

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER

UND

DR. G. GRAF

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

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

UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER UND UTRECHT

DRITTE SERIE · ZEHNTER BAND

(DER GANZEN REIHE 32. JAHRGANG)
(FÜR DAS JAHR 1935)

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1935

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Orientalisches in altspanischer Liturgie	1
Euringer San Stefano dei Mori (Vatikanstadt) in seiner Bedeutung für die abessinische Sprachwissenschaft und Missionsgeschichte	38
Stummer Die Bewertung Palästinas bei Hieronymus	60
Schneider Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophienkirche zu Konstantinopel	75
Baumstark Das Problem des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes	201

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Taeschner Die monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der Münchener Handschrift Cod. arab. 238.	80
Graf Ein arabisches Poenitentiale bei den Kopten	100
Heffening—Peters Spuren des Diatessaron in liturgischer Überlieferung. Ein türkischer und ein Karšūnī-Text	225

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Aus der Geschichte der jakobitischen Kirche von Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer (Rücker)	125
Ignazio Guidi † (Baumstark)	239
B. — Forschungen und Funde: Zwei griechisch-lateinische Bibelhandschriften aus Cues und ihre Bedeutung für die Frage der abendländischen Septuaginta-Überlieferung (Allgeier)	139
Das griechische „Diatessaron“-Fragment von Dura-Europos (Baumstark)	244
C. — Besprechungen: Schneider, <i>Die Brotvermehrungskirche von et-ṭābga am Genesarethsee und ihre Mosaiken</i> (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen des Orientalischen Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem. IV. Band). — Butler, <i>Early Churches in Syria. Fourth to seventy centuries. Edited and Completed by E. Baldwin Smith. (Princeton Monographs in Art and Archaeology). Published for the Department of Art and Archaeology of Princeton University</i> (Baumstark)	161

INHALT

C. — Besprechungen: Graffin, <i>Patrologia Orientalis. Tome XXIV. Fascicule 5; Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française</i> par Jean Frček (Baumstark). — <i>Die heilige Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus. Modo facile di attendere alla liturgia bizantina detta di S. Giovanni Crisostomo. Modo facile di seguire la Messa Siro-Maronita. La Messa Caldea detta „degli Apostoli“</i> (Rücker). — Polotsky, <i>Manichäische Homilien (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Band I). Mit einem Beitrag von H. Ibscher</i> (Baumstark). — <i>Sancti Pachonii Vitae Graecae ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin S. I. (Subsidia hagiographica. 19.)</i> (Frank). — Sbath, <i>Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VI^e siècle) par Ibn as-Salt (IX siècle). Texte arabe publié pour la première fois, avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française et d'une table des matières</i> (Graf). — Carali, <i>L'exaltation de la sainte Croix, Homélie attribuée à Saint Cyrille de Jérusalem 313—387. Publiée pour la première fois et annotée. (La Revue Patriarcale. 9^e année. Janvier-Mars 1934.)</i> (Graf). — Zayat, <i>La Croix dans l'Islam (Documents inédits pour servir à l'histoire des patriarchats Melkites. VI.)</i> (Graf)	252
D. — Literaturbericht (für 1934) (Heffening)	169

HEINRICH FINKE
ZUR VOLLENDUNG DES 80. LEBENSJAHRES
(13. 6. 1935)

HERAUSGEBER UND MITARBEITER
DES
ORIENS CHRISTIANUS

Gd 368

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

ORIENTALISCHES IN ALTSPANISCHER LITURGIE

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Das vorliegende erste Heft des zehnten Bandes seiner Dritten Serie widmet der *Oriens Christianus*, mit diesem Bande nunmehr gerade ein Vierteljahrhundert im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben, welche unsere Zeitschrift schon seit ihrer Begründung geldlich unterstützt hatte, an deren verehrungswürdigem dritten Präsidenten zum seltenen Ehrentage des achtzigsten Wiegenfestes einem Historiker, dessen wissenschaftliches Lebenswerk aufs engste mit Spanien und seiner Geschichte verbunden ist. Es mag dies Anlaß sein, wieder einmal an eine Frage heranzutreten, die schon im 17. und 18. Jahrhundert von Le Brun, Mabillon und anderen ins Auge gefaßt wurde. Ich denke an die Frage orientalischen Einschlags in der alten spanischen Landesliturgie, die wenig zutreffend als „mozarabische“ deshalb bezeichnet zu werden pflegt, weil sie in Jahrhunderten schon ihres Niedergangs auch noch die „*Mozarabes*“ gefeiert haben: die mit dem arabischen Term naturgemäß ursprünglich nicht sowohl von ihren außerspanischen Mitchristen, als vielmehr von ihren mohammedanischen Herren als *musta'ribūn* bezeichneten der Herrschaft des Islams unterworfenen Christen der pyrenäischen Halbinsel.

Zu einer Beschäftigung mit der angedeuteten Frage scheint auch sachlich der Augenblick gegeben zu sein, nachdem eine Periode entscheidender quellenmäßiger Erschließung der Denkmäler jener Liturgie zu einem gewissen Abschluß gekommen sein dürfte. Bis in das letzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts hatten einer sich mit ihr beschäftigenden Forschung, in Abdrucken der Bände LXXV und LXXVI der Migneschen *Patrologia Latina* bequem zugänglich, wesentlich nur die Ausgaben

ihres Missales und Breviers zu Gebote gestanden, die ihrem durch den großen Kardinal Ximenez de Cisneros gesicherten rudimentären Fortleben zu dienen bestimmt waren: des „*Missale mixtum*“ (= *Mm.*) und des „*Breviarium Gothicum*“ (= *Bg.*) „*secundum regulam beati Isidori*“¹. Erst das Jahr 1893 brachte nach der aus Silos stammenden Hs. *Bibl. Nat. nov. acq. lat. 2171* des 11. Jahrhunderts aus der Hand Dom G. Morins die erste moderner wissenschaftlicher Kritik standhaltende Ausgabe eines alten Denkmals der „mozarabischen“ Liturgie, ihres großen, unter dem Titel des „*Liber comicus*“ gehenden Lektionars². Um ihr Hymnar hat bald darauf Cl. Blume sich verdient gemacht³. In den Bänden V und VI der *Monumenta ecclesiae liturgica* folgten 1904 bzw. 1912 von Dom M. Férotin unter Benützung des gesamten sonstigen hs.lichen Materials hauptsächlich nach zwei Hss. von Silos aus den JJ. 1052 und 1039 die Ausgabe des in seinem zweiten Teil eine stattliche Reihe auch votiver Meßformulare bietenden Rituals und nach der aus dem 9. Jahrh. stammenden Hs. 35.3 der Kapitelsbibliothek von Toledo diejenige des Sakramentars der katholischen Kirche des Westgotenreichs: ihres „*Liber ordinum*“ (= *Lo.*) und „*Liber sacramentorum*“ (= *Ls.*). Ergänzungen des Textbestandes der Haupthss. nach anderen Quellen⁴, Untersuchungen über den Festkalender der „mozarabischen“ Liturgie⁵ und eine überaus sorgfältige Beschreibung aller dem gelehrten Herausgeber bekannt gewordenen alten hs.lichen Denkmäler derselben⁶ vervollständigen die beiden monumentalen Editionsarbeiten. Zwischen beiden liegt nach einer Hs. des 11. Jahrh. die Ausgabe des Psalteriums von I. P. Gilson⁷. Eine

¹ Die von Alfonso Ortiz besorgte Originalausgabe Toledo 1500 bzw. 1502. Bei Migne steht für *Mm.* die kommentierte Neuausgabe von A. Lesley S. J. Rom 1755, für das *Bg.* die Neuausgabe des Erzbischofs von Toledo F. A. Lorenzana aus dem J. 1775.

² *Anecdota Maredsolana, vol. I: Liber Comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Maredsolii 1893.

³ *Hymnodia Gotica*, Leipzig 1897.

⁴ *Monumenta Ecclesiae Liturgica*. V, Sp. 433—448; VI, Sp. 537—666.

⁵ a. a. O. V, S. 449—497; *Étude sur neuf calendriers mozarabes* mit dem zugehörigen Teil der Einleitung S. XXX—XXXV bzw. VI, S. XLIII—LIV; *Chapitre quatrième* (der *Introduction*): *Le calendrier mozarabe*.

⁶ a. a. O. VI, Sp. 677—962; *Étude sur les manuscrits mozarabes*.

⁷ *The Mozarabic Psalter*, London 1905.

aus dessen Nachlaß von Cl. Feltoe herausgegebene letzte Arbeit von W. C. Bishop war auf Grund des neuerschlossenen Materials neben dem „ambrosianischen“ Mailands dem „mozarabischen“ Ritus in Messe und Brevier gewidmet¹. Eine meisterhaft zusammenfassende Gesamtdarstellung wurde der alten spanischen Liturgie endlich neuerdings in dem Artikel „Mozarabe (*la Liturgie*)“ des *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*² durch den Abt von Farnborough, Dom F. Cabrol, gewidmet.

1. Vergleichen wir an der Hand dieses Materials die alte bodenständige Liturgie der pyrenäischen Halbinsel mit liturgischer Weise des christlichen Ostens, so offenbaren sich bedeutungsvolle Beziehungen zunächst auf dem Gebiete des kirchlichen Tagzeitengebets. So deutlich wie sonst nirgends offenbart sich in der ersteren der tatsächlich für die gesamte Entwicklung überall grundlegend gewordene ursprüngliche Gegensatz des klösterlichen und des allgemeinen Gemeindegottesdienstes, des liturgischen Lebens der Kloster- und der Bischofskirche, eines monastischen und eines katedralen Ritus³. Das Tagesoffizium der spanischen Bischofskirche hat sich von Hause aus, entsprechend den im Orient vom VIII. Buche der Apostolischen Konstitutionen wiedergespiegelten Verhältnisse, auf Vesper und das Matutinum mit den dasselbe abschließenden Laudes beschränkt. Einem überaus reich entwickelten liturgischen Gebetsleben des spanischen Mönchtums entstammt neben einem Zyklus von grundsätzlich zwölf Tageshoren, von denen die „*Prima et Secunda*“, „*Quarta et Quinta*“, „*Septima et Octava*“, „*Decima, Undecima et Duodecima*“ zusammengelegt werden⁴, vor allem

¹ *The Mozarabic and Ambrosian Rites. Four Essays in Comparative Liturgiology* (= *Alcuin Club Tracts*. XV), London 1924.

² XII, Sp. 391—491.

³ Herausgestellt ist dieser Gegensatz bereits in dem von Pitra *Juris eccl. Graecorum hist. et mon.* I, S. 320 herausgegebenen Bericht über den Besuch des Johannes und Sophronios auf dem Sinai. Vgl. auch S. Bäumer, *Geschichte des Breviers* Freiburg i. B. 1895, S. 127ff. Wertvolles einschlägiges Material bietet für die nestorianische Liturgie der große Liturgie-Kommentar angeblich des Georgios von Arbela, mit Übersetzung hgg. von R. H. Connolly OSB., Rom, Paris, Leipzig 1913—15 (*CSCO, Scriptores Syri, Series II, Tom. XCIf.*).

⁴ Vgl. Férotin, *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. LXVI—LXIX.

eine fast nicht minder vielgestaltige Entfaltung des nächtlichen und Frühmorgengebets in einem „*Ordo ad medium Noctis*“, „*Ordo peculiaris vigiliae*“, „*Ordo ad celebrandum Nocturnos*“, „*Ordo post Nocturnos*“ und nach dem Matutinum dem auch als „*Aurora*“ bezeichneten „*Ordo Peculiaris*“ nach den von Férotin erschlossenen hs.lichen Quellen¹, bzw. einer „*Prima noctis hora*“, Offizien der „*Ad cubilia pergentes*“ und „*Ante mediam noctem*“, dem „*Medium noctis officium*“ und der hier dem Matutinum vorangehenden Gebetszeit „*Ad gallicinium*“ nach der *Regula monachorum* des hl. Fructuosus².

Auf dem Boden dieses reichst entwickelten monastischen Nachtgebets wie in der Gestaltung des katedralen Matutinums ist nun der Einfluß östlichen Brauches nicht zu verkennen. Das erstere verrät einen engsten Zusammenhang mit dem pachomianischen Mönchtum Ägyptens und dessen liturgischer Weise. Die Rolle, welche hier die Rezitation einer Zwölfzahl von Psalmen spielte, ist einer der festesten Ausgangspunkte für alle Entwicklungsgeschichte der Struktur altkirchlichen Tagzeitengebets. In verschiedener legendarischer Fassung wird diese Psalmenzwölfzahl auf unmittelbare himmlische Offenbarung zurückgeführt³. Nach der Pachomios-Vita⁴ war sie für alle drei großen Gebetszeiten des pachomianischen Mönchtums, Abend, Nacht und Morgen, maßgeblich. Cassianus fand sie wenigstens in Vesper und Nachtoffizium eingehalten⁵. Nun bildet eine Zwölfzahl von Psalmen bei Fructuosus den einzigen von ihm notierten Inhalt seines Offiziums „*Ante mediam noctem*“, und sie bildet wieder das Kernstück des „*Ordo post Nocturnos*“ in drei Hss. des 11. Jahrhs, der von Gilson seiner Ausgabe des Psalteriums zugrundegelegten *Brit. Mus. Add. 30851*, dem sog. *Rituale anti-*

¹ a. a. O. S. LXIIff., LXVI.

² Vgl. die Angaben a. a. O. S. LVIIIff.

³ Von ausdrücklicher Offenbarung eines Engels an Pachomios redet dessen Biographie. Das tatsächliche Vorbild eines solchen wäre nach Cassianus maßgeblich gewesen; vgl. die Quellenangaben der beiden folgenden Anmerkungen.

⁴ In lateinischer Überlieferung cap. 22 (Migne, *PL. LXXIII*, Sp. 243). Nur für das Nachtoffizium führt auf diese Zwölfzahl die griechische Überlieferung des Βίος τοῦ μακαρίου Παχωμίου; cap. 5 bei I. Bousquet-F. Nau, *Recueil des monographies II*, S. 144 (P. O. IV S. 428).

⁵ *De inst. coen.* II 5f. (Migne, *PL. XLIX*, Sp. 84ff.)

quissimum von Silos, und 2. j. 2 der ehemaligen Privatbibliothek des Königs von Spanien aus dem J. 1059¹. Das gleiche Prinzip der Psalmenzwölfzahl liegt aber ferner auch zugrunde, wenn nach Fructuosus im „*Medium noctis officium*“ näherhin „*quattuor responsoria sub ternorum psalmorum divisione*“, d. h. vier Gruppen von je drei responsorisch vorgetragene Psalmen gesungen werden sollten, und lediglich eine Ersetzung des letzten Psalmen-dreiers durch ebenso viele biblische Cantica liegt vor, wenn drei solche in den genannten drei Hss. sowie einer vierten, der aus Compostella stammenden Nummer 1 der Universitätsbibliothek in Madrid vom J. 1055, in dem „*Ordo peculiaris vigiliae*“ sich an neun Psalmen und in der sonn- und festtäglichen Gestalt des „*Ordo ad celebrandum Nocturnos*“ an drei Psalmendreier anschließen². Der „*Ordo peculiaris vigiliae*“, nach einer ausdrücklichen Rubrik überhaupt nur für lange Winternächte bestimmt³, ist dabei nichts anderes als eine vorweggenommene Doublette jener feierlicheren Form des „*Ordo ad celebrandum Nocturnos*“. Es ergibt sich somit die alte pachomianische Zwölfzahl der Psalmen für das eigentliche Hauptstück des nächtlichen Gebetskreises, das „*Medium noctis officium*“ der Fructuosus-Regel = „*Ordo ad celebrandum Nocturnos*“ der Hss. des 11. Jahrh., und je für eine diesem Mitternachtsoffizium vorangehende und eine ihm folgende Gebetszeit, das Offizium „*Ante mediam noctem*“ des Fructuosus und den „*Ordo post Nocturnos*“ der späteren hs.lichen Überlieferung. Diese drei Stücke eines gemeinsam auf die Nacht zusammengedrängten Gebetspensums des alten spanischen Mönchtums erweisen sich damit als wesentlich identisch mit Abend-, Nacht- und Morgengebet des ägyptischen. Das Offizium „*Ante mediam noctem*“ des Fructuosus und der hs.liche „*Ordo post Nocturnos*“ sind ursprünglich die monastischen Seitenstücke zu Vesper und Matutinum des katedralen Ritus gewesen.

Noch an einem zweiten Punkte ist dieser Zusammenhang des „mozarabischen“ Offiziums mit der pachomianischen Tradition Ägyptens zu beobachten. An die Zwölfzahl der Psalmen schloß

¹ Férotin, *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. LXIV.

² a. a. O. S. 57 und 62f.

³ a. a. O. S. LXII: „*si tempus fuerit et nox adhuc fuerit proluxa, peragere debetis hunc ordinem peculiarem*“.

deren Mitternachtsgebet nach Cassianus eine Doppellesung aus dem Alten und dem Neuen Testament an¹. Eine solche folgt denn auch wieder auf die den drei letzten pachomianischen Psalmen entsprechenden Cantica im „*Ordo ad celebrandum Nocturnos*“ und in dessen Doublette, dem „*Ordo peculiaris vigiliae*“². Wenn sie entsprechend nach dem *Rituale antiquissimum* von Silos auch in dessen „*Prima et secunda*“, „*Tertia*“ und „*Sexta*“³ bzw. in Terz, Sext und Non des *Bg.*⁴ wiederkehrt, auf welche dessen Bestand an Tageshoren sich in Übereinstimmung mit der *Regula monachorum* des hl. Isidor von Sevilla⁵ beschränkt, so liegt hier eine Übertragung der Gestaltung des Nachtoffiziums auch auf die Gebetszeiten des Tages vor, und auch eine solche liegt durchaus in der Richtung ägyptischen Brauches. In der koptischen Liturgie ist es umgekehrt der Aufbau aus einer Zwölfzahl von Psalmen, der eine entsprechende Übertragung erfährt⁶.

Wie das monastische Offizium Spaniens mit der frühchristlichen Mönchsliturgie Ägyptens, so erweist sich sein dem katedralen Ritus entstammendes Matutinum aufs engste verwandt mit der altbyzantinischen Gestaltung des griechischen Ὁρθρος, wie wir diese durch das Typikon der Patmos-Hs. 266 kennenlernen⁷, als dessen Grundlage ich⁸ eine zwischen den JJ. 802 und 806 redigierte Gottesdienstordnung der Μεγάλη Ἐκκλησία Konstantinopels erweisen konnte. An Stelle der späteren στιχολογία τοῦ φαλτηρίου bildete nach dieser Gestaltung das Kernstück des Ganzen eine nach der liturgischen Bedeutung des einzelnen Tages variierende Zahl von ἀντίφωνα, die beispielsweise an Weihnachten bis auf achtzehn stieg⁹. Der Terminus ἀντίφωνον be-

¹ a. a. O. 4 (Migne, *PL.* XLIX, Sp. 83).

² Férotin, *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. 62f.

³ a. a. O. S. LXVIff.

⁴ Migne, *PL.* LXXXVI, Sp. 951, 956f. und 959f.

⁵ Vgl. Férotin *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. LVI.

⁶ Vgl. die genauen betr. Angaben bei John, Marquis of Bute, *The coptic morning service for the Lords day*, London 1908.

⁷ Hgg. von A. Dmitriewski, *Описание Литургическихъ рукописей хранящихся въ бібліотекахъ православнаго Востька I*, Kiew 1895, S. 1—152.

⁸ *Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die alikonstantinopolitanische Gottesdienstordnung*: *JbLw.* VI (1926), S. 98—111.

⁹ Vgl. die betr. jeweiligen Angaben des Textes, so etwa für Weihnachten Dmitriewski S. 36.

zeichnet dabei wie in weitem Umkreis der griechisch-orthodoxen Liturgie eine in einer bestimmten Weise vorgetragene Dreizahl von Psalmen¹. Damit vergleiche man nun zunächst die folgende Sachlage des „mozarabischen“ Matutinums. In seiner festtäglichen Form erscheint mindestens eine Dreizahl von eng verbundenen *Antiphonae*, deren jede aus Responsorium, einem Psalmvers und *Gloria Patri* sich aufbaut². Bei festlicherer Gestaltung des Tagesoffiziums wird ihre Zahl zunächst verdoppelt und weiterhin noch stärker vermehrt, so daß z. B. wieder an Weihnachten sieben solcher Dreiergruppen von *Antiphonae* erscheinen³. Es ist klar, daß jede einzelne *Antiphona* hier das Rudiment eines antiphonischen Vortrags ursprünglich des ganzen betreffenden Psalms, die einzelne Dreiergruppe von *Antiphonae* aber damit das genaue Seitenstück eines einzelnen ἀντίφωνον des altbyzantinischen ὄρθρος darstellt. Eröffnet wird der letztere sodann durch den sog. Ἐξάψαλμος, eine Sechszahl von Psalmen, an deren Spitze Ps. 3 steht, und es ließe sich sehr wohl noch dartun, daß dieser, in einer ältesten Zeit einmal hier allein rezitiert, die Keimzelle bildet, aus welcher das Vollgebilde des Ἐξάψαλμος sich erst entwickelt hat⁴. Wiederum ist es nun auch in Spanien offenbar ursprünglich dieser eine Psalm, der in Verbindung mit einer Antiphon das Matutinum eröffnet⁵. An das Kernstück der späteren Ordnung schließen sich andererseits im byzantinischen Ritus des Ostens die neun biblischen ᾠδαί bzw. der aus ihrer Rezitation herausgewachsene Kanon, die Αἶνοι d. h. von Hause aus in

¹ Vgl. den ausgezeichneten Artikel *Antiphone dans la Liturgie Grecque* von L. Petit: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. I, Sp. 2461—2488.

² Vgl. Férotin, *Mon. Ecl. Lit.* VI, S. LXV bzw. W. C. Bishop, *The Mozarabic and Ambrosian Rites* S. 78f.

³ Vgl. Férotin a. a. O. bzw. den tatsächlichen Befund der von ihm beschriebenen Hss. und des *Bg.*

⁴ Es genügt, darauf hinzuweisen, daß er allein als *directaneus* die Matutin des Benediktineroffiziums eröffnet und daß im Gegensatz zu dem, gewiß eine jüngere Erweiterung darstellenden, zweiten Psalmendreier des Ἐξάψαλμος, von dessen erstem Psalmendreier nur er dem byzantinischen Ritus mit dem armenischen gemeinsam ist. Vgl. *Breviarum Armenum . . . in latinam linguam translatum*, Venedig 1808. S. 1f.

⁵ Tatsächlich in *Bg.* allerdings nur mehr an den Herrenfesten und an allen Fasttagen des Jahres. Dagegen erscheint an Heiligenfesten in gleicher Funktion Ps. 50, und an je drei aufeinanderfolgenden Ferialtagen folgen sich der Reihe nach in entsprechender Verwendung die Pss. 3, 50 und 56. Alle diese drei Pss. finden im sonntäglichen Matutinum Verwendung.

Verbindung mit zugehörigen στιχηρά die vollständigen drei Psalmen 148ff. und an schwankender Stelle Ps. 50 an. Für eine ältere Zeit kann mit Bestimmtheit erschlossen werden, daß dieser letztere in Verbindung mit einem, beispielsweise vom Patmos-Typikon regelmäßig notierten, τροπάριον εἰς τὸν ν' (ψαλμόν) an der Spitze dieses Schlußteils stand, und noch die Gestaltung des sog. Triodions der Fasten- und Osterzeit zeigt eine bloße Zweizahl dem Alten Testament entnommener Oden, von welchen die erste nach den einzelnen Wochentagen wechselt, die zweite das eine zweier Cantica der drei Jünglinge ist: Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον, das *Benedicite* der römischen Sonn- und Festtags-Laudes. Auch diese sich so ergebende ursprüngliche Gestaltung des Schlußteils des altkonstantinopolitanischen Ὁρθρος findet im Matutinum Spaniens seine strenge Entsprechung. Jede seiner verschiedenen Formen bedingt je mit einer Antiphon ein veränderliches und hinter demselben ein unveränderliches, dem Danielbuch entnommenes Canticum¹. Nur ist das letztere hier vielmehr aus den Nummern 7 und 8 des endgültigen byzantinischen Kanons der neun Oden exzerptmäßig zusammengestellt². Vorangeht nach Férotin³ im festtäglichen, nach dem *Bg.* vielmehr im Matutinum aller Fasttage mit seiner Antiphon Ps. 50, und es folgen im sonntäglichen im Gegensatz zu der sonstigen Verwendung nur eines derselben, die sämtlichen Psalmen 148ff. mit ihrer durch den Term *Lauda* bezeichneten Antiphon⁴.

Auch die mozarabische Vesper bietet endlich eine diesmal sogar über die Auswahl bestimmter biblischer Texte hinaus wörtliche Beziehung zum byzantinischen Ἐσπερινός. An einem Höhepunkte des letzteren vor seinem großen allgemeinen Fürbittengebet steht eine vom Priester gesprochene εὐχή, die in ihrer vorliegenden Gestalt mit den Worten beginnt: Ἐσπέρας καὶ πρῶτ' καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν, εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθά σου, Δέσποτα τῶν ἀπάντων, Κύριε. Κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν

¹ Bishop a. a. O. S. 80.

² Der Text im *Bg.*: Migne, *PL*. LXXXVI, Sp. 55.

³ *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. LXV.

⁴ Bishop S. 80. Die Angaben von Férotin a. a. O. S. LXVf. sind an diesem Punkte nicht erschöpfend.

ὡς θυμίαμα usw.¹. Am Schluß der mozarabischen Vesper lesen wir nun zunächst als ein kurzes Gesangsstück: „*Vespere, mane et meridie te laudamus, Domine*“ und hieran schließt sich eine *Oratio*, beginnend: „*Domine, Deus omnipotens, qui*“ usw.² Die textliche Beziehung der Eingangsworte der griechischen εὐχή bis Κύριε einschließlich und des lateinischen Gesangsstückchens ist unverkennbar. Das letztere ist einfache Übersetzung einer kürzeren und also gewiß altertümlicheren Gestalt des ersteren. Und wenn wir in Spanien das Gesangsstück mit *Domine* schließen und mit demselben Wort die folgende Oration beginnen sehen, so wird es mindestens überaus wahrscheinlich, daß entsprechend ursprünglich auch die Doxologie Ἐσπέρας bis Δέσποτα τῶν ἀπάντων, Κύριε ein selbständiges Stück darstellte, an das mit einem Κύριε, κατεύθυνον beginnend erst die eigentliche εὐχή sich anschloß.

2. Auf dem Gebiete der Meßliturgie ist es der Gesang des im Gegensatz zum biblischen von Is. 6, 3 als das liturgische zu bezeichnenden Trishagions, der, wie er als „*Ajus*“ für Gallien durch die Meßerklärung unter dem Namen des Germanus von Paris bezeugt wird³, so auch in Spanien aus dem Osten seinen Einzug hielt. Die Formel: Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς findet ihre erste Bezeugung in den Akten des Chalcedonense⁴. Die Frage der Zulässigkeit einer Erweiterung ihres dritten Gliedes durch ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς hat in den dogmatischen Kämpfen des späteren 5. Jahrhs die bekannte große Rolle gespielt, seit jene Erweiterung erstmals in Antiocheia im J. 475 durch Petros den Walker erfolgte. Der durch Kaiser Anastasios auch in Konstantinopel gemachte Versuch ihrer Einführung⁵ bezeichnet für die Reichshauptstadt die früheste Bezeugung einer Vertrautheit auch ihres Kultus mit dem liturgischen Trishagion. Mit Einschluß sogar der ostsyrischen

¹ Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1873, S. 14f.

² Bg. a. a. O. Sp. 50.

³ Migne, PL. LXXII, Sp. 89ff.

⁴ Mansi, Conc. ampl. coll. VI, Sp. 936C.

⁵ Euagrius Kgesch. III 44 (Migne, PG. LXXXVI, Sp. 2697 A, B) und Johannes von Ephesos Kgesch. II 52, III 44.

Liturgie des Sassanidenreiches bzw. späterhin der nestorianischen Kirche hat es in aller Meßliturgie des Ostens seine feste Stelle unmittelbar vor den biblischen Lesungen oder zwischen denselben gefunden. Das erstere ist im Gegensatz zur monophysitischen Liturgie Syriens und Ägyptens¹ auf dem Boden der chaledonensischen Orthodoxie der Fall², und eine spezielle Eigentümlichkeit des von Konstantinopel ausgehenden byzantinischen Brauches stellt es dar, daß die Formel zunächst dreimal rezitiert und bei der dritten Rezitation durch die trinitarische Doxologie erweitert wird: Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Hieran schließt sich nochmals das dritte Glied der Formel und schließlich eine vierte und letzte Rezitation der ganzen³. Eine Eigentümlichkeit ägyptischer Liturgie ist es demgegenüber, ihre einzelnen Glieder nach Art abendländischer Tropierung durch Zusätze zu farcieren, welche auf das Festgeheimnis einzelner liturgischer Tage Bezug nehmen⁴. Wiederum der byzantinischen Liturgie eigentümlich ist es dagegen, daß an Ostern, Pfingsten und Epiphanie als den drei alten großen Taufterminen des Ostens das liturgische Trishagion durch die paulinische Formel ersetzt wird: Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδώσασθε. Ἀλληλοῦῖα⁵.

Man muß sich an all dies erinnern, um in ihrer Verschiedenheit die Rudimente einer Verwendung des liturgischen Trishagions auch in der alten spanischen Meßliturgie richtig würdigen zu können. Denn um bloße Rudimente handelt es sich hier unverkennbar. Während nämlich auf gallischer Seite die Meßerklärung des angeblichen Germanus ihren Ajus-Gesang, und zwar

¹ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, S. 77, 155, 218.

² Ebd. S. 35, 118, 313. Ebenso auch bei den Nestorianern und Armeniern: S. 255, S. 423f.

³ Vgl. zu diesen rituellen Eigenheiten F.-J. Moreau OSB., *Les Liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement*, Brüssel 1924, S. 120.

⁴ Über Beispiele dieser erweiterten Trishagia Ägyptens, wie sie auf Ostraka, Papyrusbruchstücken und in alten koptischen Hss. sich aus den späteren frühchristlichen Jahrhunderten zahlreich in griechischer Sprache erhalten haben, vgl. Th. Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt*, Paderborn 1911, S. 221ff. Beispiele aus dem heutigen koptischen und abessinischen Ritus bei Brightman S. 155 bzw. 218.

⁵ Vgl. die entsprechenden Angaben im Πεντηκοστάριον. Rom 1883, S. 19, 406 und Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ III. Rom 1896, S. 158.

sogar in einer Verdoppelung, zu Anfang der Lesungen und vor dem Evangelium, als etwas durchaus Allgemeingültiges einführt, sind es in Spanien nur mehr wenige Meßformulare höchster Festtage, die hier aus dem *Mm.* bzw. den dem 9.—11. Jahrh. entstammenden Hss. 35. 5, 35. 6, 35, 7 der Kapitelsbibliothek in Toledo und *Brit. Mus. Add. 30844* in Betracht kommen, Hss., die sämtlich einen Formulare für Offizium und Messe vereinigenden Buchtypus vertreten. Man wird aber diese Sachlage füglich nur als Auswirkung eines von mir einmal eingehender behandelten liturgiegeschichtlichen Gesetzes von allgemeiner Geltung zu begreifen vermögen, nach welchem bei einem sonstigen Schwinden derselben irgendwelche textliche oder rituale Erscheinungen an besonders hochwertigen Tagen des kirchlichen Festjahrs sich erhalten.

Ihre Stelle haben jene Rudimente eines, wie also vermutet werden darf, einmal auch in Spanien allgemein gewesenem Trishagion-Gesanges in unmittelbarer Verbindung mit dem hinsichtlich (*Ad*) *Prelegendum* oder *Prolegendum* überschriebenen, im *Mm.* als *Officium* bezeichneten spanischen Seitenstück des römischen Introitus¹, sei es, daß sie demselben unmittelbar folgen oder geradezu in sein Gefüge einbezogen erscheinen². Abgesehen von gewissen jüngeren Einschüben, die vereinzelt sich noch anschließen³, gehen damit auch sie andererseits unmittelbar der Gesamtheit der Lesungen voran, was Übereinstimmung mit dem orthodoxen Brauche des Ostens bezeichnet.

In höchstem Grade bedeutsam ist es nun aber, wie in der textlichen Einzelgestaltung auch hier wieder deutlich die Auswirkungen eines ägyptischen und eines im engeren Wortsinne byzantinischen Einflusses nebeneinanderstehen. Den Typ der farcierten Trishagion-Texte Ägyptens vertritt die nur in lateinischer Sprache auftretende Form: „*Sanctus Deus, qui sedes super*

¹ Vgl. Bishop S. 27f.

² Beispiele für das letztere bei Férotin, *Mon. Eccl. Lit.* VI, Sp. 737, 739, 760, 809, 815.

³ So sieht hier das *Mm.* (Migne, *PL. LXXXV*, Sp. 479) am Ostersonntag den Gesang des Canticums der drei Jünglinge: „*Benedictus es, Domine*“ usw. vor und an Weihnachten mag sich das *Gloria in excelsis* eingeschoben haben, das für diesen Tag das *Mm.* (a. a. O. Sp. 183) vorsieht, ohne allerdings seinerseits für ihn noch ein Trishagion zu bieten.

cherubin, solus invisibilis. Sanctus fortis, qui in excelsis glorificaris vocibus angelicis. Sanctus immortalis, qui solus es immaculatus salvator, miserere nobis alleluia, alleluia (alleluia).“ Sie erscheint in *Toledo 35. 7* und *Brit. Mus. Add. 30844* an Weihnachten¹, in der letzteren Hs. auch an Epiphanie² und in *Toledo 35. 5*³ und im *Mm.*⁴ am Ostersonntag. Ihr gegenüber steht zunächst wie in den Improperien des heutigen römischen Meßbuchs der unerweiterte griechische Text mit folgender lateinischer Übersetzung in *Toledo 35. 6* am Sonntag der Osteroktav⁵. Nur griechisch schließt sich daran die trinitarische Doxologie an in derselben Hs. an Christi Himmelfahrt⁶, in *Toledo 35. 7* und in der Hs. des *Brit. Mus.* am Fest der Beschneidung des Herrn⁷ und in der ersteren dieser beiden Hss. in einer Festmesse der Allerseligsten Jungfrau⁸. In dem gleichen Formular vermerkt die andere⁹ sogar noch hinter dem Amen des Transskriptionstextes der Doxologie erneut: *Agios athanatos*, d. h. selbst den Anfang einer Wiederholung des dritten Trishagion-Gliedes, die wir für den byzantinischen Brauch bezeichnend fanden. Deutlicher könnte die Abhängigkeit speziell von diesem fast kaum in Erscheinung treten.

In die gleiche Richtung weist mit nicht minder eindeutiger Bestimmtheit aber auch noch eine letzte Erscheinung. An Epiphanie und am Pfingstsonntag beginnt im *Mm.* das *Officium*, ohne daß dann ein Trishagiontext folgen würde, mit den Worten: „*Vos, qui in Christo baptizati estis, Christum induistis, alleluia*“¹⁰. Auch die im byzantinischen Ritus an den großen Tafterminen erfolgende Ersetzung des Trishagions findet hier ihren Nachhall.

3. In besonderem Maße bekundet endlich im Sanctorale der altspanischen Liturgie sich orientalischer Einfluß. Nicht nur sind die im Heiligenkalender liturgischer Bücher überhaupt vermerkten östlichen Elemente besonders zahlreich. Es erfreut sich

¹ *Mon. Eccl. Lit.* VI, Sp. 760 und 809.

³ Ebd. Sp. 737.

⁵ *Mon. Eccl. Lit.* VI, Sp. 740.

⁷ Ebd. Sp. 763, 814.

⁹ Ebd. Sp. 806.

² Ebd. Sp. 815.

⁴ Vgl. oben Anm. 44.

⁶ Ebd. Sp. 745.

⁸ Ebd. Sp. 756.

¹⁰ Migne, *PL.* LXXXV, Sp. 230, 613.

vielmehr eine ganze Reihe gerade orientalischer Heiliger auch der Auszeichnung, daß für ihren Tag im *Ls.* bzw. *Mm.* ein eigenes Meßformular, im *Bg.* ein eigenes Festoffizium erscheint.

Was den Heiligenkalender betrifft, so hat demselben, wie eingangs erwähnt wurde, Férotin eine doppelte quellenmäßige Untersuchung gewidmet, auf deren Ergebnisse im folgenden Bezug zu nehmen ist, wobei die das zweite Mal von ihm verwendeten Siglen beibehalten werden mögen. Nächst einem fragmentarischen inschriftlichen Kalender des 5. oder 6. Jahrh. aus Carmona (= Z) sind die Kalendarien von sechs datierten Hss. des 11. Jahrh. verglichen worden. Es sind dies die der Ausgabe des *Lo.* zugrunde liegenden von Silos aus den JJ. 1039 (= O) und 1052 (= P), die Cantica und Nachtoffizien bietende Hs. aus Compostella vom J. 1055 (= Q), ein Antiphonar der Kathedrale von Leon aus dem J. 1066 (= R) und zwei weitere aus Silos stammende Hss. der JJ. 1067 (= S) und 1072 (= T). Dazu gesellen sich eine undatierte Hs. nach ihrem paläographischen Befund des gleichen Jahrhunderts (= X) aus San Millan, der im J. 961 durch den Bischof Rabi' ibn Zaid von Elvira für den Kalifen von Cordova ausgearbeitete Kalender in arabischer Sprache (= V) und ein durch Férotin in seiner zweiten Studie nicht mehr mitberücksichtigtes Bruchstück: das im J. 1595 durch Francisco de Pisa edierte Fragment eines mozarabischen Kalenders, nur die Monate Januar und Februar umfassend, das entsprechend der in seiner ersten Studie ihm von Férotin gegebenen Signierung als FrH bezeichnet werden mag. Nicht berücksichtigt hat Férotin ein an der Spitze der Lorenzanaschen Ausgabe des *Bg.* stehendes Kalendarium Gothicum (= *Kg.*)¹, das gelegentlich, wie sich zeigen wird, wie den alten hs.lichen Quellen, so auch dem folgenden Text selbst gegenüber seine eigenen Wege geht und gerade dann einer Beachtung nicht unwert scheint.

Überschauen wir dieses kalendarische Material und den Textbestand des *Ls.*, *Mm.* und *Bg.*, so sind es zunächst die an das Weihnachtsfest sich anschließenden Heiligenfeste, die unter dem Gesichtspunkt der Beziehung zum Orient Aufmerksamkeit hei-

¹ Migne, *PL.* LXXI, Sp. 37—56.

schen. Als die maßgebliche Gestaltung der Reihe ergibt sich auf Grund des hs.lichen Materials mit unzweideutiger Sicherheit: 26. XII. Stephanus; 27. Martyrin Eugenia und Genossen; 28. Jakobus Herrenbruder; 29. Ap. Johannes; 30. dessen Bruder, Jakobus der Zebedaide. Eugenia und ihre Gefährten, eigentlich auf das Datum des Weihnachtsfestes selbst fallend und offenbar hier an dem nächsten freien Tage nachgeholt, würden sich dem Kopfe der Dreierreihe von Apostelfesten gegenüber gewiß nicht zu halten vermocht haben, wenn diese Dreierreihe etwa nur möglichst nahe an das Geburtsfest des Herrn hätte herangerückt werden sollen. Andererseits bedeutet das Nebeneinander der beiden Apostelfeste des 29. und 30. zweifellos die Auseinanderlegung einer ursprünglich gemeinsamen und dann gewiß auf den 29. anzusetzenden Feier des Zebedaidenpaares, wie sie immer wieder in ältester Überlieferung begegnet. So muß die Wahl der Daten des 28. für den Herrenbruder und des folgenden Tages für jenes Apostelpaar ihren eigenen Grund haben. Und in der Tat ist einerseits der 29. XII. das Datum der Feier der Zebedaiden nach dem vorbyzantinischen Festkalender Jerusalems¹. Andererseits erscheint das Fest des Herrenbruders Jakobus im Orient am 28. XII. in einer Reihe von Urkunden einer durch die monophysitischen Jakobiten Syriens gewahrten offenbar alten Tradition: den sämtlich der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends entstammenden Nrn. VIII, X und XI einer durch Fr. Nau² veröffentlichten Serie syrisch-jakobitischer Menologien und der Nr. VI dieser Sammlung, einem unmittelbar sogar erst je in einer Hs. des 16. und 17. Jahrhs vorliegenden, besonders reichen Heiligenkalender der Kirche von Aleppo³. Aber auch schon in der Nr. III Naus, wo in einer bis auf das ausgehende 6. Jahrh. zurückweisenden Gestalt die Tradition Edessas und die ihrerseits

¹ Wie dieser aus georgischen Quellen sich erheben läßt, bei H. Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, München-Gladbach 1923, S. 6. Vgl. über das gesamte Problem der vorbyzantinischen Liturgie Jerusalems und die bezüglich desselben zur Verfügung stehenden Quellen meine Ausführungen Dritte Serie 2 (1927) S. 5—10 dieser Zeitschrift.

² *Martyrologes et Ménologes orientaux I—XIII: Un Martyrologe et douze Ménologes Syriaques*, Paris (1912) = PO. X, Fasc. 1.

³ a. a. O. S. 98, 109, 117 bzw. 69.

wieder auf Antiocheia zurückführende des Klosters Qēn-nešrē am Euphrat zusammenfließen¹, erscheint neben den „heiligen Aposteln“, welche die verwandten Nrn. II und IV allein zu diesem Tage vermerken, der ἀδελφός Jakobus hier wie noch heute im byzantinischen Ritus am Sonntag nach Weihnachten mit dem θεοπάτωρ David verbunden². Gerade diese Verbindung gibt dann aber einen wertvollen Fingerzeig für die Richtung, in welcher wir letzten Endes die Quelle des Jakobusfestes und seiner Datierung auf den 28. XII. zu suchen haben.

Während diese Datierung auf dem spanischen Boden, wo einer um einen Tag früheren Eugenia und Gefährten nicht erfolgreich im Wege gestanden hätten, als eine völlig willkürliche erscheinen müßte, ist sie in jenen syrischen Quellen dadurch begründet, daß hier am 26. als unmittelbarstes Begleitfest des Geburtsfestes Christi der Gedächtnistag der Gottesmutter und am 27., zugunsten jenes vom 26. her verlegt, der Protomartyr Stephanus vorangeht. Die ursprünglich auf Jakobus und David gemeinsam gehende Feier aber ist sachlich und ihrer Herkunft nach naturgemäß identisch mit der entsprechenden Doppelfeier, welche der vorbyzantinische Festkalender Jerusalems am 26. XII. aufwies.³ In den alsdann hier am 28. gefeierten Apostelfürsten Petrus und Paulus wird man „die heiligen Apostel“ schlechthin zu erblicken haben, die an diesem Datum im außerpalästinensischen Syrien mit dem Herrenbruder Jakobus (und David) konkurrierten. Mit dem althierosolymitanischen Doppelfest der Apostelfürsten am 28. XII. hängt dann aber wieder unlösbar dasjenige der beiden Zebedaiden am folgenden Tage zusammen, auf das wir uns von Spanien her durch deren Einzelfeiern am 29. und 30. gewiesen sahen. So schließt alles sich eindeutig zusammen. Es ist letzten Endes der Einfluß des frühchristlichen Jerusalem, der in Spanien die an Weihnachten anschließenden Apostelfeste und ihre Datierung bestimmt hat, ein Einfluß aber, der wenigstens bezüglich der Feier des 28. XII. nicht unmittelbar, sondern auf

¹ Vgl. darüber in meinem Aufsatz *Der antiochenische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts*: JbLw. V (1925) S. 123—135 das S. 124 Gesagte.

² Bei Nau a. a. O. S. 36 bzw. das bloße Fest der „heiligen Apostel“ S. 23 und 49.

³ Goussen a. a. O. S. 5.

dem Umweg über den syrischen Norden sich geltend gemacht hat, wo bei seiner Übertragung aus Jerusalem die Feier des Herrenbruders zugunsten einer Rücksichtnahme auf diejenige der Muttergottes und des Protomartyrs eine Verlegung erfahren hatte.

Selbstverständlich, wie diese drei Begleitfeste vor Weihnachten durch eigene Textformulare in *Ls.*, *Mm.* und *Bg.* vertreten ist ein Fest der Enthauptung Johannes' des Täufers, das neben demjenigen seiner Geburt am 24. Juni durch alle hs.lichen Kalendarien Férotins auf den 24., durch *Kg.* allein schon auf den 23. September verlegt wird und das in schroffem Gegensatz zu der, wie ich gezeigt habe¹, auf palästinensische Tradition zurückgehenden römischen Feier der *Decollatio* am 29. August steht. Bei beiden Daten ist die Beziehung auf das Lebensende des Täufers sekundär. Während dasjenige des 29. August von Hause aus den Dedikationstag seiner Gruftkirche in Sebaste-Samaria bezeichnete, würde sich selbst ohne eine weitere Bezeugung dasjenige des 24. September als der von der Geburtsfeier des 24. Juni her errechnete Termin seiner Empfängnis erweisen. Eine liturgische Feier derselben an diesem Tage ist aber auch tatsächlich zunächst im Abendland vereinzelt auf dem Boden des römischen Ritus nachweisbar². Auch auf diesem Boden begegnet einmal sogar eine Parallele zu der, Spanien eigentümlichen inhaltlichen Bewertung der Tagesfeier, wenn das Missale des Robert von Jumièges in seinem Kalendarium hier vom „*Nat.*“ Johannes' des Täufers redet³, was selbstverständlich zu „*Nat.*“ zu ergänzen ist, und die Feier somit in der Tat als eine

¹ Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber Sacramentorum anni circuli* der römischen Kirche (*Cod. Pad. D 47 fol. 11r—100r*). Münster in Westfalen 1927, S. 87ff.

² So in dem anscheinend aus einem Benediktinerkloster des östlichen Oberitaliens stammenden Sakramentar *Ambr. H 255 part. inf.* des 12. Jahrh.s und dem auf Salzburg zurückführenden Kalendarium des *Marc. Lat. III, CXXIV* des 11. Jahrh.s, im letzteren mit Rücksicht auf ein am 24. IX. einfallendes lokales Kirchweihfest auf den 25. verschoben. Vgl. A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg i. B. 1896, S. 85, 353. Sogar Texte für die Tagesfeier bietet das aus Nieder-Altaiich stammende in mancher Beziehung merkwürdige Sakramentar *Ross. Lat. 204*. Vgl. die Notierung im Anhang meines Buches *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*. Eindhoven-Nimwegen in Holland 1929, S. 230.

³ Vgl. die entsprechende Notierung a. a. O.

solche seines Todestages einführt. Aber naturgemäß trägt dies zur Erklärung des spanischen Festes nichts aus, sondern dürfte vielmehr nur für die hochinteressante Tatsache eines von Spanien kommenden Einflusses zeugen, der sich in jenem unter mehr als einem Gesichtspunkt merkwürdigen Liturgiedenkmal geltend macht. Daß man aber den Tag seiner Empfängnis als den historischen Todestag des Vorläufers bewertete, wird durch einen angeblichen Brief des hl. Augustinus „*Ad sanctum Dei Bibianum Santonicae civitatis antestitem*“¹ bekannt², und es ist unschwer zu erkennen, wie man zu dieser Annahme gelangte. Sie stellt das einfache Seitenstück zu dem bekannten Ansatz des 25. März als des historischen Todestages Jesu dar, der ja auch seinerseits in abendländischer Liturgie gelegentlich seinen Nachhall gefunden hat³.

Was nun aber die festliche Begehung der Empfängnis des Täufers selbst betrifft, so tritt sie ungleich stärker als im Abendland auf morgenländischem Boden hervor und ist mithin auf diesem zweifellos beheimatet, wo ihr Johannes von Damaskus den noch heute in der gesamten griechisch-slawischen Welt gesungenen Kanon widmete⁴. Ihr Datum ist dabei hier in der geschlossenen byzantinischen Tradition der 23. IX.⁵, den die ältesten kalendarischen Zeugnisse dieser Tradition wie das Patmos-Typikon und dasjenige der Jerusalemer Hs. ‘*Αγίου Σταυρού 40*, offenbar mit Rücksicht auf die herbstliche Tag- und Nachtgleiche, dabei mit der Rubrik bezeichnen: *Τὸ νέον ἔτος καὶ ἡ σὺλληψις τῆς ἁγίας Ἐλισάβετ*⁶. Auf das gleiche Datum verlegt dann auch der stark byzantinisch beeinflusste syrische Heiligenkalender von Aleppo die Feier der Verkündigung der Geburt des Johan-

¹ Migne, *PL.* LXXII, Sp. 430ff.

² „*Incipientes ordinem Adventus Dominici ab octavo Calendas octubris aequinoctium autumnale, pro eo quod eadem die Johannes praecursor Domini a maioribus nostris traditur et Angelo nuntiante conceptus et Herodis funesti gladio fuit trucidatus.*“

³ Nachweise in meiner Miscelle über *Die geschichtliche Stellung der Oratio „Gratiam tuam, quaesumus, Domine“*: *JbLw.* III (1923) S. 108ff.

⁴ *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*. I, Rom 1888, S. 233—236.

⁵ Vgl. die Ausgabe des *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis* von H. Delehaye (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*), Brüssel 1902, Sp. 71f.

⁶ Vgl. die Ausgabe des ersteren von Dmitriewski S. 8 und für die Jerusalemer Hs. die Angabe im Apparat von Delehaye a. a. O.

nes¹, und nicht minder kommt mit ihm der für die Feier seiner Empfängnis von den ägyptischen Quellen gebotene Ansatz auf den 26. Tot überein². Die Übereinstimmung nun auch mit dem Ansatz des spanischen Festes der Enthauptung im *Kg.* ist überraschend. Sollte demgemäß dieser gegenüber demjenigen aller anderen Quellen als der wirklich ursprüngliche zu bewerten sein und die Verlegung auf den folgenden Tag nur in rationalistischer Klarheit des Abendlands ihren Grund haben, die geglaubt hätte, sich streng nach dem Geburtstag des 24. Juni einstellen zu müssen? Oder sollte umgekehrt diese abendländische Datierung auf einer ursprünglicheren auch des Orients ruhen, die dort etwa dem auf den 24. IX. einfallenden Fest der Paulusschülerin Thekla als der hochgefeierten ersten weiblichen Blutzugin geopfert worden wäre? Aber wie wäre im letzteren Falle das seltsame Zusammengehen des *Kg.* mit der östlichen Tradition zu erklären? — Wie dem auch sei: ein irgendwie gearteter Zusammenhang des zweiten großen Johannistages der altspanischen Liturgie mit dem Orient steht außer Frage.

Es kann dies mit um so größerer Bestimmtheit ausgesprochen werden, weil noch an einer anderen Stelle die orientalische Befruchtung des spanischen Johanneskults sich beobachten läßt. Zum 24. II. bringt der besonders reiche Kalender von P die Feier einer Auffindung des Hauptes des Täufers. Es ist die aus dem Lokalkult von Emesa hervorgegangene die am gleichen Tage mit der byzantinischen Tradition³ die sie auf den 30. Amšir ansetzende ägyptische⁴ und auf syrischem Boden die Nrrn. VI, IX und XI der Menologien Naus⁵ und das sog. Martyrologium des Rabban Slib(h)ā⁶ teilen, während Naus Nr. III sie aus unersichtlichem Grund auf den 25. verschiebt⁷.

¹ Nau S. 86.

² Nau, *Les ménologes des évangélistes coptes-arabes* (PO. X, S. 25), E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou'l-Barakat* (PO. X, S. 10).

³ *Syn. eccl. Const.*, Sp. 485ff.

⁴ Nau, *Les ménologes des évangélistes coptes-arabes* S. 36. Tisserant a. a. O. S. 21.

⁵ Nau S. 72, 103, 119.

⁶ Assemani, *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae tomus secundus*, Rom 1758, S. 258, bzw. Neuausgabe von P. Peeters, *Analecta Bollandiana*. XXVII (1908), S. 148 (Übs. S. 176).

⁷ Nau S. 38.

Aus dem Orient stammen nicht minder drei gleichfalls in P auftretende Gedächtnisfeier alttestamentlicher Gestalten, diejenigen des Dulders Job am 10. V. und der Propheten Amos am 17. VI. und Eliseus am 29. VIII. Von ihnen wird die erste mit gleichem Datum gegen das später im Osten geltende des 6. V. durch das Martyrologium Hieronymianum¹ für dessen orientalische Quelle gesichert, aus welcher der von Wright edierte syrische Text bekanntlich nur einen Auszug darstellt. Die beiden anderen weist mit gleicher Datierung der vorbyzantinische Festkalender Jerusalems auf², und für die Gedächtnisfeier des Propheten Amos kehrt diese Datierung im Gegensatz zu einem jüngeren Ansatz auf den 15. VI. auch noch im Patmos-Typikon³ wieder.

In diesem Zusammenhang mag schließlich noch des vielmehr nur von V zum 3. VI. angeführten Gedächtnisses der Übertragung der Gebeine des Apostels Thomas aus Indien nach Edessa Erwähnung geschehen. Die edessenische Lokalfeier wird genau einen Monat später unterm 3. VII. von Naus Menologien II, III, V—VII, IX, XI und XII und dem „Martyrologium“ des Rabban Slib(h)ā als das Fest des Apostels schlechthin gebucht⁴ und erscheint auch hier ausdrücklich als *Translation* bezeichnet zu diesem späteren Datum merkwürdigerweise auch in einer sekundären Schicht der Textüberlieferung des Hieronymianums⁵. Bischof Rabi' ibn Zaid muß sich hier einfach um einen Monat vertan haben.

Wenden wir uns von diesen aus dem Osten stammenden Feiern

¹ *Acta Sanctorum Novembris Tomi secundi pars posterior, qua continetur Hippolyti Delehaye commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensione Henrici Quentin OSB.*, Brüssel 1931, S. 243: „et alibi depositio sive natale Job prophetae“.

² Goussen S. 24, 30.

³ Ausgabe Dmitriewski S. 81f. Zu dem früheren Ansatz vgl. *Syn. eccl. Const.* Sp. 749f.

⁴ Nau S. 33, 43, 55, 81, 96, 105, 122, 130 bzw. Assemani a. a. O. S. 266 = Ag. Peeters S. 160 (Übs. S. 187).

⁵ *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 349: „In Edissa Mesopotamiae translatio corporis sancti Thomae apostoli, qui passus est in India“. Der Tag scheint in der Tat die Erinnerung an eine solche Reliquientranslation zu bewahren. Denn als Tag der Kirchweihe eines wohl älteren Sacellums (ܡܠܚܕܐ ܕܩܘܪܝܢܐ = εὐχτήριον) des Apostels in Edessa bzw. der dort ihm geweihten großen Kirche (ܡܠܚܩܐ = ναός) wird durch Naus Nr. III (S. 43) der 2. bzw. 4. Juli genannt.

alt- und neutestamentlicher Persönlichkeiten den im engeren Sinne orientalischen Heiligen zu, die in der heortologischen Überlieferung des „mozarabischen“ Ritus auftreten, so sind an erster Stelle naturgemäß diejenigen ins Auge zu fassen, für welche hier in Messe und Offizium eigene Formulare auftreten. Es sind dies sämtlich Martyrer, und zwar zunächst: am 7. I. Julianus mit seiner Gemahlin Basilissa aus dem ägyptischen Antinoupolis, deren Feier in Konstantinopel in ihrem eigenen Martyrion in der Nähe des Forums begangen wurde¹, am 24. I. Babylas mit drei Knaben, der antiochenische Bischof, dem in Antiocheia selbst Chrysostomos und Severus je zwei ihrer Predigten gewidmet haben² und dessen Reliquien man späterhin zu Konstantinopel in der Kirche des Studion-Klosters verehrte³: am 28. I. ein zunächst rätselhaft bleibender Tirsus, d. h. gewiß Thyrsos; am 16. VI. (H)adrianus und seine Gemahlin Natalia aus Nikomedeia, denen jenseits des Bosphorus wieder ein eigenes Martyrion im Bereiche der byzantinischen Reichshauptstadt sich erhob⁴; am 10. VII. Christophoros, von dessen am 22. September 452 geweihter Kirche in Chalkedon sich noch die Bauinschrift erhalten hat⁵; am 16. IX. Euphemia, die einheimische μεγαλομάρτυς Chalkedons, deren Kult weltweite Verbreitung gewann, seit 451 in ihrer Kirche

¹ Vgl. *Syn. eccl. Const.*, Sp. 377 Z. 19f.: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σὺνάξις ἐν τῷ ἀγιωτάτῳ αὐτῶν μαρτυρείῳ τῷ ὄντι πλησίον τοῦ φόρου.

² Migne, *PG. L*, Sp. 527—534 und 533—572 bzw. die beiden noch unedierten Nrn. 11 und 50 der ἑμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus.

³ Vgl. *Syn. eccl. Const.*, Sp. 11f. zum 4. September, auf den das Fest des antiochenischen Martyrerbischofs im späteren byzantinischen Ritus verlegt ist nach dem *cod. olim Regius 2485* der Bibliothèque Nationale in Paris: νῦν δὲ τελεῖται (ἡ αὐτῶν σὺνάξις) ἐν τῇ μονῇ τῶν Στουδίου, ἐνθα καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα κατέκειται σῶον.

⁴ *Syn. eccl. Const.*, Sp. 926 zum 26. VIII., dem Tage der Heiligen nach endgültigem byzantinischem Ritus: Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σὺνάξις ἐν τῷ ἀγιωτάτῳ αὐτῶν μαρτυρείῳ πέραν ἐν Ἀργυροπόλει.

⁵ Der Text dieser Inschrift *Acta Sanct. Nov. II 2*, S. 396 bzw. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. III*, Sp. 95 nach Duchesne, *Bulletin de Correspondance Hellénique II* S. 288—298. Auch in Konstantinopel selbst besaß der Heilige eine Reihe von ihm geweihten Sakralbauten. Die Kirchweihetage eines ihm mit Tryphon gemeinsamen Heiligtums in der Nähe der Ἁγία Εἰρήνη am 2. und eines solchen ἐν τῇ οἰκίᾳ τῶν Προμοῦντων (= dem μαρτυρεῖον oder ναὸς πλησίον τοῦ ἁγίου Πολυεύκτου späterer Quellen?) werden schon vom Patmos-Typikon ed. Dmitriewski S. 28, 31 verzeichnet. Dazu kam noch ein ihm geweihtes Kloster πλησίον τοῦ ἁγίου Νικήτα: *Syn. eccl. Const.*, Sp. 172 Z. 41.

das Allgemeine Konzil abgehalten worden war; am 22. bzw. nach dem Kg. am 17. und nach dem Text des *Bg.* am 21. X. Cosmas und Damianus, die hochgefeierten ἀνάργυροι östlicher Herkunft; endlich am 18. XI. Romanus, der antiochenische Blutzeuge, an dessen Fest in Antiocheia schon Chrysostomos zweimal predigte¹. Sie alle, erscheinen, abgesehen von einem Fehlen des Tirsus in R S, in sämtlichen für sie zu Gebote stehenden kalendarischen Quellen Férotins, d. h., soweit diese beiden überhaupt vorhanden sind, auch in X und FrH. Alle, mit Ausnahme von Euphemia, für die ein eigenes Meßformular im *Mm.* fehlt, sind mit eigenem Textmaterial in *Ls.*, *Mm.* und *Bg.* vertreten². Dazu kommt dann noch der unterm 8. I. vom FrH. genannte Lucianus, dem vielmehr unterm 20. I. wenigstens das *Mm.* ein eigenes Meßformular widmet: der antiochenische Presbyter Lukianos, der in Nikomedeia als Martyr starb und in Helenopolis seine letzte Ruhestätte fand und dessen Verehrung auch in seiner Heimat Antiocheia Chrysostomos durch eine ihm gewidmete Festpredigt bezeugt³.

Es sind nur zum kleineren Teile Gestalten aus dem Kreis der überragenden μεγαλομάρτυρες des endgültigen byzantinischen Festjahrs, die in dieser Reihe auftraten. Soweit es sich aber nicht um solche handelt, sind es Gestalten, deren Kult meist offensichtlich in älteste Schicht der Martyrerverehrung des Ostens hinaufführt. Was die Daten der einzelnen Feiern betrifft, so ist es für Euphemia das auf syrischem Boden in Naus Menologien II und III wiederkehrende⁴ und in Rom schon durch das Sacramentarium Leonianum⁵ bezeugte ihrer endgültigen byzantinischen Hauptfeier, d. h. gewiß der tatsächliche Tag ihres Todes oder

¹ Migne, *PG.* XLIX, Sp. 605—612 und 612—618 bzw. die an dem Tage als demjenigen seiner Bischofsweihe bzw. ihres Anniversars gehaltenen ἐπιθρόνιοι Nr. 1, 35, 80 und 99 des Severus, die beiden letzteren veröffentlicht von M. Brière PO. XX, S. 324 bis 343 bzw. I. Guidi PO. XXII, S. 207—229.

² Dazu kommen alsdann noch Formulare für Messe bzw. Offizium für einzelne der betr. Heiligenfeste in den Hss. *Brit. Mus.* 30845 und *Toledo, Kapitelsbibliothek* 35. 6, bezüglich deren auf die Beschreibungen Férotins zu verweisen ist.

³ Migne, *PG.* XLIX, Sp. 519—525.

⁴ Nau S. 34, 46.

⁵ Ag. Feltoe S. 105 bzw. Migne, *PL.* LV, Sp. 102 oder Assemani, *Cod. Liturg. eccl. univers.* VI, S. 108.

Begräbnisses, den die lokale Überlieferung von Chalkedon und Konstantinopel naturgemäß festgehalten hat. Für Romanus wird entsprechend der 18. XI. bereits übereinstimmend durch das Hieronymianum¹ und durch den in syrischer Übersetzung erhaltenen Auszug aus seiner orientalischen Quelle² und weiterhin auf syrischem Boden durch so gut als alle Menologien Naus³ bezeugt und nicht minder unverbrüchlich von der byzantinischen Überlieferung festgehalten⁴, dürfte also den historischen Beisetzungstag des nach Eusebios⁵ am Tag zuvor Hingerichteten darstellen. Für Babylas deckt sich im Gegensatz zu der späteren byzantinischen Datierung auf den 4. IX. die spanische mit einer älteren wieder durch das Hieronymianum⁶ und den Wrightschen Syrer⁷ gebotenen, die auch späterer syrischer Überlieferung zugrundeliegt, wenn hier von den Menologien Naus Nr. II eine Verschiebung auf den 25. I. aufweist, während in den Nrn. III, IV, V, VI, VIII, XI und dem „Martyrologium“ des Rabban Slib(h)ā umgekehrt eine solche auf den 23. vorliegt⁸. Für den Nikomedenser Lukianos wird durch Syrer Wrights anscheinend ausdrücklich der Tag des Epiphaniestes als Todestag bezeugt⁹, und er scheint nicht minder derjenige des Martyriums des Ägypters Julianos gewesen zu sein, wenn dieser mit seiner Gattin durch das Hieronymianum nach dessen orientalischer Quelle auf den 6. I. angesetzt wird¹⁰. Für die tatsächliche Festfeier mußte in beiden Fällen so naturgemäß ein Epiphanie möglichst nahegelegender Termin angestrebt werden. In Spanien stand dabei für Julianus und Basilissa bereits der nächstfolgende Tag zur Verfügung. Im endgültigen byzantinischen Ritus, in dem an diesem als Begleitfest von Epiphanie eine $\mu\upsilon\eta\mu\eta$ Johannes' des Täufers

¹ *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 605.

² Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* S. 23.

³ Nau, S. 35, 48, 53, 66, 98, 102, 115.

⁴ Vgl. *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 235 und die zugehörigen Fußnoten.

⁵ *De mart. Palaest.* Kap. 1f. (Ag. Schwartz, S. 908).

⁶ *Acta Sanct. Novembr.* II 2, S. 59.

⁷ Nau, *Un martyrologe* usw. S. 12.

⁸ Nau, S. 32 bzw. S. 37, 49, 70, 98, 118 und Assemani, *Catalogus* S. 257 = Ag. Peeters S. 146 (Übs. S. 173).

⁹ Nau, *Un martyrologe* usw. S. 11.

¹⁰ *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 27.

ihre feste Stelle hatte, konnte dagegen erst der 8. I. in Betracht kommen, auf den wir denn auch von ihrer gesamten kalendari-schen Überlieferung das Gedächtnis des ägyptischen Heiligen-paars angesetzt sehen¹. Lukianos ist entsprechend in Nikome-deia selbst am 7. I. gefeiert worden, für den mit dieser ausdrück-lichen Ortsangabe der Wrightsche Syrer ihn nochmals verzeich-net², und ebenso hat seine Feier in Antiocheia nach dem Zeugnis der Chrysostomos-Predigt ἐπαύριον τῶν φώτων stattgefunden³. Wenn wir ihn in den syrischen Menologien II und III Naus auf den 9. I. angesetzt finden⁴, so hat dies seinen Grund in der Rück-sichtnahme auf jene Beifest-μνήμη des Täufers am 7. und eine dieser folgenden der Gottesmutter am 8., die wenigstens in Nr. III ausdrücklich vermerkt ist⁵. In Spanien dagegen war zwischen diesen beiden Daten des Ostens sofort hinter Julianus und Basi-lissa der 8. frei, den, mithin dem *Mm.* gegenüber das Ursprüng-liche bietend, das FrH Lucianus zuweist. Minder klar ist die Beziehung, die gleichwohl auch das merkwürdige Tirsus-Fest des 28. I. mit alter östlicher Überlieferung verknüpfen dürfte, die dann diesmal geradezu in Konstantinopel bodenständig wäre. Ein Martyrer Thyrsos erscheint nämlich als Titular einer Basi-lika, die hier der Konsul und Praefectus Praetorii Flavius Caesa-rius nach seinem Konsulatsjahr 397 erbaut hatte und in die unter dem Patriarchat des hl. Proklos (434—447) Pulcheria wunderbar geoffenbarte Gebeine der vierzig Martyrer von Sebaste beisetzen ließ⁶. Mit dieser alten Kirche wird dann aber weiterhin die Er-wähnung eines einzigen Thyrsos im Zusammenhang stehen, die im Gegensatz zu der bekannteren Martyrer-Trias Leukios, Thyr-

¹ Vgl. *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 375 ff.

² Nau, *Un martyrologe* usw. S. 12.

³ So ausdrücklich der Vermerk mehrerer Hss. in der Überschrift der Predigt. Diese selbst nimmt tatsächlich auf das nach ihren Einleitungsworten χθές gefeierte Fest der Taufe Christi Bezug: Migne, *PG.* L, Sp. 522.

⁴ Nau S. 31, 37. Auch ein Martyrer Lukios, den das Martyrologium des Rabban Slib(h)ā (Assemani S. 256, Peeters 145 = Übs. S. 152) zum gleichen Tage bietet, dürfte seine Existenz nur einer Korruptel aus Lukianos verdanken.

⁵ Nau S. 37. Entsprechend ist die Verlegung auf den 9. bei Rabban Slib(h)ā durch eine hier hinter derjenigen des Täufers am 8. folgende Feier des Protomartyrers Ste-phanos bestimmt.

⁶ Vgl. die eingehende Erzählung des Sozomenos, Kirchengeschichte IX. 2 (Migne, *PG.* LXVII, Sp. 1597—1601).

sos und Kallinikos zum 20. I. in einer Synaxarnotiz erfolgt¹. Welches freilich des näheren das Verhältnis des acht Tage späteren spanischen zu diesem Ansatz und beider zu der Tatsache ist, daß im Hiernonymianum an einer ganzen Reihe von nicht allzu entfernten Tagen, mehr oder weniger verschleiert, jene Dreizahl von Martyrern auftritt², muß dahingestellt bleiben.

Eine besonders merkwürdige Sachlage bietet sich endlich bei Cosmas und Damianus. Ein Heiligenpaar, dessen Ruhestätte spätestens noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.³ wie, und zwar als diejenige einheimischer Martyrer, wohl im 5. Jahrh.⁴ im nordsyrischen Kyr(rh)os verehrt wurde, ist hier von der byzantinischen Legendenbildung in nicht weniger als drei gleichnamige Paare heiliger Ärzte und Wundertäter auseinandergelegt worden: je einem solchen von Arabern, die unter Diokletian und Maximian im kilikischen Aigai, von Römern, die in Rom unter Carinus Martyrer geworden wären, und von Asiaten; den Söhnen einer Theodota, die im Frieden eines natürlichen Todes gestorben seien⁵. Nur die beiden letzteren Paare erfreuen sich im endgültigen byzantinischen Ritus am 1. Juli bzw. 1. Nov. einer eigentlichen Festfeier⁶,

¹ *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 407: Ἡ αὐτῆς ἡμέρας μνήμη τῶν ἁγίων μαρτύρων Θύρσον καὶ Ἀγνῆς. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις πλησίον Ἐλενιανῶν.

² *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 41, 45, 50, 64—69 der Reihe nach zum 15., 18., 20., 27., und 31. des Monats. Einmal zum 25. erscheint auch hier S. 61 der Name Tyrsus allein.

³ Nach dem Zeugnis des Prokopios *De aedificiis* II 11 § 4 (Ag. Haury III 2, S. 81).

⁴ Nach der das Schriftchen des Theodosius *De situ terrae sanctae* abschließenden Routenangabe: *Itinera Hierosolymitana saeculi IV.—VIII.*, rec. P. Geyer, Wien 1898, S. 150.

⁵ Vgl. im allgemeinen L. Deubner, *Kosmas und Damian.* *Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907. Doch ist die von ihm dem Problem gegebene Lösung abzulehnen und ihr maßgeblicher Grundgedanke, daß der Kult der Heiligen unmittelbar eine und zwar primär in Konstantinopel erfolgte Christianisierung desjenigen der Dioskuren darstelle, von ihm selbst *Berliner Philologische Wochenschrift* 1910 Nr. 41 preisgegeben. Zur grundlegenden Bedeutung des Kults von Kyr(rh)os vgl. gegen ihn im obigen Sinn die Besprechungen seines Buches durch H. D(e)lehay(e) *Analecta Bollandiana* XXVII (1908) S. 123ff. und P. Maas *BZ.* XVII (1908), S. 604—609 und im allgemeinen L. Lübeck, *Kosmas und Damianus: Der Katholik.* 1908 II, S. 321—357 und W. Weyh, *Die syrische Kosmas- und Damianlegende.* *Programm des K. humanistischen Gymnasiums Schweinfurt für das Schuljahr 1909/10*, Schweinfurt 1910.

⁶ Vgl. das Patmos-Typikon, Ag. Dmitriewski S. 19, 84f. noch ohne Stationsangabe, und *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 185 bzw. 791, mit der Angabe, daß die Feier am 1. XI. ἐν τοῖς Δαρείου, am 1. VII. ἐν τῷ ἀγιωτάτῳ αὐτῶν οἴκῳ τῷ ὄντι εἰς τὰ Παυλίνου stattfinde.

und wenigstens diejenige des zweiten Datums muß im 8. Jahrh. auch schon dem kultischen Leben Palästinas geläufig gewesen sein, wenn anders der eine der beiden späterhin benützten Kanones mit Recht Johannes von Damaskos beigelegt wird. Die Araber hat man auf römischem Boden in den Titularen eines Saccellums, das bereits Papst Symmachus (498—514) bei Maria Maggiore errichtet hatte¹, bzw. der Kirche am Forum, in welche Felix IV. (526—530) das *templum sacrae urbis* umwandelte, erkennen wollen, und den Dedikationstag des einen oder des anderen dieser beiden römischen Sakralbauten wird der 27. September bezeichnen, den in Übereinstimmung mit allen Urkunden stadtrömischer Liturgie, beginnend mit dem älteren Sacramentarium Gelasianum² schon die römische Quelle des Hieronymianums als Festtag des einzigen in Rom bekanntgewordenen Paares namhaft machte³. Die spanische Überlieferung erweist sich nun als unbekannt mit den beiden byzantinischen wie mit dem römischen Fest. Während dabei aber ihr 22. bzw. 21. X. etwas völlig Isoliertes darstellt, ist der nur vom *Kg.* gebotene 17. X. das Datum einer Feier, welche offenbar noch dem einzigen historischen in Kyr(rh)os bestatteten Heiligenpaar der frühchristliche Kultus Jerusalems bzw. seiner Umgebung widmete⁴, ein Datum, das als unter dessen maßgeblichem Einfluß noch um die Jahrtausendwende von den Melchiten im fernen Hwārizm, dem heutigen Hīwa, festgehalten durch den Muslim al-Bīrūnī bezeugt wird⁵, unter gleichem palästinsischen Einfluß im armenischen Synaxar des sog. Ter Israel⁶ und auf syrischem Boden in einer Quelle noch des J.s 1215⁷, immer als einziges eines einzigen Martyrerpaares wiederkehrt und

¹ Nach dem *Liber Pontificalis*, Ag. Duchesne I, S. 262.

² Ausgabe Wilson S. 199 bzw. Migne, *PL. LXXIV*, Sp. 1177 oder Assemani *Cod. Lit. eccl. unic.* IV, S. 129f.

³ *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 528.

⁴ Goussen S. 35.

⁵ *Kitāb al-aṭār al-bāqija*, Ag. Sachau, S. 291 (Übs. S. 286) bzw. R. Griveau, *Martyrologes et ménologes orientaux XVI—XVIII* S. 11 (PO. X, S. 297).

⁶ Ausgabe G. Bayan S. 392 (PO. VI, S. 328).

⁷ Dem syrisch-melchitischen Evangelienlektionar *Vat. Syr. 20*, dessen Heiligenkalendar von Assemani, *Catalogus* S. 114—134 sorgfältig wiedergegeben ist: a. a. O. S. 118.

als dasjenige der Araber wenigstens in späterer Synaxarüberlieferung auch des byzantinischen Ritus auftaucht¹.

Auch bezüglich der Datierung erweist sich somit die spanische Tradition mindestens teilweise als Vertreterin einer besonders alttertümlichen Überlieferungsschicht, und so könnte es naheliegen, vermutungsweise auf eine solche auch die gleichfalls völlig vereinzeltten Ansätze von Hadrianus und Natalia und Christophoros gegenüber den byzantinischen auf den 26. VIII. bzw. 9. V. zurückführen zu wollen. Im Zusammenhalt mit dem für Cosmas und Damianus von den hs.lichen kalendarischen Quellen gebotenen erscheint es aber vielleicht doch ratsamer, eine andere Erklärung wie hier so auch dort ins Auge zu fassen. Es könnte sich nämlich füglich wohl auch um die Dedikationstage den betreffenden Heiligen geweihter spanischer Kirchen oder um die Tage einer Beisetzung nach Spanien verbrachter Reliquien derselben handeln. Von derartigen sekundären „Beisetzung“tagen wimmelt ja geradezu beispielsweise der vorbyzantinische Festkalender Jerusalems, was eine diese Annahme stark stützende Analogie darstellen könnte.

Demgegenüber fehlt es an Beispielen einer strengen Übereinstimmung mit östlicher Datierung auch bei solchen Gedächtnistagen orientalischer Heiliger nicht, für die eine bloße Notierung in den kalendarischen Quellen der altspanischen Liturgie die Benützung von Communia-Texten voraussetzen läßt. Hierher gehören einige Heiligengestalten, die im Osten selbst mehr oder weniger sich einer besonders hervorragenden Verehrung erfreuen: Markus der Evangelist und apostolische Begründer der alexandrinischen Kirche, für den noch einmal alle kalendarischen Quellen übereinstimmend am 25. IV., Antonius, der Patriarch des ägyptischen Mönchtums, und Sergius und Bacchus, das Martyrerpaar des syrisch-arabischen Grenzgebiets, für die PRST am 17. I. bzw. 7. X. diejenige Datierung bieten, mit welcher, von Konstantinopel übernommen, ihr Kult sich über die ganze orthodoxe Welt des

¹ *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 144f. Die betr. Notiz fehlt noch im Patmos-Typikon und in *Ἁγίων Στανγοῦ* 40. Andererseits ist der 17. X. als Todestag der Heiligen auch in der jüngeren Rezension des Martyriums der Araber (Deubner S. 225 Z. 24f.) an Stelle des von der älteren Rezension genannten 25. XI. (Ebd. S. 219 Z. 22f.) getreten.

Ostens verbreitete, und der Paulusschüler Onesimus, für den am 5. II., und eine der beiden an diesem Tage von der byzantinischen Liturgie gefeierten Antiochenerinnen des Namens Pelagia, für die am 8. X. das gleiche wenigstens in P geschieht¹. Wenn S T zum 8. VI. vermerken: „*Sancti Cirilli Alexandria*“, so liegt diese Datierung allerdings um einen Tag vor dem Sonderfest des Kyrillos von Alexandria, das neben der ihm mit Athanasios gemeinsamen Feier des 18. I. am 9. VI. der endgültige byzantinische Ritus ihm widmet². Aber sie erfährt durch al-Birūnī eine Bezeugung für das kirchliche Festjahr der melchitischen Christen von Ḥuwārizm³, in welchem sie offensichtlich ein Erbe der vorbyzantinischen Liturgie Jerusalems darstellte⁴. Es ist also diese, mit der erneut eine Beziehung auf dem Boden der altspanischen sich feststellen läßt.

Gelegentlich sind es sogar minder bedeutsame, ja so gut als ausgefallene Erscheinungen der östlichen Heiligenwelt, deren spanisches Festdatum sich unzweideutig als ein mit ihrer Verehrung selbst aus dem Osten übernommenes erweist. Zweimal wird dabei auch hier wieder sehr deutlich, wie die spanische Tradition näherhin eine besonders alte Schicht der orientalischen fortsetzt. So nennen R S T V X zum 3. IV. an T(h)eodosia eine aus Tyrus stam-

¹ Vgl. Patmos Typikon S. 49 bzw. 12, *Syn. Eccl. Const.* Sp. 465ff. bzw. 117ff. und die Offizien der Menaen. Von den beiden Antiochenerinnen wird in Spanien wohl an die historische Jungfrau und Blutzugin zu denken sein, der schon Chrysostomos eine Festpredigt widmete (Migne *PG.* XLIX, Sp. 570—584). Im endgültigen byzantinischen Kultus hat die vielleicht nur legendarische Büsserin das Übergewicht gewonnen. Nur ihr sind hier die Gesänge des Tagesoffiziums gewidmet. Vgl. *Μηναία τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ* I. Rom 1888, S. 358 und 364.

² Vgl. *Syn. Eccl. Const.*, Sp. 739f. in den Fußnoten und das Festoffizium in den *Μηναία* des Mai und Juni, Ag. Rom 1899, S. 251—257 mit Kanon des Theophanes. Die Feier kann nicht ursprünglich stadtkonstantinopolitanisch sein, da sie im Patmos-Typikon und in *Ἅγιον Σταυροῦ* 40 noch fehlt. Auch die späteren Synaxarien-Hss. vermerken sie nur teilweise.

³ Ausgabe Sachau S. 299 (Übs. S. 295), R. Griveau, *Martyrologes* usw. S. 308.

