte. Es genügt ein auch nur flüchtigster Blick auf das von ihm selbst S. 24 gebotene Facsimile dieser Hs. mit dem Text von Lk. 22 58 bis 23 4, um sich zu überzeugen, daß wir hier einer von derjenigen des Velasquez völlig verschiedenen und nicht zuletzt auch auf eine andere Vorlage, nämlich einen wesentlichen Vulg.-Text, zurückgehenden Übersetzung gegenüberstehen. Man beobachte nur etwa in v. 58 und v. 60 يانسان (o Mensch) = Vulg. *o homo* bzw. *homo* gegen Vel(asquez) يا رجل (o Mann) = Syr<sup>SC</sup>; Peš. حنا (Mann); v. 58 لست (ich bin (es) nicht) = Vulg. *non sum ego* gegen Vel. ما انا منهم (nicht (bin) ich von ihnen) = Syr<sup>C</sup> لا انا منهم (nicht bin ich von ihnen); v. 59 واحدة واحدة (als es da ein Zeitraum war wie von einer Stunde) = Vulg. *et intervallo facto quasi horae unius* gegen Vel. واحدة واحدة (und nach einer Stunde) = Syr<sup>C</sup> بعد ساعة bzw. Peš. بعد ساعة; v. 61 الذى قال له (wie er ihm gesagt hatte) gegen Vel. الذى قال له (das er ihm sagte) = Syr<sup>C</sup> الذى قال له bzw. Peš. الذى قال له (das er ihm gesagt hatte) und T<sup>N</sup> dat hem Ihesus hadde geseht; v. 63 الرجال الذين كانوا يحسبونه (die Männer,

(1) ثم<sup>1</sup> دَخَلَ أَيضًا بَعْدَ أَيَّامٍ قَفَرْنَاوْمَ وَسَمِعَ أَنَّهُ فِي بَيْتٍ (2) فَاجْتَمَعَ  
إِلَيْهِ<sup>2</sup> كَثِيرٌ حَتَّى لَمْ يَجْتَمِعْهُمْ رَحْبَةُ الْبَابِ<sup>3</sup> وَكَانَ يُوصِيهِمْ بِمَوْعِظَةِ  
الْكَلَامِ<sup>4</sup> (3) فَأَقْبَلَ<sup>5</sup> إِلَيْهِ بِمَفْلُوجٍ<sup>6</sup> قَدْ احْتَمَلَهُ أَرْبَعَةَ ذَفَرٍ<sup>7</sup>. (4) فَلَمَّا  
لَمْ يَصِلُوا<sup>8</sup> إِلَيْهِ مِنْ كَثَرَةِ الْجَمَاعَةِ<sup>9</sup> كَشَفُوا سَقْفَ الْبَيْتِ<sup>10</sup> الَّذِي كَانَ  
فِيهِ يَسُوعُ<sup>10 9 f</sup> وَدَلُّوا الْمَفْلُوجَ إِلَيْهِ مِنَ الْكُوَّةِ بِمَكْمَلِهِ الَّذِي كَانَ

<sup>a</sup> Lies: أَقْبَلَ.

<sup>1</sup> Et <sup>2</sup> Fehlt <sup>3</sup> ita ut non caperet neque ad ianuam <sup>4</sup> et loquebatur eis  
verbum <sup>5</sup> Et venerunt ad eum ferentes paralyticum <sup>6</sup> qui a quattuor portabatur  
<sup>7</sup> possent offerre eum illi <sup>8</sup> prae turba <sup>9</sup> ectum, ubi erat <sup>10</sup> + patefacientes.

<sup>a</sup> = ad eum der einzigen Vulg.-Hs. L. <sup>b</sup> = Peš. بعد ساعة اربعة (indem ihn trugen eine Vierzahl). Doch entsprach sowohl die Hinzufügung eines Genitivs als auch die aktive Wendung dem Bedürfnis des arabischen Sprachgeistes. Immerhin werden passive Wendungen in Verbindung mit der Angabe der tätigen Person im Gegensatz zu diesem Sprachgeist von Velasquez keineswegs unbedingt vermieden. <sup>c</sup> Vgl. Peš. لا امكن حملهم به لانه (nicht konnten sie nahebringen an ihn). <sup>d</sup> = Peš. in Lk. 5 19: صعدا بهما (wegen der Menge

quez, im J. 994 n. Chr., d. h. noch nicht ein volles Halbjahrhundert nach der Entstehung von dessen Evangelienübersetzung geboren und sein *Kitāb al-faṣl fil milal wal-'ahwā wan-nihal* unter der Regierung des Muḥammed al-Mu'tammid billāh von Sevilla, d. h. zwischen 1040 und dem Todesjahr des Verfassers 1064 nur rund ein starkes Jahrhundert nach der in ihm zitierten Übersetzung entstanden<sup>1</sup>.

welche ihn gefangen hielten) = Vulg. *virī qui tenebant eum* gegen Vel. المعسقون لیسوع (die Jesus Festhaltenden). Vgl. Syr<sup>C</sup> ܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ (die Männer, die Jesus festhielten); ebenda: ܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ (belustigten sich mit ihm) = altlateinisch: *illudebant eum*, wozu Vel. den Zusatz bietet: ܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ (und schlugen ihn) = Syr<sup>SC</sup> ܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ (und schlagend waren sie ihn), womit hier Vulg. *illudebant ei caedentes* übereinstimmt; v. 64 نبي (prophezeie) = Vulg. *prophetiza* gegen Vel. تنبنا لنا ايها المسيح (prophezeie uns, o Christus) = T<sup>A</sup> تنبنا لنا ايها المسيح, T<sup>N</sup>: *propheteere ons Christus* nach Mt. 26 67: προφητευσον ἡμῖν, endlich v. 66 فلما كان النهار (als es da der (helle) Tag geworden war) = Vulg. *et ut factum est dies* gegen Vel. فلما اصبح (als es da dämmerte) = Syr<sup>SC</sup> ܘܫܘܥܘܬܐ ܕܘܫܘܥܘܬܐ. Das dürfte wohl genügen! — Eine sekundäre Bearbeitung der Übersetzung des Vel., vielleicht dieselbe, wie in *Ar. 234* in München, was ja unschwer festzustellen wäre, liegt nach Ausweis des den Text von Lk. 22 56 bis 23 2 bietenden Faksimiles bei Goussen, S. 30 in der Hs. des British Museum vor.

(1) *Alsdann*<sup>1</sup> ging er wieder nach (einigen) Tagen nach Kapharnaum hinein, und es wurde gehört, daß er in einem Hause sei. (2) Da versammelten sich *bei ihm*<sup>2a</sup> viele, *bis nicht mehr sie ertrug der Raum der Türe*<sup>3</sup>, und er unterwies sie durch die Ermahnung der <sup>5</sup> *Rede*<sup>4</sup>. (3) *Da wurde zu ihm gebracht ein Gelähmter*<sup>5</sup>, indem ihn trugen vier Mann<sup>6 b</sup>. (4) Als sie da nicht gelangten zu ihm<sup>7 c</sup> vor der Menge der Ansammlung<sup>8 d</sup>, deckten sie das Dach des Hauses<sup>e</sup> ab, in dem Jesus<sup>f</sup> war<sup>9</sup>, und<sup>10 g</sup> ließen den Gelähmten hinab zu ihm aus der Luke mit der Tragbahre, auf der er

des Volkes). ° Die Erweiterung durch ein genitivisches *domus* beruht sichtlich auf harmonistischer Kombination von Mk. 2 4: ἰπεστεγγασαν τὴν στέγην mit Lk. 5 19: ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα, welches letztere von T<sup>N</sup> und T<sup>A</sup> wörtlich wiedergegeben wird. Vgl. auch schon vorher in T<sup>N</sup>: *toten hus quamen dar Ihesus in was* (zu dem Hause kamen, darin Jesus war) und im folgenden wieder: *dor dat dac van den hus* (durch das Dach des Hauses). <sup>f</sup> = ff, q: *Jesus*. Peš.: ܘܫܘܥܘܬܐ. Vgl. auch die erste der beiden zuletzt angeführten Wendungen von T<sup>N</sup>. <sup>g</sup> Ebenso fehlt *patefacientes* in a; b, c, d, e, ff, q, r, also grundsätzlich in der altlateinischen Überlieferung, und entsprechend das griechische ἐξορύξαντες in D sowie eine Entsprechung desselben in Peš.

فيه<sup>h 11</sup> (5) فَلَمَّا بَصَرَ يَسُوعُ بَحْصِنٍ يَقِينِهِمْ<sup>12</sup> قَالَ لِلْمفلُوجِ قَدْ  
 غُفِرَتْ<sup>i 13</sup> لَكَ ذُنُوبُكَ يَا بُنَيَّ (6) فَاسْتَنكَرَ هَذَا مِنْ قَوْلِهِ كَلَّ مِنْ كَانَ  
 مِنْ حَوْلِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ<sup>j</sup> وَقَالُوا<sup>k</sup> فِي أَنْفُسِهِمْ<sup>14</sup> (7) أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّهُ يَسُبُّ<sup>15</sup>  
 وَهَلْ يَقْدِرُ<sup>16</sup> يَغْفِرُ الذُّنُوبَ غَيْرُ اللَّهِ وَحَدَهُ<sup>h</sup> (8) فَلَمَّا عَلِمَ يَسُوعُ  
 مِنْ عَاجِلٍ فِي نَفْسِهِ<sup>17</sup> مَا<sup>m 18</sup> كَانُوا فِيهِ يُفَكِّرُونَ<sup>19</sup> ه قال لَهُمْ مَا هَذَا  
 الَّذِي تَسْتَنكِرُونَ<sup>20</sup> (9) أَيُّ شَيْءٍ عِنْدَكُمْ<sup>21</sup> أَهْوَنُ أَنْ يُقَالَ لِلْمفلُوجِ  
 قَدْ غُفِرَتْ<sup>n 22</sup> لَكَ ذُنُوبُكَ أَوْ يُقَالَ لَهُ قُمْ وَاحْتَمِلْ سَرِيرَكَ وَانطَلِقْ<sup>23</sup>  
 سَالِمًا<sup>24</sup> (10) وَلَكِنْ لِنَتَعْلَمُوا أَنَّ لِابْنِ الْإِنْسَانِ سُلْطَانًا فِي الْأَرْضِ  
 يَغْفِرُ بِهِ الذُّنُوبَ ثُمَّ<sup>p 26</sup> قَالَ لِلْمفلُوجِ (11) قُمْ<sup>q 27</sup> وَاحْتَمِلْ سَرِيرَكَ  
 وَانطَلِقْ سَالِمًا<sup>28</sup> إِلَى بَيْتِكَ (12) فَقَامَ<sup>29</sup> ذَلِكَ الْوَقْتِ سَالِمًا وَاحْتَمِلَ  
 سَرِيرَهُ<sup>s 30</sup> إِلَى بَيْتِهِ<sup>t 31</sup> بِمَحْضَرِ الْجَمَاعَةِ<sup>u 32</sup> وَهُمْ<sup>v 33</sup> يَعْجَبُونَ وَيَجْمَدُونَ  
 اللَّهُ وَيَقُولُونَ مَا<sup>34</sup> رَأَيْنَا مِثْلَ هَذَا ه (13) ثُمَّ<sup>35</sup> خَرَجَ إِلَى السَّاحِلِ<sup>36</sup>

<sup>11</sup> grabatum, in quo paralyticus iacebat <sup>12</sup> fidem illorum <sup>13</sup> dimittuntur <sup>14</sup> Erant  
 autem illic quidam de scribis sedentes et cogitantes in cordibus suis <sup>15</sup> Quid hic sic  
 loquitur? blasphemat. <sup>16</sup> Quis potest <sup>17</sup> spiritu suo <sup>18</sup> quia sic <sup>19</sup> + intra  
 se <sup>20</sup> cogitatis in cordibus vestris? <sup>21</sup> Fehlt <sup>22</sup> dimittuntur <sup>23</sup> ambula  
<sup>24</sup> Fehlt <sup>25</sup> Fehlt <sup>26</sup> Fehlt <sup>27</sup> tibi dico <sup>28</sup> Fehlt <sup>29</sup> ille <sup>30</sup> + abiit  
<sup>31</sup> Fehlt <sup>32</sup> coram omnibus <sup>33</sup> omnes <sup>34</sup> Quia nunquam <sup>35</sup> Et <sup>36</sup> ad mare.

<sup>h</sup> In sichtlich engstem Anschluß vielmehr an Lk. 5 19: διὰ τῶν κεράμων καθή-  
 ξαν ἑαυτὸν σὺν τῷ κλινοδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ, was T<sup>A</sup>, durch  
 Übereinstimmung mit Peš. methodisch entwertet, wörtlich wiedergibt, während T<sup>N</sup>  
 etwas freier bietet: dor dat dac van den hus so liten sine neder metten dragebedde  
 vor Ihesum daer hi sat (durch das Dach des Hauses ließen sie ihn so nieder mit  
 dem Tragbett vor Jesus, wo er saß). Der hier eine Entsprechung nicht findende  
 abschließende Relativsatz bei Velasquez beruht auf harmonistischer Verbindung mit  
 Mk. 2 4: ὁπου ὁ παραλυτικός κατέκειτο. <sup>1</sup> = b, q: remissa sunt nach Lk. 5 20:  
 ἀφέονται. Dazu stimmt auch T<sup>N</sup>: syn di vergheven, obgleich dies zur Not auch als  
 Wiedergabe der präsentischen Mk.-Fassung verstanden werden könnte. <sup>j</sup> Daß im  
 Gegensatz zu dem quidam der Vulg. die Gesamtheit der anwesenden Gegner als Sub-  
 jekt eingeführt wird, bedeutet eine beachtenswerte Berührung mit Lk. 5 21: καὶ  
 ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, was wiederum in T<sup>N</sup> und  
 T<sup>A</sup> (= Peš.) wörtlich wiedergegeben wird, während das Fehlen einer Wiedergabe des  
 abschließenden καὶ οἱ Φαρισαῖοι als harmonistische Konzession an Mt. 9 3 und  
 Mk. 2 6 zu bewerten wäre. <sup>k</sup> = a, b, c, d, e, r: dicentes, was auch in der einen Vulg.-

war<sup>11 h</sup>. (5) Als da Jesus erblickte die Schönheit ihrer (Glaubens)-  
gewißheit<sup>12</sup>, sagte er dem Gelähmten: „Vergeben sind<sup>13 i</sup> dir deine  
Sünden, mein Sohn.“ (6) Da fanden dies von seinem Worte be-  
fremdlich alle, die nur immer um ihn waren von den Gelehrten<sup>i</sup>,  
5 und sagten<sup>k</sup> in ihren Seelen (= bei sich selbst)<sup>14</sup>: (7) „Wißt  
ihr nicht, daß er übel redet<sup>15</sup>? Kann (jemand)<sup>16</sup> die Sünden vergeben  
außer Gott allein?“ (8) Als da Jesus sofort wußte in seiner Seele  
(= bei sich selbst)<sup>17</sup>, worüber<sup>18 m</sup> sie nachdachten<sup>19</sup>, sagte er ihnen:  
„Was ist dies, was ihr befremdlich findet<sup>20</sup>?“ (9) Was für eine Sache  
10 ist bei euch<sup>21</sup> leichter, daß gesagt werde dem Gelähmten: *Vergeben  
sind*<sup>22 n</sup> dir deine Sünden, oder ihm gesagt wird: Stehe auf und  
trage dein Bett und entferne dich<sup>23 o</sup> heil<sup>24</sup>? (10) Und<sup>25</sup> damit  
jedoch ihr wißt, daß der Sohn des Menschen eine Gewalt hat auf  
der Erde, vermöge deren er die Sünden vergibt . . .“ *Alsdann*<sup>26 p</sup>  
15 sagte er dem Gelähmten: (11)<sup>27 q</sup> „Stehe auf und trage dein Bett  
und entferne dich heil<sup>28</sup> nach deinem Hause.“ (12) Da stand er<sup>29 r</sup>  
zur selben Stunde heil auf und trug sein Bett<sup>30 s</sup> nach seinem  
Hause<sup>31 t</sup> in Gegenwart der Ansammlung<sup>32 u</sup>, so daß sie<sup>33 v</sup>  
staunten und Gott lobten und sagten: „Nicht<sup>34</sup> sahen wir gleich  
20 diesem.“ (13) *Alsdann*<sup>35</sup> ging er zum Gestade<sup>36</sup>, und es schlossen