⁴ Vgl. Goussen S. 24, wo noch ohne Beziehung auf al-Birūnī in der verstümmelten Tagesnotiz des Pariser georgischen Lektionars Nr. 3: „des Bischofs Aquiliane“ die Martyrin Aquilina erkannt wird, der nach dem *Comm. de casis Dei* (T. Tobler-A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora* I 2, S. 302) ein Kloster in Jerusalem geweiht war, und dann als der ausgefallene Bischofname Kyrillos vermutet wird. Bei dem durchgängigen engsten Verhältnis des Ḥuwārizmischen Kalenders zu Jerusalem, auf das ich an anderer Stelle eingehender zurückzukommen gedenke, kann kein Zweifel bestehen, daß diese Vermutung zutrifft.

mende jungfräuliche Blutzeugin, deren an diesem Tage im Gegensatz zu dem späteren byzantinischen Normaldatum des 29. V., übereinstimmend mit dem syrischen Menologium XI¹ nur noch das alte konstantinopolitanische Typikon 'Αγίου Σταυροῦ 40 gedenkt². Und am 1. IV. erscheinen an Agape, Chionia und Herene (= Εἰρήνη) drei Schwestern, die in Thessalonike das Martyrium erlitten hatten, mit demjenigen Datum, das ihnen nach dem Hieronymianum³ in dessen orientalischer Quelle zugewiesen war. Schon deren syrisch erhaltener Auszug⁴ verlegt ihre Feier auf den folgenden Tag, und noch um einen Tag weiter ist sie zugunsten von Maria Aegyptiaca am 1. und einem Brüderpaar Amphianos und Aidesios am 2. IV. in den alten Typika der Patmos-Hs. und 'Αγίου Σταυροῦ 40 verschoben⁵. Ihre endgültige Stelle im byzantinischen Festjahr hat sie sogar erst am 16. IV. gefunden⁶. Einmal ist es dann auch eine normale byzantinische Datierung, mit der bezüglich eines so gut als völlig unbekanntem Martyrers die Überlieferung Spaniens zusammengeht. Denn ein Nicephorus, den hier P S T X zum 1. III. aufweisen, ist naturgemäß ja doch wohl identisch mit dem mittleren von drei Blutzeugen, deren zu diesem Tage in der griechischen Synaxar-Überlieferung⁷ mit der lakonischen kurzen Notiz gedacht wird: Καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Χαρησίου, Νικηφόρου καὶ Ἀγαπίου.

Eine eigenartige und nicht ohne weiteres zu erklärende Erscheinung stellt es dar, wenn verschiedentlich die spanischen Ansätze orientalischer Heiliger gegenüber solchen des Ostens selbst eine leise Verschiebung um einen bis höchstens zwei Tage aufweisen. So ist es vor allem nach O P Q R S T am 24. IV. bei Georgius der Fall, dem hochgefeierten Großmartyrer, über dessen Feier vielmehr am Tage zuvor die gesamte östliche Überlieferung ein-

¹ Nau S. 120.

² Vgl. die Angabe in den Fußnoten *Syn. Eccl. Const.* Sp. 581f.

³ *Acta Sanct. Nov.* II 2, S. 169.

⁴ Nau, *Un martyrologe* usw. S. 14. Der Name der dritten Schwester ist dabei hier in der Überlieferung weggefallen.

⁵ Ag. Dmitriewski S. 62 bzw. die entsprechende Notiz in den Fußnoten *Syn. Eccl. Const.* Sp. 581f.

⁶ *Syn. Eccl. Const.* Sp. 605f. und das Festoffizium mit Kanon Josephs des Hymnographen: *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*. IV, Rom 1898, S. 317—323.

⁷ *Syn. Eccl. Const.* Sp. 500.

schließlich der von ihr abhängigen römischen einig ist. Dasselbe Verhältnis besteht nach S T am 7. XII. bei Nicolaus gegenüber seinem nicht minder feststehenden sonstigen Ansatz auf den 6. Entsprechend ist in einem von P zum 13. V. genannten Mucius gewiß der Presbyter und Martyr Mokios aus Amphipolis zu erkennen, dessen nach dem byzantinischen Kalender auf den 11. V. fallendes Fest in Konstantinopel in einem eigenen ihm geweihten Martyrion begangen wurde¹. Wenn ferner am 29. VII. P und R eines „*Sancti Sim(e)onis confessoris*“ gedenken und die erstere Hs. dem die Ortsangabe „*Anciocia*“ beifügt, so ist davon die Tatsache nicht zu trennen, daß „Simeon der Stylite“ zum 27. VII. in der vorbyzantinischen Festordnung Jerusalems², in den syrischen Menologien II—VI, VIII bei Nau³ und nach der ersteren in dem nach dem Brauche von Ḥuwārizm durch al-Bīrūnī wiedergegebenen melchitischen Heiligenkalender⁴ erscheint. Ebenso wenig ist endlich ein Zusammenhang zu verkennen, wenn ein Phocas in Spanien zum 15. X. und auf syrischem Boden durch den Heiligenkalender von Aleppo⁵ zum 13. X. genannt wird⁶. Fraglicher könnte es schon erscheinen, ob man es noch wagen dürfe, mit einem von O P R S T V zum 7. VIII. gebotenen „*Sancti Mametis*“ den Umstand in Verbindung zu bringen, daß nur eine der beiden Hss., in denen jene syrische Quelle vorliegt⁷, al-Bīrūnī⁸ und die syrische Hs. des J. 1215⁹ zum 10. VIII. den Martyr Mamas verzeichnen.

Das wäre dann aber auch der letzte Fall, in dem zu einer bloßen kalendarischen Notierung Spaniens eine orientalische Parallele sich beibringen ließe. Es bleibt auch hier noch eine Gruppe von Ansätzen, für welche dieselbe Sachlage besteht, wie für die sogar

¹ a. a. O. Sp. 674ff.

² Goussen S. 27.

³ Nau S. 34, 43, 52, 56, 82, 100.

⁴ Ag. Sachau S. 300 (Übs. S. 296), Griveau S. 23.

⁵ Nau S. 64.

⁶ Doch wohl der gleichnamige Großmartyrer von Sinope, auf den Chrysostomos im J. 403 oder 404 am Tage nach der Ankunft seiner Überreste in der Hauptstadt die Predigt Migne, *PG. XLIX*, Sp. 699—706 hielt.

⁷ Nämlich *Vat. Syr. 69*: Nau S. 84.

⁸ Ag. Sachau S. 300 (Übs. S. 297), Griveau S. 24.

⁹ Assemani, *Catalogus* S. 133.

mit eigenen Texten ausgestatteten Feiern von Hadrianus und Natalia bzw. Christophorus und den Ansatz von Cosmas und Damianus auf 22. bzw. 21. X. Sie wird beide Mal gleichmäßig zu beurteilen sein. Hierher gehört es, wenn von zwei im Osten besonders verehrten Martyrerpaaren Quiricus und Julitta noch einmal durch alle kalendarischen Quellen übereinstimmend auf den 13. VI. und Justa und Cyprianus in P R S T auf den 18. IX., oder in denselben vier Hss. Sophia und ihre drei Töchter auf den 29. VIII. angesetzt werden. Hierher gehört es, wenn Pantaleon in O Q S T X zum 19., in FrH zum 18. II. und in R zum 2. X. erscheint. Hierher gehören der von P Q S T X gebotene Ansatz eines, d. h. doch wohl des Paulusschülers, Timotheus auf den 26. IV., ein Mutius, der zum 13. VII. und ein Theodorus, der zum 14. VII. in S. T. auftritt, ein „*Sancti Mames*“ zum 16. VII. in P Q, die Erwähnung eines Longinus, d. h. doch wohl des Soldaten, der den Lanzenstich in die Seite des Herrn geführt hätte, die in S T zum 21. XI. und in R vielmehr zum 2. XII. erfolgt, eine Verbindung von Polycarpus mit Antonius am 17. I., die nur vom FrH geboten wird, und endlich in P zum 11. XII. ein „*Obitum Pauli Confessoris Christi*“, wenn anders hier an den legendarischen ersten Einsiedler der Thebais gedacht werden darf. Auffällig ist es zu guterletzt, wenn der Name T(h)ecla in P Q X am 24. III. und in P allein nochmals am 24. VIII., also zweimal gerade an denjenigen Monatstagen erscheint, auf welchen im byzantinischen Kalender am 24. IX. das Fest der Paulusschülerin fällt. Es wird dahingestellt bleiben müssen, ob und wie weit hier irgendwelche völlig verschollene heortologische Ansätze des noch vorbyzantinischen christlichen Ostens nachwirken, ob und wieweit die historischen Daten von Kirchenkonsekrationen oder Reliquienübertragungen zugrunde liegen sollten.

* * *

Das Ziel dieser Ausführungen war, zunächst einmal durch Feststellung des Tatsächlichen auf den Umfang des in der alten Landesliturgie Spaniens und ihren Quellen zutage tretenden orientalischen Einflusses hinzuweisen. Nur streifen möchte ich vorerst

zum Schlusse die schon im 17. und 18. Jahrh. erörterte Frage nach den Wegen, auf denen, und damit nach der Zeit, in der jener Einfluß sich geltend machte¹.

Daß er aus einer doppelten Richtung, derjenigen Ägyptens und seines pachomianischen Mönchtums und derjenigen Konstantinopels und seiner altbyzantinischen katedralen Liturgie, kam, war bezüglich des Offiziums und des Trishagion-Textes klar genug. Die durch eigene Texte für Messe und Offizium ausgezeichneten orientalischen Heiligen gehören mit Ausnahme von Julianus und Basilissa entweder Antiocheia oder dem kleinasiatischen Hinterland Konstantinopels an, bzw. es bekundet sich bei ihnen das wechselseitige innige Geben und Nehmen, das gerade zwischen dem letzteren und der Metropole Syriens bestand. Insbesondere von Antiocheia nach Konstantinopel mußte sich liturgischer Einfluß in einer Zeit stark geltend machen, in welcher die Reichshauptstadt an Männern wie Chrysostomos oder Nestorios ihre Bischöfe aus dem antiochenischen Südkreis erhielt. So wird man auf dem Umweg über Konstantinopel auch die starken Beziehungen der spanischen Tradition gerade zu Antiocheia und seinem durch die Menologien Naus vertretenen syrischen Hinterland zu erklären haben, und geneigt sein dürfen, im allgemeinen den im Heiligenkalender sich auswirkenden orientalischen Einfluß näherhin als einen von Konstantinopel ausgehenden altbyzantinischen anzusprechen.

Immerhin ist es nun aber bemerkenswert, daß von den kalendarischen Quellen S systematisch die Anfänge der Monate „*apud Egyptios*“ vermerkt. Das weist unverkennbar auf einen Einfluß hin, den von Ägypten her und dann naturgemäß durch die Vermittlung des Mönchtums und dank der letzten Verwurzelung seiner Traditionen im Nilland auch der Heiligenkalender der altspanischen Kirche erfahren hat. Bestätigend scheint in dieser Richtung der Fall von Julianus und Basilissa hinzuzukommen. Aus altbyzantinischer Überlieferung kann ihr Kult seinen Weg nach Spanien nicht genommen haben. Denn auf dem Boden von Konstantinopel selbst ist dieser Kult noch dem Typikon ‘*Αγίου Σταν-*

¹ Vgl. über die einschlägigen älteren Ansichten Cabrol, *Mozarabe (la Liturgie)*, Sp. 464.

ρὸν 40 und den Quellen des Patmos-Typikons fremd gewesen¹. In Spanien aber entstammt gerade er einer besonders alten Schicht orientalischen Einflusses. Sahen wir doch die Datierung von Lukianos bereits auf die Feier des ägyptischen Paares am 7. I. als eine schon früher bestehende Rücksicht nehmen. Dann bleibt aber wohl nichts anderes übrig, als die Verehrung jenes Paares in Spanien auf unmittelbar ägyptischen Einfluß zurückzuführen. Ist der Träger eines solchen Einflusses, wie wir sahen, das Mönchtum gewesen, so verliert er sich geschichtlich in dem Halbdunkel, das die älteste Verbreitung des asketischen Lebensideals bis nach dem äußersten Westen umgibt.

Was den altbyzantinischen Einfluß betrifft, so setzt er bereits reichste zeremoniöse Entfaltung des Trishagion-Gesangs voraus, kann also schon deshalb zeitlich nicht allzu frühe angesetzt werden. Einen wichtigen *terminus post quem* für die, wie anzunehmen war, im wesentlichen altbyzantinische Beeinflussung des spanischen Heiligenkalenders durch den Orient ergibt Z². Das unschätzbare epigraphische Denkmal läßt nicht nur noch jeden orientalischen Heiligennamen vermissen. Es steht vielmehr sogar zu der unter orientalischem Einfluß gestalteten Ordnung der Beifeste des Weihnachtsfestes in schroffem Widerspruch, indem es durch den Vermerk *VI K . . . ANNIS APOSTOLE* den Apostel Johannes übereinstimmend mit römischer Tradition auf den 27. XII. ansetzt. Wenn nun Z dem 5. oder beginnenden 6. Jahrh. entstammt, so kann erst nach dieser Zeit die Epoche altbyzantinischer Beeinflussung der spanischen Landesliturgie angesetzt werden. Wir sehen uns so für diese Beeinflussung in die Zeit geführt, in welcher seit 554 im Südosten auch der pyrenäischen Halbinsel die politische Macht Ostroms wieder Boden gefaßt hatte. Seine östliche Liturgie war diejenige des Beamtenapparats, der jene Macht trug, und daß auch das jenseits der Grenze des neuen byzantinischen Besitzstandes unter der Herrschaft der arianischen Westgoten stehende katholische Christentum sich einem von dorther sich geltend machenden

¹ Vgl. Ag. Dmitriewski S. 42 und die Angaben über die Jerusalemer Hs. in den Fußnoten *Syn. Eccl. Const.* Sp. 375f.

² Abdruck bei Férotin, *Mon. Eccl. Lit.* VI, S. XLIV.

wenigstens kirchlich-kulturellen Einfluß zugänglich gezeigt hätte, wäre verständlich genug. So scheint auch aus inneren Gründen das Ergebnis sich durchaus zu empfehlen, auf welches wir uns durch Z geführt sahen. Jedenfalls hatte die orientalische Beeinflussung des spanischen Sanctorales andererseits schon längst vor der Zeit etwa des hl. Ildephons von Toledo (gest. 667) sich vollzogen, der bereits Abt eines den Orientalen Cosmas und Damianus geweihten Klosters war und für dessen Mönche, wie wir hören, „*duas missas in laudem ipsorum dominorum suorum, quas in festivitate sua psallerent, miro modulationis modo perfecit*“¹.

Gerade das Paar der Ἀνάργυροι Kosmas und Damianos weist dann aber sehr bestimmt noch in eine dritte Richtung, aus der orientalischer Einfluß auf die altspanische Liturgie sich geltend gemacht haben muß. Ihr vom *Kg.* gebotener Ansatz auf den 17. X. gewährleistet, wie die Heiligenfeste des 28.—30. XII., und die Datierung des Kyrillos von Alexandria auf den 8. VI., ja noch weit frappanter als sie, einen Zusammenhang mit dem frühchristlichen Kult Jerusalems, der einen Umweg über Konstantinopel nicht genommen haben kann. Der gesamte endgültige byzantinische Ritus erweist sich ja als das Ergebnis einer Fusion zwischen den älteren liturgischen Traditionen der Reichshauptstadt und des großen palästinensischen Pietätszentrums, die sich im Zeitalter der Bilderstürme vollzog². Der Prozeß dieser Fusion konnte nun aber allerdings etwa ältere aus Antiocheia stammende Elemente des bisherigen liturgischen Lebens in Konstantinopel verwischen. Nimmermehr wäre er dagegen dazu geeignet gewesen, allenfalls schon früher in dieses Leben eingegangene Elemente palästinensischer Tradition auszumerzen. Muß somit, ohne den Weg über Konstantinopel zu nehmen, auch ein Einfluß der vorbyzantinischen liturgischen Weise Jerusalems sich in Spanien geltend gemacht haben, so kann auch dessen Vermittlerin füglich nur die Welt des Asketentums gewesen sein, in die von der

¹ So seine von Cixlianus verfaßte Biographie (Migne, *PL.* XCVI, Sp. 44), zitiert von Férotin a. a. O. S. XVI.

² Vgl. über diese orientalische Parallele zum abendländischen Ausgleich stadtrömischer und nördlich „ultramontaner“ Elemente in der Liturgie die einleitenden Bemerkungen meines Aufsatzes über *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus* Dritte Serie 2, S. 1—32 dieser Zeitschrift.

Heiligen Stadt und den Lauren Palästinas nach allen Windrichtungen ein dichtmaschiges Netz von geistigen Fäden hinausging. Auch an den Einfluß der Palästina wallfahrt muß in diesem Zusammenhang gedacht werden und an das Interesse, das, wie das Beispiel des Pilgerberichts der Ätheria zeigt, abendländische Pilger gerade der Liturgie Jerusalems entgegenbrachten. Man hat Ätheria selbst für Spanien in Anspruch genommen¹. Ich glaube, daß dies mit Unrecht geschehen ist. Aber bezeichnend bleibt doch in jedem Falle, daß wir gerade hier Bekanntschaft mit ihr noch in späterer Zeit feststellen². Daß durch den weltumspannenden Pilgerverkehr auch Spanien in den Jahrhunderten der ausgehenden christlichen Antike mit Palästina verbunden war und daß bei Trägern dieser Verbindung Interessen wie diejenigen der abendländischen Pilgerin des ausgehenden 4. Jahrhs sich geltend machten, darf wohl ohne allzu große Kühnheit angenommen werden. Auf Martinus, den Bischof des galizischen Bracara, läßt sich etwa beispielshalber hinweisen, den nach dem nordwestlichen Spanien aus der pannonischen Heimat sein Weg über die heiligen Stätten Palästinas führte³. Hauptträgerin auch jenes Pilgerverkehrs ist im übrigen gerade eben die Welt des Asketentums gewesen.

Keinesfalls kann aber an die Westgoten als Vermittler irgendeines in der „mozarabischen“ Liturgie sich auswirkenden östlichen Einflusses gedacht werden⁴. Es ist nicht notwendig, erst noch auf die höchste innere Unwahrscheinlichkeit hinzuweisen, daß die katholische Liturgie sich auch nur etwa anläßlich der

¹ So nach den von ihm selbst S. 132 genannten Vorgängern zuletzt noch A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927, S. 232—244: V. *Die Heimat der Pilgerin*.

² Durch den zuletzt von Férotin, *Revue des questions historiques* LXXIV (1903), S. 379—388 herausgegebenen Brief des Valerius *Ad fratres Ergidenses*.

³ Vgl. Gregor von Tours, *Historia Francorum* V 38 (Ag. *Mon. Germ. Hist. Scriptores rerum Merovingicarum*. I 1, S. 229) und die von ihm abhängigen Quellen, genannt bei A. Molinier-C. Kohler, *Itinera Hiérosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora*. II, Genf 1885, S. 230. Der Gedanke gerade an Martinus von Bracara legt sich hier um so näher, als dieser auch auf dem Gebiete der asketischen Literatur eine Vermittlerrolle zwischen dem Osten und Spanien gespielt hat. Vgl. H. v. Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, S. 184.

⁴ Über in dieser Richtung gehende frühere Vermutungen vgl. Cabrol a. a. O.

Bekehrung des Königshauses bisher arianischen Traditionen geöffnet hätte. Weder mit Ägypten, noch mit Palästina sind ja die Westgoten auf den Wanderungen in Berührung gekommen, die sie schließlich in Spanien endgültige Sitze finden ließen. Ein an sich zweifellos möglicher altbyzantinischer Einfluß schon aus der Ulfila-Zeit aber hätte ganz gewiß nicht bereits die wesentlich endgültige Gestaltung des Trishagion-Gesanges zu vermitteln vermocht¹.

¹ Wie mir nach Abschluß des Satzes dieser Untersuchung P. C. Mohlberg OSB. durch Vermittlung von Herrn Kollegen G. Graf mitteilen läßt, würde zu dem Problem der orientalischen Beziehungen der altspanischen Liturgie seines Erachtens auch noch der von Bianchini Rom 1441 herausgebene *Libellus orationum* „mit Nutzen herangezogen werden“ können. Ich bin aber im Augenblick außer Standes, dieser vielleicht sehr dankenswerten Anregung noch nachzugehen. Überhaupt wird ja auch der textliche Bestand jener Liturgie weit über die oben S. 10f. und S. 13f. berührten Beispiele hinaus noch Spuren der fraglichen Beziehungen verraten. Dem nachzugehen, würde Gegenstand einer selbständigen Studie sein können. Ein Gleiches gilt von den altspanischen Perikopenordnungen in Messe und kirchlichem Tagzeitengebet. Auf einige gelegentliche Berührungen, die hier mit östlicher Weise sich beobachten lassen, habe ich in meinem Buche *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster i. W. 1921 S. 32f., 45, 47 und 182 hingewiesen.

SAN STEFANO DEI MORI (VATIKANSTADT)
IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DIE ABESSINISCHE SPRACH-
WISSENSCHAFT UND MISSIONSGESCHICHTE

VON

Dr. SEBASTIAN EURINGER, Hochschulprofessor a. D.

Wenn man vom *Campo santo Teutonico* auf der *Via delle Fondamenta* zu den vatikanischen Gärten geht, wird man gegenüber der Apsis von St. Peter von einem Kirchlein begrüßt, dem aber nur selten ein Pilger oder Tourist Beachtung schenkt. Und doch würde die *San Stefano dei Mori* oder *degli Indiani* in hohem Maße verdienen; denn es hat sowohl in der Geschichte der orientalischen Sprachwissenschaft, als auch in der Missionsgeschichte eine bedeutende Rolle gespielt und weiß namentlich uns Deutschen von Deutschen Rühmliches zu erzählen.

I.

Die Bauinschrift, die über dem zierlichen Portale den Besucher begrüßt, berichtet, daß schon Leo I. der Große (440—461) an dieser Stelle Kirche und Kloster erbaut habe, daß beide später den Abessiniern zugewiesen worden seien und ihre damals letzte Restauration 1706 Clemens XI. zu verdanken sei¹.

In den letzten Jahren wurde das damalige Kloster vollständig niedergerissen und die Kirche gründlich restauriert, wobei für die frühe Geschichte des Baues wichtige Entdeckungen gemacht wurden, worüber Gustavo Giovannoni auf dem archäologischen Kongreß 1932 ausführlich gehandelt hat²; hier interessiert uns nur die abessinische Zeit dieses Gotteshauses.

¹ *Clemens XI. P. M. — Ecclesiam hanc Leone Magno Pont. — cum Monasterio exstructam — Aethiopiibus abyssinis concessam — pluries instauratam renovavit — domosque contiguas et hortum — funditus restituit ornavit — A. D. MDCCVI.*

² *Trovamenti e restauri nella chiesa di San Stefano degli Abissini nella Città del Vaticano in: Atti del III. Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna 25—30 settembre 1932, Roma 1934, S. 183—191.*

Unhaltbar und unbelegt ist die Ansicht, die Msgr. Georges Macaire, der spätere zeitweilige Patriarch (Cyrillus II. Macarius) der katholischen Kopten, 1894 in seiner *Geschichte der Kirche von Alexandrien* ausgesprochen hat, daß nämlich die Kopten schon seit Leos Zeiten *San Stefano* frequentiert hätten¹. Sie ist hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

Cesare Baronio nahm in seine *Annales ecclesiastici* (Antverpiae 1609, XII, S. 685) einen angeblichen Brief Alexanders III. d.d. Venedig, Rialto, den 27. September 1177, aus einer englischen Quelle auf, den dieser Papst „*charissimo in Christo filio illustri et magnifico Indorum Regi, sacerdotum sanctissimo*“, gesandt haben soll, um diesem die Erfüllung seines Wunsches nach Belehrung, nach einer Kirche in Rom, sowie nach einem Altare in Sankt Peter und in der Grabeskirche in Jerusalem in Aussicht zu stellen.

Baronius fügt nur bei: „Was davon geschah, wissen wir nicht. Feststeht, daß entweder von Alexander selbst oder von anderen Päpsten jenen Äthiopiern des Reiches des Priesters Johannes (regni Preteiani), den sogenannten Abessiniern, die Kirche des hl. Erstmartyrers Stephanus samt den dazugehörigen Gebäuden hinter der Apsis der Basilika des hl. Petrus gegeben wurde und daß sie dieselbe heute noch in Besitz haben“.

Baronius hält also das Schreiben für echt, *San Stefano* „hinter der Apsis von St. Peter“ für diese Kirche und den Adressaten für den Negus (König) von Äthiopien. Also würde dieses Gotteshaus schon im 12. Jahrhundert die Nationalkirche der Abessinier in Rom geworden sein. Aber zur Zeit Alexanders III. (1159—1181) suchte man den „Priester Johannes“ (Prete Jan) in Zentralasien und nicht in Afrika. Erst Jahrhunderte später wurde der Negus mit ihm identifiziert, so daß Abessinien im Abendlande nur mehr „das Reich des Priesters Johannes“ oder schlechthin „der Priester“ genannt wurde². Diese Wanderung

¹ Georges Macaire, *Histoire de l'église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire, Imprimerie Générale 1894, S. 337.

² Über den „Priester“ unterrichtet gut M. Chaîne S. J., *Un Monastère éthiopien à Rome au XV^e et XVI^e siècle*, *San Stefano dei Mori* (*Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth 1910, Tome V^e, S. 1—36), S. 3, Ak. 3.

der Sage war zur Zeit des Baronius schon längst erfolgt, daher die Verwechslung.

Wäre übrigens *San Stefano* bereits zur Zeit des Florentinums Asyl der Abessinier und Kopten gewesen, dann hätte man die Gesandten des koptischen Patriarchen und des abessinischen Abtes Nikodemus von Jerusalem dort und nicht in *San Lorenzo in Damaso* beherbergt, als sie 1442 der Hauptstadt der Christenheit ihren auf den Bronzetüren von St. Peter durch Antonio Filarete und Simone Donatello verewigten Besuch abstatteten¹.

Eine anscheinend entscheidende gleichzeitige Notiz kann ich aus meinen Lesefrüchten beibringen:

Greffin Affagart, ein normannischer Edelmann, der während seines zweiten Aufenthaltes in Jerusalem (1533—34) einen Monat lang bei den abessinischen Mönchen beim hl. Grabe gewohnt hatte, berichtet nach deren Zeugnis, daß „der gegenwärtige Papst Clemens VII. (1523—34) die Abessinier unter den Schutz der römischen Kirche genommen und ihnen in Rom ein kleines Kloster gebaut habe, wo immer einige von ihnen leben würden².“ Leider sind aber die Orientalen in Zeitangaben nicht immer zuverlässig. Zudem haben auch schon vor dem Pontifikate Clemens' VII. dort Abessinier gelebt und Gottesdienst gehalten, wie wir alsbald sehen werden.

Marius Chaîne S. J. verlegt die Übergabe von S. St. an die Abessinier in das Pontifikat Sixtus' IV. (1471—84). Er stützt sich dabei auf das Zeugnis des Archäologen Alfarano (16. Jh.) und auf einen Kataster des Jahres 1607. Im letzteren sei zu lesen, daß seit hundert Jahren die Äthiopier oder Indiani die Kirche S. St. im Besitz hätten und ihren Lebensunterhalt vom Papste bekämen³.

Die Veranlassung zu dieser Stiftung erblickt Chaîne⁴ in folgendem:

¹ M. Chaîne a. a. O. 5, Ak. 1.

² Greffin Affagart, *Relation de Terre Sainte (1533—34) publiée avec une introduction et des notes par J. Chavanon*, Paris, Lecoffre 1902, p. 81: „Ilz souloient (= solebant) avoir plusieurs erreurs, mays ilz se sont réduictz (= réduits) à l'unyon de l'Eglise et dernièrement le pappe moderne Clément VII. les a reçeuz (= reçus) soubz la protection de l'Eglise Romaine et leur a fait un petit monastère là où il y a toujours aucuns.“

³ S. 7s.

⁴ S. 6s.

Um das Jahr 1480 erschienen in Jerusalem einige Abessinier, die angeblich von ihrem neuen Negus Eskender (Alexander) den Auftrag hatten, den heiligsten und würdigsten Priester ausfindig zu machen, der dann die Kaiserkrönung vornehmen sollte. Die Abordnung glaubte, in den Franziskanern in Jerusalem den gewünschten Grad von Heiligkeit und Würdigkeit gefunden zu haben und bat den Kustos des hl. Grabes, einen seiner Patres nach Abessinien zu senden. Dieser verwies aber die Abgesandten nach Rom, wo sie von Papst Sixtus IV. freundlich aufgenommen wurden. Dieser wollte die Gelegenheit, die dünnen Fäden der Union des Florentinums zu verstärken, nicht unbenützt vorübergehen lassen und trug sich mit dem Gedanken, zwölf Franziskaner, einen Erzbischof und Bischöfe nach Abessinien zu entsenden, um dort die Union durchzuführen. Aber dieser Plan kam aus unbekanntem Gründen nicht zur Ausführung. Wahrscheinlich stellte sich heraus, was die maßgebenden Behörden wohl schon von Anfang an geahnt hatten, daß nämlich die ganze Deputation Schwindel war.

Damals (1481) habe nun Sixtus IV., meint M. Chaîne, um der Florentiner Union und der Bereitschaft Roms dazu sichtbaren Ausdruck zu verleihen und um den abessinischen Rompilgern ein Absteigquartier bereitzustellen, *San Stefano* den Abessiniern gestiftet.

Demnach wäre 1481 als das Jahr der Stiftung zu betrachten, deren Zweck sich auch im Beinamen „*dei Mori*“ oder „*degli Abissini*“ ausdrückt, im Unterschiede von den anderen *San Stefano*, nämlich *rotondo* am entgegengesetzten Ende der Stadt; *delle carrozze*, jetzt *Santa Maria del Sole*, nicht weit von der *Bocca della verità*, dem alten Ehebruchorakel in der Vorhalle von S. Maria in Cosmedin, und *S. Stefano del Cacco* auf dem Schutthügel des ehemaligen Serapaeums bei *S. Ignazio*.

Diese Datierung Chaînes wird wohl die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können.

Von 1481 bis zum Ausgang des 17. Jh.s war und blieb S. St. ein abessinisches Kloster, in dem immer eine, wenn auch nie sehr große Anzahl¹ Mönche unter einem Râ'is (Prior) lebten.

¹ Die höchste belegbare Zahl, nämlich 16, lieferte das Jahr 1599. Siehe Chaîne p. 11.

Als aber in der Folgezeit der Zuzug aus Abessinien ausblieb, kam es unter die Verwaltung eines Kaplans; 1730 wurde es den Kopten, noch später den Trinitariern überlassen, bis es unter dem gegenwärtigen Papste wieder den Abessiniern als Priesterseminar eingeräumt wurde. In den letzten Jahren wurde dieses in einen stattlichen Neubau verlegt und das ehrwürdige, erinnerungsreiche Klösterlein leider abgebrochen. Die Kirche wurde einer gründlichen Restauration unterzogen und wird vermutlich Nationalkirche der Abessinier bleiben. Auch nachdem S. St. aufgehört hatte, abessinisches Kloster zu sein, blieb es doch immer Absteigquartier der wenigen abessinischen und koptischen Rompilger.

II.

1. Auf Blatt 166 b der Berliner äthiopischen Hs., *Ms. or. oct. 59*, bei Dillmann Nr. 73, empfiehlt am 30. April 1495 der damalige Kustos der Terra sancta, Fr. Bartholomeo von Mailand, die Abessinier Andreas und Petrus, welche ihre Wallfahrt mit dem Besuche der Apostelgräber in Rom beschließen wollten, der Mildtätigkeit der Gläubigen¹.

Diese Berliner Hs. stammt aus dem Nachlasse des aus Flensburg (Holstein) gebürtigen Orientalisten Theodor Petersen, latinisiert Petraeus, der 1656 längere Zeit in Rom verbrachte, in S. St. ein- und ausging und nachweislich die dortige Bücherei fleißig benützte². Er wird daher dort dieses Buch erworben haben³, das jetzt eine der ältesten Hss. der Berliner Bibliothek ist. Man wird daher annehmen dürfen, daß die beiden abessinischen „Rompilger“ — oder doch einer derselben — ihr Ziel erreicht und in S. St. Herberge und Grab gefunden haben.

¹ A. Dillmann, *Verzeichnis der abessinischen Handschriften*. (*Die Handschriften-Verzeichnisse der kgl. Bibliothek zu Berlin*, 3. Band.), Berlin 1878, S. 67.

² A. Rahlfs, *Nissel und Petraeus, ihre äthiopischen Textausgaben und Typen* (*Nachrichten von d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*. 1917, Heft 2), S. 292/3.

³ Dagegen schließt Rahlfs a. a. O. S. 297 aus dem Empfehlungsschreiben des Kustos der Terra sancta, daß Petraeus diesen Kodex, wie zwei andere, jetzt ebenfalls in Berlin befindliche, in Jerusalem selbst erworben habe. Dann aber müßten die beiden Pilger ihre Reise nach Rom aufgegeben haben, was möglich ist, aber ebensowenig sicher bewiesen werden kann als das Gegenteil.

Das wären dann die ersten einigermaßen nachweisbaren Gäste des Hospizes gewesen.

2. Im Jahre 1511 war der Stiftspropst von St. Georg in Köln, Johannes Potken, ein gelehrter, sprachkundiger Herr, nach Rom gekommen und hatte aus ethnographischem und philologischem Interesse dem Gottesdienste in S. St. angewohnt. Er glaubte, die Namen der Gottesmutter, verschiedener Apostel und anderer Heiliger herauszuhören und schloß aus den Namensformen und anderen Anzeichen auf eine mit dem Hebräischen oder besser Chaldäischen, wie man damals statt Aramäisch sagte, verwandte Sprache. Er nannte sie daher kurzweg „chaldäisch“ und diese Bezeichnung blieb ihr lange Zeit.

Er suchte mit den Mönchen Fühlung zu bekommen, was mit sehr großen Schwierigkeiten verbunden war, weil sie sich sprachlich nicht miteinander verständigen konnten und weil, wie er beweglich klagt, „in dieser Stadt, die einst die Lehrmeisterin der Völker war“, niemand, auch unter den Juden nicht, zu finden war, der die Sprache dieser Fremdlinge verstanden hätte. Aber der wackere Kölner ließ nicht nach und schließlich gelang es ihm, unter kräftigster Beihilfe des „Mönches und Jerusalem-pilgers“ Thomas Walda Samuel die äthiopischen Schriftzeichen und Ziffern zu erlernen, den Psalter und die biblischen Cantica einschließlich des Hohenliedes (dieses sogar nach zwei Hss.) in äthiopischer Sprache im Drucke herauszugeben und eine naturgemäß phonetisch ungenaue Anleitung zur Lesung der äthiopischen Schrift- und Zahlzeichen beizufügen. Zum Zwecke der Drucklegung ließ er bei Marcellus Silber, alias Franck, in Rom die ersten abessinischen Lettern¹ anfertigen, die den modernen an Deutlichkeit und Schönheit nicht viel nachstehen. Der Druck war in Rom am 10. September 1513 vollendet. Diese Inkunabel ist sehr selten geworden, die Vaticana besitzt davon ein Exemplar, die Münchener Staatsbibliothek sogar deren zwei.

Mit diesen Lettern kehrte Potken nach Köln zurück, wo er 1518 ein viersprachiges Psalterium in hebräischer, griechischer,

¹ Der Ton liegt auf Lettern; denn schon in Breidenbachs *Reisen nach dem hl. Land 1486* findet sich das äthiopische Alphabet in Holz geschnitten. (Mitteilung von E. Nestle, Maulbronn, den 8. III. 1900.)

lateinischer und chaldäischer d. i. äthiopischer Sprache edierte und damit den Auftakt zu den Bibelpolyglotten im Abendlande¹ gab.

3. Der Augsburger Benediktiner P. Corbinian Khamm erzählt in seiner *Hierarchia Augustana*²: Unter der Regierung des Bischofs Christoph von Stadion (1517—1543) seien in Augsburg „äthiopische indianische Mönche“ erschienen mit dem Vorgeben, sie seien nach Europa geschickt worden, um den abendländischen Ritus zu studieren. Sie hätten im Dome vor dem Kaiser ein Hochamt in chaldäischer Sprache gehalten mit Zeremonien, wie man sie vorher nie gesehen noch gehört habe.

Professor Alfred Schröder, dem ich dieses Zitat verdanke, vermutet, diese Episode habe sich auf dem Reichstage von 1518 ereignet.

Wenn diese Abessinier Rom passiert haben, dann werden sie auch in S. St. geherbergt haben. Aber irgendeine echte Gesandtschaft war — soweit die Literatur Auskunft gibt — damals nicht auf dem Wege. Der angebliche Zweck dieser „Gesandtschaft“ hat bedenkliche Ähnlichkeit mit dem Vorgeben jener vom Jahre 1481.

Von diesen Mohren, die, wie wir sehen werden, im Namen des weltberühmten Augsburger Hotels „Drei Mohren“ weiterleben, weiß der belesene Heimatforscher August Vetter in seinem Sammelwerke *Alt-Augsburg*³ gar mancherlei zu erzählen, wobei es allerdings nicht immer gelingen will, den historischen Kern reinlich herauszuschälen.

¹ Der Cod. *Barberini or. 2*, der aus dem Kloster Sankt Makarius in der Nitrischen Wüste stammt und einen Psalter in fünf Sprachen (äthiopisch, syrisc, bohairisch, arabisc, armenisc) enthält, beweist, daß man schon im 14. Jh. im vielsprachigen Orient den Polyglottengedanken erfaßt hat. Über die interessante Odyssee, die diese Hs. auf ihrem Wege von der Nitriscen Wüste bis zur Bibliothek des gelehrten Kardinals Barberini durchmachen mußte, siehe *Patr. Or. X, 2*, Paris 1913, S. 217 ff.

² *Augustae 1709*, p. I, pg. 327, n. 103: „*Sub Christophori Episcopi regimine Aethiopi Indiani Monachi alii nigri, alii fusci coloris habitu vestiti, ad ritus Christianorum occidentalium obseruandos in Europam missi Augustam aduentantes, in Ecclesia Cathedrali, coram Imperatore celebrabant cantando sacrum missae officium lingua Chaldaica (!) caeremoniis antehac nec visis nec auditis.*“

³ *Alt-Augsburg. Eine Sammlung von Sagen und Geschichten aus Augsburgs Vergangenheit*. 1. Band, 2. Auflage. Durchgesehen und illustriert von Georg J. Meyer, Augsburg 1928, S. 225—228.

Darnach wären auf dem Reichstag zu Augsburg 1495 (?!)¹ vier Mohren aufgetaucht, die sich bei Sigmund Minner in der Stockhausgasse bei St. Ulrich A 29 einquartiert und täglich in der Domkirche zelebriert hätten². Nach dem Gottesdienste hätten sie Tag für Tag an den Domportalen ein rührendes Lied von der Flucht der hl. Familie nach Ägypten in deutscher (!) Sprache, aber nach abessinischer seltsamer Melodie gesungen und dafür von den gerührten Augsburgern reichliche Almosen bekommen. Ja, die eigenartige Melodie und der fromme Text hätten so sehr das allgemeine Wohlgefallen erregt, daß man das Lied überall in Augsburg nachgesungen und nachgesummt hätte. Als aber der nordische Winter den Söhnen der Tropen zu eisig wurde, wären sie plötzlich nach dem sonnigen Süden aufgebrochen, aber nicht weit gekommen, da sie alsbald von den besorgten Herbergsleuten eingeholt und in die schützende Herberge zurückgebracht worden seien. Einer davon sei bereits erfroren und nicht mehr zum Leben zu erwecken gewesen. Die drei Überlebenden hätten dann bei ihrem Wirte überwintert und wären im Frühling nach ihrer Heimat aufgebrochen. Der Herbergsvater, Sigmund Minner, hätte ihre Bildnisse auf eine Holztafel malen und an seinem Hause anbringen lassen, wovon es dann die Bezeichnung „Zu den drei Mohren“, erhalten hätte, bis sie mit der Gastgebergerechtigkeit 1723 auf das heutige Hotel zu den „Drei Mohren“ übergegangen wäre.

Die Mohren bei Khamm und bei Vetter sind die gleichen. Da ihr Aufenthalt in Augsburg in die Regierungszeit Christophs von Stadion (1517—1543) fällt, ist die Datierung Vettters S. 226 auf 1495 unrichtig.

4. Im Jahre 1520 erholte sich wiederum ein gelehrter Domherr, diesmal ein Süddeutscher, ein Konstanzer, namens Johannes Faber, für seine Streitschrift *Malleus adversus haeresim Lutheranam*, erste Auflage Romae 1522, bei den römischen

¹ Wie Vetter selbst a. a. O. 2. Band, S. 264, vermerkt, fand zwischen 1474 und 1510 kein Reichstag in Augsburg statt.

² Zu einer Messe nach äthiopischem Ritus sind aber fünf Kleriker erforderlich: der Zelebrans, der presbyter assistens und drei Diakone (Massaja, *I miei trentacinque anni di missione*, Roma 1885—1895, II, 12, 29; p. 151), bzw. drei Priester und zwei Diakone (A. Pollera, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, Roma-Milano 1926, p. 196).

„Chaldäern“, d. i. Abessiniern, Belehrung über die Priesterehe in der äthiopischen Kirche und über die Anfangsworte des Psalmes 22 (21) „*Dominus regit me*“ in ihrer Sprache. Er druckt in hübschen, deutlichen Lettern auf zwei Seiten¹ des genannten Buches mehrere äthiopische Wörter nebst Transkription nahezu ganz korrekt ab und offenbart sogar so viele äthiopische Sprachkenntnisse, daß er seinen Gegner mit zwei äthiopischen Nomina opprobriosa, und zwar, der lateinischen Satzkonstruktion entsprechend, ganz richtig im äthiopischen Akkusativ bedenken kann.

5. Um das Jahr 1535/6² traf der Mönch Tasfâ Şejon Malbazo, auch Petrus Aethiops genannt, in Rom und im Hospiz ein und damit beginnt die Blütezeit, ja der Höhepunkt von *San Stefano*. Er war als junger Mann vor den Horden des muhammedanischen Emirs von Adal, Achmed Grañ (der Linkshänder), der damals Abessinien sehr schwer bedrängte, nach Jerusalem entflohen, hatte sich dort im Kloster Gethsemane (damals am Fuße des Ölbergs) einige Zeit aufgehalten und war dann nach Rom gereist, wo er in S. St. eine neue Heimat und nach 16 Jahren 1552³ seine letzte Ruhestätte fand. Seine lateinische Grabinschrift an der inneren Nordwand rühmt von ihm: „*Multarum linguarum gnarus, in sacris libris eruditus, europaeis omnis ordinis gratissimus, inauditae in cujusque nationis homines charitatis*“⁴.

Er verstand es tatsächlich in selten hohem Grade, sich überall beliebt zu machen und stand bald bei hoch und nieder in höchstem Ansehen. Kardinal Marcello Cervini, der spätere Papst Marcellus II., war sein besonderer Gönner. Auf dessen Veranlassung hin gab er 1548/9 das äthiopische Neue Testament und drei Liturgien nebst Weihrauchgebeten, sowie eine, allerdings

¹ Nach der Leipziger Ausgabe 1524 auf ff. 33a und 53b. — Auf diese Stellen hat mich Herr Professor Dr. A. Naegele-Ellwangen gütigst aufmerksam gemacht.

² Über die Lebensdaten des T. S. siehe meine Monographie: *Das Epitaphium des Tasfâ Şejon (Petrus Aethiops) und seine Chronologie*, 3. Serie, I S. 49—66 dieser Zeitschrift, 1926. Danach sind die üblichen Zeitangaben, auch die der Grabinschrift, zu ändern.

³ Das Epitaphium spricht nur von 12 Jahren römischen Aufenthaltes und gibt 1550 als Todesjahr an. Beide Zahlen stimmen aber nicht mit anderweitig gesicherten Zeitangaben.

⁴ Chaîne S. 27f.

Potken entlehnte Anleitung zum Lesen der äthiopischen Buchstaben heraus. Den Druck, der leider sehr unschön und voller Fehler ist, besorgten die Fratres Brixiani (= von Brescia) Valerius und Ludovicus Doricus in Rom; neben ihnen erscheint noch ein Angelus de Olradis. Wie T. S. selbst hervorhebt, verwandte er fünfzig Goldstücke auf den Druck, was sein Maecenas gut verstanden haben wird, obwohl es in äthiopischer Sprache gesagt ist. Bei der Herausgabe unterstützten ihn für den Text seine Landsleute Tanš'e'a Wald und Za-Šellâsê, für die lateinischen Partien seine italienischen Schüler: Pietro Paolo Gualtieri, Archidiakon von Arezzo, ein gewisser Johannes und Bernardino Sander, Domherr von Cremona. Letzterer half auch seinem Lehrer bei der Übersetzung des Meßkanons und des Taufritus, die 1549 ebenfalls in Rom erschien und die erste Übersetzung eines äthiopischen Textes in eine abendländische Sprache ist.

6. Während Gualtieri, der Lieblingsschüler und Freund des T. S., sich in der Literatur kein eigenes Denkmal schuf, obwohl er als der beste Kenner der Ge'ez-Sprache unter den Römern galt, hat ein anderer Schüler Mariano Vittorio, Bischof von Rieti, daher Reatinus genannt, den Versuch gemacht, die erste äthiopische Grammatik zu verfassen, welche dann 1552 bei der gleichen römischen Firma erschien. Daß er das Wesen der äthiopischen Grammatik nur mangelhaft erfaßt hat, darf in diesem Stadium nicht wundernehmen.

Damit waren aber die Grundlagen geschaffen, auf denen „die Stillen im Lande“, die Gelehrten und die „Amateure“ diese Sprache studieren konnten.

Es verging nun eine ziemliche Zeitspanne, bis wieder etwas in die Öffentlichkeit drang. Dann aber öffneten sich die Schleußen der abessinischen Philologie.

7. Im Jahre 1638 gab der Antwerpener Karmelit P. Jakob Wemmers das erste äthiopische Wörterbuch nebst *Institutiones grammaticae* im Verlage der Propaganda heraus. Diesem Werke gaben vier Mönche des Klosters S. St., nämlich Aba (!) Azfa Mariam, Aba Chabta Mariam, Aba Machzanta Mariam und der Diakon Tansa Christos¹ eine äthiopische „poetische“ Empfeh-

¹ Ich behalte die Orthographie des Druckes bei.

lung mit auf den Weg. Allerdings mit dem unerwarteten Erfolg, daß der abessinische Mentor des gleich zu nennenden Job Ludolf, Abbâ Gregor, jedesmal hell auflachte, wenn er diese Verse las, was ihm die „Dichter“ natürlich schwer verübelten. Sie entschuldigten sich damit, daß ihnen Wemmers keine Ruhe gelassen hätte, bis sie den abessinischen Pegasus bestiegen hätten¹.

8. Das Gutachten für die kirchliche Zensurerlaubnis des eben genannten Wörterbuches ist am 20. Februar 1637 von dem Fuldaer P. Athanasius Kircher S. J., dem bekannten Polyhistor, ausgestellt worden. Dieser beschäftigte sich auch mit Äthiopisch, aber mehr als Autodidakt. Er pflegte mit den Mönchen von S. St. regen Verkehr, da er in das Wesen der äthiopischen Kirchenmusik und Notenschrift, von der schon Potken und Vittorio ein paar Proben beigebracht hatten, mit ihrer Hilfe eindringen wollte². Er hatte aber darin ebensowenig Erfolg als später die Gelehrten Napoleons mit den Kairensen Abessiniern³; denn die damaligen Insassen des Hospizes waren in der Musik mehr Praktiker als Theoretiker und konnten daher nicht viel lehren.

9. Das Jahr 1649 bildet den Wendepunkt in der abessinischen Philologie. Damals erschien der Erfurter Arzt und Orientalist Job Leutholf, gewöhnlich Ludolf genannt, in Angelegenheiten des Herzogs Ernst von Gotha in der ewigen Stadt. Da er sich schon zu Hause mit Hilfe der bisherigen, allerdings ziemlich mangelhaften Lehrmittel eine ansehnliche Kenntnis der äthiopischen Schriftsprache (des Ge'ez) angeeignet hatte, suchte er das abessinische Kloster auf, um von den Mönchen Aufschluß über verschiedene Äthiopika zu erhalten⁴. Er traf dort vier Abes-

¹ Ludolf, *Commentarius* S. 30, 11.

² Kircher hat die Ergebnisse dieser Studien in seiner *Musurgia universalis*, Romae 1680, niedergelegt.

³ *Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. Seconde édition dédiée au Roi publiée par C. L. F. Panckoucke. 14. Volume*, Paris 1826: *De l'état actuel de l'art musical en Égypte etc. par M. Villetreau*, I, 4, S. 270—299: *De la musique des Abyssins ou Éthiopiens*.

⁴ Hierüber und über seinen Lehrer Gregor hat Ludolf selbst in dem *Prooemium* seines *Commentarius* Nr. XIII, pp. 28—35 ausführlich gehandelt. Siehe vor allem XIII, § 9, 12, 26.

sinier an, darunter den Mischling P. Antonius d'Andrade (Sohn eines portugiesischen Vaters und einer abessinischer Mutter), der Italienisch verstand und daher als Dolmetsch dienen konnte. Anfänglich stieß der Fremdling auf große Zurückhaltung. Da er behauptete, äthiopisch lesen zu können, holte der Gebildetste von ihnen, Abbâ Gregor, der erst vor einigen Monaten eingetroffen war, eine abessinische Hs.¹ und bedeutete ihm, daraus vorzulesen. Siegesgewiß begann L., aber der Erfolg war ein kläglicher; denn alle vier Abessinier brachen in ein schallendes Gelächter aus und einer sagte in seiner Sprache: „Der liest ja geradeso wie der Pater Athanasius“ sc. Kircher. Denn dieser hatte ebenfalls wie Ludolf das Lesen nach den Angaben von Potken, Tesfa Sion und Vittorio gelernt und, da diese Gewährsmänner von Phonetik keine Ahnung hatten und daher die Aussprache der Buchstaben nur sehr mangelhaft bezeichnen konnten, so mußte den Abessiniern das Vorgelesene wie Kinderstammeln vorkommen. Als aber der Verlauchte zu übersetzen anfangte, da wich der Spott ehrlichster Verblüffung. Sie konnten nicht begreifen, wie ein ferne von Abessinien lebender Deutscher äthiopisch verstehen lernen konnte. Daraufhin große Freundschaft! Das Ende vom Lied war, daß der sehr kluge und in allen Zweigen abessinischen Wissens bewanderte Abbâ Gregor mit Ludolf nach Erfurt ging und dort sein Mentor wurde und ihm von seinem Wissen gab, was er ihm geben konnte. Auf diese Weise erhielt L. reichen und zuverlässigen Stoff zu seinen beiden Grammatiken und Wörterbüchern, nämlich der äthiopischen und der amharischen Sprache, und zu seinem Standardwerk, der Geschichte Äthiopiens, die alle in den Jahren 1681—1702 erschienen und die moderne abessinische Sprachwissenschaft begründeten. Wer Äthiopisch gründlich treiben will, muß auch jetzt noch die Werke Ludolfs zur Hand nehmen. Aber diese wären lange nicht das geworden, was sie sind, wenn ihr Verfasser nicht nach *San Stefano* gekommen und dort den ehemaligen Jesuitenschüler Abbâ Gregor aus Amhara ent-

¹ Dieser Kodex, die Sênodos-Hs., die seinerzeit König Zara-Jakob den abessinischen Mönchen im Gethsemane-Kloster am Fuße des Ölbergs in Jerusalem zum Geschenke gemacht und mit einem eigenen Widmungsschreiben versehen hatte, befindet sich jetzt in der Vaticana als *Borg. etiop. 2.*

deckt hätte. Als dieser aus Heimweh nach Abessinien zurückkehren wollte, erlitt er bei Alexandrette Schiffbruch und ertrank. Der französische Konsul von Aleppo barg seinen Leichnam und ließ ihn dort beisetzen¹.

10. Bald nach Ludolf kam der bereits erwähnte Holsteiner Orientalist Theodor Petersen (Petraeus) auf seiner Orientreise nach Rom und hielt sich dort längere Zeit studienhalber auf. Durch P. Ath. Kircher bei den Abessiniern eingeführt, benützte er deren Bibliothek sehr fleißig, machte umfangreiche Exzerpte, die er und sein pfälzischer Freund, Johann Georg Nissel, nebst lateinischer Übersetzung edierten z. B. mehrere kleine Propheten, und erwarb, wie wir bereits gesehen haben, den Berliner Zauberkodex Nr. 73. Er verkehrte fleißig mit Abbâ Gregor. Dessen Brief an ihn ist leider nicht mehr erhalten².

11. Der bekannte Schüler und Amanuensis Ludolfs, Johann Michael Wansleben (Vansleb) von Erfurt³, den sein Meister u. a. mit der Herausgabe seiner Grammatik und seines Wörterbuches der äthiopischen Sprache betraute, und dem wir die Editio princeps und die erste Übersetzung der Dioscorus-Anaphora verdanken, suchte bald nach seiner Ankunft in Rom (1665) mit *San Stefano* Fühlung und fand sie. Besondere Freundschaft verband ihn mit dem dortigen Abessinier Dom Pietro, der ihm auch „*les Manuscrits des Synodes et celuy du vieux Testament en Langue Ethiopique*“ besorgte⁴. Im Jahre 1672 traf er ihn wieder zu Kairo auf dem Heimwege nach Abessinien. Kurze Zeit darauf erfuhr Wansleben, daß sein Freund zu Suez zum Islam übergetreten sei, um dem Feuertode zu entgehen, zu dem er verurteilt worden war, weil er einen Muslim verprügelt hatte⁵.

12. In neuester Zeit haben wir ein Gegenstück zu Ludolf — Gregor in Ignazio Guidi — Kefla Gijorgis. Denn der letz-

¹ Ludolf, a. a. O. *Proem.* XIII, § 26; S. 35.

² A. Rahlfs, S. 292ff.

³ Über ihn siehe W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* usw., Leipzig 1900, S. 5f.

⁴ *Nouvelle Relation en forme de Journal d'un Voyage faite en Egypte. Par le P. Vansleb R.D. En 1672 & 1673*, Paris 1677 S. 170.

⁵ Ebenda.

tere hochgebildete Abessinier¹ weilte an der Jahrhundertwende längere Zeit als Gast in S. St. und war der denkbar beste Berater und Mitarbeiter für I. Guidi, als dieser sein amharisches Wörterbuch abfaßte und im Auftrage der italienischen Regierung das abessinische alte, aber noch nicht veraltete, Gesetzbuch *Fetha nagašt* (Königsrecht) herausgab und ins Italienische übersetzte². Da aber dieses Gesetzbuch, das sowohl das weltliche, als auch das kirchliche Recht umfaßt, bei der Kodifikation des orientalischen kanonischen Rechtes eine wichtige Rolle spielt und P. Mauro da Leonessa O. Cap. seine Exzerpte für die *Fonti*³ zu einem guten Teile dieser Übersetzung entnahm, wirkt die alte Stiftung *San Stefano* noch heute segensreich.

Es werden noch viele andere europäische Äthiopisten in dem abessinischen Hospiz bei ihren Besuchen Roms aus- und eingegangen sein; aber dafür fehlen mir die Nachweise⁴. Das Beigebrachte genügt, um *San Stefano* einen hervorragenden Anteil an

¹ Kefla Gijorgis stammte aus Ankobar in Schoa, lebte und wirkte aber in den verschiedensten Provinzen Abessiniens, wodurch er sich eine zuverlässige Kenntnis der Landessprachen und -Dialekte erwarb, die Guidi bei der Abfassung seines amharischen Wörterbuches (siehe daselbst S. VIII) sehr zugute kam. Guidi nennt ihn *dabtará*, was er a. a. O. S. 671/2 mit „cantore (Kirchensänger), *corrispondente in parte al nostro canonico*“ erklärt. Seinem Titel nach gehörte er zu den Gelehrten (Professoren) des Landes. Besonders gerühmt wurden seine Kenntnisse der Ge'ezsprache und des Rechtes. Das Missale, das er in seinen Vorlesungen seinen abessinischen Schülern erklärte und daher mit amharischen Randnoten versah, ist jetzt in der abessinischen Kathedrale zu Jerusalem im Gebrauch. Ich habe seinen Text nach einer Photographie Prof. Rückers-Münster i. W. bei den meisten meiner Anaphora-Ausgaben an erster Stelle benützt (= h). Von Abbá Tecla Mariam Semharay, jetzt in Paris, erfuhr ich noch, daß K. G. anfänglich „*dottore laico*“ — die Dabtarás sind in der Regel Laien — war, bei den Missionären zu Cherem katholisch wurde, elf Jahre in Rom im Hospiz der Abessinier, *San Stefano*, zubrachte und schließlich nach Jerusalem übersiedelte, wo er hochgeachtet starb und mit allen Ehren begraben wurde.

² *Vocabolario Amarico-Italiano compilato da Ignazio Guidi*, Roma 1901 (VA). — *Il „Fetha Nagast“ o „Legislazione dei Re“*, codice ecclesiastico e civile di Abissinia pubblicato da Ignazio Guidi, 2 Volumi, Roma 1897—1899 (FN).

³ *Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Codificazione canonica orientale. Fonti. Fascicolo V. Testi di Diritto antichi e moderni riguardanti gli Etiopi*, Tipografia poliglotta vaticana 1931. *Autor*: P. Mauro da Leonessa, Miss. Ap. Cappuccino.

⁴ Ich denke hier vor allem an Nicolas Fabri de Peiresc; denn nach dem Zeugnisse Chañes a. a. O. S. 35 haben die römischen Abessinier ihm im *Cod. lat. Barberini 1796*, fol. 101s, ein Lobgedicht in Ge'ez gewidmet. Leider hat der Entdecker nur den Anfang davon veröffentlicht. Über seine Bemühungen um die fünfsprachige Psalmen-Hs. *Barberini 2*, vgl. *Les Ménologes des Évangélistes Coptes-Arabs, édités et traduits par F. Nau* (*Patr. Or. X*, 2) Paris 1913, S. 217 (resp. 53)ss. Er war ein Zeitgenosse Ludolfs.

dem Aufbau der abessinischen Sprachwissenschaft im Abendlande zuzusprechen. Und wenn an dem Aufbau deutsche Gelehrte hervorragend beteiligt waren, so ist das nur zu begrüßen.

III.

Von den vielen Abessiniern und Kopten, die im Laufe der Jahrhunderte in dieser Kirche beteten und opferten und im anstoßenden Hospiz herbergten, werden nur sehr wenige ihre Heimat und ihre Angehörigen wiedergesehen haben. Weitaus die Mehrzahl wird dem römischen Klima erlegen und im *Campo santo dei Mori* in und bei der Kirche des hl. Stephan begraben worden sein. Bis zur letzten Restauration — was seitdem geschah, entzieht sich meiner Kenntnis — waren neun¹ Gedächtnistafeln in die Innenwände eingelassen, von denen eine einem koptischen Wohltäter des Gotteshauses, Gad Josaphat² von Girge (Oberägypten), die übrigen Abessiniern gewidmet sind. Die In-

¹ Nach Chaîne sind es aber zehn, nämlich:

1. Tasfâ Şejon † am 18. Naḥasê = 28. (!) August 1550 (!). — 2. Zacharias von Bêta Dawâro aus dem Orden des Tekla Hajmanot, † im Magâbit 1599. — 3. Der Eustathianer Jakob, nicht Jostos, wie Chaîne das Lichtbild dieser Platte unterschreibt, † 1599. — 4. Takla Hâjmânôt von Dabra Dima, † am 12. Maskaram 1694. — 5. Der erste Teil verewigt, daß Habta Mârxâm von Dabra Gubâ'ê mit dem Takla Hâjmânôt von Nr. 4 im Jahre 1638 die Kirche auf eigene Kosten renoviert habe. Der zweite Teil meldet den Tod des genannten Habta Mârxâm am 4. Ṭer 1651. — 6. Der Antonianer Johannes Tabaga von Dambia, † am 13. Kânûn auwal (Dezember) 1780. — 7. Frater Markus, Prior von S. Stefano † am 13. Januar 1582. — 8. Der Antonianer Georg Galabbada, Rektor von S. Stefano, † am 5. August 1845. — 9. Musa Franciscus Aftema (= Euthymius?), „*filius principis Libiae*“, also kein Abessinier und wohl auch kein Kopte, † 1626. — 10. Der Denkstein, den der Kopte Gad Josaphat von Girge „*pro se et monachis in hoc hospitio degentibus*“ gestiftet hat.

Da letzterer ein Kopte war, hat Chaîne diesen Stein zwar im Lichtbilde seiner Monographie beigegeben, aber im Texte, der nur von Abessiniern handelt, übergangen. Nr. 9 konnte ich bei meinen beiden Besuchen in St. Stephan nicht auffinden; daher habe ich oben nur von 9, statt von 10 Epitaphien gesprochen. Es wäre interessant, von diesem Wüstensohne mehr zu erfahren. Er scheint in Sklaverei geraten, von Christen losgekauft und getauft worden zu sein. Rex wird man mit Schêch übersetzen müssen. Seine Inschrift ist nur lateinisch abgefaßt. — Nach gütiger Mitteilung G. Grafs (Rom 27. V. 1935) ist jetzt Nr. 9 an der Südwand, Nr. 1 an der Nordwand (Epistelseite; S. St. ist nicht geostet) angebracht. Eine bisher nirgends erwähnte Tafel erinnert jetzt an der Südwand in koptischer, arabischer und lateinischer Sprache an den Kopten Makarius, der ehemals Prior des Marienklosters in der Thebaïs, später des Hospizes S. St. in Rom war und 103 (!) Jahre alt 1740 starb.

² In der mageren arabischen Inschrift ist der Name zu *يوأصف* geworden, das Juwâsaf oder ähnlich lauten würde. Der Steinmetz hat sich offenbar verschrieben.

schriften sind viermal nur äthiopisch, einmal lateinisch und äthiopisch (Tasfa Sion), zweimal lateinisch und arabisch, zweimal nur lateinisch abgefaßt und enthalten in der Regel außer der Empfehlung des Toten in das Gebet und das hl. Opfer des Lesers kaum die allernötigsten Angaben. Nur vereinzelte Epitaphe sind ausführlicher und interessanter. So berichtet eine Tafel¹, daß Abbâ Gregor von Lajad, Abbâ Habta Mârjâm von Dabra Gubâ'ê und Abbâ Entones (!) von Tâkusa (Amhara)² am 12. Maskaram 1649 den Takla Hâimânôt begraben haben. Die drei Stifter dieses Monumentes gehören zu den (vier) Abessiniern, welche den Altmeister Job Ludolf bei seinem Besuch in S. St. begrüßten³, und der Erstgenannte ist der weltberühmt gewordene Abbâ Gregor, von dem in diesem Aufsatz schon mehrfach die Rede war. Hier wird als Ort seiner Herkunft Lajad, bei Ludolf (*Commentarius* p. 28, *Prooem.* XIII, 3) Macana-Salacè in Amhara genannt. Vermutlich war Lajad sein Mutterkloster, M. dagegen sein Geburtsort oder umgekehrt.

Aus einer anderen Inschrift⁴, die auch den Todestag des soeben erwähnten Habta Mârjâm (14. Ter 1651) verzeichnet, erfahren wir, daß er (Gregor) und Takla Hâjmânôt († 12. Maskaram 1649) für die Restauration des Gotteshauses S. St. im Jahre 1638 ex propriis 470⁵ Piaster aufgewendet haben.

Der inhaltreichste und auch der Ausführung nach bedeutendste Grabstein, dessen lateinische Inschrift die Hochachtung, Liebe und Verehrung ihres Verfassers, der wohl Gualtieri gewesen sein wird, deutlich offenbart, ist jener des Tasfâ Şejon Malbazo, des Petrus Aethiops, *Gomos* (= ἡγούμενος = Abt) von *San Stefano*⁶.

¹ Chaîne, S. 30/31.

² Abbâ Entones (!) von Tâkusa ist der Mischling Antonius d'Andrade „*patre Lusitano et matre Habessinâ Takuessaë in Dembea natus et in Tigrâ educatus*“ bei Ludolf, *Comment.*, S. 30, *Prooem.* XIII, § 11.

³ Ludolf l. c. XIII, § 11. Nur „Tensea-Christos“ fehlt.

⁴ Chaîne, p. 31s.

⁵ Die Ziffer 490 in der französischen Übersetzung Chaîne's S. 32 ist unrichtig, im abessinischen Texte steht 470.

⁶ Chaîne S. 27f. Dort findet sich auch eine hinsichtlich des lateinischen Textes gut leserliche Photographie des Denkmals. Bisher befand es sich rechts im Schiffe der Kirche neben der Statue der hl. Margareta. Auch jetzt ist es, wie G. Graf mir gütig mitteilt, wieder auf der gleichen Seite angebracht. — Siehe auch meinen Aufsatz: *Das Epitaphium des Tasfâ Şejon und seine Chronologie* (vgl. oben S. 46 Ak. 2). Dort ist auch S. 51f. die doppelsprachige Inschrift abgedruckt.

Nachdem seine hervorragenden Charaktereigenschaften und Kenntnisse gerühmt worden sind, ein kurzer, für unsere Interessen nur zu kurzer Lebenslauf gegeben ist und seine Publikationen gefeiert worden sind, fährt der Text weiter:

„*Dum vero magna animo voveret universae Aethiopiae salutaria, perfecturus si vixisset, longo morbo confectus Tibure, quo ob morbum secesserat, obiit.*“

Was waren aber diese großartigen, so heilbringenden Dinge, die er zum Segen von ganz Abessinien geplant hat?

Es war nichts mehr und nichts weniger als die Union Äthiopiens mit Rom und mit dem Abendlande, um die Türken zu vernichten oder doch zu vertreiben.

Bei der Entfernung und Abgeschlossenheit Abessiniens von der übrigen christlichen Welt, speziell von der Mutterkirche Alexandrien, lag die Befürchtung nahe, daß sich die äthiopische Kirche lösen und autokephal werden könnte. Um dieser Gefahr radikal vorzubeugen, hatten schon früh die pseudo-nizänischen, die sog. „arabischen“ Kanones¹, in specie Canon 42² bestimmt und der Reformator Tekla Hâjmânôt hat es im 13. Jh. von neuem eingeschärft, daß das Oberhaupt der äthiopischen Kirche, gewöhnlich, namentlich von den Europäern „*Abuna*“³ genannt, niemals aus dem abessinischen Klerus genommen werden dürfe, sondern ein Kopte sein und vom koptischen Patriarchen ausgewählt und geweiht sein müsse. Dieses Gesetz ging in das koptische und in das abessinische Kirchenrecht über und ist noch heute in Geltung⁴. Aber die Abessinier empfanden dies immer sehr schmerzlich, zumal die koptische Kirche immer von muslimischen Herr-

¹ Über diese Canones habe ich ausführlich gehandelt in *Abessinien und der hl. Stuhl* (*Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1910, Heft 3 und 4) namentlich S. 364ff.

² In deutscher Übersetzung mitgeteilt in meiner Monographie: *Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1539—56)* in *Theologie und Glaube*, 17. Jahrgang, S. 239f.

³ *Abúná* d. h. „Unser Vater“ ist eigentlich nur die Anrede und die Bezeichnung des Oberhauptes der monophysitischen Kirche Abessiniens seitens seiner Untergebenen. Der offizielle Titel ist aber *Abbá* = Vater, wird jedoch von „*Abuna*“ immer mehr verdrängt.

⁴ Hierüber und über das Folgende siehe meine unter Ak. 1 und 2 genannten Abhandlungen. Ferner den Aufsatz *L’Etiopia e la Santa Sede nel secolo XVI* von I. Ortiz de Urbino S. J. (*La Civiltà Cattolica*, Anno 85^o [1934] Vol. 4^o), S. 382—398.

schern abhängig war und man den letzteren für die Entsendung des Abuna bedeutende Summen zahlen mußte. Daher machten die Negusse wiederholt Versuche, diesem Zustande ein Ende zu bereiten, aber bis dahin und auch bis jetzt ohne Erfolg. Damals war aber in Abessinien der Glaube verbreitet, daß nach dem 100. alexandrinischen Abuna, der nächste von Rom kommen würde¹. So erzählte der angebliche 100. Abuna Markos selbst der portugiesischen Gesandtschaft, die 1520—26 in Abessinien weilte, wie ihr Kaplan Franz Álvares in seinem 1540 zu Lissabon erschienenen „*Wahrheitsgetreuen Bericht über die Länder des Priesters*“ berichtet. Tatsächlich wandten sich auch die Negusse David II. (Lebna Dengel) 1508—40 und Klaudius 1540—59 sowohl an den Papst, als auch an den König von Portugal, um einen lateinischen Patriarchen.

In dieser Richtung war auch T. S. eifrig tätig und benützte seine vielfachen und hohen Beziehungen, um zu seinem Ziele zu gelangen.

Den hl. Ignatius von Loyola begeisterte er so sehr für die abessinische Mission, daß dieser am liebsten selbst daran teilgenommen hätte. T. S. schlug der Kurie vor, fünf Bischöfe dorthin zu senden, aus denen dann der Negus den ihm genehmsten aussuchen könnte. Als aber König Johann III. von Portugal von diesem Vorschlag Wind bekam, ließ er dagegen durch seinen Gesandten (de Faria) mit Erfolg Einspruch erheben. Nach langen Verhandlungen und wiederholten Verzögerungen kam es schließlich auf Betreiben des portugiesischen Königs selbst zur Ernennung des Jesuiten Johann Nuñez Barreto zum Patriarchen von Äthiopien durch Papst Julius III. am 17. März 1554, was aber Tasfâ Sejon nicht mehr erlebte.

Wenn der hl. Ignatius in der Instruktion vom 20. Februar 1555, die er seinen Missionären nach Goa nachsandte, u. a. betonte², daß jetzt für die Missionierung Abessiniens der psychologische Moment gekommen sei, da man dort nach dem Tode des jetzigen 100. Abuna einen neuen von Rom her erwarte, dann

¹ Euringer, *Der Pseudopatriarch* usw. S. 243.

² *Monumenta Ignatiana, Series I: Epistolae et instructiones*, VIII, Matriti 1909, S. 688.

wird er dieses Wissen von Tesfa Sion und nicht von Alvares oder sonstwoher bekommen haben.

Damit war die Wiedergewinnung Abessiniens für den katholischen Glauben eingeleitet. Anfangs hatte die Missionierung lange Jahre hindurch mit sehr großen Schwierigkeiten zu kämpfen, bis mit dem 11. Februar 1626 der Tag des Triumphes anbrach, indem König und Volk auf einem großartigen Reichstage die alexandrinische Häresie abgeschworen und die Unterwerfung unter den Papst beschworen. Leider blieb der König nicht fest, sondern widerrief sechs Jahre später (1632) diese Union und sein Nachfolger Fasiladas (Basilides) vertrieb die Missionäre, verfolgte die Katholiken und verschloß katholischen Priestern und Missionären die Grenzen hermetisch. Wer sie trotzdem zu überschreiten wagte, verfiel früher oder später dem sicheren Märtyrertode.

Wer die Geschichte der abessinischen Jesuiten-Mission schreiben oder erzählen will, darf T. S. nicht übersehen; denn ihm ist es vor allem zu verdanken, wenn die maßgebenden Persönlichkeiten Roms für die Abessinier erwärmt wurden, die Schwierigkeiten für überwindlich hielten und schließlich zur Ausführung schritten. Er war der Schrittmacher dieses gewaltigen Unternehmens und darum gebührt ihm und seinem Kloster *San Stefano* in der abessinischen Missionsgeschichte ein hervorragender Platz.

Wir können auch angeben, welches die Argumente waren, mit denen er die Kardinäle und die Jesuiten, vor allem den hl. Ignatius, zu überreden suchte. Denn die lateinische Vorrede, die einer seiner römischen Dolmetscher, wahrscheinlich Gualtieri, dem *Testamentum novum* in seinem eigenen Namen, aber als Echo seines Meisters voranstellt, gibt uns darüber Aufschluß.

Er geht davon aus, daß die Abessinier von jeher prinzipiell sich als Glieder der Kirche Christi und Rom als ihr Haupt betrachteten und daß die von ihnen rezipierten nizänischen Kanones den Primat der römischen Kirche *ex decreto sanctorum Apostolorum* lehren. Sie hätten den christlichen Glauben immer rein bewahrt und alte kirchliche Gebräuche, welche die anderen Kirchen abgeschafft hätten, aus Mangel an Belehrung beibehalten, seien aber gerne bereit, sich von Rom belehren zu lassen:

„*docilis enim natio est et Ecclesiae Romanae erudimenta amplecteretur*“. Aber während man den Anhängern der vier neuen Häresien nachlaufe, um sie wieder zur Kirche zurückzuführen, kümmere man sich um die abessinische Kirche, die nach Hilfe rufe, ganz und gar nicht. Zudem könnte der Negus, wenn das Abendland und damit die Christenheit von den Türken bedroht würde, Ägypten von Süden her angreifen und dadurch die Türken zwingen, ihre Aufmerksamkeit und ihre Kräfte zu teilen¹.

T. S. denkt an die apokryphen pseudo-nizänischen Canones, die man auch die „arabischen“ nennt, weil sie dem Abendlande zuerst in der arabischen Fassung bekannt wurden, und die auch in die Rechtsbücher der Abessinier, *Sénodos*² und *Fetha Nagašt*³, aufgenommen sind und heute noch Gültigkeit haben, und zwar denkt er an die Canones 37 und 44⁴, die den Vorrang des Patriarchen von Rom vor den übrigen drei unzweifelhaft lehren.

Im November 1896 hat Negus Menelik II. in einem Schreiben an Papst Leo XIII. den Adressaten unter ausdrücklicher Berufung auf den *Fetha Nagašt*, also auf den „arabischen“ Kanon 44, „den gemeinsamen Vater aller Christen“ genannt, ohne daß sich etwas Wesentliches im Verhältnis der beiden Kirchen zueinander geändert hätte⁵.

Die Überwindung der Differenzpunkte hatte sich T. S. zu leicht vorgestellt und die Bereitwilligkeit seiner Landsleute zur Union mit Rom viel zu optimistisch betrachtet oder doch geschil-

¹ Siehe auch das Nachwort zum *Testamentum Novum*, ff. 225 und 226.

² Über diese Canonensammlung vgl. das eingehende Referat Joh. Ludolfs in *Commentarius* S. 301—340, wo er aber die „arabischen“ Canones S. 304 nur streift; dagegen handelt er über sie § XXIX, S. 300 flüchtig; er verwirft sie dort als apokryph und polemisiert namentlich gegen den Canon 37 (Primat Roms).

³ Über dieses heute noch geltende Gesetzbuch *utriusque juris* siehe meine Darlegungen in *Der päpstliche Primat und das abessinische Gesetzbuch der Könige* (*Theologisch-praktische Monatsschrift*, Passau 1898) und in *Abessinien und der hl. Stuhl*, S. 391ff.

⁴ Die beiden Canones stehen im *Fetha nagašt* ed. I. Guidi S. 22a und S. 24a, bzw. p. 27 und p. 30. — Auch P. Mauro da Leonessa hat sie in die „*Fonti*“ für die *Codificazione canonica orientale*, Tomus V, S. 285 (*Patriarchae et Episcopi*) und S. 287 (*Patriarcharum et Metropolitanarum potestas*) aufgenommen.

⁵ Wie sich die Kopten, welche ebenfalls die „arabischen“ Canones bis in die neueste Zeit anerkannten, mit diesen ihrem Schisma so unbequemen Gesetzen auseinandersetzen, kann man bei Clemens Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* (*Orient. Christiana* XXV, 1, Roma 1932), S. 38ff. nachlesen; vgl. besonders S. 39, Ak. 5.

dert, wie die entsandten Missionäre bald erkannt haben werden. Sehr wahrscheinlich war ihm selbst gar nicht klar, was die Union im katholischen Sinne bedeutet. Er wird nicht an eine Unterwerfung unter die *cathedra Petri*, sondern nur an eine Kirchengemeinschaft und höchstens noch an die Beseitigung einiger Mißbräuche, an denen auch die glaubensverwandten Kopten, die Abunas nicht ausgenommen, Anstoß nahmen und heute noch nehmen, gedacht haben. Denn in der von ihm edierten Apostel-liturgie hat er die monophysitische Stelle: „Er machte ihn (den Leib) eins (*unum*) mit seiner Gottheit“ (*Test. novum* f. 166d)¹ ohne Korrektur, ohne Bemerkung stehenlassen. Sollte er, der hochgebildete Priester, diese Häresie nicht bemerkt haben, dann wird er auch in anderen Punkten nicht hellichtig genug gewesen sein.

Allerdings spricht folgende schöne Stelle im Nachwort zum *Test. novum* — ich zitiere nach dem äthiopischen Texte f. 225 — zum wenigsten für seine bona fides:

„Ich bin ein heimatloser Äthiopier, der von einem Orte zum anderen flüchtete, in heidnischen und christlichen, in jüdischen und moslimischen Ländern, zu Wasser und zu Lande: aber nirgends fand ich Ruhe für Leib und Seele als nur in Rom. Die Ruhe der Seele ist der wahre Glaube Petri und die Ruhe des Leibes ist der andere Petrus (oder: der zweite Petrus) Paulus III., der voller Güte und Weisheit ist, mit allen seinen Söhnen und seiner (geistlichen) Tochter Hieronyma Farnesia, der demütigen Dienerin der Kirche und der Wohltäterin der Heiligen usw.“

So ist also *San Stefano dei Mori* eine sowohl dem Orientalisten, als auch dem Missionsforscher ehrwürdige und denkwürdige Stätte. Es ist daher zu bedauern, daß das so erinnerungsreiche Hospiz den Anforderungen der Neuzeit zum Opfer fallen mußte. Aber die Kirche selbst steht noch, ist sogar verjüngt worden und birgt als kostbares Kleinod das Grab des Tasfâ Şejon Malbazo, dessen Bedeutung und Verdienste ich zu schildern versucht habe. Möchte ihm immer von seinen Landsleuten und von den Äthio-

¹ Siehe hierüber Ludolf, *Commentarius*, S. 458.

pisten die Ehre zuteil werden, die ihm sonder Zweifel gebührt¹, namentlich jetzt, wo es sich nächstens zum 400. Male jährt, daß er die ewige Stadt betreten hat².

¹ Sein Sterbehaus oder doch dessen Stätte dürfte mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu bestimmen sein. Das Epitaph nennt Tibur = Tivoli als den Ort seines Todes. Nun besaß, noch ein halbes Jahrhundert später, sein dritter Nachfolger „*presbyter Jacobus rector ecclesiae S. Stephani majoris*“ nach einer Notiz bei Chaîne S. 13, Ak. 3, die er Cancellieri, *De secretariis Basilicae Vaticanae veteris et novae, Romae* 1786, Liber II, entnahm „*unam domum in Tybure et quaedam alia bona*“ die er bei seinem Tode 1603 der Basilica von St. Peter hinterließ. Dieses Erbe wird sich in den Büchern und Katastern der Fabrik von St. Peter festlegen lassen und damit auch die Villegiatura, in die sich T. S. „*ob morbum*“ zurückzog, um dort zu genesen, in Wirklichkeit aber, um dort „*longo morbo confectus*“ zu sterben.

² Als Jahr seiner Ankunft in Rom errechnet sich 1535 oder 1536. Denn nach dem Briefe des P. Salmeron S. J. (d. d. Trient, Oktober 1546) an den hl. Ignatius (*Epist. Salm.* I, 33) war Tasfa Sion bereits in Rom, als Bermudes dort nach seiner Landung in Venedig erschien; denn er hatte die von jenem überbrachten Schreiben des Negus zu übersetzen. Von Rom aus begab sich B. nach seiner *Breve Relação*, wahrscheinlich über Genua zur See nach Lissabon, wo er „in dem Jahre ankam, in dem die Wasserleitung von Evora fertig geworden war“, also i. J. 1536. Da er aber 1535 noch in Abessinien weilte, so kann für seine Ankunft in Rom nur 1536 und für jene des T. S. 1535—1536 in Frage kommen. Darnach ist die Notiz bei Ortiz a. a. O. S. 389, daß T. S. „*verso l'anno 1540*“ angekommen sei, zu präzisieren. Näheres und Belege siehe bei Euringer, *Das Epitaphium des T. S.* S. 64ff. und *Der Pseudopatriarch Joh. Bermudes*, S. 233/4.

DIE BEWERTUNG PALÄSTINAS BEI HIERONYMUS

VON

Prof. FRIEDRICH STUMMER

Von 386 bis zu seinem Tode am 30. September 420, also 34 Jahre lang, hat Hieronymus in Palästina gelebt. Was er im Heiligen Lande schuf, ist nicht nur äußerlich die Hauptmasse seines Schrifttums; auch nach seinem inneren Wert ist es das Beste, was er geschaffen hat. Hier ist vor allem auf sein Hauptwerk hinzuweisen, durch das er in der katholischen Kirche bis heute fortlebt und selbst die von Rom getrennte abendländische Christenheit noch spürbar beeinflußt hat: auf die Übersetzung des Alten Testaments aus der *hebraica veritas*. Speziell in der Palästinakunde hat er sich ein Denkmal gesetzt durch die Übersetzung und Bearbeitung des Onomastikons der biblischen Ortsnamen des Eusebius von Caesarea, ein Werk, das auch heute noch unentbehrlich ist. Aber auch in seinen andern Schriften, zumal in seinen Bibelkommentaren, kommt der gelehrte Mönch von Bethlehem immer wieder auf Palästina zu sprechen. Trotzdem harrt das Thema „Hieronymus und Palästina“ noch der Bearbeitung. Es stellt uns allerdings auch vor keine leichte Aufgabe. Schon rein äußerlich wäre die Zusammenstellung des in den Schriften des Doctor trilinguis enthaltenen palästinologischen Materials eine Arbeit, die viel Zeit und Geduld erfordern würde, da wir zu den wenigsten Schriften des Hieronymus erschöpfende Indices haben. Doch auch die innere Durcharbeitung des Stoffes würde eine Reihe von Problemen stellen. So wäre z. B. zu fragen, inwieweit das von Hieronymus über das Heilige Land seiner Zeit Berichtete wirklich auf Autopsie beruht oder aus literarischen Quellen übernommen ist¹. Eine andere

¹ Schon längst ist z. B. erkannt, daß die scheinbar auf Grund eigener Beobachtung palästinischen Lebens gegebene Erklärung von Is. 1, 8 ein Exzerpt aus Eusebius ist (*PL. XXIV* [1865] Sp. 32, n. 2.). Einen andern (ebenfalls bereits bekannten) Fall haben wir *Ep. CVIII*, 13 bei der Beschreibung von Sebaste (*PL. XXII* [1845] Sp. 889; *Floril. Patr. Fasc. XLI* [Bonn 1935] S. 44).

Frage wäre, in welchem Umfange die Kenntnis des Landes auf die Übersetzung des Alten Testaments Einfluß gewonnen hat — ein Problem, das noch längst nicht gelöst ist¹. Hier soll uns eine andere Teilaufgabe des großen Themas „Hieronymus und Palästina“ beschäftigen: die Bewertung Palästinas durch Hieronymus. Wie hat er das Land gesehen, insofern es eine Gegebenheit der physischen Geographie ist? Und wie hat er es als Stätte religiösen Lebens eingeschätzt?

Es fällt nicht schwer, aus dem Schrifttum des Hieronymus eine Reihe von günstigen Aussagen über die Landesnatur Palästinas zusammenzustellen. Über seine Lage bemerkt er in der *Epistula XLVI (ad Marcellam)*, c. 2: „*haec terra montuosa et in sublimi sita...*“². Hierzu ist seine Übersetzung von Dt. 32, 13 zu vergleichen. Dort gibt er *עַל־בְּמוֹתַי אֶרֶץ* durch: „*constituit eum super excelsam Terram*“ wieder. Hier hat er sich offenbar an die jüdische Tradition angelehnt, die in dem halachischen Midrasch Sifre zur Stelle niedergelegt ist: „das ist das Land Israel, denn es ist höher als alle Länder“, was aus Nm. 13, 30 und 21 gefolgert wird³. Allerdings verschiebt sich der Begriff „*sublimis*“ im Verlaufe der Ausführungen des Briefes, denn im 3. Kapitel heißt es: „*quanto Iudaea a ceteris provinciis, tanto haec urbs cuncta sublimior est Iudaea*“⁴. Da unmittelbar vorher von den Propheten und heiligen Männern, die Jerusalem hervorgebracht habe, von David und seinem Hause die Rede ist, so

¹ Vgl. JPOS. XII (1932) S. 6—21. Zu den dort gegebenen Hinweisen sei hier Jer. 31, 15 gefügt: „*vox in excelso (בְּרָמָה) audita est.*“ Die LXX hat hier *ἐν Παυᾷ* wie Matth. 2, 18, dagegen Aquila *ἐν ὑψηλῇ*, also wie Hieronymus. Nun lesen wir in seinem Matthäuskommentar zu 2, 18: „*quod autem dicitur ‚in Rama‘, non putemus nomen loci esse iuxta Gabaa, sed RAMA excelsum interpretatur, ut sit sensus ‚vox in excelso audita est‘*“ (PL. XXVI [1866] Sp. 28). Daß Hieronymus Rama in dem heutigen er-Râm nördlich des Tell el-fül (= Sauls Gibeä) suchte, ergibt sich auch aus *Onom.* (ed. Klostermann) S. 145 13f. und *Com. in Os. proph. ad 5*, 8 (PL. XXV [1865] Sp. 903). Ebenso unzweifelhaft ist aber, daß er das Rachelgrab da suchte, wo es noch heute gezeigt wird, nämlich an der Abzweigung des Weges nach Bethlehem von der Hebronstraße. Es war also offenbar seine Kenntnis der Topographie Palästinas, die ihn bewog, *בְּרָמָה* nicht in der Weise der LXX, sondern im Anschluß an Aquila zu übersetzen, der möglicherweise ebenfalls durch die Kenntnis des Landes zu seiner Wiedergabe bewogen worden war.

² CSEL. LIV S. 331, 3.

³ *ירכיבוהו על במתי ארץ / זו ארץ ישראל שהיא גבהה מכל הארצות כעניין שנאמר עליה נעלה* (רכה, Ausg. Venedig 5306 = 1545/6).

⁴ CSEL. LIV S. 332, 20f.

ist offenbar, daß hier „*sublimis*“ nicht im physischen Sinn gebraucht wird, sondern im geistigen. Aber im 2. Kapitel führt die Zusammenstellung mit „*montuosa*“ doch unzweifelhaft darauf, daß hier Palästina als ein hochgelegenes Land bezeichnet werden soll, und zwar offenbar in dem Sinne, daß es eben höher als die anderen Länder liegt.

Ein anderer Vorzug der Lage Palästinas ist seine Stellung in der Mitte der Völker. Hieronymus führt das in seinem Ezechielkommentar zu c. 5, 5 aus: „*Ierusalem in medio sitam hic idem propheta testatur, umbilicum terrae eam esse demonstrans¹ ... a partibus enim orientis cingitur plaga, quae appellatur Asia, a partibus occidentis eius, quae vocatur Europa, a meridie et austro Libya et Afriza, a septentrione Scythis, Armenia, atque Perside et cunctis Ponti nationibus, in medio igitur gentium posita est...*“². Daß diese aus Ezechiel geschöpfte Anschauung durch Hieronymus das ganze mittelalterliche Abendland aufs stärkste beeinflußt hat, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

Über die Bodenbeschaffenheit Palästinas finden sich ebenfalls günstige Äußerungen. So heißt es im Kommentar zu Isaias zu 5, 1: „*Et revera nihil terra repromissionis pinguius, si non montana quaeque atque deserta, sed omnem illius latitudinem consideres, a rivo Aegypti usque ad flumen magnum Euphratem contra orientem, et ad septentrionalem plagam usque ad Taurum montem et Zephyrium Ciliciae, quod mari imminet*“³. Im gleichen Kommentar erklärt er die Stelle c. 36, 17, wo der die Stadt Jerusalem belagernde assyrische Feldherr den zur Kapitulation aufgeforderten Bewohnern verspricht: „*transferam (Vulgata: tollam) vos in (Vulg.: ad) terram, quae similis est terrae vestrae (Vulg.: quae est ut terra vestra)*“, folgendermaßen: „*nec dicit nomen regionis, quia aequalem terrae repromissionis invenire non poterat, sed similitudinem pollicetur*“⁴. Die begeistertste Lobrede auf Palästina in physischer Hinsicht dürfte sich im Ezechielkommentar zu 20, 5 f. finden: „*iuxta literam vero inclytam esse terram Iudae*

¹ Vgl. Ez. 38, 12.

² PL. XXV [1865] Sp. 54.

³ PL. XXIV [1865] Sp. 77.

⁴ Ebenda Sp. 395.

*et cunctis terris fertiliorem, dubitare non poterit, qui a Rinocorura usque ad Taurum montem et Euphratem fluvium cunctam consideraverit terram et urbium potentiam amoenitatemque regionum, Palaestinam videlicet et Phoenicen, Arabiam, Syriam Coelen, Ciliiciam et caeteras regiones, quas Israeli, si Dei praecepta servasset, Dominus repromisit*¹.

Es fällt nun auf, daß hier wie in der Erklärung von Is. 5, 1 ff. die Grenzen des „Landes der Verheißung“ sehr weit gezogen sind. Es sind die gleichen, wie sie in der *Epistula CXXIX (ad Dardanum)*, c. 5 erwähnt² und im Ezechielkommentar bei der Besprechung von c. 47, 15–23 näher geschildert werden³. Nur unterbleibt an diesen beiden Stellen die Erwähnung des Euphrat. Auch hier stützt sich Hieronymus auf eine jüdische Tradition, wie er selber in der *Epistula ad Dardanum* und im Ezechielkommentar klar genug andeutet, und wie es sich auch tatsächlich erweisen läßt⁴. Beachtenswert ist auch die Unschärfe des Ausdrucks an der in Rede stehenden Stelle des Ezechielkommentars, wo „*terra Iudae*“ unversehens einen Sinn annimmt, der sich geographisch nicht rechtfertigen läßt. Ferner darf die Einschränkung nicht übersehen werden, die wir in der Erklärung von Is. 5, 1 ff. finden: „*si non montana quaequae atque deserta ... consideres.*“ Das läßt darauf schließen, daß Hieronymus bei diesen günstigen Aussagen über das Palästina der physischen Geographie Schwierigkeiten spürte. Ob das bewußt oder unbewußt geschah, mag als weniger wichtig zunächst außer Betracht bleiben.

Tatsächlich stehen denn auch den günstigen Aussagen über Palästina eine Reihe anderer gegenüber. Mit einer gewissen Schärfe wird in der *Epistula CXXIX (ad Dardanum)* c. 4 betont, daß von Dan bis Beersabee „kaum 160 Meilen“ seien⁵. Über die „Breite“ — gemeint ist die west-östliche Ausdehnung — des Landes der Verheißung findet sich der bezeichnende Satz: „*pudet dicere latitudinem terrae repromissionis, ne ethnicis occasionem blasphemandi dedisse videamur. Ab Ioppe usque ad viculum nostrum*

¹ PL. XXV [1865] Sp. 196.

² CSEL. LVI S. 171, 5ff.

³ PL. XXV [1865] Sp. 497—502.

⁴ Floril. Patr. Fasc. XLI S. 80—88.

⁵ CSEL. LVI S. 169, 23ff.

*Bethleem quadraginta sex milia sunt, cui succedit vastissima solitudo plena ferocium barbarorum...*¹. Hier wird also auf einmal Palästina im ganz strengen geographischen Sinne genommen und dessen geringer Umfang betont. Beachtenswert ist hier noch, daß Bethlehem als ein oder richtiger als der Ostpunkt des Heiligen Landes erscheint. Das ist offensichtlich deshalb, weil Bethlehem am Rande des Kulturlandes liegt. Die Nähe der Wüste wird ja in diesem Kapitel nochmals betont: kurz vorher heißt es, daß die „Araber und Agarener, die man jetzt Saracenen heißt“, „in vicinia urbis Hierosolymae“ seien². Die Nähe der Wüste betont ja Hieronymus mit einer gewissen Vorliebe, wie es scheint, und er versäumt nicht, ihre Schrecken und vor allem ihre gewaltige Ausdehnung anzumerken. So zitiert er an unserer Stelle zur Kennzeichnung der „feroces barbari“ Gen. 16, 12 (*contra faciem omnium fratrum tuorum habitabis*) und aus Vergils Aeneis IV 42 s. das Wort „lateque vagantes Barcaei“, dem er die Erklärung beifügt: „a Barca oppido³, quod in solitudine situm est, quos nunc corrupto sermone Afri Baricianos vocant“, um dann fortzufahren; „hi sunt, qui pro locorum qualitatibus diversis nominibus appellantur et a Mauritania per Africam et Aegyptum Palestinamque et Phoenicem, Coelen Syriam et Osrohenen, Mesopotamiam atque Persidem tendunt ad Indiam“⁴. Ähnlich heißt es im Prolog des Kommentars zum Propheten Amos: „et ultra (sc. Thecue) nullus est viculus, ne agrestes quidem casae et furnorum similes, quas Afri appellant mapalia. Tanta est eremi vastitas, quae usque ad Mare Rubrum, Persarumque et Aethiopum atque Indorum terminos dilatatur“⁵. Daß das zum Teil starke rhetorische Übertreibung ist, braucht nicht gesagt zu werden — Hieronymus vergißt z. B. völlig, daß südlich von Thecue die — von ihm selbst besuchten! — Ortschaften Hebron und Caphar-Barucha liegen —; aber daß die Behauptung einer so unheimlichen Nachbarschaft

¹ A. a. O. S. 170, 7ff.

² A. a. O. S. 170, 6.

³ Barca = Medinet el-Merg in der Cyrenaica; vgl. M. Besnier, *Lexique de Géographie Ancienne* (Paris 1914) S. 123 und Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* III S. 19f.

⁴ CSEL. LVI S. 170, 14ff.

⁵ PL. XXV [1865] Sp. 1038. Der Ausdruck „agrestes casae et furnorum similes“ zeugt übrigens von Autopsie.

keine günstige Aussage über das Heilige Land ist, liegt ebenso auf der Hand.

Im Gegensatz zu der „*urbium potentia*“ und der „*amoenitas regionum*“, welche der Ezechielkommentar bei der Besprechung von c. 20,⁵ rühmt, stehen die Klagen über die Verwüstung und den heruntergekommenen Zustand des Landes, wie wir sie im Kommentar zu dem Propheten Sophonias bei der Erklärung von 1,¹⁵f. finden: „*de civitatibus autem munitis et de excelsis angulis Iudaeae, qui ad solum usque sunt diruti, puto oculorum magis esse quam aurium iudicium: nobis praesertim, qui in ista sumus provincia, licet videre, licet probare, quae scripta sunt. Vix ruinarum parva vestigia in magnis quondam urbibus cernimus. Silo, ubi tabernaculum et arca testamenti Domini fuit¹, vix altaris fundamenta monstrantur. Gabaa illa civitas Saulis usque ad fundamenta diruta est². Rama et Bethoron et reliquae urbes nobiles a Salomone constructae parvi viculi demonstrantur³*.“ Es folgt dann die Schilderung der „*perfidi coloni*“, d. h. der Juden⁴, die an der Stätte des zerstörten Tempels klagen⁵.

Schon oben haben wir im Kommentar zu Is. 5,¹ff. die Einschränkung beobachtet: „*si non montana quaeque et deserta ... consideres*.“ Daß es im Heiligen Lande solche Strecken gibt, sagt deutlich der Kommentar zu Is. 49,¹⁴ff.: „*... discimus nequaquam Ierusalem in Palaestinae regione quaerendam, quae totius provinciae deterrima est, et saxosis montibus asperatur et penuriam patitur sitis, ita ut caelestibus utatur pluviis et raritatem fontium cisternarum exstruktionem soletur, sed in Dei manibus⁶*.“ Daß also Palästina auf die „Regengüsse vom Himmel“ angewiesen ist, erscheint hier als ein Mangel. Ähnlich heißt es in der *Epistula XLVI (ad Marcellam)*, c. 2: „*quae (sc. terra repromissionis) non rigatur ut Aegyptus de deorsum, sed de sursum, nec facit holera languentium*

¹ 1 Sm 1—4. In der *Ep. CVIII*, 13 (*CSEL*. LV S. 322, 13) heißt es: „*Silo, in quo altare dirutum hodieque monstratur*.“

² Vgl. *Ep. CVIII*, 8 (*CSEL*. S. LV 314, 13ff.).

³ *PL*. XXV [1865] Sp. 1418.

⁴ Vgl. *Mc*. 12, 1—12.

⁵ *PL*. XXV [1865] Sp. 1418f.

⁶ *PL*. XXIV [1865] Sp. 488. Die Schlußworte beziehen sich auf den Text: „*ecce in manibus meis descripsi te*.“

*cibos, sed temporaneum et serotinum de caelo exspectat imbrem*¹. Wegen des Gegensatzes zu Ägypten, dem Typus des Gottfeindlichen², könnte man zwar daran denken, die „Bewässerung von oben“ solle hier einen Vorzug des Heiligen Landes bedeuten; aber das wird durch das unmittelbar folgende „*nec facit holera languentium cibos*“ ausgeschlossen und noch deutlicher durch den folgenden Satz, wo von Palästina gesagt wird: „*quantum a deliciis saeculi vacat, tantum maiores habet delicias spiritales*.“ Die Armut Palästinas an Quellen und perennierenden Wasserläufen hebt ja Hieronymus auch sonst hervor und erwähnt die daraus entstehenden Schwierigkeiten³. Bei der Erklärung von Ez. 38,⁹ stellt er aber doch wieder den palästinischen Regen als einen Segen dar: „*pulchreque ascendens Gog non habet pluviam voluntariam, non imbrem temporaneum et serotinum, qui arentia arva laetificet, sed tempestatem et caliginem*“⁴.

Fragt man nach dem Grunde dieser Zwiespältigkeit, so erkennt man unschwer, daß sie durch exegetische Gründe, zum Teil auch durch die theologische, richtiger polemische Situation bedingt ist. Betrachten wir z. B. die Auslegung des Gleichnisses vom Weinberg Is. 5, 1ff., die Hieronymus gibt, genauer, so sehen wir, daß er geradezu genötigt war, sich über die Landesnatur Palästinas so zu äußern, wie er es tatsächlich tut. Er behandelt diese Perikope nicht als Parabel, die auf einen Vergleichspunkt hinarbeitet und folglich alles weitere nur als dichterischen Schmuck bringt, sondern als Allegorie, wo jedem Zug des Bildes etwas in der gemeinten Wirklichkeit entsprechen muß. Man beachte, wie er den Turm (V. 2) auf den Tempel und die Kelter (ebenda) auf den Altar deutet. Dann liegt geradezu ein Zwang vor, den Weinberg selber auf das vom Volke Israel bewohnte Land zu deuten. Dann war es aber auch ebenso notwendig, das Land der Verheißung, in dem Israel wohnte, als ein reiches und fruchtbares Land darzustellen. Die Möglichkeit dazu boten Dt. 11, 24

¹ CSEL. LIV S. 330, 21ff.

² Vgl. a. a. O. c. 7 (CSEL. LIV S. 337, 6).

³ Vgl. *Com. in Am. proph.* ad 4, 7s.: „*in his enim locis, in quibus nunc degimus, praeter parvos fontes omnes cisternarum aquae sunt, et si imbres divina ira suspenderit, maius sitis quam famis periculum est*“ (PL. XXV [1865] Sp. 1079).

⁴ PL. XXV [1865] Sp. 376.

und Jos. 1, 4 (vgl. Ex. 23, 31), wo den Israeliten eine Ausdehnung ihres Landes bis an den Euphrat verheißen ist, und 2 Sm. 8, 3 = 1 Chron. 18, 3 sowie 2 Chron. 9, 26, wo erzählt wird, daß David bzw. Salomon ihre Herrschaft tatsächlich so weit ausgedehnt haben; dazu kam noch die rabbinische Theorie, welche den Nm. 34, 7 als nördlichen Grenzpunkt genannten Berg Hor mit dem der Amanuskette angehörenden Taurus (nach Hieronymus mit dem kilikischen Taurus) oder mit dem Vorgebirge Zephyrion (wohl bei dem heutigen Mersina) identifizierte. Bei Ez. 20, 5 liegt der Fall genau so wie bei Is. 5 1ff.

An anderen Stellen hat offenbar die Kenntnis des Landes die Exegese beeinflußt. Das dürfte gewiß bei Is. 49 14ff. der Fall gewesen sein: die Lage des empirischen Jerusalem auf dem steinigen und wasserarmen jüdischen Hochland macht es Hieronymus unmöglich, die Weissagung auf dieses zu beziehen. Noch deutlicher ist das bei der Auslegung von Ps. 86 (LXX), 2: *„diliget Dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob.“* Während *Epistula CVIII*, 9 einfach erklärt wird: *„non eas portas, quas hodie cernimus in favillam et cinerem dissolutas, sed portas, quibus infernus non praevalet“*¹, gießt die *Epistula CXXIX* in c. 2 über die Auslegung, welche diesen Vers auf das empirische Jerusalem bezieht, unverhohlenen Spott aus: *„istas portas diligit Deus, quas videmus in cineres et favillas esse conversas? non dico prudentibus, sed ne stultis quidem hoc persuaderi potest“*². Gerade hier aber zeigt sich, wie der Zusammenhang lehrt, ein weiteres, und zwar entscheidendes Moment: so viel auch Hieronymus von den Rabbinen angenommen hat, so wenig hörte er auf, ein betont christlicher Theologe zu sein, und das äußerte sich bei seinem Naturell fast naturnotwendig durch energische Polemik gegen die Juden. Es ist bekannt, daß er an mehr als einer Stelle seiner Schriften sich gegen die *„Iudaei“* und *„Hebraei“*, aber auch die *„nostri iudaizantes“* wendet, und die *Epistula CXXIX* ist ja wesentlich Polemik gegen die Auffassung der Juden von der *„terra repromissionis“*, wie jede Seite beweist. Deshalb wird

¹ CSEL. LV S. 315, 18ff.

² CSEL. LVI S. 165, 22f.

gerade hier der geringe Umfang des Landes so stark unterstrichen. Darum finden wir aber auch anderswo die unangenehmen Seiten des Landes gerade dann betont, wenn es sich darum handelt, die Erfüllung von Drohweissagungen gegen das jüdische Volk nachzuweisen, wie z. B. bei der Erklärung von Soph. 1, 15ff.

Es könnte für die Hervorhebung der Schattenseiten des Landes noch eine andere Erklärungsmöglichkeit in Betracht gezogen werden: bittere Erfahrungen, die Hieronymus im Verlauf seines vieljährigen Aufenthalts in Palästina zweifellos gemacht hat. Da die *Epistula CXXIX*, wie der Schlußabsatz lehrt, geschrieben ist, nachdem ihr Adressat Claudius Postumus Dardanus die Würde der Praefektur — gemeint ist die Stellung des *Praefectus Praetorio Galliarum* — zum zweiten Male bekleidet hatte, ist sie nach der gewöhnlichen Meinung nach 413 geschrieben¹. Nun lehrt uns die *Epistula CXXVI*, c. 2, daß Palästina im Jahre 411 durch einen Sarazeneinfall großen Stils heimgesucht wurde, durch den auch Hieronymus in Mitleidenschaft gezogen und bei der Ausarbeitung seines Ezechielkommentars in empfindlichster Weise gestört wurde: „*hoc autem anno, cum tres explicassem libros², subitus impetus barbarorum, de quibus tuus dicit Vergilius, lateque vagantes Barcaei³ et sancta scriptura de Ismahel: contra faciem omnium fratrum suorum habitabit, sic Aegypti limitem, Palaestinae, Phoenices, Syriae percucurrit ad instar torrentis cuncta secum trahens, ut vix manus earum misericordia Christi potuerimus evadere*“³. Dieses Erlebnis könnte mit dazu beigetragen haben, daß in der *Epistula CXXIX* die Nähe der Wüste und ihrer wilden Bewohner so kräftig betont wird. Das wird sehr wahrscheinlich, wenn wir beachten, daß hier das Zitat aus Vergil und Gen. 16¹² genau so nebeneinander stehen wie in der *Epistula CXXVI*. Es ist auch zu beachten, daß der Prolog zu dem 406 verfaßten Amoskommentar zwar, wie wir sahen, auch die ungeheure Ausdehnung der Wüste betont, aber von dem wilden Charakter der Beduinen noch nichts sagt. Aber wenn wir

¹ *Floril. Patr. Fasc. XLI* S. 70, Anm. 3.

² Die Ausdrucksweise ist sehr prägnant und will besagen: „nachdem ich drei Bücher des Kommentars beendet hatte.“

³ *CSEL. LVI* S. 144, 8ff.

uns erinnern, daß die Erklärung zu Ez. 20, 5, wo das Heilige Land so nachdrücklich gepriesen wird, aus der Zeit nach 411, weil im 6. Buch des Kommentars stehend, stammen muß, so ergibt sich uns ohne weiteres, daß eine geradlinige Entwicklung der Anschauungen des Hieronymus in diesem Punkte nicht stattgefunden hat. Einzelne Äußerungen über Palästina mögen durch persönliche Erlebnisse einen besonderen Ton erhalten haben; seine Gesamtauffassung ist durch sie offenbar nicht beeinflußt worden.

Nun dürfen wir nicht vergessen, daß die Anschauungen, die wir bis jetzt besprochen haben, gar nicht die eigentliche Auffassung des Hieronymus von Palästina darstellen. Er ist nicht als wissenschaftlicher Forscher, weder als Geograph noch als Historiker oder Archäologe, nach dem Heiligen Lande gezogen, sondern, wie er selber sagt, „*ut de Babylone Hierosolyma regrediar*“¹. Palästina ist ihm nicht die Stätte der wissenschaftlichen Forschung, sondern des gottgeweihten Lebens. Dazu gehört freilich nicht zuletzt auch das Studium der Hl. Schrift, das sowohl in dem von ihm geleiteten Männerkloster wie auch in den Frauenklöstern der Paula intensiv gepflegt wurde. Für die Bedeutung Palästinas für das Studium der Bibel hat er das klassische Wort geprägt: „*quomodo Graecorum historias magis intelligunt, qui Athenas viderint, et tertium Virgilii librum, qui a Troade per Leucaten et Acroceraunia ad Siciliam et inde ad ostia Tiberis navigarint, ita sanctam scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus est et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit*“². Wenn er von diesem Grundsatz nicht in dem Maße Gebrauch gemacht hat, als wir das wünschen, so müssen wir das aus den historischen Gegebenheiten der damaligen Lage der Bibelauslegung erklären und entschuldigen, dürfen ihm aber das Verdienst nicht schmälern, eine richtige Maxime in die Bibelwissenschaft eingeführt zu haben. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß ihm auch das Schriftstudium nicht Selbstzweck, sondern eine Teilaufgabe war, ein grund-

¹ *Ep. XLV (ad Asellam)*, c. 6 (*CSEL. LIV S. 327, 12f.*).

² *Praefatio in librum Paralipomenon ad Domnionem et Rogatianum (PL. XXIX [1846] Sp. 401)*.

legender Bestandteil eben des gottgeweihten Lebens. Als dessen Stätte hat er nun Palästina gesehen und hat es deshalb zu seinem Wohnsitz erkoren.

Liest man nun die von Paula und Eustochium, in Wirklichkeit aber natürlich von Hieronymus verfaßte oder mindestens inspirierte *Epistula XLVI (ad Marcellam)*, so könnte man meinen, Hieronymus und seine Getreuen hätten dieses ihr Ideal restlos in Palästina verwirklicht gefunden. Die Kapitel 9—11 dieses Briefes könnte man geradezu das Hohelied auf Palästina, das Musterland geistlichen Lebens, nennen. Welche Bedeutung dem Hl. Lande beigelegt wird, erhellt aus dem einen Satz: „*certe, si etiam praeclarus orator reprehendendum nescio quem putat, quod litteras Graecas non Athenis, sed Lilybaei, Latinas non Romae, sed in Sicilia didicerit, ... cur nos putamus absque Athenis nostris quemquam ad studiorum fastigium pervenisse?*“¹. Was also Athen für die weltliche Bildung, das ist Palästina für die geistliche: die Stelle, die den letzten und feinsten Schliff verleiht. Zwar wird sofort dagegen Verwahrung eingelegt, daß damit der Satz von dem Reiche Gottes in uns geaugnet und bestritten werden solle, daß es auch außerhalb Palästinas heilige Männer gebe, aber sogleich wird auch betont, hier kämen die zusammen, „*qui in toto orbe sunt primi*“². Eindringlich wird die internationale Zusammensetzung der in Palästina, zumal in Jerusalem, sich ansiedelnden Asketen beiderlei Geschlechts geschildert. Ihnen wird eine Reihe Tugenden nachgerühmt: 1. Einheit der religiösen Gesinnung trotz der Verschiedenheit der Sprache, 2. Demut, 3. Toleranz hinsichtlich Tracht und Fastenpraxis, wie überhaupt Vermeidung gegenseitigen Kritisierens, 4. Vermeidung von Ausschweifung und Vergnügungssucht³.

Von Jerusalem wird die große Anzahl von Gebetsstätten erwähnt; mit besonderer Liebe wird die Geburtsgrotte von Bethlehem geschildert, deren schlichte Armut den „weiten Säulenhallen“, den „vergoldeten Vertäfelungen“, den „mit dem Vermögen Beraubter erbauten Basiliken“ gegenübergestellt wird⁴.

¹ CSEL. LIV S. 339, 13 ff.

² CSEL. LIV S. 339, 20 ff.

³ A. a. O. S. 340, 10 ff.

⁴ A. a. O. S. 341, 5 ff.

Gegen wen das geht, wird sofort klar, wenn am Schlusse des Kapitels die Geburtsgrötte zu dem von Gott so oft zum Zeichen seines Mißfallens mit dem Blitz getroffenen Tarpeischen Felsen in Gegensatz gestellt wird. Im folgenden Kapitel lesen wir denn auch tatsächlich eine ausdrückliche Polemik gegen Rom, dessen Bedeutung zwar nicht geleugnet wird, das aber doch wegen seiner Unruhe und der vielen, mit dem unvermeidlichen Klatsch verbundenen gesellschaftlichen Verpflichtungen als ungeeignet für das Mönchsleben erklärt wird. Als wohltuender Gegensatz dazu erscheint Bethlehem, das mit den berühmten Sätzen geschildert wird: „*in Christi vero, ut supra diximus, villula tota rusticitas et extra psalmos silentium est. Quocumque te verteris, arator stivam tenens alleluia decentat, sudans messor psalmis se avocat et curva adtondens vitem falce vinitor aliquid Daviticum canit. haec sunt in hac provincia carmina, hae, ut vulgo dicitur, amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae*“¹.

Im Gegensatz zu diesem 392/3 verfaßten Lobeshymnus stehen die sehr kühl und nüchtern lautenden Ausführungen in den Kapiteln 2—4 der *Epistula LVIII (ad Paulinum)*, welche aus dem Jahre 395 stammt. Sie beginnen mit dem klassisch gewordenen Satz: „*non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est*“². Interessant ist es, die Stellung zu vergleichen, welche der Satz vom Reiche Gottes in uns (vgl. Luc. 17, 21) in beiden Briefen einnimmt. Während die *Epistula XLVI* sich nur dagegen verwahrt, diesen Satz leugnen zu wollen, wird er hier als Stütze für die These verwendet: „*et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis*“³, wie denn überhaupt das ganze 3. Kapitel, in dem er steht, sich um den Nachweis bemüht, der im Anfang des 4. Kapitels so formuliert wird: „*ne quicquam fidei tuae deesse putes, quia Hierosolymam non vidisti, nec idcirco nos meliores aestimes, quod huius loci habitaculo fruimur*“⁴.

Bezeichnend ist, warum Hieronymus dem Paulinus eine Übersiedlung nach Jerusalem geradezu widerrät. Bei ihm handelt

¹ CSEL. LIV S. 342, 16ff.

² CSEL. LIV S. 529, 16f.

³ A. a. O. S. 531, 7f.

⁴ A. a. O. S. 532, 10ff.

es sich „*de monacho et de monacho quondam apud saeculum nobili*“¹. Da könnte man nur eine Ortsveränderung als sinnvoll bezeichnen, die ihn aus der Stadt in die Stille des Landlebens führte. Nun aber liegen die Stätten des Kreuzes und der Auferstehung „*in urbe celeberrima, in qua curia, in qua ala militum, in qua scorta, mimi, scurrae et omnia sunt, quae solent esse in ceteris urbibus*“². Unter diesen Umständen hält es Hieronymus für äußerst töricht, der Welt zu entsagen, das Vaterland zu verlassen, aus den Städten auszuziehen und dann alles in höherem Maße in Jerusalem wiederzufinden. Während also Jerusalem in der *Epistula XLVI* nur als die Stadt des Kreuzes, des Grabes Christi und, wie wir sagen würden, der Kirchen geschildert wird, erscheint sie hier als antike Weltstadt mit allem, was dazu gehört: der curia, dem Sitz der Behörden, der Garnison und den mehr oder minder fragwürdigen Vergnügungsstätten.

Auch hier fragt man nach dem Grund dieses Zwiespalts. Ist der Lobeshymnus auf Palästina in der *Epistula XLVI* nur eine rhetorische Stilübung? Man könnte es meinen, und es gibt wohl heute noch nicht wenige, welche dem Hieronymus so etwas ohne weiteres zutrauen würden. Aber dagegen spricht doch, daß sich zu den dort hervorgehobenen Zügen noch im modernen Palästina Parallelen finden. Der Satz: „*in veste nulla discretio, nulla admiratio. utcumque placuerit incedere, nec detractio nec laudis est*“³ gilt auch im modernen Palästina, wo die Buntheit der einheimischen und europäischen Trachten ganz von selbst dazu führt, diese Dinge nicht zum Gegenstand einer lästigen und taktlosen Neugier zu machen. Ebenso kann „*procul luxuria, procul voluptas*“ zwar leider nicht von allen Eingewanderten, wohl aber immer noch von dem Großteil der einheimischen Bevölkerung gesagt werden. Wenn von den Bewohnern Bethlehems gesagt wird, daß sie zur Arbeit geistliche Gesänge singen, so kann darauf hingewiesen werden, daß auch heute noch, und zwar auch bei den Mohammedanern, solche üblich sind. Aber auch die Schilderung Jerusalems in der *Epistula LVIII* hat

¹ A. a. O. S. 532, 22.

² A. a. O. S. 533, 3ff.

³ A. a. O. S. 340, 15ff.

natürlich ihr *fundamentum in re*. Was die Garnison anlangt, so bezeichnet zwar die *Notitia dignitatum* Jerusalem (Aelia) als Standort der „*equites Mauri Illyriciani*“, während die als „*alae*“ bezeichneten Truppengattungen anderswo in Palästina stationiert sind¹. Aber diese Differenz ist nicht wesentlich: es ist ebenso gut möglich, daß Hieronymus den Ausdruck „*ala*“ hier nicht im strengen Sinne gebraucht, wie daß zwischen Hieronymus und der Abfassung der *Notitia dignitatum* eine Umgruppierung der Garnisonen vorgenommen wurde. Auch dürfen wir nie vergessen, daß der offizielle Name Jerusalems damals noch „*Aelia Capitolina*“ war: die Stadt war nach dem Aufstand des Barkochba als römische Kolonie, also als betont heidnische Stadt wieder ins Leben gerufen worden, und dieser Charakter war natürlich durch die unter Konstantin eintretende Christianisierung nicht sofort verwischt worden. Kein Wunder also, wenn die Christen, und unter ihnen besonders die Asketen, da Dinge vorfanden, die ihnen unmöglich genehm sein konnten, wie *scorta*, *mimi* und *scurrae*. Jerusalem und Palästina überhaupt trug eben damals ein doppeltes Gesicht: ein geistliches und ein weltliches. Auch hierzu gibt es eine moderne Analogie, nur sozusagen im Spiegelbild: während damals die weltlichen Züge das Primäre waren und die geistliche Physiognomie sich gleichsam erst herausbildete, erleben wir jetzt eine stärkere Herausarbeitung der weltlichen Physiognomie Jerusalems. Hieronymus hat in der *Epistula XLVI* die geistlichen Züge Jerusalems und Palästinas betont, vielleicht weil ihm die weltlichen damals in der Zeit der ersten Begeisterung gar nicht so stark ins Bewußtsein traten — auch dazu gäbe es moderne Analogien —; später ist ihm diese profane Seite des Heiligen Landes mehr bewußt geworden.

Was er damals in der *Epistula LVIII* beanstandete, war ein Kinderspiel gegen das, was er in Palästina erleben sollte: den langwierigen origenistischen Streit und die allzu handfesten Kampfmethoden der Pelagianer, die Verarmung der von Paula gestifteten Klöster, die Überschwemmung Palästinas mit Flücht-

¹ *Notitia dignitatum* ed. O. Seeck (Berolinae 1876) S. 73, 21.

lingen aus dem Abendland, welche dort vor den Goten Alarichs Schutz suchten, die Bedrohung durch Hunnen und Beduinen. Das geistliche Idyll, das Hieronymus in Palästina suchte, hat er nicht dort gefunden, und es wäre unrecht, ihm die Schuld daran zuzuschieben. Gewiß hat er durch sein streitbares Temperament die Lage mehr als einmal verschärft. Doch die Hauptschwierigkeiten lagen nicht in seiner Person begründet. Aber wenn auch der Enthusiasmus der *Epistula XLVI* einer kühleren Beurteilung Platz machte, so hat er für seine Person doch nie den Entschluß, in Palästina zu leben, zurückgenommen. Das darf ihm nicht vergessen werden und muß helfen, auch die Zwiespältigkeiten in der Bewertung Palästinas gerecht zu beurteilen. Mit Steinwürfen auf seinen Charakter erklärt man nichts. Vielmehr ist auch hier zu beachten, daß Hieronymus sich einer neuen Situation gegenüber sah, einer Situation, die er zudem selber herbeigeführt hatte, genau so wie bei seinem Rückgriff auf den hebräischen Text des Alten Testaments. Man darf doch nicht übersehen, daß das „Land, das von Milch und Honig fließt“ noch heute ein theologisches Problem darstellt. An einem Stuhltisch ferne in Europa kann man über eine Stelle wie Ez. 20, 5 leicht hinweggleiten; in Palästina nicht. Hieronymus hat das Problem jedenfalls irgendwie empfunden; daß er keine glatte Lösung fand, dürfen wir dem vielbeschäftigten, mit Aufgaben aller Art überschütteten Manne nicht zu schwer ankreiden.

DER KAISER DES MOSAIKBILDES ÜBER DEM HAUPTTEINGANG
DER SOPHIENKIRCHE ZU KONSTANTINOPEL

VON

Dr. A. M. SCHNEIDER

Das 1932 von Th. Whittemore, Direktor des Amerikanischen Byzantinischen Institutes, freigelegte Mosaik über der βασιλικὴ πόλη der Sophienkirche ist inhaltlich nicht leicht zu deuten. Obwohl es durch Salzenbergs¹ Publikation schon seit langem bekannt war, hat eigentlich nur Kondakoff² sich des näheren mit ihm abgegeben, allein er ist mit seiner etwas absonderlichen Einzeldeutung nicht durchgedrungen. Doch hat er gegenüber Salzenberg, der es für justinianeisch hielt, schon an Hand der Reproduktion es als Werk des 9./10. Jahrhunderts erkannt und näherhin Leo VI. zugeschrieben. Whittemore³ gibt eine eingehende Sachbeschreibung, ohne auf die Deutung näher einzugehen. Er hält es aber (a. a. O. 18) für sicher, daß hier der Kaiser Leo VI. dargestellt sei, wobei er sich ikonographisch auf Münzdarstellungen und das Berliner Elfenbeinrelief Leos VI. sowie literarisch auf das Zeugnis Antons von Novgorod beruft.

Zunächst eine kurze Beschreibung des Mosaiks selbst: In der Lünette über dem Haupteingang der vom Esonarthex in das Kircheninnere führt, sieht man auf einem reich mit Edelsteinen geschmückten Thron Christus sitzend, die rechte Hand segnend erhoben, in der linken ein Buch mit der Inschrift: Εἰρήνη ὑμῖν. Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Joh. 20, 20 und 8, 20), links unten kniet in anbetender Haltung ein nimbierter Kaiser. Der kräftig gebaute Mann trägt eine Krone, die Kaiserchlamys ist an der rechten Achsel mit einer großen Fibel zusammengehalten.

¹ Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmäler zu Konstantinopel*, Taf. 27.

² *Die byzantinischen Kirchen und Bauwerke Konstantinopels*. 1886, S. 115 (russisch).

³ *The mosaics of St. Sophia at Istanbul — The mosaics of the Narthex*. Oxford 1933.

Unter dem Mantel trägt er das reiche $\delta\iota\beta\eta\tau\acute{\eta}\sigma\iota\omicron\nu$ ¹. Ikonographisch wichtig ist das etwas schmale Gesicht mit den großen melancholischen Augen, die von dichten Brauen überschattet sind, der abwärtsfallende dünne Schnurrbart und der etwas lange Spitzbart. Rechts vom Pantokrator sieht man in fürbitteuder Haltung, die Augen zu ihrem göttlichen Sohn gewandt, Maria; links ebenfalls in einem Medaillon einen durch den Stab gekennzeichneten Engel, der unbestimmt ins Weite sieht.

Die erste größere Bearbeitung hat unsere Darstellung durch Frau Osieczkowska im *Byzantion* IX (1934) S. 41—83 erfahren. Sie hält das Bild für eine Variante der bekannten Deisisdarstellung, wo im Verein mit Maria statt des meist üblichen Johannes Baptista der Erzengel Gabriel Fürbitte für Leo VI. einlegt. Darin, daß der Verkündigungengel an Stelle des Täufers gesetzt ist, sieht O. einen Hinweis auf das Dogma der Menschwerdung, das neben der Fürbitte zur Darstellung gebracht werden sollte. Allein dagegen hat Stefanescu im gleichen Jahrgang des *Byzantion* S. 517—23 mit Recht geltend gemacht, daß zwar der Engel den Täufer vertreten kann, ersterer aber hier eben nicht Fürbitte einlege, sondern wachsam in die Ferne schaue. Weiter spiele das Thema der Verkündigung nicht in unsere Darstellung herein, weil die Worte des Buches klar auf den auferstandenen und lehrenden Christus hinweisen. Er sieht darum in dem Engel lediglich einen Schutzengel ohne besondere Benennung und bringt die ganze Darstellung mit der Konsekrationsliturgie in Zusammenhang, worin die Jungfrau als Fürbitterin für den Bauherrn und der Engel als Schützer der Kirche angerufen werden. Beide Deutungen sind darin einig, daß es sich um ein Stifterbild handle, O. hat an verschiedenen Beispielen dargetan, daß der Platz, an dem sich unser Bild befindet, also das Tympanon über dem Haupteingang, gerade im byzantinischen Kulturkreis dem Kirchenstifter oder Kirchenvollender vorbehalten war (a. a. O. 50). Was aber beiden anscheinend nicht auffiel, ist der Umstand, daß Leo VI. an der Sophienkirche nichts baute oder ausbesserte, er also auch nicht eigentlich diesen Platz für sein Bildnis beanspruchen durfte. Auf Kaiser Leo VI. verfiel man wohl nur deshalb, weil der rus-

¹ S. darüber Reiske in seiner Ausgabe des Zeremonienbuchs, Ed. Bonn II, S. 424.

sische Pilger Anton von Novgorod (um 1200)¹ ein Bildnis dieses Kaisers in der Sophienkirche sah. Nur ist seine Ortsangabe ziemlich unklar. Nachdem er nämlich die sogenannte schwitzende Säule in der Westecke des nördlichen Seitenschiffs beschrieben hat, sagt er: „*Là aussi* (also noch in der Kirche?) ... *se trouve une grande image du Sauveur en mosaïque*“, von dem dann noch eine Wundergeschichte erzählt wird. Dann fährt er fort: „*A côté de la porte* (andere Handschrift: *du paradis, en haut*) *se trouve une grande image représentant l'empereur Kyr Léon le Sage, et il a une pierre précieuse sur le front, qui éclaire St. Sophie la nuit.*“ Hier ist also lediglich von einem Bild des Kaisers Leo die Rede, allein schon Kondakoff vermutete, daß das zuvor erwähnte Pantokratorbild mit dem Leos zusammen nur ein einziges Mosaik ausmachten. Aber wo war dieses angebracht? Dem Text nach möchte man es im Innern der Sophienkirche vermuten, allein die Variante „*à côté de la porte du paradis* (= Atrium)“ berechtigt uns doch, es wohl außerhalb zu suchen. Da wir nun aber über der Haupttüre das Bild des Pantokrator und eines Kaisers noch haben, so lag der Schluß nahe, daß dieses eben das von Anton gemeinte Bild sein müsse, der dargestellte Kaiser also ohne Zweifel Leo VI. sei. Man könnte nun immerhin dagegen noch einwenden, diese Zuweisung sei eben Kustodenweisheit des 13. Jahrhunderts und habe mit dem wirklichen Sachverhalt nichts zu tun —, wenn wir nicht aus einer besseren Quelle wüßten, daß Leo VI. tatsächlich in der Sophienkirche ein Pantokratorbild stiftete. Allein dieses ist nicht mit dem von Whittemore freigelegten identisch.

P. Maas² machte nämlich schon 1924 auf eine Stelle aufmerksam, die sich bei Isaak Tzetzes († 1138) *περὶ τῶν Πινδαρικῶν μέτρων* findet: ἔχεις καὶ οἱ [scil. στίχοι] συντίθενται γύρωθεν τοῦ σωτῆρος τούτου (scil. Λέοντι) γραφέντας εὐσεβῶς ἐν τῇ ὡραία πόλῃ. Es gab also ein Bild des Erlösers, das von einem Versband umgeben war, dessen Inhalt von Leo verfaßt wurde. Wir dürfen wohl mit Bestimmtheit annehmen, daß auch das Erlöserbild von Leo gestiftet und sein eigenes Portrait ebenfalls darauf angebracht war. Und

¹ de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*. I, 1. Genf 1889, S. 90.

² BZ. XXIV, S. 485. Der Text ist ediert von Cramer, *Anecd. Gr. Paris*. I, S. 77, 32.

dieses Bild befand sich über der *ώραία πύλη*. Diese ist aber nicht mit der Kaisertür identisch. Das geht aus Constantinus Porphyrogenetus hervor, der den Einzug des Kaisers in die Sophienkirche beschreibt¹. Darnach kommt dieser vom Horologion, dessen Lage unsicher ist, durch die *ώραία πύλη* in das *προπόλαιον τοῦ νάρθηκος*, (also den sogenannten Exonarthex) legt dort hinter einem Vorhang die Krone ab, wird darauf vom Patriarchen an der Narthextür empfangen und schreitet endlich in dessen Begleitung nach dreimaliger Proskynese durch die *βασιλικαὶ πύλαι* in das Innere der Kirche. Nach dem sogenannten Codinus² könnte man freilich im Zweifel sein, ob in der Spätzeit die Kaisertüre nicht auch *ώραία πύλη* genannt wurde. Es heißt dort wenigstens, der Kaiser verlasse bei der feierlichen Krönung den Ambo nicht gegen die „schöne Türe“ zu, sondern nach der anderen Seite, die gegen den Altar führt. Sei dem, wie ihm wolle: die von Tzetzes gelesene metrische Inschrift fehlt auf alle Fälle auf dem Mosaik über der Kaisertüre, es muß daher die *ώραία πύλη* des Tzetzes wohl mit der zum Atrium führenden Tür des Zeremonienbuches gleichgesetzt werden. Zu diesem Ergebnis würde auch gut passen, was in der Textvariante des Antonius von Novgorod steht: „à côté de la porte du paradis, en haut“.

Als Ergebnis können wir also feststellen: Das von Antonius und Tzetzes genannte Bild Leos VI. befand sich nicht über der Kaisertür, sondern über der *ώραία πύλη*, die zum Atrium führte. Der Platz über der Haupttüre ist — wie bereits gesagt — im byzantinischen Osten vielmehr dem Stifter oder Bauherrn der Kirche vorbehalten. Dieser Umstand gibt uns nun einen Anhaltspunkt an die Hand, um die Identität des Kaisers festzulegen. Er muß entweder Justinian sein oder einer seiner Nachfolger, der größere Arbeiten an der Sophienkirche ausführte. Justinian fällt aus ikonographischen und stilistischen Gründen ohne weiteres aus. Da ferner der Stil des Mosaiks klar ins 9.—10. Jahrhundert weist, so kann eigentlich nur Basilius I. in Frage kommen, der nach dem Erdbeben des Jahres 869, welches die Kirche an ver-

¹ *De Caer.* I, 1. Ed. Bonn, S. 14.

² *De officiis* 17. Bonn, S. 91. (Ende des 14. Jahrh.): οὐκ ἐκ τοῦ μέρους μέντοι οὔπερ ἀνήλθεν, ἤως τοῦ πρὸς τὰς ὠραίας πύλας ὄρωντος.

schiedenen Stellen insbesondere aber den Westbogen beschädigte, größere Ausbesserungsarbeiten vornehmen ließ. Er konnte also mit einigem Recht den Platz über der Kaisertür mit seinem Bild schmücken. Ikonographisch ist gegen diese Deutung nichts einzuwenden. Die Münzbildnisse¹ passen gut: längliches Gesicht, große Nase, etwas langer Spitzbart. Die kurze Personalbeschreibung des Basilius bei Simeon Magister² nennt ihn: Kräftig gebaut (εὐεκτικός), breitbrüstig (τὰ στέρνα πλατύς), mit zusammengewachsenen Brauen (σύνοζυρος), großen Augen (εὐόμματος), melancholisch blickend (συνθροπός), alles Züge, die sich mit dem Mosaikportrait wohl vereinen lassen. Der Kaiser des Mosaiks über der βασιλική πύλη ist also Basilius I. Das Bild dürfte dann um 870 verfertigt sein.

¹ Z. B. Wroth *Catalogue of the Imp. byz. coins* II 1908, Taf. 50, Nr. 12 u. 14. Das von W. beigezogene Berliner Elfenbeinrelief (s. Wulff-Volbach, *Altchristl. und mittelalterl. Bildwerke* III, Ergbd. Berlin 1923, S. 33 und Taf. IX, Nr. 2006) mit dem Bildnis Leos hat ikonographisch mit unserem Mosaikportrait nichts zu tun. Auch die Münzbilder Leos (Wroth a. a. O., Taf. 51, Nr. 8—14) zeigen anderen Kopf-typus. Nr. 8 wäre noch am ehesten zu vergleichen, doch ist da der Bart wieder zu lang und zu voll.

² Theoph. Cont. Ed. Bonn, S. 686.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE MONARCHIANISCHEN PROLOGE ZU DEN VIER EVANGELIEN IN DER SPANISCH-ARABISCHEN BIBELÜBERSETZUNG DES ISAAK VELASQUEZ NACH DER MÜNCHENER HANDSCHRIFT COD. ARAB. 238

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

Prof. FRANZ TAESCHNER

Die Münchener arabische Evangelienhandschrift *Cod. arab. 238* (Aumer, S. 78) ist maghrebischer Herkunft, wohl aus Marokko stammend, und ist datiert Šauwāl 796 H./Aug. 1394 n. Chr. Sie ist die Abschrift einer im März 1195 n. Chr. von einem Diakon Abū ‘Omar b. Juan in Fes (Marokko) geschriebenen Handschrift. Sie enthält die nach einem altlateinischen, durch die Vulgata beeinflussten Text angefertigte spanisch-arabische Übersetzung der vier Evangelien des Cordovanners Ishāq b. Belaško (Isaak Velasquez), die i. J. 946 n. Chr. verfaßt worden ist¹. Wie in der lateinischen Vulgataversion sind auch hier den vier Evangelien die sogenannten monarchianischen Prologe² vorangesetzt.

Diese Prologe, nebst kurzen Inhaltsangaben der einzelnen Evangelien nach Kapiteln, waren auch ohne den Evangelientext in besonderen Handschriften in Umlauf, von denen die Leipziger Stadtbibliothek ein Fragment besitzt³, welches den Prolog zu Markus enthält. Dieser ist nach dem Leipziger Fragment unter Hinzuziehung der Münchener Handschrift von K. Vollers herausgegeben und übersetzt und von E. v. Dobschütz besprochen worden⁴.

¹ Vgl. über die Übersetzung des Velasquez jetzt die Arbeit von A. Baumstark, *Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez* im letzten Bande dieser Zeitschrift S. 226 ff.

² Außer den Ausgaben des Vulgatatextes und der Ausgabe von P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 1896 sind diese Prologe bequem zugänglich wiedergegeben in *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen*, Heft 1: H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn, 2. Aufl. 1908, anast. Neudruck 1921.

³ Vgl. über dieses H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften*, III. Bd., Leipzig 1888, S. 391 f. und Tafel III.

⁴ K. Vollers und E. v. Dobschütz, *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment* in *ZDMG.* LVI (1902), S. 633—648.

Im folgenden sollen alle vier Prologe nach der Münchener Handschrift herausgegeben und übersetzt werden. Auch bei dem bereits von Vollers herausgegebenen Prolog zu Markus ist im Text die Münchener Handschrift zugrunde gelegt, und die Varianten des Leipziger Fragmentes (nach Vollers) sind in den Apparat verwiesen (mit Lzg. bezeichnet). In der Übersetzung dagegen mußte da, wo es ohne Zweifel den besseren Text bietet, das Leipziger Fragment zugrunde gelegt werden. Beide Handschriften weisen Verderbnisse auf, doch lassen diese sich meist aus der anderen Handschrift verbessern; es ist daher sehr zu bedauern, daß wir nur für Markus diese Verbesserungsmöglichkeiten hatten. Emendationen sind im Text keine vorgenommen worden, dagegen mußten solche gelegentlich zur Übersetzung vorgenommen werden; die Fußnoten zu dieser geben Auskunft darüber. Die Textform ist bis auf einige Varianten, die meist Verderbnisse in einer der beiden Handschriften darstellen, in beiden Handschriften im wesentlichen identisch; nur die Einleitungsworte weisen in beiden eine verschiedene Form auf. Dies ist auf die verschiedene Anordnung, in der die Prologe in beiden Handschriften auftreten, zurückzuführen: in der Münchener Handschrift vor die einzelnen Evangelien vorangesetzt, in dem Leipziger Fragment ohne den Evangelientext, nur gefolgt von den Inhaltsangaben nach Kapiteln.

Zur Münchener Handschrift selbst ist zu bemerken, daß sie, wie schon Aumer in seinem Katalog hervorhebt, durchweg von einer und derselben Hand in maghrebinischem Duktus geschrieben ist¹. Dagegen fehlten ihr die ersten Blätter, die u. a. den Prolog zu Matthäus enthielten; sie sind, was Aumer versäumt hat zu bemerken, von späterer Hand, vielleicht von der Widmanstadts, des einstigen Besitzers der Handschrift, ergänzt (nach welcher Vorlage?). Die Handschrift ist ziemlich reichlich, wenn auch nicht vollständig, mit Vokalzeichen versehen.

Die Sprache des Werkes, wie sie sowohl im Konsonantentext als auch in der Vokalisation zum Ausdruck kommt, weicht mitunter nicht unerheblich von der klassischen *ʿArabīyah* ab und weist lokale, d. h. maghrebinische, speziell spanisch-arabische Färbung auf. Es würde zu weit führen, hier auf diese Seite näher einzugehen². Ich will nur im folgenden auf einige Eigentümlichkeiten in der Wiedergabe der Eigennamen hinweisen, die als für die Sprache des Verfassers charakteristisch betrachtet werden können. Ich lasse dabei den Prolog zu Matthäus vollkommen beiseite, da er als von einer ergänzenden Hand stammend für solche Fragen ohne dokumentarischen Wert ist.

¹ In der Textwiedergabe sind die maghrebinischen Formen der beiden Buchstaben *ف* und *ق* durch die uns geläufigeren orientalischen ersetzt.

² Vgl. darüber die Dissertation von K. Römer, *Der Codex Arabicus Monachensis Aumer 233*, Leipzig 1905, bzw. Die Fortsetzung dieses unvollständigen Dissertationsdruckes *ZA. XIX* (1905/06), S. 98—125.

Bei dieser Betrachtung der Eigennamen müssen solche ausscheiden, die als islamisch-literarische Namensformen anzusprechen sind, wie زكريا (Lzg. bietet dafür die orientalisch-christliche Form زكيا), ferner 'مريم', 'موسى', 'افسوس', 'لوقا'. Die nicht aus dem islamischen Bereich übernommenen Namensformen dagegen weisen einige durchgängig zu beobachtende Charakteristika auf, von denen ich folgende nenne:

1. Gebrauch des Buchstaben Šin, wo Sīn erwartet wird: Markus (مركش); Lzg. bietet die orientalische, auch im islamischen Schrifttum geläufige Form (مركس), Paulus (بُولس), Augustinus (اغشتين), Matthias (مَثِيَس), Asia (اشية), Apokalypsis (ابقلبشيز), Patmos (بشموش). Hieher gehört auch der Vatersname des Verfassers selbst, der بلشك (*Velasco*) wiedergegeben ist.

2. Verwandt damit ist die Verwendung von Buchstaben, die sonst Spirantien wiedergeben (Tā, Dāl), zur Wiedergabe von Explosiven: Matthäus (مَثْوَة), Zebedäus (سبداى) und die schon genannten Formen für Matthias und Patmos.

3. Wiedergabe einer Umlautsaussprache von ā (*Imālah*) in Levi (لوى); Lzg. لوى und Zebedäus.

4. Wiedergabe von lat. ch durch einen arabischen Buchstaben, der einen k-Laut darstellt: Achaia (اقايية).

5. Endlich ist noch bemerkenswert, daß bei Namen, die offenbar auch als Personennamen in der Umwelt des Verfassers in Umlauf waren, die

I.

(fol. 2r)

بسم الاب والابن والروح القدس اله واحد

قال يرونم القس الترجمان متا الحوارى هو اول من كتب الانجيل
 فى بلد يهود بمدينة التمامات وانجيله اول الاناجيل بالمرتبة وهو الراجع
 الى الله من متاجر الاسواق وتقاضى الخراج، وصف نسبة المسيح
 على وجهين من الالباء الذين اجتباهم الله من الختان واختارهم
 5 بقلوبهم المكتونة عن دل كفوء به فهو ولداهم من الجهتين، وفسر
 الحوارى نسبه على ثلاث فصول كل فصل اربعة عشر ابا، فهن ثلاث
 فصححات وازمان ثلاثة تصحيفا لسنته واطهارا لخبيره الذى فسره
 دانيال فذكر الرحلة الى بابل وكم اب سلفوا من بعد الرحلة الى

lateinische Endung -us weggelassen ist. Wo Vokalisation gesetzt ist, erscheint statt dessen ein Damma; es ist also die romanische (spanische) Form gemeint. Solche Namensformen sind بِطْرُ (Pedro; Lzg. bietet hier wieder die orientalische, auch im islamischen Schrifttum geläufige Form بطرس), (Ieronimo); auch die Namensformen für Theophilus (توفيل) und Augustinus dürften hierhergehören, obwohl hier — sicher nur zufällig — der Endvokal nicht geschrieben ist. Sonderbar ist indessen, daß für Zebedäus hier auch eine solche Kurzform auftritt. Ganz sonderbar endlich ist die Form des Namens Matthäus (مثنو); in dem ergänzten Teil die islamisch-literarische Form متا).

Das textgeschichtliche Problem, das sich in diese Prologe knüpft, kann hier nicht erörtert werden. Das Urteil, das E. v. Dobschütz nach der von K. Vollers gebotenen Probe fällt, daß die arabische Version des Velasquez nicht über die überlieferte lateinische Version hinausführe, sondern als eine Paraphrase derselben zu gelten habe, die deren Schwierigkeiten aus dem Wege geht, ohne sie zu lösen¹, ist bis zu einem gewissen Grade wohl richtig. Doch scheinen mir dadurch nicht alle Divergenzen gegenüber dem Lateiner abgetan zu sein, so daß dies Urteil doch wohl noch nicht als das letzte Wort darüber zu betrachten ist. Es wäre jedenfalls verhängnisvoll, wenn es eine erneute Untersuchung darüber von seiten der Neutestamentler hintanhaltend würde. Um einer solchen den Weg zu bereiten, lege ich im folgenden das Material vor.

¹ ZDMG. LVI, (1902), S. 645.

I.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes,
eines einzigen Gottes!

Es sagt der Presbyter Hieronymus, der Übersetzer: Der
Apostel Matthäus ist der erste, der das Evangelium im Lande
5 Juda in der Stadt 'lt'm't(?)¹ geschrieben hat. Sein Evangelium
ist das erste der Evangelien dem Range nach. Er ist der, der
sich Gott zuwandte von den Handelsgütern der Märkte und
von dem Steuereintreiben. Er führt die Abstammung Christi
nach zwei Richtungen auf, von den Vorvätern, welche Gott
10 durch die Beschneidung auserwählt und die er durch ihre be-
schnittenen Herzen erwählt hat aus der Geringheit² eines ihm

¹ Ohne Entsprechung beim Lateiner.

² L. قَلِّ كَفْوَةٍ.

قدومه وولادة المسيح الذى هو بادی الاشياء وعلتها، الاول علّة
 جميع الاشياء وكلّ زمان، ورأس كل نظام واولية جميع المراتب والاعداد
 وبرهان كل حجة ونور كل عقْد، وأن أوّل الايمان وقوامه ان المسيح
 الله المولود من امرأة المُخَضَّع تحت التورنة (sic!) المولود من العذرى
 5 البتول المتوجع في بدنه الحاسى المكلموم في لحمه المعلق في الصليب
 لفى ذلك ليظهر قدرته وسلطانه على الموت وظفرته على جميع الالم
 والميخن التى تستقبجها اوهام الادميين ويكرهونها في حكم عقولهم
 ان قام في بدنه بكر الموتى، ورايس الجميع ابن ابية فهو ابن الاب،
 والاب أب له واحد بالجواهر ثان بالقيوم لا ثان في الذات بلا بدء
 10 ولا نهاية، وقد يليق بالحبيين لله (fol. 2v) ان يميزوا اوائل هذا
 الانجيل ووسطه واواخره ويتصفحوا كيف اجتبا الله هذا الرسول
 الحن مثوةً ويتبصروا معانى هذا الانجيل وحمية الله لعباده ان اراد
 ان ياتى متجسداً ببدن تام مولود، فليتكفروا ويتكرروا في فرائده
 فإنهم سيشعرون ان الله اجتباهم واتخذهم فليتخذوا طاعته
 15 والانقياد لاسره، وبعد فائاً قصرنا في صدر هذه المقالة قصرًا اردنا
 ايضاح ثمرة الايمان والاختبار عن القصة القائمة الماضية وعن افعال
 الله المحب الرؤف الحكيم التدبير لكل من احبّ وبحث عن اسرار
 الدين وصقل عين قلبه ليتطلع على اللطائف المكتومة عن كثير.
 تم المدر.

entsprechend Seins, wobei er (Christus) ihr Nachkomme nach beiden Richtungen ist. Der Apostel setzt seinen (Christi) Stamm-
 baum in drei Abschnitten auseinander, jeden Abschnitt zu vier-
 zeh'n Vorvätern, nämlich drei Pascha-Perioden und drei Zeitab-
 5 abschnitten, berichtet nach seiner Überlieferung und geklärt nach
 seinem Bericht, welchen Daniel erläutert hat. Auch erwähnt er den
 Zug nach Babylon und wieviele Vorväter nach dem Zuge vor-
 angegangen waren bis zu der Geburt und dem Auftreten Christi¹,
 10 der Erste, die Ursache aller Dinge und aller Zeit, der Beginn
 aller Ordnung, der Vorrang vor allen Rangstufen und Zahlen,
 der Beweis für jedes Zeugnis und das Licht eines jeden Ver-
 standes. Und [er erwähnt], daß der Anfang und die Grund-
 lage des Glaubens darin besteht, daß Christus, Gott, ge-
 15 boren von einem Weibe, unterworfen unter das Gesetz, ge-
 boren aus der Jungfrau, der Virgo, der gelitten hat in seinem
 sinnlich empfindenden Leibe, verwundet wurde in seinem
 Fleische, ans Kreuz geheftet, dem [allem] unterworfen ist,
 damit dadurch er zeigte (od. sich zeigte)² seine Macht und
 20 seine Gewalt über den Tod und seinen (bzw. sein)² Sieg über
 alle Schmerzen und Widerwärtigkeiten, welche die Menschen
 nach ihrem Verständnis verabscheuen, [und] daß er auferstanden
 ist in seinem Leib, der Erstgeborne der Toten und der Erstling³
 aller Dinge, der Sohn seines Vaters, wobei er der Sohn des Va-
 25 ters und der Vater ihm Vater ist als einer [und derselbe] der Sub-
 stanz (*garuḥar*) nach, als ein zweiter der Person⁴ nach, nicht als
 ein zweiter dem Wesen (*dāt*) nach, ohne Anfang und ohne Ende.

Es ziemt sich für die, die Gott lieben, daß sie den Anfang,
 die Mitte und das Ende dieses Evangeliums verstehen und darauf
 30 achten, wie Gott diesen sündigen⁵ Gesandten Matthäus sich aus-
 gewählt hat, und betrachten den Sinn dieses Evangeliums und
 die Liebe Gottes seinen Dienern gegenüber, da er verkörpert
 kommen wollte in einem vollständigen, geborenen Leibe. Und sie

¹ L. إلى ولادة المسيح وقدمه.

² Je nachdem, ob man لِيُظْهِرُ od. لِيُظْهِرُ und entsprechend Nom. od. Acc. bei den folgenden Nominibus liest.

³ L. وراثس bzw. statt dessen رثاس.

⁴ L. بالاقنوم = syr. مينة.

⁵ L. المحنّ مشوة.

II.

(fol. 27r)

تم الانجيل الاوّل الذي كتبه مثنوّة الحواري تلميذ المسيح باللسان
العبراني

يتلوه الانجيل الثاني قول مَرَكُش تلميذ بِيَطْرُ الحواري الجزء الذي
وضع بالرومية باطالية من ارض الروم الى اربع عشرة سنة بعد ارتفاع
المسيح الى السماء كما كان حَمَلَهُ عن معلمه، فقُرِيَ على بيطر وامر
الناس بحمله، ثمّ تُرْجِمَ بالعجمية لاهل رومة،
قال يرونم¹ مَرَكُش بشير انجيل الله وولد² بيطر من طريق
المعمودية وتلميذه من كلام الله كان قِسًّا³ في بنى اسرايل هارونيًا
من سبط لاوى رجع الى ملّة المسيح وكتب هذا الانجيل في بلد
ايطالية وهو جزء⁴ رومة⁴ وواضع⁵ فيه ما كان من حق عشيرته وما
من حق المسيح فأول⁶ ما بدا فأنما⁷ يستشهد⁸ بكلام الانبياء اراد
بذلك⁹ شرف بيت لاوى الذي اصطفاه الله لمرتبة الامامة واخبر

¹ Hier beginnt der Text des Leipziger Fragmentes fol. 1 v.² Lzg. وابن.³ Lzg. وكان قسيسا.⁴ om. Lzg.⁵ Lzg. ووضّح.⁶ Lzg. وأول.⁷ Lzg. أنّما.⁸ Lzg. استشهد.⁹ Lzg. add. اظهر.

sollen darüber nachdenken und ihn immer wieder bewundern; dann werden sie erkennen, daß Gott sie sich ausgewählt und sie an sich genommen hat. Und so sollen auch sie sich vornehmen, ihm zu gehorchen und seinem Befehle gegenüber gefügig zu sein.

- 5 Wir aber haben uns nun im Anfang dieser Abhandlung kurz gefaßt; wir wollten die Frucht des Glaubens darlegen und berichten von der sicheren vergangenen Geschichte und von den Taten Gottes, des liebenden, gütigen, dessen, der fest führt jeden, der [ihn] liebt und die Geheimnisse der Religion erforscht und
10 das Auge seines Herzens glättet, daß es Ausschau halte nach den Feinheiten, die vor vielen verborgen sind.

Der Prolog ist zu Ende.

II.

Zu Ende ist das erste Evangelium, welches der Apostel Matthäus, der Jünger Christi, auf Hebräisch geschrieben hat.

- 15 Es folgt das zweite Evangelium, verfaßt von Markus, dem Schüler des Apostels Petrus, das Stück, welches er niedergelegt hat auf rhomäisch (*bir-rum̄yah*)¹ in Italien im Rhomäerlande gegen 14 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, so wie er es von seinem Lehrer überliefert erhalten hatte. So wurde es auf die
20 Autorität des Petrus hin gelesen, und das Volk wurde beauftragt, es weiter zu tradieren. Dann wurde es in die Landessprache (*al-‘aḡam̄yah*) übersetzt für die Bevölkerung Roms.

- Hieronimus sagt: Markus war ein Verkünder des Evangeliums Gottes und ein Sohn des Petrus nach der Taufe und sein Schüler
25 nach dem Worte Gottes. Er war ein Priester unter den Israeliten, Aaronit vom Stamme Levi. Er wandte sich der Gemeinde Christi zu und schrieb dieses Evangelium im Lande Italien — d. i. ein Teil Roms — und brachte darin in Einklang, was zum Anspruche seines Stammes gehörte und was zum Anspruche Christi. So
30 fängt er damit an, die Rede der Propheten als Zeugnisse heranzuziehen, indem er beabsichtigt, den Ruhm des Hauses Levi darzulegen², welches Gott erwählt hatte zum Range des Priester-

¹ D, h. nach arabischem Sprachgebrauch „griechisch“ nicht „lateinisch“. Lzg. hat denn auch *يونانية*, was eindeutig „griechisch“ bedeutet.

² L. *اظهار* nach Lzg.

أَنَّ يَحْيَى بن زكريا من سبط لاوى اختاره الله قبل خلقه في بطن
 امه كما بشر به¹ جبريل المَلَك² وأن الله قدّره بشيراً ورسولاً وذكر
 أَنَّ الكلمة صارت انساناً وأن جسد المسيح حلّ في الجميع حلولاً
 جامعاً كلياً من طريق اتخاذه³ بالكلمة أبان ذلك في أوّل انجيله
 للقارى ليعلم انّ علّة الجسد الكلمة؛ وأنّ الجسد محدّ البارى القادم⁵
 وأنّ معرفة هذه القدرة⁴ واجبة⁵ على كلّ ذى لحم⁵ وان يُشعِرُنَا⁶
 بالكلمة التى كانت⁷ خفيت عن الجاهلين بها في ساير الاسرار فأوّل
 فريضه⁸ البشرا⁹ بالمعمودية التى هى رأس الايمان وفتحتها¹⁰
 واخبر بالمعمودية يحيى للمسيح والوقت¹¹ الذى منه بدى¹² المسيح
 باذاعة الشريعة والقول بملك الله ولم يبد¹³ بأصل النكاحه وأوّل
 ميلاده للذى¹⁴ كان فهمه ان أصحابه الحواريين الاخرين¹⁵ قد كانوا¹⁶
 كفوه شرح ذلك وايضا بل بدا بدخول المسيح الى¹⁷ المفاز وصيامه
 وحسنه ابليس اياه ومقايسته له واجتماع الوحوش اليه¹⁸ وخدمة
 الملائكة¹⁹ له اعلمنا²⁰ بذلك لنعرفه تعليماً وجيزاً مختصراً بغير تطويل
 كيما لا يحذف راس القصّة العظيمة²¹ ولا يغفل عن اتمام العمل¹⁵
 الموجوب عليه اعلمنا²² به؛ وقد (fol. 27v) يقال عنه انه قطع لنفسه
 ابهامه الايمن²³ بعد رجوعه الى الايمان²⁴ الا²⁵ يلتزم²⁶ خدمة الامامة
 في بنى اسرائيل وان²⁷ كان عندهم ناقص الأعضاء الا²⁸ يتولّى²⁹ في البيت
 خدمة القرابين وجاز لرجوعه³⁰ الى الدين الذى حتمه الله عليه

¹ Lzg. بسرته. ² Lzg. الملاك. ³ Lzg. اتحاد. ⁴ Lzg. الععدة;
 Vollers em. العقيدة. ⁵ Lzg. add. وجسد. ⁶ Lzg. شعرنَا.
⁷ Lzg. كان قد. ⁸ Lzg. فريض انجيله. ⁹ Lzg. البشرا. ¹⁰ Lzg.
 يبندى. ¹¹ Lzg. بالوقت. L. والوقت. ¹² Lzg. بدا. ¹³ Lzg. يبتدى.
¹⁴ Lzg. الذى. ¹⁵ Lzg. الحواريون الاخرون. ¹⁶ Lzg. كان. ¹⁷ Lzg. add.
¹⁸ So Lzg., om. M. ¹⁹ Lzg. الملائكة. ²⁰ Lzg. وأعلمنا. ²¹ Lzg.
 الصخر. ²² So M.; Lzg. اعلما. ²³ Lzg. اليمنا. ²⁴ Lzg. للايمان. ²⁵ Lzg.
 العظما. ²⁶ Lzg. يلزم. ²⁷ Lzg. اذ. ²⁸ Lzg. لا. ²⁹ Lzg. يتولا. ³⁰ Lzg. رجوعه.

tumes; und er berichtet, daß Gott den Johannes, den Sohn des Zacharias, aus dem Stamme Levi erwählt habe vor seiner Erschaffung im Leibe seiner Mutter, so wie es der Engel Gabriel verkündet hatte, und daß Gott ihn zum Verkünder¹ und Gesandten bestimmt habe. Er erwähnt ferner, daß das Wort Mensch geworden sei, und daß im Leibe Christi die Einwohnung in allem erfolgt sei² in umfassender und vollständiger Weise infolge seiner Vereinigung³ mit dem Worte. Dies erläutert er am Anfang seines Evangeliums dem Leser, damit der wisse, daß die Ursache
 5 ('illah) des Leibes das Wort ist und daß der Leib der Sitz des ewigen⁴ Schöpfers ist und daß die Kenntnis dieses Glaubenssatzes ('aqīdah)⁵ notwendig ist für jeden, der Fleisch [und Leib (Lzg.)] an sich trägt, und daß wir das Wort, welches den Unwissenden verborgen war, in allen [übrigen] Geheimnissen wahrgenommen
 10 haben⁶. So ist der erste seiner Paragraphen (farā'id, Lzg.: der Paragraphen seines Evangeliums) die Botschaft von der Taufe, welche der Beginn und die Eröffnung des Glaubens ist; und er berichtet von der von Johannes an Christus vollzogenen Taufe und von der Zeit, wo Christus das heilige Gesetz (šarī'ah) öffent-
 20 lich zu verkünden und vom Reiche Gottes zu reden begann. Aber er beginnt nicht mit dem Ursprung seiner (Christi) Fleischwerdung und dem Anfang seiner Geburt, da seiner Ansicht nach seine Gefährten, die anderen Apostel, dies bereits ausreichend erklärt und auseinandergesetzt hatten; vielmehr beginnt
 25 er damit, wie Christus in die Wüste ging und fastete, wie der Teufel (Iblīs) ihn versuchte und erprobte, wie die wilden Tiere sich bei ihm versammelten und die Engel ihm dienten. Er belehrt uns darüber, damit wir darüber eine abgekürzte und auszugsweise Belehrung zur Kenntnis nähmen ohne Weitschweifigkeit, damit nicht die Hauptsache der Erzählung zu kurz käme,
 30

¹ دَشِيرًا; Vollers übersetzt „zum Evangelisten“; doch ist zweifellos Johannes d. Täufer, nicht der Evangelist gemeint.

² L. حُلَّ فِي الْجَمِيعِ. Vgl. „*corpus domini in omnia per verbum divinae vocis animatum*“. Vollers' Übersetzung des فِي الْجَمِيعِ durch „in Allen“ ist irreführend und keineswegs hier „an eine etwa sakramental vermittelte Einwohnung Christi in den Gläubigen“ zu denken.

³ L. التَّحَادَة nach Lzg.

⁴ L. قَدِيم; in den Mss. قَادِم, was Vollers mit „des kommenden“ übersetzt.

⁵ So nach Vollers' Emendation.

⁶ Nach Lzg.

وحباه به وقدره¹ عليه أن يذيع² انجيل ابنه شرفاً هو اعظم من الشرف الذي كان حازه³ واستخفّه في اهل بيته وبنى عشيرته⁴ وصريح نسبه⁵ ان صار اسقفاً للاسكندرية⁶ وشرح بها افعال⁷ المسيح شيئاً شيئاً بفهمه⁸ بشرايع⁹ التوراة¹⁰ واكتفايه¹¹ بالخدمة الاولى¹² وبين لهم أن جوهر الباري توحد¹³ بالناسوتية¹⁴ وذلك أن¹⁵ أول شيء ينبغي لنا ان نعرفه ونقتصر عليه واذا عرفناه فحقيق ان¹⁵ نلتسمه ونتشبّه فيه¹⁶ فنجازا¹⁷ ان شرعنا ذلك بمثوبة النصيحة والاحماض وجزاء المهرة¹⁸ لأن الذي يغرس والذي يسقى هما واحد والذي يحون بالمادة والنماء¹⁵ هو الله عز وجل¹⁵ تبرك¹⁹ اسمه وتعالى قدره¹⁰

تم المصدر بعون الله²⁰

- ¹ Lzg. وقدر. ² Lzg. يذيع. ³ Lzg. جازه. ⁴ Lzg. عشيرته.
⁵ Lzg. ⁸ Lzg. ⁷ Lzg. فعال. ⁶ Lzg. اسقف ال..... ⁹ Lzg. ¹¹ Lzg. والكفاية.
¹⁰ Lzg. التوراة. ¹² Lzg. ¹³ Lzg. اتوحد. ¹⁴ Lzg. بالناسوت. ¹⁵ om. Lzg.
¹⁶ Lzg. به. ¹⁷ Lzg. ونجازا. ¹⁸ Lzg. المهرة. ¹⁹ Lzg. وتبرك als letztes
Wort des Kapitels. ²⁰ Lzg. تمّت المقالة أول عبارته.

III.

(fol. 44r)

تم الانجيل الثاني قول مركش الحواري وَضَعَهُ بِالرُّومِيَّةِ مِنْ اِرْتِفَاعِ
المسيح كثيراً

يتلوه الانجيل الثالث قول لوقا الحواري الطبيب السرياني
الانطاكي تلميذ بولس الحواري وضعه بنواحي اقايبية لساناً يونانياً

und er nicht die Vollendung der ihm auferlegten Aufgabe vernachlässige, unsere Belehrung darüber.

Es wird von ihm (Markus) erzählt, er habe sich selbst den rechten Daumen abgeschnitten, nachdem er sich zum Glauben
 5 hingewandt hatte, um nicht zum Priesterdienst bei den Israeliten verpflichtet zu sein; denn es war bei ihnen [Brauch, daß] ein Verstümmelter im Hause [Gottes d. h. im Tempel] nicht den Opferdienst versehen konnte. So wandte er sich der Religion zu, die Gott ihm eingegeben und verliehen hatte, und [Gott]
 10 bestimmte ihn dazu, das Evangelium seines Sohnes zu verkünden, eine Ehre, die größer ist als die Ehre, die er erlangt¹, aber geringgeschätzt hatte unter seinen Familienangehörigen, seinen Stammesgenossen und seinen ersten Verwandten, bis daß² er Bischof von Alexandria wurde. Dort erklärte er die
 15 Taten Christi einzeln, da er die Satzungen (*šarā'ī'*) der Thora verstand und dem ersten (d. i. dem israelitischen) Dienste genügt hatte. Er erklärte ihnen, daß die Substanz (*šauhar*) des Schöpfers eins geworden sei mit der Menschheit (*nasūtīyah*) und daß dies das erste sei, was uns notwendig ist, zu wissen, und auf das
 20 wir uns zu beschränken haben. Und wenn wir es erkannt, so ist es auch wert, daß wir es suchen und uns daranmachen, belohnt durch die Zuteilung des guten Rates und der Zuneigung und durch Auszeichnung; denn derjenige, der pflanzt, und der, der bewässert, ist beides ein und derselbe, und derjenige, der freigebig ist mit
 25 Sprossen und Wachsen³, das ist Gott — er ist mächtig und voll Majestät, gepriesen sei sein Name und erhaben ist seine Allmacht.