Hs. Q wiederkehrt bzw. T<sup>N</sup>: *ende aldus te seggene* (und also zu sagen) nach Lk. 5 21: λέγοντες. <sup>1</sup> = T<sup>N</sup>: *in hen selven* (in ihnen selbst) nach Mt. 9 3: ἐν αὐτοῖς, wofür hier Peš. entsprechend ܘܢܘܨܘܢܘܬܐ (in ihrer Seele) bietet. <sup>m</sup> = b, ff, q: *quid*, was in gewissem Sinne jedenfalls dem kürzeren substantivischen τὰς ἐνοουμήσεις oder τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν von Mt. 9 4 bzw. Lk. 5 22 näher steht. Darnach denn T<sup>N</sup>: *hare quade peinsingen* (ihre schlechten Gedanken). <sup>n</sup> = b: *remissa sunt* bzw. T<sup>N</sup>: *syn di vergheven* nach Lk. 5 23: ἀφέωνται. Vgl. oben unter <sup>i</sup>. <sup>o</sup> = ff: *vade*, dort allerdings mit dem Zusatz: *in domum tuam*. Es ist schlechthin undenkbar, daß ein Übersetzer, der hier *ambula* gelesen und durch انطلق (entferne dich) wiedergegeben hätte, es nachher in v. 23 so völlig sollte mißverstanden haben. <sup>p</sup> = τότε (λέγει τῷ παραλυτικῷ) von Mt. 9 6. <sup>q</sup> Das Minus gegen Vulg. bedeutet, allerdings im Gegensatz auch zu T<sup>N</sup> und T<sup>A</sup>, eine Übereinstimmung mit Mt. 9 6, wo das Mk. 2 11 mit Lk. 5 24 gemeinsame σοὶ λέγω fehlt. <sup>r</sup> Das Fehlen eines ausdrücklichen nominalen Subjekts bedeutet Übereinstimmung mit dem griechischen Text und Peš. bzw. dem allerdings durch Übereinstimmung mit ihr methodisch entwerteten T<sup>A</sup>. <sup>s</sup> Der Ausfall eines dritten Verbuns, entsprechend dem *abiit* der Vulg., beruht wohl nur auf individuellem Defekt der von Velasquez zugrunde gelegten einzelnen lateinischen, wo nicht geradezu der Münchener arabischen Hs. <sup>t</sup> = T<sup>N</sup>: *thus wert* (nach Hause zu) bzw. T<sup>A</sup>: *الى منزله* (nach seiner Wohnung) aus Mt. 9 7 = Lk. 5 25: εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. <sup>u</sup> Anscheinend harmonistische Verschmelzung des ἔμπροσθεν πάντων von Mk. 2 12 mit dem ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι, das in Mt. 9 8 sich unmittelbar an εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ anschließt. <sup>v</sup> Eine Wiedergabe des der Vulg. zugrunde liegenden πάντες fehlt ebenso in der georgischen Hs. von Adysh.

وَاتَّبَعَتْهُ الْجَمَاعَاتُ<sup>37w</sup> وَجَعَلَ يُؤْصِيهِمْ<sup>38</sup> (14) فَلَمَّا بَصُرَ<sup>39x</sup> بِإِلَهِ الْفَارِسِيِّ  
 قَاعِدًا عَلَى تَقَاضَى الْكَرَّاجِ قَالَ<sup>40</sup> لَهُ أَتْبِعْنِي<sup>41</sup> فَاتَّبَعَهُ مِنْ وَقْفِهِ<sup>42</sup> 5  
 (15) فَلَمَّا دَخَلَ بَيْتَهُ<sup>v</sup> وَوَضَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ طَعَامًا<sup>43z</sup> أَتَكَ مَعَ يَسُوعَ  
 جَمَاعَةً مِنَ الْمَسْتَخْرِجِينَ وَالْمُدْنِبِينَ<sup>44aa</sup> وَمَعَ تَلَامِيذِهِ وَكَانَتْ قَدْ  
 5 أَتْبَعَتْهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْمُصَدِّقِينَ (16) فَلَمَّا بَصُرُوا<sup>45</sup> أَنَّهُ يَأْكُلُ  
 مَعَ الْمَسْتَخْرِجِينَ وَالْمُدْنِبِينَ قَالُوا لِتَلَامِيذِهِ لِمَ يَأْكُلُ مَعَلَيْكُمْ مَعَ  
 الْمَسْتَخْرِجِينَ وَالْمُدْنِبِينَ 5 (17) فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ يَسُوعُ قَالَ لَهُمْ  
 لَيْسَ يَخْتَلِجُ إِلَى الطَّيِّبِ الْأَحْيَا إِلَّا الْمُرْضَى وَأَنَا لَسْتُ أَنْذِرُ<sup>46</sup>  
 الصَّالِحِينَ إِلَّا الْمُدْنِبِينَ 5 (18) وَكَانَ تَلَامِيذُ يَحْيَى وَالْمُصَدِّقُونَ  
 10 صَائِمِينَ فَأَتَبَلَّوْا إِلَيْهِ وَقَالُوا لِمَ يَصُومُ تَلَامِيذُ يَحْيَى وَالْمُصَدِّقُونَ<sup>47bb</sup>  
 وَلَا يَصُومُ تَلَامِيذُكَ 5 (19) فَقَالَ لَهُمْ يَسُوعُ أَيَصُومُ<sup>48</sup> اخْوَانُ الْعَرُوسِ<sup>49cc</sup>  
 مَا كَانَ الْعَرُوسُ مَعَهُمْ<sup>50dd</sup> (20) سَنَاتِي<sup>51</sup> عَلَيْهِمْ<sup>52</sup> أَيَّامٌ يَدَّهَبُوا<sup>53p</sup>  
 فِيهَا الْعَرُوسُ عَنْهُمْ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَصُومُونَ<sup>54cc</sup> 5 (21) لَا يَسْتَقِيمُ أَنْ

<sup>p</sup> LIES: يذهب.

<sup>37</sup> *omnisque turba veniebat ad eum* <sup>38</sup> *docebat eos* <sup>39</sup> *praeteriret, vidit* <sup>40</sup> *et ait*  
<sup>41</sup> *+ surgens* <sup>42</sup> *Fehlt* <sup>43</sup> *Et factum est, cum accumberet in domo illius* <sup>44</sup> *multi*  
*publicani et peccatores* <sup>45</sup> *Erant enim multi, qui et sequebantur eum.* (16) *et scribae*  
*et pharisaei videntes* <sup>46</sup> *non enim veni vocare* <sup>47</sup> *et pharisaeorum* <sup>48</sup> *possunt ...*  
*ieiunare* <sup>49</sup> *fili nuptiarum* <sup>50</sup> *+ quanto tempore habent secum sponsum non pos-*  
*sunt ieiunare* <sup>51</sup> *+ autem* <sup>52</sup> *Fehlt* <sup>53</sup> *auferetur* <sup>54</sup> *+ in illis diebus.*

<sup>w</sup> Ein pluralisches *turbae* erscheint vereinzelt auch in der hs.lichen Vulg.-Überlieferung, hier allerdings in Verbindung mit einem *omnes*. <sup>x</sup> Die Kürzung erklärt sich als durch die Struktur des Diatessarons bedingt bei einem Blick auf T<sup>A</sup> ولما خرج  
 ولما خرج يسوع من الجماعة بصر برجل جالس بين العاسرين اسمه متي (und als heraus-  
 ging Jesus aus der Synagoge, erblickte er einen Mann, sitzend unter den Zehntein-  
 nehmern, mit Namen Matthäus). Denn hier sind unmittelbar miteinander verbun-  
 den Lk. 4 38: *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς* und Mt. 9 9: *ὁ Ἰησοῦς . . . εἶδεν*  
*ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον*, eine Verbindung,  
 bei welcher dann für das Mt. 9 9 mit Mk. 2 14 gemeinsame *παράγων* kein Raum  
 mehr blieb. <sup>v</sup> Vgl. in T<sup>N</sup>, allerdings hier erst hinter der Wiedergabe von  
 Lk. 9 29<sup>a</sup>, die entsprechende Einschaltung: *Ende alse Ihesus in dat hus komen*  
*was* (und als Jesus in das Haus gekommen war). <sup>z</sup> Nach Lk. 9 29: *καὶ ἐποίη-*  
*σεν δοχὴν μεγάλην* *Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, was T<sup>A</sup>, durch wörtliche

sich ihm die Ansammlungen<sup>w</sup> an<sup>37</sup>, und er begann, sie zu unterweisen<sup>38</sup>. (14) Als er da erblickte<sup>39 x</sup> den Lewi des Alphai, sitzend an der Einnahme der Steuern, sagte<sup>40</sup> er ihm: „Schließe dich mir an.“ Da<sup>41</sup> schloß er sich ihm an von Stunde an<sup>42</sup>. (15) Als er  
 5 (= Jesus) hineinging in sein (= des Lewi) Haus<sup>y</sup> und er (= Lewi) vor ihn setzte Speise<sup>43 z</sup>, lag zu Tische mit Jesus eine Ansammlung von Steuereinnehmern und Sündern<sup>44 aa</sup> und mit seinen Jüngern, und es hatte sich ihm angeschlossen eine Ansammlung von den Gelehrten und den Selbstgerechten. (16) Als sie  
 10 da erblickten<sup>45</sup>, daß er esse mit den Steuereinnehmern und den Sündern, sagten sie zu seinen Jüngern: „Warum ißt euer Lehrer mit den Steuereinnehmern und den Sündern?“ (17) Als da Jesus dies hörte, sagte er ihnen: „Mitnichten haben Bedürfnis nach dem Arzt die Gesunden, sondern die Kranken, und ich warne mit-  
 15 nichten<sup>46</sup> die Gerechten, sondern die Sünder.“ (18) Und es waren die Jünger des Johannes und die Selbstgerechten fastend. Da traten sie herzu zu ihm und sagten: „Warum fasten die Jünger des Johannes und die Selbstgerechten<sup>47 bb</sup> und fasten nicht deine Jünger?“ (19) Da sagte ihnen Jesus: „Fasten<sup>48</sup> die Brüder des  
 20 Bräutigams<sup>49 cc</sup>, solange der Bräutigam bei ihnen ist<sup>50 dd</sup>? (20) Kommen werden<sup>51</sup> über sie<sup>52</sup> Tage, in denen weggegangen ist<sup>53</sup> der Bräutigam von ihnen, und zu jener (Zeit) werden sie fasten<sup>54 ee</sup>. (21) Nicht

Übereinstimmung mit Peš. entwertet, genau wiedergibt, während T<sup>N</sup> die etwas freiere Fassung bietet: *so ghaf hem Levi en grote maelttyt in syn hus* (so gab ihm Levi eine große Mahlzeit in seinem Hause). Letztere führt gegenüber sonstigem lateinischem *convivium magnum* nicht nur der Vulg. auf ein *coenam magnam*, das am ehesten auch der sichtlich freien Wiedergabe des Velasquez zugrunde liegen könnte. <sup>aa</sup> In sichtlicher Übereinstimmung mit Lk. 5 29: ὄχλος πολλὸς τελώνων καὶ ἄλλων, was wiederum unter methodischer Entwertung durch die Übereinstimmung mit Peš. in T<sup>A</sup> wörtlich wiedergegeben ist. <sup>bb</sup> Der völlig singuläre Nominativ scheint nur in einem harmonistischen Einfluß von Mt. 9 14: ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι seinen Grund haben zu können, es wäre denn, daß er geradezu auf einer schon der ursprünglichen Übertragung des Diatessarons ins Lateinische zugrunde liegenden innersyrischen Korruptel von *ⲗⲉⲩⲱⲓ* in *ⲗⲉⲩⲱⲓ* beruhen sollte. <sup>cc</sup> Vgl. a, c, d, e, f, ff, g<sub>2</sub>, i, l, q: *filiis sponsi*, das auch noch einige Vulg.-Hss. bewahrt haben, bzw. T<sup>N</sup>: *des brudegoems kinder* (des Bräutigams Kinder), womit die beiden georgischen Hss. von Opiza und Tbet' übereinstimmen. <sup>dd</sup> Der nicht wiedergegebene Satz der Vulg. fehlt ebenso in a, b, d, e, ff, i, l, r und vier Vulg.-Hss., wie griechisch in D, sowie in T<sup>N</sup> und gegen Peš., die statt desselben wenigstens ein einfaches **¶** (Nein) bietet, in T<sup>A</sup> vollständig, hatte also zweifellos unter harmonistischem Einfluß von Mt. 9 15 und Lk. 5 34, die eine solche nicht enthalten, keine Entsprechung im Diatessaron. <sup>ee</sup> Das Minus gegen Vulg. bedeutet harmonistischen Einfluß von Mt. 9 15, wo eine zweite Zeitbestimmung neben τότε im Gegensatz zu dem ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ von Mk. 2 20 bzw. ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις von Lk. 5 35 fehlt.

يُرْقَعُ أَحَدٌ ثَوْبًا بَالِيًا جَدِيدٍ لِأَنَّ الْجَدِيدَ يَقْطَعُ الْبَالِيَّ (22) وَلَا  
يُدْخَلُ خَمْرٌ جَدِيدَةٌ فِي أَوَانٍ<sup>ff</sup> بِالْيَةِ وَمَنْ فَعَلَ<sup>gg</sup> يُقْطَعُ أَوَانِيَةً<sup>ff</sup>  
وَيَتَلَفُ شَرَابُهُ<sup>hh 56 55</sup> وَإِنَّمَا يَسْتَقِيمُ أَنْ يَدْخَلَ خَمْرٌ جَدِيدَةٌ فِي أَوَانٍ<sup>ff</sup>  
جُدَدٍ

(23) 5 ثم تمسح بزرع في يوم سبت<sup>ii 57</sup> فجعل تلاميذه<sup>jj 58</sup> ينقوا السنايل  
(24) فقال المصدقون<sup>kk 59</sup> لِمَ<sup>ll 60</sup> يفعل تلاميذك<sup>mm 61</sup> ما لا يحل لهم<sup>nn</sup>  
في السبت<sup>oo 62</sup> (25) فقال<sup>pp 63</sup> أما<sup>qq 64</sup> قرأتم ما فعله داود<sup>rr 65</sup> إذ  
جاع هو ومن كان معه<sup>26</sup> كيف دخل صرادي<sup>66 7</sup> اللب في عهد  
أيطار رئيس القيسيين وأكل من خبز القبان<sup>ss 67</sup> الذي لا يحل  
أكله إلا القيسيين فأكل منه<sup>68</sup> ووسى أصحابه<sup>69</sup> (27) ثم<sup>70</sup> قال  
لهم<sup>71</sup> أما<sup>71</sup> خلق السبت للأدمي ولم يخلق الأدمي للسبت  
(28) <sup>72</sup> وأبن الإنسان هو سيد السبت<sup>73</sup> (28)

<sup>7</sup> Lies: سُرَادِقٌ, was an den Parallelstellen bei Mt. und Lk. tatsächlich steht.

<sup>55</sup> *Nemo adsumentum panni rudis adsuit vestimento veteri; alioquin aufert supplementum novum a veteri et maior scissura fit; (22) et nemo mittit vinum novum in utres veteres; alioquin dirrumperet vinum utres et vinum effundetur* <sup>56</sup> + *et utres peribunt* <sup>57</sup> *Et factum est iterum cum dominus sabbatis ambularet per sata* <sup>58</sup> + *progredi et* <sup>59</sup> + *ei* <sup>60</sup> *ecce, quid* <sup>61</sup> Fehlt <sup>62</sup> *sabbatis, quod non licet?* <sup>63</sup> + *illis* <sup>64</sup> *Nunquam* <sup>65</sup> + *necessitatem habuit et* <sup>66</sup> *domum* <sup>67</sup> *propositionis* <sup>68</sup> Fehlt <sup>69</sup> *eis, qui cum eo erant* <sup>70</sup> *Et* <sup>71</sup> Es fehlt die Frageform. <sup>72</sup> *itaque* <sup>73</sup> *etiam sabbati.*

<sup>ff</sup> Vgl. T<sup>N</sup>: *vate* (Fässer), was allerdings an und für sich auch eine zeit- und umweltgebundene Ersetzung von *utres* sein könnte, in Verbindung mit Velasquez nun aber doch wohl eher auf ein altlateinisches *vasa* zurückzuweisen scheint. <sup>gg</sup> = T<sup>N</sup>: *Ende dade imen dat* (und wenn das jemand tut). <sup>hh</sup> Ein nochmaliges Zurückkommen auf die ἀσχοί, wie es in allen drei synoptischen Paralleltexten vorliegt, fehlt übereinstimmend in T<sup>N</sup> und gegen Peš. in T<sup>A</sup>. Sein Fehlen ist also sicherer Tatianismus. <sup>ii</sup> = Syr<sup>S</sup>: *ܘܥܠܐ ܕܥܡܘܪܐ* (am Tage des Sabbats), T<sup>A</sup> (gegen Peš.) *يوم السبت* in engerem Anschluß an das singularische ἐν τῷ σαββάτῳ von Lk. 6 1 gegenüber dem (ἐν) τοῖς σαββάτιν von Mk. 2 23 bzw. Mt. 12 1. <sup>jj</sup> Eine Wiedergabe des ὁδὸν ποιεῖν fehlt entsprechend den kürzeren Fassungen von Mt. 12 1 und Lk. 6 1 wie im T<sup>N</sup> so an der Mk.-Stelle in b, ff,

ist es richtig, daß einer ausbessert ein altes Kleid mit einem neuen, weil das neue zerreißen wird das alte. (22) Und nicht wird hineingetan neuer Wein in alte Gefäße<sup>ff</sup> und wer nur immer (dies) tut (= wenn irgend jemand dies tut)<sup>gg</sup>, zerreißt er (die) Gefäße<sup>ff</sup> und zugrunde geht sein Getränk<sup>55 56 hh</sup>, und richtig ist nur, daß hineingetan werde neuer Wein in neue Gefäße<sup>ff</sup>.