Der Prolog ist zu Ende durch die Hilfe Gottes.

III.

Zu Ende ist das zweite Evangelium nach dem Apostel Markus, das er auf rhomäisch niedergelegt hat, lange nach der Himmelfahrt Christi.

¹ So حازة) besser als Lzg. (جارة), welche Lesart Vollers zu der Übersetzung „vergewaltigt“ verleitet hatte.

² Nach Lzg. إلى أن.

³ L. بالماء والنماء. Vgl. „qui antem incrementum praestat“ des lateinischen Textes.

لتوفيل الاسقف الى اثنين وعشرين سنة من ارتفاع المسيح السيد
الى السماء، تُرجم سنة ست واربعين وتسع مائة على يدى اسحق
بن بِلَشْكَ¹ القرطبي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وله جزيل الحمد

5 لوقا الانطاكي السريانى وصنعتُه الطب وهو تلميذ الحواريين
وبعد ذلك كان من اتباع بولس الى يوم تنسكه كان عابداً لله بلا
عيب لم يكن ذا زوجة ولا ولد له ومات في بطينة ابن اربع وثمانين
سنة وقد حشاه الروح القدس فكتب هذا الانجيل في نواحي افايية
بعد ما كتب مثوة في بلد يهوذا ومركش بايطالية بالهام الروح
10 القدس وكذلك وصف في رأس انجيله ان كثيراً ممن تقدمونا قد
كتبوا الاناجيل قبلنا واران بذلك الا يُصَدِّقوا الغريقون المومنون
باقبل المسيح بجسده باخبار اليهود الكاذبة وخرافاتهم المذيقة وان
يومنوا بالتحام الله وظهوره وناسوته ويتجئبوا ظاهر قصة التوراة
المنصوصة التي لا تقوم الا بالتأويل والا تاخذهم الاحادث الكاذبة
15 التي افتعلوها الخوارج المجرمون وذكر في ذلك ان البشرا تم في مثله
واصحابه وابتدا بيكيى بن سيداي المختار للبشرا وانه اصطفى
للبشرا وبعد انه وصف معموديته كذلك بدا بوصف نسبته ليوضح
للطالبيين ان المسيح ولد يوسف بالاضافة ومنسوب الى داود وتلك
النسبة نسبة التبنى غير النسبة التي فسرها مثوة اولها من يوسف
20 حتى الى ادم على النوع (fol. 44v) أغشتين في معكف اضدان الاناجيل
وهذا لوقا الذى كتب معكف سير الحواريين حيث ذكر ان مَثِيَشْ
حدّ حدّ يهوذا وان الحواريين صلّوا ودعوا فنزلت القرعة عليه بعد

¹ Diese Vokalisation ist zweifellos als eine Verlegenheitsvokalisation des Abschreibers zu werten, der keine dokumentarische Bedeutung zukommt.

Es folgt das dritte Evangelium verfaßt von dem Apostel Lukas, dem syrischen Arzt aus Antiochia, dem Schüler des Apostels Paulus, das er in der Gegend von Achaia in griechischer Sprache (*lisānan yūnānīyan*) niederlegte für den Bischof Theophilus, 5 gegen 22 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, des Herrn. Übersetzt wurde es i. J. 946 durch Ishāq b. Belaško von Cordoba — Gott erbarme sich seiner.

Im Namen Gottes des Allerbarmers, und ihm sei reichliches Lob!

10 Lukas aus Antiochia, der Syrer, von Beruf Arzt, ein Apostelschüler, der danach dem Paulus folgte bis zu dem Tage seiner Bekenntenschaft¹, war ein Gottesverehrer ohne Fehl. Er hatte weder eine Gattin, noch ein Kind, und starb in Bithynien im Alter von 84 Jahren, während ihn der Hl. Geist erfüllt 15 hatte. Er schrieb dieses Evangelium in der Gegend von Achaia, nachdem Matthäus im Lande Juda und Markus in Italien geschrieben hatten, durch die Eingebung des Hl. Geistes. So erwähnt er zu Anfang seines Evangeliums, daß „viele von denen, die uns voraufgegangen sind, bereits vor uns ihr Evangelium geschrieben haben“. Er beabsichtigte damit, daß die gläubigen Griechen² 20 bezüglich der körperlichen Ankunft³ Christi nicht den Berichten der lügnerischen Juden und ihren heuchlerischen Redereien Glauben schenkten, sondern daß sie glaubten an die Fleischwerdung Gottes und sein Erscheinen und seine Menschheit, und daß sie 25 sich abwendeten von dem äußerlichen Bericht der überlieferten Thora, welche nur Bestand hat durch Ausdeutung (*ta'wil*), und daß sie nicht die lügnerischen Berichte annähmen, welche sich die sündhaften Ketzler (*al-hawāriġ al-muġrimūn*) zurechtgemacht haben. Er erwähnt dabei, daß die Frohbotschaft zum 30 Abschluß gekommen sei bei seines Gleichen und seinen Gefährten und angefangen habe bei Johannes, dem Sohne des Zebedäus, dem zur Frohbotschaft auserwählten, und daß er (d. i. wohl Lukas selbst) zur Frohbotschaft auserwählt sei. Des wei-

¹ Zu *تنسك* vgl. das „*usque ad confessionem*“ des lateinischen Textes.

² So nach dem „*Graecis fidelibus*“ des lateinischen Textes. Rein arabisch verstanden, wäre *الغريقون المؤمنون* „Die gläubigen Eingetauchten“; *غريق* ist im Islam ein in der religiösen Sphäre gebräuchliches Wort.

³ L. باقبال.

اختناق يهوذا وختمها بخبر بولش الذي اختاره الله بعد مناطخته
للسنة الحداد وقد كان يجب علينا ان نشرح جميع ذلك للقراء
والطالبين لله علمًا منا ان الحراث العَمال جايزٌ له ان ياكل من
ثمارة لو أمكَنَّا الانتباز من لوازم اشغال دنيانا.

تم المصدر

5

IV.

(fol. 70v)

تم الانجيل الثالث الذي كتبه لوقا السرياني تلميذ الحواريين
بعد ارتفاع المسيح السيد الى السماء الى اثنين وعشرين سنة
ثم ترجمه شيمون وعقاب من الرومية الى اللغة اللطينية لعجم
رومة وغير

والحمد لله رب العلمين، كما هو اهله

10

(fol. 71r) يتلوه الانجيل الرابع كتبه يحيى الحواري باللسان

الرومي باشية¹ الى خمسين سنة بعد ارتفاع المسيح السيد الى

¹ Darüber geschrieben.

teren beschreibt er seine (Jesu) Taufe. Desgleichen beginnt er mit der Beschreibung seines Stammbaums, um denen, die danach forschen, klarzumachen, daß Christus der Adoptivsohn Josephs ist und sein Stammbaum auf David zurückgeht. Dieser Stammbaum, ein Adoptivstammbaum, ist anders als der Stammbaum, den Matthäus darlegt; er beginnt mit Joseph und reicht bis Adam, wie Augustinus in dem Buche „Widersprüche der Evangelien“ darlegt.

Dieser Lukas ist es auch, der das Buch „Apostelgeschichte“ geschrieben hat, wo er erzählt, daß Matthias den Platz des Judas eingenommen habe und daß die Apostel beteten und dann das Los auf ihn fiel, nachdem Judas sich erhängt hatte. Und er schließt es (das Buch) mit dem Berichte über Paulus, den Gott erwählt hatte, nachdem er [sie (die Christen)] mit scharfen Lanzen bekämpft hatte.

Es lag uns ob, all dies den Lesern und den Gottsuchern zu erklären, da wir wissen, daß der arbeitende Bauer von seinen Früchten essen soll¹; o wäre es uns doch möglich, uns von den Notwendigkeiten der Beschäftigung mit dieser unserer irdischen Welt zu enthalten!

Der Prolog ist zu Ende.

IV.

Zu Ende ist das dritte Evangelium, welches der Syrer Lukas, der Apostelschüler, geschrieben hat, 22 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, des Herrn, [welches] dann Simon und 'Uqāb² aus dem Griechischen in die lateinische Sprache übersetzt haben für die Nichtgriechen ('aḡam) Roms und andere. Preis sei Gott, dem Herrn der Welten, wie er dessen würdig ist.

Es folgt das vierte Evangelium, welches der Apostel Johannes in rhomäischer (d. h. griechischer) Sprache in Asien geschrieben hat gegen 50 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, des Herrn. Er starb in der Stadt Ephesus gegen 68 Jahre nach der Himmelfahrt Christi, des Herrn.

¹ Wörtlich das „*scientes tamen, quod operantem agricolam oporteat fractibus suis edere*“ des lateinischen Textes.

² D. h. „Aquila“, eine sonst unbekannte und in ihrer Bestimmtheit sehr merkwürdige Tradition.

السماء وتووفى (توفي ل.) بمدينة افسوس الى ثمانية وستين سنة بعد
ارتفاع المسيح السيد الى السماء

بسم الله الرحمن الرحيم ولواهب العقل الحمد

قال يرونمُ القسّ هذا يحيى المبشّر واحد من تلاميذ المسيح
الذى اصطفاه الله بكرًا وصرّفه عن النكاح بعد انه كان اراد الاعراس
الذى قامت له شهرتان في الانجيل انه بكرٌ الواحد انه سُمّي حبيب
الله دون غيره من احبابه والثانية أنّ المسيح اوصاه بامه مريم
وقت سيره للصلب ليكرز المبكر بكرًا والدليل ايضًا انه كان بكرًا
قوله في أوّل انجيله أنّ الكلمة صارت لحمًا يعنى تجسّدت وأنّ النور
لا تتخطفه الظلمات وأنّ أوّل الايات الاية التى فعلها المسيح في
عُرسه ليظهر بذلك للمؤمنين عفاه واذّه بكرٌ وان تاويل ذلك ان
المسيح اراد استدعاه فلينبغى ان ينبذ اخبر النكاح وان يدل
الحالات الجديدة التى يقيمها المسيح، كتب يحيى هذا الانجيل ببلد
اشية بعد ما كتب كتاب الوحي الاغلاق المعروف بابقلبشيز في جزيرة
بثموش فعل ذلك لتكون عبارته كما أنّ موسى ذكر الكلمة في أوّل
التوراة ان قال بالبدء خلق الله السماء والارض وان ذلك أوّل
المصاحف كذلك ذكر يحيى هذا في اخر الكُتب الذى هو هذا في البلد
كانت الكلمة فيتفق من ذلك قوله الذى قاله المسيح في كتاب
الاغلاق انا الالف والياء اعنى أوّل الاحرف واخرها الكلمة الاولى
بالجوهر والاخرة بالولاد الزمان الدائمة بلا بدء ولا فناء وهذا يحيى
الذى لما فهم وفاته دعا جميع تلاميذه واتباعه ببلد افسوس قايلاً
بمجايب المسيح الكثيرة التى شاهدتها، ثم نزل في لحد قبره بعد
ان صلّى وردد مع ابايه فلم يتغيّر بدنه ميّناً كما لم يتدنس حيّاً

Im Namen Gottes, des Allerbarmers, und dem Geber des Verstandes sei Lob!

Es sagt Hieronymus, der Presbyter: Dieser Evangelist Johannes ist einer von den Jüngern Christi, den Gott als einen Jungfräulichen ausgewählt und abgewendet hat von der Verheiratung, nachdem er hatte eine Braut heimholen wollen, von dem zwei Stellen im Evangelium bezeugen¹, daß er jungfräulich war: erstens daß er vor den anderen, seinen Genossen, „Freund Gottes“ genannt wurde, zum zweiten, daß Christus ihm seine Mutter Maria empfohlen habe, als er zum Kreuze (d. h. zur Kreuzigung)² schritt, damit der Jungfräuliche die Jungfräuliche behüte. Ein Hinweis darauf, daß er jungfräulich gewesen ist, ist ferner sein Wort am Anfang seines Evangeliums, daß „das Wort Fleisch geworden ist“, d. h. sich verkörpert hat, und daß „die Finsternisse das Licht nicht ergriffen haben“, und daß das erste der Wunder dasjenige war, welches Christus an seiner Hochzeit (so! *fī 'ursih*, gemeint ist die Hochzeit zu Kana, Joh. 2), um dadurch den Gläubigen seine (des Johannes) Keuschheit zu zeigen und, daß er jungfräulich sei, und dies bedeutet: [daß] wenn Christus will, daß er gerufen werde³, es notwendig sei, den Wein⁴ der Hochzeit zu keltern⁵, und daß er auf die neuen Zustände hinwies, die Christus errichtete.

Johannes schrieb dieses Evangelium im Lande Asien, nachdem er das als „Apokalypse“ bekannte Buch der Offenbarung [oder] „der Riegel“⁶ auf der Insel Patmos geschrieben hatte. Er tat dies, damit sein Ausdruck entsprechend dem des Moses sei, der „das Wort“ zu Anfang der Thora erwähnt, wenn er sagt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“; und [wie] dies der Anfang der hl. Schriften ist, ebenso hat Johannes dies in den letzten der [hl.] Bücher erwähnt nämlich dies: „Im Anfang⁷ war das Wort“. Damit stimmt überein das Wort, das Christus im „Buche der Riegel“ (d. h. die Apokalypse s. o.) sagt: „Ich bin das Alif

¹ L. شيها دتان. Vgl. „*cui virginitatis in hoc duplex testimonium in evangelio datur*“ des lateinischen Textes.

² L. للصليب. Vgl. „*ad crucem*“ des lateinischen Textes.

³ Vgl. „*quod ubi dominus invitatus*“ des lateinischen Textes.

⁴ L. خمر.

⁵ Gegen: *deficere nuptiarum vinum debeat*“ des lateinischen Textes.

⁶ في الاغلاق; Anspielung auf die 7 Siegel?

⁷ L. في البدء.

وهو الذى كتب انجيله بعد جميع الثلاثة حواريين الذين كتبوا
ذلك وكذلك وجب لبكر مثله،

تمّ المصدر

(d. h. das Alpha) und das Yā (d. h. das Omega)“, d. h. der erste und der letzte Buchstabe, das erste Wort der Substanz nach, das letzte der Geburt nach, die dauernde Zeit, ohne Anfang und ohne Vergehen.

- 5 Dieser Johannes ist es auch, der, als er sein Hinscheiden gewahr wurde, alle seine Schüler und seine Jünger im Lande Ephesus [zu sich] rief, indem er ihnen die vielen Wunder Christi erzählte, denen er als Zeuge beigewohnt hatte. Dann stieg er hinab in die Kammer seines Grabes, nachdem er gebetet hatte, und legte
10 sich zur Ruhe zu seinen Vätern, ohne daß sein Körper als Toter sich verändert hätte, wie er auch als Lebender sich nicht befleckt hatte. Er ist es, der sein Evangelium nach all den drei Aposteln schrieb, die dies geschrieben hatten. So hat es sich auch für einen Jungfräulichen wie ihn gehört!
- 15 Der Prolog ist zu Ende.

EIN ARABISCHES POENITENTIALE BEI DEN KOPTEN

ÜBERSETZT VON

Prof. GEORG GRAF

Codex Vaticanus arabicus 162, aus mehreren nach Herkunft, Zeit und Inhalt verschiedenartigen Fragmenten zusammengefügt, enthält an erster Stelle eine Anleitung zur Entgegennahme des Sündenbekenntnisses, von der allerdings Anfang und Ende fehlen, die aber durch die Aufnahme eines vollständigen Registers von Bußvorschriften an Bedeutung gewinnt. Unter zwei Gesichtspunkten verdient dieser Liber poenitentialis — um den aus der gleichartigen abendländischen Literatur bekannten terminus beizubehalten — besondere Aufmerksamkeit; erstens als Zeuge der Überlieferung morgenländischer Bußdisziplin überhaupt, als welcher er die spärliche Zahl solcher Dokumente vermehrt, und dann im besonderen als ein Beitrag für die Geschichte des Bußwesens der ägyptischen Nationalkirche, in welcher ja die Beichtpflicht eine beträchtliche Zeit lang heiß umstritten war¹, und für deren Jurisdiktionsbereich er geschrieben ist.

Der vorhandene Rest umfaßt 19 Blätter (175 × 120 mm mit je 19 Zeilen), die mit den bekannten koptischen Kursivziffern 2—20 numeriert sind; es fehlt also am Anfang nur ein Blatt. Die Blätter waren einmal stellenweise aneinandergeklebt und wurden wieder losgelöst, wodurch die Schrift beschädigt wurde. Diese, ein ägyptisches Nashī, weist auf die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die diakritischen Punkte fehlen oft, so daß die Lesung gewisser Wörter erschwert ist. Noch schlimmer als um die Orthographie ist es um die Sprache bestellt. Grammatikalische Regeln der Kongruenz und Rektion u. a. werden nicht beachtet; an manchen Stellen ist die Sprache geradezu barbarisch und verrät die Unbeholfenheit eines wenig gebildeten Übersetzers. Einen großen Teil der Schuld an der Entstellung des Textes trägt aber auch der Schreiber. Denn er hat es in seiner Nachlässigkeit und Gedankenlosigkeit fertig gebracht, mehrmals mitten in einem Satz und in einer Zeile unzusammenhängende Worte aneinanderzureihen, indem er bei der Abschrift längere Stellen übersah oder ganze Blätter seiner Vorlage überschlug oder deren Lücken nicht beachtete.

¹ Siehe G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*. Paderborn 1923. S. 38—71.

Der Befund der Textgestalt ist folgender.

Ohne irgendwie äußerlich bemerkbar gemacht zu sein, sind doch vier Teile unterscheidbar: I. der Rest eines kurzen Buß-Ordo; II. eine ausführliche *Instructio pastoralis* für den Confessarius, die einem Klostervorsteher Theodoros des berühmten Antoniusklosters zugeeignet wird und „Kanon der Beicht“ betitelt ist. In unmittelbarer Verbindung damit und so ebenfalls noch zum Werke des Theodor gehörig, folgt III. eine Bußordnung mit 78 Kanones. IV. Eine nochmalige umfangreiche Anweisung an die Beichtväter. Da hier auf frühere Teile zurückverwiesen ist und die zugrunde liegenden Quellen die gleichen sind wie im II. Teil, so kann auch dieser IV. Teil als zum Werke des Theodor gehörig betrachtet werden, wiewohl durch die vom Abschreiber verschuldete Lücke unmittelbar nach dem letzten Bußkanon eine zu vermutende Überleitung oder Überschrift verlorengegangen ist.

Jedoch erweist sich das Ganze keineswegs als das Originalwerk eines hier Theodor genannten Autors. Vielmehr sind einzelne Stücke im II. Teil (b) als Entlehnung aus einem gleichartigen griechischen Werke erkennbar, das als „Kanonarion des Mönches und Diakons Johannes überliefert und zum erstenmal von Joh. Morin in seinem *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, Paris 1651, Appendix pp. 101—117 herausgegeben ist. Ein anderes Stück (d) desselben Teiles gehört dem Poenitiale des Johannes Jejunator zu, das ebenfalls Morin l. c. pp. 76—90 veröffentlichte und bei Migne, *P.G. LXXXVIII*, Sp. 1889—1917 nachgedruckt ist. Der IV. Teil ist in seiner Ganzheit nur eine Sammlung oder Kompilation, zu der wieder Überlieferungsgut unter dem Namen des Johannes Jejunator den Grundstock bildet, nämlich einerseits wieder (in Abschnitt b) jenes Poenitiale, wobei der ausgewählte Text identisch ist mit einem Teile des Kanonarion des Johannes Monachus, und andererseits (in a und c) jener Text, der als Auszug eines Nomokanon des Fasters von Theodor Balsamon überliefert ist, nur lateinisch bei Migne, a. a. O. Sp. 1935/36.

Eine wertvolle Ergänzung und Erklärung zu dieser für den koptischen Klerus gemachten Sammlung in *Vat. ar. 162* (= K) liefert eine melchitische Sammlung in *Vat. ar. 174* (= M). Dieser Codex, ein in den Jahren 1541 bis 1574 von dem Bischof Gregor von Aleppo zusammengeschriebener Kollektaneenband mannigfachsten Inhalts, bietet folgende zum Bußwesen einschlägige Stücke: (ff. 216^r—218^r) „Kanones des hl. Johannes des Fasters, wie das Bekenntnis zu geschehen hat“, das sind Auszüge aus dessen Liber poenitentialis bei Migne a. a. O. Sp. 1889—1896; (ff. 220^r—222^r) Fortsetzung von Kanones desselben Johannes, das sind Auszüge aus dem Kanonarion des „Johannes monachus“ bei J. Morin a. a. O. S. 107 B bis 109 E; mehrere Reihen von anonym gegebenen Kanones, unter denen wie-

der Exzerpte aus den Schriften des Johannes J. erscheinen, nämlich (ff. 222^r—224^r), Migne a. a. O. Sp. 1913 B—D. 1916 A—D und (ff. 224^r bis 225^r) ebd. Sp. 1928 D (Αἱ δὲ ἐπιτιμῆσεις) — 1928 B, ferner demselben Johannes zugeschriebene, mir bisher nicht nachweisbare Kanones (ff. 225^v bis 231^v). Das wichtigste Stück aber ist (ff. 231^v—238^v) dasjenige mit der Überschrift: „Was der Vater, der hl. Theodoros, Vorstand des Klosters Studion, bestimmt hat über die, welche ihre verborgenen Sünden beichten, und über die Lehrer, welche nach diesen fragen“.

Inhaltlich ist dieser letzte Teil identisch mit K III Kanon 1—40 Anfang (+ 44) mit Auslassung von zwei (18. 22) und Zusatz einiger bei K fehlenden Kanones¹. Eine Vergleichung der Texte der beiden Sammlungen ergibt folgenden Tatbestand: In jenen Teilen, welche auf dem Wege der Kompilation aus den unter dem Namen des Johannes umgehenden Schriften abgeleitet sind, bieten K und M verschiedene voneinander unabhängige Übersetzungen, wobei M einen sprachlich korrekteren, wenn auch nicht klassischen Text darstellt, während K einen unbeholfenen Übersetzer verrät. Was aber M in den Kanones des „Theodor“ mit K gemeinsam hat, gehört in seinem Ursprung einer und derselben Übersetzung zu, wenn auch nicht wenige sprachliche Modifikationen und Verschiedenheiten vorkommen.

Überlieferungsgeschichtlich stehen wir, soweit ich bis jetzt sehen kann, vor dieser Sachlage: Auf melchitischer Seite gab es eine arabische Bearbeitung der unter dem Namen des Johannes des Fasters bekannten Schriften; daneben bestand noch eine andere Sammlung von Kanones unter dem Namen des Studiten Theodor, deren Unechtheit von vornherein feststeht. Auf koptischer Seite hat ein Unbekannter, wahrscheinlich zur Ausfüllung einer Lücke in dieser Art der kirchlich-praktischen Literatur, die Sammlung des „Theodor von Studion“ übernommen, aber, um die Entlehnung zu verdecken und die Annahme schmackhafter zu machen, als Urheber einen Oberen des heimischen, berühmten Antoniusklosters ausgegeben unter gleichzeitiger Vornahme von Änderungen und Beigabe von Zusätzen mit Berücksichtigung der Bedürfnisse und der Gewohnheiten der eigenen Kirche. Des weiteren hat derselbe Kopte pastorale Anweisungen den Schriften des anderen „Melchiten“ Johannes des Fasters entnommen in einer wahrscheinlich älteren Übersetzung als M, vielleicht auch diese selbst erst übersetzt, aber wieder unter das angebliche Eigentum des „Theodor vom Antoniuskloster“ gestellt. Ob diese koptische Bearbeitung in den Kreisen, für welche sie bestimmt war, Aufnahme und Durchführung gefunden hat, erscheint

¹ Eine dritte Hs. dieser Kanones unter dem Namen des Theodor Studites ist in der Sammlung Mingana's aufgetaucht: *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. I. Cambridge 1933, Sp. 238, Nr. 95, ff. 109^a—110^b, karšūni, vom J. 1896 (unvollst.).

sehr fraglich im Hinblick auf ihr ganz vereinzelt Vorkommen und den gänzlichen Mangel anderer literarischer Bezeugung¹.

Für das Verständnis der vorkommenden Terminologie seien noch folgende Bemerkungen der Übersetzung vorausgeschickt: Der Beichtpriester (Confessarius) heißt „Lehrer“ (المعلم) oder „Beichtlehrer“ (معلم الاعتراف), demgegenüber (in anderen einschlägigen Schriften) der Poenitent „Schüler“ oder „Jünger“ (تلميذ). Die Bußleistung oder das auferlegte Bußwerk heißt regelmäßig „Kanon“ oder „Kanon der Buße“. Sinngemäß übersetze ich auch im folgenden das Wort stets mit „Buße“. Als Bußleistung wird vor allem die مطانوة (مطانية M) genannt, μετάνοια, in der Bedeutung der prostratio. Der Übersetzer der Werke des Johannes Jejunator (Joh. Morin) u. a. geben μετάνοια ungenau mit poenitentiae; richtiger der Übersetzer der *Constitutiones* des Theodor Studita (Aug. Mai) mit *genuflexiones* und *metanoecae*. Auch in der folgenden Übersetzung ist dieser Terminus beibehalten. — Einteilung und Zählung der Kanones füge ich aus Eigenem bei.

I.

(1^r) Wenn er (der Beichtende) vor ihm (dem Beichtvater) natürliche Sünden und solche außerhalb der Natur² gebeichtet hat, dann gebe er ihm die Buße („den Kanon“) und spreche das Gebet³. Auch frage er ihn, ob er mit einer ungläubigen⁴ Frau gefallen oder dem Irrtum der Völker gefolgt ist oder (den Glauben) verleugnet hat, und dann spreche er den Glauben (das Glaubensbekenntnis) und das Gebet und das „Vaterunser, der du bist im Himmel“, und die Absolution⁵. Er sei (mit ihm) gütig. . . ⁶, segne ihn, befehle ihm, nicht mehr zu sündigen, und entlasse ihn
10 (mit den Worten): „Gehe in Frieden, und Lob sei Gott immer und ewig.“ Das Bekenntnis darf nur einem heiligen, erprobten Priester, einem heilkundigen Arzt abgelegt werden, und er sei ein irdischer Engel. Wenn jemand gesündigt hat und seinen

¹ Sie kann aber vielleicht zur Aufhellung der Probleme beitragen, die mit der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Bußschriften des Johannes verknüpft sind. Gründliche, m. W. bei uns noch nicht verwertete Untersuchungen liegen vor in den russischen Werken von N. A. Zaozerskij — A. S. Chachanow, *Der Nomokanon des Johannes, georgisch, griechisch u. altslawisch*, 1902, und A. N. Almazov, *Das Kanonarion des Mönches Johannes*. Odessa 1907.

² خارجة عن الطبع d. i. contra naturam.

³ الاوشية = εὐχὴ. ⁴ مخالفة.

⁵ التحليل. ⁶ ذلك شا mir unverständlich in diesem Zusammenhang.

Fehler erkennt und reuig ist¹ und in der Reue drei Tage verharret, dann aber stirbt, so wird Gott (ihn) aufnehmen und seine Sünden verzeihen², wie er im Evangelium gesagt hat: (1^v): „Es wird große Freude sein bei den Engeln des Himmels wegen eines einzigen Sünders, der Buße tut³.“

5

II.

Dieser Kanon ist der Kanon der Beichte von Theodoros (Tādrus), dem Oberen des Klosters der heiligen Mönche, im Kloster der arabischen Wüste⁴ — Gott schenke uns den Segen ihrer Gebete. Amen — und der Kanon dessen, was der Lehrer tun muß. Ich Armer sage:

10

a) Diejenigen⁵, welche ihre verborgenen Sünden beichten, dürfen nicht glauben, daß sie einem Menschen beichten, der ihnen gleich ist, sondern sie (sind) wie einer, der Gott beichtet mit reinem⁶ Herzen und großem Glauben, ohne Mißtrauen gegenüber dem Lehrer. Er soll dem Lehrer seine Sünden bekennen, und dieser den ihm Beichtenden mit Liebe und Sanftmut aufnehmen, soll ihm die Verzeihung seiner Sünden verkünden⁷ und ihm die Bußen leicht machen, so daß er sie gerne tut, und sie nicht schwer auf ihm lasten.

15

(2^r) b) Auch soll er⁸ auf die Jugend und das Greisenalter des Beichtenden achten, auf seine Kraft und seine Schwäche, auf den Ort, wo er die Sünde getan, und auf welche Weise, (nämlich) ob er sie beging aus Übereilung oder mit Zwang, oder mit bereitwilligem Einverständnis, oder in der Fülle von Speis und Trank,

20

¹ وئاب.

² D. h. in diesem Falle ohne Beichte.

³ Luk. 15, 10.

⁴ دير العربية. Zur Gleichsetzung mit dem Antoniuskloster vgl. *Reformversuch* S. 149 und folgende Stellen im *Synaxarium Alexandrinum*, ed. J. Forget (CSCO. *Scriptores Arabici, Textus*. Ser. III, t. XIX, S. 216 Z. 9: بدير القديس العظيم انطونيوس اب الرهبان بجبل القلزم المعروف بدير العربية (تكريز كنيسة القديس ... ابينا انطونيوس ... بدير العربية Z. 8).

⁵ Abschnitt a wie in M f. 231^v lin. 13—f. 232^r l. 5.

⁶ Würdigem M.

⁷ يُبشّرُه بغفران خطايه.

⁸ Abschnitt b ist Übersetzung und Kompilation des Textes im Kanonarion des Johannes Monachus, ed. Morin a. a. O. S. 109 B—110 A. Ähnlich M f. 220^v lin. 11 bis f. 222^r l. 1.

oder auf einen ausdrücklichen Befehl, oder aus Furcht und Angst vor dem Machthaber, oder aus Not und Armut und Dürftigkeit, und was dergleichen ist. Der, welcher die (Beichte der bösen) Gedanken annimmt, muß sie richtig beurteilen und unterscheiden; er muß acht haben auf die Zerknirschung seines Herzens und seiner Gesinnung, seine Traurigkeit und Betrübniß und Furcht vor Gott, sein Vertrauen, seine Anhänglichkeit an die Dinge, seine Traurigkeit über sie und den Mangel von Leidenschaftlichkeit. Dieses alles muß der, welcher die Gedanken annimmt, beurteilen und unterscheiden.

Darnach soll der Beichtlehrer ihn prüfen; denn es gibt (2^v) Leute mit gutem Charakter, die sich verdemütigen und ihre Sünden bekennen (wie sie sind), und andere, die ihre Sünden vergrößern und zahlreicher machen, auch wenn sie unbedeutend sind, um sich hervorzutun und sich verächtlich zu machen, oder aus Schwäche. Denn der Herr, Gott, spricht durch den Mund des Propheten Isaias: „Auf wen soll ich sehen, wenn nicht auf den, der sanften und ruhigen Gemütes und demütigen Herzens ist, und der vor meinen Worten zittert?“¹ Wahrlich, ich werde, mich versöhnen mit denen, die natürliche Sünden begangen haben und Sünden außerhalb der Natur, und die darin lange Zeit verweilten . . .²“ So spreche (der Beichtlehrer) auch diejenigen los³, die in Sünden alt geworden und aus ihnen nicht aufgestanden sind, nicht in ihrem Greisenalter und nicht in ihrer Altersschwäche. Denjenigen aber, welche noch nicht 30 Jahre alt sind und gesündigt haben, wissentlich (3^r) und unwissentlich, und schnell von ihren Sünden abgelaßen haben, diesen soll er die Bußen auferlegen je nach der Sünde, die sie getan, und je nach dem, was sie begangen haben.

Er soll sich (bei der Auswahl) aus den Bußen beschränken auf zwei Jahre mit Fernhaltung von der Eucharistie. Dann sollen sie diese empfangen gemäß dem, was unsere Väter in Weise der Leitung bezüglich der Eucharistie verordnet haben. Dann (nach Ablauf der Bußzeit) sollen sie die Eucharistie emp-

¹ Is. 66 2.

² Unleserliche Stelle.

³ جعل.

fangen, und zwar essend und trinkend und mit den für sie notwendigen Gebeten.

c) Wie sie sich bei ihrem Bekenntnis zu verhalten haben, das will ich nun anführen für den, der ihr Bekenntnis annimmt . . . (?), damit ihnen der Nutzen der Buße und die guten Hoffnungen nicht fehlen, so daß ihre Führung und Leitung gut von statten geht, damit sie zur Vollkommenheit gelangen. Der Lehrer muß folgendes tun¹: Er sehe nicht auf die Menge der Sünden, auch wenn sie außerhalb der Natur sind, (3^v) sondern er sehe vielmehr auf das Erbarmen Gottes und die Größe seiner Barmherzigkeit², und mit sanften Worten und gütigem Zuspruch rede er mit dem Beichtenden und nehme ihn im Glauben auf. Denn er ist wie einer, der von seinem Schmutz durch Abwaschen gereinigt werden soll; so soll er sein in Wahrheit. Denn der, welcher den Beichtenden aufnimmt, trage dessen Sünden, als wären sie seine eigenen Sünden. Wenn er aber einen, der zu ihm kommt, um zu beichten, betrübt zurückweist und nicht aufnimmt³, der betrübt den Herrn Jesus Christus, der gesagt hat: „Kommet zu mir, ihr Mühseligen, und ich werde euch Ruhe von euren Mühsalen geben. Traget mein Joch, denn es ist leicht, und lernet von mir, denn ich bin demütig, sanftmütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen⁴“. In gleicher Weise muß also der Beichtlehrer einen jeden aufnehmen, der zu ihm kommt⁵.

d) Wer den Beichtenden aufnimmt, stelle ihn vor den heiligen Altar⁶ (4^r) und rede ihm zu, daß er sich auf die Erde werfe und seine Sünden in heimlichen Worten sage; darnach stehe (der Beichtende) auf der Stufe des Haikal, ihm (dem Beichtvater)

¹ . . . وسبيل المعلم ان . . .

² und . . . (Barmherzigkeit) بوجوده in seiner Existenz (?) M.

³ Er sehe nicht . . . nicht aufnimmt] M f. 232^r l. 5-12 mit wenigen Änderungen.

⁴ Matth. 11 29.

⁵ Der betrübt . . . der zu ihm kommt] der widerspricht dem Herrn Christus. Der Lehrer darf nicht sein wie einer, der etwas Fremdes entgegennimmt, sondern wie einer, der seine eigenen Sünden annimmt, und muß sie tragen und bei sich bewahren und verschweigen. M f. 232^v.

⁶ Vgl. den Anfang des Poenitentiale des Johannes Jejunator Migne, PG. LXXXVIII, Sp. 1889: Λαμβάνει ὁ ἱερεὺς τὸν μέλλοντα . . . Im übrigen ist Abschnitt d freie, z. T. wörtliche Wiedergabe des Textes ebd. Sp. 1893—1896 B, ähnlich in M ff. 216^r—217^v unter „Johannes“ und wiederholt f. 232^v—233^v l. 1 unter „Theodor“.

nahe, und der Lehrer rede mit ihm in Nachsicht und Sanftmut und ermutige und besänftige ihn, besonders wenn er aus großer Beschämung schüchtern ist. Er frage ihn, indem er zu ihm etwa in folgender Weise sagt: O Bruder — oder: o Schwester — oder: 5 o Sohn, tue es mir kund, wenn du deine Jungfräulichkeit verloren hast, oder wenn deine Sache (geschehen ist) in Ehebruch oder in erlaubtem Verkehr oder in Lust oder in etwas außerhalb der Natur. Wenn er sagt: ja, dann frage ihn: Wie oftmals bist du gefallen vor der Ehe? — und wie oft seitdem er seine Gattin 10 genommen hat, und ob er ein Witwer ist; oder wie oft er gefallen ist nach der Witwerschaft, ob unter ihnen eine Magd ist oder eine Witwe oder eine Verheiratete, ob unter ihnen eine Nonne oder eine mit dem Schema Bekleidete¹ ist, ob sie eine Verheiratete ist; oder ob es mit einer meretrix geschehen ist. (4^v) Frage 15 ihn auch (hier) wie oft er gefallen ist. Denn du mußt dich erkundigen über die Zahl der Fälle. Postea attende ad haec singula secundum suum genus. Alia est enim ancilla, et alia est vidua, alia coniunx, et alia monacha et diaconissa. Cum ipsum interrogaveris de his omnibus, interroga etiam de masculorum concu- 20 bitu; sunt enim tres species: prima est cum masculis; secunda mutuo; tertia cum semetipso. Cum eum exquisieris de his omnibus, interroga etiam de illis rebus extra (i. e. contra) naturam, utrum (inciderit) semel an bis terve an saepius, utrum habeat uxorem annon, numque ceciderit cum brutis. Peccata enim 25 cum [brutis] sunt duplicis² generis, utpote secreta et non secreta; (5^r) num facta sit mollities per manum, quia est peccatum duplicis speciei: unum si mollities propria manu suscitatur, alterum si aliena manu, veluti praepositi³ faciunt perdentes et seipsos et illos quos docent. Cum illum inquisieris de his omnibus, inquire 30 eum etiam de falsis iuramentis, de mensuris, de permixtione (sanguinis) in connubio cum coniunctis propinqua cognatione⁴ magnum peccatum. Cuius non est una aut duae aut tres, (sed) multae species: unus enim incidit cum duabus sororibus ex una

¹ صاحبة اسكيم.

² Im Gegensatz zum Griechischen: ἔτι καὶ κτηνοβοσίαν, ἧς μία διαφορά.

³ الروساء οἱ ἀρχοντες.

⁴ القرابة الكبيرة „die große Verwandtschaft“.

muliere (i. e. matre), alius cum patru sui filia, alius cum eius sorore, vel cum noverca sua, quae est patris uxor aut concubina. Sunt qui in hoc ad matres usque (proprias) procedunt et alii in patris sui filias; (5^v) et alii (cadunt) cum filiabus e baptis-
 mate susceptis. Dieses alles muß erforscht werden beim Beichtenden. 5
 Viele Menschen halten es für erlaubt, (diese Angaben) zu unter-
 lassen¹. Und du sollst den Beichtenden auch fragen über Tot-
 schlag und Diebstahl oder über die kecke Hinwegnahme des
 Vermögens eines Menschen. Wenn du ihn über diese Dinge
 gefragt hast, und wenn er eines von ihnen bekennt oder einen 10
 Teil von ihnen oder alle, dann sollst du den Beichtenden vor den
 Altar stellen und über ihn ein Gebet² sprechen. Dann bestimme
 seinen Kanon (d. i. seine Buße).

III. Bußkanones

1. Si quis fornicatus fuerit³, praesertim monachus aut sancti-
 monialis, poenitentiam agat annos VII, et privetur cibo (in 15
 ieiunio) prohibito et oleo⁴, et faciat quotidie metanoetas C.

(6^r) 2. Si quis mollitiem suscitaverit manu, masculus aut fe-
 mina, eius poenitentia sit diebus XL, et unoquoque die meta-
 noetae XL.

3. Mulier si cum alia inventa fuerit in mutua masturbatione: 20
 anni III, et quotidie met. C, etsi una ex eis fuerit marita et altera
 caelebs.

4. Si qua mulier infantem suum oppressum repererit: annus
 unus; si illum extra lectulum iacentem invenerit: dies XL, et
 quotidie met. XL. 25

5. Wenn jemand zu einem Lehrer kommt, um seine Sünden
 zu beichten, und der Beichtende zu ihm sagt: „o Lehrer, ich kann
 diese Buße nicht vollziehen, da ich in der Welt bin; nimm aber
 von mir eine Entlohnung und verrichte du für mich die Buße“,
 so nehme der Lehrer diese nicht von ihm, sonst wird ihm die 30
 Antwort am Tage des Gerichtes gegeben, (6^v) und der Jünger soll

¹ Verstümmelter Text.

² In M folgt das Absolutionsgebet 'Ο θεός ὁ συγχωρήσας Migne a. a. O. Sp. 1896C.

³ Erstens der Kanon der fornicatio, und sie ist die geringere Sünde. M.

⁴ الزفر والتمر K. الرفورة add. et fructibus M.

davon zurückgehalten werden; eine solche Entscheidung bezüglich dieser Sache ist bei den Kopten nicht erlaubt. Denn gegenüber der Sünde hat niemand eine Schuld (abzutragen) als nur der, der sie begangen hat. Sollte die Buße zu schwer sein, so
 5 gebe er ihm dafür eine leichtere auf und bete über ihn ohne Entschädigung, damit der Lohn um so größer ist. Denn unsere Väter im Gebirge Šihāt¹ pflegten die Sünden zu tragen zusammen mit denen, welche die Sünden begangen hatten², und halfen ihnen ohne Entlohnung, und dieses ist angenehm bei dem Herrn.
 10 Denn er sagte: „Umsonst habt ihr empfangen, dann gebet auch umsonst³.“

6. Si quis ad orientem versus mingat, sub peccato est; totus enim oriens est paradisus, ergo cavete.

7. Wenn ein Kind nach 40 Tagen ohne Taufe stirbt, so ist
 15 die Buße seiner Eltern 40 Tage Fasten, wobei sie nur auf das Brot etwas tropfen lassen, und (nur) Wasser (trinken) und nichts anderes, dazu an jedem Tage 80 Metanien⁴.

(7^r) 8. Wenn jemand die Speise der Juden, (nämlich) ihr Ungesäuertes ißt oder mit ihnen Feste feiert oder mit den Völkern
 20 in ihren Versammlungsorten⁵ zusammenkommt oder Opferfleisch ißt oder absichtlich sich darum bemüht⁶, so sei seine Buße 40 Tage, jeden Tag 40 Metanien.

9. Wenn jemand eigenmächtig sich eine Buße bestimmt⁷, so ist ihm dieses nicht erlaubt; denn der Apostel sagt: „Bekennet
 25 einander eure Sünden, und sie sollen für einander beten⁸“. Wer aber im Widerspruch dazu befunden wird⁹, den schließt der Kanon ein volles Jahr aus; denn er widersetzt sich dem Apostel

¹ D. i. die Wüste Sketis.

² Vgl. J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth 1913, S. 205—211. G. Graf, *Reformversuch ...* S. 59f.

³ Und der Jünger ... gebet auch umsonst] om. M.

⁴ Wenn ein sieben Tage altes Kind ungetauft stirbt, so ist die Buße seiner Mutter 40 Tage, und Fasten, und sie genieße (nur) Brot und Wasser, nichts anderes, und (mache) täglich 40 Metanien. M.

⁵ في مسجدهم (Moscheen).

⁶ Wenn jemand die Speise der Juden und anderer Völker freiwillig genießt.

⁷ ای انسان قنن لذاته وبتخص الصوم K. وای انسان قنن ذاته باختیاره
 3 add. und sich nach seinem Gutdünken das Fasten bestimmt. M.

⁸ Jac. 5, 16.

⁹ so ist ihm ... befunden wird] om. M.

Jakobus hinsichtlich des Bekenntnisses. In der Beschämung bei der Beichte liegt nämlich die Befreiung (von den Sünden) samt den Gebeten und dem Fasten und der Enthaltung von den Sünden. Denn die eigene Leitung spricht ihn nicht los. Seine Sache ist (vielmehr) in der Hand des Lehrers, der ihn bindet¹. 5

10. Jeder, der voll Haß ist, (7^v) und in dessen Herzen Bosheit ist, und der Betrug übt gegen einen Menschen, den schließt der Kanon so lange aus, bis er sich mit seinem Feinde² aussöhnt.

11. Wer in den Tagen des heiligen Fastens an einem Samstag fastet, abgesehen von dem Großen Samstag, — der Samstag 10 des Lichtes genannt wird, der einzige (Samstag) in den Tagen der heiligen Fastenzeit³ — der muß, wenn er Priester ist, vom Priestertum ausgeschlossen werden, und wenn er Mönch ist, sei seine Buße zwei Jahre, und wenn er Laie ist, ein⁴ Jahr.

12. Wenn jemand Brot ohne Sauerteig macht und daraus 15 das qurbān bereitet, der folgt der Sitte der Juden.

13. Wer (abgesondert) an einem Tische sitzt⁵ wegen einer Sache (d. i. Speise), die ihm selbst gehört, und seinen Brüdern, den Mönchen, nicht (davon gibt), so soll das Priestertum ihm genommen werden. Denn⁶ ein solcher wird gerichtet werden wie 20 ein Dieb.

14. Wer von dem Blute des Schlachtieres ißt, ein solcher Mensch soll umkommen, wie Gott⁷ sagt⁸.

15. Si quis (8^r) fornicatus fuerit cum uxore presbyteri aut diaconi, aut cum sanctimoniali, eius poenitentia sit annis IV, et 25 quotidie met. XXX.

16. Wenn jemand, sei er Mönch oder Laie, 40 Tage ohne Eucharistie (Kommunion) bleibt, ohne daß ihn eine vom Lehrer auferlegte Buße daran hindert, so muß er ein Jahr lang ohne Eucharistie bleiben und jeden Tag 12⁹ Metanien machen. 30

¹ Denn er widersetzt sich ... der ihn bindet] es löst ihn nur derjenige, der ihn bindet. M.

² mit seinem Feinde] om. M.

³ — — om. M.

⁴ add. volles M.

⁵ add. und nicht seine Genossen erwartet, bis sie mit ihm anwesend sind zum Essen. M.

⁶ und seinen Brüdern...denn] om. M.

⁷ add. zu Moses. M.

⁸ Lev. 7 27.

⁹ Die Zahl fehlt in M.

17. Si quis se ipsum inquinaverit, masculus aut femina: anni III et quotidie met. C.

18. Uxor presbyteri aut diaconi quae adulterium fecerit, maneat annos III sine eucharistia¹.

5 19. Si quis mulierem seduxerit ac rapuerit sponte se sequi nolentem: anni III, et quotidie met. L.

20. Mulier marita cum alia mutua masturbatione peccans eucharistia prohibita sit (8^v) annis III cum metanoeis quotidianis C.

10 21. Quicumque vir vel quaecumque mulier pharmacum biberit ad filium procreandum vel ad infantem conceptum eiciendum² vel ad naturam firmandam, eius poenitentia sit anno integro, et quotidie met. XL.

15 22. Jeder, der falsches Zeugnis ablegt, um Bestechungsgeld zu bekommen, oder durch ein Geschenk sich abhalten läßt vom (gerechten) Handeln: 2 Jahre und täglich 40 Metanien³.

23. Jeder, der eine Traube⁴ oder eine Frucht vom Baume⁵ abschneidet⁶ (als Erstlingsfrucht) und nicht zum Priester bringt, damit er sie segne, dieser wird vor Gott ein Betrüger genannt.

20 24. Si quis cum uxore sua post partum consuetudinem habuerit nec patienter eam tulerit, si proles sit masculus⁷ dies quadraginta, sin autem femina dies octoginta⁸, ut ab (9^r) immunditie sua⁹ purificetur ecclesiamque adeat, et presbyter pro ea purgationis causa oret, sicut Deus ait¹⁰: „ea exeat ex immunditie sua post dies septem¹¹“, ille ab eucharistia arceatur anno integro¹².

25 25. Quisquis ausus fuerit virum fascinare et¹³ ligaturis magicis retinere ab uxore sua, maledictus sit, sicut David propheta¹⁴ ait: „Ferae rugientes quaerunt a Deo escam suam¹⁵.“

26. Jeder, der mit einem Machthaber in Verbindung tritt¹⁶ und ihn als Richter anruft in einem Geschäft oder in einer Ehe-

¹ 18 om. M.

³ 22 om. M.

⁵ vom Baum] om. M.

⁷ si proles sit masculus] om. M.

⁹ ab immunditie sua] om. M.

¹¹ Vgl. Lev. 12, 2.

¹³ fascinare et] om. M.

¹⁵ Ps. 103, 21.

¹⁶ يتقرب من سلطان K. يعزم بشيطان der einen Dämon beschwört. M.

² vel ... eiciendum] om. M.

⁴ add. von einem Weinstock.

⁶ Cod. يعطو, corr. يتقطع.

⁸ sin autem ... octoginta] om. M.

¹⁰ presbyter ... ait] om. M.

¹² add. et quotidie met. XXIV M.

¹⁴ add. et Moses M.

bruchangelegenheit, oder zu irgendeinem Zwecke¹ oder wegen einer Getreidegrube(?)² damit er seinen Zweck erreiche³, der soll drei Jahre gehindert sein am Empfange der Kommunion und täglich 100 Metanien machen, und er betrete keine Kirche.

27. Jeder, der zu einem Sterndeuter oder einem Wahrsager 5
oder zum Zauberer geht oder ein Astrolabium besieht⁴, sei zwei Jahre ausgeschlossen von der Eucharistie (9^v) und mache täglich 100 Metanien.

28. Der Verleumder seines christlichen Bruders sei ein ganzes 10
Jahr ausgeschlossen von der Eucharistie und mache täglich 12 Metanien, und außerdem soll er 40 Tage nur Brot mit Salz essen⁵.

29. Jeder, der sich absichtlich und vorsätzlich in die Angelegenheit einer Sünde stürzt⁶, dessen Buße sei fünf Jahre und 15
täglich 100 Metanien.

30. Wer mit dem Schwerte zuschlägt oder mit einem Bogen oder Pfeile schießt⁷, den behindert der Kanon ein volles Jahr, und er mache täglich 100 Metanien.

31. Wer wissentlich einen falschen Eid schwört, muß ein volles Jahr lang (jeden) Montag, Mittwoch und Freitag fasten, 20
ohne an diesen drei Tagen etwas Gekochtes zu essen, und täglich 100 Metanien machen.

32. Si quis palam cum pecude⁸ fornicatus fuerit, excludatur ab eucharistia annis duobus et faciat quotidie metanoetas C; quod si (10^r) factum fuerit non in publico, excludatur ann. III 25
et faciat metanoetas quotidie CC⁹.

¹ add. der Welt M.

² او من اجل حب (جُبّ) طعام ³ add. wie er wünscht. M.

⁴ Wer zu den Festen und Schlachtopfern der Muslimen geht. M.

⁵ Der Verleumder seines Bruders oder seines Verwandten oder irgendeines Menschen soll ein ganzes Jahr behindert sein und in den ersten 40 Tagen seiner Buße nur Brot essen und täglich 12 Metanien machen. M.

⁶ K كل من رمى نفسه عمدًا معتمدًا في امر خطيه in Folge Mißdeutung der Wurzel عمد verderbt aus معمود مع غير معمود „Jeder, der mit einem Ungetauften fällt“. M.

⁷ الذى يضرب بالشعيرة („Schwertgriff“) او يقبس بالشبر او („Spanne“) الذى يضرب بالشبر او بالنشاب ليقتل ويقتل رجال كان او مرء K. نشابه „Wer mit der Faust(?) zuschlägt, oder mit dem Pfeile (schießt), um vorzudringen und fernzuhalten, sei es Mann oder Frau“. M.

⁸ K بتاتة M. ⁹ quod si — CC om. M.

33. Wer ein Kreuz macht und es mit Füßen tritt, hat zwei Jahre Buße und darf an den¹ Tagen nichts essen außer trockenes Brot, und mache täglich 50 Metanien.

34. Wer ein kleines Kind tötet, sei es männlich oder weiblich: drei Jahre und täglich 100 Metanien.

35. Quaecunque mulier ex fornicatione praegnans in mente habeat fetum occidere: poenitentiam agat anno uno², et faciat unoquoque die metanoetas C, et removeatur ab ecclesia dies XL.

36. Si quis cum uxore sua in menstruis commercium habeat, ne appelletur nomine christiani; quod si cum ea coierit nocte dominicae et prolem recipiat, hic infans sit nothus pusulosus vel scabiosus, vel naevius,³ (10^v) et vir et uxor eucharistia prohibeantur annis II, et faciant quoditie metanoetas C.⁴

37. Jeder, der unabsichtlich und unfreiwillig (jemanden) tötet, soll fünf Jahre in Buße verharren⁵; nach deren Ablauf soll er zur Teilnahme an der Eucharistie zugelassen werden.

38. Jeder, der einem Weissager oder Wahrsager oder Zauberer⁶ folgt oder einem, der sich mit solchen (abergläubischen) Dingen abgibt⁷, oder in einem ihrer Häuser einkehrt oder in den Häusern der Götzendiener und Zauberer, oder wer sich mit Wasser oder mit einem Blatt oder dergleichen etwas verkünden läßt⁸, soll fünf Jahre Buße tun, davon drei Jahre mit Ausschluß von der Teilnahme am Gebete und⁹ von der Eucharistie; und zwei Jahre soll er zwar teilnehmen am Gebete, aber nicht an der Eucharistie. Wenn seine Buße von fünf Jahren vollendet ist, und die Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit seiner Buße erkannt wird, dann nehme er teil am Empfang der Eucharistie.

39. Jede Frau, die zwei Brüder (nach einander) heiratet, soll ihre ganze Lebenszeit von der Eucharistie ausgeschlossen sein,

¹ add. النقيه „reinen“, d. i. gewöhnlichen(?) M. ² annis duobus M.

³ ... فيكون ولد زنا مجدم (مجدم) او ابرص او نفريص (em. مجدم) M. „oder mit einer Hasenscharte“ (?) K. M. فيكون ولد زنا ويخرج مجدم او ابرص

⁴ C]L M. ⁵ يستتاب.

⁶ oder Zauberer] om. M.

⁷ M. تعاطا K. يتعاطا (يتعاطى) هو ذلك

⁸ Cod. يبشرة für يبشرة „Dem (einer) frohe Botschaft bringt“; oder wer sich... läßt] om. M. ⁹ add. zwei Jahre M.

(11^r) und wenn sie durch eine körperliche Krankheit entschuldigt ist¹ und dafür Bürgschaft leistet, daß sie nach der Genesung von ihrer Krankheit sich wieder zur Buße wende, so kann dieses von ihr angenommen werden. Wenn sie von ihrer Krankheit geheilt ist² und ihr Versprechen erfüllt, ihr Gatte sie aber an der Ausführung der Buße hindert, so ist er der Buße mehr bedürftig³ als sie. 5

40. Diejenigen, welche mehrmals heiraten, haben ihr ganzes Leben lang Buße zu tun⁴. Wer eine dritte Frau nimmt ohne Dispens, für diesen sollst du als Buße verordnen, daß er fünf Jahre 10 ohne Empfang der Eucharistie bleibe; darnach soll er in jedem Jahr (nur) dreimal kommunizieren, einmal an Pascha nach der Auferstehung⁵, ein(ander)mal am Pascha der Geburt⁶ und noch einmal [am Feste] des Entschlafens der Herrin, ohne aber die Frau zu verlassen. Wenn er eine zweite (Frau nimmt)⁷, ohne 15 sich an die Sitte zu halten, daß er ein darauf bezügliches Gebot beachtet, so soll es bei diesen zwei (Gatten) ebenso sein, auch dann, wenn (11^v) Ausschweifung und sittliche Verderbnis und Entführung oder eine vorausgegangene Verfehlung irgendwie ein Grund dazu (d. i. zur wiederholten Verehelichung) gewesen ist. 20 Aber sie sollten sich (überhaupt) dieser Schmutzereien und der in der Welt vorkommenden Unreinigkeit enthalten entsprechend dem Gesetze und gemäß dem, was befohlen ist. Wer etwas von dem, was wir angeordnet haben, verachtet und nochmals eine

¹ und wenn ... ist] om. M.

² sich wieder zur Buße ... geheilt ist] om. M.

³ بالتوبة فهو اولى بآل التوبة“.

⁴ Alles Folgende außer 44 (Variante) nur in K. Die in M. (ff. 237^v—238^v) folgenden Kanones besagen in Kürze: An der Taufe einer schwangeren Frau hat ihr Kind keinen Anteil. — Mit Bigamisten dürfen Priester nicht verkehren. — Vor der Priester- und Diakonatsweihe begangene Sünden werden durch die folgende Weihe nicht getilgt.

⁵ D. h. wohl „nach der Auferstehungsfeier“.

⁶ Über die Bezeichnung des Geburtsfestes als Πάσχα siehe N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae*. I, S. 364f.

⁷ Als Beispiel des in diesem Abschnitt besonders stark gegen alle grammatikalischen und stilistischen Regeln verstoßenden Textes gebe ich die folgende Stelle im Original mit Beifügung der zuweilen fehlenden diakritischen Punkte: والثانية بغير تحفظ عادة الاحتراس بامر في ذلك الاثني ان يكونوا هكذا وان يكون فيها سبب واحد (f. 11^v) من اسباب الخبث والفساد والنخطف او تقدم فساد سبق.

dritte Ehe eingeht, verfällt der öffentlichen Beschämung und darf die göttlichen Geheimnisse nicht empfangen außer nach Vollendung der für Ehebruch festgesetzten Zeit. Er habe (also) acht, daß er sich nicht in Schande stürzt, und weise den zurück,
 5 der ihn zwingen will mit einem nötigen Anreiz (nämlich mit dem Hinweis darauf), daß ihm beim Abscheiden aus dieser Welt die Eucharistie doch gegeben wird. Wenn er aber Dispens von der vollen Ausführung des Kanons der Buße verlangt, nämlich Dispens davon, daß er das siebente Jahr vollende, und wenn
 10 der Priester es wagt, dieser festgesetzten Bestimmung zuwider zu handeln, jene aber zu seiner Buße zurückkehrt, so soll er die Kommunion nicht empfangen außer nach sieben Jahren.

41. Wer eine vierte Ehe schließt, soll aus der Kirche ausgeschlossen werden, und man soll von ihm sagen, (12^r) daß er in der
 15 Kirche sei wie ein unreines Gefäß. Wer immer mit ihm, dem Verunreinigten, Verkehr hat... und wäre es auch nur einen Tag oder ein Jahr oder mehrere, der spreche täglich dreimal den 50. Psalm und sage: „O Herr, ich habe gesündigt, o Herr, gegen dich, verzeihe mir —“ falls er gut lesen kann. Wenn er nicht gut lesen kann,
 20 so spreche er 400 mal bei jedem Gebet: „O Herr, ich habe gesündigt, verzeihe mir, wie du dem Zöllner verziehen hast, und wie du verziehen hast der Ehebrecherin, und wie du verziehen hast dem Räuber um deines heiligen Namens willen.“

42. Mulier, quae in corpore suo libidinem adimpleverit, maneat
 25 diebus VIII sine eucharistia.

43. Wenn ein Mann einen Diebstahl begangen hat, bei dem er (jemanden) töten mußte, darf er niemals Priester werden, vielmehr lastet auf ihm diese Buße: 9 Jahre ohne Eucharistie, und täglich 50 Metanien, (12^v) und die Priester dürfen (ihn) nicht ver-
 30 ehelichen¹, und wer bei ihm gewesen ist (bei dem Totschlag), ist dessen Genosse und muß ebenfalls dessen Buße tragen.

44. Jeder gläubige Mann, der einer [un]gläubigen Frau folgt, und eine gläubige Frau, die einem anderen ungläubigen Manne folgt, deren beiden Buße ist 3 Jahre, und darnach soll der Priester
 35 beten, was der Kanon über diejenigen zu beten vorschreibt, die unseren Herrn Jesus Christus verleugnen und ihre Leiber ver-

¹ ولا القسوس لهم تزويج¹

unreinigen. Auch soll er (sie) mit Wasser und heiligem Öle waschen, wie die Kirche gebietet, und soll ihn (sic) warnen, noch einmal zu seiner unreinen Sünde zurückzukehren¹.

45. Für die Christen, die an Christus glauben, besteht das Gebot, daß sie niemanden von den Andersgläubigen, die nicht an Christus glauben, heiraten, und die Christen dürfen nicht bei den Juden Feste feiern und beten, und nicht mit ihnen bei ihren Festen Gemeinschaft haben. Wer solches tut, dessen Buße ist, daß er gehindert sei [am Empfang der Eucharistie], und er muß fasten und beten.

46. Wer (13^r) in der heiligen Fastenzeit das Fasten bricht, muß 40 Tage fasten und ein Jahr ohne Kommunion bleiben.

47. Der Landmann (Felläch), der beim Ackern und Säen auf das Land eines andern hinübergeht, hat als Buße ein Jahr ohne Kommunion, und an jedem Tage 100 Metanien. Denn Gott sagt durch den Propheten Isaias: „Verflucht sei jeder, der Land zu Land und Acker zu Acker verwandelt“². Wer unter dieser Sünde bleibt, und nicht zurückkehrt, ist mit diesem Fluch belastet, und wenn er zurückkehrt und Verzeihung will, sei dieses seine Buße.

48. Wenn jemand einen Totschlag begeht³ und es (sogleich) beichtet, der bleibe 3 Jahre ohne Kommunion, und wenn er die Buße nicht tut und noch einmal einem anderen Lehrer beichtet, soll der zweite Lehrer ihm 15 Jahre ohne Kommunion als Buße auferlegen.

49. Wer aus einer Kirche etwas stiehlt: ein Jahr ohne Kommunion und (13^v) fünffacher Rückersatz des Gestohlenen.

¹ Deren beiden Buße ist diese: Sie sollen vor der Kirche bleiben drei Jahre, dann erst in die Kirche eintreten und an einem Platze in ihr zum Gebete für sich allein abgesondert sein, und so bleiben, ohne am (gemeinschaftlichen) Gebete und an der Eucharistie teilzunehmen. Wenn das Jahr zu Ende ist, segne der Priester Wasser und Öl, wie er es für die Kranken tut, und wie er es segnet zur Reinigung von der Unreinheit, d. h. beim Essen von Ersticktem (لاكل الميتة). Der Priester nehme dieses Wasser und besprenge sie damit, wenn sie beichten. So werden sie von ihrer Unreinigkeit gereinigt und erhalten Verzeihung im Gebete und in der Anrufung (d. i. durch das Absolutionsgebet). Danach erhalten sie die Eucharistie. — Vollendet sind die Kanones unseres Vaters Thodoros, des Oberen von Studion, und unseres Vaters Johannes, des Fasters. Gott gewähre uns ihre heiligen Segnungen. Amen. M.

² ملعون كل من يبول ارضا الى ارض او حقل الى حقل Vgl. Is. 5, 8.

³ وای رجل قتل قتيلاً

50. Wer falsch schwört, oder das offenbart, was er (als Geheimnis) empfangen hat: 2 Jahre, und täglich 100 Metanien.

51. Wer das Grab eines Toten aufgräbt: 2 Jahre, und täglich 100 Metanien.

5 52. Wer in der Quadragesima etwas Verbotenes¹ ißt, soll nochmals 40 Tage fasten.

53. Wenn jemand etwas Unreines in einen Brunnen fallen läßt und ein anderer davon trinkt, dann soll er (der erstere) 12 Tage fasten, falls es unwissentlich geschah, und 40 Tage, wenn
10 wissentlich.

54. Wer seine Religion verleugnet aus Furcht, getötet zu werden: 3 Jahre ohne Kommunion, und wenn er sie verleugnet in bösen Gedanken: 40 Tage Fasten.

55. Eine Frau, die sich berühren läßt von einem, der Frauen
15 zu berühren pflegt, soll nicht kommunizieren, bis die Tage ihrer Reinigung vollendet sind.

56. Eine Frau, die am Tage des Pascha gebiert, soll nicht kommunizieren, (14^r) sondern geweihtes Wasser trinken.

57. Wenn ein Mann gebeichtet hat und zum Sterben kommt,
20 während auf ihm noch eine Buße ist, soll kommunizieren; denn der Tod macht ihn frei²; und wenn er wieder die Gesundheit erlangt, soll er seine Buße vollenden.

58. Wenn ein gläubiger Mann nicht den Zehent von seinen Feldfrüchten gibt und die Erstlinge seines Vermögens und seine
25 gelobten Gaben und die ersten Erträgnisse seiner (Öl)pressen, der widersetzt sich dem Worte Gottes, und es soll ihm weder die Eucharistie gereicht, noch soll er zum Haikal zugelassen werden, bis er umkehrt und Buße tut.

59. Wer an einem Tage der heiligen Fastenzeit und am Mittwoch und Freitag, an welchen Tagen der Erlöser Jesus Christus gelitten hat [das Fasten nicht hält]³ und an ihnen nicht leidet (scil. durch Fasten), soll 40 Tage lang nicht kommunizieren, und wenn er Priester ist, soll er vom Priestertum 40 Tage lang ausgeschlossen sein (und) der Kirche fernbleiben.

¹ زَفَرًا. ² حَلَّه „löst ihn“.

³ Das Prädikat fehlt in der Hs.

60. Was die fünfzig (Tage nach Ostern, die Pentekoste) betrifft, so schreiben die heiligen Kanones¹ vor, daß an ihnen nicht gefastet werde, (14^v) und bei unseren Genossen, den Melchiten (auch nicht) an den 12 Tagen zwischen der Geburt und dem Tauf- 5 fest; bei uns aber ist dieses nicht. Sie sagen auch, daß (diese Zeit) ohne Metanien sein soll; wir haben aber in den Kanones des 11. Konzils diese 12 Tage nicht erwähnt gefunden und weder ein Fastenbrechen noch Metanien an ihnen. Falls dieses ein chalzedonensischer Kanon erwähnt, so stimmen wir ihm nicht zu. Denn alles, was von dem kirchlichen Kanon abweicht, dem ist 10 zu widersprechen.

61. Si quis in somno pollutus fuerit, mane huius diei a comunione se abstinere, metanoetas CCCL facere et psalmum quinquagesimum recitare tenetur.

62. Si cuidam viro hoc acciderit vigilantibus, excludatur a comunione diebus VII. 15

63. Vir (15^r) si membro cupiditatis libidinosus fuerit, excludatur a comunione diebus XL et faciat singulis diebus metanoetas L.

64. Si quis semen effuderit amplexando et osculando extra concubitum, eius poenitentia sit eadem ac illius, qui se masturba- 20 verit, et maneat diebus XL in pane sicco comedendo et in aqua, et faciat metanoetas quotidie L.

65. Si duo fratres cum duabus sororibus vel cum una sola [peccaverint]: anni V, et quotidie met. C.

66. Si quis cum filia baptismatis fornicatus fuerit: annis VII 25 sine comunione et quot. met. C.

67. Si quis incestum commiserit, et fornicatus fuerit cum una ex familia sua cumve propinquis suis: anni XII, et quot. met. C.

68. Si quis puellam parvulam corruperit, anno integro comunionem non recipiat; (15^v) quod si ea fuerit pubes, eamque 30 violaverit: anni V, et quot. met. C.

69. Wer seinen Sklaven schlug, so daß dieser starb: 6 Jahre, und täglich 100 Metanien.

70. Eine Frau, die etwas getrunken hat, um zu empfangen:

¹ Can. XX. des Nicaenums; vgl. die Auslegung von Theodor Balsamon Migne, PG. CXXXVII, Sp. 308f.

ein Jahr ohne Kommunion und täglich 50 Metanien, mag die Arznei genützt haben oder nicht.

71. Wenn ein gläubiger Mann mit seinem Bruder streitet und sich mit ihm nicht am gleichen Tage noch versöhnt: ein
5 halbes Jahr ohne Kommunion.

72. Wer sich durch Häresie verunreinigt: ein Jahr ohne Kommunion und täglich 50 Metanien.

73. Wenn ein Mann ohne Notwendigkeit etwas von Speisen [...?]: ein Jahr ohne Kommunion.

10 74. Wer etwas von seinem Leibe nach der heiligen Taufe abschneidet¹ in Nachahmung der fremden Völker: 3 Jahre (16^r) ohne Kommunion, und wenn es ein Priester tut, (dazu noch) täglich 100 Metanien.

15 75. Wenn ein (Buß-)Lehrer die zu ihm Zurückkehrenden nicht aufnimmt, obwohl sie aufrichtige Bußgesinnung zeigen, so betrübt er Christus und seine Engel, der [gesagt hat]: „Die Engel des Himmels freuen sich über einen einzigen Sünder, der Buße tut“².

20 76. Ein Priester oder ein Diakon, die entlassen sind, aber (trotzdem) es wagen, einen (liturgischen) Dienst zu verrichten, sollen (für immer) vom Priestertum ausgeschlossen sein.

77. Wenn ein Gläubiger den Sonntag verachtet und ihn nicht feiert als das Fest unseres Gottes und an ihm nicht ein religiöses Werk tut, dessen Los ist zusammen mit Judas Ischariot und mit den ungläubigen Juden.

25 78. Wenn einer sich von einem anderen die Füße nicht waschen läßt, so widerspricht er dem Gebote Christi³, des Herrn der Herrlichkeit.

IV.

a) [Wer das Bekenntnis entgegennimmt, muß achten auf die Jugend und die Kräfte des Greisenalters]⁴ auf die Art und Weise,

¹ Vgl. die Zeugnisse für die Unerlaubtheit der Beschneidung nach der Taufe in *Reformversuch* ... S. 103—105.

² Luk. 15, 10. ³ Joh. 13, 14, 15.

⁴ Der Schreiber hat nach Schluß der Bußkanones mehrere Zeilen oder Seiten seiner Vorlage ausgelassen und die ersten Worte des aufgenommenen Textes falsch gelesen oder verstümmelt: وقوتلما ومنفعتلما. Abschnitt a deckt sich inhaltlich ungefähr mit dem auf Johannes Jejunator zurückgeführten Text bei Migne, *PG*. LXXXVIII, Sp. 1935 BC, woraus auch der Anfang [] ergänzt ist.

die das Böse und die Sünde verursachte (?)¹ und auf alles, wor-
 (16^v) aus sie gekommen ist (nämlich durch einen Blick oder durch
 Gedanken, ob im Weinrausch oder in der Fülle von Speisen, oder
 ob es geschehen ist aus Furcht, unter dem Zwange einer Macht
 und Gewalt, oder aus Schwäche oder Zerstreung oder wegen 5
 etwas, was wir (früher) schon aufzählten. Wer das Bekenntnis
 annimmt, muß alle diese Dinge untersuchen und unterscheiden.
 Er muß die beichtende Person prüfen, und die Zeit, wann die
 Sünde getan wurde, und den Ort, wo er gewesen ist, und ob eine
 Nötigung oder ein Zwang vorlag, und untersuche dieses genau — 10
 und darnach spreche er die Absolution² — und bestimme den
 Bußkanon und verordne (die Buße)³. (Er untersuche) ob der,
 welcher (etwas) getan hat, es einmal tat oder zweimal oder drei-
 mal, oder ob er öfter sündigte, ob er unter 30 Jahre alt war oder
 darüber, ob die Sünde bei ihm angedauert hat bis zum Greisen- 15
 alter, ob er jünger war als 30 (17^r) Jahre, ob seit kurzem verheira-
 tet. Falls er älter ist als 30 Jahre, verdient er allen Tadel. Er un-
 tersuche die Vergehen außerhalb der Natur, wie fornicationem
 portentosam, amorem puerorum et animalium, virorumque
 amores, modum iumentorum et initum volucrum, fornicationem 20
 cum domesticis et propinquis, incestum, peccatum cum filiabus
 spiritualibus⁴; an inciderint cum persona quam ex officio patrini⁵
 baptismatis susceperant. Diese sollen 6 Jahre, 8 Jahre, 9 Jahre
 von der Eucharistie ausgeschlossen werden. Für natürliche
 Sünden, wie unwissentliche Tötung, fornicatio mit Frauen, großen 25
 Diebstahl, Lüge, Falschheid, sollen sie von der Kommunion
 1 Jahr, 2 Jahre und 3 ausgeschlossen sein. Wenn (17^v) es⁶ Mönche

¹ كسبت (ohne diakritische Punkte) „erwarb, gewann“.

² Einschiesel des Übersetzers.

³ ويقتن ويفرض; vgl. a. a. O. „et sic poenas iniungere“.

⁴ الانشايين.

⁵ مع الشخص الذى قبلوه من ششبنية المعمودية
 der Taufe“ ششبنية (in der Hs. ohne alle diakritischen Punkte) ist syrisches
 !!!!!!!!!!!!!

⁶ ومن كان عليه الذى (f. 17^v) الصغير من الرهبان والرهبانات فمتى ما
 ارتكبوا شيئا من ذلك يقتن عليهم من الماكول والمشروب وزايد فى الصلوات.
 Der Sinn ist nur auf Grund des Textes bei Johannes Jejunator erkennbar.

und Nonnen von geringerem Range¹ sind, und wenn sie nichts von diesen (schweren Vergehen) begangen haben, so bestimme er als Buße für sie (Enthaltung) von Speisen und Getränken und Vermehrung der Gebete.

- 5 b) Folgendes² ist die erste Bußordnung, und dieses ist die Bestimmung der Lossprechung bezüglich der Laien³: Sie sollen am Mittwoch und Freitag und Montag nichts Verbotenes essen und am Dienstag und Donnerstag (nur) Fische. Aber Samstag und Sonntag und ebenso die großen Festtage⁴ [sind frei von Fasten-
10 bußen. In der Pentekoste (zwischen Ostern und Pfingstfest) soll für Mittwoch und Freitag den Laien Fleisch versagt werden] für die Mönche (auch) Eier und Käse. Dieses ist Pflicht für diejenigen, welche in große Sünden gefallen sind. Wenn sie fasten können, sollen sie bis zum Abend fasten. Denn die göttlichen
15 Kanones sprechen dieses aus, wie schon am Anfang gesagt wurde. Diese apostolischen Kanones bestimmen die Beobachtung zweier Tage in jeder Woche, (nämlich) Mittwoch und Freitag. An ihnen soll kein Fleisch (18^r) und kein Wein genossen und kein (ehelicher) Umgang verlangt werden und kein Besuch eines Freundes ge-
20 schehen, außer wenn es eine Krankheit fordert. [Diejenigen, welche das Bekenntnis entgegennehmen] sollen aber achten auf den großen Lohn, den jene bei Gott erhalten werden⁵, und auf die (Charakter-)Eigenschaft der Leute, wodurch sie zu sündigen veranlaßt wurden, und auf jeden Umstand der Gesinnung eines
25 jeden, die aus seinen (geoffenbarten) Gedanken erkannt wird.

Die Fastenzeiten aber sind diese: Das Fasten der reinen

¹ Für „minoris habitus monachi, et monachae“. Vgl. die Unterscheidung von μικρόσχημοι und μεγάλοςχημοι μονάστριαι a. a. O. Sp. 1912 und 1921 D u. a.

² Abschnitt b ist freie Bearbeitung des Textes im Poenitiale des Johannes Jejunator, a. a. O. Sp. 1913 B (οὗτος οὖν ὁ πρῶτος ὄρος) — 1916, bzw. im Kanonarium des Johannes Monachus, bei I. Morin, *Commentarius historicus* usw. Appendix S. 113.

³ وهذا التقنين الاول وهذا حد التحليل في باب العلمانيين (ungenau für ἐπιτίμησης).

⁴ Es fehlt wieder ein Zwischenglied, das ich aus dem griechischen Text dem Inhalt nach ergänze.

⁵ D. h. sie sollen die Pönitenten an den Lohn bei Gott erinnern, falls sie die vorgenannten Gebote halten: فيحفظوا قبال ثوابهم عظيم عند الله.

Apostel¹ und das Fasten der Geburt². Für die Laien gilt das Gebot, in diesen (Zeiten) kein Fleisch zu essen, für die Mönche und Nonnen, daß sie (auch) nicht Eier und Käse essen [außer] bei der Geburt des Johannes des Täufers und beim Eintritt der Herrin in den Tempel³. Im großen Fasten⁴ aber soll niemand Fisch 5 essen und auch die Mönche sollen [Öl]⁵ nicht essen (18^v) außer am Samstag und Sonntag. Das Trinken von Wein ist in der (großen) Fastenzeit nur am Samstag erlaubt . . .⁶. Und sie sollen die bekannten Gebete in der Nacht und bei Tage beten.

Der, welcher das Bekenntnis annimmt, soll dieses untersuchen und soll sich Aufschluß verschaffen über ihre (der Pönitenten) Gewohnheiten, ihre Unternehmungen über ihre Lebensordnung und ihr allgemeines Verhalten, über ihren Glauben, ihre Wünsche, ihre Armut und ihren Reichtum, und wer von ihnen (in Ruhe) sitzt und wer Mühsal leidet und bedrängt ist, 15 und entsprechend diesem lege er ihnen (als Buße) Gebete auf und im übrigen (Bußen) in Speisen. Bei manchen gebe er acht, daß er ihnen nicht Beschwerliches auferlege, sondern nur, was ihnen möglich ist, nämlich drei[malige] Gebete⁷. Die Hauptbedingung ist, daß er (der Pönitent) sich durchaus nicht mit der 20 Vergebung (19^r) seiner Sünden begnüge, sondern daß er die Gnade des Heiligen Geistes empfangen.

Bezüglich aller Samstage und Sonntage und Festtage und der Pentekoste gilt folgendes: An ihnen gibt es kein Niederknien, und bei den Melchiten (auch nicht) an den zwölf Tagen nach der 25 Geburt. An diesen Tagen knien sie nicht nieder und beugen nicht das Knie. Es ist kein Verbot und keine Sünde, vielmehr ein Ausruhen nach dem Fasten, welches Gott erlaubt. Man bete (also) stehend.

¹ صوم الابسطلين الذين هم الرسل الاطهار¹, d. i. 40 Tage vor dem Feste der hl. Petrus und Paulus.

² 40 Tage vor Weihnachten. Bei Johannes J. dafür: „Fasten des hl. Philippus“.

³ Praesentatio B. M. V. 21. November. Diese beiden Feste fallen je in eine Fastenquadragesima.

⁴ D. i. die österliche Quadragesima.

⁵ Ergänzt aus Johannes J. ⁶ Sehr verdorbener Text.

⁷ D. i. am Morgen, bei der Mahlzeit, und vor der Nachtruhe. Johannes J. bestimmt sie näher: Jedesmal 8 Psalmen, Trishagion, Pater noster, 100 Kyrie eleison, 8 mal „Gott, sei mir Sünder gnädig!“, dazu 8 Metanien.

c) Diejenigen¹, welche unter einer Buße sich befinden, die mit großen Zensuren Behafteten, sollen am Fest der Geburt und der Taufe, am großen Donnerstag, am großen Samstag des Lichtes, am Ostersonntag und an den Festen der heiligen Apostel
 5 anstatt der Eucharistie geweihtes Wasser empfangen. Aber solange die Beichtenden sich vor den leiblichen Unreinigkeiten und fleischlichen Schmutzigkeiten nicht in acht nehmen, soll man ihnen nichts davon gewähren. Und wenn sie (19^v) in dieser heiligen Zeit per masturbationem sich versündigen, sind sie nicht
 10 würdig, die göttlichen Geheimnisse zu tragen. Ebenso verhält es sich mit den unwissenden Mönchen; wenn sie in diese Unreinigkeit fallen, sind sie überhaupt von der heiligen Eucharistie ausgeschlossen. Denn diese Leidenschaft, welche viele Menschen beherrscht, ist schwer auszurotten. Wer ihr ergeben ist, muß sie
 15 ablegen, und wer sie tut. Es haben also die Väter, die reinen Apostel, im Heiligen Geiste befohlen, daß der, welcher sie tut, 40 Tage vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen sei, und daß in der Messe ein jeder, auf dem eine Buße lastet, aufgefordert werde, sich zu entfernen.

20 d) [.....] Da kamen² jene Jungfrauen aus ihren Gräbern hervor, und dieser ihr Zustand dauerte so lange, bis der heilige Vater Theodor aufstand und sie von ihrer Gesinnung lossprach und der (Buß-)kanon [aufgehoben war]. Darnach³ wurden sie nicht mehr gesehen.

¹ Abschnitt c ist unmittelbare Fortsetzung des Abschn. a, aus Migne, *PG. LXXXVIII*, Sp. 1935 D. 1936 B—D.

² Ohne eine äußerlich erkennbare Lücke fügt die Hs. nur den Schluß einer Erzählung an, welche das Gebot für die mit einer Buße Behafteten, vor der Austeilung der Kommunion die Kirche zu verlassen, illustrieren soll. Sie deckt sich auffallend mit einer Geschichte aus dem Leben des hl. Benedikt in Gregors des Großen *Dialogi*, Lib. II, 23 (Migne, *PL. LXVI*, Sp. 178—180), die schon frühzeitig ins Griechische übersetzt wurden. Auf diesem Wege konnte die Geschichte zur Kenntnis des Verfassers gelangen, wenn es sich nicht überhaupt um eine Wanderlegende handelt, die im Orient Theodor dem Studiten, im Abendland dem hl. Benedikt zugeordnet wurde.

³ *Cod.* وبعده, lies [ذلك].

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Aus der Geschichte der jakobitischen Kirche von Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer

Die anonyme Chronik vom Jahre 1234 (= *Chr. an.*)¹ liegt seit 1920 in der Ausgabe von J.-B. Chabot, *CSCO. Scriptores Syr.*, Serie III, 14. und 15. Band (im folgenden als I. und II. bezeichnet) vollständig vor, nachdem bereits Patriarch Rahmani einen Teil (Šarfe 1904) ediert hatte. Eine Gesamtübersetzung ist noch nicht erschienen; F. Nau übertrug (*ROC* XII, S. 429—41; 13, S. 90—99, 436—43) auszugsweise den von Rahmani herausgegebenen Text. Die Beschreibung der Belagerung von Birtā hat Chabot inhaltlich in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres* 1917, S. 77—98 wiedergegeben und ebenda, 1918, S. 431 bis 442 über *Édesse pendant la première croisade* berichtet. Mit Auslassungen und Verkürzungen hat S. A. Tritton, *The first and second Crusades from an anonymous Syrian Chronicle* (*JRAS.* 1933, S. 69—100; 273 bis 305) die S. 54—162 des II. Bandes der syrischen Ausgabe englisch übertragen, nachdem schon Chabot, *Une épisode de l'histoire des croisades* (*Mélanges offerts à G. Schlumberger* I, [Paris 1924] S. 171—179) die S. 118 bis 126 in französischer Übersetzung vorgelegt hatte.

Der am Schluß unvollständige und auch sonst vielfach größere und kleinere Lücken aufweisende syrische Text des *Chr. an.* zerfällt in zwei Teile, einen profangeschichtlichen (= Bd. I—II, S. 241) bis 1234 reichend, und einen kirchengeschichtlichen Teil (II, S. 242—350); letzterer beginnt erst mit dem Tritheistenstreit unter K. Justinian und bricht schon mit dem Jahre 1207 ab. Da der Kompilator von *Chr. an.* ebenso wie Michael der Gr. in seiner Chronik (*Chronique de Michel le Syrien ... par J.-B. Chabot* I—IV [Paris 1899—1910] = Mich., zitiert nach Band und Seiten der Übersetzung) die Geschichte Edessas von dem Metropolitens Basilius bar Šūmmānā benutzt hat und vielleicht selbst Edessener war², ist der Text, trotz aller Lücken grade im II. Teil, eine reiche Fundgrube auch für die Kirchengeschichte jener Stadt, die eine Zeitlang im Besitz der Kreuzfahrer war. Es soll darum im folgenden versucht werden, ein Bild der kirchlichen Ereignisse und Zustände Edessas nach den syrischen Quellen etwa von der Mitte des 11. bis Anfang des 13. Jh.s zu zeichnen; neben *Chr. an.* und

¹ S. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur.* (Bonn 1922.) S. 302.

² Chabot, *Chronique* III. S. II vermutet, daß er Mönch im Baršaumā-Kloster war.

Mich. ist auch gelegentlich Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* (herausgegeben v. J.-B. Abbeloos und Th. J. Lamy, Löwen 1872—75) und die armenische Chronik des *Matt'ēos* von Edessa (Ag. Vałaršapat 1898) benutzt.

Seit dem Niedergange des abbasidischen Kalifats bis zur Kreuzfahrerzeit hatte die Herrschaft über Edessa ständig gewechselt¹. Im J. 942 und zum zweitenmal 968 wird die Stadt vom byzantinischen Kaiser Nikephoros erobert; dann erscheint sie im Besitz des Stammes der Nūmēr, dem sie 1027 Našr ed-daulā, der Beherrscher von Diarbekr, entreißt. Im J. 1031 spielt der Emir Salman die Festung in die Hände des byzantinischen Generals Maniakēs (*Chr. an.* II, 42—45; Mich. III, 280); eine Plünderung durch Šābal von Mossul fällt auch in diese Zeit. Im J. 1035 hungert der Emir von Harran, Ibn Wathab, die Stadt aus. Nach *Matt'ēos* von Edessa (S. 64) übergibt sie Maniakēs um 1042 dem Abū ka'ab, dem Palastkommandanten des Kuropalaten David, (*Chr. an.* II 289, Mich. III 280). Im J. 1045 wird sie von Suleimān bar Saltuq (Selčūq?) erobert (*Chr. an.* II 45). Im J. 1066 erfolgt eine Belagerung durch Gumuštekin, den General Alp Arslans, 1077 durch diesen selbst; die Stadt bleibt aber durch einen Vertragsbruch in den Händen der Byzantiner. Im J. 1082 erobert sie Šaraf ed-daula, dem sie 1083 der byzantinische General und Abenteurer Philartus wieder wegnimmt, der schließlich Muhammedaner wird und sich und die Stadt dem Seldschukensultan unterstellt. Aus Abneigung gegen ihn liefern die Edessener ihre Stadt dem Sultan Malek-šāh (Abū-l-fatḥ im *Chr. an.*); dieser unterstellt die Festung dem Emir Būzan und die Stadt dem Theodor bar Hētūm (T'oros bei *Matt'ēos*), der nach der Ermordung Buzans beides beherrscht. 1094 besetzt Al-fariğ, der General des Sultans von Damaskus, die Festung, wird aber beim Siegesmahl vergiftet, und seine Truppen überlassen dem Theodor wieder die Zitadelle (*Chr. an.* II 52f.). Die Bewohner nötigen ihn, mit den Kreuzfahrern Verbindungen anzuknüpfen, die 1098 in Stadt und Festung einziehen. Während der Regierung der fränkischen Könige (Balduin I. 1098—1100; Balduin II. 1100—1118; Josselin I. 1118—1131 und Josselin II. 1131—44 litt die Stadt durch die beständigen Kriege dieser Fürsten gegen die verschiedenen Feinde und die gegenseitigen Befehdungen der Franken untereinander. — Diese knappen Daten geben einen Umriß der politischen Ereignisse, auf deren Hintergrund nun die kirchliche Geschichte dieser unglücklichen Stadt einzuzeichnen ist. Da die Darstellung nach der Regierungszeit der jakobitischen Metropoliten geordnet werden soll, mögen ihre Namen und Amtsdauer — soweit diese eruiert werden konnten — folgen: Athanasius (Josue), ungef. 1040—1075; Athanasius (Baršaumā) 1075—1100; Basilius (Abū Ġālib b. Šāb(h)ūni)

¹ R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade*, JA^s XIX (1892), S. 90—102.

1101—1130; (Ignatius b. Gàd(h)înā ?—?); Athanasius (Basilius) 1130—1136; Basilius (bar Šûmmànā) ungef. 1143—1169; Athanasius (Denhā) 1171—1192; Basilius (Phâres) 1192—1202.

In dem profangeschichtlichen Teil des *Chr. an.* (II, 42—45) und in dem kurzen Auszug, den Mich. (III, 278—81) aus der Chronik des Bischofs Basilius bar Šûmmànā mitteilt, wird erwähnt, daß im Jahre 1031 die Festung wohl in die Gewalt der Byzantiner kommt, die Stadt ihrerseits aber einer Plünderung durch die Araber ausgesetzt ist. Die Christen drängen sich in der Hagia Sophia¹, der Kirche der Chalcedonenser, zusammen; die Feinde dringen schließlich ein, richten ein furchtbares Blutbad an und führen Frauen und Kinder in die Gefangenschaft. Als dann Šabal, der Emir von Mossul, heranzieht, findet er die Stadt schon ausgeplündert vor; er legt Feuer an die Kirchen- und Klosterbauten an. *Chr. an.*, das sich wie Mich. fast ausschließlich nur für die Monophysiten Edessas interessiert, erwähnt die beiden Hauptkirchen der Jakobiten, die Muttergotteskirche, die der reiche Edessener Athanasius bar Gûmâjē² um 700 erneuert hatte, und die Theodorkirche. Die Stadt blieb verödet, bis auf Ansuchen des byzantinischen Festungskommandanten Maniakes der Patrikios Abū-ka'ab(h)³, ein Mann „seligen Angedenkens“, wie ihn der Chronist nennt (II, 45), nach Edessa geschickt wurde; er besiedelte die Stadt wieder, und sie blühte von neuem auf.

Er war es auch, der den Patriarchen Dionysius IV. (1031—1042) veranlaßte, den Archimandriten Josue vom Abhai-Kloster (bei Samosata) zum Bischof von Edessa zu weihen (Mich. III 280, 148 u. 471). Dieser, mit dem Bischofsnamen Athanasius, nimmt (nach Mich. III, 161 und *Chr. an.* II, 288) im Jahre 1042 an der Wahl des Patriarchen Johannes IX. teil und legt 1074 (nach Barhebr. *Chr. eccl.* I 449) dem Patriarchen Basilius II. die Hände auf; er dürfte 1075 gestorben sein. Athanasius hat (nach Mich. III, 280) mit Unterstützung des Abū-ka'ab die Muttergottes- und die Theodorkirche wieder aufgebaut; Holz zu dem Bau holte er selbst aus Armenien.

Sein gleichnamiger Nachfolger, Athanasius (Baršaumā kàt(h)ôbā, Enkel des Išai), ebenfalls aus dem Abhai-Kloster, wurde vom Patriarchen Basilius II. (1074—75) ordiniert (Mich. III 474, *Chr. an.* II, 295). Über die Geschichte seines Episkopats muß auf den verlorenen Blättern des *Chr. an.* ausführlich berichtet worden sein. In seine Amtszeit fällt unter anderm die Eroberung der Stadt unter Abū-l-fatḥ und die Herrschaft des Bûzan (*Chr. an.* II, 48f.), der die Johanneskirche und eine (zweite) Mutter-

¹ Zu den Kirchen Edessas vgl. A. Baumstark, *Vorjustinianische Kirchenbauten in Edessa* (IV [1904], S. 164—183 dieser Zeitschrift) und H. Goussen, *Über eine Sûgitha auf die Kathedrale von Edessa* (*Le Muséon* XXXVIII [1925], S. 117—136).

² Gûmâjē ist auch II, 259 Z. 16 statt des später hinzugefügten Gamlajā zu lesen.

³ Mich. III. 280 Abū Ka'kab(h), bei Matt'eos von Edessa (Ag. Valaršapat 1898), S. 64 u. ö. Աբուքաբ (Abukab) genannt.

gotteskirche den Christen (Katholiken) wegnehmen und zu einer Moschee machen ließ, weil sie erst nach der Herrschaft der Araber erbaut worden seien; er errichtete bei dieser Moschee ein Minaret oder Wachturm (L⁹⁹). Gegen Ende seines Lebens wurde er seines Amtes überdrüssig (*Chr. an.* II, 295) und baute sich auf den Namen der Hll. Sergius und Bacchus im Norden der Stadt, in der Nähe des Studentores, ein Klösterchen. Er hat auch noch die Übergabe der Stadt an die Kreuzfahrer miterlebt, da er erst 1100 starb, und wurde in der Bischofsgruft der Theodorkirche beigesetzt. Der Chronist erwähnt (*Chr. an.* II, 296), daß die Stadt seinetwegen sehr getrauert habe, da er „mächtig in Wort und Tat und ein Ruhm der Kirche“ war.

Der Chronist gibt dann (II, 295) eine Schilderung der kirchlichen Verhältnisse; der Klerus an den beiden Hauptkirchen der Jakobiten, war, wie er scheinbar mit einigem Befremden feststellen muß, fast ganz fremder Herkunft; für die Muttergotteskirche zählt er sie alle namentlich auf; es sind neben dem Erzpriester Josue 8 Priester, 1 Archidiakon, eine Anzahl Diakonen und sonstige einflußreiche Persönlichkeiten, die z. T. besondere Ämter innehaben. Bei der Theodorkirche werden merkwürdigerweise nur Landarbeiter und Gärtner erwähnt, die draußen auf dem Landbesitz der Kirche arbeiten, aber in der Stadt wohnen.

Nach dem Tode des Metropoliten Athanasius hätte der Patriarch Athanasius VII. (1090—1129) es gern gesehen, wenn die Edessener ihn eingeladen hätten, bei ihnen seine Residenz aufzuschlagen und ihre Kirche zu leiten (*Chr. an.* II 296 ff. Mich. III, 190 ff., Barhebr. *Chr. eccles.* I, 467); allein Edessa wollte einen Bischof eigener Wahl, die auf Abū Ġālib bar Šāb(h)ûnî, den Bruder des ermordeten Metropoliten Johannes b. Š. von Melitene, fiel. Der Kandidat war Mönch im Kloster ‘Arnîš und galt als ein gelehrter Mann. Auf Drängen der Edessener ließ sich der Patriarch trotz aller Abneigung herbei, seine Weihe im Jahre 1101 vorzunehmen; der Neugeweihte nahm den Namen Basilius an. Doch schon nach 40 Tagen kam es zu argen Differenzen zwischen den beiden Kirchenfürsten, deren Anlaß uns Mich. III, 193 erzählt. Bei der Weihe hatte nämlich Basilius versprechen müssen, für die Rückgabe der kostbaren Evangelienbücher, die zum Schatz des Patriarchen gehörten und die der Gegenpatriarch Johannes bar ‘Ab(h)dûn (seit 1074) sich angeeignet hatte, zu sorgen. Der neue Bischof hatte sogar die schriftliche Erklärung abgegeben: „Wenn ich sie nicht zurückgebe, bin ich nicht würdig, das Bischofsamt zu verwalten“. Als er aber nachher sein Versprechen nicht hielt und die Weigerung der Notabeln der Stadt, die Schätze herauszugeben, vorschob, suspendierte ihn der Patriarch. Trotzdem fuhr Basilius fort, Priester und Diakonen zu weihen, die der Patriarch nun mit Zensuren belegte. Volk und Klerus nahmen teils für, teils gegen ihn Partei. Die schlimmsten Hetzer in diesem Streit waren (nach *Chr. an.* II, 299) die Priester ‘Ab(h)dûn aus Arbela, Šēlib(h)ā d(h)ĕḤaṭûrjā (?), der blinde Lehrer Ġrîgôr und der Archi-

diakon Abraham. Der fränkische Beherrscher von Edessa war dem Metropoliten gewogen und verwandte sich beim Patriarchen für ihn, ebenso der Bischof von Melitene und andere Bischöfe auf einer Synode. Der Patriarch blieb unerbittlich; der Bischof von Melitene wurde sogar abgesetzt. Die von Basilius geweihten Priester und Diakone wurden vom Patriarchen noch einmal ordiniert; dabei passierte es ihm, daß er Priestern, die von Basilius die Diakonats- und Priesterweihe empfangen hatten, nur die Priesterweihe noch einmal erteilte. Da die Gültigkeit der letzteren nachher in Zweifel gezogen wurde, erklärte der Patriarch, daß diese Priester nur dann ihre Weihegewalt ausüben sollten, wenn sie einen Diakon bei sich hätten! Die Verwirrung stieg aufs höchste, als Basilius die Entscheidung des lateinischen Patriarchen von Antiochien anrief. Bei den Verhandlungen in Antiochien und im Kloster Duwēr kam es zu argen Zusammenstößen; der lateinische Patriarch setzte seinen jakobitischen Kollegen ab, dem es aber gelang, sich durch Zahlung einer Summe an den Befehlshaber Roger aus der Haft loszukaufen und nach dem Kloster Qanqrat bei Amîd zu entfliehen. Er belegte die Stadt Edessa mit dem Interdikt (Mich. III, 212; *Chr. an.* 300), nahm ihr alle Vorrechte und verbot das Läuten der Glocken. Das Volk ging nun in die Kirchen der Andersgläubigen und ließ die Kinder von lateinischen Priestern taufen. In den Bischofslisten am Schluß der Chronik Michaels (III, 477) ist die Weihe eines Bischofs Ignatius bar Gâd(h)înâ für Edessa erwähnt, den der Patriarch wohl in diesem Konflikt gegen Basilius ordiniert hat; *Chr. an.* erwähnt ihn nicht. Schließlich gingen die Notabeln der Stadt zum Patriarchen und erhielten die Lösung vom Interdikt gegen das Versprechen, sich von Basilius fernzuhalten. Dieser enthielt sich nun aller bischöflichen Funktionen, feierte die Messe als einfacher Priester („ohne Maşnaftâ und Ūrârâ“), indem er sagte: „Die Priesterweihe habe ich nicht von jenem empfangen!“ — Er kaufte sich ein Landgut im Norden der Stadt, am Suleiman-Bache, bewässerte es, pflanzte Bäume und legte einen Garten (Pardaisâ) an.

Daß diese bedauerlichen Differenzen zwischen Patriarch und Metropolit auch sonstigen Spannungen neuen Auftrieb gaben und sie verschärfeten, darf uns nicht wundern. Von solchen berichtet *Chr. an.* II, 300; Mönche aus dem Gebirge von Edessa hatten ein Frauenkloster im Norden der Stadt wiedererrichtet und einen ihrer Schüler, den Diakon Abū Sâlim, als Vorsteher eingesetzt. Dieser war ein Gegner des Metropoliten und verleumdete ihn beim Patriarchen, der ihn, durch seine Heuchelei getäuscht, zum Priester weihte, obwohl der Weihekandidat noch unverheiratet war. Daß er trotzdem seine Stellung im Kloster beibehielt, gab Anlaß zu Ärger, das der Chronist im einzelnen nicht schildern will. Der Metropolit bemühte sich vergeblich, ihn aus dem Kloster zu entfernen.

Mattēos von Edessa (S. 292) berichtet, daß der Streit um den richtigen Ostertermin des Jahres 1102 auch in Edessa Armenier und Jakobiten in

zwei Gruppen spaltete; letztere hätten sich aber nur aus Furcht vor den Byzantinern deren Meinung angeschlossen. Dieselbe Quelle erwähnt (S. 304), daß im Jahre 1105 der westliche Teil der Hagia Sophia in Edessa einfiel. — Ein betäubendes Bild von dem Verhältnis zwischen Kreuzfahrern und Einheimischen zeichnet Matt'ēos 308f.; während des Bruderkampfes zwischen Balduin-Josselin gegen Tankred hielten die Edessener in der Johanneskirche unter Teilnahme des lateinischen Bischofs eine Beratung ab, in der man eine abwartende Haltung einzunehmen beschloß, bis man sicher sei, wer die Oberhand behalte. Balduin und Josselin betrachteten dies als Verrat, plünderten die Häuser zahlreicher Bürger und ließen vielen die Augen ausstechen, ohne daß ein Beweis von Schuld vorlag; der armenische Bischof Stephanus konnte nur durch ein hohes Lösegeld vor diesem Schicksal bewahrt bleiben. Im J. 1113 gab Balduin II. noch einmal Verleumdungen Gehör, die Edessener hielten es mit seinem Gegner Maudûd; er befahl, daß alle Bewohner die Stadt verlassen müßten; wer zurückbleibe, werde mitverbrannt. Matt'ēos (S. 325f.), der diese Greuelthaten der Franken mit lebhaften Farben schildert, sagt, daß nur etwa 80 in die Theodorkirche geflüchtete Personen, die in der Festung interniert wurden, zurückgeblieben seien; aus politischen Gründen gestattete Balduin nach kurzer Zeit die Rückkehr in die verödete Stadt.

Nach dem Tode des Patriarchen Athanasius wurde Johannes XII. (XIII.) (Maudĕjānā 1130—37) gewählt und auf Wunsch des Königs Josselin I. in Tell bašar in der Frankenkirche unter Teilnahme des Königs und seines Hofstaates ordiniert. Der Bischof Basilius von Edessa wurde vom Banne befreit, lag aber schon in den letzten Zügen, als ihn diese Nachricht erreichte; er wurde in der Bischofsgruft der Kathedrale beigesetzt.

Der Patriarch forderte nun die Kirche von Edessa zu einer Neuwahl auf (*Chr. an.* II, 305). Daß diese ohne Störungen und Gewalttätigkeiten stattfinden würde, war bei all den vorangehenden Wirren nicht zu erwarten. Der Erzpriester 'Ab(h)dûn und der Priester Šĕlib(h)ā bar Hāṭûrjā suchten auch jetzt wieder ihren Einfluß geltend zu machen und nach ihren Interessen die Wahl zu beeinflussen. So wurde denn der Archidiakon Basilius, der Ökonom der Kirche und Oheim der Frau des 'Ab(h)dûn, gewählt; er war nach den Worten des *Chr. an.* „eine gutmütige Natur, freundlich und nachgiebig und von ehrwürdigem Aussehen, so daß er allen Edessenern gefiel“. Aber 'Ab(h)dûn und seine Genossen hatten ihn nicht wegen seiner Güte gewählt, sondern weil sie glaubten, daß er sich ihren Wünschen fügen würde. Basilius wurde unter dem Namen Athanasius im Baršaumā-Kloster am Feste des Klosterpatrons vor Pfingsten 1130 ordiniert. Trotz seiner Gutmütigkeit kam es schon vor Ablauf eines Jahres zu Streitigkeiten mit der Priesterschaft, da diese verlangte, daß er sich ihrem Willen füge und „wie sie es wünschte, löse und binde, für schuldig befinde und freispreche“. Durch seine Frechheit, Ausgelassenheit und zügellose Sprache

tat sich vor allem der Priester Šëlib(h)ā bar Tamaš hervor. Nachdem der Metropolit 5 (so im *Chr. an.* 305; 7 Jahre bei Mich. III, 243) Jahre in Streit und Ärger zugebracht hatte, wurde er 1136 durch den Tod erlöst.

Leider setzt jetzt im kirchengeschichtlichen Teil des *Chr. an.* eine Lücke von fast 2 Heften (etwa v. 1136—1166) ein, so daß wir, da auch Michael hier z. T. versagt, die Ereignisse der nächsten Zeit nicht verfolgen können; vielleicht hat auch die Belagerung der Stadt durch die Türken (1138) eine Wahl zunächst unmöglich gemacht. Eine bestimmte Nachricht haben wir erst wieder aus Mich. III, 256ff. zum Jahr 1143, wonach Basilius (Abū-l-farağ) bar Šūmmānā, Bischof von Kaišūm (geweiht Pfingsten 1130) auf Wunsch Josselins II. und im Einverständnis mit dem Patriarchen Athanasius VIII. als Metropolit nach Edessa transferiert wird. In einer (verlorengegangenen) Verteidigungsschrift muß er sich gegen den Vorwurf einer ungesetzlichen Translation wehren; er weist darauf hin, daß Synode und Patriarch eingewilligt hätten. Dieser Bischof, der die von Michaël und *Chr. an.* stark benutzte Chronik Edessas geschrieben hat, hat die furchtbaren Eroberungen und Zerstörungen der Jahre 1144—46 miterlebt, die auch für die kirchlichen Verhältnisse eine Katastrophe bedeuteten.

Im Nov. 1144 begann Imad-ed-dîn Zengî, der Beherrscher von Mossul, die Stadt einzuschließen (*Chr. an.* II, 117ff.). Unsere Chronik gibt genau die Stellungen der Belagerer an; für die kirchliche Topographie sind folgende Angaben von Bedeutung: im Norden lagert Zengî selbst gegenüber dem Stundentor, auf dem Hügel der Kirche der Bekenner; der Oberkommandierende Šalāh-ed-dîn hat eine Stellung im Westen der Stadt, gegenüber dem Quelltor, auf dem Hügel des Coemeteriums, wo das Grab Mar(j) Afrêms ist. Für die Stadt stand zur Verteidigung nur die Zivilbevölkerung, die aus Kaufleuten, Handwerkern und Klerikern bestand, zur Verfügung; die Zitadelle war von Kreuzfahrertruppen besetzt. Die Bischöfe, die damals in der Stadt residierten, waren: der Jakobit Basilius bar Šūmmānā, der Armenier Ahânani(ô)s und der Frankenbischof, der in *Chr. an.* (und den armenischen Quellen) den Titel Pâpîs (auch Pâpîôs geschrieben = πάπας) hat¹. Mit letzterem, der wohl als Führer der Stadtbevölkerung galt, besprach sich der syrische Bischof, ob man nicht einen Waffenstillstand von Zengî erbitten sollte; ein in diesem Sinne abgefaßtes Schreiben wurde von einem Fanatiker zerrissen. So nahm das Unheil seinen Lauf; am Vorabend des Weihnachtsfestes 1144 wurde die Stadt im Sturm genommen. Die Bevölkerung drängte sich in dem entstehenden Gemetzel nach der verschlossenen Zitadelle, vor deren verschlossenem Tore unzählige erdrückt wurden. Hier wurde der Frankenbischof mit einer Axt erschlagen; ein Bischof Basilius bar 'Abbàs von Mardîn, der in der Nähe von Edessa lebte, wurde

¹ Sein Name war Hugo; vgl. R. Röhricht, *Syria sacra* (ZDPV. X [1882], S. 13. — Der erste lat. Erzbischof war Benedict (ebenda), dessen Name bei Mich. III, 191 übersetzt Bërik(h)ā lautet.

auch umgebracht (Mich. III, 263). Die Ritter in der Zitadelle mußten sich ergeben und wurden trotz aller Versprechungen niedergemetzelt. Dann verbot Zengî weiteres Blutvergießen; die überlebenden Syrer, Griechen und Armenier wurden geschont. Der jakobitische Bischof Basilius wurde von Zengî, dem er durch seine geschickte Rede und durch die gute Kenntnis der arabischen Sprache imponierte, frei gelassen; er wurde sogar von Zengî mit der Neuordnung der Stadt betraut, nachdem er dem neuen Herrscher auf Kreuz und Evangelium Treue geschworen hatte¹. Bei Mich. III, 263f. werden bereits nach der ersten Eroberung die Verdienste des Bischofs Johannes von Mardîn, eines geborenen Edesseners, um seine in die Sklaverei verkauften Landsleute erwähnt, die er, soweit seine Mittel und sein Einfluß reichten, loskaufte, wodurch er sich ein hohes Ansehen bei Christen und Muhammedanern erwarb. — Da eine Wegführung in die Sklaverei aber erst nach der zweiten Eroberung 1146 ausdrücklich erwähnt wird, muß diese verdienstliche Fürsorge des Johannes in die Zeit nach 1146 fallen, denn auch nach Mich. III, 262 durften alle aus dem Blutbade nach der ersten Eroberung entronnenen Bürger wieder in ihre Heimat zurückkehren.

Im folgenden Jahr besuchte Zengî die Stadt (*Chr. an.* II, 132f.); Bischof und Klerus zogen ihm feierlich entgegen, Zengî küßte sogar das Evangelienbuch und behandelte den Kirchenfürsten sehr gnädig. Das hinderte freilich nicht, daß die Kirche der Bekenner abgebrochen wurde, da man die Steine zum Neubau der Stadtmauer benötigte. An der Johanneskirche, die die Franken als ihre Kathedrale prächtig ausgestattet und mit 100 bleiverglasten Fenstern versehen hatten, wurde der Palast des Emirs erbaut. Dort waren auch hinter dem Bema die fränkischen Bischöfe bestattet, auch der ermordete „Pâpîôs“, dessen Grab mit seinem Bilde geschmückt war. Die Reliquien des Addai und Abgar, die dort in einem silbernen mit Gold geschmückten Schrein verehrt wurden, wurden bei der Eroberung gestohlen; die Gläubigen sammelten, was von ihnen noch aufzufinden war, und setzten diese und andere Reliquien in einer Urne in der nördlichen Sakristei der Theodorkirche bei. Die Muhammedaner nahmen außerdem die Kirchen des hl. Stephanus und des hl. Thomas weg, weil die Franken in diesen drei Kirchen gebetet hätten; die letztere wurde ein Stall, die erstere ein Speicher. Sie zerstörten auch die Kirche des hl. Theodor (eine 2. unter diesem Titel) und die Michaelskirche im Süden der Stadt und stellten die Moschee wieder her, die dem Frankenbischof als Residenz gedient hatte.

¹ S. die Übs. dieses Abschnittes von J.-B. Chabot, *Une épisode de l'histoire des croisades (Mélanges G. Schlumberger I, S. 169—179)*. — Nach dem Bericht Gregors des Priesters, des Fortsetzers der Chronik des Matt'êos, geschah die Eroberung Edessas am Samstag, den 23. Dezember, am Feste des Erzmärtyrers Stephanus; Gregor gibt eine ausführliche Schilderung des Kampfes (*Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens. Tom. I [Paris 1869], S. 157—159*).

— Bei seinem Besuch, dessen Bericht für die Topographie wichtig ist, zog Zengî durch das Nordtor in die Stadt ein, besuchte die Johanneskirche und zog hinunter zu den Quellen, speiste in der Thomaskirche; dann ritt er zur runden, der Abgar-Quelle, wo der „bis heute noch sogenannte Murtan-(= Bischofs-)garten ist“. Am späten Abend kehrt er zur Johanneskirche zurück, wo er wohnte; am folgenden Morgen läßt er sich vom Bischof die Geschichte der „Aussätzigenquelle“ im Süden der Stadt erzählen, die ebenfalls für die Kenntnis der christlichen Heiligtümer Edessas nicht ohne Interesse ist (*Chr. an.* II, 134ff.). An diesem außerhalb der Stadtmauer gelegenen Brunnen war nämlich einst ein Kloster Kosmas' des Arztes, der mit seinem Gefährten Damianus hier wirkte; ersterer wurde auch hier begraben, Damianus aber fand seine Ruhestätte oben im Gebirge. Als es einst einem Manne aus dem Osten gelang, das Schweiß Tuch Christi (*mandilā*) aus der Kirche von Edessa zu stehlen, versteckte er es zunächst in dem Brunnen am Kosmaskloster. Da erhob sich in der Nacht eine Feuersäule über dem Versteck, die Bewohner eilten herbei und zogen das Schweiß Tuch heraus; seitdem hatte der Brunnen eine wunderbare Heilkraft und wurde besonders von Aussätzigen aufgesucht. Auch Zengî, der an Podagra litt, badete dort. Von der alten Klosterkirche war nur der Altar stehengeblieben; Zengî befahl, ein großes Krankenhaus dort zu errichten, dessen Bau aber infolge des baldigen Todes Zengîs nicht zur Vollendung kam. Er läßt sich auch alle Kirchen der Syrer zeigen und schenkt ihnen 2 Glocken, wie sie zur Zeit der Franken üblich gewesen waren.

Mich. III., 398 gibt im Anschluß an die Erwähnung des Brandes der profanierten Johanneskirche (s. u.) eine Gesamtaufstellung aller bis zu seiner Zeit von den Muhammedanern zerstörten Kirchen von Edessa: 1. Die „Große“ Kirche, auch Hagia Sophia genannt, die Hauptkirche der byzantinischen Katholiken; 2. die K. der Apostel; 3. die Thomask.; 4. die Michaelsk.; 5. die Kosmask., auch K. des Schweiß Tuches genannt; 6. die Georgsk.; 7. die Erlöser- oder Abgark. (die sog. „Alte“ Kirche); 8. die Muttergottesk., Mu'allaqa genannt; 9. u. 10. zwei andere Marienkirchen; 11. u. 12. zwei Kirchen der 40 Martyrer; 13. die K. der Bekenner, am Stundentor; 14. die Stephansk.; 15. die Theodork. gegenüber der Zitadelle. — Barhebr. *Chron. eccl.* II, 595 schöpft seine Angabe, daß 15 Kirchen zerstört worden seien, ohne ihre Namen zu nennen, offenbar aus Michael. Hier möge ausnahmsweise auch ein abendländischer Bericht herangezogen werden, der vermutlich aus der Zeit um 1145 stammt¹. Er besagt, daß in Edessa ständig 4 Bischöfe für die 4 verschiedenen Nationen bzw. Konfessionen residierten; bezüglich der Kirchen heißt es: „*Una in honore Sancte Marie et Thathei apostoli et Georgii martyris apud Latinos caput erat totius civitatis (?)*; *altera in honore S. Sophie apud Graecos et Syrios*; *tertia*

¹ Veröffentlicht von R. Röhrich, ZDPV. X (1887), S. 295—97.

in honore S. Eufemie apud Armenos; quarta apud Jacobinos in honore S. Abraham. Majus monasterium in quo colitur Thatheus ap. et Johannes Bapt. et Georgius Mart., supereminet civitatem et habet quatuor porticus sculptos et bene compositos. Item in eadem civitate Roas continentur XII monasteria monialium, quas destruxit Sanguinus (d. h. Zengî) et eas super sanctuarium et altare profanavit indubitanter.“

Trotz des unsäglichen Elends hörten auch nach der Eroberung durch Zengî die inneren Zwistigkeiten in der Stadt nicht auf. Einer der schlimmsten Schädlinge war immer noch (nach *Chr. an.* II, 130 ff.) der achtzigjährige Erzpriester ‘Ab(h)dûn; er strebte nach den Gütern der Kirche, spottete über alles Heilige und erklärte die Worte der Hl. Schrift für Torheit. Diese unglaublich erscheinenden Tatsachen belegt der Chronist (II, 131, Z. 17 bis 22) mit einem Zitat aus seiner Quelle, der Chronik des Bischofs Basilius: „Das haben wir nicht von anderen erfahren, sondern konnten es beständig aus seinem frevelhaften Munde hören; wir (= der Bischof) haben großes Unrecht getan, daß wir von seiner Bestrafung absahen, weil wir uns unziemlicher Weise vor den Verhältnissen fürchteten. Wenn wir geschwiegen haben — der Herr ertrug es nicht, sondern er zürnte uns und ihm und hat uns alle völlig dem Untergang geweiht.“ Ein anderer Frevler war der Priester Baršaumâ, zubenannt „der Ismaelite“, ein ungebildeter roher Mensch, der während der Frankenherrschaft in jeder Art von Schlechtigkeit sich hervortat und die Kanones der Kirche übertrat; als Zengî Herr der Stadt geworden war, machte er sich an diesen heran und verleumdete seine christlichen Mitbürger. — Auch über die Frauen Edessas hat der Chronist zu klagen; sie heirateten, ohne gezwungen zu sein, Muhammedaner; kaum war ein Jahr vergangen, als schon Hunderte von ihnen solche Ehen geschlossen hatten.

Das furchtbare Schicksal der Stadt ließ bei manchen Christen die zweifelnde Frage aufkommen, ob sich denn ein solches Unglück mit der Güte und Vorsehung Gottes in Einklang bringen lasse (*Mich.* III, 265—268). In positivem Sinne äußerte sich dazu der spätere berühmte Metropolit Dionysius bar Šalib(h)î von Amîd, als er noch Diakon in Melitene war; Michael bringt längere Zitate aus dessen (verlorener) Schrift. Eine merkwürdige rationalistische Meinung trug der oben erwähnte Bischof Johannes von Mardîn vor; er erklärte, solche Plagen hätten mit der Vorsehung Gottes gar nichts zu tun; es handle sich um rein natürliche Ereignisse, die in diesem Falle durch die Schwäche der fränkischen Truppen gegenüber der Übermacht Zengîs verursacht seien. Er schrieb eine lange Abhandlung über seine Ansicht, die er mit Schriftzitaten belegte. Der Bischof Timotheus von Gargar und ein Mönch Abû Ġâlîb suchten ihn zu widerlegen, waren aber seiner Schriftkenntnis nicht gewachsen. Gegenschriften (sämtlich verloren) verfaßten auch der Bischof Johannes von Kaisûm, Johannes bar Andreas und der Priester Šëlib(h)â von Melitene (*Mich.* III, 268 f.). Michael,

der zum Werke des Johannes von Mardin in kurzer Kritik Stellung nimmt, erwähnt noch (III, 267), daß Dionysius bar Šalib(h)î aus dieser Veranlassung heraus ein Buch über die Vorsehung¹ und außerdem zwei Mêmre, im Versmaß des Ja'qôb(h) von Sarûg(h) verfaßte; ebenso schrieb der Bischof Basilius bar Šümmânâ als Augenzeuge drei metrische Traktate über dieses Ereignis, das im Morgen- und Abendland einen tiefen Eindruck machte. Alle diese Schriften sind verloren; erhalten hat sich nur eine Elegie des armenischen Patriarchen Nersēs IV. Šnorhali, herausgegeben mit franz. Übers. von É. Dulaurier in dem *Recueil des Historiens des Croisades. Documents arméniens*, Tome I (Paris 1869), S. 226—268.

Als Zengî am 15. Sept. 1145 ermordet wurde, beeilten sich Josselin II. und Balduin, der Beherrscher von Kaišûm, Edessa zurückzuerobern (*Chr. an.* 138ff.; Mich. III, 270ff.); es gelang ihnen aber nur, sich auf 6 Tage in den Besitz der Stadt zu setzen, in der Festung hielten sich die seldschukischen Truppen. Bevor die Franken die Stadt wieder räumten, zündeten sie die Häuser und Kirchen an und trieben die entsetzten Bewohner fort. Alte und schwache Personen hatten sich in den Kirchen zusammengedrängt und wurden nun von der Besatzung der Zitadelle grausam hingeschlachtet. Die Seldschukentruppen gingen dann zur Verfolgung der Kreuzfahrer und der mitgeführten Bevölkerung vor, die der Wut der entfesselten Soldateska zum Opfer fiel. Auch der böse Erzpriester 'Ab(h)dûn fand ein schmachliches Ende (*Chr. an.* II, 147). Nur wenigen, wie Josselin und dem jakobitischen Bischof Basilius, gelang es, nach Samosata zu entkommen; der armenische Bischof wurde gefangen und in Aleppo als Sklave verkauft (*Chr. an.* II, 147). Nach der Berechnung Michaels (III, 272) sind bei der ersten und zweiten Eroberung 30000 Menschen umgekommen und 16000 wurden in die Sklaverei verkauft. Nach dem *Chr. an.* (I, 147) gewährten die Christen in den östlich vom Euphrat gelegenen Gebieten den unglücklichen Edessenern nach Möglichkeit Hilfe und Unterstützung; namentlich werden die Bewohner von Mardîn, Šabaktan (zwischen Mardin und Edessa) und Sibâbarek (Suwarek) gerühmt und besonders die Tätigkeit des Bischofs Johannes von Mardîn hier erwähnt, während Michael sie (wohl weniger genau) in die Zeit nach der ersten Eroberung verlegt. Die Bewohner der Gebiete westlich vom Euphrat brandmarkt das *Chr. an.* als unbarmherzig und hart.

Die Stadt wurde völlig ausgeplündert und verödet zurückgelassen, noch lange nachher hat man nach verborgenen Schätzen auch aus früheren Zeiten gesucht; man fand z. B. in der Großen Kirche Kreuze, Evangelienbücher, Kelche, Patenen, Weihrauchfässer, Bischofsstäbe und ein prächtiges Myron-Gefäß; ferner kostbare Vorhänge und Altarbekleidungen, die

¹ Aus diesem Werke oder aus der oben genannten früheren Schrift stammen wohl die Auszüge, die Mich. III, 265—267 und 272—274 wiedergibt.

frühere Wohltäter, aber auch solche aus jüngerer Zeit gestiftet hatten; der Chronist erwähnt besonders die Edessener Elias und Šēlib(h)ā, die jedes Jahr aus Konstantinopel reiche Geschenke für Kirchen und für die Armen schickten; leider habe der böse Erzpriester 'Ab(h)dūn vieles unterschlagen (*Chr. an.* II, 147).

Der Metropolit Basilius war, wie wir hörten, nach Samosata entkommen, wurde aber bald von einigen Edessenern bei Josselin verklagt, daß er es mit den Feinden gehalten hätte. Daraufhin wurde er in der Festung Romkla' 3 Jahre gefangengehalten; er benutzte diese Zeit, um Abhandlungen über seine Angelegenheit zu schreiben und über andere Gegenstände, darunter auch eine Schrift gegen jene, die behaupten, daß die Verheißung des Herrn an Abgar durch die Tatsachen zunichte geworden sei. Aus dem Gefängnis entlassen, wanderte er umher und sammelte Almosen für seine Landsleute; so kam er auch nach Antiochien und Jerusalem, wo er vom Könige und dem lateinischen Patriarchen gut aufgenommen wurde, dann begab er sich nach Mossul, wo ihn Zain ed-dīn mit Auszeichnung behandelte. Später suchte er den Patriarchen Athanasius VIII. auf, den er bat, ihm die Jurisdiktion über Sibâbarek und den nördlichen Teil der Diözese Edessa zu übertragen (*Mich.* III, 277 ff.). Nach der Angabe des *Chr. an.* (307), dessen kirchengeschichtlicher Teil hier wieder einsetzt, traf der Patriarch Michael d. Gr. (ordiniert 18. Okt. 1166) noch in demselben Jahre den Metropolit Basilius in Edessa an; dieser hochverdiente und außerordentlich eifrige Kirchenfürst starb im Jahre 1169.

Bei der Neuwahl (*Chr. an.* II, 307 ff.) spielte trotz aller schweren Schicksalsschläge der herkömmliche Parteihader in der jakobitischen Kirche Edessas wieder eine traurige Rolle. Eine Gruppe war für den Archidiakon Denhā aus der Familie des früheren Metropoliten Athanasius, der auch mit der Familie des Erzpriesters 'Ab(h)dūn verwandt war. Für ihn agitierten der Diakon Ḥabīb(h) bar 'Ab(h)dūn, der Mönch Ḥajjā und eine Anzahl anderer von auswärts zugezogener Persönlichkeiten. Der Chronist stellt dem Denhā ein gutes Zeugnis aus: er war ein guter und angesehener Mann, sorgte als Oikonomos für die Kirchen und erneuerte die Säulenhallen der zwei Kirchen. Der Kandidat der zweiten Partei war der Priester Baršaumā aus Melitene, für den Sahdā und Phāres, Mönche aus dem Gebirge von Edessa, tätig waren. Auch der Diakon und Arzt Sahdā, ein gelehrter Rhetor, der beide Sprachen beherrschte, aber sich sonst keines guten Rufes erfreute, erstrebte die bischöfliche Würde. Als weitere Bewerber traten der greise Erzpriester Konstantin auf, der Schwager und Nachfolger des berühmtesten Erzpriesters Baršaumā Isma'īl, und dessen Sohn Abraham, der Sā'ōrā (Generalvikar) des verstorbenen Bischofs gewesen war, dem aber niemand Vertrauen schenkte. Der Chronist verweist hier ausdrücklich auf das Werk des verstorbenen Metropoliten Basilius, der dort Ausführlicheres zur Charakteristik der Edessener geschrieben

habe. Infolge dieser Streitigkeiten blieb der bischöfliche Stuhl zwei Jahre unbesetzt; mündlich und schriftlich verklagten sich die Parteien gegenseitig beim Patriarchen Michael, bis dieser jegliches weitere Schreiben einzelner oder ganzer Gruppen verbot.

Schließlich wurde doch der Archidiakon Denhā als Athanasius im Hēnanjā-Kloster im Jahre 1171 geweiht (*Chr. an.* II, 324f.). Bald aber erhoben sich seine Gegner wider ihn, weshalb er die Stadt verließ und vom Patriarchen die Verwaltung des Bezirkes von Antik(?) erhielt. Nach 6 Jahren kehrte er wieder zu seiner Herde zurück und lebte dort noch etwa 20 Jahre, „teils im Frieden, teils im Streit, über deren Verlauf und Ursachen wir an anderer Stelle ausführlich geschrieben haben“ (II, 193 der Profangeschichte). Die Störenfriede waren die oben genannten Vertreter der Gegenparteien, die einen Aufstand anzettelten. Michael (III, 352) erwähnt, daß Athanasius im Verlauf des Streites von einem Armenier verklagt und nach Aleppo gebracht wurde, wo sich die Anzeigen als Verleumdungen herausstellten; er konnte wieder nach Edessa zurückkehren. — Im Jahre 1183 (Mich. III, 397; Barhebr. *Chron. eccl.* I 596) brannte die Johanneskirche ab, die nicht mehr als Kirche, sondern als Magazin für Wolle u. dgl. verwendet wurde; bei einer nächtlichen Jagd auf die zahlreichen Tauben, die dort nisteten, geriet das Lager in Brand; die 32 Marmorsäulen der Kirche zerbarsten. Bei dieser Gelegenheit geben Michael und Barhebraeus das oben erwähnte Verzeichnis der von den Arabern zerstörten Kirchen in Edessa. — Der Metropolit Athanasius starb i. J. 1192 in Nēšib(h)în-qâstrā (am Euphrat); sein Leichnam wurde nach dem Kloster Mar(j) Šab(h)ṭai (am Ufer des Dēšīrā-Flusses) gebracht, das er erneuert und mit allem Notwendigen ausgestattet hatte (*Chr. an.* II, 325).

Zum Nachfolger wurde im Monat Juni desselben Jahres der Mönch Phāres aus dem Barbārā-Kloster (im Gebirge von Edessa) gewählt und als Basilius (s. Liste XLIV nr. 48 bei Mich. III, 482) geweiht (*Chr. an.* II, 326). Auch er hatte bald Schwierigkeiten, deren Ursache auf dem Gebiete der Temporalienverwaltung lag. Für die Wahlerlaubnis mußte man dem Stadtkommandanten 500 Denare versprechen, zu deren Bezahlung der Bischof nach erfolgter Wahl das Kirchenvermögen belastete; es mußten Evangelienbücher und Meßgeräte verpfändet werden und die hohen Zinsen für Darlehen konnten nur mit neuen Schulden bezahlt werden, so daß während der 10 Jahre seiner Regierung die Einkünfte zur Bezahlung der Schulden nicht ausreichten. Verantwortlich für diesen Zustand war nach dem Chronisten der Erzpriester Abraham, der schon zur Zeit des Metropoliten Athanasius sich am Kirchenvermögen vergriffen hatte; Einzelheiten will auch hier der Chronist im Hinblick auf das letzte Gericht und die Würde des Priestertums verschweigen; er sagt nur, daß Abraham ein charakterloser Mensch war („mit tausend Zungen und tausend Gesichtern“). Weil die Bischöfe ihn gewähren ließen, gerieten sie in Not; zwar machte

Basilius einen Versuch, ihn zu entfernen; da es ihm nicht gelang, ergriff er nun dessen Partei und brachte so den übrigen Klerus gegen sich auf, zumal, da er so weit ging, sie beim Patriarchen zu verklagen. Die Priester ihrerseits suchten ihr Recht bei den Notabeln der Stadt. So kam während solcher Zustände der Gründonnerstag heran, an dem die Myronweihe stattfinden sollte; der Metropolit nahm in seinen bischöflichen Gewändern auf dem Throne Platz, während das zu Weihende Myron auf dem Altar niedergelegt wurde. Die ihn umstehenden Priester glaubten wohl, daß der Metropolit sie nun von dem Banne lösen würde, aber er war nicht dazu zu bewegen; es gab schlimme Auftritte, die beinahe zu einer Schlägerei führten, der Bischof brach die Weihehandlung ab. Schließlich wurde durch die Vermittlung der Notabeln, auf die er wohl wegen der Schulden Rücksicht nehmen mußte, der Streit mit Mühe beigelegt (*Chr. an.* II, 333). Über die schon zur Zeit des Basilius ausgebrochenen Kämpfe zwischen den Priestern der beiden jakobitischen Hauptkirchen, die wohl auch die eben geschilderte Situation stark beeinflußten, berichtet der Chronist später. Schwierigkeiten erwachsen dem Metropoliten auch von seiten des aus Edessa stammenden Johannes (Maudĕjānā), den Michael (Mich. III, 409, Barhebr. I, 596ff.) zum Bischof von Mardīn geweiht hatte, der aber aus Gründen, die Michael lieber nicht nennen will, *Chr. an.* II, 327 aber andeutet, seine Bischofsstadt verließ und sich in sein väterliches Haus nach Edessa zurückzog; er wurde auf die Anklagen des Basilius vom Patriarchen exkommuniziert, wollte dann (nach der Angabe Michaels) sogar den Islam annehmen, entschloß sich aber nach Konstantinopel zu gehen, wo er, nachdem er seine Konfession gewechselt hatte, zum Bischof von Maiperqat für die Melchiten, „die in syrischer Sprache ihren Gottesdienst feiern“, bestimmt wurde.

Als gegen 1202 Basilius starb, schickten die Edessener sofort zum Patriarchen Athanasius, daß er ihnen einen Bischof weihe, bevor der Gegenpatriarch Michael der Jüngere sich einmische. Der Patriarch schickte den Bischof Abraham, der den bischöflichen Stuhl von Amīd wegen Schulden hatte verlassen müssen. Sein Einzug wurde zunächst von dem Machthaber der Stadt, Malik eš-šaraf, verhindert, wie auch die Edessener von ihm nichts wissen wollten; als er dann Malik 4000 Silber-zūzē versprach, konnte er vom Euthalius-Kloster aus, wo er sich bis dahin aufgehalten hatte, in die Stadt einziehen. Trotzdem wählten die Edessener einen neuen Bischof, den jungen und ungeeigneten Mönch Sī'īd(h), der auch vom Patriarchen Athanasius geweiht wurde (*Chr. an.* II, 342); über seine Tätigkeit wird nichts berichtet.

Um diese Zeit entflammte der Streit zwischen dem Klerus der Muttergotteskirche und der Theodorkirche, dessen Anfänge noch in die Zeit des Bischofs Basilius (Phāres) zurückreichen, der aber vom Chronisten erst hier ausführlich berichtet wird (*Chr. an.* II, 343f.), von neuem. Seit alter Zeit

bestand die Gewohnheit, daß die Herrenfeste in der Theodorkirche, der Kathôlikê (= Kathedrale) gefeiert wurden, die Almosen aber, die an diesen Festen, an den Totengedächtnissen und Taufen von den Gläubigen gespendet wurden, gemeinschaftlich und brüderlich unter dem Klerus dieser und dem der Muttergotteskirche geteilt wurden. „So gab es keinen Streit, wenn einer zu einer Gedächtnisfeier geladen wurde und ein anderer übergangen wurde, wie auch die Gläubigen der beiden Kirchen nicht genötigt waren, eine bestimmte Kirche zu besuchen. In unserer Zeit (also in den Tagen des Chronisten) wurde von einigen habsüchtigen Priestern der Theodorkirche — vor allem von dem berüchtigten Baršaumā, dem Bruder des Bischofs Basilius, der sich um einen Heller umbrachte, — versucht, diesen alten Brauch aufzuheben, so daß die Almosen bei der Theodorkirche verblieben.“ Der Bischof Basilius hatte trotz seiner nahen Verwandtschaft mit Baršaumā dem Klerus der Muttergotteskirche recht gegeben, die Gegner hatten sich aber dem Urteil des Bischofs nicht gefügt, es war sogar zu tätlichen Angriffen gekommen, bis der Patriarch durch Androhung von schweren Strafen den Frieden vorläufig wiederherstellte. Unter Bischof Abraham entbrannte der Streit von neuem; es gelang Baršaumā, ihn für die Partei des Klerus der Theodorkirche zu gewinnen; schließlich wurde durch das Eintreten der Notabeln die Angelegenheit im Sinne des alten Brauches beigelegt.

Nach dem Tode des Erzpriesters Baršaumā wurde Šëlib(h)ā sein Nachfolger im Amt und auch in seinem Geiste. Sein Konkurrent war der Diakon Konstantin, ein ehrgeiziger und vermögender Mann, der dem Sultan 1000 Zûzê versprochen hatte, wenn er die Würde erhielt. Šëlib(h)a und sein Bruder, der Diakon Basilius, zahlten nun die 1000 Zûzê, streuten aber, um wenigstens nach außen den Schein der Simonie zu vermeiden, das Gerücht aus, der Sultan habe ihnen die Summe erlassen. Konstantin starb bald darauf, Šëlib(h)a folgte ihm nach 13 Jahren im Tode nach. Es gab nun keinen Erzpriester in Edessa „wegen der verderblichen Tür, die Konstantin geöffnet hatte“, und aus Mangel an geeigneten Persönlichkeiten, die neben der kirchlichen Gesinnung auch das nötige Vermögen hatten (*Chr. an.* II, 348).

Im Jahre 1207 hielten die Edessener eine Beratung ab, um Ordnung und Frieden wiederherzustellen, da sowohl in ihrer Gemeinde wie auch in der ganzen monophysitischen Kirche seit langem größte Verwirrung herrschte; es gab nämlich damals zwei Patriarchen, Athanasius und Michael der Jüngere, dessen Partei auch sein Bruder, der Maphrian Gregor, vertrat. Letzterer erklärte sich mit den Vorschlägen, die ihm die Edessener machten, einverstanden, der Patriarch aber gab zur Antwort, daß er sich nur dann mit dem Maphrian aussöhnen wollte, wenn dieser ihm die Hälfte des erlittenen Schadens, nämlich 16000 Denare, ersetze. Die Edessener mußten nun das Vergebliche ihrer Bemühungen einsehen und „beteten einmütig

zu Gott, daß er seiner Kirche den Frieden wiedergeben möge (*Chr. an.* II, 348)“. Noch in demselben Jahre starb der Patriarch Athanasius; der Maphrian berief die Bischöfe seiner Partei, um seinem Bruder, dem Gegenpatriarchen, den Patriarchenstuhl zu sichern. Die Gegenpartei, an deren Spitze der damalige Bischof von Edessa, Theodor Šūkair (vgl. Barhebr. *Chron. eccl.* I, 618) stand, suchte das Schisma zu beseitigen, jedoch auch diesmal vergeblich (*Chr. an.* 349f.). Damit bricht die Chronik ab.

Es ist ein erschütterndes Bild ununterbrochener kriegerischer Katastrophen und unseliger innerer Kämpfe, das uns die Geschichte Edessas in diesen zwei Jahrhunderten darbietet; die Parteikämpfe und der Hader unter dem Klerus, die häufigen Differenzen zwischen den Patriarchen und den Bischöfen, die unwürdige Haltung einzelner Priester und Mönche mußten die Kirche an den Rand des Abgrundes bringen, ohne daß man dabei die Gegensätze zwischen den einzelnen Konfessionen, das oft unchristliche Verhalten der Kreuzfahrer und die barbarische Unterdrückung der muslimischen Herren in Anrechnung zu bringen braucht. Ähnlich oder kaum besser werden die Verhältnisse in anderen Städten gewesen sein, für die wir solch eingehende Nachrichten nicht haben. Die Geschichte Edessas zeigt uns, wie in einem Ausschnitt, die tieferen Ursachen, die den Niedergang der jakobitischen Kirche und des Christentums jener Länder verschuldeten.

Prof. A. RÜCKER.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Zwei griechisch-lateinische Bibelhandschriften aus Cues und ihre Bedeutung für die Frage der abendländischen Septuaginta-Überlieferung

* Die folgende Abhandlung ist aus einem Vortrag erwachsen, den ich auf der 48. Generalversammlung der Görresgesellschaft in Trier am 2. September 1934 gehalten habe. Die häufiger gebrauchten Abkürzungen bedeuten: Hr = *Psalterium Romanum*; Hg = *Psalterium Gallicanum*; Hh = *Psalterium iuxta Hebraeos*; R = *Psalterium von Verona*; G = *Psalterium von Saint Germain-des-Près*; M — *Ps. Mozarabicum*; Mi = *Ps. Mediolanense*; C = *Ps. Corbeiense*. Vgl. zum einzelnen meine *Allat. Psalterien*, Freiburg 1928 und die Anmerkung auf S. 140.

Die zwei ältesten Handschriften der Hospitalbibliothek in Cues, *Cod. 9* und *10*, sind griechisch-lateinische Psalterien. Die erste ist den Paläographen wohlbekannt. Steffes hat eine Schriftprobe in seine Sammlung aufgenommen¹, und Gardthausen hat sie vom Standpunkte des Problems der griechischen Schriftentwicklung im Okzident eingehend be-

¹ F. Steffes, *Lateinische Paläographie*, Trier 1903, 47.

handelt¹. Eine textkritische Monographie hat ihr sodann C. Hamann gewidmet². Die andere Handschrift ist dagegen trotz der Beschreibung durch J. Marx³ in exegetischen Kreisen unbeachtet geblieben. Auch A. Rahlfs, der in seinen verdienstvollen Septuaginta-Studien⁴ das weitverzweigte Material zur hsl. Überlieferung des griechischen Psalters im Anschluß an Lagarde zum ersten Mal in eindrucksvoller Fülle gesammelt und gesichtet hat, führt *Cus. 10* nicht auf, und in der Einleitung zur Göttinger Septuaginta spielt die abendländische Septuaginta überhaupt nur noch eine untergeordnete Rolle. Im Apparat erscheinen die lateinischen Übersetzer; von den griechischen Psalterien, die im Abendland geschrieben sind, jedoch nur R. Über alle anderen fällt der Herausgeber das Urteil: „Diese Hss. sind interessant, weil sie lehren, wie man sich auch im Abendland um den griechischen Psalter bemüht hat. Aber in der vorliegenden Ausgabe habe ich sie bis auf wenige Stellen (47 10 58 12 61⁹ 103¹) ganz beiseite gelassen, da ich mir von ihrer Benutzung einen die Mühe lohnenden Nutzen nicht versprechen kann. Denn sie sind nicht nur inkorrekt geschrieben, sondern oft ist auch ihr griechischer Text durch den dabeistehenden lateinischen beeinflusst, zuweilen in höchst sonderbarer Weise⁵.“

Diese Resignation wird niemand tadeln, der etwa die Varianten von DM und W in der *Prima Quinquagena* von Lagarde⁶ aufmerksam geprüft hat. Der Ertrag für eine textkritische Ausgabe der Septuaginta ist in der Tat gering und scheint nicht geeignet, zu weiterer Forschung auf dem Gebiet der abendländischen Septuaginta stark zu reizen.

Und doch hat gerade Rahlfs den überzeugenden Nachweis erbracht, daß auch den Psalmen der lateinischen Überlieferung ein hoher Zeugenwert zukommt. Es ist nun aber damit zu rechnen, daß die lateinischen Übersetzungen auf griechischen Handschriften ruhen, die im Abendland benutzt wurden; mögen sie nun wie in den Fällen RDHMW⁷ sofort mit einer Version versehen oder selbständig im Umlauf gewesen sein. Auch

¹ V. Gardthausen, *Griechische Palaeographie* ²II 260f.

² C. Hamann, *De psalterio triplici Cusano: Separatabdruck aus dem Osterprogramm des Realgymnasiums des Johanneums* (Hamburg) 1891.

³ J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, 7.

⁴ A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*, 2. Heft, Göttingen 1907.

⁵ *Septuaginta Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate edidit* A. Rahlfs X: *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931, S. 32.

⁶ P. de Lagarde, *Psalterii Graeci Quinquagena prima, Gottingae* 1892. D = *Bas A. VII. 3* (Parsons 156) s. IX; M = *Gotha I 17* (Parsons 27). s. IX/X; W = *Bamberg. A I 14 (Psalterium quadrupartitum)* d. 909.

⁷ R = *Cod. I* der Kapitelsbibliothek von Verona, ein griechisch-lateinischer Psalter s. VI ed. I. Bianchini, *Vindiciae canonicarum scripturarum, Romae* 1740. H = *Cod. Coisl. 186*, Fragmente eines griechisch-lateinischen Psalters s. VII/VIII; vgl. ontfaucou, *Bibliotheca Coislinaiana*, S. 242f.

der Umstand kann nicht besonders auffallen, daß im Lauf der Zeit lateinische Rückwirkungen auf das Griechische angetroffen werden, der griechische Text gröblich mißverstanden wurde und zwischen Grundtext und Übersetzung eine Kluft entstanden ist. Jedenfalls lehrt die Vergleichung der lateinischen Psalterien, daß ihre Mannigfaltigkeit nicht bloß innerlateinisch erklärt werden kann. Es verbleibt in allen Altlateinern ein erheblicher Rest von Lesarten, die von außen her, d. h. durch entsprechend abweichende griechische Vorlagen verursacht sind. Sehr deutlich liegt der Fall bei R. Man mag hier noch so stark betonen, daß LXX und lateinische Übersetzung nicht restlos zu einander passen, im großen und ganzen stimmen sie überein. Die Übersetzung R^{lat} bedingt eine LXX-Vorlage, die im wesentlichen so ausgesehen hat wie R^{græc}. Für DMW ändert sich die kritische Lage von vornherein dadurch, daß die lateinische Version eine gebundene Form hat. Es handelt sich bei D und M im wesentlichen um die Vulgata, und W ergänzt in der vierten Kolumne das *Psalterium Gallicanum*, *Romanum* und *Hebraicum*, welche die drei ersten Kolumnen ausfüllen. Da Hg in der ersten Kolumne steht, darf man annehmen, daß der Schreiber darin die führende Version gesehen hat, zu der Hr und Hh zum Vergleiche dienen sollen. Auch die LXX wird also auf Hg bezogen sein. Es kam dem Schreiber oder Verfasser also nicht mehr darauf an, das Griechische neu zu übertragen. Die Übersetzung lag ihm fertig vor.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in *Cus. 9*. Anders jedoch in *Cus. 10*. Wie ich schon früher gezeigt habe¹, bietet *Cus. 10* nicht Vulgata, sondern eine altlateinische Version. Mit ihrer Bestimmung habe ich mich auch seither wiederholt beschäftigt, ohne aber zu einem abschließenden Urteil gelangen zu können². Je mehr sich in den letzten Jahren die innerlateinische Vergleichsbasis erweitert hat, desto zwingender ist hervorgetreten, daß die lateinische Textgeschichte in engster Verbindung mit der griechischen Überlieferung steht. Den grundsätzlichen Sachverhalt hat die Göttinger Septuaginta außer Zweifel gesetzt. Dadurch ist erst die zuverlässige Grundlage für die weitere Untersuchung gewonnen worden. Von der lateinischen Seite her erweckt darum gerade die Vernachlässigung der abendländischen Septuagintaüberlieferung Bedenken. Mich hat sie veranlaßt zu prüfen, ob das geringschätziges Urteil, zu dem man von den Zeugen in Basel, Gotha und Bamberg bzw. St. Gallen und Murbach aus gelangen kann, verallgemeinern darf. Ich möchte aber nicht bei diesen Hss., zu denen anlagemäßig, paläographisch und textlich auch der aus dem 9./10. Jahrh. stammende Psalter des Priesterseminars in Würzburg ge-

¹ *Der lateinische Text in der bilinguen Psalmenhandschrift Nr. 10 der Spitalbibliothek in Cues: Pastor bonus XXXVIII* (1927), S. 261—271.

² *Der Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 9, 2: Beuroner Texte und Arbeiten* H. 21/24 (1933), S. 115—128.

hört¹, einsetzen, sondern bei den beiden *Cusani*, welche unter diesem Gesichtspunkt noch nicht näher untersucht sind. Schon jetzt glaube ich den Fachgenossen mit einer vorläufigen textkritischen Analyse der beiden Psalmenhandschriften einen Dienst zu erweisen.

I.

Cod. Cus. 9

Ps. 109—150 in drei Kolumnen: griechisch in lateinischer Umschrift, lateinisch und griechisch in griechischer Schrift. 63 Bl., 216×135 mm. s. IX. Bl. 61 enthält die Unterschrift: Iohanes grecus constanti|nopoleos orfanos & pere|grinos scripsit. Darunter:

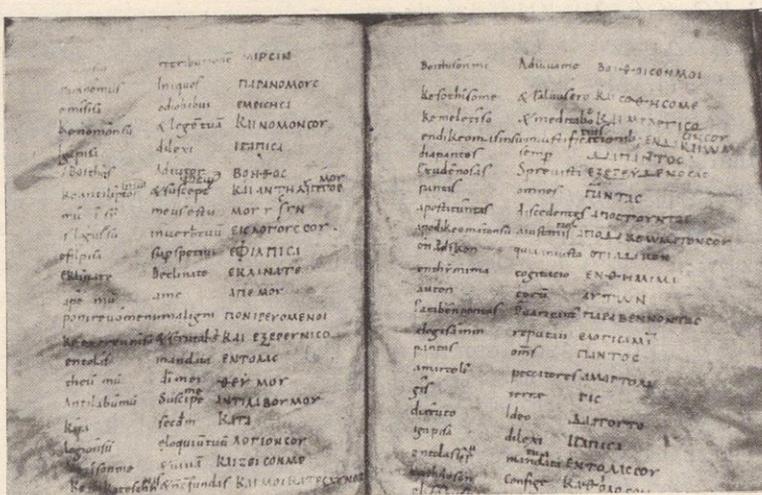
COCONMĒXPĒ COTIP · TOY KOCMOY ·
 WCOCACPETPON · ENTIΘAΛACEI ·
 S · OCEKINONMEΔIACOCON · OΘĒ
 KAI EI CONMAI ·
 KĒ MIMĒ KATAKPINIC
 AΛΛAΠOCTIΛON MEIC
 TINAΓEΛINTONXOIPON

Also: σῶσόν με, χριστέ σωτήρ τοῦ κόσμου, ὡς ἔσωσας Πέτρον ἐν τῇ θαλάσῃ· ὡς ἐκεῖνον με διάσωσον, ὁ θεός, καὶ ἐλέησόν με. Κύριε μὴ με κατακρίνης, ἀλλὰ ἀπόστειλόν με εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. Auf der letzten Seite steht das griechische und das hebräische Alphabet, sowie das Vaterunser griechisch und hebräisch.

Die griechische und die lateinische Schrift rührt von einer und derselben Hand. Die lateinische Schrift ist die karolingische Minuskel des 9. Jahrh. P. Lehmann, den ich um sein Urteil bat, sucht die Schrift-heimat „in Nordostfrankreich oder Nordwestdeutschland“¹. Was die griechische Schrift betrifft, so urteilt V. Gardthausen: „Das Ganze macht einen etwas unbeholfenen, schwerfälligen Eindruck; man sieht bei jedem einzelnen Buchstaben zu viel von der Mache. Der Schreiber beginnt und endet die Form oft mit einem überflüssigen Strichelchen und manchmal mit einem dicken Striche; die Buchstaben, die mit einem senkrechten Grundstrich enden sollten, werden entweder auf der rechten oder auf beiden Seiten durch eine waagerechte oder leicht geschwungene Linie gestützt, manchmal verbindet sich dieser Schluß des Buchstabens direkt mit dem

¹ Vgl. Rahlfs, *Septuaginta-Studien* 2, S. 12 und A. Allgeier, *Bruchstücke eines alllateinischen Psalters aus St. Gallen*, Heidelberg 1929, S. 7 und 56. Die gebrauchten Abkürzungen machen, worauf mich freundlich P. Lehmann hingewiesen hat, eine insulare, angelsächsische oder irische, Vorlage wahrscheinlich. Die geäußerte Vermutung, daß es sich um ein Kleinod aus der Bibliothek des Fürstbischofs Echter von Mespelbrunn handle, bestätigt sich nicht; s. O. Handwerker, *Die Psalterhandschrift des Würzburger Klerikalseminars: Archiv des hist. Vereins von Unterfranken* LXVIII (1930), S. 510—512.

Grundstrich, der auf diese Weise eine hakenförmige Gestalt annimmt. Wenn wir uns die Formen der Buchstaben näher ansehen, so fällt der eigentümliche Schriftcharakter sofort in die Augen; aber es ist ein Unterschied nicht wie bei der einen Normalschrift von der andern, sondern ein Unterschied wie zwischen der Schrift eines Schulknaben und seines Lehrers. Jeder Buchstabe ist mühsam und sorgfältig geschrieben; es sind viele tastende Versuche gemacht, die Normalform zu treffen; daher ist die Mannigfaltigkeit groß, aber die Verschiedenheiten halten sich doch in engen Grenzen, und die Abweichungen sind nicht, wie bei der Nationalschrift, typisch geworden. Selbst die dem lateinischen und griechischen Alphabet gemeinsamen Buchstaben haben nicht einmal entschieden die



Cod. 9. Ps. 118, 112—120.

lateinische Form angenommen; an den speziell griechischen Buchstaben wagten die abendländischen Mönche erst recht nicht, Änderungen vorzunehmen, sondern suchten sie nach Vorschrift hinzuzulassen.“

So groß, wie es danach erscheint, ist die Unbeholfenheit des Schreibers nun wohl nicht. Es gibt jedenfalls Hss., wo der Schreiber seiner Aufgabe hilfloser gegenüber steht und die Vorlage wirklich künstlich nachmalt, während *Cus. 9* eine Übung nicht abzuspochen ist. Aber wesentlich ist, daß der Duktus abendländisch ist. Damit wird von vornherein zweifelhaft, ob die Subskription von *Johannes grecus* ursprünglich ist oder ob es sich nicht bereits um die Abschrift einer älteren Vorlage handelt. Will man trotzdem den Schreiber von *Cus. 9* mit diesem Johannes aus Konstantinopel identifizieren, so fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, daß im 9. Jahrh. Griechen im Abendland weilten und für Bibelhss. herangezogen

wurden, man müßte aber im vorliegenden Fall annehmen, daß er seine heimatliche Schrift schon sehr verlernt hätte — und nicht bloß die Schrift, sondern auch die Orthographie und Grammatik.

Die Orthographie ist verwildert. Der Schreiber scheint nach Diktat geschrieben zu haben und folgt in der Regel dem Gehör mechanisch:

118 ²³ ΗΔΟΛΕCΧΙ = ἡδολέσχει || ²⁴ ΕCΤΗΝ = ἐστίν || ²⁵ ΔΙΔΑΞΟΝ
ΜΑΙ = διδάξόν με | CΥΝΕΤΙCΟΝ = συνέτισον | ΑΔΟΛΕCΧΥCΩ =
ἀδολεσχῆσω || ³¹ ΜΟΙ · ΜΕ · ΚΑΤΕCΧΥΝΙC = μή με καταισχύνης || ³⁶ ΚΑΙ ·
ΜΕΙ · ΗC · ΠΛΕΟΝΕΞΙΑΝ = καὶ μή εἰς πλεονεξίαν || ¹⁰¹ ΕΚΟΛΗCΑ
= ἐκόλυσα.

Anderseits wendet er einige bekannte Abkürzungen an:

$\overline{ΚC}$, $\overline{ΚΕ}$, $\overline{ΚΥ}$, $\overline{ΚΩ}$, $\overline{ΚΝ}$ für κύριος usw., $\overline{ΟΥΝΩΝ}$: οὐρανόν, $\overline{ΝΠΟC}$: ἄν-
θρωπος, $\overline{ΔΑΔ}$: Δαυεὶδ. Ἰσραήλ erscheint als $\overline{ΗΡΛ}$ und $\overline{ΙΗΛ}$, Ἱερουσαλήμ als
 $\overline{ΙΗΛΜ}$ und $\overline{ΗΛΜ}$.

Die etymologische Sicherheit des Schreibens erscheint einigemal sehr zweifelhaft:

118 ³⁷ ΕΝ · ΟΔΩΝ · CΟΥ = ἐν ὁδοῦ σου || ⁸⁰ ΑΜΩΝΟC = ἄμωμος
¹⁴⁰ ΠΕΠΙΜΟΜΕΝΟΝ = πεπυρωμένον || ¹⁵⁷ ΔΗ ΕΚΔΙΟΚΟΝΤΕC = οἱ
διεκδιώκοντες.

Grammatisch ist von allem merkwürdig, daß der Artikel absichtlich ausgelassen wird. Dazu kommt, daß auch einzelne Wörter und ganze Satzglieder fehlen. Da diese dann auch in der lateinischen Übersetzung mangeln, so kann die Erscheinung nicht wohl darauf zurückgehen, daß sie in der griechischen Vorlage nicht standen. Aber die Frage erhebt sich schon hier, was der Schreiber eigentlich wollte. Gardthausen empfindet keinen Zweifel, „daß dieses Psalterium für die griechischen Gottesdienste irgendeiner lateinischen Kirche (diesseits der Alpen?) bestimmt war.“ Zur Begründung führt er die zwei lateinisch geschriebenen Kolumnen und die liturgischen Zeichen ausschließlich über der lateinischen Transskription des griechischen Textes ins Feld. Was Gardthausen unter den liturgischen Zeichen versteht, ist indes ein Mißverständnis. Es handelt sich um die Akzente. Diese dienen allerdings der richtigen Aussprache und Betonung, stehen aber mit Liturgie nicht notwendig in Verbindung. Auch die zwei lateinisch geschriebenen Kolumnen lassen eine andere Erklärung zu.

Lateinische Transskription der LXX in Verbindung mit der lateinischen Übersetzung begegnet auch sonst: z. B. im *Cod. Veronensis* s. VI, in *Cod. Ham.* 552 s. IX, in *Cod. Sangall.* 1395, S. 336 ff. s. x, im *Psalterium quadruplex* von Bamberg, Köln und Essen — die Funktion der griechischen Umschrift ist aber hier schwerlich anders zu beurteilen als in *Coisl.* 186, *Cod. Bas. A. VII.* 3, *Gotha I* 17, *Sangall.* 17 und der Psalterhs. des Priesterseminars in Würzburg, wo der griechische Text griechisch erscheint und die latei-

nische Übersetzung als Interlinearis darüber geschrieben ist. Die Anordnung beruht auf dem Bewußtsein, daß die lateinische Übersetzung ihre Grundlage im Griechischen hat und geht letztlich darauf zurück, daß, wie aus Augustinus noch deutlich zu erkennen ist, die LXX auch für die lateinische Christenheit autoritativen Charakter besaß, und für den lateinischen Übersetzer das Ziel darin bestand, den lateinischen Glaubensgenossen die griechische Bibel möglichst getreu wiederzugeben. Die lateinischen Psalmenübersetzungen sind aus einer Interlinearversion der LXX hervorgegangen. Dieser Sachverhalt ist nicht nur grundlegend für die Textgeschichte des lateinischen Psalters, sondern auch für das Verständnis der bilinguen Psalmenhss. Die Bilinguen sind Spielarten eines Prinzips, und die Anlage richtet sich nach den besonderen Zwecken, die im lateinischen Sprachkreis verfolgt werden. Um diese Zwecke zu ermitteln, muß man daher von der lateinischen Übersetzung ausgehen. Die bloße Tatsache der lateinischen Übersetzung genügt jedoch nicht. Für die Gewinnung des Standortes ist wesentlich die Stellung des lateinischen Textes in der Überlieferungsgeschichte des lateinischen Psalters.

Wie bereits eingangs bemerkt wurde, handelt es sich in der lateinischen Kolumne um die Vulgata, also das *Psalterium Gallicanum*. Für das 9. Jahrh. ist dieser Tatbestand nicht besonders auffallend. Mit dem 9. Jahrh. begannen die älteren Textformen überall zurückzutreten und das *Psalterium Gallicanum* gewann auf dem Kontinent mehr und mehr Boden. Die ältesten Zentren, von denen Hg-Texte verbreitet wurden, scheinen in Gallien und Irland gelegen zu sein, während im angelsächsischen Kulturkreis das *Psalterium Romanum* noch über das Jahr 1000 vorherrschte und im Gebiet der Stadt Rom noch länger Geltung behielt, ebenso die Kirchenprovinz Mailand und Spanien von der Bewegung wesentlich unbeeinflusst blieb. Der pälaographische Befund, wonach *Cus. 9* ins nordöstliche Frankenreich gehört, fügt sich also in die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung ein. *Cus. 9* stammt aus einem Kreis, in dem Hg zur Herrschaft gelangt ist. Die Zeit ist vorbei, wo jedermann sich seine Übersetzung nach dem Griechischen bildete. Die lateinische Übersetzung in *Cus. 9* ist eine feste nicht nur geschichtliche, sondern auch rechtlich verbindliche Größe und nicht erst aus der griechischen Kolumne abgeleitet. Aber das Griechische ist noch die allgemeine ideelle Norm, die zur Rechtfertigung und zum Unterricht beigegeben wird.

Um die textkritische Lage zu kennzeichnen, sei der 118. Psalm gewählt.

Vereinzelt weicht die lateinische Übersetzung von der Vulgata ab und folgt einigemale sogar sklavisch dem Griechischen:

110 (ἔθεντο ἁμαρτωλοὶ) παγίδα μοι: pagidam mihi || 120 ἀπὸ γὰρ τῶν κριμάτων σου (ἐφοβήθη): ab enim iuditiis tuis || 166 <τὸν> δὲ νόμον σου: autem legem tuam || 170 (ἐνώπιόν σου) κύριε: domine.

Zahlreicher sind jedoch die Fälle, wo die lateinische Übersetzung der griechischen Vorlage nicht entspricht:

77 116 ζησον μαι: uiuam || 105 νόμος: *uerbum* || 126 διασκέδασον: dissipauerunt || 136 φυλαξο: custodierunt || 148 προς ορθων: diluculo || 150 ανομιαν: iniquitate || 158 ασυνετουντας: praeuaricantes || 169 εναντιον: in conspectu | λογον: eloquium.

Noch mehr Beachtung verdienen solche Fälle, wo Lesarten der Vulgata durch den griechischen Text der Hs. gestützt werden, aber nicht durch den *Vaticanus*, auch nicht durch das Gros der sog. Vulgärüberlieferung, dagegen durch gewisse andere Zeugen:

7 (ἐξομολογήσομαι σοι) κύριε: domine] Sa Ga L^v 1219 || 20 κρίματα: iudicia R δικαιώματα S: iustificationes = Aug La^s Ga Hg || 24 συμβουλια: consilium = RT Sy S^c A, sonst συμβουλία || 29 τῷ νόμῳ σου: lege tua = Aug Ga || (νομοθέτησόν) μοι: (legem pone) mihi = RL^b He 55 || 39 ὅτι κρίματά σου: qui iudicia tua = L' A', sonst τὰ γὰρ κρίματά σου || 59 (δόξος) μου: (vias) meas = Ga Hi Aug Sy He; sonst σου || 75 δικαιοσύνη: iustitia = Aug Ambr || 75 και αληθεια σου: et veritate tua; et in veritate tua Hg || 119 ἐντολάς: mandata = Mi; sonst μαρτύρια: testimonia 126 κ̄ε: domine; sonst κυρίῳ || 136 κατέδυσαν: deduxerunt = L'; sonst κατέβησαν || 146 ἐντολάς: mandata; sonst μαρτύρια || 151 ὁδοί: viae = SR' Aug Ga LTh^tP' 1219'; sonst ἐντολαί.

Dazu kommen noch folgende Lesarten, deren abweichende Form sich im Lateinischen nicht geltend macht, die aber ebenfalls durch andere griechische Zeugen getragen werden:

6 αἰσχυνθῶ = RL' 1219 || 98 (ἐσόφισάς) μοι = 55 εμη (εστιν) = LTh^tP εμοι R S^c 1219 Sy || 102 (ἐνομοθέτησας) μαι: με L' A' || 103 γλυκοια: γλυκία RL^b — THe S^c A' || 106 ωμοσα = R L' A' || 157 θλιβοντες = L' 1219 || 171 ερευζοντε: ἐρεβζονται Sa La Ga L^{pau} T He.

Aber auch dort, wo die lateinische Übersetzung nicht zum griechischen Text paßt, zeigt sich meist die innergriechische Verwandtschaft:

77 ζησον με = L^{pau} A' || 105 νομωζ: νόμος S' RL' A' || 136 φυλαξο: ἐφύλαξα L^a S^{txt} Su A' || 148 προς ορθων || 150 ανομιαν = L^d He || 158 ασυνετουντας = Bo Sa R L' A' || 169 εναντιον = RA.

Es kann also davon nicht die Rede sein, daß der griechische Text von *Cus. 9* willkürlich gestaltet, etwa nach der Vulgata zurechtgerichtet wurde; er beruht vielmehr auf genuin griechischer Überlieferung. Die Vorlage war allerdings schon sehr nivelliert. Aber die eine oder andere Lesart sind doch alt, besonders 136 κατέδυσαν, auf das *deduxerunt* allein paßt.

In der lateinischen Kolumne weist auch beispielsweise 127, ε die Abkürzung und Korrektur *istl* = Istrahel > 'Ισραήλ auf eine alte Stufe zurück. Aber es sollen die textkritischen Fragen hier nicht erschöpft werden.