(23) Alsdann streifte er (mit der Hand) durch die Saaten am Tage des Sabbats<sup>57 ii</sup>. Da begannen seine Jünger<sup>58 jj</sup> zu entkörnen die Ähren. (24) Da sprachen die Selbstgerechten<sup>59 kk</sup>: „Warum<sup>60 ll</sup> tun deine Jünger<sup>61 mm</sup>, was nicht erlaubt ihnen<sup>nn</sup> ist am Sabbat<sup>62 oo</sup>?“ (25) Da sagte er:<sup>63 pp</sup> „Habt ihr nicht<sup>64 qq</sup> gelesen, was David tat, als er<sup>65 rr</sup> hungerte, er und die nur immer mit ihm waren, (26) wie er hineinging in das Zelt<sup>66</sup> Gottes in der Zeit Abiathars des Häuptlings der Priester und aß von dem Brote<sup>67 ss</sup>, von dem nicht erlaubt ist zu essen als den Priestern, (wie) er da davon aß<sup>68 tt</sup> und mitteilte seinen Gefährten<sup>69</sup>?“ (27) Alsdann<sup>70</sup> sagte er ihnen: „Ist nicht<sup>71</sup> erschaffen der Sabbat wegen des Adamssohnes und nicht geschaffen der Adamssohn wegen des Sabbats? (28) Und<sup>72 uu</sup> der Sohn des Menschen ist Herr<sup>73 vv</sup> des Sabbats.“

i, q, Syr<sup>s</sup> und den drei altgeorgischen Hss. <sup>kk</sup> Das αὐτῶν von Mk. 2 24 = Mt. 12 2 ist entsprechend seinem Fehlen in Lk. 6 2 in T<sup>N</sup> nicht ausgedrückt, und ebenso fehlt ein ei in i. <sup>ll</sup> = T<sup>N</sup>: *waromme* (warum), Syr<sup>s</sup>: **لماذا** (weswegen) nach Lk. 6 2: τὶ (ποιεῖτε usw.). <sup>mm</sup> = b, ff, q: *discipuli tui*, T<sup>A</sup> (gegen Peš.): **تلاميذك** (deine Schüler) und armenischem **աշակերտքի քո**. <sup>nn</sup> = b, ff: *eis*, T<sup>N</sup>: *en* (ihnen). <sup>oo</sup> Wortstellung nach Mt. 12 2: ὁ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ und Lk. 6 2: ὁ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν τοῖς σαββάσιν wie in T<sup>N</sup>: *dat nit gheorloft en es de doene des saterdags* (was nicht erlaubt ihnen ist zu tun des Samstags). <sup>pp</sup> Eine pronominale Angabe der Angeredeten fehlt ebenso in T<sup>N</sup> und gegen Peš. in T<sup>A</sup>, ist also bestverbürgter Tatianismus. <sup>qq</sup> = T<sup>N</sup>: *hebedint ghelesen* (habt ihr nicht gelesen) nach Mt. 12 3: οὐκ ἀνέγνωτε. <sup>rr</sup> Das *χρῆσαν ἔσχεν καὶ* von Mk. 2 25 kommt ebenso entsprechend seinem Fehlen in Mt. 12 1 und Lk. 6 3 im T<sup>N</sup> nicht zum Ausdruck. <sup>ss</sup> = georgisch „des Opfers“ bzw. nach der Hs. von Tbet’ „der Opfer“. Vgl. T<sup>N</sup>: *dat Gode ghoffert was* (das Gott geopfert war). <sup>tt</sup> = T<sup>N</sup>: *ende aets selve* (und aß es selbst) nach Lk. 6 4: καὶ ἔφαγεν. <sup>uu</sup> Das zumal nach dem vorangegangenen Fragesatz wenig glückliche farblose **ἔ** (und) dürfte am ehesten einem *autem* entsprechen, womit die gesamte altgeorgische Überlieferung übereinstimmen würde, oder es hatte in der Vorlage überhaupt keine Entsprechung, und ohne irgendeine Konjunktion schließen denn auch T<sup>N</sup> und (gegen Peš.) T<sup>A</sup> das letzte kurze Sätzchen an. <sup>vv</sup> Ebenso fehlt nach Mt. 12 8 eine Wiedergabe des καὶ von Mk. 2 28 = Lk. 6 5 in T<sup>A</sup> und in Syr<sup>s</sup>.

## TABIBA TABIBÂN

ÜBERSETZT VON

SEBASTIAN EURINGER

Dieses Lied<sup>1</sup>, das aus 100 fünfzeiligen durchgereimten Strophen besteht, preist Gott auf Grund der hl. Geschichte beider Testamente, die der Dichter aus den kanonischen Büchern, aber auch aus Apokryphen und profanen Geschichtswerken schöpft, und bittet ihn, dem Beter auch ähnliche Gnaden und Hilfen zu gewähren. Der Titel „Weiser der Weisen“, d. i. „Allerweisester“, will nicht den Inhalt angeben, sondern ist den Anfangsworten entnommen. Den Text entnahm der Herausgeber drei englischen Hss., die er p. XIV näher bezeichnet. Wann und wo dieses Lied in der Liturgie zum Vortrag kommt, darüber konnte ich nirgends etwas entdecken. Ich gebe hier nur eine möglichst wörtliche Übersetzung und verspare mir alles andere auf ein andermal. Nur ganz selten habe ich eine kleine Erläuterung in Klammern beigefügt. Wo mir der Sinn dunkel blieb und daher die Übersetzung nur ein Notbehelf ist, habe ich ein Fragezeichen gesetzt. Dillmann hat einige Zitate verifiziert und im Glossar eine Anzahl schwieriger Stellen zu meistern gesucht, wovon ich mit Dank Gebrauch gemacht habe.

### DER WEISE DER WEISEN

1. O Gott, Weiser der Weisen, Mächtiger,  
Der du vom Anfang bis in Ewigkeit nicht alterst,  
Ich, dein Knecht, bin schwach an Verstand und furchtsamen  
Herzens, nicht wagend,  
Zu dir, o Herr, das Gebet um Rettung zu beten:  
„Rette mich und befreie mich von jedem Mörder!“

<sup>1</sup> Text bei A. Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Lipsiae 1866, p. 108—131.

2. O Schöpfer der Welten, durch die Macht des Schweigens und des  
Redens,  
Vom Anfang des 1. Sonntags bis zum Abend des Freitags, des  
sechsten Tages:  
O mächtiger Gott, o weiser Gott,  
Damals priesen dich heilig insgesamt die Wächter des Himmels  
und die Kerube;  
Denn nur du allein warst ohne Vater als Vater erfunden.
3. O der du den Teufel in seinem Hochmut gestürzt  
Und mit Michael den Geist des Gabriel erhöht hast wegen seiner  
Demut;  
Denn du, o Gott, liebst die Demut mehr als alles:  
Lehre mich das Gesetz der Demut, deren Ausgang von dir ist;  
Der Hochmut aber ist vom Satan!
4. O der du die sündigen Engel gefesselt hast in den Abgründen des  
Weinens und des Wehes,  
Indem du sie von der Höhe herabgestürzt hast:  
O Gott, beständig in die Ewigkeit der Ewigkeit ohne Aufhören,  
Stürze meine Feinde und gürte sie mit dem Bußsack,  
Damit sie dadurch deine mächtige Kraft kennenlernen!
5. O der du aus dem Staube der Erde den Adam erschufst,  
Indem du ihn in Haut einwickeltest und mit Knochen  
zusammenfügtest:  
Den Odem des Lebens hast du, vollkommener Gott, über ihn  
gehaucht;  
Schaffe mich nach deinem Bild in der neuen Welt,  
Damit ich vergesse mein Wesen von Fleisch und Blut!
6. O der du sprachst: „Wir wollen dem Menschen machen  
Eine Genossin, damit er nicht allein bleibe“:  
O Gott, Verwalter und Ordner der Welt je nach ihrer Ordnung,  
Ordne mich ein in die Klasse von den beiden Verlangen<sup>1</sup>, in die  
du willst,  
Das 3. aber ist eine Sache vom Teufel!

<sup>1</sup> Das ist Jungfräulichkeit und Ehe; das 3. ist Unzucht. (Dillmann, p. 287.)

7. O der du selbst den Mann von der Sünde erlöst hast;  
 Denn das Weib hat (sie) verursacht, und zwar durch den Rat  
 der Schlange:  
 Durch diese deine Erlösung, o geduldiger Gott,  
 Laß mich ausruhen, o Herr, von der Sklaverei des sündigen  
 Fleisches;  
 Denn nur gezwungen bin ich ein Wanderer und Verbannter!
8. O der du die Kümmernisse des Adams, des Vaters von uns allen,  
 erleichtert hast,  
 Indem du ihm Befreiung vom Joche der Vertreibung aus dem  
 Garten versprochen hast:  
 O Gott erleichtere das Leid, das du mir auferlegt hast;  
 Die Kümmernis der Welt ist ja im Gleichgewicht,  
 Aber für mein Leid habe ich keine Grenze gefunden!
9. O der du das Opfer des Abel gnädig annahmst,  
 So daß der Mann des Neides ihn durch einen Steinwurf tötete:  
 O Gott, sei mir zur Zuflucht vor dem von Neid Trunkenen;  
 Denn der Neider ist blinden Herzens und schaut nicht das Licht  
 Und gegen seinen sanften Bruder fletscht er die Zähne!
10. O Erwecker des Seth an Stelle des entschlafenen Abel  
 Und der du zuerst den Henoch die Anrufung deines Namens  
 gelehrt hast:  
 O Gott, bedecke mich mit dem gewebten Mantel des Segens  
 Und fluche meinen Feinden, wie Kain verflucht wurde,  
 Als er das Leben des Gerechten getötet und Blut vergossen hatte!
11. O der du ihn mit seinem hl. Volke behütet hast,  
 Als die Kinder Seths herabstiegen zu den Weibern Kains zur  
 Zeit seines Amtes,  
 O Gott, den Jâred auf dem Berge der Schatzkammern, dem  
 Berge seiner Wohnung:  
 Behüte mich in deiner Barmherzigkeit, daß mich nicht auflöse  
 (schmelze) durch seine Glut  
 Das höllische Feuer, die Schatzkammer der Dunkelheit!

12. O der du deinen Profeten Henoch verborgen hast  
Und das Land der Lebendigen (und) ihn dem Angesichte des harten  
Todes entrückt hast:  
Lebendiger Gott, Gottheit, die nicht stirbt,  
Verberge mich in deinem Schatten vor den Männern der Gefahr  
und des Schreckens;  
Denn ich vertraue auf deine Macht, gebenedeiter Schöpfer!
13. O der du Länge der Tage dem Matusâlâ gegeben hast  
Und allen Vätern des Volkes, welche sind an der Spitze und am  
Ende (der Reihe):  
O Gott, mein Wein, Entferner der Hülle des Lichtes meines Herzens,  
Berausche mich durch deine Süßigkeit die ganze Dauer meiner  
Tage  
Und mit deinem erfreuenden Tranke laß mich die Wonne  
gewinnen!
14. O der du den Noe im Bauche der Arche bargest,  
Als die Kinder Kains und Seths in der Flut ertranken:  
O Gott, Erbarmender, Sanfter ohne Rachsucht,  
O Herr, züchtige mich, deinen sündigen Knecht, nicht nach  
Recht;  
Denn es gibt keinen Menschen, der rein von Sünden wäre!
15. O der du wohntest im Hause des gerechten Sem,  
Indem du ihn vor Jâfêt und Kâm auserwähltest:  
O Herr, wohne in dem Heiligtum meiner Seele, dem neuen  
Jerusalem,  
In der Schönheit heiliger Vereinigung,  
Wie die redende Seele wohnt im Blute!
16. O der du das Grab unseres Vaters Adam anvertraut hast  
Dem Melchisedech, dem Reinen, indem du ihn zum Priester  
ernanntest:  
O Gott, sei mir Retter für meine Erhaltung,  
Wenn die Männer der Rede gegen mich Streit erregen  
Und der verfluchten Schlange gleich die Zunge schärfen!





27. O der du den Stamm Ephrem und Manasse errettet hast,  
Als die Ägypter gezüchtigt wurden durch die Zehnzahl der Plagen  
des Moses;  
Denn langmütig bist du und nicht beschleunigst du die  
Vernichtung:  
O Herr, warte also auf mich, bis ich bedacht bin  
Auf deinen Weg, der voll Heiligung ist!
28. O der du das furchtbare rote Meer geteilt hast  
Und dadurch (oder: durch dasselbe) das Volk Israel in die Wüste  
hinübergeführt hast,  
Während du den Pharao samt seinem Heere vollständig ertränkt  
hast:  
Führe mich hinüber über das Feuermeer, indem du ein Wunder  
tust,  
O Gott, der du die Welt in Gerechtigkeit richtest!
29. O der du dich verherrlicht hast durch die Ertränkung des Pharao  
Im tiefen Meere von Kolzum (Kuelzem), dessen Ausdehnung  
nicht gemessen werden kann,  
Während du die Zehntausende des Moses, deines Volkes, durch  
dasselbe hindurchgeführt hast:  
Verherrliche dich an meinem Feinde; denn er ist hinterlistig,  
O einziger Gott! Und es gibt keinen anderen.
30. O der du beschützt hast vor der Hitze des Tages durch die Wolke  
Und durch die Feuerflamme während der Nacht, der du auf dem  
Wege geführt hast  
Die Leute des Moses, dein Volk, Herr, Gott des Sinai:  
Beschütze mich durch deine Hilfe, daß ich nicht das Verderben  
schaue,  
Und wenn ich hungere, speise mich wie sie mit Manna!
31. O der du 40 Jahre lang gespeiset hast  
Das Volk Israel mit Manna, dem himmlischen Brote,  
Während du sie unerwartet mit Wasser aus der Quelle des  
Horeb-Felsens getränkt hast:

O Gott, Herr der Gnadengaben, ohne daß du mich etwas  
entbehren lässest,  
Sättige du mir die Bedürfnisse von Leib und Seele!

32. O der du das Priestertum des Aaron geheiligt  
Und dir sein Haus vom Hause Jakob auserwählt hast:  
O Gott, heilige den Dienst meines Verstandes  
Und, wenn der Neidische gegen mich Eitles redet,  
So verbrenne ihn mit dem Feuer des Korê und lösche aus sein Leben!
33. O der du dem Volke Israel, das geheiligt wurde, verliehen hast,  
Daß es die Gebiete von 30 Königen von Geschlecht zu Geschlecht  
besitzen sollte:  
O Gott des Moses, Gott des Josua,  
Führe mich in das Land deines Erbes, das erlangt hat für sich  
Der gerechte Abraham durch seinen Glauben!
34. O der du einst den Fluß Jordan gestellt (= gestaut) hast,  
Damit Josua ihn überschreite mit dem Überreste Josephs und  
Benjamins:  
O Gott, Anfangender, o Gott, Beendender,  
Bis die Menge meiner heidnischen Feinde zugrunde geht,  
Sprich zur Sonne: Stehe in Gabâon!
35. O der du den Zehntausenden Israels befohlen hast, die hohe Mauer  
Jerichos zu umwandeln, bis sie durch den Lärm ihres Geschreis  
zusammenstürze:  
O Gott, mache meine Mühsal leicht!  
Der Satan aber, mein Ärgernis, der mich an der Erbarmung  
verzweifeln läßt,  
Sieht die Mücke der Gebote, verschluckt aber das Kamel.
36. O der du ein Weib des Landes gerettet hast,  
Als die Gottlosen durch jene Geißel von dir umkamen;  
Denn sie hatte die Rede der zwei Spione wohlgefällig aufgenommen:  
Wenn der Sterbliche aufwacht (am jüngsten Tage), dann errette  
wie sie,  
O Gott, durch deine Barmherzigkeit auch diese meine Seele!