Zur allgemeinen Beurteilung von *Cus. 9* erheischen jedoch schließlich die am Schluß beigefügten Alphabete Beachtung. Ein Anhang über griechische Schrift und Sprache findet sich im Psalter von Murbach = *Cod. Goth. I 17*. Der verwandte Basler *Cod. A VII 3* enthält zwar kein Alpha-

bet oder einen Abriß der griechischen Grammatik, aber beim 118. Psalm Buchstaben zu den einzelnen Strophen, die durch *Cus. 9* als hebräische Konsonantenzeichen erwiesen werden, und sonst am Rand allerhand termini technici der Logik, Rhetorik und Poetik. Das Vaterunser auf Griechisch und Hebräisch, welches sich an das Alphabet anschließt, dürfte auch die Bedeutung eines Lesestückes haben. Die Vermutung ist also, daß *Cus. 9* einmal dem Unterricht diene. Es ist ja bekannt, daß der christliche Unterricht von der Bibel ausging. Daran wurden Lesen, Schreiben, Urteilen und, wo es wünschenswert erschien, auch Griechisch und die Elemente des Hebräischen gelernt und geübt. Bekannt sind griechische Interessen irischer Klöster. *Cus. 9* weist nun keine charakteristisch irischen Züge auf. Aber in der Umgebung von Iren mag er immerhin entstanden sein.

Auch hier verrät der Schreiber noch einmal, wie sehr er dem griechischen Leben selbst fern und doch einer guten Überlieferung nahe steht. Vom griechischen Alphabet werden erst die Zeichen in Uncialis gegeben, in einer zweiten Reihe ihre Benennung, in einer dritten ihr Zahlenwert, also so daß $\alpha = 1$, $\omega = 24$ bedeutet. Dem hebräischen Alphabet geht erst mit lateinischen Buchstaben der Zahlenwert voraus; es folgt die Bezeichnung *aleph*, *beht* (!), *gemel* usw., schließlich zweimal das Zeichen selbst. Hier fangen aber die Werte bereits bei *uau* an falsch zu werden. Während *deleth* noch richtig IIII erhält, steht vor *uau* schon VII und schließlich vor *sen*: D = 500, dann DC *thau*. Darunter stehen weiter DCC und DCCC, aber ohne Entsprechungen. Vielmehr ist notizenhaft unzusammenhängend von den hebräischen Buchstaben und den drei semitischen Ergänzungszeichen der Griechen die Rede:

S	<i>Episimon</i>	VI
G	<i>Enacose</i>	XC
Ϟ	<i>Coph</i>	DCCCC

Diese Angaben bekunden gute Tradition; nur sind die zwei letzten Zeichenamen verwechselt, was dem Schreiber wohl nicht so leicht passiert wäre, wenn er ein lebendigeres Bewußtsein von der Bedeutung des Wortes ἐνακόσιοι besessen hätte.

Der Wortlaut des griechischen und lateinischen Vaterunser's bietet keine textlichen Eigentümlichkeiten. Bemerkenswert ist jedoch die hebräische Übersetzung des Herrengebetes. Dasselbe ist in Uncialis geschrieben und mit Akzenten versehen. Ich füge dazu die Rückschrift nach H. Strack.

ABÍNU · SEBACAMÁIM · ACADÉC · ATCIMAK · T(ABO)
 אבינו שבשמים הקדש את שמך תבוא
 MALCOTHÁK · VÍHI · HEPHZHÁK · KABACAMÁIN
 מלכותך יהי חפצך כבשמים

UBAÁREC · LEHÉM SILANU · TAMID · TEN · LÁNU

ובארץ לחם שלנו תמיד תן לנו

HÍC IÓM UAHÁNNA LÁNU HOBOTÍNU

היום והנה לנו חובותינו

KAMOCEANU MANIHIM · HOBOTÍNU · UAALTO

כמו שאנו מניחים חובותינו ואל-תו-

LÍKAOTANU · BINETSEIÓM · UAATCILÍNU

ליך אותנו בנסיון והצילנו

MÍ RÉ

מרע

H. Strack hat Z. 5 vermutet, daß vor HOBOTINU לְבַעֲלֵי- ausgefallen sei. Nötig ist die Konjektur nicht. Auch diese Übersetzung ist schwerlich Eigengut des Schreibers, sondern stammt aus jüdischen Kreisen. Am Anfang stimmt sie mit der Übersetzung in *Cod. D I* der Düsseldorfer Landes- und Stadtbibliothek überein, einem um 860 vollendeten Sakramentar des Reichsstifts Essen¹. Der Düsseldorfer Text geht aber alsbald eigene Wege: *Avinu · sebassamaim · cudessatche · semah · tauo · bemalchruthah · tehe · rokonag kamassa · amaim · uba · arez · loh · bemehenu · thamiah · tenlanu · haggeon*. Die beiden Fassungen haben also nichts miteinander zu tun. Aber die Tatsache hebräischer Vaterunserübersetzungen aus karolingischer Zeit in biblischen und liturgischen Hss. wirft ein Licht in die Arbeitsstätte, aus der *Cus. 9* hervorgegangen ist.

Übersieht man zum Schluß alle diese Merkmale des *Cus. 9* miteinander und bezieht sie auf die eine Person des *Johanes grecus Constantinopoleos orfanos et peregrinos* und auf den armen Schreiber *Johanes peccator*, so ergibt sich jedenfalls keinerlei Zwang, sie aus einer ausschließlich griechischen Umgebung oder auch nur von einem gebürtigen Griechen herzuleiten. Im Gegenteil trägt die Hs. Eigentümlichkeiten an sich, welche schwer verständlich wären, wenn der Kodex unmittelbar auf einen Orientalen zurückginge. Eine andere Frage ist, ob die Vorlage von einem Griechen stammt. Sie könnte auch bereits den Namen und die Bezeichnung *peregrinos* enthalten haben. In einer Hs. des 9. Jahrh. legt sich der Gedanke an den rätselhaften *Peregrinus* spanischer Bibelhss. nahe. Die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges ist m. E. freilich gering. Die Erörterung dieser Möglichkeit erfordert indes eine breitere Grundlage, als sie hier geboten wird.

II.

Cod. Cus. 10

Die Psalmen griechisch und lateinisch; mit dem apokryphen Psalm 151 und folgenden Cantica: Lk. 1 46–55; Lk. 1 68–79; 2 29–32; Ex. 15 1–19; Dt. 32 1–43; Dn. 3 52ff., 231f., 31×24 cm. s. X.

¹ J. Schulte, *Ein hebräisches Paternoster in einem Missale des 9. Jahrhunderts*. *Biblische Zeitschrift* VI (1908), S. 48.

Auch dieser Kodex verdankt die Entstehung einem Schreiber, der in griechischer Tradition aufgewachsen ist.

Die LXX nimmt je eine Seite und die Übersetzung die folgende Seite; diese *recto*, jene *verso*, so daß der Text jeweils mit einem Auge zu übersehen ist. Auch hier unterliegt keinem Zweifel, daß ein und derselbe Schreiber den griechischen und den lateinischen Teil geschrieben hat. Ebenso entsprechen in der Regel Korrekturen der einen auch Korrekturen auf der anderen Seite.

Die griechische Schrift ist im allgemeinen eine sorgfältige und kräftig gezogene regelmäßige Uncialis. Zuweilen macht sie einen künstlichen Eindruck; weithin aber verrät sie eine Gewandtheit, wie sie weniger zu erwarten wäre, wenn der Schreiber nur mühsam eine ältere Vorlage nachzumalen gehabt hätte. Die einzelnen Wörter sind durch Punkte getrennt und tragen Akzente. Die *nomina sacra* werden in der Regel gekürzt: $\overline{\text{K}\overline{\text{C}}}$, $\overline{\text{K}\overline{\text{W}}}$, $\overline{\text{K}\overline{\text{E}}}$, $\overline{\text{O}\overline{\text{C}}}$, $\overline{\text{P}\overline{\text{N}\overline{\text{A}}}}$, $\overline{\text{C}\overline{\text{H}\overline{\text{P}\overline{\text{I}\overline{\text{O}\overline{\text{N}}}}}}$. Orthographische Fehler sind selten; nur daß sich der Itazismus sehr häufig auch in der Schreibung geltend macht: $\text{K}\overline{\text{L}\overline{\text{E}\overline{\text{I}\overline{\text{N}\overline{\text{O}\overline{\text{N}}}}}} > \kappa\lambda\tilde{\iota}\nu\omicron\nu$, $\text{D}\overline{\text{I}\overline{\text{A}\overline{\text{T}\overline{\text{H}\overline{\text{E}\overline{\text{T}\overline{\text{I}\overline{\text{C}}}}}}}} > \text{διατρήσεις}$, $\text{E}\overline{\text{Z}\overline{\text{A}\overline{\text{Z}\overline{\text{I}\overline{\text{C}}}}}} > \epsilon\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\varsigma$. Anlautendes $\ddot{\text{r}}$ und $\ddot{\text{i}}$ tragen das Trema. Die Hand des Korrektors scheint derselben Zeit anzugehören. Nicht viel späteren Datums ist wohl das kursive *Pater noster* f. 217^o, während die unbeholfenen Züge in den Nachschriften f. 231^o sich wie Schreibversuche eines lateinischen Benutzers aus dem 12. Jahrh. ausnehmen, d. h. der Zeit, aus welcher der Nachtrag des Apostolicums stammt. Im Text des Symbolums ist bemerkenswert: (*descendit*) *ad inferna* für *ad inferos* und zum Schluß *et (vitam eternam)*.

Das Hauptinteresse in *Cus. 10* beansprucht die lateinische Fassung des Psalters. Sie ist Prävulgata, deckt sich aber mit keiner der erhaltenen altlateinischen Formen. Im allgemeinen steht sie auf einer Mittelstufe zwischen Hr und Hg.

Ich möchte wiederum versuchen, die textkritische Lage vom 118. Psalm aus zu klären. Im 118. Psalm unterscheidet sich *Cus. 10* von Hr an 125, von Hg an 138 Stellen. Die Varianten decken sich zum Teil: in den 125 Fällen, wo *Cus. 10* von Hr abweicht, schließt sich die Rezension in etwa 50 Fällen der Vulgata an oder nähert sich ihr. In den restlichen Fällen zeigt die Variante folgendes Verwandtschaftsverhältnis:

Hrg	<i>Cus</i>	
16 <i>tuis (iustificationibus)</i> Hr <i>iustificationibus</i>		= Hil
<i>tuis</i> Hg		
18 <i>de lege tua</i>	<i>legis tuae</i>	?
20 <i>desiderare</i>	<i>concupiscere</i>	?
24 <i>nam et</i>	<i>etenim</i>	= RG
26 <i>(vias)meas</i>	<i>tuas</i>	= Aug R
29 <i>lege tua</i> Hr <i>de lege tua</i> Hg	<i>in lege tua</i>	= Hil GC
36 <i>in avaritiam</i>	<i>ad fraudationem</i>	<i>super fraudem</i> Cas

Hrg	Cus	
37 <i>uanitatem</i>	<i>uanitates</i>	?
39 <i>amputa</i>	<i>aufer</i>	<i>circumaufer</i> R
<i>iudicia enim</i> Hr	<i>quoniam iudicia</i>	= C
<i>quia iudicia</i> Hg		
42 (<i>in</i>) <i>sermonibus</i>	<i>sermones</i>	?
47 <i>nimis</i> Hr < Hg	<i>uehementer</i>	= Hil M ^{ogl} C
51 <i>haec</i>	<i>ipsa</i>	?
50 (<i>inique</i>) <i>agebant</i>	<i>gerebant</i>	= C
<i>tua</i>	<	?
52 <i>a saeculo domine</i>	∞	?
53 <i>pro</i>	<i>prae</i>	= G C
54 <i>mihi erant</i>	<i>erant mihi</i>	?
55 <i>nocte</i>	<i>in nocte</i>	= Aug R
57 <i>legem tuam</i>	<i>mandata tua</i>	?
61 <i>circumplexi sunt me</i>	<i>circumflexi sunt mihi</i>	<i>circumplexi sunt mihi</i> Hil
65 <i>uerbum tuum</i>	+ <i>uiuifica me</i>	= C Mi
69 <i>scrutabor</i>	<i>scrutatus sum</i>	?
70 <i>coagulatum est</i>	<i>coagulauit</i>	= Hil
<i>uero</i>	<i>autem</i>	= R
73 <i>plasmauerunt</i>	<i>parauerunt</i>	<i>praeparauerunt</i> Hil Ambr <i>parauerunt</i> GC
74 <i>uerbo tuo</i> Hr <i>uerba tua</i> Hg	<i>uerbis tuis</i>	
75 <i>in ueritate tua</i>	<i>ueritate</i>	<i>uere</i> Hil <i>ueritate</i> Aug G C
76 <i>consolatur</i>	<i>exhortetur</i>	= Hil Ambr GC Mi
82 <i>eloquium</i>	<i>uerbum</i>	= R M ^o
84 <i>facies</i>	+ <i>mihi</i>	= Hil
85 <i>fabulationes</i>	<i>exercitationes</i>	= Hil Ambr C vgl. Aug
90 <i>in saeculum et in saeculum saeculi</i> Hr	<i>in saeculum et saeculum</i>	= G <i>in saeculum et in saeculum</i> C
<i>in generatione et generationem</i> Hg		
92 <i>forsitan</i> Hr <i>forte</i> Hg	<i>fortasse</i>	= C
98 <i>mandato tuo</i>	<i>mandata tua</i>	= Q
101 <i>uerbum tuum</i> Hr <i>uerba tua</i> Hg	<i>sermones tuos</i>	?
102 <i>tu</i>	<	?
104 <i>quoniam</i> Hr ∞ Hg	<	?
108 <i>beneplacita fac</i>	<i>beneplacitum conproba</i>	<i>fac beneplacita</i> Hil <i>adproba</i> Aug R <i>conproba</i> Ambr M ^{ogl} <i>conproba nunc</i> C <i>proba</i> G
114 <i>adiutor</i>	+ <i>meus</i>	R ?
115 <i>discedite a me maligni</i>	<i>discedite a me qui operamini iniquitatem, discedite a me malignantes</i>	?
120 <i>infige</i> Hr <i>confige</i> Hg	<i>infige clauis a (timore)</i>	= R
125 <i>ut (sciam)</i>	<i>et</i>	= Hil Ambr Aug RGC
126 <i>domine</i>	<i>domino</i>	= Hil Aug
127 <i>topazion</i>	<i>topazium</i>	= R
131 <i>desiderabam</i>	<i>concupiscebam</i>	= Hil Ambr C ∞ R

Hrg	Cus	
132 <i>aspice</i>	<i>respice</i>	= Hil (R) M Mi
<i>nomen tuum</i>	<i>legem tuam</i>	?
133 <i>iniustitia</i>	<i>iniquitas</i>	= Ambr Aug R M ^o
134 <i>ut (custodiam)</i>	<i>et</i>	= Hil Ambr Aug R M ^{oc}
135 <i>faciem tuam</i>	<i>ultum tuum</i>	= Ambr C
139 <i>ueritatem tuam</i>	<i>ueritatem</i>	= Aug R
139 <i>(zelus) domus tuae Hr</i>	<i>tuus</i>	= Hil Mi
<i>meus Hg</i>		
<i>uerba</i>	<i>mandata</i>	?
141 <i>iustificationes</i>	<i>+ autem</i>	?
142 <i>lex tua Hrg</i>	<i>sermo tuus</i>	?
143 <i>mandata autem Hr</i>	<i>et mandata</i>	?
<i>mandata Hg</i>		
145 <i>requiram</i>	<i>exquiram</i>	= Ambr Aug R
146 <i>clamaui ad te</i>	<i>clamaui</i>	= Aug R
<i>mandata</i>	<i>testimonia</i>	= Ambr Aug R M ^{oc} G C
147 <i>uerbo tuo Hr uerba tua Hg</i>	<i>sermone tuos</i>	?
148 <i>(ad) te diluculo</i>	<i>diluculum</i>	?
151 <i>tu (domine)</i>	<	= Hil Ambr Aug R
152 <i>initio</i>	<i>initiis</i>	= Hil
154 <i>eloquium</i>	<i>uerbum</i>	= Ambr Aug R
155 <i>quia</i>	<i>quoniam</i>	= Hil Ambr Aug RGC
156 <i>multae nimis Hr multae Hg</i>	<i>Lücke</i>	<i>multae domine ualde Hil</i>
<i>iudicium tuum</i>	<i>iudicia tua</i>	= Hil Ambr RGC
157 <i>a (testimoniis)</i>	<i>et a</i>	?
160 <i>in (aeternum)</i>	<i>et in</i>	= Aug RGC
162 <i>laetabor</i>	<i>exultabor</i>	<i>exulto</i> Ambr Aug R
163 <i>seruaui</i>	<i>custodiui</i>	= Hil GC Mi
173 <i>saluum me faciat Hr</i>	<i>saluum faciat me</i>	= (<i>saluum facias me G sa-</i>
<i>saluet me Hg</i>		<i>luum facere me Ambr ad</i>
		<i>liberandum me M^{sl}</i>
176 <i>quia Hrg</i>	<i>quoniam</i>	= Ambr Aug R

Dieser Befund beweist, daß *Cus. 10* die Übersetzung an den Stellen, wo er von Hr und Hg abweicht, nicht willkürlich gebildet, sondern sich an ältere Überlieferungen angeschlossen hat. Zahlenmäßig tritt dabei die Übereinstimmung mit G und C besonders auffällig in die Erscheinung.

Man könnte versucht sein anzunehmen, daß im Kreise von GC die Vorlage zu suchen ist. Allein dabei dürfen die Abweichungen nicht übersehen werden.

Gegenüber C sind vor allem folgende Abweichungen zu bemerken:

21 *inrepassi] corripuisti* || 23 *loquebantur] detrahebant* || 24 *consilium meum] consolacio mea* || 33 *pone] statue* || 35 *quia ipsam uolui] quoniam uolui eam* || 36 *ad frudationem] in utilitate* || 39 *aufer] amputa* || 44 *semper] per omnia* || 49 *memento] memor esto* || 57 *porcio] pars | mandata tua] legem tuam* || 59 *(uias) tuas] meas | conuerti] auertisti* || 61 *circumflexi sunt mihi] circumplexi sunt me* || 62 *iustitiae] iustificationis* || 70 *coagulauit] coagulatum est* || 79 *(conuertantur, mihi] <* || 82 *uerbum] aeloquium | consolaberis] exhortaberis* || 87 *mandata] praecepta* || 91 *ordinatione] dispositione | omnia] uniuersa* || 101 *sermone tuos] uerbum tuum* || 104 *quia tu legem posuisti] <* || 108 *bene-*

placitum conproba] *conproba nunc* || 115 *discedite a me omnes qui operamini iniquitatem discedite*] *declinate* | *malignantes*] *maligni* || 119 *praeuaricantes reputaui*] *praeuaricatores aestimaui* || 120 *infige clavis a (timore)*] *confige* || 121 *persequentibus nocentibus* || 124 *dissipauerunt*] *iniqui dissipauerunt* || 132 *respice*] *aspice* | *legem suam*] *nomen tuum* || 133 *iniquitas*] *iniustitia* || 134 *redime*] *erue* || 136 *per exitus*] *exitus* || 139 (*zelus*) *tuus*] *domus tuae* | *mandata*] *uerba* || 142 *sermo tuus*] *lex tua* || 144 *uiuam*] *uiuifica me* || 145 *exquiram*] *requiram* || 147 *et in sermones tuos*] *in uerba tua* || 148 (*ad*) *diluculum*] *te diluculo* || 150 *iniquitate*] *iniqui* | *longe facti sunt*] *elongauerunt* || 151 *omnes uiae tuae*] *omnia mandata tua* || 152 *inistiis*] *ab initio* || 154 *uerbum*] *eloquium* || 157 *persequentes* . . . *tribulantes*] *qui persequuntur* . . . *tribulant* || 162 *exultabor*] *laetabor* || 165 *legem tuam* | *nomen tuum* || 167 *uehementer*] *ualde* || 169 *adpropriet*] *adpropinquet* || || 72 *aequitas*] *ueritas* || 173 *mandata*] *praecepta*.

Die hauptsächlichsten Abweichungen des Cusaner Psalters von G sind:

15 *exercebor*] *exercitabor* || 22 *contemptum*] *contemptionem* || 23 *loquebantur*] *detrahebant* || 24 *consilium meum*] *consolatio mea* || 28 *dormitauit*] *ingemuit* || *taedio*] *uexatione* || 33 *pone*] *statue* || 35 *semita*] *legem* | *ipsam uolui*] *uolui eam* || 36 *ad frudationem*] *in utilitatem* || 39 *aufer*] *amputa* || 58 *faciem*] *uultum* | *conuerti*] *auerti* || 60 *paratus*] *praeparatus* | *turbatus*] *conturbatus* || 62 *iustitiae*] *iustificationis* || 65 *bonitatem*] *et ueritatem* | *uiuifica me*] < || 70 *coagularuit*] *coagulatum est* | (*cor*) *eorum*] *meum* | *autem*] *uero* || 73 *parauerunt*] *praeparauerunt* || 78 *exercebor*] *permanebo* || 82 *uerbum*] *eloquium* | *consolaberis*] *exhortaberis* || 84 (*facies*) *mih*] < || 86 *mandata*] *praecepta* || 92 *fortasse*] < | *humilitate*] *humiliatione* || 95 *intellexi*] *non intellexerunt* || 97 *meditatio mea est*] + *praeceptum tuum* || 99 *meditatio mea est*] *meditatus tum* || 101 *prohibui*] *prohibuisti* | *sermones tuos*] *uerbum tuum* || 104 *quia tu legem posuisti mihi*] *quoniam tu legem constituisti mihi* || 107 *humiliatus sum*] *humiliasti me* | *uerbum*] *cor* || 108 *beneplacitum conproba domine*] *domine proba* || 110 *de mandatis tuis*] *a mandato tuo domine* || 111 *hereditatem adquisiui*] *consecutus sum omnia* | *sunt*] *es tu* || 115 *discedite a me qui operamini iniquitatem discedite a me malignantes*] *declinate a me maligni* || 116 *expectatione*] *spe* || 119 *praeuaricantes reputaui*] *praeuaricatores aestimaui* | *ideo*] *propterea* || 121 (*infige*) *clavis a (timore)*] < || 121 *iustitiam*] + *quoniam iniqua cogitatio eorum* || 126 *dissipauerunt*] + *iniqui* || 127 *topazion*] *argentum* || 128 *ad omnia mandata tua dirigebar*] *mandata tua custodiui* || 131 *concupiscebam*] *requirebam* || 132 *respice*] *aspice* || 133 *iniquitas*] *iniustitia* || 135 *uultum*] *faciem* | *iustificationes*] *iustitias* || 137 *rectum*] *iustum* || 138 (*ueritatem*) *nimis*] *tuam* || 139 *tabescere me fecit*] *exquisiuit me* | (*zelus*) *tuus*] *domus meae* | *mandata*] *uerba* || 142 *sermo tuus*] *lex tua* || 144 *uiuam*] *uiuifica me* || 145 *exquiram*] *requiram* || 146 *clamaui*] + *ad te* | *saluum me fac*] *salua me* || 147 *et in sermones tuos*] *in uerba tua* || 148 (*ad*) *diluculum*] *te diluculo* || 149 *uocem meam exaudi*] *uoce mea exaudi me* || 150 *iniquitate*] *inique* || 151 *omnes uiae tuae*] *omnia mandata tua* || 152 *inistiis*] *ab initio* || 154 *uerbum*] *eloquium* || 157 *persequentes* . . . *tribulantes*] *qui persequuntur* . . . *tribulant* || 162 *exultabor*] *laetabor* || 166 *dilexi*] *feci* || 167 *uehementer*] *nimis* || 176 *require*] *uiuifica*.

Die Erscheinung wiederholt sich, daß G und C mehrfach auch in diesen Varianten zusammentreffen. Auch zeigt G eine Anzahl Lesarten, die zu seiner auch sonst beobachteten Willkürlichkeit passen und daher nicht über ihn zurückgehen werden. Daneben steht aber sehr altes Gut. Dasselbe gilt von C; nur daß individuelle Eigentümlichkeiten bei weitem seltener sind. Der Rezension von C steht jedenfalls *Cus* näher, allein doch nicht so nahe, daß C als Vorlage oder auch nur als hauptsächlicher Orientierungstext verständlich gemacht werden könnte. G und C entfernen sich mit 166 bzw. 149 Varianten

von der Rezension in *Cus* beträchtlich mehr als Hr oder Hg. Alle drei Zeugen, *GCus*, weisen dagegen auf eine ältere Tradition zurück, von der sie in verschiedener Weise abhängig sind.

Etwa von Hilarius? Bei ihm begegnet V. 106 das bemerkenswerte *feci* von G, allerdings auch bei Ambrosius, ebenso V. 23 *detrahebant*. Andererseits entfernen sich aber Hilarius und Ambrosius wieder so sehr von G und C und *Cus*, daß die beiden Kirchenväter als normierende Quellen auch nicht in Frage kommen. Noch weniger ist an R zu denken, wie schon die Vermeidung des charakteristischen V. 14 *iucundatus sum*, 15 *garriam*, 23 *sermocinabantur* beweist. Man könnte denken, hier habe sich *Cus* wie andere Abendländer der Übersetzungsweise angeschlossen, die durch Hr üblich wurde.

Unter dem Einfluß von Hr hat tatsächlich Augustin eine Reihe von Änderungen in den afrikanischen Psalter eingeführt. Dazu gehört auch V. 23 *loquebantur*. Andererseits steht Augustin bereits auch unter dem Einfluß von Hg.

Damit stößt die innerlateinische Untersuchung auf eine Quelle, an deren Zustandekommen dieselben Hauptbildungsgesetze tätig sind, wie sie sich aus der Analyse von *Cus* 9 ergeben haben. Dazu beachte man, daß *Aug* v. 7 liest *quod didicim*, während *Cus* das Prädikat freilich nicht ausschreibt: *quod didic* < >. Der Ausfall von *ut* V. 17 ist nur bei *Aug* belegt, ebenso 110 der *Sg. laqueum*. Der Gebrauch der Präposition *de* (*mandatis*) für *a* findet sich allerdings auch in der Vulgata. Wenn aber *Cus* auch 114, 117, 123, 126, 139f., 145, 150f., 160, 162, 166, 168, 171 dem hl. *Aug.* auffallend nahekommt, so gewinnt die Annahme an Boden, daß der Rezensent von *Cus* 10 zur Textherstellung in der Hauptsache drei lateinische Hilfsmittel benutzte: die *Enarrationes* des hl. Augustinus und daneben Hr und Hg.

Allein auch das Problem der lateinischen Rezension in *Cus* 10 darf nicht von dem damit verbundenen griechischen Text gelöst werden. Dies um so weniger, als schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß wenigstens der Korrektor beide Kolumnen innerlich zusammengeordnet wissen wollte. Denn Korrekturen auf der lateinischen Seite entsprechen meist auch solchen auf der griechischen. Die Absicht, zu übersetzen, was auf der griechischen Seite steht, tritt besonders deutlich in die Augen angesichts der großen Erweiterung in V. 104 und 115:

104	ὅτι σὺ ἐνομοτέθησάς μοι	<i>quia tu legem posuisti mihi</i>
115	ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.	<i>discedite a me qui operamini iniquitatem.</i>

Andererseits gehört nicht zu jeder griechischen Korrektur eine lateinische, oder umgekehrt:

70 *coagulatum est* > *coagulauit* || 76 *consoletur* > *exhortetur* || 79 *timentes* > *qui timent* || 85 *ut* > *ita ut* || 118 *beneplacita fac* > *beneplacitum conproba* || 135 *faciem tuam* > *ultum tuum* || 173 *saluet* > *saluum faciat*.

Diese und andere Änderungen stellen lediglich innerlateinische Angleichungen an Hr bzw. Hg innerhalb der Grenzen dar, die mit demselben griechischen Original verträglich waren.

Auch durch eine Reihe anderer Korrekturen wird diese Übereinstimmung nachträglich erstrebt:

26 (*uias*) *meas* > *tuas* || 57 *legem tuam* > *mandata tua* || 82 *eloquium* > *uerbum* || 132 *nomen tuum* > *legem tuam* || 142 *lex* > *sermo* || 146 *clamaui tibi* > *clamaui* || 156 Streichung von *domine* | *iudicium tuum* > *iudicia tua*.

Hier wird gleichzeitig der griechische Text auch geändert. Doch nicht immer. So ist 109 nach Hg verbessert: (*anima mea in manibus*) *meis* statt *tuus*, während (ἐν χερσίν) σου belassen wurde. Häufiger sind griechische Korrekturen ohne lateinische Entsprechung:

14 ist (τῶν μαρτυρίων) COY · ΕΤΕΡΦΘΕΙΝ nachgetragen, ohne daß im ursprünglichen lateinischen Text eine Lücke wäre || 18 trotz ΕΚ (ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ) ist *legis tuae* stehengeblieben || 40 *uiuifica me* entspricht dem ursprünglichen ΖΗCON · ΜΕ, während hier schon die erste Hand ΖΗΤΗCON korrigierte; ja *uiuifica me* ist über einer Rasur geschrieben. || 59 lautete ursprünglich ΑΠΕΣΤΡΕΥΑΣ, und im Lateinischen stand nur *conuerti* || 65 ist ΖΗCON ΜΕ gestrichen, nicht aber *uiuifica me* || 77 entspricht *uiuam* dem anfänglichen ΖΗCOMAI, nicht mehr dem korrigierten ΖΗCΩΝ ΜΑΙ || 79 (ΕΠΙΣΤΡΕΥΑΤΩCΑΝ) ΜΕ ist zu ΜΟΙ geändert; im Lateinischen stand von Anfang an *mihi* || 82 unverständlich ist die Korrektur (εν) ΠΑΧΝΗ zu ΠΑΧΗΝ; im Lateinischen nur in *pruina* || 83 ΔΕ ist gestrichen, nicht *autem* || 87 lautete ursprünglich ΖΗCOMAI, lat. *uiuifica me* || 93 am Ende stand ursprünglich noch ΚΕ, ohne *domine* im Lat. || 104 ist ἐνομοθέτησας ursprünglich mit dem Acc. konstruiert; lat. (*legem posuisti*) *mihi* || 114 folgt ursprünglich kein Pronomen, dagegen (*susceptor*) *meus* || 116 ursprünglich ΖΗCOMAI(1) und so noch lat. *uiuam* || 123 ist ΕΙC ΤΟ (σωτήριον) ursprünglich in die erste Zeile geschrieben, dann vom Korrektor auf die zweite übertragen worden, während im Lat. in (*salutare*) von Anfang an auf der zweiten Zeile stand. Daraus kann gefolgert werden, daß der Schreiber zuerst die lateinische Seite beschrieb und danach den griechischen Text verteilte || 126 ist die Korrektur ΔΙΕΚΚΕΔΑCΑΝ in ΔΙΑΚΚΕΔΑCΑΝ ohne Wirkung auf *dissipauerunt* geblieben || ebenso 137 ΑΙ ΚΡΙCΙC aus Η ΚΡΙCΙC auf *iudicium* || 136 ΚΑΤΕΒΗCΑΝ korrigiert in ΚΑΤΕΔΗCΑΝ, lat. nur *transierunt*. Hier ist die griechische Änderung zweifellos unabhängig vom Lateinischen || 141 ist ΔΕ gestrichen, *autem* stehengeblieben || 143 der Singularis θλιψις και αναγκη ist in den Pluralis geändert, im Lat. der Singularis belassen || 149 ist das erste ΚΕ von erster Hand nachgetragen, das zweite gestrichen worden; im Lateinischen standen beide ursprünglich und das zweite ist nachträglich getilgt || 151 ist CΥ vor ΚΕ nachgetragen, ohne *tu* im Lateinischen || 162 das Ε in ΛΟΓΕΙΑ ist nachträglich getilgt und darüber Ο geschrieben. Vielleicht sollte λόγοις gelesen werden; lat. *eloquia* ohne Spur von Korrektur || 167 der Korrektur ΗΓΑΠΗΣΑ zu ΗΓΑΠΗΣΕΝ entspricht im Lat. keine Änderung; von Anfang stand da *dilexit* || 168 ist am Ende ΚΕ nachgetragen; im Lateinischen fehlt *domine* || 171 die Änderung des ΕΞΕΡΕΥΞΕΤΑΙ in den pl. ist wenigstens unklassisch. Hat hier das Lat. auf das Griech. zurückgewirkt? || 172 der Umstellung des fut. φθέγγεται in den opt. φθέγγοιτο entspricht lat. die Änderung *pronuntiabit* in *pronuntiabit*.

Sieht man für die Beurteilung von *Cus. 10* von den lateinischen Korrekturstellen ab und zieht nur erste Hand, also die ursprüngliche Fas-

sung der Übersetzung in Betracht, so werden die Abweichungen vom griechischen Text vermindert, aber nicht ganz beseitigt:

7 ἐξομολογήσομαι σοι] + *domine* || 9 κατορθώσει] *corrigit* || 116 (ἐν τοῖς δικαιομασί) σου] < || 59 ἀπέστρεψα] *conuerti* || 86 ἀδίκως] *inique* || 130 φωτίζει καὶ συνετίει] *illuminat et intellectum dat* || 134 (ἀπὸ) συνοφαντίας] (*a*) *columniis* || 141 ἐγὼ εἰμι] *sum ego* || 158 ἀσυνετοῦντας] *non seruantes partum*.

Die letzte Stelle beweist, daß der Lateiner bereits eine feste Tradition an die Übersetzung herangebracht hat. Denn er übersetzt, wie wenn er ἀσυνετοῦντας vor sich gehabt hätte, was tatsächlich einige Zeugen bieten, während umgekehrt R und Aug *insensatos* haben und ἀσυνετοῦντας von M mit *incompositos* aufgelöst wird. Indessen sind solche Differenzen doch die Ausnahme, und die Regel ist, daß sich *Cus* an die griechische Vorlage hält, sicher: halten will. Demgegenüber kommen die Fälle, wo eine Rückwirkung des Lateinischen auf das Griechische angenommen werden könnte, kaum ernstlich in Betracht.

Der griechische Text aber weist, verglichen mit der sonst bekannten LXX, bemerkenswerte Eigentümlichkeiten auf. Daß *Cus*, wenn man ihn an Swetes Ausgabe mißt, zumeist mit $\mathfrak{S}^{\text{c.a.}}$ ART, also dem von Rahlfs ehemals so benannten Vulgärtext zusammenstimmt, ist nicht weiter auffällig. Denn so scharf die Trennungslinie auch nur gegenüber B gezogen werden kann, so wenig ist damit etwas Sicheres über die Ursprünglichkeit ausgemacht, eine Erkenntnis, der jetzt Rahlfs selber dadurch Rechnung trägt, daß er die sogenannte Vulgärüberlieferung weitgehend in den Göttinger Text aufgenommen hat. Was an der griechischen Überlieferung des *Cus 10* vielmehr besondere Aufmerksamkeit erweckt, sind die wiederholten Berührungen mit der Syrohexaplaris, und zwar an Stellen, wo sonst keiner der bekannten LXX-Zeugen oder nur die Lukianische Gruppe (L' L' Th') zur Verfügung steht:

- 43 καὶ (μὴ περιέλης)] < *
 52 die Wortstellung: ἐμνήσθη τῶν χρημάτων σου, κύριε, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος
 65 ζῆσόν με
 83 (τά) δὲ (δικαιώματα)
 115 ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν
 132 τὸν νόμον
 136 κατέδησαν
 143 καὶ (ἐντολαί)
 149² κύριε (κατὰ τὸ κρίμα σου ζῆσόν με)

Dazu kann man ferner stellen:

- 42² ἐπὶ τοῖς λόγοις σου: $\text{ܕܩܘܠܘܒܐܝܗܘܢ} \text{ܕܥܒܕܘܗܘܢ}$
 157 καὶ (ἐκ τῶν μαρτυρίων σου οὐκ ἐξέκλινα) $\text{ܕܩܘܠܘܒܐܝܗܘܢ} \text{ܕܥܒܕܘܗܘܢ}$

An der letzten Stelle wird die Syrohexaplaris durch Hesych von Jerusalem gestützt, was indes kein störender Zug ist, da auch He im wesentlichen lukianisch ist. Auch 79 19 und in der Überschrift von 90 und 93

begegnet sich *Cus. Sy He.* Überhaupt bleiben die Züge des Bildes, wenn man über 118 hinaus den übrigen Text von *Cus 10* mit der sonstigen Textüberlieferung zusammenhält:

- 12, 3 ἡμέρας] + καὶ νυκτός = L' A' *per diem et noctem*
 44, 13 προσκυνήσεις = L 1219 *adorabis*
 49, 21 καταστήσω κατὰ πρόσωπόν σου] + τὰς ἀμαρτίας σου = L' 1219' *peccata tua = Mi*
 22 ἀρπάσῃ] + ὡς λέων = R' Tht' Th *sicut leo = Th G*
 71, 17 + καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν Tht' 1219' *et ante lunam sedes eius**
 1219 add. ὁ θρόνος αὐτοῦ 1219
 72, 6 ἡ ὑπερηφάνια] + εἰς τέλος L' 1219 *in finem = Mi*
 79, 19 ζωώσεις geht noch voraus: καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ ἐλέους σου = Sy He *et a gloria (!) misericordiae tuae*
 83, 5 μακάριοι] + πάντες B' Sa ThtP' He A' " *omnes*
 89, 4 ἐν ὄφθαλμοῖς σου] + κύριε L' A' κυρίου 45 *domine G*
 90 tit. ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις L^d He *non superscriptus apud (!) ebraeos*
 93 tit. ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις L^{pau} He *non superscriptus apud ebraeos*
 vgl. weiter 94, 96, 98
 13 ἀφ' ἡμερῶν πονηρῶν] + πολλῶν *multis - Mi*
 95, 10 + καὶ ἔθνη ἐν ὀργῇ αὐτοῦ* = Sa *et gentes in ira sua*
 96, 10 πονηρόν] πονηρίαν bzw. πονηρία Sa Sy *malignitatem = Mi nequitiam G*
 97, 3 Ἰακώβ] τῷ οἴκῳ Ἰ. Sy *domui Iacob*

Auch 118 trägt die Aufschrift **ΑΝΕΠΙΓΡΑΦΟΣ ΠΑΡΕΒΡΑΙΟΙΣ**: *non superscriptus apud ebraeos*. Dieser Zusatz ist nur in Sy bezeugt. Außerordentlich lehrreich ist die Behandlung des hebräischen Alphabetes in Ps. 118. Der 118. Psalm ist bekanntlich derart akrostichisch aufgebaut, daß er den Buchstaben des Alphabets folgend in 22 Strophen von je 8 Versen fortschreitet, die im Hebräischen mit denselben Buchstaben beginnen: die erste Strophe mit א, die zweite mit ב usw.

In der LXX und den abgeleiteten Übersetzungen ist das Schema nicht nachgeahmt. Die Strophengliederung ist jedoch zum Teil festgehalten, und in der Vulgata werden die hebräischen Buchstaben den Strophen als Überschrift vorangestellt. Was die LXX betrifft, so gestattet aber jetzt die Göttinger Ausgabe eine überraschende Feststellung: von den im Osten selbstgeschriebenen LXX-Hss. hat keine einzige das Alphabet durchgeführt. Nur A, 55 und 1219 haben einige Male Paragraphenzählung, aber nicht durchgängig. Der Hesychkommentar hat αλεφ und βηθ. Dann hört das Alphabet auf. In Sy zählen die Buchstaben die Strophen, was aber hier nicht auf die Vorlage zurückzugehen braucht, weil das Syrische wie das Hebräische die Buchstaben als Zahlzeichen verwendet. Die hebräischen Buchstaben führt Sa ganz durch. Die älteste griechische Hs., die folgt, ist R. Lateinischerseits ist das Alphabet bekannt bei Hilarius, Ambrosius, Augustinus und allen Texten, vielleicht mit Ausnahme des ursprünglichen *Psalterium Romanum* und daher auch des *Psalterium Mediolanense*; auch in der eigenartigen Version von Monte Cassino, welche Amelli publiziert

hat, und *Reg. 8* fehlt es. Die Annahme, daß es erst durch Hieronymus Eingang gefunden hätte, ist also hinfällig; ob Origenes einen Anteil hat, mindestens ungeklärt. Eine Sonderstellung nimmt T ein, der den Psalm in 11 Abschnitte zerlegt. Sie unterscheidet auch *Reg. 11*. Das sind dieselben Abschnitte, welche das Römische Brevier kennt, um den Psalm auf die Prim und die kleinen Horen zu verteilen.

Infolge des Einbandes von *Cus. 10* ist die lateinische Wiedergabe des Alphabetes zuweilen nur teilweise lesbar, zweimal fehlt sie schon ursprünglich:

<		ΛΑΒΕΔ	< > <i>ed</i>
BHΘ	<i>beth</i>	MHN	< > <i>em</i>
ΓΙΜΕΛ	<i>gimel</i>	ΝΟΥΝ	< > <i>n</i>
ΔΑΛΕΘ	<i>daleth</i>	CANXAΘ	<sa> <i>mech</i>
ΕΗ	?	ΑΙΝ	<ai> <i>n</i>
ΟΑΥ ΠΑΘΟΣ	<i>uou</i>	ΦΗ	< >
ZAI	<i>zai</i>	CAΔE	< >
HΘ	< > <i>th</i>	KOΦ	< > <i>f</i>
TEΘ ΑΓΑΘΟΣ	< > <i>th</i>	Res	< > <i>s</i>
IΩΘ	< > <i>h</i>	thau	< > <i>y</i>
XΑΦ	?	ΘΑΥ ΠΡΑΥC	<i>thau</i>

Der Mangel von **ſ** vor der ersten Strophe ist möglicherweise so zu erklären, daß der Schreiber die führende Rolle, welche das Alphabet im ganzen Psalm führt, nicht beachtete oder nicht gleich verstand. Die Unsicherheit geht durch den ganzen Psalm. Auf der griechischen Seite ist **θ**, **Ζ**, **Τ** ursprünglich vergessen geblieben und erst später nachgetragen, und zwar in die Kontextzeile geschrieben worden. Dabei fehlt **C**; dafür erscheint **Τ** doppelt. Für **ZAI**, **REC** und das erste **THAU** werden zudem lateinisch geschrieben. An drei Stellen wird die Deutung beigefügt:

$$\begin{aligned}\Theta\text{AY} &= \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma \\ \text{TE}\Theta &= \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma \\ \Theta\text{AY} &= \pi\rho\acute{\alpha}\upsilon\varsigma\end{aligned}$$

Man könnte bei **ΟΑΥ** an die Interjektion **אוי wehe**, bei **TEΘ** an **טוב gut** denken. Für **ΘΑΥ** ergäbe sich von **תו Zeichen**, worauf man im Gange des Alphabetes zunächst zurückgreifen möchte, keine Lösung, ebensowenig von **טוה spinnen**, dagegen von **תוה*** z. B. **תני elend**. Die Etymologie wird aber ebensogut vom Standpunkt eines Syrrers bzw. Aramäers verständlich. Jedenfalls unterscheiden sie sich von der Etymologie Philos, die von vielen Kirchenvätern und christlichen Bibelhandschriften übernommen wurden. Auch die Etymologien des h. Ambrosius und Hieronymus weichen ab. Auf syrischen Ursprung weist **CANXAΘ > ܢܚܢܐ**; dazu paßt auch **MHN** mit dem für das Aramäische typischen Schlußlaut **N** für **M**, die Vokalisation von **REC**, wohl auch **ZAI**. Jedenfalls ist das Prinzip der

Etymologisierung uneinheitlich: nur OAY und \Theta AY werden erklärt, bei T E \Theta wird an ein Wort gedacht, daß mit \textmu beginnt. Die \textmu -Strophe (65—72) beginnt tatsächlich:

מזב עשית עמך יהי כדבך

Aber LXX übersetzt:

Χρηστότητα ἐποίησας μετὰ τοῦ δούλου σου,
Κύριε, κατὰ τὸ λόγιόν σου.

Will man also vermuten, daß *αγαθός* etwa aus dem Kontext stamme, so bietet LXX jedenfalls keine Grundlage. Auch die Syrohexaplaris kommt dafür als Ausgangspunkt nicht in Frage; denn sie übersetzt *χρηστότητα* mit *ܘܥܡܘܨܘܬܐ*, während die Pesitta allerdings *ܘܥܘܕ* bietet. Die Etymologien führen sonach höchstwahrscheinlich auf ein fertiges Schema zurück, das unabhängig vom 118. Psalm bestand und hier bloß angewandt wurde.

\textmu = *bonum* ist allen bekannten Alphabetserklärungen geläufig. Aber auch die Etymologie von \textiota und \texttau ist nicht ganz singular; freilich nicht in der griechischen, sondern in der lateinischen Überlieferung: in *Cod. Vesp. A. 1* und *Reg. 11* wird *uay* mit *passio* und *thau* mit *mansuetus* übersetzt; die letzte Übersetzung stellt neben *signa* auch *Cod. Montpellier 409* zur Wahl. *Cod. Reg. 11* enthält bekanntlich das *Psalterium Gallicanum*, die zwei anderen Zeugen das *Psalterium Romanum*. Alle drei Hss. liegen vor dem 9. Jahrh. Der Kommentar in *Montpellier 409* ist mit der Auslegung des sog. *Columbapsalters* von Bobbio verwandt, so daß man wiederum auf syrische Herkunft gewiesen wird.

*

Von welcher Seite aus immer man also *Cus. 10* betrachtet, so weisen seine Grundlagen nach dem Osten. Da auch *Cus. 9*, wenn auch in anderer Weise, in die nämliche Wegrichtung zeigt, so ist nicht ausgeschlossen, daß beide Zeugen demselben Kreis entstammen oder doch in einer Bücherei nebeneinander standen, als Kardinal Nikolaus von Cues sie erwarb. Man beachte vor allem noch einmal das gemeinsame *κατέδυσαν* bzw. *κατέδησαν*, das in *Cus. 10* aus *κατέβησαν* korrigiert ist. Dieser Befund spricht sehr wenig zugunsten der Annahme, daß die abendländische LXX wesentliche Korrekturen von seiten der lateinischen Übersetzung erlitten hat, sondern beweist umgekehrt, daß die lateinische Version ihr Gesicht griechischen Vorlagen verdankt, die sich allerdings auch von den führenden Zeugen der sog. Vulgärüberlieferung mehrfach entfernen.

Die griechische Vorlage der altlateinischen Psalmübersetzungen war also mannigfaltiger, als praktisch meist angenommen wurde. Hilarius, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus hatten Texte vor sich mit großen, reichlicheren Varianten als die aus dem Orient bekannt gewordenen Zeugen. Das wird schwerlich nur daher kommen, daß die griechische Überlieferung außerhalb der eigentlichen Heimat besonderer Verwilderung ausgesetzt

war. Ebenso nahe legt sich der Gedanke, daß, während der Text im Osten mehr und mehr uniformiert wurde, sich im Abendland die Mannigfaltigkeit leichter erhielt, weil die Schreiber von den dort wirksamen Einheitsbestrebungen nicht oder weniger berührt wurden und die Schreiber auch nicht die Fähigkeiten zu wirklich textkritischen Rezensionen besaßen. Um so stärker ist hier damit zu rechnen, daß man die wenigen griechischen Exemplare, die man besaß, getreu weiter überlieferte und sich nur gelegentlich da und dort Eingriffe erlaubte, die jedoch die ursprüngliche Gestalt nicht systematisch zu ändern vermochten.

Die Sachlage hat eine Parallele in der Erhaltung apokrypher Bücher, die ursprünglich griechisch verfaßt waren, aber in der ursprünglichen griechischen Fassung entweder teilweise oder ganz verschollen sind, sich dagegen in syrischer, armenischer, arabischer, äthiopischer, selbst slavischer und auch in lateinischer Übersetzung erhalten haben. Außerhalb der griechischen Sprachgrenzen entgingen sie der systematischen Verfolgung und konnten in abgelegenen Provinzen ein längeres Dasein fristen. Außerdem ist freilich auch damit zu rechnen, daß bei dem engen Verkehr, der zwischen Orient und Okzident immer herrschte und zumal im 8. und 9. Jahrh. neu auflebte, neue Texte ins Abendland kamen, welche dahin führten, daß ältere Handschriften danach korrigiert wurden. Aber solche Änderungen waren doch immer etwas anderes als eine planmäßige Rezension, zu der volle Beherrschung der griechischen Sprache und vor allem ein überlegener kritischer Standpunkt und der lebendige Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition der Kirche von Byzanz gehörte. Solche Voraussetzungen fehlten den Schreibern griechischer Bibeltex-te im Westen nicht völlig, aber sie mangelten in dem Ausmaß und in der Tiefe, daß ihre Abschriften die Güte der einheimischen Codices hätten erreichen können. Zu den „guten“ Handschriften gehören daher auch *Cus. 9* und *Cus. 10* nicht. Andererseits steigt ihr Überlieferungsgeschichtlicher Wert, und dieser erschöpft sich nicht darin, daß „sie lehren, wie man sich auch im Abendland um den griechischen Psalter bemüht hat“. Sie bewahren teilweise altes und ältestes Gut, das in der griechischen *Κοινή* verlorengegangen ist. Vor allem versprechen sie da Gewinn, wo es sich darum handelt, die allgemeinen Voraussetzungen und Grundlagen zu rekonstruieren, auf denen die altlateinische Übersetzung entstanden ist. Das ist ein sachlicher und methodischer Nutzen, der für die lateinische Bibelforschung, aber auch für die Kultur- und Kirchengeschichte nicht hoch genug angeschlagen werden kann und eine systematische Betrachtung der im Abendland überlieferten LXX-Hss. rechtfertigt. Zur systematischen Betrachtung gehört auch die Frage nach der Kenntnis des Griechischen im Abendland vor dem Humanismus, ein Problem, das wiederholt und von den verschiedensten Seiten her angeschnitten, aber m. E. nie befriedigend gelöst worden ist.

Prof. A. ALLGEIER.

C) BESPRECHUNGEN

Alfons M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-tábja am Genesarethsee und ihre Mosaiken (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen des Orientalischen Instituts der Görresgesellschaft in Jerusalem. IV. Band)*. Paderborn (Verlag Ferdinand Schöningh) 1934. — 82 S. Mit 41 Bildern und Zeichnungen im Text und 39 Tafeln.

Howard Crosby Butler, *Early Churches in Syria. Fourth to seventy centuries. Edited and Completed by E. Baldwin Smith. (Princeton Monographs in Art and Archaeology). Published for the Department of Art and Archaeology of Princeton University.* 1929. — 274 S.

Zwei in ihrer — wenn auch noch so verschiedenen — Art gleich mustergültige Veröffentlichungen aus dem Gebiete der frühchristlichen Sakralarchitektur des Ostens mögen zum Abschluß dieses als Festgabe gestalteten Heftes eine Anzeige finden, deren Umfang leider ihrer Bedeutung nur unzureichend wird gerecht werden können.

1. Das Jahr 1935 hat auch für den Referenten nicht nur als dasjenige seines Abschieds von aktivem akademischem Lehramt durch seine zum 1. April desselben erbetene Entpflichtung, sondern zugleich als Gedächtnisjahr seine eigene Bedeutsamkeit. Vor einem Menschenalter, im August 1905, bin ich von meinem am ersten Adventsonntag 1904 begonnenen Studienaufenthalt in Palästina zurückgekehrt. Die Ergebnisse jenes Studienaufenthaltes, für den ich, jeder finanziellen Unterstützung von anderer Seite entbehrend, den letzten Rest meines väterlichen Erbes geopfert hatte, haben den ersten Anstoß zu dem Gedanken der Schaffung einer wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem gegeben, und es war nur naturgemäß, daß meine Person zunächst für die Leitung einer solchen ausersehen war. Meine zu Weihnachten 1908 erfolgte Verlobung war für Freiherrn v. Hertling Veranlassung, in einem an Herrn Prälaten J. P. Kirsch gerichteten Briefe zu erklären, daß ich für jene Stellung nunmehr „ausschalte“. Für die von ihrem unvergeßlichen Gründer-Präsidenten vertretene strengst solide Finanzgebarung der Görresgesellschaft wäre es untragbar gewesen, die Verantwortung für die Existenz einer jungen, voraussichtlich durch Kindersegen sich erweiternden Familie auf dem Boden Palästinas zu übernehmen. Nun gereicht es mir zu besonderer Genugtuung, nachdem die Vorsehung mich einen anderen Lebensweg geführt hat, an dessen Abschluß stehend, mit neidloser Freude gerade jetzt die Vorlage unschätzbbarer Resultate begrüßen zu dürfen, welche die vom Orientalischen Institut der Görresgesellschaft in Jerusalem vom 19. Februar bis 1. April 1932 auf einem dem „Deutschen Verein vom Heiligen Lande“ gehörenden Gelände am Westufer des Sees von Genesareth durchgeführte Ausgrabungskampagne gezeitigt hat.

An dem Sakralbau, der sich einst über der als Ort der wunderbaren Speisung der Fünftausend (Mt. 14, 13–21, Mk. 6, 34–44., Lk. 9, 10–17, Jo. 6, 1–13) verehrten Stätte erhob, lassen diese Resultate eine palästinensische Memorialkirche offenbar frühester nachkonstantinischer Zeit in ihrer höchst eigentümlichen Plangestaltung und der Pracht eines zum Teile einzigartig schönen Mosaikpaviments mit einer Unmittelbarkeit uns entgegentreten, vermöge deren der Fund bleibend einen ragenden Markstein in der Entwicklung der archäologischen Erforschung des altchristlichen Palästinas bezeichnen wird. Auch ausschließlich nach dieser Seite hin hat sich nunmehr, wie schon durch die Grabungen in Hebron doch vorwiegend nach derjenigen der alttestamentlich-altorientalischen Archäologie, die Grabungstätigkeit des Instituts der Görresgesellschaft zur Ehre des deutschen Namens in allervorderste Reihe gestellt. Es bezeichnet nur ein besonders sinnfälliges Einzelmoment des Befundes, wenn beispielsweise, jeden Zweifel in der Identifikation des Bauwerkes ausschließend, noch die Spuren des Unterbaus jenes Altares sich wiedergefunden haben, der nach einem durch Paulus Diaconus erhaltenen Zeugnis augenscheinlich der Pilgerin Aetheria sich über dem unbedeckt gebliebenen Felsgestein erhob, auf das der Herr die dem Vermehrungswunder unterworfenen Brote gelegt haben sollte und von dem frommer Übereifer der Pilger des ausgehenden 4. Jahrhs kleine Splitter abzusprenge[n] sich mühte.

Der Bedeutung des Gefundenen entspricht, wie schon angedeutet, vollauf die Gediegenheit seiner vorliegenden Publikation durch Dr. A. M. Schneider, der bei den Ausgrabungen als Assistent dem sie leitenden Direktor des Instituts P. Dr. A. E. Mader zur Seite stehen durfte. Nach einleitenden Bemerkungen über die topographische Lage der Fundstätte und den Gang der Grabung (S. 11f.) werden in drei Kapiteln mit gleich vorbildlicher Knappheit und Klarheit der Darstellung das Fundergebnis im allgemeinen und vorab nach der architektonischen Seite, die literarischen Zeugnisse und an dem Pavimentmosaik das kunstgeschichtlich wertvollste Fundstück behandelt.

Im 1. Kapitel (S. 12–39) schließt sich an eine zusammenfassende Gesamtdarlegung des „archäologischen Befundes“ (S. 13ff.) eine sorgfältige „Einzelbaubeschreibung“ (S. 16–22) und die peinlich genaue Vorführung der „Einzelfunde“ (S. 22–33) an Kapitellen, Basen und Innenausstattungsstücken zuzüglich zweier Münzen Justinus' II. aus den JJ. 565/6 und 574/5, einer Tonlampe des 6. bis 7. Jahrhs, einiger weiterer Keramik- und Glasreste, der Glasmosaikuben wohl des einstigen Apsismosaiks und der griechischen Grabinschrift eines ΙΩΧΗΤΟC an. Die Kirche war eine dreischiffige Basilika, deren Schiffe durch Reihen von je vier Säulen voneinander getrennt wurden, mit mächtig breitem, ausladendem Querhaus, das seinerseits wieder in ein schmäleres vorderes und ein tieferes hinteres Schiff zerfiel, dem von Schranken umzogenen Altarraum innerhalb dieses rückwärtigen Hauptteiles des Querhauses, der hinter diesem liegenden, wenig tiefen Apsis und den die letztere flankierenden quadratischen Seitenräumen von Prothesis und Diakonikon. Eine „vergleichende Charakte-

ristik“ dieser Anlage (S. 33—39) macht zum Schluß des Kapitels den Versuch einer entwicklungsgeschichtlichen Einordnung derselben in den Kreis eines mit umfassender Denkmälerkenntnis zusammengestellten Parallelenmaterials. Sch. glaubt den Typus von *el-tābgā* als solchen der Mischung zwischen einem von Alt-St. Peter, St. Paul und der Lateranbasilika in Rom führend vertretenen einfach-nüchternen des römischen Westens und dem von ihm als „stadbyzantinisch“ angesprochenen Typus begreifen zu sollen, der seine klassische Vertretung durch den Arkadios-Bau der Menasstadt erfährt. — In dem sich mit den literarischen Zeugnissen beschäftigenden 2. Kapitel (S. 40—50) sind besonders bemerkenswert die Ausführungen über die parallelen Angaben der Palästinabeschreibung unter dem Namen eines Epiphanos Hagiopolites und der von Nikephoros Kallistos benutzten legendarischen Lebensbeschreibung Konstantins und seiner Mutter Helena bzw. die gemeinsame Quelle der beiden Texte. Das Quellenverhör ist ein erschöpfendes, und mit Sicherheit ergibt sich jedenfalls, daß zur Zeit Arkulfs, um 670, die frühchristliche Brotvermehrungskirche bereits in Trümmern lag, ein vom *Commematorium de casis Dei* in der Zeit Karls d. Gr. unter der für sie gültig gewesenen Ortsbezeichnung „*Heptapegon*“ erwähntes „Kloster“ an der Stätte des Speisungswunders folgerichtig von ihr zu unterscheiden ist. Nicht als zwingend kann ich dagegen den Schluß anerkennen, daß die von der gemeinsamen Quelle des Epiphanos und der Konstantin-Helena-Vita genannte *ἐκκλησία μεγάλη, τὸ λεγόμενον Ἐπτάπηγον*, bereits mit der jüngeren Klosterkirche identisch gewesen sei, die sich in oder bei dem durch die Ausgrabungen des Instituts der Görresgesellschaft an dem Ort *el-minje* nachgewiesenen Kastell erhoben habe. Wenn jene Quelle nach der Perserkatastrophe von 614 anzusetzen ist, weil sie die dieser zum Opfer gefallene Gethsemanekirche nicht mehr kannte, so könnte prinzipiell die Zerstörung des frühchristlichen *Ἐπτάπηγον* immerhin erst zwischen ihrer Abfassungszeit und der Palästina-wallfahrt Arkulfs, etwa im Zusammenhang mit den Kämpfen der muslimischen Eroberung des Landes, erfolgt sein. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß vielmehr auch sie schon beim Persersturm erfolgt war und die Epiphanos-Quelle so in der Tat bereits von der Kirche des „*Heptapegon*“-Klosters des *Commematorium de casis Dei* rede, kann sich zwar immerhin etwa auf deren anscheinend nach *el-minje* weisende ausdrückliche Verlegung der *ἐκκλησία μεγάλη* in ein *καστέλλιον* stützen. Daß in der Kreuzfahrerzeit die Lokaltradition in jene Richtung abgewandert war, ist zweifellos richtig. — Die Pavimentmosaikien, denen das 3. Kapitel (S. 51—79) gewidmet ist, sind weit davon entfernt, einheitlich zu sein. Sie gehören teilweise einer Ausbesserung an, die mit einer auch im architektonischen Befund konstatierbaren jüngeren Bauperiode zusammenfallen wird. Eine bestimmte Datierung dürfte hier eine Inschrift *ὕπερ μνήμης [χ(αὶ)] ἀναπαύσεως τοῦ προ(ς)ενέγκ[α]ν[τ(ος)] πατρι(άρχου) Μ[αρ]τ* bieten, die kaum anders als auf den Patriarchen Martyrios von Jerusalem sich beziehen läßt, also auf die JJ. 478—486 führen würde. Das Wertvollste der ursprünglichen Schöpfungen stellen die ganz herrlichen „Transeptmosaikien“ dar, denen und deren kunstgeschichtlicher Wertung und annähernden Datierung der Hauptteil des Kapitels (S. 57ff.) gehört. Eine Fülle scharf gesehenen und liebevoll dargestellten Naturlebens breitet sich hier in einer Behandlungsweise aus, für welche die entwicklungsgeschichtlichen Anknüpfungspunkte überzeugend bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhs hinauf verfolgt werden. Wer die auf den Tafeln 2 bis 23, 30f. gebotenen Einzelabschnitte und die Gesamtdarstellungen der Tafeln A und B auf sich wirken läßt, wird hier mit Sch. „ein letztes Aufleuchten der . . . unsterblichen Schönheit der Antike“ nicht zu verkennen vermögen. Eine Datierung dieser Leistungen und damit des ursprünglichen Baues selbst nicht erst allzu nahe an die Zeit heran, in welcher Aetheria ihn im vorletzten Jahrzehnt des 4. Jahrhs bezeugen dürfte, erscheint von hier aus gesehen unstreitig geboten.

Zweifelhaft bleibt mir in nicht geringem Grade nur, ob, zumal je weiter mit der Anlage im 4. Jahrh. hinaufzusteigen sein sollte, ihre entwicklungs-geschichtliche Stellung im Kreise der von ihm herangezogenen Parallelen von Sch. richtig gesehen wird. Es gibt hier ohne weiteres zu denken, daß die dem Arkadios-Bau am Menasgrabe gegenüber die zeitlich ältere Erscheinung darstellt. Doch würde es an dieser Stelle zu weit führen, wollte ich meine Bedenken eingehender darzustellen und etwa eine andere entwicklungs-geschichtliche Betrachtungsweise zu begründen versuchen. Eine bloße Andeutung sei gestattet. Der S. 35 geäußerte Gedanke eines entscheidenden kausalen Zusammenhangs der Querhausentwicklung mit der Verehrung von Grabstätten oder sonstigen „berühmten Reliquien“, also prinzipiell mit „den Raumbedürfnissen des im frühen 4. Jahrhundert stark aufblühenden Martyrerkultes“ hat gewiß sehr viel Richtiges. Aber auch an den gleichzeitig nicht minder entscheidend hervortretenden Kreuzkult und dessen Raumsymbolik wird man sich zu erinnern und vor allem vor dem entwicklungs-geschichtlichen Urwahn sich zu hüten haben, als ob alle auf Grund bestimmter gemeinsamer Gegebenheiten uns entgegnetretenden Erscheinungen, noch durch eine weitere Gemeinsamkeit gegenseitiger Aszendenz und Deszendenz zusammengehalten, stammbaummäßig auf einen einheitlichen Generalnenner müßten gebracht werden können. Unter dem Gesichtspunkt des Kreuzkultes wird die monumental vorerst in Palästina so vereinzelt dastehende Brotvermehrungskirche jedenfalls mit einzelnen literarisch bezeugten palästinensischen Sakralbauten zusammenzusehen sein, für die eine „kreuzförmige“ Anlage ausdrücklich erwähnt wird. Ich erinnere etwa nur an die von Porphyrios in Gaza an Stelle des Marneions erbaute neue *μεγάλη ἐκκλησία*, für welche ihm durch die kaiserliche Geldgeberin Eudoxia auf Pergament der *σκάριφος* — — — *σταυροειδής* aus Konstantinopel übersandt wurde (*Βίος* cap. 75, Ag. Grégoire-Kugener, S. 60 Z. 28—31). Daß gerade auch hier die Inspiration von auswärts kommt, ist dann allerdings wieder im Sinne des von Sch. S. 39 über die Unselbständigkeit palästinensischen Querhausbaues Gesagten beachtlich. Nur würde es eben schon wieder eine *petitio principii* darstellen, die von Eudoxia für Gaza vorgeschriebene Plangestaltung etwa mit derjenigen von *et-tābja* gleichzusetzen oder beide in einem Filiations- oder auch nur Affinitätsverhältnis miteinander verbunden zu denken.

2. Eine wirklich zuverlässige Feststellung entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhänge zwischen verwandten Bautypen ist vielleicht überhaupt nur möglich, wo ein auch nur entfernt so umfangreiches und so vorzüglich der Wissenschaft erschlossenes Denkmälermaterial zu Gebote steht, wie es für den syrischen Kirchenbau des 4.—7. Jahrhs aus dem posthumen Werke H. C. Butlers redet, demgegenüber eine auf die Dauer eines halben Jahrzehnts angewachsene bedauerliche Unterlassungssünde durch die folgende Anzeige nun vollends nur durchaus ungenügend gutgemacht werden

kann. Schon seit seiner Rückkehr von der ersten einschlägigen Expedition der Princeton University hatte B. sich mit dem Gedanken einer zusammenfassenden Geschichte jenes Kirchenbaues getragen und bereits seit 1911 ein entsprechendes erstes Manuskript zu Papier gebracht, das ihm alsdann als Grundlage seiner Vorlesungen über den Gegenstand diente. Ein Jahrzehnt später, im Jahre vor seiner letzten Ausreise nach dem in Sardes seiner Forschungstätigkeit neu erwachsenen Arbeitsgebiet, hatte er die für den Druck bestimmte Neuschrift unternommen. Als ein plötzlicher Tod ihn in Paris ereilte, befand er sich unmittelbar auf dem Wege nach Holland, um mit seinem dortigen Drucker über die Kosten der Publikation des Buches Fühlung zu nehmen, das er nach seiner Rückkehr von Sardes zu vollenden gedachte. E. B. Smith, der vertraute Mitarbeiter schon seines früheren literarischen Schaffens hat die notwendige Ergänzung und endgültige Gestaltung des von B. Hinterlassenen übernommen und ebenso pietätvoll als mit gewissenhaftester Rücksichtnahme auf alle von anderer Seite erfolgten Veröffentlichungen durchgeführt. Eine Arbeit ist so erwachsen, der an weitestgespannter Erfassung des Stoffes, wie an klarer Sachlichkeit und reifer Abgewogenheit der Darstellung verbunden mit höchstem Reichtum bester bildlicher Dokumentierung vorläufig für kein zweites Gebiet christlich-orientalischer Denkmälerekunde etwas Entsprechendes gegenübergestellt werden kann.

Das Ganze zerfällt in zwei große Hauptteile. Der als „*History*“ bezeichnete erste (S. 3—171) bietet in den Kapiteln II—V die zeitlich-räumlich geordnete Einzelvorführung des Materials an Kirchen des 4. bzw. des 5. Jahrhs (S. 12—40 und 41—82), an Klöstern (S. 83—112) und Kirchen des 6. Jahrhs (S. 113—171). Nach einer kurzen Einleitung folgen grundsätzlich jeweils die Beschreibungen der einzelnen Denkmäler des Südens, der alten *Provincia Arabia*, des Nordens, der *Syria Magna*, und des Nordostens, der *Chalcidene und Euphratensis*. Zwischen die Einleitung und die Vorführung der südsyrischen Denkmäler schiebt sich in Kapitel II eine Erörterung der örtlichen architektonischen Erscheinungen der Vergangenheit, an die ein Anknüpfen für die Entwicklung des christlichen Sakralbaues in Betracht kam (S. 12—17). Als Kapitel I (S. 3—11) geht nach einem allgemein einleitenden Überblick eine Würdigung von Land und Leuten einschließlich der geschichtlichen und rassischen Momente voran. Bei der Zuweisung der Kirchenbauten an die einzelnen Jahrhunderte war naturgemäß von den inschriftlich datierten Monumenten auszugehen. Auf Grund ihrer Beziehungen zu diesen erfahren alsdann die einer solchen Datierung entbehrenden ihre Einordnung. Daß dieses sachlich unvermeidliche Verfahren nicht über die Möglichkeit eines gelegentlichen Fehlschlusses erhaben ist, liegt auf der Hand. In der Tat weicht denn auch im zeitlichen Ansatz einzelner Bauten sogar S. selbst von B.s Anschauung ab, was dann eine ausdrückliche Vermerkung erfährt. Im großen und ganzen ist aber zweifellos die Linie des geschichtlichen Verlaufes so einwandfrei festgestellt, daß an seinem Bilde durch eine leichte Verschiebung des chronologischen Ansatzes dieses oder jenes, vielleicht nicht einmal besonders bedeutsamen Baudenkmal nichts geändert würde. Der einer zusammenfassenden „*Analysis*“ gewidmete zweite Hauptteil (S. 175—264) stellt alsdann der longitudinalen Richtung historischer Betrachtungsweise gegenüber eine nochmalige querschnittmäßige Wertung des Stoffes gegenüber. Hier bietet Kapitel VI (S. 175—186) zunächst einen allgemeinen Über-

blick, der nach Herausstellung der grundlegenden Übereinstimmungen und Gegensätzlichkeiten sich der Würdigung besonders des im weitesten Wortsinn Technischen zuwendet. In den Kapiteln VII—X erfahren alsdann Plan und Aufbau der Monumente (S. 187—204), deren äußere Annexe und innere Ausstattung (S. 207—218), die ornamentalen Details (S. 219—247) einschließlich der spärlichen Reste bildlicher Skulptur, unter denen etwa der Türsturz der Ost-Kirche von Zebed mit einer Darstellung der thronenden Θεοτόκος anscheinend bereits im Hodigitria-Typus Hervorhebung verdient, der Reste von Pavimentmosaiken und der anscheinend vereinzelt Tatsache ehemaligen musiven Schmuckes von Wänden und Wölbungen in *Kaṣr ibn Wardan* und endlich — eine besonders dankenswerte Beigabe — die aus den Inschriften zu gewinnenden Aufschlüsse (S. 248—260) ihre eindrucksvolle Zusammenschau. Das abschließende Kapitel XI (S. 261—264) berührt alsdann mit vorsichtiger Ruhe die Fragen nach den für die frühchristlich-syrische Sakralarchitektur bestimmend gewesenen Entwicklungsgrundlagen und Einflüssen und nach der von ihr selbst wieder ausgegangenen Fernwirkung. Wie wir aus seinem *Foreword* erfahren, hat S., während ihm im ersten im wesentlichen die Ausfüllung der von B. gelassenen Lücken der Materialvorführung obgelegen hatte, zumal diesen zweiten Teil einer weitgehenden Neubearbeitung nach den von B. ins Auge gefaßten Richtlinien zu unterwerfen gehabt. Für den Geist, in welchem dies geschah, ist die dankbare Bewunderung für das Lebenswerk J. Strzygowskis bezeichnend, deren Ausdruck ebenda sich mit dem Bekenntnis verbindet, seinen Anschauungen allerdings nicht in allerwegen sich anschließen zu können. Neben dem großen Bahnbrecher im Kampfe um die Erkenntnis der kunstgeschichtlichen Bedeutung des christlichen Orients sind es alsdann noch H. Glücks *Breit- und Langhausbau in Syrien* und H. W. Beyers in dieser Zeitschrift, Dritte Serie V S. 253ff. von mir besprochene Buch *Der syrische Kirchenbau*, die eine bezeichnende freundliche Erwähnung im gleichen Zusammenhang erfahren.

Der Frage nach einem durch den syrischen Kirchenbau bis nach Nordafrika, Spanien und England ausgeübten Einfluß wird im Schlußkapitel (S. 264) eine durchaus bejahende Behandlung, wenn auch in äußerster Kürze zuteil. Bezüglich der allgemeinen Beziehungen zwischen Syrien und dem — vor allem gallischen — Westen konnte naturgemäß die neueste Behandlung des Gegenstandes durch J. Ebersolt, *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades* (Paris-Brüssel 1928) nicht mehr berücksichtigt werden. Neben dem hier allein und mit unvollständiger Titelangabe angeführten Aufsatz von L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge, V^e au VIII^e siècle*, BZ. XII S. 1—39 hätte aber auch der zusammenfassende Artikel *Colonies d'Orientaux en Occident* von H. Leclercq DACL. III 2 (1914), Sp. 2266—2277, wäre es auch nur wegen der Zusammenstellung der älteren Literatur, Erwähnung verdient, in deren Rahmen noch immer die eigentlich grundlegende Arbeit von K. Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer im Abendlande (Gesammelte Schriften II S. 187—224)* ihren unerschütterlichen Ehrenplatz behauptet.

Die *Early Churches in Syria* werden nunmehr für jede weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Kirchenbau der christlichen Spätantike Syriens den festen Ausgangspunkt zu bilden haben, obgleich naturgemäß für die letzten Einzelheiten immer wieder auf die *Publications of the American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900* und die *Publications of the Princeton University Expeditions to Syria in 1904, 1905 and 1909* wird zurückgegriffen werden müssen, auf die denn auch zu den einzelnen Denkmälern, wie allenfalls auf de Vogüé's *La Syrie Centrale*, ständig in Fußnoten

verwiesen wird. Was durch eine solche Beschäftigung vor allem einer endgültigen Erklärung entgegenzuführen wäre, ist das im Schlußkapitel (S. 261 ff.) etwas einläßlicher behandelte Problem der Stellung, welche diese einzigartige Denkmälerwelt im Rahmen des großen kulturellen Ringens hellenistischer und orientalischer Kräfte einnimmt, das der spätantiken Gesamtentwicklung ihr Gepräge verleiht. S., dessen persönliche Anschauungen hier zum Ausdruck kommen dürften, betont nachdrücklich die ungemein starke Position des Hellenismus in Syrien und den der Stärke dieser Position entsprechend wesenhaft hellenistischen Charakter der Monumente. „*Something of a reaction in favour of the native elements in the art of Syria and Arabia*“ habe lediglich der Triumph des jungen Christentums hervorgerufen. Aber bald habe der „*strong hold*“ des Hellenismus „*upon the intellectual classes in all the region dominated by Antioch*“ sich wieder um so entscheidender geltend gemacht.

Ich vermag im wesentlichen mich dieser Betrachtungsweise nur anzuschließen, zumal wenn ich die monumentalen Tatsachen dem Gesamtbild einordne, das sich mir bezüglich jenes kulturellen Ringens auf dem syrischen Boden vor allem von Seite der Sprach-, Literatur- und Geistesgeschichte her zu ergeben scheint. Auch zu einer Entwicklung dieses Gesamtbildes, die ich in selbständiger Form demnächst einmal unternehmen möchte, würde der für diese Anzeige zu Gebote stehende Raum allerdings nicht ausreichen. Immerhin habe ich den Eindruck, als ob jene „*reaction*“ im Sinne des Orientalisch-Einheimischen nicht sowohl eine Wirkung des sieghaften Aufstiegs des Christentums darstellt, als vielmehr aus einer kulturellen Gesamtbewegung antihellenistischer Reaktion heraus zu begreifen ist, deren weit in den Westen hinausgreifender Wellenschlag vielmehr seinerseits dorthin, wie so vieles an orientalischem Glauben und Denken, auch den Samen des Christentums verbreitete. Im syrischen Raum selbst ist im Gegensatz zu dieser Sachlage der großen Weltentwicklung das Christentum durchaus ein Kulturfaktor hellenistischen Charakters gewesen, und es waren merkwürdigerweise gerade die großen dogmatischen Kämpfe des 5. und 6. Jahrhs, die, während sie kirchlich-organisatorisch das syrische Christentum von der Kircheneinheit der römisch-griechischen Welt losrissen, es kulturell um so enger an den christlichen Hellenismus ketteten, auf dessen Boden an den drei großen „griechischen Lehrern“ Theodoros, Diodoros und Nestorios für das nestorianische wie an Kyrillos von Alexandria, Severus von Antiocheia und darüber hinaus an Chrysostomos für das monophysitische „National“kirchentum Syriens, an Basileios und Gregorios von Nazianz in gewissem Sinne für beide die fundamentalen Autoritäten stehen.

Eine eigentümliche Erschwerung erleidet die letzte kunstgeschichtliche Bewertung der innersyrischen christlichen Sakralarchitektur durch die leidige Tatsache, daß uns im Gegensatz zu ihr diejenige des naturgemäßen beherrschenden Ausstrahlungszentrums der hier wirksamen Einflüsse, der Metropole Antiocheia, noch nicht durch monumentale Befunde nahegebracht wird und möglicherweise auch auf dem Wege in jedem Falle dringend wünschenswerter Ausgrabungen niemals hinreichend durch solche wird nahegebracht werden können. Wie soll schließlich die richtige Einstellung zu den zentral empfundenen Bauten des syrischen Hinterlandes

sich gewinnen lassen, solange wir für die antiochenische Kathedrale einzig auf das literarische Zeugnis des Eusebios angewiesen bleiben? — So ist es eine tunlichste Erforschung des frühchristlichen Antiocheias, wonach die vorliegende glänzende Kodifikation des von derjenigen seines näheren und ferneren Hinterlandgebietes Gewonnenen geradezu schreit.

Noch ein anderer Wunsch mag gerade an dieser Stelle an die, wenn auch noch so knappe, Würdigung jener Kodifikation angeknüpft werden. Ein *Corpus basilicarum* Palästinas ist ein Hochziel, das sich das Orientalische Institut der Görresgesellschaft gesteckt hat. Möchte ein solches Korpus einst, soweit die eben ungleich ungünstigeren Erhaltungsbedingungen des palästinensischen Bodens dies gestatten, etwas wie ein ebenbürtiges Seitenstück der *Early Churches in Syria* darstellen und als ein *monumentum aere perennius* in der Gesamtreihe wissenschaftlicher Leistungen der Görresgesellschaft die Erinnerung an die Präsidentschaft H. Finkes festhalten, unter welcher der Gedanke, wie zu so mancher andern weitausschauenden Unternehmung, so auch zu einer zusammenfassenden Bearbeitung der für eine solche noch sich bietenden Reste und Spuren des frühchristlichen Kirchenbaues des Heiligen Landes ins Auge gefaßt wurde.

Prof. A. BAUMSTARK.

LITERATURBERICHT

(Für 1934)

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 Prof. 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).

Die armenischen und georgischen Namen werden möglichst nach der bei den Preußischen Bibliotheken üblichen Transkription umschrieben. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ., BNgJb., 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 Prof. Dr. Heffening, Bonn, Beethovenstr. 6, freundlichst zu senden.

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

ACHr. = Antike u. Christentum. — ACR. = Atti del 3. Congresso Internazionale di archeologia Cristiana. Ravenna 25—30 sett. 1932. Rom 1934 (Studi di antichità cristiana 8). — Aeg. = Aegyptus. — Aeth. = Aethiopia. — AI. = Ars Islamica. — Bazm. = Bazmawēp. — BMG. = Bulletin du Musée de Géorgie. — Byz. = Byzantion. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CC. = Civiltà cattolica. — CRSAL. = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — EEBS. = Ἐπετηρίς ἐταιρείας τῶν βυζαντινῶν σπουδῶν. — EL. = Ephemerides liturgicae. — EO. = Echos d'Orient. — HA. = Handes Amsorya. — HL. = Das Heilige Land. — HTR. = Harvard theological Review. — JA. = Journal asiatique. — JAOS. = Journal of the American Oriental Society. — JEA. = Journal of Egyptian Archaeology. — JPOS. = The Journal of the Palestine Oriental Society. — JTS. = The Journal of Theological Studies. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machriq. — Mas. = al-Masarra. — MBS. = al-Mağalla al-Batrijarkija as-Surjānija (Jerusalem: Syr. Markuskloster). — MO. = Monde Oriental. — MUB. = Mélanges de l'Université St.-Joseph, Beyrouth. — NS. = Νέα Σιών. — O. = Orientalia (Rom). — Or. Chr. = Orientalia Christiania. — OLZ. = Orientalistische Literatur-Zeitung. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — PJB. = Palästina-Jahrbuch. — QDAP. = The Quarterly of the Departement of Antiquities in Palestine. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue

biblische. — RevSR. = Revue de science religieuse. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RQs. = Römische Quartalschrift. — RSO. = Rivista degli Studi Orientali. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. — Si. = Sion. — Th. = Θεολογία. — ZĀgSAK. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. — ZS. = Zeitschrift für Semitistik.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- | | | |
|----------------------------------------------------|------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 'Abd al-Aḥad al-Bartūlī 172 | Baur, Chr. 27. | Dimand, M. S. 339. |
| Abel, F. M. 324, 346. | Baur, P. V. C. 329a. | Dix, G. 134. |
| Abelġan, M. 258. | Berdzenišwili, N. 293. | Dölger, F. J. 125, 136, 140, 149. |
| Abrahamean, R. 275. | Bettini, S. 340. | Dondua, K. 285. |
| Abramowski, R. 166. | Bilabel, F. 20, 203. | Dourean, E. 47, 260. |
| Abuladze, J. 289. | Blake, R. P. 296. | Du Mesnil du Buisson 335. |
| Ačarean (Adjarian), H. 255, 259. | Borgia, N. 16. | Dumézil, G. 284. |
| Adontz, N. 49. | Brière, M. 4. | Durian s. Dourean. |
| Aešcoly, A. Z. 229. | Brooks, E. W. 173. | Dvornik, F. 63. |
| Akinean, N. 6, 38, 59, 96, 271, 276—278, 280, 282. | Budge, E. A. W. 170, 171 | Džawaḥišwili, G. 297. |
| d'Alès, A. 87. | Burkitt, F. C. 112, 117. | Džawaḥišwili, I. 153. |
| Algermissen, E. 214. | Burmester, O. H. E. 197, 199, 200. | |
| Alt, A. 45 | | Ebersolt, J. 22. |
| Amann, E. 105. | Carali s. Qar'alī. | Elliger, W. 21. |
| <i>Anonym</i> 123, 129, 190, 198, 220, 236. | Casey, R. P. 163, 266. | Euringer, S. 237—42. |
| Aouad, I. 146. | Cerulli, E. 89, 90, 246, 247 | Eustratiades, S. 18, 73a. |
| Ardavast s. Artauazd. | Chabot, J. B. 168, 173. | |
| Armala (Armalé), I. 35. | Chaîne, M. 228. | Frank, F. 32. |
| Arslanean, G. 101. | Ciasca, A. 215. | Frantz, A. 24. |
| Artauazd 97, 151. | Čičinadze, K. 298. | |
| Assemani, P. 159. | Collart, P. 154. | Galling, K. 313. |
| 'Awaḍ s. Aouad. | Colwell, E. C. 265. | Galoustean, G. H. 55. |
| 'Awwād (Awad), G. H. 100. | Connolly, R. H. 160. | Gehman, H. S. 263. |
| | Corso, R. 249. | Gerkan, A. von 308a. |
| | Crowfoot, J. W. 314. | Ghedini, G. 60, 128. |
| | Crum, W. E. 182, 189, 208. | Goldschmidt, A. 338. |
| Badcock, F. I. 137. | Čubinašwili, G. 344. | Graf, G. 20, 209, 211. |
| Badriaschwili, N. J. 56. | | Grébaut, S. 224—227, 230 bis 232, 244, 245, 248, 251—254 |
| Baḥtikean, S. A. 39. | Dashian s. Tašean. | Grégoire, H. 65. |
| Bakoš, J. 176. | Dawkins, R. M. 301. | Griaule, M. 155, 250. |
| Baramidze, A. 289. | Dean, J. E. 142, 177. | Grohmann, A. 20. |
| Baramki, D. C. 319, 320. | Del Grande, C. 127. | Grossouw, W. 188, 191. |
| Bardy, G. 113. | Der Nersessian, S. 336. | Grumel, V. 64, 67, 68, 141. |
| Bartleet, E. J. 42. | Deslandes, J. 124. | Gurra, Ph. 70. |
| al-Bartūlī s. 'Abd al-Aḥad. | Dévaud, E. 183. | Guyer, S. 322, 323, 326. |
| Bauer, W. 110, 162. | Devreesse, R. 167. | |
| Baumstark, A. 11—14, 131. | Diehl, Ch. 7. | |

- Hagopian** s. Jakobean.
 Hallock, F. H. 103.
 Hamilton, J. A. 23.
 Hamilton, R. W. 317.
 Helfritz, H. 33.
 Henderson, G. D. 106.
 Hengstenberg, W. 202.
 Henning, W. 120.
 Hofmann, G. 73.
 Honigmann, E. 174.
 Hopkins, Ph. C. 307, 308, 329a.
 Hovhannesian, E. 52.
 Hovsephian s. Jowsēphean.
 Huby, J. 157.
 Hūrī, W. 147.
 Hyvernat, H. 187.
- Jakobean**, J. 36.
 Janssens, H. F. 178.
 Ibscher, H. 115.
 Jerphanion, G. de I.
 Ignatius Afram I. 76—81.
 Iliffe, J. H. 318.
 Inglisian, V. 102.
 Ingorokwa, P. 143.
 Johns, C. N. 321.
 Jorga, N. 8.
 Jowsēphean, G. 337.
 'Īsā, R. 210, 213a.
 Iskandar, H. 58.
 Jugie, M. 109.
- Kallistos** 17.
 Kalzī, L. 69.
 Kammerer, A. 352.
 Karst, J. 288, 295.
 Kauchtschischwili, S. 40.
 Kerio, H. 126.
 Khoury s. Hūrī.
 Khūrdean, H. 53, 334.
 Kirchhoff, K. 131.
 Kirwan, L. P. 62.
 Kraus, P. 218.
 Krencker, D. 325.
 Kurdian s. Khūrdean.
 Kürkjian, W. 94.
- Lacombe, J. 10.
 Lafon, R. 286.
 Lantschoot, A. van 217.
 Lassus, J. 302, 303.
- Lattimore, O. 86.
 Lechartrain, A. 92.
 Lefort, L. Th. 184, 185, 196.
 Leiris, M. 156.
 Lemaire, P. 332.
 Lentz, W. 300.
 Littmann, E. 351.
 Löfgren, O. 239, 240.
 Loisy, A. 121.
 Lorey, E. de 330.
 Luke, H. 28.
 Lumby, C. 29.
 Lyonnet, St. 264.
- Mader, A. E. 310, 311.
 al-Ma'lūf, 'Ī. I. 57.
 Manandean, J. 150, 274.
 Mańkowski, T. 328, 329.
 Mattam, C. K. 139.
 Mattern, J. 304.
 Mauro da Leonessa, P. 142a.
 Max, Herzog zu Sachsen 46.
 Mécérian 306.
 Melikhseth-Bek, L. 50.
 Mercenier, D. 130.
 Mingana, A. 158, 169, 212.
 Mittwoch, E. 235.
 Monneret de Villard, U. 75, 350.
 Montgomery, J. A. 233.
 Mouterde, R. 2, 305.
 Müller, F. S. 107, 108.
 Müller, F. W. K. 300.
 Muyldermans, J. 165, 262, 270.
 Mžik, H. von 152.
- Nab'a, Ph. 144.
 Nadel, S. F. 299.
 Nahapetean (Nahabédian), G. 327.
 Nesbitt, L. M. 43.
 Nicholson, H. B. 349.
 Nollet, G. 243.
- Ōbertyński, S. 95.
 O'Leary, De Lacy 180, 195.
 Opitz, H. G. 164.
 Ortiz de Urbina, I. 61, 91.
 Oudenriijn, M. van den 261.
- Parrot, A. 331.
 Peeters, P. 48, 273, 291.
- Peradze, G. 292, 294.
 Peterson, E. 132, 348.
 Pigoulewsky, N. 179.
 Pisani, V. 257.
 Polotsky, H. J. 115, 222.
 Porcher, E. 187.
 Pozzi, J. 342.
- Qar'alī, B. 216.
 Quasten, J. 133.
- Raes, A. 15, 138.
 al-Raġġī (Rajji), M. 161.
 Rebeaud, H. 41.
 Rice, D. T. 309.
 Richmond, J. 31.
 Roach, E. K. 28.
 Rucker, A. 300.
 Rucker, I. 105a.
 Rustum, A. G. 44.
- Šafir, B. F. 221.
 Safrastean, A. 37.
 Ša'ig, S. 82—84, 104, 175.
 Sakisian, A. 343.
 Saller, S. 315.
 Šanidze, A. 283, 289.
 Sargsean (Sarkissian), G. 268, 272.
 Sarouhan (Saroukhan), A. 51, 54.
 Sbath, P. 213.
 Schaefer, H. H. 46, 114, 119.
 Schäfer, H. 345.
 Schiller, A. A. 145.
 Schneider, A. M. 30, 312, 316.
 Schneider, Th. 118.
 Schurhammer, G. 85.
 Schwarz, M. 19.
 Shohara, H. 181.
 Simon, J. 88, 193, 194, 290.
 Siurmēean, A. 279.
 Sophronios 72.
 Staude, W. 345a.
 Stegemann, V. 205—207.
 Steinwenter, A. 204.
 Stephan, St. H. 320.
 Stephanides, B. K. 135.
 Stevens, E. S. 122.
 Strothmann, R. 9, 99.
 Strzygowski, I. 46.
 Sürmeyan s. Siurmēean.

- | | | |
|-------------------------|---------------------------|-------------------------------|
| Takaïchvili, E. 287. | Torossian s. Thorosean. | Witkowski, St. 347. |
| Taoutel, F. 219. | Tourneur, V. 34. | Worrell, W. H. 181. |
| Tašean, J. 256. | Tschubinaschwili s. Čubi- | |
| Themele, T. P. 333. | našwili. | Zaijät, H. 66, 71, 148. |
| Thomas, J. 111. | Vis, H. de 296. | Zanolli, A. 267. |
| Thopuria, V. 283. | Weitzmann, K. 338. | Zaurean (Zavrian), J. 5, 281. |
| Thorosean, J. 269. | Wendt, K. 234. | Zayat s. Zaijät. |
| Till, W. 186, 192, 201. | Wilson, L. M. 341. | Zohrapean (Zohrabian), J. |
| Tomadakes, N. B. 74. | | 93. |

I. Allgemeines.

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

a: BIBLIOGRAPHIE; GESCHICHTE DER STUDIEN: An kritischen Bibliographien erschienen das auch den Orient berührende „Bulletin d'archéologie chrétienne“ von G. de Jerphanion¹ und ein „Bulletin d'archéologie syrienne à l'époque chrétienne et à la première époque musulmane“ von R. Mouterde². Eine kurze Biographie des „Abbé François Nau“ mit einer Bibliographie seiner zahlreichen Schriften bietet M. Brière⁴, während J. Zaurean⁵ und N. Akinean⁶ Nekrologe über den armenischen Archäologen und Architekten „Thoros Thoramanean“ schrieben.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: *α) Geschichte:* Eine zwölfte berichtigte Ausgabe mit ergänzter Bibliographie erschien von Ch. Diehl⁷, „Histoire de l'empire byzantin“. Eine bisherige Lücke füllt das dreibändige Werk von N. Jorga⁸, „Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation“ aus. Eine glanzvolle Studie über „Die neuere Orientgeschichte im Rahmen der Kirchengeschichte“ veröffentlicht R. Strothmann⁹. Wie immer bringt J. Lacombe¹⁰ eine zeitgenössische „Chronique des églises orientales“, worin diesmal die Patriarchate Alexandrien, Antiochia und Jerusalem sowie die kirchlichen Verhältnisse auf Zypern behandelt werden.

β) Liturgie: Unter den Titeln „Liturgie comparée“¹¹, „La structure des grandes unités liturgiques“¹², „Textes liturgiques“¹³ und „Rits et fêtes liturgiques“¹⁴ veröffentlicht A. Baumstark seine ausgezeichneten Vor-

¹ Rom 1934 (86) = Or. Chr. XXXIV/2.

² M. XXXII, 581/91 (arab.).

⁴ JA. CCXXIII, 149/80.

⁵ Vem, Nr. VII, 30/40 (armen.).

⁶ HA. IIL,

183/7 (armen.).

⁷ *Paris 1934 (XII, 240).

⁸ Bukarest 1934 (298; 282; 363).

⁹ ZDMG. LXXXVIII, 277/88.

¹⁰ EO. XXXIII, 95/100, 227/37, 479/95.

¹¹ Irénikon XI, 5/34.

¹² ebenda, 129/46.

¹³ ebenda, 293/327, 358/94.

¹⁴ ebenda, 481/520.

träge über vergleichende Liturgiegeschichte, die er in dem Kloster Amay hielt; er behandelt darin zunächst Aufgabe und Methode der vergleichenden Liturgiegeschichte, sowie die Hauptgesetze der liturgischen Entwicklung, um dann auf den Aufbau der Messe, auf das liturgische Gebet, die stereotypen Gebete, die liturgische Poesie, die Psalmodien und Schriftlesungen, die liturgischen Handlungen und die alten hohen Feste Epiphanie, Weihnachten und Pascha näher einzugehen; leider haben sich einige sinnstörende Druckfehler eingeschlichen. „Un ouvrage récent sur la messe des Orientaux“ von A. Raes¹⁵ bezieht sich auf das bekannte Werk von Hanssens, während „Origine della liturgia bizantina“ nur die Wiedergabe eines kurzen Vortrages von N. Borgia¹⁶ in zweiter Auflage ist. Kallistos¹⁷ bietet eine „Ιστορική ἐπισκότησις τοῦ Τριωδίου, τὸ σχέδιον καὶ ὁ καταρτισμὸς αὐτοῦ“. S. Eustratiades¹⁸ stellt die Dichtungen des Kirchendichters „Ἀνδρέας ὁ Πηρὸς ἢ Τοφλὸς“ zusammen, der mit Stephanos Sabbaitos zu den Hauptverfassern des Triodion gehört. Über „Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours“ handelt M. Schwarz¹⁹.

e: LITERATUR: Die von F. Bilabel und A. Grohmann²⁰ herausgegebenen „Griechischen, koptischen und arabischen Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit“ enthalten zwei von G. Graf bearbeitete „Disputationen zwischen Muslimen und Christen“ (Pap. Schott-Reinhardt 438: Fragment einer Verteidigung des Christentums gegen den Islam aus dem 8. Jahrh., Vorläufer der späteren populären Polemik und Pap. Erz. Rainer 10000: Bruchstücke einer Apologie der christlichen Lehren von der Trinität und der Inkarnation des Logos in Dialogform aus dem Anfang des 9. Jahrh.), ferner drei neue koptische Texte zur Kyprianlegende, arabische Texte zum Kypriangebet und ein koptisches Kyprian-Zauberbuch sowie weitere koptische, koptisch-arabische und griechische Zaubertexte, Gebete und Amulette.

d: KUNST: In einer eingehenden Arbeit „Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst“ sucht W. Elliger²¹ die Bilder als einen Ausdruck der landschaftlich-völkisch verschiedenen Volksfrömmigkeit zu erfassen. Über „Monuments d'architecture byzantine“ handelt J. Ebersolt²² und über „Byzantine architecture and decoration“ J. A. Hamilton²³, während A. Frantz²⁴ eine chronologische Einordnung der verschiedenen Motive des „Byzantine illuminated ornament“ versucht.

¹⁵ EL. III, 390/7. ¹⁶ *Grottaferrata 1933 (35). ¹⁷ NS. XXIX, 44/61, 153/61, 177/84, 330/46, 452/67, 502/16, 553/70. ¹⁸ EEBS. X, 3/25. ¹⁹ Irénikon X, 335/52; XI, 168/95. ²⁰ Heidelberg 1934 (XII, 452 S., 15 Taf.) = Veröffentlichungen aus d. badischen Papyrus-Sammlungen 5. ²¹ Leipzig 1934 (XII, 284). ²² *Paris 1934 (VI, 216 S., 48 Taf.). ²³ *London 1933 (VIII, 172 S. 71 Taf.). ²⁴ Art-Bulletin XVI, 43/76.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: *a) Allgemeines:* Chr. Baur²⁷ schildert in seinem Buche „Im christlichen Orient“ lediglich seine Reiseerlebnisse auf einer Reise im Jahre 1932 zu den nitrischen Klöstern, nach Alexandria, Jerusalem, Mar Saba, Syrien, Kleinasien, Lesbos, Patmos und dem Berge Athos für weitere Kreise.

β) Palästina: Auf den neuesten Stand gebracht wurden die beiden Reisehandbücher von H. Luke und E. K. Roach²⁸, „The handbook of Palestine and Trans-Jordan“ in dritter Auflage, und „Cooks Traveller's handbook to Palestine, Syria and Iraq“ in 6. Auflage von Chr. Lumby²⁹. A. M. Schneider³⁰ identifiziert in einem Aufsatz „Bethel und seine altchristlichen Heiligtümer“ im Gegensatz zur bisherigen Auffassung die Ruinen Burdsch bētīn mit dem Abrahams-Heiligtum und die von Chirbet el-makātīr mit der bei Hieronymus erwähnten Jakobskirche. J. Richmond³¹ bringt im Artikel „Khirbet Fahil“ (das alte Pella) Berichtigungen zu Schumachers Mitteilungen, während F. Frank³² in seinem Reisebericht „Aus der 'Araba“ an christlichen Ruinen nur das Kloster zu Fēnān behandelt.

γ) Syrien und Mesopotamien: H. Helfritz³³ beschreibt u. d. T. „Unter der Sonne des Orients“ seine Reise „durch Arabiens Wüsten zur Kalifenstadt am Tigris“.

δ) Armenien: V. Tourneur³⁴ identifiziert die „Hexapolis arménienne au VII^e siècle et au VIII^e“ im Gegensatz zur Annahme Ramsays mit der alten Armenia III, der späteren Armenia I, und führt dafür noch eine bisher unbekannte Bulle vom Jahre 711 an. I. Armala³⁵ veröffentlicht die „Reise des Mgr. Piquet in Armenien und Persein (1681—84)“ nach der Niederschrift seines Begleiters und Dolmetschers Athanasius, Bischofs von Mardin, in der Karšūnī-Hs. Vat. 232, während J. Jakobean³⁶ die europäischen „Reiseberichte“ über Armenien in armenischer Übersetzung mit einem 6. Bande für die Jahre 1800—1820 fortsetzt und A. Safrastean seine Reiseeindrücke aus den „Südarmenischen Gauen Hojth und Brīnašēn“ zu Ende führt. N. Akinean³⁸ bringt Ergänzungen aus anderen handschriftlichen Quellen zu der Monographie von E. Šahaziz über „Das alte Erewan“ (vgl. vorigen Bericht Nr. 41). Eine Studie über „Arabkir und die umliegenden Dörfer“ mit wertvollem volkskundlichem Material bietet S. A. Bahtikean³⁹.

²⁷ Seckau 1934 (238). ²⁸ *London 1934 (XVI, 549). ²⁹ *London 1934 (512).
³⁰ ZDPV. LVII, 186/90. ³¹ PEF. LXVI, 18/31. ³² ZDPV. LVII, 217/25.
³³ *Berlin 1934 (255). ³⁴ Mélanges Bidez, Brüssel 1934, II, 947/52. = Univ. libre de Bruxelles. Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientale 2.
³⁵ M. XXXII, 109/30, 282/95, 441/59, 592/608 (arab.). ³⁶ Eriwan 1934 (VIII, 884) (armen.).
³⁷ HA. IIL, 70/6, 307/16 (armen.). ³⁸ ebenda, 325/39 (armen.).
³⁹ Beirut 1934 (160) (armen.).

ε) *Georgien*: S. Kauchtschischwili⁴⁰ setzt u. d. T. „Georgica“ seine „Scriptorum Byzantinorum excerpta ad Georgiam pertinentia“ mit georgischer Übersetzung und Kommentar fort.

ζ) *Abessinien*: Die Reiseberichte von H. Rebeaud⁴¹ „Chez le Roi des Rois d'Éthiopie“, E. J. Bartleet⁴² „In the land of Sheba“ und L. M. Nesbitt⁴³ „Desert and forest. The exploration of Abyssinian Danakil“ sind für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: α) Quellenpublikationen: Die von A. G. Rustum⁴⁴ herausgegebenen „Materials for a Corpus of Arabic Documents relating to the history of Syria under Mehemet Ali Pasha“ enthalten Urkunden aus dem Jahre 1840/1, darunter auch die Akten über das Martyrium des Priesters Thomas und seines Dieners in Damaskus.

β) Chronologie: „Die Zeitrechnung von Jerusalem im späteren Altertum“ bestand, wie A. Alt⁴⁵ nachweist, nicht in einer Rechnung nach einer Ära, sondern in der Datierung nach Kaiserjahren.

γ) Einzelforschungen: 1. *Armenien und die armenische Diaspora*: Eine von der deutsch-armenischen Gesellschaft herausgegebene Broschüre „Armeniertum—Ariertum“⁴⁶ enthält an hier interessierenden Aufsätzen: H. H. Schaeder, „Die Stellung des Armenischen unter den indogermanischen Sprachen“, J. Strzygowski, „Die Armenier als Träger indogermanischen Baudenkens“ und Max, Herzog zu Sachsen, „Armenische Frömmigkeit“. Eine allgemeine Darstellung der „Armenischen Geschichte“ bietet E. Dourean⁴⁷. In einem Aufsatz „Πασαγνάθης—Περσογενής“ behandelt P. Peeters⁴⁸ die arabische Eroberung Armeniens und den bei Theophanes berichteten Aufstand des armenischen Strategos unter Heranziehung der syrischen und armenischen Quellen; seine Erklärung des Beinamens dieses Strategos aus dem georgischen *sparst'agani* = ὁ ἀπὸ τῶν Περσῶν überzeugt nicht. Die „Notes arméno-byzantines“ von N. Adontz⁴⁹ handeln über „Les sceaux des Makhitar“, „La lettre de Tzimiscès au roi Ashot“ aus dem Jahre 975, wobei er den bei Matthaëus von Edessa verderbten Text berichtigt, und über „La famille de Philarète“. Die gesamten „georgischen Quellen über Armenien und die Armenier“ sammelt L. Melikhseth-Bek⁵⁰ aus Drucken und Handschriften in armenischer Übersetzung; der vorliegende erste Band reicht bis zum 12. Jahrh. Seinen Aufsatz über die Beziehungen zwischen „Georgien und den Armeniern“ führt A. Sarouhan⁵¹

⁴⁰ *Tiflis 1934 (228) (georg.). ⁴¹ *Paris 1934 (200). ⁴² *Birmingham 1934 (182). ⁴³ *London 1934 (450). ⁴⁴ *Beirut 1933 (267) = Publications of the Faculty of Arts and Sciences of the American University of Beirut 5. ⁴⁵ PJB. XXX, 71/9. ⁴⁶ Potsdam 1934 (48). ⁴⁷ Jerusalem 1934 (478) (armen.). ⁴⁸ Byz. VIII, 405/23. ⁴⁹ Byz. IX, 367/82. ⁵⁰ Eriwan 1934 (268) (armen.). ⁵¹ HA. III, 31/43 (armen.).

zu Ende. E. Hovhannesian⁵² schreibt über „Armenia népe“ (Armeniens Volk) unter besonderer Berücksichtigung der Armenier in Ungarn und Siebenbürgen, während H. Khürdean⁵³ „Materialien zur Geschichte der Armenier in Bulgarien“ (ältestes Zeugnis vom Jahre 1258) veröffentlicht und A. Sarouhan⁵⁴ über die Beziehungen zwischen „Belgien und den Armeniern“ seit dem 11. Jahrh. handelt.

2. *Abessinien*: Vgl. Nr. 89.

c: LOKAL- UND PERSONALGESCHICHTE: Über „Maraš oder Germanik und das heroische Zējtoun“ schreibt G. H. Galoustean⁵⁵ ein sehr interessantes Buch. Die Geschichte der Stadt „Tiflis“ bis zum 19. Jahrh. bietet N. J. Badriaschwili⁵⁶. Eine „Geschichte des Emīr Fahr ad-Dīn“ veröffentlicht Ī. I. al-Ma‘lūf⁵⁷. H. Iskandar⁵⁸ behandelt in einer längeren Artikelreihe „Das Leben des koptischen Konvertiten Abu ‘l-Ḥair Bišāra“ (gest. 30. April 1739 in Rom). N. Akinean⁵⁹ versucht „Die Genealogie der Thornikier“ zusammenzustellen, wobei er zwei Hauptlinien unterscheidet, die beide ihren Ursprung im Stammhause der Mamikonier haben.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: *a) Altchristliche Epoche:* Eine wertvolle Übersicht über „I risultati della papirologia per la storia della chiesa“ bietet G. Ghedini⁶⁰. I. Ortiz de Urbina⁶¹ prüft erneut die ältesten Quellen für „Le origini del cristianesimo in Edessa“ und kommt zu dem Schluß, daß eine Bekehrung des Königs Abgar IX. und seines ganzen Reiches nicht zu beweisen ist; es gehe aus den Quellen nur hervor, daß das Christentum Ende des 2. Jahrh. in der Osroëne Wurzel gefaßt und daß Anfang des 3. Jahrh. in Edessa eine Kirche bestanden hat. In einem Aufsätze „Christianity and the Kura‘án“ zeigt L. P. Kirwan⁶², daß die Garamantes (= Kura‘án) in Nubien im 6. Jahrh. bekehrt wurden.

β) Die morgenländische Orthodoxie: Unabhängig von Grumel (vgl. vorigen Bericht Nr. 70) kommt F. Dvornik⁶³ zu dem Schluß „Le second schisme de Photius une mystification historique“ und räumt auch noch die letzten Gründe beiseite, die für ein zweites Schisma sprechen könnten; die Fälschungen der Papstbriefe fallen nicht Photius zur Last, sondern späteren Anhängern des Ignatius. Zu einzelnen Punkten der Darlegungen Dvorniks nimmt V. Grumel⁶⁴, „La liquidation de la querelle photienne“ Stellung, während H. Grégoire⁶⁵, „Du nouveau sur le patriarche Photius. À propos des articles récents du P. Grumel et du professeur F. Dvornik“

⁵² Gód ölló 1934 (302) (ungar.).

⁵³ Si. VIII, 55/6, 119/21, 185/7 (armen.).

⁵⁴ HA. IIL, 130/48, 259/83, 439/65 (armen.).

⁵⁵ New York 1934 (944) (armen.).

⁵⁶ *Tiflis 1934 (135, 10) (russ.).

⁵⁷ *Ġūnija 1934 (466) (arab.).

⁵⁸ aš-Šalāḥ V

u. VI (arab.).

⁵⁹ HA. IIL, 97/113, 228/35 (armen.).

⁶⁰ Papyri u. Altertumswissenschaft, München 1934, S. 264/80 (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung u. antiken Rechtsgeschichte 19).

⁶¹ Gregorianum XV, 82/91.

⁶² JEA. XX,

201/3.

⁶³ Byz. VIII, 425/74.

⁶⁴ EO. XXXIII, 257/88.

⁶⁵ Acad. Roy.

de Belgique. Bulletin. Cl. des lettres 5 XX, 36/53.

die Bedeutung dieser neuen Entdeckung hervorhebt. Eine auf breiter Grundlage beruhende Untersuchung über den Ursprung des Wortes „Melchiten“ veröffentlicht H. Zaijāt⁶⁶. V. Grumel⁶⁷ bietet in seinem Aufsatz „Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969—1084)“ eine Liste der melchitischen Patriarchen dieser Stadt. Derselbe⁶⁸ ergänzt in seinen „Notes pour l'Oriens christianus“ die im 12. Jahrh. lückenhafte Patriarchenliste Antiochias durch zwei neue Namen (Kyrillos und Lucas). L. Kalzī⁶⁹ veröffentlicht unter dem Titel „Ein historisches Denkmal des Patriarchen Euthymius al-Ḥamawī“ aus einer neu gefundenen Sammlung den ersten Hirtenbrief, in dem sich dieser melchitische Patriarch besonders gegen Mißbräuche in der Sakramentspendung wendet. Historische Mitteilungen und eine eingehende Beschreibung der Kathedrale der kathol. Gräko-Melchiten in Damaskus bietet Ph. Gurra⁷⁰ anlässlich ihres hundertjährigen Bestehens. Eine kurze Abhandlung über „Die melchitischen Kirchen und Klöster in Ägypten“ verfaßte H. Zaijāt⁷¹. Über „Σωφρόνιος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων“ handelt Sophronios⁷² mit einer textlichen Zusammenstellung von dessen kirchlichen Dichtungen. In seinen Untersuchungen und Texten über „Griechische Patriarchen und römische Päpste“ bringt G. Hofmann⁷³ neues Material zu den Patriarchen von Alexandrien Metrophanes Kritopoulos, Kosmas III. Kalokagathos und Samuel Kapasoules. „Ἡ λύσις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Κυπριοῦ ζητήματος (1900—1910)“ behandelt S. Eustratiades^{73a}. Biographische Listen der Metropoliten und Bischöfe von Kreta seit dem 17. Jahrh. mit Urkunden zur Kirchengeschichte Kretas enthalten die „Ἐιδήσεις καὶ ἔγγραφα τῆς ἐκκλησίας Κρήτης ἐπὶ Τουρκοκρατίας“ von N. B. Tomadakes⁷⁴.

γ) *Die syrischen Sonderkirchen*: U. Monneret de Villard⁷⁵ behandelt die neun mit der Zivilverwaltung übereinstimmenden Bischofssprengel des Reiches Dongola (ΔΑΚΟΥΡΙΑ) sowie die erhaltenen Namen und Titel der „Vescovi giacobiti della Nubia“. Aus einem kirchengeschichtlichen Sammelwerk des jakobitischen Patriarchen Ignatius Afram I. sind folgende Einzeldarstellungen gesondert erschienen: eine kurze Biographie „des Hl. Marūtā von Takrīt“⁷⁶ nach den bekannten Quellen, „Mār Gregorius Jūsuf IV. al-Kurḡī, Muṭrān von Jerusalem (1510?—1537)“⁷⁷, „Die Kirche der Stadt Arkulā“⁷⁸ aus dem Chronicon Edessenum, „Aus der Geschichte der Diözese Dijārbekr: Der Hl. Theodotā“⁷⁹, Bischof von 713—729, „Da-

⁶⁶ Mas. XX, 13/27 (arab.).

⁶⁷ EO. XXXIII, 129/47.

⁶⁸ ebenda, 53/8.

⁶⁹ Mas. XX, 408/13 (arab.).

⁷⁰ ebenda, 261/79, 344/55, 425/34, 606/10 (arab.).

⁷¹ ebenda, 453/61 (arab.).

⁷² NS. XXIX, 188/93, 241/54, 305/21, 434/42, 481/501.

⁷³ Rom 1934 (64) = Or. Chr. XXXVI/2.

^{73a} Th. XII, 162/79, 254/69, 293/313.

⁷⁴ EEBS. X, 192/235.

⁷⁵ Mélanges Maspero. Kairo 1934, II, 57/66.

⁷⁶ MBS.

I, 111/8 (arab.).

⁷⁷ ebenda, Heft 5 (arab.).

⁷⁸ ebenda, 178/85 (arab.).

⁷⁹ ebenda, 210/21 (arab.).

niel ibn al-Hattāb von Mardīn⁸⁰ (gest. nach 1382) mit Beigabe des Textes des 6. und 7. Kapitels aus seinem apologetischen Werk *Uṣūl ad-Dīn* und „Die Bischöfe der Stadt Harrān“⁸¹. S. Šā'ig schrieb über „Die Katholikos im 'Irāq in der Zeit der persischen Dynastien“⁸², sowie über die Stellung der „Katholikos im 'Irāq“⁸³ zu den arabischen Herrschern bis zum 11. Jahrh. Derselbe bringt auch geschichtliche Notizen über die Kathedrale der nestorianischen Patriarchen, „Die Kirche Kōchē von al-Madā'in“⁸⁴. — Über „The Malabar Church and Rome during the early Portuguese period and before“ schreibt G. Schurhammer⁸⁵. Einen kurzen Bericht über eine „Ruined Nestorian city in Inner Mongolia“ östlich des Lama-Klosters Pailingmiao in der Provinz Suiyüan und die dort über diese Ruinen im Umlauf befindlichen Legenden bringt O. Lattimore⁸⁶; auf einigen Steinen fand er die auch sonst als nestorianisch bekannten Kreuze; es dürfte sich um die „nördliche Hauptstadt“ der Ongut handeln. Ein neues für die „Église nestorienne de Chine“ bedeutsames chinesisches „Document du 7. s. (635—638?)“, eine Darstellung des Lebens Jesu, behandelt A. d'Alès⁸⁷.

δ) *Die koptische und die abessinische Kirche*: Über die weite Verbreitung des „Culte des XL martyrs dans l'Égypte chrétienne“ seit alter Zeit schreibt J. Simon⁸⁸. — Unter dem Titel „L'Étiopia del secolo XV in nuovi documenti storici“ vereinigt E. Cerulli⁸⁹ folgende Abhandlungen: „La partecipazione etiopica al Concilio di Firenze del 1441 e due bassorilievi del Filarete“ über ein äthiopisches Schreiben des Abtes Nicodemus in Jerusalem an Papst Eugen IV.; „La guerra del 1445 tra il negus Zare'a Yā'qob ed il sultano Baldāg nell' inedito racconta di un contamperaneo“, einen Bericht aus den „Wundern Mariae“; „Due inni del Negus Eskender e gli Stefaniti“ über den Kampf gegen diese Häretiker, die bereits der Vorgänger Zar'a Jā'qob zu unterdrücken versuchte; „Un bando del Negus Nā'od“, eine Verordnung über die Einführung der Marienfeste Nativitas, Transitus und Assumptio als monatliche Feste und endlich „Arte italiana nelle sculture di Martula Māryām?“ Außerdem bietet derselbe⁹⁰ noch weiteres neues Material zu der Frage „Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441“. Die Beziehungen zwischen „L'Étiopia e la Santa Sede nel secolo XVI“ behandelt I. Ortiz de Urbina⁹¹. Betreffe „Jean de Montecorvine et l'ambassade éthiopienne“ stellt A. Lechartrain⁹² die Vermutung auf, daß es sich hier um *Aethiopes* genannte Christen in Persien handeln muß.

⁸⁰ ebenda, 242/7 (arab.). ⁸¹ ebenda, 274/8, 309/16 (arab.). ⁸² Nağm VI, 281/90 (arab.). ⁸³ ebenda, 242/8 (arab.). ⁸⁴ ebenda, 54/8 (arab.). ⁸⁵ *Trichinopoly 1934 (VI, 42). ⁸⁶ Geographical Journal LXXXIV, 481/97. ⁸⁷ Revue d'Histoire des missions X, 410/8. ⁸⁸ O. III, 174/6. ⁸⁹ Africa Italiana V, 57/112. ⁹⁰ RAL. 6 IX, 347/68. ⁹¹ CC. LXXXV/4, 382/98. ⁹² Rev. d'hist. des missions X, 122/7.

ε) *Die armenische Kirche*: Einen Abriß der „Istoria biserici Armene“ schrieb J. Zohrapean⁹³. Über „Sahak and Mesrop, the illuminators of the Armenian mind“ erschien eine Broschüre von W. Kürkjian⁹⁴. „Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog“ heißt eine gediegene Abhandlung von S. Obertyński⁹⁵ auf Grund neuer Urkunden aus dem Armenischen Diözesan-Museum zu Lemberg. N. Akinnean⁹⁶ führt seine Biographie des „Katholikos Moses III. von Armenien“ zu Ende, während Artauazd⁹⁷ eine „Geschichte der Priester von Aleppo“ seit dem 16. Jahrh. veröffentlicht. Vgl. auch Nr. 46.

f: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: „Der Sinai und die orthodoxe Christenheit“ von R. Strothmann⁹⁹ handelt über dieses Klosterbistum und seine Bedeutung für die orthodoxe Kirche bis zum heutigen Tage. Ein historisch-archäologisches Büchlein über ein „Ancient Monument in Iraq. The Monastery of Rabban Hormizd“ bei Mōṣul liefert K. Ḥ. ‘Awwād¹⁰⁰. G. Arslanean¹⁰¹ schreibt über „Ehemalige armenische Klöster“, während V. Inglisian¹⁰² die literarische und missionarische Tätigkeit der „Österreichischen Mechitharisten“ behandelt.

g: LEHRE: α) *Verhältnis zu Nichtchristlichem*: Hier sind zwei Arbeiten zu nennen: „Christianity and the Old Egyptian Religion“ von F. H. Hallock¹⁰³, der diesen vielfach übertrieben betonten altägyptischen Einfluß auf sein wirkliches Maß zurückschraubt, und „Simon aṣ-Ṣafā bei den arabischen Historikern“ von S. Ṣā’iğ¹⁰⁴.

β) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: Über „La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste“ handelt É. Amann¹⁰⁵ ausführlich auf Grund von Minganas neuer Textausgabe. Seine wertvollen Studien „Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis“ setzt I. Rucker^{105a} fort mit einem Buche über „Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Die Quintessenz der syrischen Nestorius-Apologie, genannt Liber Heraclidis“. Ferner ist noch ein kurzer Aufsatz von G. D. Henderson¹⁰⁶ zu nennen: „The heretics of the Church and recurring heresies. Nestorianism“. Polemischen Motiven gegen die orthodoxe Kirche entstammt der Artikel „Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung“¹⁰⁷, sowie „Die unbefleckte Empfängnis der heiligen Jungfrau im Bekenntnisse der

⁹³ Budapest 1934 (102) (rumän.). ⁹⁴ New York 1934 (40). ⁹⁵ Rom 1934 (68) = Or. Chr. XXXVI/1. ⁹⁶ HA. IIL, 1/27, 235/59 (armen.). ⁹⁷ Bazm. XCII, 216/20, 440/6 (armen.). ⁹⁹ Theol. Blätter XIII, 129/37. ¹⁰⁰ *Mossul 1934 (94) (arab.). ¹⁰¹ Bazm. XCII, 12/6, 68/71, 300/3, 431/5 (armen.). ¹⁰² Jahrb. d. österreich. Priestermissionsbundes XIV, 56/61. ¹⁰³ Egyptian Religion II, 6/17. ¹⁰⁴ Nağm VI, 321/30 (arab.). ¹⁰⁵ RevSR XIV, 161/90. ^{105a} Oxenbronn 1934 (XXXI, 452) = Studien zum Concilium Ephesinum, B 4. ¹⁰⁶ Expository Times XLVI, 57/62. ¹⁰⁷ Scholastik IX, 161/201.

koptischen und äthiopischen Kirche“¹⁰⁸ von F. S. Müller auf Grund bereits übersetzter Quellen. „La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites“, nämlich nach Philoxenos von Mabbūg und Johannes Philoponos, behandelt M. Jugie¹⁰⁹.

γ) *Sonstige Häresien*: Das anfangs in Edessa und Ägypten ketzerische Christentum betreffen die ersten Kapitel des Buches von W. Bauer¹¹⁰, „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“. In einer eingehenden Untersuchung über „Les Ébionites baptistes“ legt J. Thomas¹¹¹ dar, daß die Pseudo-Klementinen als ein Werk und als ein Zeuge dieser Sekte zu betrachten sind und daß man nicht von einer ebionitischen Sekte, sondern von ebionitischen Sekten sprechen müsse.

δ) *Manichäer*: Die in den letzten Jahren erschienenen wichtigen „Manichaica“ bespricht F. C. Burkitt¹¹². Die von Schmidt und Polotsky in Proben bekannt gemachten neuen manichäischen Funde in Ägypten (vgl. Bericht 1932 Nr. 134) behandeln noch G. Bardy¹¹³, „Le manichéisme et les découvertes récentes“, und vor allem H. H. Schaeder¹¹⁴ in einer eingehenden Besprechung mit zahlreichen feinsinnigen Bemerkungen, so über das Verhältnis Mani's zum Apostel Thomas, sowie zu Zarathustra und Buddha, für die er sich an der westlichen hellenistischen Überlieferung orientiert hat. Von diesen wichtigen Funden wurden zunächst von H. J. Polotsky¹¹⁵ „Manichäische Homilien. Mit einem Beitrag von H. Ibscher“ in Edition und Übersetzung vorgelegt; sie enthalten in einem leider lückenhaften Zustande den Schluß vom „Sermon des Gebets“ von dem Schüler Mani's Salmaios, den apokalyptischen „Sermon vom großen Krieg“ von dem Schüler Mani's Koustaïos, den „Teil von der Kreuzigung“, eine anonyme historische Darstellung der Verfolgungen Mani's und seiner Anhänger unter Bahram I. und Bahram II., sowie einen überschriftlosen Preis des Pantheons und Mani's Eintritt ins Lichtreich. Diese Veröffentlichung erfuhr eine ausführliche Besprechung von F. C. Burkitt¹¹⁷, „Polotsky's manichaean homilies“; Burkitt datiert den „Sermon vom großen Krieg“ in die Jahre 340—350 und führt aus, daß seine bisherige Ansicht vom Manichäismus als einer christlichen Sekte voll und ganz bestätigt wird. Th. Schneider¹¹⁸ weist für den „Engel Jakob bei Mani“ christlichen Ursprung nach. In seinen „Iranica“ kommt H. H. Schaeder¹¹⁹ an drei Stellen auf den Manichäismus zu sprechen; ausführlich handelt er über die Hierarchie, besonders über den Begriff *ispasay*, dem syrisches

¹⁰⁸ Or. Chr. XXXV, 157/92. ¹⁰⁹ EO. XXXIII, 181/9. ¹¹⁰ Tübingen 1934 (VII, 247) = Beiträge z. histor. Theologie 10. ¹¹¹ RHE. XXX, 257/96.
¹¹² JTS. XXXV, 182/6. ¹¹³ Rev. apologétique LVIII, 541/59. ¹¹⁴ Gnomon IX, 337/62. ¹¹⁵ Stuttgart 1934 (XIX, 96, 22) = Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty I. ¹¹⁷ JTS. XXXV, 357/61. ¹¹⁸ ZNtW. XXXIII, 218/9. ¹¹⁹ Berlin 1934 (88) = Abhandl. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3 X, 19/24, 68/83.

mešammšānā = Diakon, aber nicht ἐπίσκοπος zugrunde liegt. Mani selbst hat nach dem Vorbilde der apostolischen Zeit die Begriffe ἐπίσκοπος und διάκονος nebeneinander verwandt; später wurde dann die Hierarchie in das Fünferschema gezwängt: daher im Osten *ispasay* (= διάκονος) und im Westen *episcopi*. Die Arbeit enthält ferner einen „Exkurs zur Frage der manichäischen Sakramente“, wonach das aus einem türkischen Texte erschlossene „Seelenmahl“ ein Seelenwerk (*üzütliig iš* bzw. *üzüt işi* = *rwānāyān*) ist und fromme Stiftung bedeutet und wonach die ebenfalls aus einem türkischen Texte erschlossenen „sieben (eucharistischen) Opfer-Mahlzeiten“ tatsächlich die „sieben Führertage“ (*yimāki* = pers. **yamaγī* von *yamay* „Lenker“) sind. An dritter Stelle wird „Die Komposition des manichäischen Fragmentes M 2“ behandelt, eines späten erbaulich unterhaltenden kompilatorischen Erzeugnisses, das die Selbstbezeichnung der östlichen Manichäer als *Dēnāvar* rechtfertigen soll; Schaeder weist dabei aus islamischen, chinesischen und manichäischen Quellen nach, daß dies Schisma im ausgehenden 6. Jahrh. in Ostiran entstanden ist und daß *Dēnāvar* (chines.: *t'i-na-pa* bzw. *tien-na-wu*) im ganzen östlichen Manichäismus die Bezeichnung für die manichäischen Gläubigen schlechthin ist. W. Henning¹²⁰ zeigt die Existenz eines „Manichäischen Henochbuches“ auf, das dem äthiopischen Henoch nahe steht; in einem Anhang weist er die persische Kosmogonie als eine Schrift Mani's nach.

ε) *Mandäer*: A. Loisy¹²¹ löst das Problem „Le mandéisme et les origines chrétiennes“ in negativem Sinne; in klarer Darstellung zeigt er, daß der Mandäismus ein ziemlich spätes Produkt der orientalischen Gnosis ist, in dem alle Vorläufer der Gnosis ihren Niederschlag gefunden haben. Eine kurze Darstellung der religiösen Anschauungen und Gebräuche der nach der letzten Volkszählung nur noch 4800 Seelen betragenden „Mandaeans of Iraq“ bietet E. S. Stevens¹²², wobei er auch die Titel einiger bisher unbekannter mandäischer Bücher mitteilt.

h: KIRCHLICHES RECHT: Von der von der S. Congregazione Orientale herausgegebenen „Codificazione canonica orientale. Fonti“ erschien im Berichtsjahre Fasc. 15: „Discipline byzantine: Melchites. Droit particulier des Melchites (1724—1932). P. 1“. Seine Übersicht über die „Sources canoniques de droit oriental“ setzt J. Deslandes¹²⁴ für die nicht-byzantinischen unierten Riten fort. Über den „Taufbürgen nach Theodor von Mopsuestia“ schreibt F. J. Dölger¹²⁵. In einer mehr erbaulichen Schrift „Das Fasten in den göttlichen Büchern“ gibt H. Kerio¹²⁶ auch eine gute Übersicht über die ehemals und heute geltenden Fastenzeiten der chaldäischen Kirche.

¹²⁰ SbPAW. 1934, S. 27/35. ¹²¹ *Paris 1934 (180). ¹²² Journal of
the R. Central Asian Society XX, 519/31. ¹²³ *Città del Vaticano 1934 (601).
¹²⁴ EO. XXXIII, 443/64. ¹²⁵ AChr. IV, 231/2. ¹²⁶ Nağm VI, 41/6 (arab.).

i: LITURGIE: a) *Griechische Texte*: Eine nicht vollständige, aber dankenswerte Zusammenstellung, „Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti“ bietet C. del Grande¹²⁷ in zweiter vermehrter und verbesserter Auflage. Bruchstücke einer Anaphora (Epiklese, Einsetzungsbericht, Gedächtnis der Toten) ägyptischer Herkunft veröffentlicht G. Ghedini¹²⁸ „Frammenti liturgici in un papiro milanese“. Eine französische Übersetzung der Chrysostomos-Liturgie erschien u. d. T. „La messe Byzantine dite de Saint Jean Chrysostome“¹²⁹. Seine Übersetzung der griechischen Offizien setzt D. Mercenier¹³⁰ fort mit „L'Office de Minuit selon le rite byzantin. L'Office de Matines selon le rite byzantin. Les Heures“. Auf Baumstark's Anregung beginnt K. Kirchhoff¹³¹ eine vollständige deutsche Übertragung des Triodion unter dem Titel „Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche“ mit dem Teile für die Vorfastenzeit mit einem Beitrage von A. Baumstark über den „Aufbau des byzantinischen Breviers“.

β) *Einzelne Bräuche*: Der Artikel „Jüdisches und christliches Morgenbet in Syrien“ von E. Peterson¹³² handelt über die Formel $\epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, deren erster Teil jüdischen Ursprungs und deren zweiter Teil eine christliche Erweiterung ist. „Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ Akklamation“ ist jetzt nach J. Quasten¹³³ die Katechese Theodors von Mopsuestia. Über „The origins of the Epiclesis“ in Syrien und ihre konsekratorische Wirkung handelt G. Dix¹³⁴. B. K. Stephanides¹³⁵, „Λειτουργία τῶν ἀρχαίων Ἀγαπῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ“ ist die griechische Fassung eines bereits deutsch erschienenen Aufsatzes (vgl. vorigen Bericht Nr. 164). Auf eine Stelle bei „Theodor von Mopsuestia über zwei Zeremonien vor dem Genuß des eucharistischen Brotes“, nämlich die Eucharistie auf die Augen zu legen und sie zu küssen, weist F. J. Dölger¹³⁶ hin. Über den Text des „Catholic Baptismal Creed of the fourth century“ in Antiochien, Kleinasien und Palästina handelt F. I. Badcock¹³⁷. A. Raes¹³⁸ führt seine Untersuchung über „Le consentement matrimonial dans les rites orientaux“ zu Ende; danach wurde die Zustimmung unter abendländischem Einfluß eingeführt, außer in der syrischen und chaldäischen Sonderkirche, die bereits einen Zustimmungskritus in ihren Verlobungszeremonien besaßen. Eine einfache Schilderung der „Malankara mariages rites“ mit Beigabe einiger liturgischer Gebete bietet C. K. Mattam¹³⁹. — In dem „Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten“ sieht F. J. Döl-

¹²⁷ *Neapel 1934 (XVI, 35). ¹²⁸ Aeg. XIII, 667/73. ¹²⁹ *Paris 1934 (92).
¹³⁰ Irénikon XI Suppl. 89/192. ¹³¹ Leipzig 1934 (203). ¹³² Zeitschr. f. kath.
Theol. LVIII, 110/3. ¹³³ ebenda, 253/4. ¹³⁴ Theology (London) XXVIII,
125/37, 187/202. ¹³⁵ EEBS. X, 39/42. ¹³⁶ AChr. IV, 231. ¹³⁷ Rev.
bénédictine XLV, 292/311. ¹³⁸ EL. XLVIII, 80/94, 310/8. ¹³⁹ Pax. XXIV, 8/11.

ger¹⁴⁰ die Forterhaltung eines bodenständigen ägyptischen Brauches aus heidnischer Zeit.

γ) *Heortologie*: Über „L'apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin“ handelt V. Grumel¹⁴¹. „The old syriac Calender“, der Tabellen zur Feststellung der Fastenzeit für die Jahre 990—1521 enthält, bietet J. E. Dean¹⁴² in Übersetzung und Bearbeitung. Die „Dissertazioni cronologiche“ von Mauro da Leonessa^{142a} enthalten zwei Abhandlungen über „Cronologia e calendario etiopico“ und „La tavola pasquale di Anatio“. Den „altgeorgischen Kalender nach den Denkmälern vom 5.—8. Jahrh.“ behandelt P. Ingorokwa¹⁴³. Vgl. Nr. 89.

δ) *Liturgische Geräte*: Ph. Nab'a¹⁴⁴ schreibt über Ursprung und Verwendung des „Antimension in der byzantinischen Kirche“ auf Grund der kanonischen Bestimmungen und literarischer Nachrichten.

k: KULTURGESCHICHTE: Seinen wertvollen Sammelbericht über „Koptisches Recht. (Eine Studie auf Grund der Quellen und Abhandlungen)“ führt A. A. Schiller¹⁴⁵ mit den Abschnitten über Prozeß und öffentliches Recht vornehmlich zur arabischen Zeit zu Ende. Über „Le droit privé des Maronites au temps des Emirs Chihāb (1697—1841) d'après des documents inédits“ veröffentlicht I. Aouad¹⁴⁶ ein Buch, das von W. Ḥūrī¹⁴⁷ „Zum Zivilrecht der Maroniten zur Zeit der Emire Šihāb“ eine anerkennende Besprechung gefunden hat. Über die „Eide bei den melkitischen Christen“ bringt H. Zaijāt¹⁴⁸ einen Auszug aus seinem in Vorbereitung befindlichen Buche „Die Gräco-Melkiten in den islamischen Quellen“. „Zur religiösen Brandmarkung bei den Äthiopiern“ äußert sich F. J. Dölger¹⁴⁹. Sein sehr interessantes, zuerst russisch erschienen Buch über „Das Feudalwesen im alten Armenien“ bringt J. Manadean¹⁵⁰ jetzt in einer armenischen Neubearbeitung heraus. „La vie et la culture arménienne à Alep au 17^e siècle“ behandelt Artauazd¹⁵¹, während H. von Mžik¹⁵² die Nachrichten von „Bourguignon d'Anville über die altarmenischen Wegmaße“ bearbeitet. Zur „Geschichte des sozialen Kampfes in Georgien im 9.—13. Jahrh.“ schreibt I. Džawaḥišwili¹⁵³.

l: FOLKLORE: In einem Aufsätze „Psaumes et amulettes“ handelt P. Collart¹⁵⁴ über bloße Verwendung von Psalmenstellen (Ps. 140, 141, 129, 116) auf Amuletten. Auf Grund eigener Beobachtungen macht M. Griaule¹⁵⁵

¹⁴⁰ AChr. IV, 245/65. ¹⁴¹ * Eἰς μνημ. τῶν Σ. Λαμπροῦ, S. 321/7. ¹⁴² JAOS. LIV, 129/42. ^{142a} *Tivoli 1934 (152, 39). ¹⁴³ BMG. VI, 373/446 (georg.). ¹⁴⁴ Mas. XX, 286/94 (arab.). ¹⁴⁵ Krit. Vierteljahrsschrift f. Gesetzgebung u. Rechtswiss. LXIII, 18/46. ¹⁴⁶ *Paris 1933 (XXVII, 309) = Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales 6. ¹⁴⁷ M. XXXII, 201/11 (arab.). ¹⁴⁸ ebenda, 12/6 (arab.). ¹⁴⁹ AChr. IV, 283/4. ¹⁵⁰ Eriwan 1934 (338) (armen.). ¹⁵¹ Paris 1934 (47). ¹⁵² HA. III, 56/9. ¹⁵³ *Tiflis 1934 (57) (georg.). ¹⁵⁴ Aeg. XIV, 463/7. ¹⁵⁵ O. III, 105/11.

neue Mitteilungen über „Les saints patrons en Abyssinie“ und ihre Patronatsfeste, während M. Leiris¹⁵⁶ ebenfalls aus eigener Anschauung über „Le culte des Zârs à Gondar“ ausführlich berichtet.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: SPRACHE: J. Huby¹⁵⁷ zeigt, daß der Ausdruck „Στοιχεῖα dans Bardesane et dans Saint Paul“ nicht identisch ist.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Einen „Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement“ veröffentlicht A. Mingana¹⁵⁸; er enthält 606 syrische und karšūnī-Hss., darunter viele Kopien unverkäuflicher Hss. im Orient; die wichtigsten hat Rücker bereits in OLZ. (1935), Sp. 305—7 hervorgehoben. Ein „Compendium historiae litteraturae syriacae“ schrieb P. Assemani¹⁵⁹.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel und Apokryphen:* R. H. Connolly¹⁶⁰ macht durch Stellen bei Aphraates und Philoxenos von Mabbūg wahrscheinlich, daß „A negative form of the golden rule in the Diatessaron“ gestanden hat. Einen Vergleich des „Syrischen Psalters der Pešittā, Ausgabe Qoḏhajjā und Ausgabe Cambridge“ stellt M. ar-Raḡḡī¹⁶¹ an. Von den „Oden Salomos“, veranstaltet W. Bauer¹⁶² einen neuen Abdruck zusammen mit den koptischen Bruchstücken in der Pistis Sophia und einer deutschen Übersetzung, aber unter Weglassung der meisten Varianten.

β) Theologie: Mit der wichtigen patristischen Handschrift Brit. Mus. Or. 8606, über die C. Moss (vgl. Bericht für 1931 Nr. 160) schon gehandelt hat und die 10 aufeinanderfolgende Homilien des Athanasius enthält, beschäftigen sich R. P. Casey¹⁶³, „A syriac corpus of Athanasian writings“ und ausführlicher noch H. G. Opitz¹⁶⁴, „Das syrische Corpus Athanasianum“; nach Opitz, der eine genaue Inhaltsangabe dieser aus melkitischen Kreisen stammenden Hs. gibt, ist das syrische Corpus Athanasianum vor der Zeit des Philoxenos von Mabbūg entstanden. J. Muyltermans¹⁶⁵ bietet eine kritische Edition von „Evagre le Pontique: Les Capita cognoscitiva dans les versions syriaque et arménienne“, soweit sie bei Frankenberg fehlen; nach ihm waren von diesem Werke in der griechischen und orientalischen Überlieferung mehrere künstlich zusammengestellte Sammlungen im Umlauf, wozu auch das Supplement der armenischen Zenturien und

¹⁵⁶ Aeth. II, 96/103, 125/36. ¹⁵⁷ Biblica XV, 365/8. ¹⁵⁸ *Cambridge 1933 (VII, 1256). ¹⁵⁹ *Rafat 1933 (60) (arab.). ¹⁶⁰ JTS. XXXV, 351/7. ¹⁶¹ M. XXXII, 337/61 (arab.). ¹⁶² Berlin 1933 (81) = Kleine Texte f. Vorles. u. Übungen 64. ¹⁶³ JTS. XXXV, 66/7. ¹⁶⁴ ZNtW. XXXIII, 18/31. ¹⁶⁵ LM. XLVII, 73/106.

wahrscheinlich auch das Supplement der syrischen Zenturien gehörten. Mit den von Mingana herausgegebenen Schriften Theodors von Mopsuestia beschäftigen sich R. Abramowski¹⁶⁶, „Neue Schriften Theodors von Mopsuestia“ und R. Devreesse¹⁶⁷, „Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsuete“ in eingehender historisch-kritischer Analyse. Nach langer Pause bringt jetzt J. B. Chabot¹⁶⁸ eine Übersetzung seiner „Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas“ heraus. Neue, bisher nur dem Namen nach bekannte nestorianische Texte der „Early Christian Mystics“ schenkt uns A. Mingana¹⁶⁹ in Faksimile-Ausgabe mit englischer Übersetzung; es sind Schriften des Mār(j) Šem‘ōn dē-Ṭaibūteh, des für das Mönchtum der damaligen Zeit interessanten Dadīšō‘ Qaṭrajā, des ‘Abdīšō‘ Ḥazzajā und des Abraham bar Dāšandād. Einen neuen Abdruck des bereits 1907 erschienenen zweibändigen Werkes „Paradise or garden of the Holy Fathers“ läßt E. A. W. Budge erscheinen unter den beiden Titeln „Stories of the Holy Fathers“¹⁷⁰ und „The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The syrian version of the Apophthegmata Patrum“¹⁷¹. Eine Rede des Mōšē bar Kēfā auf das Osterfest übersetzte ‘Abd al-Ḥad al-Bartūlī¹⁷² ins Arabische.

γ) *Geschichtsschreibung und Reisen*: J. B. Chabot¹⁷³ edierte den zweiten Band des „Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum“, zu dem E. W. Brooks „Johannis Ephesini fragmenta“ beisteuerte. Unter dem Titel „Zur Chronographie des Bar Hebraeus“ bietet E. Honigmann¹⁷⁴ eine ablehnende Besprechung von Budge's Übersetzung (vgl. Bericht für 1932, Nr. 183). S. Šā‘ig¹⁷⁵ gibt einen skizzenhaften Bericht über des Rabbān Bar Saumā „Reise aus dem Orient nach dem Okzident im 13. Jahrhundert“.

δ) *Profanwissenschaft*: Eine „Quellenanalyse der Zoologie aus dem Hexaëmeron des Mōšē bar Kēp(h)ā“ bietet J. Bakoš¹⁷⁶ als „einen Beitrag zur syrischen Zoologie“; danach zerfällt die literarische Form in die Physiologus- und in die Hexaëmeron-Gruppe; Mōšē nähert sich stark dem zoologischen Teil des Hexaëmeron des Basilius, und seine Hauptquelle ist das Hexaëmeron des Ja‘qōb von Edessa. Die syrische Version von „Epiphanius' weights and measures“ ediert J. E. Dean¹⁷⁷.

ε) *Unterhaltungsliteratur*: In „Deux textes syriaques inédits relatifs au phénix“ veröffentlicht H. F. Janssens¹⁷⁸ zwei dem Physiologus

¹⁶⁶ ZNtW. XXXIII, 66/84. ¹⁶⁷ RevSR. XIII, 425/36. ¹⁶⁸ Löwen 1933 (III, 257, III) = CSCO., Ser. Syri, Ser. 2, T. 37. ¹⁶⁹ Cambridge 1934 (VII, 320).
¹⁷⁰ *London 1934 (LXXXVIII, 511). ¹⁷¹ *London 1934 (VII, 445). ¹⁷² MBS. I, 248/52, 282/6 (arab.). ¹⁷³ Paris 1933 (XIV, 420) = CSCO., Ser. Syri, Ser. 3, T. 2. ¹⁷⁴ OLZ. XXXVII, 273/83. ¹⁷⁵ Nağm VI, 103/8, 134/8, 166/71 (arab.).
¹⁷⁶ Archiv Orientální VI, 267/71. ¹⁷⁷ *Chicago 1934 = Studies in ancient oriental civilisation 11. ¹⁷⁸ LM. XLVII, 61/71.

Syrus nahestehende Texte aus den Hss. Brit. Mus. Add. 25878 und India Office Nr. 9.

2. Christlich-Palästinensisch.

Für die Textgeschichte wichtige „Fragments syro-palestiniens des psaumes 123—24“ veröffentlicht N. Pigoulewsky¹⁷⁹ nach einem Palimpsest; die Übersetzung geht auf die Septuaginta zurück, Randnoten zeigen aber, daß die Pešittā den christlich-palästinensischen Text später beeinflußt hat.

3. Koptisch.

a: SPRACHE: Die „Notes on the Coptic Language“ von De Lacy O’Leary¹⁸⁰ handeln über das allmähliche Aussterben des Koptischen bis zum 14. Jahrh. als Folge der Islamisierung Ägyptens; er räumt dabei mit der These einer koptischen Beeinflussung des ägyptisch-arabischen Dialektes gründlich auf. Eine hervorragende Geschichte der „Coptic sounds“ bietet W. H. Worrell¹⁸¹; im Anhang wird ein magischer Papyrus (Michigan Nr. 1190) von H. Shohara ediert. Von seinem „Coptic dictionary“ brachte W. E. Crum¹⁸² den vierten Teil **TAKO—YOMT** heraus. In seinen „Études de lexicographie égyptienne et copte“ behandelt E. Dévaud¹⁸³ besonders im zweiten Teile eine Reihe koptischer Etymologien. L. Th. Lefort¹⁸⁴ regt an, das griechische Wortmaterial der koptischen Papyri zu sammeln als eine wertvolle Quelle für die Geschichte Ägyptens; es geht nicht an, daß dieses Material von den Gräzisten wie von den Koptologen (z. B. in Crum’s Wörterbuch) ignoriert wird, da die griechischen sich auf die alltäglichsten und gewöhnlichsten Dinge erstreckenden Lehnwörter nicht erst durch die Übersetzung der Bibel ins Koptische gekommen sind, wie die landläufige Ansicht ist, sondern ein Ausdruck der schon viel früher hellenisierten ägyptischen Sprache und Kultur sind. Für die Bedeutung dieser These bietet derselbe¹⁸⁵ dann in seinem Aufsatz „Τὸ ἔσον = Exemplum, exemplar“ ein Beispiel. W. Till¹⁸⁶ schlägt einheitliche Grundsätze für „Koptische Textausgaben“ vor, im wesentlichen im Anschluß an Calderini’s Grundsätze für griechische Textausgaben.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: H. Hyvernat und E. Porcher¹⁸⁷ bieten eine wichtige „Analyse des Mss. coptes 131¹⁻⁸ de la Bibl. Nationale, avec indications des textes bibliques“.

¹⁷⁹ RB. XLIII, 519/27. ¹⁸⁰ O. III, 243/58. ¹⁸¹ Ann Arbor 1934 (XV, 186)
= Univ. of Michigan Studies. Humanistic Series 26. ¹⁸² Oxford 1934 (VII,
S. 405/572). ¹⁸³ Kemi I, 136/46; II, 3/18. ¹⁸⁴ Mél. Bidez (s. oben Nr. 34)
II, 569/78. ¹⁸⁵ LM. XLVII, 57/60. ¹⁸⁶ Aeg. XIV, 65/70. ¹⁸⁷ Rev.
d’Égyptologie I, 105/60.

e: LITERATUR: *α) Bibel und Apokryphen:* „Un fragment sahidique d'Osée II, 9—V, 1“ veröffentlicht W. Grossouw¹⁸⁸ nach der Hs. Brit. Mus. Or. 4717, 5, sowie W. E. Crum¹⁸⁹ eins der wenigen sonst nur aus Zitaten bekannten achmimischen Psalterfragmente, nämlich Ps. XLVI, 3—10 u. d. T. „Un psaume en dialecte d'Akhmim“ nach einer Hs. in der Bodleiana. Die Gesellschaft der Söhne der koptischen Kirche ließ eine neue Ausgabe des „Neuen Testaments“¹⁹⁰ drucken. — Eine vollständige Übersicht über „De apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de koptische letterkunde“ mit ausführlichen bibliographischen Angaben bringt W. Grossouw¹⁹¹.

β) Theologie: „Koptische Pergamente theologischen Inhalts“ aus der Nationalbibliothek in Wien von W. Till¹⁹² enthalten Fragmente der Bibel, der Pistentius-Vita und über die Christianisierung der Iberer. J. Simon veröffentlicht eine nach Inhalt und Art den sonstigen Werken des Johannes Chrysostomos widersprechende „Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome“¹⁹³ in bohairischem Dialekt nach der Hs. Vat. copt. 58 aus dem Makarius-Kloster, sowie ein „Fragment d'une homélie copte en l'honneur de Samuel de Kalamon“¹⁹⁴ in sahidischem Dialekt aus der Wiener Papyrus-Sammlung in Text und Übersetzung. Einen von einem Kopten in einem unmöglichen Griechisch verfaßten „Greek hymn in a coptic manuscript“ (Paris, Copte 129) über die Auferstehung macht De Lacy O'Leary¹⁹⁵ bekannt.

γ) Hagiographie: L. Th. Lefort¹⁹⁶ bringt seine Ausgabe der „S. Pachomi vitae sahidice scriptae“ zum Abschluß. In einer Abhandlung „The translation of St. Iskhiron of Killin“ nebst „Additional note on the Hymns commemorating the martyrdom of Abū Iskhirōn“ zeigt O. H. E. Burmester¹⁹⁷, daß das von White veröffentlichte Hymnenbruchstück auf den 7. Tōbi sich nicht auf S. Ephraem bezieht, sondern auf Abū Iskhirōn.

δ) Liturgie: Ein neues „Euchologium Ecclesiae Alexandrinae continens liturgias S. Basilii et S. Gregorii“¹⁹⁸ erschien in koptischer und arabischer Sprache. „The office of genuflection on Whitsunday“ veröffentlicht O. H. E. Burmester¹⁹⁹ in Text und Übersetzung nach mehreren Hss. und Drucken; mit dem bekannten griechischen Ritus hat es nur die sieben Gebete gemeinsam und ist im übrigen durch eine Reihe von Lesungen ausgestaltet. Derselbe²⁰⁰ beginnt einen Aufsatz über „The bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach“; diese Perikopen der Karwoche zeigen textliche Varianten, die als ein koptisches Targum des griechischen Textes aufzufassen sind; zunächst wird nur eine Rechenschaft über die Hss. geboten.

¹⁸⁸ LM. XLVII, 185/204.

¹⁸⁹ Mélanges Maspero, Kairo 1934, II, 73/6.

¹⁹⁰ *Kairo 1934 (696).

¹⁹¹ Studia Catholica X, 434/46; XI, 19/36.

¹⁹² Wien

1934 (XVIII, 56) = Mitteil. aus d. Papyrus-Sammlung der Nat.-Bibl. Wien, N. S. 2.

¹⁹³ O. III, 217/42.

¹⁹⁴ Miscellanea biblica II, 161/78.

¹⁹⁵ O. III, 201/4.

¹⁹⁶ Pa-

ris 1934 (S. 259/402) = CSCO., Scr. Copt., Ser. 3, T. 8.

¹⁹⁷ LM. XLVII, 1/11.

¹⁹⁸ *Kairo 1934 (543) (kopt. u. arab.).

¹⁹⁹ LM. XLVII, 205/57.

²⁰⁰ Biblica XV, 451/65.

ε) *Philosophie*: Aussprüche „Griechischer Philosophen bei den Kopten“ entdeckte W. Till²⁰¹ in Bruchstücken einer Wiener Handschrift, zu der auch die Stücke im Brit. Mus. Or. 3581A (45), sowie die noch nicht veröffentlichten Stücke in Paris Copte 131 gehören.

ζ) *Urkunden*: Eine eingehende bei der Benutzung von A. A. Schiller, Ten Coptic legal texts (vgl. Bericht für 1932, Nr. 198) zu beachtende Besprechung liefert W. Hengstenberg²⁰². Als „Aegyptiaca 2“ veröffentlicht F. Bilabel²⁰³ 9 koptische Ostraka über Weizenlieferungen (6. Jahrh.) aus dem Heidelberger ägyptologischen Institut. A. Steinwenter²⁰⁴ führt in einem Aufsätze „Die Bedeutung der Papyrologie für die koptische Urkundenlehre“ aus, daß diese es in der Hauptsache mit Privaturkunden zu tun hat und in enger Abhängigkeit von der byzantinischen Urkundenlehre steht.

η) *Zaubertexte*: V. Stegemann²⁰⁵, der eine Sammlung sämtlicher kopt. Zaubertexte in Bearbeitung hat, beschreibt und ediert in einer gründlichen Arbeit „Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien“; es handelt sich meist um Heilungsamulette für den täglichen Gebrauch, die im Gegensatz zu den sonst durchweg nur bekannten Formularen mit dem Namen ihrer Träger versehen sind; sie stammen aus gebildeten Kreisen des 5.—12. Jahrh. und sind durchweg christlichen Inhalts; ein Amulett ist besonders interessant, da es die Abhängigkeit der koptischen Abgar-Legende von der syrischen Version bezeugt. Derselbe²⁰⁶ veröffentlicht auch eine gediegene Studie über den Wandel in der Auffassung der „Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten“; danach tritt der Name Christi zuerst im 3. Jahrh. auf und zeigt im 4.—6. Jahrh. eine überwiegend gnostische Interpretation, um dann der rein orthodoxen Auffassung Platz zu machen. Ferner bringt derselbe²⁰⁷ u. d. T. „Zur Textgestaltung und zum Verständnis koptischer Zaubertexte“ Berichtigungen und Verbesserungen zu dem Buche von A. Kropp (vgl. Bericht für 1931, Nr. 195). Vier „Magical texts in Coptic“ aus dem Brit. Museum veröffentlicht W. E. Crum²⁰⁸. Vgl. auch Nr. 20 u. 181.

4. Arabisch.

a: SPRACHE: Sein dankenswertes „Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini“ führt G. Graf²⁰⁹ zu Ende, während Th. 'Īsā²¹⁰ den „Ursprung des Wortes haiqal“ untersucht.

²⁰¹ Mém. Maspero, Kairo 1934, II, 165/75.

²⁰² BZ. XXXIV, 78/95.

²⁰³ Aeg. XIII, 555/62.

²⁰⁴ Papyri (s. oben Nr. 60) S. 302/13.

²⁰⁵ Heidel-

berg 1934 (96) = Sb. Heid. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. XXIV/1.

²⁰⁶ Heidel-

berg 1934 (38) = Quellen u. Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums u. des

Mittelalters, 1.

²⁰⁷ ZÄgSAK. LXX, 125/31.

²⁰⁸ JEA. XX, 51/3,

195/200.

²⁰⁹ ZS. IX, 234/63 (das Ganze auch separat: Leipzig 1934) (95).

²¹⁰ Naǧm VI, 126/8 (arab.).

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Hier sind drei neue Kataloge anzuzeigen: G. Graf²¹¹, „Catalogue des Manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire“; A. Mingana²¹², „Catalogue of the arabic Mss. in the John Rylands library“; und der dritte Band von P. Sbath²¹³, „Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath“, der vor allem christlich-arabischer Hss. theologischer, patristischer und liturgischer Inhalts beschreibt. R. 'Isā^{213a} bietet eine Biographie des Journalisten und Dichters „Dāwud Šalīwā“ (1852—1921).

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel:* In seiner Arbeit „Die Pentateuchzitate Ibn Ḥazms. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen“ legt E. Algermissen²¹⁴ eingehend dar, daß der von Ibn Ḥazm benutzte arabische Pentateuchtargum eine auch sonst greifbare jüdisch-palästinensische Tradition bewahrt hat. Von A. Ciasca's²¹⁵ Ausgabe „Tatiani Evangeliorum Harmoniae“ erschien ein anastatischer Neudruck.

β) *Theologie:* B. Qar'alī²¹⁶ führt seine Untersuchung und Textausgabe von „Kreuzerhöhung, einer dem Cyrillus von Jerusalem zugeschriebenen Homilie“ zu Ende; er kommt zu dem Ergebnis, daß sie in Ägypten aus einer syrischen Versio des griechischen Originals geflossen ist. Den Text mit französ. Übersetzung einer „Allocution de Timothée d'Alexandrie, prononcée à l'occasion de la dédicace de l'église de Pachome à Pboou“ nach der Hs. Vat. arab. 172 veröffentlicht A. van Lantschoot²¹⁷; die Übersetzung stammt aus dem Koptischen, aber das Problem der Autorschaft und die Frage, ob das erhaltene koptische Fragment zu einem Geschichtswerk oder zu dieser Rede gehört, läßt er ungelöst. P. Kraus²¹⁸ behandelt im 6. Abschnitt seiner Arbeit „Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte“ die Parallelen zwischen dem *K. az-zumurrud* Ibn ar-Rawandī's und der Apologie al-Kindī's und stellt die Vermutung auf, daß Kindī bei den großen muslimischen Ketzern des 9. Jahrh. Anleihen gemacht hat. F. Taoutel²¹⁹ behandelt die religiösen Schriften „Germanos Farḥāt's“ und weist dabei auf zwei noch ungedruckte Werke hin: *Rusūm-al-Kamāl* und *Tafsīr al-mazmūr „Irḥamnī jallāh“*. Vgl. auch Nr. 20.

γ) *Liturgie:* Hier sind ein „Officium Maioris Hebdomadae ad usum ecclesiae copto-catholicae“²²⁰ und eine arabische Übersetzung der „Liturgie der Maroniten“ von Buṭrus Farağ Šafīr²²¹ zu nennen.

δ) *Hagiographie:* Zu der von O'Leary herausgegebenen „Arabischen Pesynthius-Vita“ bietet H. J. Polotsky²²² eine Reihe von Berichtigungen.

²¹¹ *Città del Vaticano 1934 (XIII, 319) = Studi e testi 63. ²¹² *Manchester 1934 (XIII, 1192). ²¹³ Kairo 1934 (146). ^{213a} Nağm VI, 347/52, 371/8 (arab.). ²¹⁴ Münster, phil. Diss. 1933 (91). ²¹⁵ *Rom 1934 (XVI, 108, 210). ²¹⁶ M. XXXII, 37/64, 212/34, 367/92, 510/39 (arab.). ²¹⁷ LM. XLVII, 13/56. ²¹⁸ RSO. XIV, 335/41. ²¹⁹ M. XXXII, 261/72 (arab.). ²²⁰ *Kairo 1933 (293) (arab.). ²²¹ *Günija 1934 (240) (arab.). ²²² OLZ. XXXVIII, 15/8.

5. Äthiopisch.

a: SPRACHE: S. Grébaut²²⁴ handelt in seinen „Notes de grammaire éthiopienne“ über den finalen Gebrauch von *la*, die Nominalformen *agtālī* und *maqtālī*, ältere Formen einiger gebräuchlicher Wörter und über den grammatischen Terminus *Wāwē*. Derselbe setzt fort seine „Édition de la seconde copie du dictionnaire éthiopien laissé inachevée par Juste d'Urbain“²²⁵, seine „Notes sémantiques de lexicographie“²²⁶ mit einem Nachtrag zu *Me'erāf* = Directorium chori und seine „Notes morphologiques de lexicographie“²²⁷. M. Chaîne²²⁸ übt in „Notes d'étymologie Ge'ez“ Kritik an einigen früher in der gleichen Zeitschrift vorgeschlagenen Etymologien.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: A. Z. Aeščoly²²⁹ handelt über die Geschichte der „Colonie éthiopienne à Jérusalem“ und bringt in Ergänzung einer älteren Liste Littmanns ein „Inventaire des manuscrits éthiopiens de cette colonie“. S. Grébaut²³⁰ setzt sein „Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens (Ge'ez) de la mission Griaule“ fort; an liturgischen Hss. nenne ich ein Buß- und Trauungsritual, ein *Sōma Degguā* (Antiphonarium der Fastenzeit), ein Taufritual, ein Directorium chori (*Me'erāf*), ein *Mawāšē'et*-Antiphonar und ein *Dersāna Mikā'el* zur Feier des Erzengelfestes am 12. eines jeden Monats. Auf Grund eines „Examen paléographique du Ms. éthiopien Nr. 5 du Trocadéro“²³¹ (Synaxar in ursprünglicher Form) und eines „Examen paléographique du Ms. Griaule No. 37“²³² setzt S. Grébaut beide Hss. ins 15. Jahrh.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* J. A. Montgomery²³³ untersucht „The ethiopic text of the acts of the apostles“ in der Pariser Hs., Bibl. Nat., Zotenberg 42; diese Hs. bietet einen vom Griechischen abhängigen Text (dem Antiochenischen nahestehend), wogegen die Londoner Polyglotte nach der Vulgata revidiert ist und die Ausgabe der Britischen Bibelgesellschaft einen arabisierten Text hat.

β) Theologie: Auszüge aus dem „Maṣḥafa Berhān und Maṣḥafa Milād“ veröffentlicht K. Wendt²³⁴ im Text, Übersetzung und mit Kommentar „als historische Quellen für die Regierungszeit des Königs Zar'a Ya'qōb und für seine Kirchenreform“. „Die amharische Version der Soirées de Carthage. Mit deutscher Übersetzung und einer Einleitung: Die angeblichen abessinischen Philosophen des 17. Jahrh.“ von E. Mittwoch²³⁵ ist jetzt auch separat erschienen.

²²⁴ Aeth. II, 55/7, 83/5. ²²⁵ ebenda, 1/9. ²²⁶ ebenda, 23/5. ²²⁷ ebenda, 58/61, 137/42. ²²⁸ ebenda, 26/30. ²²⁹ ebenda, 44/9, 88/95. ²³⁰ ebenda, 16/22, 50/4, 65/9, 110/4. ²³¹ ebenda, 82. ²³² ebenda, 124. ²³³ HTR. XXVII, 169/205. ²³⁴ O. III, 1/30, 147/73, 259/93; Teildruck als phil. Diss., Berlin 1934 (40). ²³⁵ Berlin u. Leipzig 1934 (X, 192) = Abessinische Studien 2.

γ) *Liturgie*: Vom „Maṣḥafa Qeddāsē“²³⁶ erschien eine neue Ausgabe mit amharischer Übersetzung. S. Euringer²³⁷ bringt seine Ausgaben und Übersetzungen der äthiopischen Anaphoren mit der „Äthiopischen Anaphora des Hl. Basilius“ zum Abschluß; es ist eine sklavische Übersetzung der aufs Koptische zurückgehenden arabischen Versio. Derselbe²³⁸ gibt auch „Die äthiopischen Anaphoren des Hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des Hl. Jacobus von Sarug nach drei bzw. vier Hss.“ mit Übersetzung heraus; die Jacobus-Anaphora dürfte auf eine syrisch-jakobitische Vorlage zurückgehen, die ihrerseits erst nach dem 9. Jahrh. entstanden ist. O. Löfgren²³⁹ ediert „Die äthiopische Dioscorus-Anaphora nach mehreren Hss.“ mit Übersetzung und Kommentar von S. Euringer. Als „Nachtrag zu der Cyrillus-Liturgie“ gibt O. Löfgren²⁴⁰ den bisher fehlenden Schluß dieser Anaphora mit Übersetzung und Bemerkungen von S. Euringer heraus; gleichzeitig teilt er mit, daß ihm jetzt nicht 16, sondern 19 abessinische Anaphoren bekannt sind, nämlich weiter noch die von Semharay Selim veröffentlichte Markus-Liturgie, eine neue Marien-Liturgie und eine Marien-Liturgie des Gregorius. Ein schwer verständliches „Orientalisches Kommunionlied“ übersetzt S. Euringer²⁴¹ nach Dillmanns *Chrestomathia aethiopia*. Derselbe²⁴² übersetzt auch einen für den Liturgiker wichtigen Text, „Die Geschichte von Nârgâ. Ein Kapitel aus der abessinischen Kulturgeschichte des 18. Jahrh.“; hier wird die Einrichtung und der Gottesdienst eines äthiopischen Klosters eingehend geschildert, wodurch allerdings mehr Fragen aufgeworfen als gelöst werden.