37. O der du in das Land der Hoffnung, das schön ist, geführt hast  
Den Josua, den Sohn Nawê's, und den Kaleb, den Sohn Jofoni's  
(Jephune's):  
O Herr, bestimme mir einen Anteil nach dem Erbe der Seelen  
der Gerechten  
Heute, wo ich (noch) lebe,  
Solange ich (noch) an diesen verweslichen Leib gebunden bin!
38. O der du durch den Eiferer Phinehas bewahrt hast  
Das Volk Israel vor Pest und vor dem Munde der kriegerischen  
Lanze:  
O Gott, ihre Macht und ihr (wörtlich: ihres Angesichtes)  
unbesieglicher Retter,  
Erhebe dich und rette mich, deinen Tagelöhner, wie sie,  
Wenn sich gegen mich der Feind erhebt!
39. O Retter Israels durch das Weib 'Ijâ'êl, die den Sisârâ tötete,  
Zur Zeit des Richtertums des Bâreḳ und der Diborâ:  
O siegreicher Gott, der du nie besiegt wirst,  
Rette mich aus der Hand der Kinder des fremden Heeres,  
Die darnach verlangen, die Ehre meiner Seele zu beschimpfen!
40. O Gott Gêdêons und Sieg des Richters Joftâhê (Jephthe)  
Und Stärke des Sâmson, des Sohnes des Mânuhê:  
O Gott, hilf mir, wenn ich je von irgendwoher zu dir rufe!  
Wenn die Philister über mich kommen und mich mit 'Fesseln  
fesseln,  
Dann vertraue ich auf deine befreiende Stärke.
41. O Retter Israels durch die Hand Samuels, des Nachfolgers Elis,  
Und durch die Hand des Königs Saul, indem du sie von den  
Philistern errettetest:  
O Gott, achte immer auf meine Hilfe  
Und gewähre mir Rettung durch deine Hilfe, o Mächtiger,  
Vor dem Rachen des schneidenden Messers und der tötlichen  
Lanze!

42. O der du aus der Hand des Philisters Goljäd  
Und von der Lanze Sauls und von seinem Sohne Absalom den  
David errettet hast,  
O Gott, indem du dich nicht von seiner Nähe entferntest:  
Rette mich von meinen Feinden, wenn sie mich angreifen;  
Denn sie sind Zehntausende, ich aber bin nur einer!
43. O der du als Fürsprecher (!) die Sünde Davids verziehen hast,  
Als er die Stimme des Weinens über den Tod des gemordeten  
'Orjo (Urias) heftig machte:  
Indem du, Hoher, die Tränen meiner Seele ebenso annimmst wie  
die seinigen,  
Verzeihe ihre Verfehlung, bevor das Wort sie ruft, o Gott,  
Das spricht: O Seele, komme schnell!
44. O der du über die Könige der Erde als Prediger gesetzt hast  
Den Sohn Davids, Salomon, der jedes Gleichnis redete:  
Gib mir, o Herr, von dir die Weisheit,  
Durch die die Könige herrschen, welche die Völker richten,  
Und die Starken ihr Amt befestigen (? )!
45. O der du erhört hast, wann sie zu dir beteten,  
Die Könige von Israel und Juda, welche aufstanden jeder zu  
seiner Zeit:  
O Gott, Starker, Besieger aller Starken,  
Höre, wie auf sie, auf meine Rede, neige die Ohren deines  
Mitleids  
Und deine Rettung sei immerdar bei mir!
46. O der du die Profeten von Israel und Juda auserwählt hast,  
Den Lohn der Gerechten und die Strafe der Sünder zu  
schauen:  
Den Geist deiner mit Fell und Leder umgürteten Diener,  
Das Theta der Vollendung deines Namens (?), schenke mir  
deinem Diener,  
O Gott, Säule und Grundlage der Gerechtigkeit!

47. O der du offen am Hause Achabs Rache genommen hast  
Für Nâbutê (Naboth), der infolge Unterdrückung seines  
Weinberges wegen starb:  
O Gott, Richter, gib mir Augenweide an meinen Feinden,  
Indem du (ihre) Plagen verlängerst und sie nicht sofort tötest;  
Denn wenn du sie töten würdest, fänden sie ja Ruhe!
48. O der du gesagt hast: „Siehst du (nicht), Elias,  
Wie heftig das Herz des Königs Achab zittert?“  
O Gott, zuwartender und geduldiger,  
Sieh' du ebenso das Zittern des büßenden Seele,  
Welche dich anbetet mit Knien und Haupt!
49. O Retter des Elias aus der Hand der Jezabel ('Ëlzâbêl) von  
Samaria,  
Bis ins Land des Lebens, das das Auge des Todesengels nicht  
schaut, hast du ihn geführt,  
Und Wall des Profeten Elisaeus ('Ëlesâ'e), als die Syrer ihn  
belagerten:  
Sei mir gleichfalls ein Wall der Rettung vor der Belagerung des  
bösen Räubers,  
O mächtiger Gott und weiser Künstler!
50. O der du den Jonâs, nachdem ihn das Ungeheuer verschlungen  
hatte,  
Herausführtest, als er zu dir rief mit der redenden Stimme des  
Rufens:  
O Gott, Wachender, der nicht schläft, Schöpfer,  
Führe mich in deiner Weisheit heraus aus den Toren des  
schneidenden Schwertes;  
Denn du bist der Gott der Gerechtigkeit und der barmherzige  
Herr!
51. O Gott, Retter der zwei Stämme,  
Als Selmenâsor (Salmanasar), der König, die zehn verbannte  
Und als nach ihm Sanâkerêm (Sennacherib) zur Zeit des Ezechias  
(Hezkejâs) heraufzog:

Rette mich, der du sie gerettet hast ohne Heer durch nichts;  
Denn du bist der Gott des Moses und des Aaron!

52. O der du das Lager des Sennacherib heimgesucht hast  
Durch die Geißel des geheimnisvollen Engels, so daß du sein Heer  
vernichtetest,  
Indem du die Bitte des gerechten Ezechias genehmigtest:  
Suche ebenso das Lager meines Feindes heim und laß mich seinen  
Sturz schauen;  
Denn ein Lügner ist er und liebt Nichtigkeit!
53. O der du gelöst hast von den Fesseln die Füße und die Hände  
Des Manasses (Menâssê), als er betete, indem er die Größe seiner  
Torheit bekannte:  
O Gott, löse mich von der Gewalt des Blockes meiner Sünden  
Und töte mich nicht plötzlich wie seinen Sohn 'Amos;  
Denn ich möchte dir (noch) gefallen in der Zeit, deren Dauer kurz ist!
54. O der du den Isaias gereinigt hast vom Aussatz,  
Indem du seinen Mund mit der glühenden Feuerkohle berühren  
liebest:  
O Gott befehl deinen Engeln, den Genossen,  
Daß sie meinem Feinde Füße und Gesicht mitten durchsägen,  
So daß sie ihn mit der Holzsäge zerschneiden (?).
55. O der du den Josias ('Ijosejâs) am Paschafeste gnädig aufnahmst,  
Als er dir das freiwillige Opfer mit Bitte (?) opferte:  
O Gott, nimm an das Opfer meines Gebetes, indem du es heiligst,  
Und verjage meine Feinde, wie vor dem Angesichte eines Löwen  
Zehntausende von Tieren fliehen!
56. O der du den Jeremias aus der Schlammgrube herausgeführt hast,  
In die ihn Pâskor (Phassur) und Sêdêkejâs geworfen hatten:  
O Gott des Leibes, Gott der Seele,  
Führe mich heraus durch deine Hilfe aus den Toren des Streitens  
und des Haders,  
Wie du mich einst aus dem Mutterschoße herausgeführt hast!

57. O der du die Armen deines Volkes darin zurückließest,  
Die Reichen des Landes aber in das Land Dêblâtâ hinabführtest,  
Als Nabuchodonosor (Nâbukadânaşor) Jerusalem, dein Haus,  
zerstörte:  
Halte mich zurück von der Gefangenschaft in beiden Welten,  
O Gott, Burg und bereitwilliger Schild!
58. O der du die Seelen der drei Jünglinge errettet hast,  
Als sie deinetwegen mitten in den tiefen Ofen hineingegangen  
waren,  
Indem du ihnen zum Tau wurdest statt der Hitze und der  
Glut:  
Errette mich von der Flamme und dem luftigen (!) Blitze,  
O barmherziger Herr und gerechter Gott!
59. O der du dem Nabuchodonosor seine Macht nahmst  
Und ihn sogar zum Tiere des Feldes machtest, indem du ihm die  
Dienstleistung(=den Umgang)der Menschen entzogest:  
Ich, dein betrübtester Knecht, sage zu dir in Verzweiflung:  
„Kannst du, o Gott, meine Seele trösten  
Und die Art meines Fleisches in die Edler verwandeln?“
60. O der du dem Nabuchodonosor die Vernunft (wieder-)gabst,  
Nachdem er sieben Jahre lang nach Schlangenart gegangen war  
Und nachdem du ihn, damit er dir danke (dich preise), in sein  
Königreich Nanawê (Ninive) zurückgebracht hattest:  
Schenke mir deine Erkenntnis, die alle Erklärung übersteigt  
(= die unbegreiflich ist),  
O Gott, seiend in einem Sein!
61. O der du aus der Hand der beiden Ältesten errettetest,  
Sosenâ (Susanna), die Tochter der Priester, als Daniel amtierte,  
Indem du sie rechtfertigtest durch den Spruch dieses deines  
Profeten:  
O Gott, errette mich von meinen neun Feinden,  
Wenn die Buße allein sie nicht zu töten vermag!

*...für die Seele töte sie aber nicht!*

62. O der du ihn aus dem Rachen der hungrigen Löwen errettetest,  
 Als ihn die Leute des Fürsten Darius in die Grube geworfen  
 hatten,  
 Deinen Profeten Daniel, o Gott, Retter:  
 Entreiß mich den Bestien, daß sie mich nicht mit dem Horne  
 stoßen  
 Und mich nicht mit beiden Zahnreihen beißen!
63. O der du den Habakuk ('Enbâkom) das Mahl seines Verwandten  
 Daniel herbeitragen ließest,  
 Indem er es von seinem Geburtslande Jerusalem bis zur Grube  
 Babylons brachte,  
 Und ihn schnell wieder zu seinem Grundstücke zurückbrachtest:  
 Bringe meinen Sinn zurück von seiner tierischen Torheit  
 Zu deiner Weisheit, o einziger Schöpfer!
64. O Gott Ezechiels (Hezke'ël), Erwecker der toten Gebeine,  
 Und der du ihm im Traume das Wesen deiner vier Tiere zeigtest:  
 O Gott, zeige mir dein Angesicht zu jeder Stunde!  
 Dein Thron aber, unter dem entspringt  
 Das furchtbare Meer des Staunens, ist doppelter Art (?).
65. O der du ihn dorthin erhötest, wohin die Henoche (! Plural)  
 erhöht wurden,  
 Deinen Diener 'Ezrâ (Esdras), da er dir in seinen Tagen gefiel:  
 O Gott nimm mich weg, auf daß ich sei in der Umgebung des  
 Paradieses;  
 Denn du bist der Herr der Gnade, die für Alle reicht,  
 Und die Geschöpfe können deine göttliche Gnade nicht ermessen!
66. O der du den Jechonias ('Ikonejâ) von seinen Ketten befreitest,  
 Als in Babel Evilmerodach ('Ewelmârodêk) regierte, der  
 Erstgeborene  
 Des Nabuchodonosor, der gestorben und von seiner Herrlichkeit  
 fortgewandert war:  
 Befreie meinen Geist von seinen Hand- und Fußfesseln,  
 O Gott, Gütiger, Geliebter des David!



72. O der du errettetest durch den Tod ihres (Pl.) Feindes Hamâ (Aman)  
Israel, ihre (Fem.) Stammesgenossen, und den Mardocheus  
(Mardokêwos), ihren (Fem.) Blutsgenossen;  
O Gott, als du sahest das Leid der Esther ('Astêr):  
Kreuzige meinen Feind durch das Kreuz von Leid und Kummer;  
Denn die Stimme Râhêl's, meiner Seele, wurde in Râmâ gehört!
73. O der du die Leute des Esdras ('Ezrâ) von dem Statthalter von  
Sâmer (Samarier) Sanbâlât rettetest,  
Als sie die veränderte (!) Mauer zu bauen begannen,  
Indem du ihnen zu Hilfe schicktest Macht vom mächtigen Sohne  
der Esther (d. i. Artaxerxes):  
O Gott, rette mich, den zerknirschten Mann der Buße,  
Vom Morden der Sinne von außen und von der Furcht von innen!
74. O der du erschrecktest durch das Schauen des schwertragenden  
Engels  
Den König der Könige und griechischen Philosophen Alexander  
('Eskender),  
So daß er deinen Hohenpriester mit feierlichem Gruße ehrte:  
Erschrecke meine Feinde und verscheuche sie für immer  
Durch den Blitz des göttlichen Wortes, der aus dem Munde blitzt!
75. O der du den treuen Simeon (Seme'on) von der Zeit des Griechen  
Ptolemaeus (Btêlimos)  
Erhalten hast, bis daß die Jungfrau gebären würde:  
O Gott, nur ein wenig Zeit zur Buße lasse mir!  
Nicht aber sage ich zu dir wie Kain (Kâjan): „Gib mir viele (Zeit  
zur Buße)!“  
Ist denn nicht das Grab besser als der Zerfall der Greise?
76. O der du errettetest, die Makkabaer, die Kinder des Maḳḳâbi  
(Machabaeus),  
Von dem feindseligen Antiochus ('Antejâkos), dem Abbild des  
kleinen Hornes:  
Über mich sprich zu deinen trefflichen Dienern:  
„Es muß, es muß, es muß dieser Arme  
Von der Versuchung dieser Zeit gerettet werden!“

77. O der du gestärkt hast, daß sie um deines Namens willen starben,  
Den Eleazar ('Ale'âzâr) und den Machabaeus (Makkebeju) und  
ihre (Pl.) sieben Kinder,  
Im glühenden ehernen Kessel zur Regierungszeit des Antiochus:  
Stärke meinen Geist und flöße ihm ein  
Den Haß dieser Welt, deren Weg (Art) unrein ist!
78. O der du aus den Weibern der damaligen Welt,  
Daß sie die Wohnung deines Wortes sei, weil ihre Wege recht  
waren,  
Deine Tochter Maria auserwählt hast, o Gott, ihr Vater:  
Heilige, o Herr, meine Seele, dadurch daß du sie geheiligt hast,  
Und reinige mein Fleisch durch die Reinheit ihres Fleisches!
79. O der du gesandt hast, auf daß er sich mit einem Menschenleibe  
bekleide  
Im Schoß der Jungfrau, der des Beilagers und Samens entbehrte,  
Dein Urwort, Christum, und deine starke Rechte:  
Sende mir deine Hilfe, Gott, Herr,  
Damit durch sie (die Hilfe) gerettet werde ich, dein sündiger  
Knecht!
80. O der du zeigtest den Hirten zahlreicher Herden  
Die Glorie der Geburt Christi in der großen Stadt Davids,  
Indem sie (die Glorie) die ganze Nacht hindurch leuchtete wie  
die Tagessonne:  
Zeige mir deine Gottheit im Spiegel lauterer Glaubens,  
O Gott, ausgedehnte und doch feinste Substanz!
81. O der du befahlest, das Gesetz zu erfüllen  
Und wie ein Jude am achten Tage der Geburt mittelst Beschneidung  
beschnitten zu werden,  
Dem Leibe deines Wortes, Christo, als du ihn mit der Menschheit  
bekleidetest:  
Indem du mit deiner Hand die Vorhaut meines Geistes  
beschneidest,  
Mache mich, o Herr, zu einem Hause für dich!

82. O der du die Magier durch den neuen Stern der Geburt  
leitetest,  
Daß sie von Persien nach dem Gefilde Bethlehems hinaufzogen,  
Um dem Christus, der geboren worden, Gold zu schenken:  
Führe mich und laß mich zu deinem heiligen Berge hinaufsteigen,  
O Gott, redender (vernünftiger) Geist!
83. O der du dem betrübteten Joseph befahlst,  
Das Kind zu flüchten vor dem kurzen Zorn des Hêrodes:  
O Gott, Mächtiger, durch den Flug des Pfeiles, deines Wortes,  
Vertreibe die Teufel vom Ägypterlande meines Herzens  
Und zerschmettere das Haupt ihres (Pl.) Götzen mit deinem  
Stabe, dem (Kreuz-) Holze!
84. O der du den Täufer Johannes errettetest,  
Daß ihn nicht tötete Herodes, der Mörder der kleinen Kinder,  
Als er (Herodes) Christum, das Junge der Turteltaube Maria,  
nicht fand:  
Ich nehme meine Zuflucht zu dem Blute der Vergewaltigung des  
gerechten Zacharias,  
Auf daß du mich vor dem Teufel und vor Unfall bewahrest!
85. O der du am Ufer des Jordan (Jordânos) und auf dem Berge  
verherrlichtest  
Christum, deinen Sohn, o Gott,  
Damit er herrlicher sei als sein Täufer Johannes:  
Verherrliche mich durch deine jegliche Rede übersteigende  
(= unaussprechliche) Glorie,  
Der du im Himmel und auf der Erde bist!
86. O der du der Menschheit Christi den Sieg verliehest  
Über den Satan, als die Gefräßigkeit mit ihr kämpfte,  
Nachdem er in der Wüste die Ordnung des Betens und Fastens  
eingesetzt hatte:  
Gib auch mir, deinem Knechte, bis zu vierzig Tage lang  
Fasten und keine Speise!



92. O der du ihn hinaufführen liebest die Seelen der Gerechten dahin,  
wohin sie noch nicht hinaufgestiegen waren,  
Und schließlich ihn, den Ausfüller der Lücke, zu deiner Rechten  
setzttest,  
Christum, indem du ihn im Fleische von den Toten auferwecktest:  
Laß mich hinaufsteigen und führe mich hinein in die  
Versammlung, die Stadt der Reinen,  
O gütiger Gott, durch die Gnade mein Vater!
93. O der du den Stärker (= Tröster) Paraklet sandest dahin,  
Wo die Apostel waren, indem sie eine Versammlung hielten  
Am Ende der 50 Tage, seit die Auferstehung geschah:  
Laß mich diesen belebenden Wein der Stärke trinken,  
O Gott, der du beide Welten regierst!
94. Laß mich nicht schauen, Herr, die glühende Feuerhölle  
Und verstoße mich nicht, so daß ich mit den Sündern Qual  
ertragen muß,  
Wenn dein Sohn, o Gott, in gleicher Weise (wie du) richten  
Und zu seinen Gerechten sagen wird: „Kommet zu mir,  
Ihr Gebenedeiten meines gebenedeiten Vaters!“
95. Wenn ich an die Ankunft deines Sohnes, um die ungetreuen  
Knechte zu richten,  
In der überaus furchtbaren und schrecklichen Majestät der  
Gottheit denke,  
O Gott, mächtiger Gott Adams und seiner Kinder:  
Dann bitte ich die Erde, sie solle ihren Mund öffnend mich  
verschlingen  
Und sage zu den Bergen: „Fallet über mich!“
96. O Gott, Gott der armen Leute!  
O Herr, Hoffnung der Verzweifelnden, Schatzkammer!  
O Herr, Erleichterer schwieriger Sachen!  
O der du in Milde anhörst die Seufzer eines jeden Bedrängten,  
Verschmähe nicht die Bitte deines sündigen Knechtes, Vater!



## DRITTE ABTEILUNG

### A) MITTEILUNGEN

#### Beiträge zur Buchmalerei des Christlichen Orients

#### 2. Die byzantinische Job-Illustration und ihre Grundlagen

Über die Job-Illustration des christlichen Ostens hat zusammenfassend in wenigen Zeilen O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology* (Oxford 1911), S. 474 gehandelt. Außer der Federzeichnung des Patriarchen und seiner Familie in der koptischen Hs. *I B 18* der Biblioteca Nazionale in Neapel, die durch Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik*, S. 190 als Abb. 32 bekanntgemacht wurde, setzt sich das von ihm berücksichtigte Material aus folgenden griechischen Hss. zusammen: *Patm. 171* des ausgehenden 7. oder beginnenden 8. Jh.s, *Marc. gr. 808* vom J. 905 (vgl. *Collection chrétienne et byzantine des Hautes Études* C 525—532), einem zweiten *Marc. gr. 538* vom J. 909 (?), *Sinait. 3* des 10. bis 11. Jh.s (vgl. ebenda B 154—157), dessen Miniaturen Kondakoff, *Album of Mount Sinai* (Odessa 1882), Pl. 32—37 veröffentlicht hat, und *Paris gr. 135*, dem Werke eines Manuel Tzykandilos aus dem J. 1368. Einige nähere Angaben über *Marc. gr. 808* und *Paris. gr. 135* finden sich sodann bei Ch. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, 2. Aufl. (Paris 1926), S. 600f. bzw. S. 881f. Vor allem haben aber die allerletzten Jahre unsere Kenntnis hier sehr bedeutend erweitert. Durch W. H. P. Hatch, *Greek and Syrian Miniatures in Jerusalem* (Cambridge Massachusetts 1931), Pl. LVI—LXIII wurde zunächst die von Dalton nicht erwähnte Jerusalemer Hs. 'Αγίου Τάφου 5 des 13. Jh.s in die Forschung eingeführt, die mir selbst während meines Aufenthaltes in Jerusalem leider nicht zugänglich gemacht worden war. Entsprechend der allgemeinen saloppen Art seiner ganzen Publikation<sup>1</sup> hat er allerdings nicht nur von den, wie wir durch ihn erfahren, 117 Miniaturen der Hs. bloße 8 Stück veröffentlicht, sondern es sogar unterlassen, wenn schon nicht eine Beschreibung, so doch wenigstens ein Verzeichnis der Gegenstände der übrigen zu bieten. Um so unschätzbbarer ist demgegenüber die restlose Veröffentlichung der im ganzen noch 44 Miniaturen, die von einem anscheinend auch hier ursprünglich noch erheblich

<sup>1</sup> Vgl. über diese meine Besprechung in der *Oriental. Literaturzeitung* 1934, Sp. 306—311.

bedeutenderen Bestand sich in der Patmos-Hs. erhalten haben. Wir verdanken sie und damit das heute auf dem Gebiet der byzantinischen Job-Illustration unbedingt Wichtigste der glänzenden Prachtpublikation von G. Jacopi, *Le miniature dei codici di Patmos: „Clara Rhodos“*, Vol. VI bis VII (1932), S. 571—591, wo auf die Job-Hs. S. 574ff., 584—591, Fig. 91—128 und Tav. XV—XXI entfallen.

So bruchstückhaft bedauerlicherweise noch immer unsere Kenntnis des Materials auch heute ist, läßt sich so viel doch wohl schon mit aller Bestimmtheit sagen, daß dieses Material, abgesehen von der koptischen Federzeichnung, auf eine gemeinsame Grundlage zurückgeht. Es mag genügen, auf einige wenige Erscheinungen hinzuweisen, die in dieser Richtung im höchsten Grade bezeichnend sind. So erscheinen beispielsweise die drei Freunde Jobs, wie in *Patm. 171*, S. 60 (= Jacopi, Tav. XIX), so auch noch *Sinait. 3*, fol. 25v<sup>0</sup> als Gekrönte. So werden sie *Patm. 171*, S. 75 (= a. a. O. Fig. 106) und *Ἀγίου Τάφου 5*, fol. 206r<sup>0</sup> (= Hatch, Pl. LXI), und zwar in dieser Reihenfolge, als Greis mit langem, weißem Spitzbart, Mann mit rundem, dunklem Vollbart und bartloser Jüngling charakterisiert. So erscheint hier fol. 227v<sup>0</sup> (= Pl. LXII) wie dort S. 450, 77 (= Fig. 119, 117) Job im Gespräche mit Gott voll bekleidet. So bringen sowohl die Jerusalemer Hs. fol. 234v<sup>0</sup> (= Hatch, Pl. LXIII) als auch die Pariser (vgl. Diehl, S. 881, Fig. 436) eine Illustration des vom hebräischen stark abweichenden griechischen Textes von 38 36: *Τίς δὲ ἔδωκεν γυναῖξιν ὑφάσματος σοφίαν ἢ ποικιλικὴν ἐπιστήμην*; durch Darstellung der Ausübung der beiden Kunstfertigkeiten. Selbst die Art, wie die Illustration gelegentlich um den Text herumgeführt wird, ist in *Patm. 171* und *Marc. gr. 808* dieselbe, wie ein Vergleich von Jacopi, Fig. 91, und Dalton, S. 474, Fig. 283 lehrt. Gemeinsam ist diesen beiden Hss. ferner der blaue Bildhintergrund, soweit die Miniaturen der ersteren sich nicht unmittelbar vom Beschreibstoff selbst abheben. Besonders lehrreich ist endlich vollends ein Vergleich der Mahlszene des *Patm. 171*, S. 34 (= Jacopi, Fig. 96) mit der von Diehl, S. 880, Fig. 435 abgebildeten des *Paris. gr. 135*.

Die Unterschiede sind ja zwar zweifellos nicht zu verkennen und beruhen nicht zuletzt auf dem verschiedenen Alter der beiden Hss. und der Verschiedenheit der demgemäß in ihnen sich spiegelnden Tischsitten. In der Patmos-Hs. ruhen sämtliche Mahlteilnehmer hinter dem Sigma, vor dessen gerader Vorderseite Diener damit beschäftigt sind, den Tafelnden aufzuwarten. Auch ist ein abschließendes Gebäude nur links (vom Beschauer aus) gegeben, während andere Baulichkeiten umrißhaft im Hintergrund sichtbar werden. Die Miniatur der jüngeren Pariser Hs. zeigt das Mahl an einem ovalen Tisch, hinter dem sechs der Mahlgenossen, das Gesicht dem Beschauer voll oder im Profil zugewandt, sichtbar werden, während die vier übrigen, ihm den Rücken zukehrend, auf einer Bank

jenen gegenüber sitzen. Ein Gebäude schließt beiderseits die Szene ab, und beiderseits tritt aus diesen eine aufwartende weibliche Gestalt. Den Hintergrund aber bildet, freischwebend von einer Stange herabhängend, die reiche Draperie eines Vorhangs. Um so auffallender sind aber gerade bei diesen starken Verschiedenheiten engste Beziehungen, die dann doch wieder zwischen den beiden Darstellungen bestehen. Beherrschend lösen sich in beiden aus der Gesamtheit der Mahlgenossen in der Mitte hinter dem Sigma bzw. dem ovalen Tische zwei bärtige männliche Gestalten, erst in der jüngeren Hs. sachlich unsinnigerweise sogar weißbärtig gegeben. In völlig unmöglicher Weise beugt sich sodann aus einem quadratischen Fenster, das sich unmittelbar über dem rundbogigen Eingang des Gebäudes links (vom Beschauer) öffnet, durch den mit einer Schüssel die aufwartende Frauengestalt tritt, eine andere Gestalt mit zwecklos ins Leere ausgestrecktem linkem Arm. Nun erscheint statt diesem allem in der Patmos-Hs. im Rahmen eines rechtwinklig abschließenden Türraums, über diesem mit dem Kopf genau ebenso ein wenig emporragend, wie jene sich vorbeugende zweite Gestalt es über dem oberen Fensterrahmen tut, eine einzige Gestalt, die — bezeichnend genug! — überraschenderweise mit der Linken, die sie vor sich ausstreckt, den Gästen einen hohen Becher entgegenhält. Sie ist in unnatürlicher Höhe gegeben und heute deutlich nurmehr in ihrem oberen Teil erkennbar, während weiter nach unten die Darstellung aufs schwerste beschädigt ist. Es ist nicht zu verkennen, daß die seltsame obere Gestalt der Pariser Miniatur auf einem Mißverständnis dieser einzigen einer älteren Bildfassung beruht. Ja, man möchte vermuten, daß das obwaltende Mißverständnis dem braven Manuel Tzykandilos dadurch besonders nahegelegt wurde, daß auch seine unmittelbare Vorlage bereits in ähnlicher Weise beschädigt war, wie es heute die Miniatur der Patmos-Hs. ist, wenn nicht geradezu jene Vorlage diese selbst gewesen sein sollte. Endlich streckt in der Patmos-Miniatur die zu äußerst rechts (vom Beschauer aus) am Sigma sitzende Gestalt über die Tischplatte ihre Rechte aus, um einen Becher in Empfang zu nehmen, welchen einer der Diener ihr entgegenhält. Genau an derselben Stelle macht in der Pariser Miniatur die letzte der hinter dem ovalen Tisch dem Beschauer von vorn sichtbar werdenden Gestalten denselben Gestus, nunmehr völlig zwecklos, weil die Reihe der aufwartenden Diener durch die auf der Bank sitzenden und nur von rückwärts sichtbar werdenden Mahlgenossen ersetzt sind. Deutlicher als durch derartige sinnlose Beibehaltung zu bloßem Rudiment gewordener Züge kann Abhängigkeit einer bildlichen Darstellung von einer anderen nicht mehr zum Ausdruck kommen.

Wir fragen uns, ob sich schon heute auch über die Eigenart der somit als zweifellos sich ergebenden gemeinsamen Grundlage unserer verschiedenen Fassungen der Job-Illustration etwas aussagen läßt. Es war schon zu berühren, daß die Miniaturen der Patmos-Hs. in zwei verschiedene

Gruppen auseinanderfallen, worauf denn auch schon Jacopi S. 575 ebenso richtig als nachdrücklich hingewiesen hat. Auf der einen Seite stehen die in vollster bildmäßiger Geschlossenheit von jenem blauen Hintergrund sich abhebenden Szenen, um die alsdann ein mit Gold gearbeiteter Rahmen sich legt, auf der anderen die ungerahmt sich unmittelbar vom Grund des Beschreibstoffes abhebenden Darstellungen. Der hier in der zweifellos ältesten Hs. sich offenbarende Unterschied ist wenigstens in den von Hatch abgebildeten Darstellungen der Hs. in Jerusalem verwischt. Diese alle sind in ein von einem farbigen Strichrand umgebenes Breitformat gestellt. Entsprechend zeigen umgekehrt die beiden durch Diehl abgebildeten Proben der Pariser Hs. ein gleichmäßiges Sichabheben der Darstellung vom Grund des Beschreibstoffes ohne jede Art einer Rahmung. Darf, und diese Annahme liegt zweifellos sehr nahe, von den veröffentlichten Beispielen auf den Gesamtbefund der beiden Hss. geschlossen werden, so wäre eine Vereinheitlichung in der Rezension des 13. Jhs in der Richtung des einen, in derjenigen des 14. Jhs in der Richtung des anderen der beiden Illustrationsprinzipien erfolgt, die in der Patmos-Hs. sich nebeneinander auswirken.

Wie aber ist hier selbst das Sichauswirken der beiden verschiedenen Prinzipien zu erklären? — Dieser Frage gegenüber ist der Befund noch etwas näher ins Auge zu fassen. Es ist keineswegs so, daß wahllos bald das Prinzip einer ungerahmt vom Beschreibstoff sich abhebenden eigentlichen Textillustration, bald dasjenige des gerahmten Bildes auf farbigem — hier blauem — Hintergrund zur Geltung käme. Vielmehr ist beinahe ausnahmslos dieses letztere Prinzip bei den — sagen wir: historischen — Darstellungen zur Anwendung gebracht, die der Verbildlichung des erzählenden Eingangsstückes des Buches bis zu dem Sichgegenübersitzen Jobs und seiner drei Freunde dienen. Andererseits ist grundsätzlich das andere Prinzip bei denjenigen Darstellungen angewandt, die, in ihrer Mannigfaltigkeit an die Illustration der christlichen Weltbeschreibung des Indienfahrers Kosmas oder des Physiologus erinnernd, an einzelne Stellen der Gesprächsreden anknüpfen. Außer einer Darstellung Christi als des „Alten der Tage“ gehören hierher aus dem in der Patmos-Hs. erhalten gebliebenen Material Dinge wie die geöffneten Tore des Todes, das Sternbild des Orion, Hirschkuh, Wildesel, Strauß, Kamel, Pferd, Geier, Adler und das unter dem Baume ruhende Ungeheuer Behemoth. Auch die Darstellung des Webens und Spinnens hätte man sich natürlich in dieser Reihe zu denken. Das sind alles, wie gesagt, wirkliche Textillustrationen und als solche und in ihrem Verhältnis zum Text nächste Verwandte der Illustration der durch Strzygowski veröffentlichten alexandrinischen Weltchronik. Durchaus anderer Natur sind jene Szenen aus der Job-Geschichte, und es ist weiterhin vor allem bezeichnend, daß nur sie in *Marc. gr. 808* und *Sinait. 3* eine Entsprechung zu finden scheinen, wir dürfen sogar mit

Bestimmtheit sagen: tatsächlich finden, wenn anders das gesamte bildliche Material dieser Hss. in die *Collection chrétienne et byzantine des Hautes Études* Aufnahme gefunden hat. Diese Darstellungen in ihrer stärksten bildhaften Geschlossenheit lassen sich nur verstehen als von Hause aus zur Füllung je einer ganzen Buchseite bestimmt. Daß in der Tat hier zwei von Hause aus völlig unabhängige Elemente miteinander verbunden sind, ergibt sich auch aus der bereits oben erwähnten eigentümlichen Tatsache, daß Job im Gespräche mit Gott voll bekleidet gegeben wird, während er in allen überhaupt in Betracht kommenden Hss. den Freunden nackt und mit Geschwüren bedeckt auf seinem Düngerhaufen gegenüber sitzt. Wie nämlich das Erscheinen dieser letzteren Szene auch im *Sinait. 3* und *Marc. gr. 808* erweist, gehört auch sie zu der Reihe der geschichtlichen Darstellungen, wenngleich gerade für sie in der Patmos-Hs. Rahmung und blauer Hintergrund ausnahmsweise schon preisgegeben sind, was ebenso bei der zweifellos in die gleiche Reihe gehörenden Darstellung der Mitbürger Jobs der Fall ist, die S. 52 (Jacopi, Tav. XVIII) auf den Dulder zutreten. Demgegenüber scheint die Darstellung Jobs im Gespräche mit Gott ebenso entschieden dem Kreis der Textillustrationen der Redestücke anzugehören. Wenn nun dort der Dulder streng realistisch in allem seinem Elend, hier aber in den typischen Formen der vollbekleideten Prophetengestalt gegeben wird, so könnte kaum etwas beweisender für die ursprüngliche Selbständigkeit der beiden schon in der Hs. des 7. bis 8. Jhs. vereinigten Schichten bildlichen Materials sein.

Dieser, die schon ihrerseits unmittelbar in die vorikonoklastische Zeit hinaufführt, liegen also bereits zwei ältere Typen eines bildlichen Schmuckes des Job-Buches zugrunde, die damit ohne weiteres als noch frühchristliche angesprochen werden dürfen. Das eine war eine Textillustration des ganzen Buches einschließlich seiner Redestücke, wie gesagt, grundsätzlich etwa nach Art der alexandrinischen Weltchronik. Das andere muß doch wohl ursprünglich eine Reihe die Geschichte Jobs erzählender ganzseitiger Vorsatzbilder gewesen sein, ein Seitenstück zu den im Gegensatz zu dieser Erscheinung allerdings noch nicht gerahmten Szenen des Purpurkodex von Rossano bzw. zu der einleitenden Folge von Ganzseitenbildern der sog. „aristokratischen“ Rezension des illustrierten Psalters oder zu derjenigen armenischer Vierevangelienbücher des 2. Jahrtausends.

Zur letzten, schon heute fühlbar werdenden Quelle späterer Job-Illustration dürften wir aber auch so noch nicht vorgestoßen sein. Im höchsten Grade auffallend ist schon die ungemaine Ausführlichkeit der auf jene Reihe ganzseitiger Vorsatzbilder zurückzuführenden bildlichen Erzählung der Job-Geschichte. Es will schon etwas heißen, daß in der Patmos-Hs. auf die zehn Verse biblischen Textes 1 3—6, 13, 15, 17, 19 ff. nicht weniger als zwölf und auf die vier Verse 2 7f., 10f. fünf Abbildungen entfallen oder daß die Szenenfolge im *Marc. gr. 808* zehn bis zwölf ver-

schiedene Darstellungen umfaßt. Schon eine solche höchste Ausführlichkeit scheint zu weit zu gehen, als daß man sich sie ursprünglich für den geschlossenen Rahmen einer Folge ganzseitiger Vorsatzbilder bestimmt denken möchte. Ganz unmöglich ist die ursprüngliche Bestimmung für ein selbständiges gerahmtes Bild sodann vollends etwa bei der prächtigen Darstellung des *Patm. 171*, S. 60 (= Jacopi, Tav. XIX), die zu Pferd die drei gekrönten Freunde zwischen einer ihnen teils vorangehenden, teils folgenden Eskorte gleichfalls berittener Bewaffneter auf der Reise zu Job zeigt. Etwas Derartiges vermag man sich doch wohl ursprünglich nur im Zusammenhang einer kontinuierlich erzählenden Bilderfolge eines Rollenbuches nach Art des vatikanischen Josua geschaffen vorzustellen. In die gleiche Richtung weist in derselben Hs. S. 36 (= Tav. XVI) die zu der Textstelle 1<sup>15</sup> gehörende Darstellung des räuberischen Überfalls der Sabäer auf die pflügenden Rinder und die weidenden Eselinnen Jobs und dessen Knechte, die anscheinend in ganz ähnlicher Weise in *Marc. gr. 808*, fol. 15r<sup>0</sup> wiederkehren dürfte. Der Vorgang ist hier in zwei Registern übereinander gegeben, was allein schon auf eine Szenenfolge jener Art hinweist. Denn durchweg wird ja in dieser Weise ihr Nebeneinander bzw. Nacheinander in ein solches Übereinander umgebrochen, wenn ein einzelner Teil der kontinuierlichen Erzählung in das geschlossene Format einer Kodexseite eingefangen wird. Sehr deutlich kommt hier aber auch noch inhaltlich der Charakter kontinuierlicher Erzählung zum Ausdruck. Denn während unten mindestens einer der mit den Rindern pflügenden Knechte sich den überfallenden Sabäern gegenüber noch zur Wehr setzt, werden oben die Knechte, welche die Eselinnen gehütet hatten, bereits in jämmerlicher Flucht von jenen niedergeschlagen. Es ist ganz unverkennbar, daß die heute obere Szene sich ursprünglich als einen weiter fortgeschrittenen Moment der Handlung verbildlichend an die untere auf gleicher Ebene anschloß.

Das Rollenbuch, auf dessen Bilderfolge wir uns somit als letzte Quelle desjenigen bildlichen Materials gewiesen sehen, das der *Patmos*-Hs. mit den Hss. auf dem Sinai und in Venedig gemeinsam ist, kann naturgemäß nicht etwa ein mehr oder weniger vollständiger Text des Job gewesen sein, nicht ein Seitenstück zur Wiener Genesis. Denn die erzählende Bilderfolge konnte ja keinesfalls auch noch mit den Redestücken in Beziehung gesetzt werden. Wir vermögen sie uns nur als ein wesentliches Rollenbilderbuch vorzustellen, als nächsten Verwandten der Josua-Rolle. Derartige Bilderbücher in Rollenform mag es einst zu den verschiedensten erzählenden Teilen des Alten Testaments gegeben haben, wobei es heute dahingestellt sein darf, ob wir sie uns als wirklich erst altchristliche Schöpfung zu denken haben oder als ein Stück jenes reichen Erbes, das aus dem Besitz der Synagoge in denjenigen der jungen Kirche überging. Mit dem alten Vorurteil von einer Bilderfeindlichkeit desjenigen Juden-

tums, aus welchem das Christentum hervorging und dessen Entwicklung mit der ältesten christlichen parallel lief, haben ja die Wandgemälde der Synagoge von Dura-Europos in einer Weise aufgeräumt, die schlechterdings keinen Widerspruch mehr gestattet.

Prof. A. BAUMSTARK.

## B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

### Das Orientalische Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem 1933—1934

Nach den glänzenden Grabungsergebnissen, über die im letzten Jahre berichtet werden konnte, hat das Berichtjahr 1933/34 aus verschiedenen Gründen keine gleichartigen Resultate aufzuweisen. Der Leiter des Instituts, Herr P. Dr. Mader, konnte wegen seines gesundheitlichen Zustandes (Folgen der Kriegsbeschädigung) nicht nach dem Orient zurückkehren, und Herr Stipendiat Dr. Pohl trat im Frühjahr die Heimreise an, so daß seitdem das Institut in Jerusalem ohne Vertreter ist.

Herr Dr. Mader hat in Deutschland sich in erster Linie der Abfassung der Publikation über seine Ausgrabungen in Râmet el-Chalil gewidmet, so daß wohl im nächsten Jahre der Abschluß zu erwarten ist. Von seinen sonstigen literarischen Arbeiten sind zu erwähnen: *Mambre, eine Stätte der biblischen Uroffenbarung im Lichte der neuesten Ausgrabungen* (Festschrift zum 25jährigen Jubiläum des Päpstl. Bibelinstituts); *Die Ausgrabung der Brotvermehrungskirche auf dem deutschen Besitz et-Tabgha am See Genesareth* (in den 4 Heften des *HL* von 1934); eine Spezialstudie: *Drei Darstellungen von Tierkämpfen im Mosaikfußboden der Brotvermehrungskirche* (s. oben S. 40—49); verschiedene Artikel in ausländischen Zeitschriften und Sammelwerken über die Ausgrabungen. Er hielt ferner eine ganze Reihe von Vorträgen, darunter auch auf der Jahresversammlung des Deutschen Palästina-Vereins in Leipzig, und in sonstigen wissenschaftlichen Vereinigungen und suchte so in der Heimat für die Arbeiten des Instituts Interesse zu wecken und zu erhalten.

Von Herrn Dr. Schneider erschien nun als IV. Band der vom Institut herausgegebenen *Collectanea Hierosolymitana* der wissenschaftliche Ausgrabungsbericht: *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabgha am See Genesareth und ihre Mosaiken* (F. Schönigh, Paderborn 1933) 82 S. und 39 Tafeln. Es ist erfreulich, daß eine fachmännische Beschreibung und reiches Illustrationsmaterial so bald den zahlreichen Interessenten einen klaren Einblick in den Zustand und die Geschichte dieses vielbesprochenen Denkmals aus altchristlicher Zeit ermöglichen. Mit der nunmehr abgeschlossenen Aus-

grabung haben die Görresgesellschaft und der Deutsche Verein vom H. Lande eine Aufgabe erfüllt, die bereits in den ersten Anfängen des Instituts von dem verstorbenen Prof. Dr. P. Karge in Angriff genommen wurde, aber wegen ungünstiger Verhältnisse damals nicht durchgeführt werden konnte. — Außer einer Serie von Beschreibungen von Kirchenruinen Palästinas, die in den Aufgabenbereich des geplanten Corpus Basilicarum Palaestinae gehören, und die in dieser Zeitschrift, Dritte Serie. VIII. Bd. S. 152—160 und oben S. 218—225 erschienen sind, veröffentlichte Herr Dr. Schneider eine kurze Notiz über: *Die Kathismakirche auf Chirbet Abú Brék*: JPOS XIV (1934), S. 230—32.

Prof. A. RÜCKER.

### Die Grabungen in der Geburtskirche zu Bethlehem

Die schweren Beschädigungen, welche durch das Erdbeben des Juli 1927 ehrwürdigste Sakraldenkmäler Jerusalems und seiner Umgebung erlitten, haben im Zuge einer durch die englische Mandatsmacht eingeleiteten Untersuchung ihrer Natur und der zu ihrer Behebung notwendigen Maßnahmen in der Geburtsbasilika von Bethlehem zu Grabungen und Funden geführt, die größte Aufmerksamkeit verdienen. Es ist das hohe Verdienst des ausgezeichneten Leiters des englischen Survey of antiquities, Mr. E. T. Richmond, jene Untersuchung veranlaßt zu haben, deren Durchführung alsdann in die berufenen Hände des Architekten Harvey gelegt wurde, den für diese Aufgabe seine frühere Beschäftigung mit der Basilika in Bethlehem und den Mosaiken des Felsendomes aufs beste empfahlen. Anfang September 1933 aus London in Jerusalem angekommen, ließ er sich zunächst die überaus schweren Schäden der Grabeskirche und die zur unmittelbaren Sicherung des Heiligtums dringendst erforderlichen Maßnahmen angelegen sein. Als er sich weiterhin der Geburtskirche zuwandte, beschränkte er sich nicht darauf, auch hier seine nächste Aufgabe zu erfüllen, sondern es wurden nach eingehender Untersuchung der Wölbungen des Narthex und des Dachstuhls der Basilika, die eine gleich hohe Gefährdung aufweisen, Untersuchungen auch im Untergrund des Gebäudes vorgenommen. Handelte es sich bei diesen zunächst nur um gewisse Sondierungen an verschiedener Stelle, so war gleichwohl über die Probleme der Sicherheit des bestehenden Baues hinaus das Ergebnis für die Vorgeschichte desselben ein derartiges, daß nach den ersten in den Monaten Juni und Juli v. Js. durchgeführten Arbeiten eine ausdrückliche Erweiterung der Harvey gestellten Aufgabe in Richtung eigentlich archäologischer Grabungen erfolgte. Solche wurden alsdann noch im August und Anfang September vorgenommen, konnten aber vorläufig nicht weiter geführt werden, weil die für sie zur Verfügung stehenden budgetmäßigen Mittel erschöpft waren. In das Budget des neuen Jahres sollte ein zureichender

Kredit für die Fortsetzung der Grabungen eingesetzt werden, die demgemäß für das bevorstehende Frühjahr zu erhoffen ist.

Im allgemeinen kann schon heute festgestellt werden, daß der Befund die Anhänger des Gedankens, als ob in dem heutigen Bau uns noch wesentlich unverändert die Konstantinische Anlage des 4. Jahrhunderts vorliege, wohl endgültig zur Aufgabe ihrer Position nötigen wird. Vielmehr dürfte die für jene Anlage durch Vincent und Abel in ihrem *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité* (Paris 1914) vorgeschlagene Rekonstruktion eine maßgebliche Bestätigung finden. Es drängt mich, dies sofort mit aller Entschiedenheit auszusprechen, da ich selbst bei der Besprechung jenes Werkes Dritte Serie I, S. 181—184 dieser Zeitschrift in der Frage nach der von den Verfassern abgelehnten Ursprünglichkeit der Querschiffanlage noch eine vermittelnde Stellung eingenommen hatte.

Im einzelnen konnte etwa 1,75 m östlich der heute den mithin sicherlich ursprünglichen Narthex abschließenden Fassadenwand die Linie einer älteren d. h. naturgemäß der Konstantinischen Fassade festgestellt werden, die sich nach dem ihr vorgelagerten Atrium mit drei Türen öffnete. Festgestellt wurde ferner in der Verlängerung der heutigen Nordwand im nördlichen Querarm eine Mauerlinie, die hier durch eine nach dem zentralen Heiligtum der Geburtsgrotte hinführende Seitentür durchbrochen war. Zutage trat weiterhin der von Vincent und Abel bereits richtig erschlossene ursprüngliche, aus dem Hauptschiff zu diesem Heiligtum führende Zugang mit seiner monumentalen Treppe von rund 5 m Breite. Aufgedeckt wurde in einer Tiefe von nach verschiedenen Angaben 0,75 oder 0,90 m unter dem heutigen Plattenbelag in dem nördlichen Seitenschiff ein rein geometrischer weißer Mosaikfußboden mit schwarzer Borde, im Hauptschiff ein in reichstem Muster u. a. hakenkreuzähnlicher Bildungen und breiter Bordüren und in bunter Farbenfülle ausgeführtes Mosaikpaviment, dem gegenüber die Bewunderung einzelner Besucher sich gelegentlich bis zu dem Gedanken einer Heraufrückung in römische oder gar hellenistische Zeit zu versteigen wagte. Es ergab sich die merkwürdige Tatsache, daß die wunderbaren Säulenreihen der Basilika je auf einem über das Niveau dieser Mosaikfußböden sich erhebenden Stylobat ruhen. Eine Reihe weiterer vorläufig noch ungeklärter Mauerreste wurde endlich im nördlichen Querarm festgestellt. Besonderes Interesse zu erregen geeignet war hier ein Mauerstück, das auswärts jener Verlängerung der heutigen nördlichen Außenwand des Langhauses entweder zu einem von dieser durchschnittenen und also älteren Rundbau oder zu einer halbrunden, aber noch südlich des heutigen halbrunden Abschlusses des nördlichen Querarmes gelegenen Raumgestaltung gehört haben muß.

Eine geradezu sensationelle Bedeutung ist gerade diesen noch so rätselhaften Resten nur allzu eilig beigemessen worden. Es darf in dieser Richtung etwa auf die vom 24. Juni und 24. Juli v. Js. datierten Aus-

führungen des P. M. Vionnet A. A. unter dem Titel *Importantes découvertes à la basilique de Bethléem* in der *Jérusalem. Revue mensuelle illustrée*, XXIX, S. 681—687 verwiesen werden, wo im übrigen zwei erste Aufnahmen von Teilen des prachtvollen Mosaikfußbodens des Mittelschiffs geboten sind. Das fragliche bogenförmige Mauerstück wird hier kurzer Hand auf einen Rundtempel Hadrians zurückgeführt, und es wird dann zwischen einer ersten und einer zweiten schon vorkonstantinischen christlichen Sakralanlage über der Geburtsgrotte unterschieden. Die erstere wäre etwa unter Markus Aurelius (161—180) oder dessen Sohn und Nachfolger Commodus (180—192) entstanden; die letztere wäre eine nach außen quadratischer, im Innern oktogonal gestalteter Bau aus der Zeit des Septimius Severus (193—212) oder des Caracalla (211—217) gewesen und 303 dem Kirchenzerstörungsbefehl der Diokletianischen Verfolgung zum Opfer gefallen.

So detaillierte Vermutungen gegenüber Befunden, die keinerlei epigraphisches Material umfassen, werden ohne weiteres erheblichem Mißtrauen begegnen. In einem privaten Bericht über Anlaß, bisherigen Verlauf und die heute vorliegenden Ergebnisse der Grabungen, den er mir zur Verfügung zu stellen die Liebenswürdigkeit hatte, nimmt denn auch ein so im allerhöchsten Grade sachkundiger Forscher wie P. H. Vincent, O. Pr., eine ganz ungleich zurückhaltendere Stellung ein. Ich fühle mich nicht berechtigt, seine Bemerkungen hier auch nur auszugsweise der Öffentlichkeit zu übergeben. Es mag genügen, daß ich es geflissentlich vermieden habe, auch nur für die Mosaikpavimente oder für die Verlängerungslinie der heutigen Nordwand in das nördliche Querschiff einschließlich der sie durchbrechenden Türstelle ausdrücklich von einer Zugehörigkeit zum Konstantinischen Bau zu sprechen, und daß ich die Möglichkeit angedeutet habe, es könnte, was P. Vionnet für den letzten Rest eines Hadrianischen Rundtempels hält, zu einem älteren, dem heutigen halbkreisförmigen Abschluß der Querarme analogen Baugebilde gehört haben. Komplizierter, als wir sie uns dachten, ist die Baugeschichte des Heiligtums von Bethlehem zweifellos gewesen. Ob aber bestimmte Etappen dieser Geschichte, deren monumentale Reste heute der Tiefe entsteigen, der vorkonstantinischen oder der Zeit zwischen Konstantin und Diokletian angehörten, muß vorerst vorsichtigerweise als eine durchaus offene Frage bewertet werden, auf die wir eine Antwort bestenfalls von der bevorstehenden Fortsetzung der Grabungen erwarten dürfen. Es kann unter diesen Umständen nur bedauert werden, wenn vorschnell Bewertungen der Befunde im Sinne der Berichte des P. Vionnet auch durch die Tagespresse gingen und geeignet waren, in weitesten Kreisen Vorstellungen von der Bedeutung der Bethlehemer Funde zu erwecken, die dazu verurteilt sein könnten, eine nicht unerhebliche und für religiöses Gefühlsleben allenfalls schmerzliche Enttäuschung zu erfahren.

Man wird den Abschluß der Grabungen und den über sie von ihrem Leiter zu erwartenden streng wissenschaftlichen Fundbericht abwarten müssen, bevor man es wagen kann, zu einer endgültigen Deutung der Funde einen Versuch zu machen. P. Vincent wird alsdann nicht zögern, seinerseits in der *Revue Biblique* in diesem Sinne Stellung zu nehmen, und vielleicht haben bis zu diesem Zeitpunkt auch die Verhältnisse der Jerusalemer Station der Görres-Gesellschaft sich wieder derartig gestaltet, daß von ihrer Seite her auch an dieser Stelle eine nähere und selbständige Würdigung der Grabungsergebnisse erfolgen kann.

Prof. A. BAUMSTARK.

### C) BESPRECHUNGEN

**G. Graf**, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Sonderdruck aus Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Band 7 Heft 3, Band 8 Heft 3, Band 9 Heft 3/4. Leipzig 1934. — 95 S. 8°.

Als eine wertvolle Nebenfrucht seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der christlich-arabischen Literatur kann uns Graf dieses Verzeichnis vorlegen. Der Orientalist, der sich mit solchen Texten beschäftigen muß, weiß, wie schwer es ist, über die kirchlichen Termini, die größtenteils aus dem Griechischen, Syrischen, Koptischen oder Lateinischen übersetzt, transkribiert oder entstellt sind und in den arabischen Wörterbüchern keine Aufnahme gefunden haben, Auskunft zu erlangen; aber auch derjenige, der sich ohne Rücksicht auf philologische Interessen mit dem christlichen Orient und speziell mit seinen Liturgien befaßt, wird die Sammlung sehr begrüßen. Sie enthält auch die sonst wohl selten gesammelten Abkürzungen für biblische und kirchliche Bücher usw.; neben den orientalischen Riten ist auch der lateinische mit seinen Termini vertreten, die in modernen religiösen Schriften und kirchlichen Verordnungen, aber auch in der älteren Übersetzungsliteratur häufig vorkommen. Soweit es sich um echt arabische Wörter handelt, sind sie nach den Stämmen angeordnet, die nicht-arabischen sind nach ihrer gewöhnlichen Schreibweise eingeordnet und ihre fremdsprachliche Vorlage angegeben, desgleichen der Ritus oder die kirchliche Gruppe, wo der betr. Ausdruck gebraucht wird; kurze Sacherklärungen sind beigefügt, ebenso ist bei vielen der Fundort angegeben und in der Einleitung auf die wichtigsten Quellen verwiesen; zu letzteren kämen jetzt noch die bereits erschienenen Bände von J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II. III. (Roma 1930/32) hinzu.

Mancher Benutzer wird vielleicht noch reichere Angaben der Fundorte und umfangreichere Sacherklärungen wünschen, da die angegebenen Quellenwerke nicht leicht zugänglich sind; doch würde die Erfüllung dieser Wünsche im Rahmen einer Folge von Zeitschriftenaufsätzen nicht möglich gewesen sein. Daß die Sammlung trotz aller Reichhaltigkeit stets ergänzungsfähig bleiben wird, ist selbstverständlich; wir müssen aber dem Verfasser dankbar sein, daß er erst einmal eine Grundlage geschaffen hat. Das Verzeichnis wird jetzt schon jedem, der sich aus irgendeinem Anlaß mit der kirchlichen Literatur in arabischer Sprache beschäftigt, unentbehrlich sein und ihm viel unnützes Suchen in den gewöhnlichen Wörterbüchern ersparen; darüber hinaus ist es eine wertvolle Vorarbeit für ein allgemeines Lexikon liturgischer Termini der orientalischen Riten.

Prof. A. RÜCKER.

**L'abbé Paul Carali**, *Le Christianisme et l'Islam. Controverse attribuée au moine Georges du Couvent de St. Siméon (Séleucie) soutenue devant le Prince El-Mouchammar Fils de Saladin en 1207*. Imprimerie Al-Alam, Beit Chebab (Liban) 1933. — 8°. (4) 150 Seiten.

Qar'alī, Herausgeber der *Revue Patriarcale* und zahlreicher Quellenwerke zur Geschichte seiner syrischen Heimat, hat das unbestreitbare Verdienst, zum erstenmal in wissenschaftlich brauchbarer Form den vollständigen Text eines Religionsgespräches vorgelegt zu haben<sup>1</sup>, das, was die große Anzahl der Hss. erweist, als das populärste und am meisten verbreitete gelten darf. Es handelt sich um die „Disputation des Mönches Georg“ mit muslimischen Gelehrten vor einem Emir von Aleppo, von der bisher nur eine wenig zugängliche Übersetzung von Le Grand (*Controverse sur la religion chrétienne et celle des Mahometans*. Paris 1767) bekannt war<sup>2</sup>.

Q.s Arbeit erschien zuerst in drei Abteilungen seiner RP. VII (1932), Nr. 8—10; das Ganze ist nunmehr in dem vorliegenden Sonderheft zusam-

<sup>1</sup> Die Feststellung der erstmaligen Edition durch Q. erleidet insofern eine gewisse Einschränkung, als bald nach Vollendung seiner Vorarbeiten und nach dem Beginn des Druckes der Vorrede von ungenannter (nicht unbekannter) Seite eine Ausgabe erschien ohne Angabe von Ort und Jahr, deren Urheber sich in unverständlicher und unnötiger Weise hinter dem mehr als sonderbaren Pseudonym eines „Mönches und katholischen Missionärs in Afrika“ verbirgt. Q. unterläßt es, den Titel mitzuteilen. Diese Ausgabe ist insofern für wissenschaftliche Zwecke wertlos, als nur eine, dazu nicht näher bezeichnete Hs. zugrunde gelegt und der Text fortwährend stilistischen, eigenmächtigen Änderungen unterzogen ist, um einen „klaren, fließenden Text“ bieten zu können. Gegen die historischen Exkurse des Herausgebers und gegen seine, allerdings berechnete Annahme, daß der Verf. melchitischen Bekenntnisses sei, wendet sich Q. S. 27—32.

<sup>2</sup> Eine von E. Bannerth besorgte deutsche Übersetzung (s. S. 23) ist immer noch nicht im Druck erschienen.

mengefaßt. In einer Vorrede verbreitet sich der Hrsg. u. a. über den Verfasser, die Hss., den Inhalt und die Frage der Geschichtlichkeit der Disputation. Den Text selbst gliedert er zum Zwecke einer bequemen Übersicht in 3 Hauptteile („Gegenüberstellung der Sendung und Persönlichkeit Christi und Muhammeds“, „Die Geheimnisse des Christentums“, „Vergleich der vier Religionen: Sabaismus oder Polytheismus, Judentum, Islam und Christentum“). Jedem Hauptteil ist eine Inhaltsübersicht vorausgeschickt und das Ganze in 27 Paragraphen mit eigenen Überschriften abgeteilt. Außerdem ist der Dialog jeweils durch Einrücken der Zeilen kenntlich gemacht. Zahlreiche Noten registrieren die abweichenden Lesarten der 14 benützten Hss.

Als primäre Unterlage der Edition diente dem Hrsg. eine Karschuni-Hs. des Klosters Mār Aša'jā vom J. 1716, die er als die beste, weil dem Original am nächsten stehende, ansieht; zur Vergleichung wurden herangezogen eine Hs. des Klosters Mār Dūmīṭ in Faiṭrūn, 2 von Dēr aš-Šīr, 8 in der Orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Bairūt und von S. 49 an auch 2 vatikanische, von denen ich ihm Photos zukommen lassen konnte. (Außer den genannten sind mir noch rund 25 andere desselben Inhalts nachweisbar.) Eine Klassifizierung der benützten Hss. wird nicht versucht. Das Alter sämtlicher Hss. ist verhältnismäßig jung; keine geht, soviel ich sehe, über das 16. Jh. hinauf.

Der geschichtliche Hintergrund des Religionsgespräches ist folgender: Der Obere des Klosters des hl. Simeon (Dēr Sim'ān al-baḥrī, so genannt, weil am Meere gelegen, zum Unterschied von dem näher bei Antiochien liegenden Qaṣr Sim'ān) kommt in wirtschaftlichen Angelegenheiten seines Klosters nach Aleppo an den Hof des Sultans, der in der Überschrift az-Zāhir Ġāzī ibn Jūsuf ibn Ajjūb aš-Šalaḥī genannt wird, und ist auf dessen Wunsch Gast bei seinem Bruder, dem Emir al-Malik al-Muṣammar. Unter den Mönchen, die ihn begleiten, ist ein „tugendreicher, weisheitsvoller Ġreis“, der früher selbst lange Zeit Klostervorstand gewesen war, namens Ġorgī oder Ġirġis (d. i. Georgios). Der Emir veranlaßt eine auf zwei Tage sich ausdehnende Unterredung dieses Mönches mit drei muslimischen Gelehrten: Abū Salāmāh ibn Sa'd (Sa'īd) von Mossul, Abū Zāhir von Bagdad und ar-Rašīd ibn al-Mahdī. Er selbst beteiligt sich an der Disputation durch Fragen an den Mönch und reichlich gespendetes Lob für dessen Kenntnisse und rhetorische Geschicklichkeit, auch durch spöttische Bemerkungen gegenüber den unterliegenden Muslimen. Als deren Niederlage vollständig erscheint, belohnt der Emir den Mönch mit einer reichlichen Zuweisung aus dem fiskalischen Fischbestand. Dieses geschah, nach den meisten Hss., im J. 6615 der Welt (= 1107 Chr.), nach einigen im J. 6725 (= 1217 Chr.), nach einer anderen (Sbath 542 13) im J. 6625 (= 1117 Chr.), in der Regierungszeit des obengenannten Sultans und im zehnten Jahre der Regierung des Leon (II), des Sohnes des Stephanos, Königs der Armenier (so in der Überschrift).

Die genannten Regenten sind historische Persönlichkeiten; aber in den überlieferten Daten herrscht ein wilder Anachronismus. Abū Zāhir Ġāzī, Sohn des Šalaḥ ad-dīn (Saladin), wurde von seinem Vater 518 H. (= 1183 Chr., zum zweitenmal) mit der Herrschaft von Aleppo belehnt, die er auch unter dessen Nachfolger und Bruder al-Malik al-Ādil behielt. Er starb 615 H. (= 1218 Chr.; nach Q. 1216). Von ihm erhielt die Zitadelle von Aleppo in der Hauptsache ihre jetzige Gestalt. (*Enz. des Islam* II, 246f.) Leon II., der Große, regierte über Cilicien mit seiner zum großen Teil armenischen Bevölkerung 1185—1219 und stand wiederholt im Kampfe mit den

fränkischen Fürsten von Antiochien. Am 5. August 1217 stellte Papst Honorius das Fürstentum Antiochien unter den Schutz von Leons Neffen Rupen Raymond, der sich dort bis zum Tode seines Onkels behauptete (Vgl. ROC. IV [1904], 133).

Die chronologischen Unstimmigkeiten zwischen den Angaben der Disputation und der geschichtlichen Wirklichkeit glaubt Q. dadurch beheben zu können, daß er sowohl die Jahreszahl 6615 als auch 6725 auf eine verderbte Überlieferung an Stelle der ursprünglichen Zahl 6715 zurückführt; wir kommen damit zum Jahre 1207 Chr. Die in der Überschrift behauptete Herrschaft des ajjubitischen Sultans von Aleppo über Antiochien erklärt Q. mit einem von ihm angenommenen, kurz vorausgegangenen Siege desselben über Leon II. und einer vorübergehenden Besetzung jener Stadt. In Wirklichkeit befand sich Antiochien in der Zeit 1206—1207 in den Händen des Franken Bohemund IV. (*Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. III, col. 617). Ein Bruder des Zāhir Ġāzī mit dem Namen al-Mušammar ist unter den 12 (oder 17?) Söhnen des Šalaḥ ad-dīn nicht bekannt. Q. meint, es sei dieses der Beiname von az-Zāfir. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Religionsgesprāches ist also durch die gegebenen Harmonisierungsversuche nicht restlos gelöst.

Andere Schwierigkeiten für die Annahme der Authentizität der Disputation in der vorliegenden Form sind innerer Art — Q. scheint sie nicht zu fühlen. Daß ein muslimischer Machthaber — auch wenn er, wie in diesem Fall, sich als Sohn einer christlichen Mutter bekennt und damit sein Verhalten zu rechtfertigen scheint — den Propheten und seine Lehre der Immoralität beschuldigen läßt und über die Niederlage der Verfechter des Islam unverhohlen seine Genugtuung bezeigt, ist ebenso ungläubhaft, wie die Vorstellung unannehmbar ist, daß ein ernster Apologet die Wahrheit der christlichen Religion mit der Forderung von Ordalien zu beweisen bereit ist, und das noch in einer, ich möchte sagen blasphemischen Art von Gauklerstücken und „schlechten Witzen“. Die „Disputation des Mönches Georg“ gehört nach meiner Überzeugung nach Aufbau, Tendenz, Inhalt und Methode zur gleichen Art populärer Polemik wie das „Religionsgespräch von Jerusalem“, das seinem Hauptinhalt nach mit der Disputation des Ibrāhīm aṭ-Ṭabarānī identisch ist, und wie diejenigen des Katholikos Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī und des Abū Qurra mit dem Kalifen al-Ma'mūn, deren Unechtheit erwiesen ist oder mit Grund angenommen wird; siehe meinen Aufsatz *Christliche Polemik gegen den Islam in Gelbe Hefte II, 2* (1926), S. 831—833, und E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*. Breslau 1930, S. 1f. Immerhin bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen und wird nicht abgelehnt, daß tatsächlich einmal eine Unterredung zwischen einem Mönch des Simeonsklosters und muslimischen Gegnern vor einem islamischen Fürsten in Aleppo stattgefunden hat, die dann Anlaß zu einer literarischen Bearbeitung nach Art der schon kursierenden Religionsgespräche geworden ist. Auf literarische Arbeit deuten ja auch die langen, abhandlungsähnlichen Reden des Mönches und die gegenständlichen Berührungen mit anderen Schriften gleicher Art hin; siehe *Gelbe Hefte* a. a. O. S. 833—835.

Q. glaubt den Verfasser auch nach seinem Bekenntnis qualifizieren zu müssen. Für einen unbefangenen Leser auffällig, aber aus dem nationalen Standpunkt des Hrsg. und aus der bekannten, unüberwindlich gewordenen Gewohnheit der Schriftsteller seiner Nation erklärbar, hält er den „Mönch Georg“ für einen Maroniten. „Er gehört (argumentiert Q.) keiner der in jener Zeit von der Römischen Kirche getrennten christlichen Nationen an. Denn seine Lehren über die Inkarnation Christi, seine göttliche und menschliche Natur und seinen Willen, und über den Ausgang des Heiligen Geistes beweisen, daß er weder Nestorianer noch Jakobit ist, auch nicht Melchit. Denn die Melchiten trennten sich völlig von der römischen Kirche schon im J. 1054“ (S. 12). Aber die processio S. Spiritus und der römische Primat stehen ja im ganzen Werke gar nicht zur Diskussion! Es wäre doch in erster Linie festzustellen, welcher

Konfession und Nationalität die Mönche im Simeonskloster in der in Betracht kommenden Zeit zugehörten, was nicht zu schwer sein dürfte.

Durch die uns nicht befriedigende Behandlung der geschichtlichen Fragen verliert jedoch Q.s Edition keineswegs an Wert. Sie muß um so dankbarer hingenommen werden, als auch mit ihr wieder ein guter Teil jener Anregung verwirklicht ist, die ich in dem zitierten Aufsatz (*Gelbe Hefte*, S. 842) gegeben habe, nämlich zur allmählichen Herausgabe der wichtigsten Quellentexte christlicher Polemik gegen den Islam.

Prof. G. GRAF.

**Paul Sbath**, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue Tome III*. Cairo (Impr. „Aux prix Coûtant“) 1934. — 8°. 146 S.

Bûlus Sbât, als Besitzer einer sehr umfangreichen Handschriftensammlung und Herausgeber bisher unveröffentlichter Texte wohlbekannt, hat seinem im J. 1928 in zwei Teilen erschienenen Katalog<sup>1</sup> nunmehr als Fortsetzung einen dritten Teil folgen lassen, der uns mit 200 weiteren Stücken seiner Bibliothek (Nr. 1126—1325) bekannt macht. Wie in den früher dargestellten Beständen sind auch in dieser Gruppe Werke aus allen Zweigen arabischer Literatur, sowohl solchen von christlicher als auch von muhammedanischer Herkunft in buntem Wechsel vertreten. In nicht-arabischen Sprachen begegnen uns ein syrisches Ms. (1260: maronitisches Brevier), 4 persische (1166: Geschichte Josephs; 1180 und 1181: Geomantie; 1241: ein theologisches Werk) und 3 türkische (1174: Medizin; 1182: Aszese; 1238: ma'âriğ an-nubuwwa). Neu ist in diesem Band der Abdruck zum Teil umfangreicher Auszüge aus den Hss., namentlich solcher mit historischen Daten.

Aus der Reihe christlicher Texte verdienen folgende Stücke hervorgehoben zu werden: Das Myronbuch der Kopten (1127 erster Teil, 1126<sub>2</sub> zweiter Teil), dessen historische Protokolle inzwischen durch die Ausgabe von Arnold van Lantschoot in *Le Muséon* XLV (1932), 181—243 hinlänglich bekanntgemacht sind; Sb. gibt einen Auszug S. 4—6 aus seiner Hs. (entsprechend dem Text bei van L. S. 201f.) mit Varianten.

In Nr. 1129 (17. Jh.) erkennen wir ein sehr bedeutsames Novum aus der apologetischen Literatur, das trotz dem Verluste des Anfangs — er hat schon in der Vorlage gefehlt — 416 Seiten umfaßt. Gegenstand der Abhandlung ist die christliche Trinitätslehre, zu deren Verteidigung u. a. auch Zeugnisse aus Qur'ân und Ḥadīṭ beigebracht werden. In dem von Sb. dargebotenen Auszug (S. 7—10) erscheinen „Zeugnisse der Geschichte (ḥabar), u. a. Nachrichten von Abū 'Abdallāh ibn Salām al-Kūfī, Aḥmad (alias Abū Ḥāmid) al-Ġazālī aus seinem *Kitāb ihjā' 'ulūm ad-dīn* (dieses selbst in Nr. 1321) und Muḥammad ibn Mūsā as-Sukri. Zum Schlusse (des Auszugs) wird den Abbasiden hohes Lob spendet. Sb. behauptet zwar am Anfang

<sup>1</sup> Siehe 3, Serie III/IV dieser Zeitschr. (1929), S. 128—130.

seiner Anzeige, der unbekannte, aber sicher nestorianische Verfasser habe im J. 482 H. (1089 Chr.) gelebt, mit Hinweis auf eine nicht mitgeteilte Stelle auf S. 207 der Hs.; aber einer so frühen Datierung steht das aus Ġazālī (gest. 1111) geschöpfte „Zeugnis“ entgegen.

Nr. 1130 (geschrieben im J. 1231) überliefert neben vielen anderen polemischen Stücken bekannter Autoren die vollständige, ebenfalls die christlichen Dogmen behandelnde Korrespondenz zwischen Elias bar Šinājā von Nisibis und dem Wezīr al-Ḥusain ibn ‘Alī al Magribī; Auszüge daraus S. 10—19. Wertvoll ist darin u. a. der Hinweis des Elias auf seine übrigen eigenen Schriftwerke.

Nr. 1184 (J. 1784) besteht aus einer Sammlung von 41 Homilien des Ja‘q ūb as-Sarūgī, von denen 36 in anderer Ordnung, aber mit wörtlich gleichem Text in der Ausgabe Kairo 1621 Mart. sich wiederfinden. — Aus Nr. 1251 werden (S. 79—81) die vielen Besitzernotizen mitgeteilt mit biographischen Angaben über Mitglieder der auch im literarischen Leben hervortretenden Familie Šidiāq im 18. Jh. und über ihre Einwanderung in Kesruan aus Ġibail im J. 1545. — In einer großen Sammlung der meist verbreiteten Kontroversen und Disputationen in Nr. 1324 (J. 1773) erscheinen auch 5 Stücke von Theodor Abū Qurra, Bischof von Ḥarrān, die, nach den mitgeteilten Überschriften und Anfängen zu schließen, als bisher unbekannt gelten dürfen.

Von den historischen Werken aus muslimischer Feder erregt besonders Nr. 1176 und 1177 die Aufmerksamkeit, d. i. eine Geschichte der Araber vor dem Islam von dem Jemeniten ‘Alī ibn as-Sajjid Muḥammad ar-Rifā‘ī(?) auf Grund von zwei, wie es scheint verlorenen Quellen des 9. Jhs. Das Ms. in 2 Bänden ist Autograph vom J. 1893; Auszüge S. 39—47.

Man möchte wünschen, daß der glückliche Besitzer solcher Schätze seinen bisherigen Publikationen noch weitere folgen läßt, um bedeutsame Texte, wie die oben unter Nr. 1129 und 1324 genannten, der Forschung zugänglich zu machen.

Prof. G. GRAF.

**Georgis H. Awad**, *Ancient monument in Iraq. The Monastery of Rabban Hormizd* (اثر قديم في العراق دير الربان هرمزد). Al-Nadjm Press, Mossul 1934. — 96 S. 8<sup>o</sup>.

Der Verfasser, Lehrer an der Šem‘ūn eš-Safā-Schule in Mossul, legt uns in diesem arabischen Werke eine Geschichte des chaldäischen Klosters Rabban Hormizd bei Alqôš und der mit diesem verbundenen modernen Gründung „Unserer Lieben Frau von den Saaten“ vor. Anschaulich schildert er im I. Kap. den Weg von Mossul bis Alqôš und berichtet über die berührten Orte und Kirchen und deren Geschichte. Das II. Kap. ist der Beschreibung des Klosters, seiner Lage und Umgebung gewidmet; ausführlich geht der Verf. zunächst auf die einzelnen Kirchen und Kapellen ein, deren Bau- und Grabinschriften im Urtext wiedergegeben werden; es sind im wesentlichen die Texte, die uns zuletzt J. Vosté, O. P., *Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d'Alqôš* (*Le Muséon* 43 [1930], S. 263—316) mitgeteilt hat; dann wird das Kloster mit seinen Nebengebäuden, dem Glockenturm, den Grotten und Anlagen für die Wasserver-

sorgung, die in jüngster Zeit dazugekommen sind, geschildert. Im III. Kap., über die Bedeutung des Klosters, behandelt er Grundbesitz, Einkünfte und Einrichtungen des Klosters; der Bibliothek, die sich jetzt in der Dependance, dem im Tale gelegenen Kloster Unserer Lieben Frau befindet, ist das ganze IV. Kap. gewidmet; eine Anzahl der wichtigsten Handschriften unter Hinweis auf die Nummern im Katalog Vostés wird kurz beschrieben, und auch ihre Ausgaben, soweit solche vorliegen, werden genannt. Dem V. Kap. über die Mönche des Klosters ist ein Abriß der Geschichte des orientalischen Mönchtums vorausgeschickt; wir erfahren dann das Wesentliche über die gegenwärtig geltenden Mönchsregeln, über die Gelübde, ihre Tagesordnung und die Zahl der Mönche. Die Lebensgeschichte des ersten Stifters, Rabban Hormizd, nach den syrischen Quellen ist Gegenstand des Kap. VI, dem der Verf. dann im VII. Kap. eine Geschichte des Klosters folgen läßt, das Ende des 18. Jahrhunderts verödet war und von dem chaldäischen Mönch Gabriel Dambo unter vielen Kämpfen mit der Familie des Patriarchen, die das Eigentumsrecht beanspruchte, seit 1808 neu begründet wurde; eine Geschichte der Äbte, unter denen der auch abendländischen Orientalisten wohlbekannte Samuel Giamil († 1917) eine besondere Bedeutung hatte, bildet den Abschluß.

Der Verf. hat neben den syrischen Quellentexten auch europäische Werke ausgiebig benutzt; leider ist ihm die Beschreibung, die C. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* (= 17. Wissenschaftl. Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft), Leipzig 1911, S. 18—20, Tafel 25—28, unbekannt geblieben. Die dem Buche beigegebenen Bilder sind bedauerlicherweise im Druck nicht gut herausgekommen. — Schade, daß das beachtenswerte Werk den europäischen Interessenten wegen der Sprache größtenteils verschlossen bleiben wird.

Prof. A. RÜCKER.

### Nachträge.

Zu dem Aufsatz S. 23—39 dieses Bandes:

Wie mir A. Mingana freundlichst mitteilt, ist auf S. 105 seiner Ausgabe von at-Ṭabari's *Kitāb ad-dīn wad-dawla* das Wort مدينة vor ايران شهر irrtümlich in den Text geraten; es ist vielmehr eine Interlinearglosse des einstigen Besitzers der Handschrift, Mūsā Maulawī (vgl. auch A. Minganas Ausführungen in *Bulletin of the John Rylands Library* IX (1925), S. 240). Damit entfällt die S. 36f. meiner Abhandlung behandelte Schwie-

rigkeit, und es bleibt der Gebrauch des Namens Ērānšahr für Persien als Zeugnis für das Alter der Schrift.

Ich möchte ferner erwähnen die Arbeit von D. S. Margoliouth, *On the Book of Religion and Empire by 'Alī b. Rabban al-Ṭabarā* in *Proceedings of the British Academy* XVI (1930) 165ff. und eine solche von Macdonald in *The Moslem World*, die beide ebenfalls die Echtheit der Schrift nachweisen. Sie kann somit durch diese drei voneinander unabhängigen Arbeiten als erwiesen gelten; der Verwendung der Schrift in der Forschung stehen also keine Bedenken mehr entgegen.

FR. TAESCHNER.

Zu dem Aufsatz S. 165—188:

Verspätet erst stoße ich zufällig darauf, daß uns möglicherweise sogar der Name des Verfassers der alten arabischen Übersetzung eines dem Diatessaron noch ungemein nahestehenden Vetus Syra-Textes bekannt wird. In dem von ihm dem Festjahr der melchitischen Christen gewidmeten Kapitel seines *Kitāb al-atār al bāqija* bemerkt al-Birūnī zu einer  $\mu\nu\eta\mu\eta$  des Propheten Isaias am 9. Mai: *وذكره دايشوع في ترجمته للإنجيل شعبيا*: (und es erwähnt ihn Dādīšō' in seiner Verdolmetschung des Evangeliums als Š'jā)<sup>1</sup>. Die hier gemachte Angabe über den Gebrauch einer verstümmelten Namensform des Isaias trifft, soweit ich zu sehen vermag, bei keinem der erhaltenen arabischen Evangelientexte zu. Andererseits würde eine Namensform Ša'jā oder Ši'jā sich sehr wohl zu den aus der Umgangssprache des vorislamischen Arabiens in den Koran übergegangenen Namensformen biblischer Gestalten wie 'Īsā, Jahjā usw. stellen. Ein Christ mit dem persischen Namen Dādīšō' kann in vorislamischer Zeit natürlich nur der christlichen Welt des Sasanidenreiches angehört haben und die Grundlage einer von ihm geschaffenen arabischen Evangelienübersetzung nur eine syrische gewesen sein. So würde wohl mindestens manches dafür sprechen, daß diese Übersetzung Dādīšō's

<sup>1</sup> Ag. Sachau S. 299 (Übers. S. 295) bzw. in der Sonderausgabe jenes Kapitels von R. Griveau, *Martyrologes et Ménologes Orientaux* XVI—XVIII, S. 21, (P. O. X, S. 307).

die noch im 9. christlichen Jahrh. von muslimischen Gelehrten in Bagdad benützte Schwester des Sure 21, 105 zitierten vorislamischen arabischen Psalters gewesen wäre. Im fernen Ĥuwārizm hätte sie alsdann al-Bīrūnī (973—1048) sogar noch um die Jahrtausendwende gekannt. Möglich bleibt zwar immerhin auch, daß es sich bei der Übersetzung des Dādīšō' um einen jüngeren arabischen Evangelientext handeln sollte, der aus den Kreisen des merkwürdigen ĥuwārizmischen Christentums chakedonensischer Orthodoxie hervorgegangen wäre, das uns durch al-Bīrūnī kenntlich wird.

Ich benütze diese Gelegenheit, um auch einige leider stehengebliebene Versehen meines Aufsatzes zu verbessern, auf die ich aufmerksam geworden bin.

S. 177, Z. 5 von unten lies: **حَتَمًا**, statt **حَتَمًا**. — S. 178, Z. 12 füge hinter „abwehren“ eine Schlußklammer ein. — Ebenda Z. 20 lies: „ein Wort“ statt „eine Frage“. — S. 179, Z. 4 setze das • vor, statt hinter die Klammer mit der deutschen Übersetzung. — Ebenda Z. 5 lies: **الييسم** statt **اليكم**.

Prof. A. BAUMSTARK.

1934 K 4406