δ) *Hagiographie*: Die Veröffentlichung und Übersetzung der „Miracles de Gabra-Manfas-Qedous“ setzt G. Nollet²⁴³ mit dem 6.—9. Wunder fort. Den äthiopischen Text von „Les miracles attribués au cantique Egzi'abehêr nagša“ macht S. Grébaud²⁴⁴ jetzt bekannt (vgl. Bericht für 1931, Nr. 231). Derselbe²⁴⁵ weist hin auf „Le Ms. Vatican éthiopiens No. 233“, eine Hs. über S. Georg von Lydda mit Anspielungen auf historische Ereignisse in Ägypten und Äthiopien, während E. Cerulli²⁴⁶ „La sconfitta del sultano Baldâg ibn Sa'd ed-Dîn in due inedite 'Miracoli di San Giorgio' etiopici“ in Text und Übersetzung veröffentlicht.

ε) *Poesie und Sprichwörter*: Für die abessinische Psyche sehr interessante „Alcune varietà di inni della chiesa Abissina“ behandelt E. Cerulli²⁴⁷ mit Textproben. Eine „Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbain et ajoutés à sa grammaire éthiopienne“ bietet S. Grébaud²⁴⁸, während R. Corso²⁴⁹ über „Proverbi giuridici abissini“ handelt. Vgl. Nr. 89.

²³⁶ *Addis Ababa 1926 (= 1933) (4, 864) (aeth.). ²³⁷ Rom 1934 (91)
= Or. Chr. XXXVI/3. ²³⁸ Rom 1934 (122) = Or. Chr. XXXIII/1. ²³⁹ MO.
XXVI, 229/55. ²⁴⁰ ZS. IX, 264/80. ²⁴¹ Theologie u. Glaube XXVI, 200/5.
²⁴² ZS. IX, 281/311. ²⁴³ Aeth. II, 37/43, 70/81. ²⁴⁴ ebenda, 10/5.
²⁴⁵ ebenda, 86. ²⁴⁶ ebenda, 105/9. ²⁴⁷ O. III, 294/305. ²⁴⁸ Aeth.
II, 33/6. ²⁴⁹ *La Rivista d'Oriente II, 123/6.

ζ) *Medizin und Zaubertexte*: M. Griaule²⁵⁰ veröffentlicht Rezepte zum „Emploi médical de la pomme de terre de chien“. S. Grébaut macht bekannt ein „Prière magique contre la pleurésie“²⁵¹ mit den Namen der fünf Wunden Christi, ein „Prière contre la peste“²⁵² (Verwendung der Rochus-Legende), eine „Formule magique pour entrer au paradis“²⁵³ und die für den magischen Gebrauch bestimmten „Noms ésotériques de Dieu révélés aux archanges“²⁵⁴.

6. Armenisch.

a: SPRACHE: H. Ačarean²⁵⁵ schlägt 87 „Korrekturen von Handschriftenfehlern in der armenischen Literatur“ vor. J. Tašean²⁵⁶ schreibt über die Frage „Wie entstand das armenische Volk?“ und seine Benennung. Etymologisch-sprachwissenschaftliche „Contributi armeni“ liefert V. Pisani²⁵⁷. Über die „Metrik der armenischen Sprache“ schreibt M. Abelean²⁵⁸. „Untersuchungen zum Dialekt von Neu-Naḥidzeuan in der Krim“ veröffentlicht H. Ačarean²⁵⁹ mit Lesestücken und Vokabular.

b: LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE: Von E. Dourean²⁶⁰ erschien eine „Geschichte der armenischen Literatur“, während M. van den Oudenrijn²⁶¹ eingehend über die Bedeutung des Unitarier-Klosters „The monastery of Aparan and the armenian writer Fra Mxiṭarič“ handelte. Ein willkommenes „Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue de Venise“ von J. Muyltermans²⁶² soll den im Druck stecken gebliebenen Katalog von Sargissian erschließen.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel*: Nach den Untersuchungen von H. S. Gehman²⁶³ über „The armenian version of I. and II. Kings and its affinities“ bildet diese Versio mit dem Cod. Alexandrinus und 247 eine Familie, jedoch sind gewisse Einflüsse Lucianischer Hss. festzustellen. Gegen Macler führt St. Lyonnet²⁶⁴ in seiner Arbeit „La version arménienne des évangiles et son modèle grec“ den Nachweis, daß „L'évangile selon Saint Matthieu“ vom Caesaraeensischen Texte abhängig ist; zu demselben Resultate kommt E. C. Colwell²⁶⁵, „The Caesarean readings of armenian gospel-Mss.“ bei einer Untersuchung von Markus Kap. 1, 6 und 11. R. P. Casey²⁶⁶ weist auf ein neues, angeblich aus dem 14. Jahrh. stammendes „Armenian Manuscript at Union Seminary“ in New York mit den vier Evangelien hin.

²⁵⁰ Aeth. II, 115/6. ²⁵¹ ebenda, 87. ²⁵² ebenda, 121/3. ²⁵³ ebenda, 31.
²⁵⁴ ebenda, 117/20. ²⁵⁵ Eriwan 1926 (84) lith. in 50 Ex. (armen.). ²⁵⁶ HA.
 XLVIII, 28/31 (armen.). ²⁵⁷ Giornale della Soc. Asiatica Italiana, N. S. III, 52/81.
²⁵⁸ Eriwan 1933 (459) (armen.). ²⁵⁹ Eriwan 1925 (463) lith. in 50 Ex. (armen.).
²⁶⁰ Jerusalem 1933 (II, 463) (armen.). ²⁶¹ Archivum Fratrum Praedicatorum
 I, 265/308. ²⁶² LM. XLVII, 265/92. ²⁶³ JAOS. LIV, 53/9. ²⁶⁴ RB.
 XLIII, 69/87. ²⁶⁵ Anglican theol. Rev. XVI, 113/32. ²⁶⁶ JTS. XXXV,
 188/9.

β) *Theologie*: In einem Aufsatz „Una interpretazione caratteristica di Eusebio Emeseno e la questione del Pseudo-Cirillo“ vertritt A. Zanolli²⁶⁷ die Ansicht, daß der Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Kommentar zur Genesis dem Eusebius von Emesa zuzuschreiben sei. Von den „Mēmṛē's (*kcourdkh*) Ephrems“ gibt G. Sargsean²⁶⁸ einige Proben mit Erklärung schwerverständlicher Wörter heraus. Aus gemeinsamen Fehlern weist J. Thorosean²⁶⁹ nach, daß „Die armenische Übersetzung der Homilien des hl. Basilius ‚in Hexaameron‘“ Eznik's Werk ‚Wider die Sekten‘ stark beeinflußt hat. L. Muyltermans²⁷⁰ handelt in seinen „Miscellanea armeniaca“ hauptsächlich über die armenischen Evagrius-Texte in den Hss. zu Venedig. N. Akinean²⁷¹ schreibt über „Des hl. Johannes Chrysostomos Kommentar zu Jesaias in der armenischen Literatur“ und gibt seine Entdeckung bekannt, daß einige Lücken der Ausgabe Venedig 1880 aus Jerusalemer Hss. ergänzt werden können. Die Homilie „Des hl. Patriarchen Prokl ‚in Epiphaniam‘“ ediert G. Sargsean²⁷² nach einer Hs. der Mechitharisten in Venedig.

γ) *Geschichte und Reisebeschreibungen*: P. Peeters²⁷³ zeigt in seinem Aufsatz „À propos de la version arménienne de l'histoire de Socrate“, daß diese im Jahre 696 in Tsoropor in Iberien entstanden und textlich besser als die erhaltenen griechischen Hss. ist. Mit der „Lösung des Problems des Moses Horenaci“ beschäftigt sich J. Manandean²⁷⁴; danach ist dessen Geschichte Armeniens im 9. Jahrh. nach dem Feldzug des Türken Buła entstanden; außerdem schreibt er ihm noch zwei Schriften ‚Über die Himmelfahrt der Gottesmutter und ihr Bild‘ und ‚Die Chrie‘ zu, die einen gewissen Moses Kherthol zum Verfasser haben sollen. R. Abrahamean²⁷⁵ zieht eine Parallele zwischen „Firdawsī und seinem Šahnāme“ und dem armenischen Schriftsteller Horenaci. N. Akinean führt seine Untersuchungen über „Elisäus Vardapet und seine Geschichte des Armenischen Volkes“²⁷⁶ sowie seine Edition von „Simeon's aus Polen Reisebeschreibung“²⁷⁷ fort.

δ) *Profanwissenschaft*: Einen vorläufigen Bericht über den neuentdeckten armenischen Text der „Progymnasmen des Theon von Alexandrien“ bringt N. Akinean²⁷⁸, während Siurmēean²⁷⁹ „Zwei armenische Handschriften über die Medizin“, nämlich Werke von Simēon Sethean und von Amirtowlat behandelt. Vgl. Nr. 296.

ε) *Poesie*: Über das Leben des „Jakob Netrarenç, des Bischofs von

²⁶⁷ Bazm. XCII, 185/92 (armen.). ²⁶⁸ ebenda, 144/55 (armen.). ²⁶⁹ ebenda, 327/36, 412/22 (armen.). ²⁷⁰ LM. XLVII, 293/6. ²⁷¹ HA. XLVIII, 43/55 (armen.).
²⁷² Bazm. XCII, 5/8 (armen.). ²⁷³ Mél. Bidez (s. oben Nr. 34) II, 647/75.
²⁷⁴ Eriwan 1934 (232) (armen.). ²⁷⁵ Vem 1934 Nr. 7, S. 20/9 (armen.). ²⁷⁶ HA. XLVIII, 353/414 (armen.). ²⁷⁷ ebenda, 59/69, 149/68, 283/306, 465/74, 547/70 (armen.).
²⁷⁸ ebenda, 197/212 (armen.). ²⁷⁹ Anahit V, 23/5; VI, 43/7 (armen.).

Arckē“ (gest. 1501) schreibt N. Akinean²⁸⁰, während J. Zaurean²⁸¹ seine Studie über den viel umstrittenen Dichter „Sajeath Nowa“ fortsetzt und N. Akinean²⁸² „Die Khoučaksgedichte“ herausgibt.

7. Georgisch.

a: SPRACHE: Eine „Grammatik der georgischen Sprache“ schrieben A. Šanidze und V. Thopuria²⁸³. „Recherches comparatives sur le verbe caucasien“ veröffentlicht G. Dumézil²⁸⁴, während K. Dondua²⁸⁵ über „Zwei Pluralsuffixe im Georgischen“ und R. Lafon²⁸⁶ „Sur un suffixe kartvèle *—il, *ir“ handelt. E. Takačhvili²⁸⁷ beschäftigt sich mit „Les Mss. géorgiens de la Bibl. Nat. de Paris et les vingt alphabets secrets géorgiens“.

b: LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE: Eine Übersicht über die „Littérature géorgienne chrétienne“ mit reichen bibliographischen Angaben verfaßte J. Karst²⁸⁸, während A. Šanidze, A. Baramidze und J. Abuladze²⁸⁹ u. d. T. „Die altgeorgische Sprache und Literatur“ eine geschichtliche Übersicht, Chrestomathie und Wörterbuch herausgaben. Ein „Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens“ veröffentlicht J. Simon²⁹⁰.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Theologie:* In einer Arbeit „Les Khazars dans la passion de S. Abo de Tiflis“ tritt P. Peeters²⁹¹ für die Geschichtlichkeit dieser den Ereignissen sehr nahestehenden Passio ein. „Le 'Chérubicon' (Hymne des Chérubins)“ veröffentlicht G. Peradze²⁹².

β) Geschichte: „Un document de Mzkhetha du 11^e siècle“ behandelt N. Berdzenišvili²⁹³ sehr eingehend, während G. Peradze²⁹⁴ sich mit der „Chronique du monastère de St.-Jean-Baptiste (18^e siècle)“ beschäftigt und Auszüge daraus bietet.

γ) Profanwissenschaft: Eine neue kritische Edition des „Code de Vakhtang VI“ veröffentlicht J. Karst²⁹⁵ mit französischer Übersetzung und Anmerkungen. Ferner erschien „Epiphanius: De gemmis. The old georgian version and the fragments of the armenian version by R. P. Blake and the coptic-sahidic fragments by H. de Vis²⁹⁶“.

²⁸⁰ HA. XLVIII, 427/39 (armen.). ²⁸¹ Vem 1934, Nr. 3, S. 38/49; Nr. 4, S. 12/20; Nr. 5, S. 18/28; Nr. 6, S. 38/53 (armen.). ²⁸² Anahit V, 19, VI, 11/4 (armen.). ²⁸³ H. 1—4. *Tiflis 1932—33 (47; 80; 89; 62) (georg.). ²⁸⁴ *Paris 1933 (93) = Bibliothèque de l'inst. franç. de Leningrad 15. ²⁸⁵ in: *Jazyk i myšlenie I. (russ.). ²⁸⁶ Bulletin Soc. ling. Paris XXXV, 35/8. ²⁸⁷ *Paris 1933 (63). ²⁸⁸ Paris 1934 (177). ²⁸⁹ *Tiflis 1934 (62, 306) (georg.). ²⁹⁰ O. III, 98/104. ²⁹¹ Analecta Bollandiana LII, 21/56. ²⁹² La croix de Sainte Nino IV, 31/55 (georg.). ²⁹³ BMG. VI, 229/96 (georg.). ²⁹⁴ La croix de Sainte Nino IV, 7/30 (georg.). ²⁹⁵ *Straßburg 1934 (VIII, 347) = Corpus iuris Ibero-Caucasici, Sect. 1. T. I/1. ²⁹⁶ *London 1934 (CXXIII, 335, 50) = Studies and documents 2.

δ) *Schöne Literatur*: Eine Untersuchung über den wertvollen Roman „Kalmasoba“ stellte G. Džawaḥiṣwili²⁹⁷ an, während K. Čičinadze²⁹⁸ den Roman „Der Mann im Tigerfell“ mit Register und Bibliographie neu edierte. „Georgische Gesänge“ veröffentlicht S. F. Nadel²⁹⁹ nach Lautplatten der Berliner Lautabteilung.

8. Soghdisch.

W. Lentz gibt aus dem Nachlasse von F. W. K. Müller³⁰⁰ „Soghdische Texte“ mit Beiträgen von A. Rucker heraus; an christlichen Texten enthalten sie Reste eines hagiographischen Buches, nämlich Kreuzauffindung, ein Sergius- und ein Barsabbā-Fragment, ferner Bruchstücke aus den apokryphen Petrus-Akten, ein Daniel-Fragment sowie Ermahnungen zur christlichen Geduld nach Art der nestorianischen Paradigmen-Gebete.

9. Türkisch.

Vor dem Weltkriege gesammelte „Turco-Christian Songs from Asia Minor“ in griechischer Schrift veröffentlicht R. M. Dawkins³⁰¹; von den 11 mitgeteilten Liedern sind nur die letzten fünf christlich, die anderen sind zum Teil auch sonst bekannte türkische Volkslieder; hervorgehoben seien ein Lied auf das Heilige Grab und eine Klage über die Hinrichtung des Patriarchen Gregorios V. (1821)

IV. Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: J. Lasso handelt zusammenfassend über bereits veröffentlichte Forschungen zu „Les monuments chrétiens de la Syrie septentrionale“³⁰² und schreibt eine „Einführung in das Studium der christlichen Kunst Syriens im 5. und 6. Jahrh.“³⁰³.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Im wesentlichen neue Photographien der Ruinenstätten bietet das Buch „À travers les villes mortes de haute Syrie. Promenades archéologiques en 1928, 1929, 1931“ von J. Mattern³⁰⁴; neu untersucht wurden im Gebel Bariša die Orte Breiğ (Kloster), Me‘ez (zwei ziemlich gut erhaltene Kirchen), Sarfūd und Ufar Deriān (die in einer syrischen Handschrift erwähnte Säule eines Styliten von 7,40 m Höhe). Ein Bericht über „Les découvertes intéressantes l'archéologie chrétienne récemment effectuées en Syrie“ von R. Mouterde³⁰⁵ umfaßt die

²⁹⁷ *Tiflis 1933 (283) (georg.).

²⁹⁸ *Tiflis 1934 (XXXVII, 690) (georg.).

²⁹⁹ *Berlin 1933 (47, 35).

³⁰⁰ SbPAW. 1934, S. 504/607.

³⁰¹ Mél. Bidez

(s. oben Nr. 34) I, 185/205.

³⁰² ACR. 477/82.

³⁰³ M. XXXII, 161/78 (arab.).

³⁰⁴ Beirut 1933 (175) = MUB. XVII/1.

³⁰⁵ ACR. 459/76.

bereits veröffentlichten Funde der Jahre 1919—1932. Mécérian³⁰⁶ berichtet in einem kurzen Artikel „Une mission archéologique dans l'Anti-ochéne; rapport sur la deuxième campagne de fouilles 1933“ über das Kloster des Styliten Simon des Jüngeren auf dem Ġabal Barakāt, das aus verschiedenen Bauperioden des 6.—13. Jahrh. stammt. Die ersten ausführlicheren Mitteilungen über die wichtige Entdeckung einer „Christian chapel at Dura-Europos“ machte Ph. C. Hopkins³⁰⁷ auf dem Kongreß zu Ravenna und ließ in den vorläufigen Ausgrabungsberichten eine eingehende Beschreibung dieser „Christian church“³⁰⁸ folgen; es handelt sich um den für Syrien noch nicht bekannten Fall, daß ein Privathaus für den christlichen Gottesdienst zur Verfügung gestellt wurde; dieses Haus wurde nach inschriftlicher Bezeugung im Jahre 232/3 zu einer Kirche umgebaut und mit einer Kapelle nebst Baptisterium ausgestattet; durch eine Verstärkung der Verteidigungswälle um 260 kam diese Kirche außer Gebrauch. Auf Grund eigener Feststellungen an Ort und Stelle bietet A. von Gerkan^{308a} Berichtigungen zum Grundriß dieser „Frühchristlichen Kirchenanlage von Dura“ und betont ihre entscheidende Bedeutung für unsere Kenntnis der frühen Entwicklung der Kirchenräume; nach seinen Darlegungen sind das Baptisterium in der Taufkapelle wie die dortigen Wandmalereien erst später geschaffen worden, auf Grund eines Münzfundes wahrscheinlich erst nach 241 (aber vor 260). D. T. Rice³⁰⁹ wiederholt zunächst die schon früher mitgeteilten Resultate der „Oxford excavations at Hira“ und widmet sich dann einer näheren Untersuchung des Stuckwerks, der Töpferei und der schon früher bekanntgemachten kleinen Plaketten mit Kreuzen; auch die Töpferstempel zeigen christliche Embleme (Kreuze). In seinem abschließenden Bericht über „Die Ausgrabung der Brotvermehrungskirche auf dem deutschen Besitz et-Ṭabgha am See Genesareth“ bietet A. E. Mader³¹⁰ die Geschichte dieser Ausgrabung und eine ausführliche Beschreibung und Geschichte dieser Kirche, was auch Gegenstand seines Vortrages „Die Ausgrabung der Basilika der Brotvermehrungskirche und ihrer Mosaiken bei et-Ṭabgha am See Genesareth“ auf dem Kongreß zu Ravenna war. Die abschließende Veröffentlichung darüber bringt A. M. Schneider³¹², „Die Brotvermehrungskirche von et-Ṭabgha an Genesarethsee und ihre Mosaiken“; er sucht die schwierige Frage der Datierung zu lösen (Mitte der zweiten Hälfte des 4. Jahrh., später renoviert, im 7. Jahrh. zerstört) und zeigt durch einen Vergleich mit den anderen Typen, daß diese einzige erhaltene Transept-Basilika Palästinas völlig von außerpalästinensischen Baudenkmalern abhängig ist. Als „Nilmesser auf dem Mo-

³⁰⁶ CRSAL. 1934, S. 144/9. ³⁰⁷ ACR. 483/92. ³⁰⁸ The Excavations at Dura-Europos. Prel. report of 5. season of work. Oct. 1931 — march 1932. New Haven 1934, S. 238/53. ^{308a} RQs. XLII, 219/32. ³⁰⁹ AI. I, 51/73. ³¹⁰ HL. LXXVIII, 1/15, 41/66, 89/103, 129/49. ³¹¹ ACR. 507/21. ³¹² Paderborn 1934 (82 S., 31 Taf.) = Collectanea Hierosolymitana 4.

saikbild der Brotvermehrungskirche“ erklärt K. Gallig³¹³ die von Mader als Turm angesehene Darstellung und weist auf zwei ähnliche Darstellungen hin. Einen kurzen Bericht über die neu ausgegrabene „Greek church of S. John Baptist at Samaria“ aus dem 6. Jahrh. mit Umbauten aus dem 11. und 12. Jahrh. und Wandmalereien aus dem 12. (?) Jahrh. liefert J. W. Crowfoot³¹⁴. S. Saller³¹⁵ macht erstmalig Mitteilungen über die Ausgrabungen einer dreischiffigen „Église du Mont Nébo“ zu Ehren des Moses aus dem 6. Jahrh. mit einem Baptisterium und einer Theotokos-Kapelle nebst Bauinschrift. Die Vermutung Abels über „Die Kathisma-Kirche auf Chirbet Abū Brēk“ wird nach A. M. Schneider³¹⁶ durch dortige Funde bestätigt. R. W. Hamilton³¹⁷ veröffentlicht eine „Note on a chapel and winepress at ‘Ain el Jedide“, während J. H. Iliffe³¹⁸ „Cemeteries and a ‘Monastery’ at the Y. M. C. A., Jerusalem c. third and sixth centuries A.D.“ entdeckte, darunter den griechischen Grabstein eines Bischofs der Georgier und ihres Klosters sowie ein Kloster (?) aus byzantinischer Zeit. D. C. Baramki³¹⁹ behandelt „Recent discoveries of byzantine remains in Palestine“, nämlich eine Basilika in Khirbet Kūfin (11 km nördlich von Hebron) aus dem 4.—6. Jahrh., einen Mosaikboden in Beit Nattif mit geometrischen Mustern aus dem 5.—6. Jahrh. und eine Weinpresse in Khirbet Jedūr bei Beit Ummar. Derselbe beschreibt zusammen mit St. H. Stephan³²⁰ „A Nestorian hermitage between Jericho and the Jordan“ etwa aus dem 9. Jahrh. mit einer syrischen Bauinschrift in dem einfachen Mosaikboden der Kapelle (die genannten Personen sind sonst nicht bekannt). „Excavations at pilgrims’ castle ‘Atlit (1931—32)“ von C. N. Johns³²¹ ergeben einen unvollendeten Kirchenbau der Kreuzfahrer aus dem 13. Jahrh.

e: ARCHITEKTUR: In dem Aufsatz „Zwei antike Grabmonumente Nord-Mesopotamiens und der älteste Märtyrergrab-Typus der christlichen Kunst“ legt S. Guyer³²² den kontinuierlichen Zusammenhang der christlichen mit der antiken Kunst dar, da der antike quadratische offene Grabbau sich in dem jüngst ausgegrabenen Martyrium der Johannes-Kirche zu Ephesus und in dem Martyrium der Grabeskirche zu Korykos wiederfindet. Seine bekannte These über Charakter und Ursprung der Sakralbauten Kleinasiens und ihre Beziehung zu den Baudenkmalern in Byzanz führt S. Guyer³²³ näher aus in „Les monuments chrétiens en Asie Mineure“. „Les Églises de Palestine récemment découvertes“ gruppiert F. M. Abel³²⁴

³¹³ ZDPV. LVII, 157/8.³¹⁴ ACR. 523/4.³¹⁵ RB. XLIII, 120/7.³¹⁶ JPOS. XIV, 230/31.³¹⁷ QDAP. IV, 111/7.³¹⁸ ebenda, 70/80.³¹⁹ ebenda, 118/21.³²⁰ ebenda, 81/6.³²¹ ebenda, 122/37.³²² Aus

Fünfjahrtausenden morgenländischer Kultur. Festschrift Max Frh. v. Oppenheim. Berlin 1933, S. 148/56 (Archiv f. Orientforschung. Beih. 1).

³²³ ACR. 433/58.³²⁴ ACR. 493/506.

in fünf verschiedene Typen: Basiliken mit drei Apsiden, Kirchen mit einer Apsis, die von rechteckigen Cellae flankiert wird, achteckige und runde Kirchen, sowie Kirchen mit blattförmigem Grundriß. Die Frage "War das Oktogon der Wallfahrtskirche des Simon Stylites in Kāl'at Sim'ān überdeckt?" kann nach D. Krencker³²⁵ nur durch Ausgrabungen restlos geklärt werden; zum mindesten muß aber nach dem archäologischen Befund eine Überdeckung des Oktogon geplant gewesen sein. Gegen diese These wendet sich S. Guyer³²⁶, „Zur kunstgeschichtlichen Stellung der Wallfahrtskirche von Kāl'at Sim'ān“, aus archäologischen Gründen und auf Grund der literarischen Quellen. Nach G. Nahapeteān³²⁷ ist der Ursprung der Vierungskuppel der „christlichen Baukunst“ in Armenien zu suchen. „Die Baukunst der armenischen Kolonien“ besonders in Polen behandelt T. Mańkowski³²⁸; derselbe³²⁹ schreibt auch über die Baugeschichte und kunsthistorische Einordnung der „Cathédrale arménienne du moyen-âge à Lwów“. Vgl. auch Nr. 46.

d: MOSAIK UND MALEREI: Eine genaue Beschreibung und Untersuchung der bedeutungsvollen „Paintings in the Christian chapel“ zu Dura, deren Originale sich jetzt in der Gallery of Fine Arts der Yale University befinden, bietet jetzt P. V. C. Baur^{329a} mit vier farbigen Abbildungen der neutestamentlichen Szenen; nebenbei sei bemerkt, daß er wohl zu Unrecht das Baptisterium für ein Märtyrergrab hält. In einem interessanten Aufsatz „L'hellénisme et l'orient dans les mosaïques de la mosquée des Omayyades“ stellt E. de Lorey³³⁰ diese Mosaiken in einen größeren historischen Rahmen. Das ins 5. Jahrh. zu setzende „Mosaïque de Serge à Soueidā“ mit brennendem Kerzenleuchter in der Hand beschreibt A. Parrot³³¹; es findet sich unter anderen geometrischen Mosaiken in der bereits bekannten Basilika und stellt wohl einen Stifter oder Wohltäter der Kirche dar. Die ersten Abbildungen der „Mosaïques et inscriptions d'el-Mehayet“ mit Darstellungen aus dem Landleben, einer Kelterszene und einer Kirche im Stile von Mādabā, sowie Verbesserungen zu den Inschriftenlesungen bringt P. Lemaire³³²; die Mosaiken stammen nach der Bauinschrift aus dem Jahre 617 oder 632, was auch zu dem Stile paßt. Über „Τὰ ἐν τῇ Βασιλικῇ τῆς Βηθλεὲμ ἀνακαλυφθέντα μωσαϊκά“ berichtet T. P. Themele³³³. Nach H. Khürdean³³⁴ geht die „Mosaikkunst bei den Armeniern“ auf die Urartäer zurück, und die in Palästina entdeckten Mosaiken wären Werke ar-

³²⁵ Jahrbuch d. Dt. archäol. Inst. XLIX, 62/89.

³²⁶ ebenda, 90/6.

³²⁷ Bazm. XCII, 177/83 (armen.).

³²⁸ HA. XLVIII, 125/9 (armen.).

³²⁹ Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres, Cl. de philol., 1933, S. 80/5.

^{329a} Excavat. at Dura-Europos (s. oben Nr. 308), S. 254/88; mit Nr. 308 zusammen auch separat: C. Hopkins u. P. V. C. Baur, Christian Church at Dura-Europos. New Haven 1934 (52).

³³⁰ AI. I, 22/45.

³³¹ RB. XLIII,

97/104. ³³² ebenda, 385/401.

³³³ NS. XXIX, 388/405.

³³⁴ Bazm.

XCII, 60/4, 193/9, 358/62, 426/31 (armen.).

menischer Künstler. Die von du Mesnil du Buisson³³⁵ beschriebenen „Peintures de la synagogue de Dura-Europos“ dürften zum Vergleiche mit der christlichen Kunst auch hier von gewissem Interesse sein. S. Der Nersessian³³⁶ wendet sich bezüglich „The date of the initial miniatures of the Etchmiadzin gospel“ gegen Strzygowskis Datierung und legt dar, daß diese Miniaturen durchaus den armenischen des 10. Jh. entsprechen. G. Jowsēphean³³⁷ beschreibt „Ein Meisterwerk der Halbater Schule“, die Miniaturen des Evangeliums von Getašēn aus dem Jahre 1211. — Vgl. auch Nr. 312/3.

e: KUNSTHANDWERK: A. Goldschmidt und K. Weitzmann³³⁸ bringen im zweiten Band ihrer monumentalen Veröffentlichung „Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des 10. bis 13. Jahrh.“ die Reliefs. „A silver inlaid bronze canteen with christian subjects in the Eumorfopoulos collection“, ein schönes Stück der Mossul-Schule aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh., beschreibt M. S. Dimand³³⁹; dargestellt sind die Madonna mit dem Kinde, Christi Geburt, Anbetung der Könige, Taufe und Beschneidung Christi, Einzug in Jerusalem, ferner in je einem Friese Krieger (Kreuzfahrer) und Heilige. „Un rilievo copto in Adria“, die Jungfrau mit dem Kinde zwischen Michael und Gabriel, macht S. Bettini³⁴⁰ bekannt; nach ikonographischen Merkmalen, Stil und Herstellung soll es sich um eine koptische Arbeit des 6. Jahrh. handeln. Eine ausgezeichnete Veröffentlichung „Ancient textiles from Egypt in the Michigan Collection“ bringt L. M. Wilson³⁴¹; es sind hauptsächlich koptische Stoffe aus Karanis im Faijūm, die durch gleichzeitige Münzfunde annähernd datiert werden können. Einen kurzen Überblick über „Les tissus coptes. À propos de la récente exposition des Gobelins“ bietet J. Pozzi³⁴². „À propos de deux médailles arméniennes de 1673 à l'effigie d'un marchand de Djoulfa près Ispahan“ im Bargello zu Florenz handelt A. Sakisian³⁴³. G. Čubinašwili³⁴⁴ macht ein silbernes „Vortragekreuz aus Ischchani vom Jahre 973“ bekannt und vergleicht es mit dem Kreuze aus Martwili und ähnlichen Arbeiten West-Europas.

f: IKONOGRAPHIE: In einem Artikel „Koptische und altägyptische Zeichnung eines Armsessels (Aus zwei Reichen der Naturwiedergabe in der Flachkunst)“ behandelt H. Schäfer³⁴⁵ den „Ansichts“-Umbruch; er betrachtet ihn als eine Rückbildung in der Richtung auf den Entwicklungszustand der altägyptischen Kunst, der gegenüber die hellenistisch-römische Kunst perspektivisch arbeitete. Über den Einfluß des „Mauvais oeil dans la peinture chrétienne d'Abyssinie“ und die gleiche Erscheinung in der armenischen Kunst handelt W. Staude^{345a}.

³³⁵ RB. XLIII, 105/19. ³³⁶ Art-Bulletin XV, 327/60. ³³⁷ Si. VIII, 110/4, 148/50, 180/1, 206/9, 305/9 (armen.). ³³⁸ Berlin 1934 (95 S., 80 Taf.). ³³⁹ AI. I, 17/21. ³⁴⁰ *Rivista d'arte, 1934, S. 149/68. ³⁴¹ *Ann Arbor 1933 (X, 77) = Univ. of Michigan Studies. Human. Ser. 31. ³⁴² Gazette des beaux arts LXXXVI/2, 97/109. ³⁴³ Revue historique CLXXIV, 19/28. ³⁴⁴ BMG. VI, 297/314 (georg.). ³⁴⁵ OLZ. XXXVIII, 73/84. ^{345a} JA. CCXXV, 231/57.

2. Epigraphie.

Fünf Inschriften aus dem 4.—6. Jh. aus Palästina und Syrien veröffentlicht F. M. Abel³⁴⁶, u. d. T. „Epigraphie grecque“. „Epigraphische Studien zu den griechischen Inschriften Syriens“ von St. Witkowski³⁴⁷ bieten Berichtigungen zu den von den amerikanischen Expeditionen gefundenen christlichen und heidnischen Bau- und Grabinschriften. E. Peterson³⁴⁸ behandelt „Zwei angeblich montanistische Inschriften“, wobei er sich gegen die montanistische Erklärung der Inschrift aus Khirka in Phrygien durch Grégoire (Byz. VIII, 59) wendet. „A fragment from Christian Nubia“, eine griechische Grabinschrift aus der Gegend von Meroe, veröffentlicht H. B. Nicholson³⁴⁹, während U. Monneret de Villard³⁵⁰ „Le isrizioni del cimiterio de Sakinya (Nubia)“ ediert. Die „Syriac inscriptions“ der amerikanischen Expedition nach Syrien legt jetzt E. Littman³⁵¹ vor.

3. Numismatik.

Eine „Nouvelle monnaie du roi Esbaël (fin du 5^e ou début du 6^e siècle de notre ère)“ aus Äthiopien beschreibt A. Kammerer³⁵². Vgl. auch Nr. 49.

³⁴⁶ RB. XLIII, 259/64.³⁴⁷ Mém. Maspero, Kairo 1934, II, 185/200.³⁴⁸ RQs. XLII, 173/6.³⁴⁹ Sudan Notes and Records XVI, 83/5.³⁵⁰ *Paris

1934 (VIII, 28).

³⁵¹ *Leiden 1934 = Syria. Publications of the Princeton Univ. archaeological Expedition to Syria in 1904—5 and 1909. Div. 4: Semitic Inscriptions Sect. B.³⁵² Revue numismatique XXXVII, 37/43.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DAS PROBLEM DES CHRISTLICH-PALÄSTINENSISCHEN PENTATEUCHTEXTES

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

ENNO LITTMANN

zur Vollendung des 60. Lebensjahres
am 16. September 1935 gewidmet

In meinem auf dem VII. Deutschen Orientalistentag in Bonn gehaltenen Vortrag über *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*¹ habe ich erstmals die These vertreten: daß die auffälligen Beziehungen ATlichen christlich-palästinensischen Bibeltextes zur Pěšittā sich weder aus einem sekundären Einfluß erklären, den diese im Laufe der Zeit auf den aus dem Griechischen übersetzten westaramäischen Text ausgeübt, noch aus einer subsidiären Benutzung, die sie durch den im Prinzip nach dem Griechischen arbeitenden ursprünglichen Übersetzer erfahren hätte; daß vielmehr zunächst einmal mindestens der christlich-palästinensische Pentateuchtext das Ergebnis einer stärksten Überarbeitung darstellt, der auf Grund des für die christliche Kirche kanonischen LXX-Textes eine vom Judentum übernommene Form palästinensischen Targums unterworfen worden sei; daß jene Beziehungen zu der selbst letzten Endes auf die Übertragung einer solchen Form in ostaramäisches Sprachkleid zurückgehenden Pěšittā demgemäß als stehengebliebene Elemente der ältesten, noch nicht vom Griechischen beeinflussten Schicht der textlichen Entwicklung zu bewerten seien.

In der Tat wird es sich aus mehr als einem Grunde empfehlen, hier fürs erste nur die Verhältnisse des Pentateuchtextes ins Auge zu fassen. Einmal ist von vornherein mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Dinge in verschiedenen Texten des ATs

¹ Nunmehr mit einigen Erweiterungen und Zusätzen im Druck erschienen ZDMG. Neue Folge XIV (1935) S. 89—118.

verschieden gelagert wären. Dann ist aber der fragliche Charakter der Pěšittā exakt und systematisch vorläufig eben nur für den Pentateuch erwiesen. Neben ihr leisten weiterhin die verschiedenen erhaltenen Formen des eigentlichen Pentateuchtargums zur Erkenntnis alter Targumtradition erheblich bessere Dienste als das vorliegende Prophetentargum. Endlich hatte ich auch darauf schon aufmerksam gemacht, daß die targumhafte Grundlage christlich-palästinensischen AT-Textes in den Bruchstücken biblischen Volltextes ungemein stärker durchscheine als in den besonders restlos an die „LXX“ angeglichenen Lektionartexten. Von einer Vergleichung von Volltext und Lektionartext würde also jede nähere Erörterung des Problems zweckmäßig auszugehen haben. Hier ist nun eine merkwürdige Tücke des Objekts zu beklagen. Durchweg finden sich nämlich für das AT bei bisher ans Licht getretenen Bruchstücken von biblischem Volltext kaum irgendwelche Deckungen mit Perikopen der Lektionarüberlieferungen. Zu den wenigen Ausnahmen dieser bedauerlichen Regel gehört aber an Gn. 19, 1—10 gerade für den Pentateuch eine Stelle, an der ein Fragment von leider im einzelnen wieder recht lückenhaftem Bestand¹ gegenüber der Gn. 18, 1—19, 30 umfassenden Pentateuchperikope des Lewischen Lektionars für den Mittwoch der ersten Fastenwoche² eine überraschende Fülle von Abweichungen aufweist, die zum weitaus größeren Teile für das von mir aufgerollte Problem in hohem Grade aufschlußreich sind.

Das denn auch von mir in diesem Sinne ausdrücklich erwähnte Fragment hat eine vergleichende Würdigung bereits einmal durch H. Duensing³ erfahren. Doch konnte dieser erste Versuch bis zu einer richtigen Bewertung des tatsächlichen Befundes nicht vorstoßen, weil er mit axiomatischer Sicherheit von der Annahme des primären Charakters des christlich-palästinensischen

¹ Veröffentlicht bei Fr. Schulthess, *Christlich-Palästinensische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus* (Abhandlungen d. Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Histor. Klasse. Neue Folge VIII. Nr. 3). Berlin 1905 S. 19f.

² *Studia Sinaitica*. Nr. VI. *A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles*. London 1897 S. 98—103.

³ *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinensischen Septuaginta*. Göttingen 1906 S. 101f.

ATs als einer Superversion der LXX ausging, an der auch nur den leisesten Zweifel für denkbar zu halten offenbar außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers lag.

Ich gebe nunmehr, soweit ihm ein zusammenhängend lesbarer Text des Fragments gegenübersteht, Vers für Vers, von einer möglichst streng wörtlichen Übersetzung begleitet, den Lektionartext der Stelle. Zum Zwecke der späteren bequemen Zitierung einheitlich durchnummeriert, wird alsdann für alle diejenigen Stellen, an denen schon er vom normalen LXX-Text oder von ihm der Text des Fragments abweicht, eine Zusammenstellung des in Betracht kommenden Vergleichungsmaterials geboten. Vermerkt wird jedesmal auch die Formel, mit der Duensing den Tatbestand glaubte abtun zu können, bzw. dessen Nichtberücksichtigung durch ihn. Für die Siglen halte ich mich zunächst an Brook und McLean. Es bezeichnet also \mathfrak{A} die armenische, \mathfrak{B} die bohairische, \mathfrak{C} die äthiopische Übersetzung, \mathfrak{L} den altlateinischen Text und dementsprechend \mathfrak{V} die Vulgata. Hinter den Buchstabensiglen von Minuskeln notiere ich auch die ihnen im Apparat von Holmes-Parsons und im Rahlfsschen System gegebene Zahl. Ohne besondere Sigel werden der $\mathfrak{M}\mathfrak{L}$ und der variantenlose bzw. vorherrschende griechische Text eingeführt. Durch P wird die Pěšittā, durch O, Je, Jo und S der Reihe nach Onkelos, Jerušalmī, Ps.-Jonathan und das samaritanische Targum in der Ausgabe von A. Brüll bezeichnet. Die Textvarianten des Fragments werden hinter], bei Zusätzen mit + eingeführt.

<p>¹ $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט בְּעֵמֶק הַיַּרְדֵּן$ ——— v. 1 $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט בְּעֵמֶק הַיַּרְדֵּן} \div^3 \text{וַיֵּשֶׁב לוֹט בְּעֵמֶק הַיַּרְדֵּן} \div^3$ $\div^3 (!)^5 \text{וַיֵּשֶׁב לוֹט בְּעֵמֶק הַיַּרְדֵּן} \div^3 \text{וַיֵּשֶׁב לוֹט בְּעֵמֶק הַיַּרְדֵּן} \div^3$</p>	<p>— — — Und Lot, als er gesehen hatte¹, stand auf² vor sie hin³ und warf sich nieder auf sein Angesicht⁴ auf die Erde so (!)⁵.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹ = m (72): $\Lambda\omega\tau\ \delta\acute{\epsilon}\ \iota\delta\acute{\omega}\nu$] וַיֵּשֶׁב לוֹט (Lot), Schluß eines וַיֵּשֶׁב לוֹט (und als er gesehen hatte, Lot) = $\iota\delta\acute{\omega}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \Lambda\omega\tau$. Berührung in der Wortstellung bestünde hier aber auch mit P: $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט וַיֵּשֶׁב לוֹט}$ (und es sah sie Lot und) bzw. O: $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט וַיֵּשֶׁב לוֹט}$, Jo: $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט וַיֵּשֶׁב לוֹט}$ (Und es sah Lot und). — D. nimmt Abhängigkeit von der normalen, griechischen Wortstellung an, wofern nicht ein „zufälliger Ausfall“ vorliege.

² = $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta$ oder $\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta$ bzw. vgl. P: וַיֵּשֶׁב לוֹט (und stand auf) = $\text{וַיֵּשֶׁב לוֹט} + \text{וַיֵּשֶׁב לוֹט}$ (und lief) = Je: וַיֵּשֶׁב לוֹט , hier allerdings nicht als Zusatz,

sondern als freie Wiedergabe des $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$. — Nach D. „nirgend bezeugte, wahrscheinlich aus Gen. 18,2 geschöpfte Erweiterung des Textes.“

³ Gewiß nicht wörtlich etwa = ἔμπροσθεν αὐτῶν, sondern durchaus denkbar auch als Wiedergabe von εἰς συνάντησιν αὐτοῖς oder wohl noch eher mit m (72) n (75) und Kyrillos v. Alexandrien: αὐτῶν, nicht minder vielleicht als solche des mehrfach von Chrysostomos zitierten: ἐναντίον αὐτοῖς, zugleich formal sich berührend mit O Jo: לקדמותהון] אמחאזיא (zu ihrer Begegnung) streng = εἰς συνάντησιν αὐτῶν, aber auch engste formale Berührung mit P: אמחאזיא . — Von D. nicht berücksichtigt.

⁴ Wörtlich = P bzw. Je O: פוי על אפוי , aber auch dem von Theodoretos zitierten: καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ > e (52) j (57): ἐπὶ πρόσωπον bzw. normales תפן προσώπω und: וישפחו אפיהם (und er warf sich nieder, das Angesicht sc. zu Erde). — Von D. nicht berücksichtigt, weil keine Differenz der beiden christlich-palästinensischen Textgestalten vorliegt.

⁵ Sinnlos!] אמחאזיא (vor ihnen), woraus nach D. die Lesart des Lektionartextes „verderbt“ wäre, beides ohne Entsprechung in $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$, der griechischen Überlieferung und P. Zu vergleichen wäre nur das „(warf sich) ihnen (nieder)“ einer Hs. von \mathfrak{C} bzw. der Zusatz: „und warf sich ihnen mit seinem Angesicht nieder“, den \mathfrak{C} allgemein am Schluß von v. 2 bietet. — Nach D. „Zusatz des palästinensischen Textes“.

אזיא, וזו כח אזיא v. 2
⁶ $\text{אזיא} \div \text{אמחאזיא}$
 אזיא אמחאזיא
⁸ אמחאזיא ⁷ אזיא

Und er sprach: „Siehe, meine Herrn, wendet zum Hause eures Jungen und steigt ab⁶ und waschet eure Füße, und ihr macht's in der Morgenfrühe⁷, geht euren Weg⁸.

⁶ = καταλύσατε > P: אזיא , O Jo: ביתו לינו (übernachtet)] + אזיא (bei mir). — Nach D. „ein willkürlicher Einsatz“.

⁷ Vgl. καὶ ὀρθρίσαντες ἀπελεύσεσθε] אזיא אמחאזיא (ihr macht's in der Morgenfrühe und geht) = O Jo: תקדמון ותהכון (ihr werdet frühe machen und werdet gehen) = השכם והלכתם (ihr ladet frühe auf und geht) > P: אזיא (macht frühe und geht). — Nach D. „nichtssagend“.

⁸ + ... אזיא (wegen . . .), Anfang des an verschiedener Stelle von n (75) bzw. \mathfrak{C} b (19), f (53) i (56) und r (129), c₂ (135) und \mathfrak{B} vertretenen, aus 18, 5 stammenden Zusatzes: οὐ εἶνεκεν (oder εἶνεκα) ἐξεκλίνατε πρὸς τὸν παῖδα ὑμῶν. — D. findet hier den Schluß naheliegend, daß das Fragment „eine andere Vorlage voraussetze“ als der Lektionartext, glaubt ihn aber dann doch mit dem Hinweis darauf ablehnen zu können, daß der letztere „viele Auslassungen aufweise und nach der Pesch. durchkorrigiert sei.“

<p>— אכלו וישבו — v. 3 *⁹ אכלו כפא פתא פתא כחא *¹⁰ אכלו דת. דת. אכלו</p>	<p>— — — und er machte ihnen einen Trank und ungesäuerte Brote buk er ihnen, und sie aßen, bevor sie schiefen.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁹ om. אכלו כפא (buk er ihnen). Offenbar bloße Auslassung infolge Schreibversehens, wie D. richtig annimmt.

¹⁰ = πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι] אכלו דת. דת. אכלו (solange sie nicht schliefen) = S: לא ידמון; O Je: שכבו (bzw. לא) עד לא bzw. P: אכלו דת. אכלו (solange sie noch nicht schliefen). — Von D. nicht berücksichtigt.

<p>אכלו דת. דת. אכלו v. 4 *¹² אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו</p>	<p>Und die Männer der Stadt, die Sodomiter, umringten das Haus vom Jüngling bis zum Greis, die Gemeinde alle wie ein (Mann).</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹¹ = καὶ οἱ ἄνδρες = P: אכלו אכלו אכלו אכלו (Und, siehe, die Männer). — Von D. unter die Rubrik „Willkürliche Zusätze“ gestellt.

¹² = τὴν οἰκίαν = P: אכלו אכלו אכלו אכלו (um das Haus)] אכלו אכלו (das Haus des Lot). — Von D. ebenso bewertet.

¹³ = ἅπας ὁ λαός = אכלו אכלו אכלו אכלו (alles das Volk)] אכלו אכלו אכלו אכלו (und all die Gemeinde) = P: אכלו אכלו אכלו אכלו (und all das Volk). Ein *hl* (und) vor *אכלו אכלו אכלו אכלו* (alles Volk) tritt vereinzelt auch in der Überlieferung von Q auf. — Von D. wiederum gleich beurteilt.

<p>*¹⁴ אכלו אכלו אכלו אכלו v. 5 אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו אכלו</p>	<p>Und sie waren rufend dem Lot und waren¹⁵ sagend ihm: „Wo <sind> jene Männer, die hinein- gingen in dein Haus¹⁶ in der Nacht? Führe sie heraus zu uns, damit wir mit ihnen seien.“</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹⁴ = P. Vgl. אכלו אכלו (nach Lot)] אכלו אכלו (ihn den Lot), beides auch = τὸν Λώτ. — Von D. nicht berücksichtigt.

¹⁵ = ἔλεγον] om. אכלו (waren), so daß die beiden Partizipien sich an das erste אכלו (Und sie waren) anschließen > P: אכלו אכלו (und sagten). — Ebenso.

¹⁶ Völlig unerhört.] אכלו (zu dir) = P bzw. πρὸς σέ = אכלו (zu dir). — Ebenso.

ל¹⁷ אָמַרְתֶּם לָמוֹתַי וְ. 7 | Und er sagte ihnen¹⁷: „Nicht
 †¹⁹ אַתְּמַרְתֶּם לִּי אֶת־הַרְעָה בְּ. 18 | so¹⁸, meine Brüder! Nicht sollt
 | ihr Böses tun¹⁹.

¹⁷ Vgl. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς > bloßes [וַיֹּאמֶר] אָמַרְתֶּם לָמוֹתַי (und es sagte Lot zu ihnen). Vgl. P: אָמַרְתֶּם לָמוֹתַי לֹט (und es sagte ihnen Lot) = Je: וְאָמַר לְהוֹן לוֹט. — Von D. wieder unter die „willkürlichen Zusätze“ gerechnet.

¹⁸ = Μηδαμῶς > אֶל־נָא (nicht doch). — P om.] לֹא כַּתּוּב (Nicht also). Vgl. zu beiden Formen Jo: לֹא כַּתּוּב (Nicht jetzt), wonach dann aber entsprechend dem MT im Gegensatz zu den christlich-palästinensischen Texten die Negation nicht noch einmal wiederholt wird. — Von D. nicht berücksichtigt.

¹⁹ = P bzw. πονηρεύσαθε = [תָּרַעוּ] + לְמַלְאָכֵי כַּתּוּבָה דָּאֵתָּהּ לָמוֹתַי, (diesen Menschen, die kamen zu mir). Vgl. o (82) B^p und der Dialog zwischen Timotheos und Aquilas: εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοῦτους, ℓ: *viris*, ℄: an diescn. — Nach D. „willkürlich“.

כֹּתֵבָה לְ. 20 אֶתְּ. 8 | Es sind mir zwei²⁰ Töchter, die²¹
 †²³ אֶתְּ. 22 לְ. 21 | ein Mann nicht „kürzte“²². Ich
 אֶתְּ. 24 אֶתְּ. 23 | werde herausführen²³ sie zu
 † אֶתְּ. 25 אֶתְּ. 24 | euch, und bedient euch ihrer²⁴,
 † אֶתְּ. 25 אֶתְּ. 24 | wie es schön euch <dünkt>. Ein-
 † אֶתְּ. 25 אֶתְּ. 24 | zig an diesen Männern²⁵ nicht
 — — — tut irgendein Unrecht. — — —

²⁰ Vgl. εἶσιν δέ μοι > הִנֵּה־נָא לִי (Siehe doch, mir <sind>) = P: אֶתְּ. 8 (Siehe mir sind)] אֶתְּ. 8 (Es sind mir nun). Vgl. O: הִנֵּה כַּעַן לִי (Siehe, nun <sind> mir), Jo: הִנֵּה כַּתּוּב אֵיתִי לִי (Siehe, jetzt sind mir). — Von D. nicht berücksichtigt.

²¹ + בְּ. 20 (bis jetzt). Vgl. B: *nequum*. — Nach D. „freie Erweiterung“.

²² Sachlich = P: לֹא יָדַע אֶתְּ. 21 (nicht erkannte ein Mann) wie O: לֹא יָדַע אֶתְּ. 21 > οὐκ ἔγνωσαν ἄνδρα = [לֹא יָדַעוּ אִישׁ] אֶתְּ. 21 (nicht „kürzte“ ein Mann), mit P O auch in der Wortstellung übereinstimmend. — Von D. nicht berücksichtigt.

²³ = ἐξάξω bzw. P: אֶתְּ. 23 (ich führe heraus) = 74: ἐξάγω. Vgl. f (53), i (56), r (129): ἐξαγάγω. — Ebenso.

²⁴ = καὶ χρῆσασθε αὐταῖς > P: אֶתְּ. 24 (tuet ihnen) = [וַעֲשׂוּ לְהוֹן] אֶתְּ. 24 (und beschäftigt euch mit ihnen). — Ebenso.

²⁵ = εἰς τοὺς ἄνδρας = P: אֶתְּ. 25 (Menschen). — Ebenso.

דוּחַת אִיזָהּ — — — v. 9
 דוּחַת אִיזָהּ. דוּחַת אִיזָהּ. ²⁶ דוּחַת אִיזָהּ
 וְלִי אֵל בְּזָהּ : ²⁷ דוּחַת אִיזָהּ
 וְכַאֲשֶׁר הָיָה לְמִלְחָה : אִיזָהּ : ²⁹ דוּחַת אִיזָהּ
 : אִיזָהּ ²⁸ לְבִיחַ לְאֵל : ³⁰ דוּחַת אִיזָהּ

— — — Und sie sagten: „Du kamst, daß du wohnest²⁶, nicht etwa auch daß du richtest die Rechtsstreitigkeiten²⁷. Jetzt nun dir werden wir Böses tun mehr als diesen.“ Und sie waren bedrängend²⁸ den Mann, den Lot²⁹, sehr und kamen nahe, daß sie zertrümmerten³⁰ die Türe(n?).

²⁶ = παροικεῖν. Vgl. לָגוּר (um Beisasse zu sein).] דוּחַת אִיזָהּ (<daß> du sitztest zwischen uns). Vgl. Jo: לְאִיתוּבָה בֵּינֵנוּ (um dich seßhaft zu machen unter uns), P: לְאִיתוּבָה בְּתוֹךְ (um dich seßhaft zu machen mit uns), O: לְאִיתוּבָה (um dich seßhaft zu machen), S: לְמִיתוּבָה (um ansässig zu sein). — Von D. nur konstatiert.

²⁷ = f (53), i (56), r (129): κρίσεις κρίναι vgl. das normale κρίσιν κρίναι > וְיִשְׁפֹּט שְׁפוּט (und soll richten ein Richten [in 3. Person!]) דוּחַת אִיזָהּ (daß du werdest richtend unsere Rechtsstreitigkeiten). Vgl. P: דוּחַת אִיזָהּ (er richtet uns die Rechtsstreitigkeiten), Jo: אִיתְעִבִּיד (er ist geworden Richter und richtend uns alle). — Von D. nicht berücksichtigt.

²⁸ = παρεβίβάζοντο > P: וְכַאֲשֶׁר הָיָה בָּם (und sie stritten sich mit). Vgl. וְיִפְצְרוּ בּוּ (und sie drangen ein auf)] דוּחַת אִיזָהּ (und sie waren vergewaltigend). — Ebenso.

²⁹ = τὸν ἄνδρα τὸν Λώτ bzw. P: לְבִיחַ לְאֵל (den Manne Lot) = וְכַאֲשֶׁר הָיָה לְמִלְחָה (auf den Mann, den Lot).] דוּחַת אִיזָהּ (ihn, den Lot) = e (52) f (53) i (57) n (75) und Chrysostomos, die τὸν ἄνδρα vermissen lassen. — Von D. nur konstatiert mit der unrichtigen Angabe, daß „τὸν ἄνδρα wie in Pesch. fehle“.

³⁰ = συντριψαι = לְשֹׁבֵר (um zu zerbrechen).] דוּחַת אִיזָהּ (wünschend, daß sie zerbrächen), wovor wohl ein אִיזָהּ (und sie waren) ausgefallen sein dürfte. Wenigstens in der Wortwahl besteht Übereinstimmung mit P: לְאִיתוּבָה (um zu zerbrechen) = O Jo: לְמִתְבָּר. — Nach D. „ist אִיזָהּ willkürlich zugesetzt“.

דוּחַת אִיזָהּ ³¹ וְכַאֲשֶׁר הָיָה לְמִלְחָה v. 10
 — — — דוּחַת אִיזָהּ

Und es streckten aus³¹ die Männer ihre Hände — — —

³¹ Sachlich = P: וְכַאֲשֶׁר הָיָה לְמִלְחָה (und es reckten aus) = וְיִשְׁלְחוּ. Vgl. ἐκτείναντες δὲ] דוּחַת אִיזָהּ (und dann streckten). Vgl. B: Et ecce miserunt. — Von D. ebenso beurteilt.

Wir haben auf dem schmalen Raum von bloß neun Versen,

von denen noch nur ein Drittel für den ganzen Umfang einen Vergleich ermöglicht, neben einem Falle, in dem beide christlich-palästinensischen Texte übereinstimmend von dem herrschenden „LXX“-Text abweichen (Nr. 4) nicht weniger als dreißig mehr oder weniger beachtliche Abweichungen zwischen ihnen zu konstatieren.

Nur in dem einzigen Falle von Nr. 9 handelt es sich auf der Seite des fragmentarischen biblischen Volltextes, der weiterhin als Frg. zitiert werden mag, unverkennbar um die bloße Korruptel des Ausfalls zweier Worte. Umgekehrt schien bei Nr. 5 doch wohl eine Korruptel auf Seite des Lektionartextes, weiterhin = Lect., vorliegen zu müssen, und wenn dies eine Korruptel wirklich aus dem im Frg. Stehenden sein sollte, würde sich letztendlich hier der gleiche Befund wie bei Nr. 4 ergeben: Übereinstimmung der christlich-palästinensischen Überlieferung gegen die normale LXX. Dreimal, bei den Nrn. 15, 24 und 28 ist der Unterschied zwischen Frg. und Lect. sodann ein rein formaler, der keinerlei Veranlassung gibt, hinter der einen oder der anderen Fassung etwas anderes als den beidemale variantenlos stehenden griechischen Text zu suchen. Der bleibende Rest von noch immer 25 materiellen Abweichungen trägt nun aber einen ganz bestimmten Charakter.

Vorwiegend, genauer zu stark 60%, handelt es sich nämlich um leisere oder stärkere über den Bestand nicht nur der normalen LXX, sondern vor allem des $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$ überschießende Erweiterungen, die man ganz allgemein als „targumhaft“ wird bezeichnen können. Nur ein einzigesmal, bei Nr. 29, war im Frg. umgekehrt die Nichtwiedergabe eines dem herrschenden LXX-Text mit dem $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$ gemeinsamen Elements zu buchen. Wieder nur ein einzigesmal, bei Nr. 16 wird die Erweiterung durch Lect. vertreten. Nicht weniger als fünfzehnmal, nämlich bei den Nrn. 2, 6, 8, 11 ff., 17 bis 21, 26f. und 30f. war sie auf der Seite des Frg. zu beobachten. Dazu gesellen sich dann noch die bei der Bewertung der Sachlage sehr wohl mit zu berücksichtigenden zwei Fälle der Nrn. 4f., in denen das — oder doch im zweiten mindestens irgendein — Element der Erweiterung beiden christlich-palästinensischen Textformen gemeinsam war.

Von vornherein festzustellen ist, daß diese, sagen wir einmal, „targumhaften“ Elemente durch einen, wie auch immer zu denkenden, Einfluß der P sich nicht erklären lassen. Auch nicht in einem einzigen der vollen achtzehn Fälle, die zur Beurteilung stehen, war nämlich, abgesehen von Nr. 13 mit ihrem Doppelverhältnis zu P und allerdings nur einem Teil der \mathfrak{A} -Überlieferung, eine genaue Übereinstimmung nur mit P zu konstatieren. Bei Nr. 4 war vielmehr, abgesehen von der griechischen Überlieferung, die wörtliche Übereinstimmung mit P zugleich eine solche mit Je O, bei Nr. 17, wo eine Berührung mit Griechischem nicht statthat, eine solche wenigstens mit Je. Ausgeschlossen wird der Gedanke an eine Entlehnung der Erweiterung aus P ohne weiteres durch die Verschiedenheit des Wortlautes sodann bei Nr. 27, wo im übrigen überhaupt nur von einer sachlichen Berührung zwischen der im Frg. vorliegenden und je einer entsprechenden Erweiterung in P und Jo die Rede sein kann. Formal geradezu stärker mit Jo als mit P ist die Übereinstimmung endlich bei Nr. 26, und damit sind die Fälle, in denen irgendeine Verwandtschaft mit P sich bei unseren Erweiterungselementen beobachten ließ, bereits erschöpft.

Eine andere und höchst einfache Erklärung des Befundes hat Duensing¹ bei der Hand gehabt. Während auch ihm gemäß allgemeiner Anschauung die aus dem Griechischen geflossene Übersetzung des Lect. als „nach der Pesch. durchkorrigiert“ erscheint, findet er im Frg. „einen stark überarbeiteten Text voller Willkürlichkeiten“, dem von Hause aus dieselbe Übersetzung aus dem Griechischen zugrunde läge. Die Zusammenstellung des Materials zeigte, wie leicht er es mit der Begründung dieses Urteils genommen hat. Allerdings bleiben, auch wenn man diejenigen Fälle abzieht, in denen zu einer von ihm kurzerhand als „willkürlich“ bewerteten oder überhaupt nicht berücksichtigten Erscheinung, denn doch noch irgendeine beachtenswerte Parallele beizubringen war, an den Nrn. 6, 11f. und 31 immerhin vier Beispiele dafür, daß eine Erweiterung des Frg. völlig unerhört war. Das Gleiche ergab sich aber bei Nr. 16 gerade für die einzige dem Lect. eigentümliche Erweiterung. Diese Tatsache weist in eine wesent-

¹ a. a. O. S. 102.

lich andere Richtung. Der vereinzelte Fall scheint auf der einen Seite ein letztes Rudiment derselben „willkürlichen“ Textgestaltung zu sein, die auf der anderen Seite noch ungleich stärker zum Ausdruck kommt. Da gerade dieses einzelne Rudiment hier nicht wiederkehrt, ist ohne weiteres bewiesen, daß in ihrem ganzen Umfang die mithin ursprüngliche „Willkürlichkeit“ christlich-palästinensischen Pentateuchtextes auch hier nicht mehr vorliegt. Lect. und Frg. würden sich so als das Ergebnis zweier verschiedener auf eine — man könnte vielleicht sagen — Domestizierung desselben gerichteter Überarbeitungen eines ältesten wilden Textes erweisen, von denen lediglich diejenige, deren Frucht Lect. darstellt, die ungleich gründlichere gewesen wäre.

In die gleiche Richtung weist aber gebieterisch auch ein Vergleich mit der Entwicklung, die wir biblischen Text überall und immer wieder nehmen sehen. Das Verhältnis etwa des O zu den Resten altpalästinensischer Targumtradition, wie sie nunmehr vor allem in den durch Kahle edierten Fragmenten greifbar wird, dasjenige des Evangelientextes der P zum alt-syrischen, der B des NTs zu den NTlichen Altlateinern, das Verhältnis endlich der Rezensionen der „LXX“ zu der vor ihnen liegenden Gestalt griechischen ATlichen Textes, wie er vor allem in den ältesten Zitaten christlicher Literatur entgegentritt, das alles ergibt doch das nämliche Bild: das Bild einer Entwicklung von einem freien, vom Gesichtspunkte der Folgezeit gesehen, vielfach gewiß als „willkürlich“ empfindbaren zu einem immer strenger an eine unverrückbare Norm gebundenen Text. Die von Duensing zur Erklärung der Eigenart des Frg. unterstellte Entwicklung wäre eine geradezu entgegengesetzte und innerlich unmögliche. Das heilige Buch einer Kirche, von dieser einmal mit dem Nimbus kanonischer Geltung umgeben und demgemäß in ihre schützende Obhut genommen, kann keiner zunehmenden textlichen Verwilderung verfallen, kraft deren es eine immer „willkürlichere“ Gestalt annähme. Nur Überwindung einer solchen Gestalt, nicht deren sekundäre Entstehung kann Inhalt seiner Textgeschichte sein und ist es, wie gesagt, immer wieder beim A und NT tatsächlich gewesen.

Die Frage, die sich unter dieser Voraussetzung stellt, ist:

welches das Wesen jener Urgestalt des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes gewesen sei, auf die Frg. und Lect. unabhängig voneinander als eine altertümlichere und eine jüngere Form späterer Bearbeitung zurückgehen. Daß grundsätzlich an eine Übersetzung aus dem Griechischen gedacht werden könnte, ist natürlich nicht in Abrede zu stellen. Berührungen auch mit unmittelbar griechischer oder auf griechischem Text beruhender Überlieferung waren ja an den Nrn. 4f., 8, 13 und 19 mehrfach bei einzelnen Erweiterungselementen wie bei der Omission von Nr. 29 zu beobachten. Sogar eine gewisse Gesetzmäßigkeit scheint sich darin zu verraten, daß bei den Nrn. 4, 8 und 29, zu denen hier wohl auch noch der Befund von Nr. 23 zu stellen wäre¹, e (52), f (53), i (56), j (57) und r (129) es eine Reihe bestimmter Minuskeln ist, die hier in Betracht kommt. Von ihnen sind f (53), i (56) und r (129) dabei als Glieder einer geschlossenen Gruppe bekannt, deren Gn.-Text eine Neigung zur Bewahrung altertümlicher Erscheinungen bekundet, und gerade mit ihnen stimmt bei Nr. 27 auffällig auch umgekehrt Lect. gegen den Normaltext der LXX überein. Nicht minder vertreten e (52) und j (57) einen eigentümlichen Katenentext. Man könnte von diesem Tatbestand aus sich versucht fühlen, als Vorlage einer aus dem Griechischen geflossenen Übersetzung, die der ursprüngliche christlich-palästinensische Pentateuchtext dargestellt hätte, einfach eine einerseits mit der Gruppe f i r (= r' bei Rahlfs), andererseits mit jenem Katenentext verwandte Textgestalt zu unterstellen. Aber damit würde zunächst dieser präsumptiven Vorlage ein textgeschichtlicher Ort angewiesen, der in sich zu widerspruchsvoll wäre, um glaubhaft zu erscheinen. Denn eine nähere Beziehung zwischen der Gruppe r' und dem Katenentext ist sonst nicht festzustellen. Sodann beschränkten sich die Berührungen des Frg. mit „LXX“-Überlieferung ja keineswegs auf diejenigen zu diesen beiden festumrissenen Größen. Wollte man auch etwa, als auf einer zu nebensächlichen Erscheinung beruhend, die Überein-

¹ Einerseits nämlich sieht die genau dem aramäischen Wortlaut des Frg. entsprechende ganz vereinzelte griechische Lesart der Minuskel 74 ganz darnach aus, durch haplographischen Ausfall der einen der zwei gleichlautenden Silben $\alpha\gamma\alpha\gamma$ aus derjenigen der Gruppe r' entstanden zu sein. Andererseits ließe sich jener Wortlaut an und für sich gewiß auch als Wiedergabe der letzteren begreifen.

stimmung von Nr. 13 mit \mathfrak{A} beiseite lassen, so blieben doch noch die Beziehungen von Nr. 5 mit \mathfrak{E} und vor allem der besonders wichtige Fall von Nr. 19. Hier trat im Gegensatz zu den noch kürzeren Zusätzen von \mathfrak{L} und wiederum \mathfrak{E} für die mit der ersten Hälfte derjenigen des Frg. zusammenfallende Erweiterung zunächst das Zeugnis von o (82) als der führenden Hs. einer hexaplarischen Hss.-Gruppe — wenn auch zweiten Ranges — ein. Sie scheint also, weil dem $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$ fremd, schon von Origenes in griechischer Überlieferung vorgefunden und — dann naturgemäß unter Obelos — in seine o'-Kolumne aufgenommen gewesen zu sein. Auf ihrer Existenz in einem noch unrezensierten ägyptischen Text scheint dann auch ihr Auftreten in wenigstens einer \mathfrak{B} -Hs. zu beruhen, und bis auf Ariston von Pella könnte unter Umständen dasjenige in dem Dialog zwischen Timotheos und Aquilas zurückgehen¹. Wäre wirklich der christlich-palästinensische Pentateuchtext von Hause aus eine Übersetzung aus dem Griechischen gewesen, so könnte deren Vorlage auf Grund des Frg. nur in einem „wildem Text“ altertümlichster Gestalt erblickt werden, von dessen Eigentümlichkeiten einzelne zufällig in der Gruppe r' und im Katentext sich erhalten hätten. In der Tat war denn ja auch wenigstens die bei Nr. 8 in Rede stehende Erweiterung keineswegs nur durch die r'-Gruppe vertreten, sondern ihr Auftreten auch in c₂ (135), geradezu der Haupth. des hexaplarischen Gn.-Textes, erweist auch für diesen Zusatz das soeben bei Nr. 19 konstatierte Verhältnis zur Hexapla, während Auftauchen desselben in n (75), der einzigen Vertreterin des Lukiantextes der Gn., sichert, daß er, wenngleich an anderer Stelle, auch in Syrien von Lukianos vorgefunden wurde. Auch hier ist dann wieder das Auftreten in \mathfrak{B} wohl als weiterer Reflex alter Verbreitung auf ägyptischem Boden zu bewerten, und an dem Zeugnis von b (19) war endlich dasjenige der führenden Hs. einer weiteren wie die Gruppe r' sich durch gelegentliche Erhaltung altertümlichen Gutes auszeichnenden Sondergruppe von Minuskeln zu buchen.

¹ Falls jener Dialog nämlich wie sein erster Herausgeber Fr. C. Conybeare vermutete, wirklich eine Bearbeitung desjenigen des Ariston zwischen Papiskos und Jason sein sollte. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. I. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1913 S. 206.

Schon die Erkenntnis, daß dem christlich-palästinensischen Pentateuchtext letztendlich ein weit hinter den drei durch Hieronymus bezeugten Rezensionen zurückliegende „wilde“ griechische Textgestalt zugrundeliege, müßte ihm naturgemäß eine ungemein höhere Bedeutung verleihen, als sie ihm bislang beigemessen wurden. Aber auch gegen eine solche Auffassung ergeben sich unüberwindliche Schwierigkeiten. Von vornherein sind es von den nicht weniger als achtzehn als „targumartig“ anzusprechenden Erscheinungen, die, sei es nun — vor allem — nur im Frg., sei es in beiden christlich-palästinensischen Texten, sei es endlich — in dem einen Falle von Nr. 16 — im Lect. allein, festzustellen waren, eben nur fünf, für die sich Parallelen aus der „LXX“-Überlieferung beibringen ließen. Auch hier war sodann die Übereinstimmung mit den betreffenden Parallelen bei Nr. 5 und besonders bei Nr. 19 keineswegs eine vollständige. Ein Gleiches gilt ferner bei Nr. 4 wenigstens der hslichen griechischen Überlieferung gegenüber, und wenn hier im Gegensatz zu dieser nur Theodoretos das schließlich entscheidende $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ bietet, so wäre es immerhin möglich, daß da eine bloße, dem griechischen Sprachgefühl entsprungene Freiheit der Zitierung vorläge, also auch hier eine restlose Übereinstimmung mit irgendeiner griechischen Textgestalt, die in Wirklichkeit einmal existierte, nicht bestände. Die Zahl solcher doch allein vollwertiger Übereinstimmungen würde damit auf das verschwindende Minimum von zwei zusammenschrumpfen. Selbst in diesen Fällen wäre dann aber wieder das Zusammenfallen von Nr. 13 mit \mathfrak{A} , wie bereits angedeutet, doch recht problematischer Natur. Gerade hier bestand endlich eine Übereinstimmung auch u. zw. dies einzige Mal abgesehen von \mathfrak{A} nur mit der P. Bei Nr. 4 lag eine solche neben der P mit Je O vor, wobei im Gegensatz zu der fraglichen Verlässlichkeit des Theodoretzitates die Übereinstimmung dieser drei aramäischen Texte eine restlosest vollständige ist.

Die nur sehr teilweise, wie in diesem Falle, zugleich eine solche mit P darstellende Berührung mit der jüdischen Targumüberlieferung einschließlich der als eine indirekte Zeugin derselben in Betracht kommenden \mathfrak{B} , nicht diejenige mit irgendwelchen bestimmten Größen griechischen Textes ist es, was bei den „tar-

gumhaften“ Erscheinungen insbesondere des Frg. als das eigentlich Charakteristische ins Auge springt. Zu erwähnen waren bereits die beiden noch weiteren Fälle einer solchen Berührung zugleich mit P und jüdischem Targumtext, welche die Nrn. 26 f. darstellen, und die wichtige Tatsache, daß bei dem ersten derselben das Verhältnis zu Jo ein engeres ist als dasjenige zu P. Dazu treten nun aber mit entscheidendem Gewicht die Beispiele ausschließlicher Beziehungen nur zu Jo in Nr. 18, zu Jo O in Nr. 20, zu \mathfrak{B} in Nr. 21 und bis zu einem gewissen Grade doch auch wohl in Nr. 31, vor allem aber in Nr. 2 das geradezu klassische Auftreten eines wörtlichsten Je-Elementes im Frg. Derartiges ist von absoluter Eindeutigkeit. Die Sachlage von Nr. 2 allein müßte eigentlich genügen, um das Problem des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes zu endgültiger Lösung zu bringen. Hier stehen ja unverkennbar nebeneinander die wörtliche Übersetzung des griechischen (ἐξ)ἀνέστῃ und eine freie Wiedergabe der hebräischen Grundlage, die wir als solche durch jüdisches Targum tatsächlich erfolgen sehen. Das eine oder das andere Element muß — das ist unabweislich — sein Dasein einer Überarbeitung des Textbildes verdanken, die, wie es in ähnlichen Fällen nicht selten geschieht, ein Neues nur neben das Alte setzte, das sie durch dieses Neue hätte ersetzen sollen. Nun könnte eine Pentateuchübersetzung aus dem Griechischen natürlich nur von vornherein in christlichen Kreisen und für solche erfolgt sein. Eine nachträgliche Beeinflussung eines von Hause aus christlichen Bibeltextes durch einen vom $\mathfrak{M}\mathfrak{Z}$ verschiedenen spezifisch jüdischen ist aber eine religionsgeschichtliche Unmöglichkeit. So bleibt nichts anderes möglich als zunächst im vorliegenden Einzelfall in dem mit Je übereinstimmenden Textelement das Ursprüngliche und in der Wiedergabe des griechischen (ἐξ)ἀνέστῃ den jüngeren Einschub zu erblicken. Das bedeutet dann aber zwangsläufig allgemein, eine selbst noch auf dem Boden des Judentums erwachsene Form palästinensischen westaramäischen Targums als die Urgestalt des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes zu unterstellen und erst in dessen tatsächlich vorliegenden Fassungen das Ergebnis einer tiefgreifendsten christlichen Überarbeitung nach dem Griechischen zu erkennen. Daß im Vergleich mit jenem Hauptfalle die

übrigen Berührungen zwischen dem Frg. und jüdischer Targumtradition mit Einschluß der \mathfrak{B} sich auf verhältnismäßig weniger Bedeutsames beschränken, kann nicht in Erstaunen setzen. Immer sind es ja gerade nebensächliche und nebensächlichste Elemente der älteren Textgestalt, die bei Neubearbeitung eines biblischen Textes auf Grund einer anderen als der ursprünglichen Vorlage der Aufmerksamkeit des Überarbeiters entgehen und so stehen bleiben.

Nunmehr gilt es, des eingangs berührten Charakters des P-Pentateuchs als eines anderen Schöblings der gleichen palästinensischen Targumtradition sich zu erinnern. Nur als Belege der Verbundenheit des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes mit dieser wird man dann folgerichtig dessen Übereinstimmungen auch mit ihm zu bewerten vermögen. Das gilt in unserem Material für Nr. 13. Jetzt läßt sich denn auch das gewonnene Ergebnis in einem statistischen Ausdruck zusammenfassen. Von den fünfzehn „targumartigen“ Zügen des Frg. weist dann, wenn man hier wirklich der Berührung auch mit der \mathfrak{A} -Überlieferung irgendeine Bedeutung beimessen will, der einzige Fall jener Nr. 13 Beziehungen zu jüdischer Targumtradition und irgendwelchen LXX-Zeugen, nicht mehr als zwei weisen solche nur zur LXX-Sphäre, dagegen sieben solche nur zur Sphäre jüdischen Targums auf. Das Verhältnis verschiebt sich nur unwesentlich, wenn man die zwei den beiden christlich-palästinensischen Textformen gemeinsamen Fälle „targumartigen“ Charakters und den einen dem Lect. eigentümlichen mit einbezieht. Von den achtzehn damit in Betracht zu ziehenden Fällen zeigen dann Berührung bloß mit der LXX-Sphäre drei, mit ihr und jüdischem Targum zwei, nur mit dem letzteren die anderen sieben. So oder so lehrt auch eine derartige Statistik unzweideutig, nach welcher Seite hin die ungleich stärkeren Beziehungen bestehen. Man wird sich natürlich weitaus eher einen aramäischen Targumtext vorzustellen vermögen, der auch die Texterweiterungen der Nrn. 5, 8 und 19 aufgewiesen hätte als einen noch so wilden „LXX“-Text, der so enge sich mit aramäischer Targumtradition berührt hätte, wie dies bei der Vorlage eines aus dem Griechischen geflossenen ursprünglichen christlich-palästinensischen Pentateuchtextes hätte der Fall sein müssen.

Wenn allerdings die Zahl der auch von der Seite targumischer Überlieferung nicht zu belegenden Erscheinungen in dem überblickten Material eine so verhältnismäßig große bleibt, so ist hier an eine erneute Tücke des Objekts zu erinnern. Sie besteht darin, daß gerade zu Gn. 19, 1–10 die bisher bekannt gewordenen Geniza-Fragmente altpalästinensischen Targumtextes versagen. Mit jenen Fragmenten pflegt sich nun aber Je, das seinerseits nur zu Gn. 19, 1 ff. und einem Sätzchen von 19, 8 vorliegt, aufs nächste zu berühren, und Je sahen wir andererseits in dem klassischen Falle von Nr. 2 mit dem Frg. aufs engste verbunden und neben O und P auch bei Nr. 4 in der Reihe der aramäischen Parallelen erscheinen. Ich stehe unter diesen Umständen keinen Augenblick an, die bestimmteste Vermutung auszusprechen, daß ein altpalästinensisches Geniza-Bruchstück unserer zehn Bibelverse die Zahl der absolut vereinzelt stehenden Erweiterungselemente des christlich-palästinensischen Frg. noch erheblich vermindern würde.

Das Ergebnis, das von Seite des an und für sich „targumartigen“ Charakter tragenden Materials her zu gewinnen war, erfährt eine Bestätigung auch bei einem Blick auf diejenigen verhältnismäßig wenigen sachlichen Differenzen zwischen Frg. und Lect., bei denen ein solcher Charakter nicht ohne weiteres zu erkennen ist. Auszuschalten haben als in gewissem Sinne methodologisch entwertet die Nrn. 1 und 3, bei denen die Deutung des Sachverhaltes von vornherein im Sinne einer Abhängigkeit des Frg. von targumischer und von griechischer Überlieferung möglich wäre. Immerhin würde unter Annahme der letzteren vielmehr beim Lect. ein Zusammenhang mit jüdischem Targum zu konstatieren gewesen sein. Nur Übereinstimmung mit einer griechischen Textgestalt ist dagegen bei der Tempuswahl von Nr. 23 und der Omision von Nr. 29 belegbar. Doch handelt es sich hier sachlich um Erscheinungen, bei denen schließlich auch ein rein zufälliges Zusammenfallen eines bodenständig aramäischen Textes mit jener Textgestalt nicht geradezu ausgeschlossen wäre. Zu würdigen bleiben dann noch fünf Stellen. Obenan steht an Nr. 22 ein Fall, in dem zunächst noch einmal grundsätzlich beide christlich-palästinensischen Fassungen gegen LXX und hier sogar auch mit P O zusammengingen, und in Letzterem beruht natürlich die eigentlich

entscheidende Bedeutung der Stelle. Wenn dann gegen Lect. im Frg. auch noch die Wortstellung jener beiden Zeugen targumischer Überlieferung gewahrt war, so ordnet sich dies dem Gesamtbild größerer Treue ein, mit der wir hier Züge der alten Targumgrundlage des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes erhalten fanden. An Nr. 17 steht daneben noch einmal ein klassischer Fall eines Zusammengehens spez. des Frg. mit P und der jüdisch-aramäischen Textgröße Je, an Nr. 7 ein solcher sogar einer Übereinstimmung nur mit erhaltenem jüdischem Targum gegen alle griechische Überlieferung und P. Wenn es sich dabei näherhin um wörtlichste Wiedergabe des מִן handelte, so liegt gewiß eine solche weit eher in der Richtung aramäischen Targums als einer erst zu erschließenden, besonders altertümlich „wilden“ griechischen Textgestalt. Wenn in Nr. 14 wie übrigens auch wieder in Nr. 29 dem mit P übereinstimmenden Δ des Lect. als Nota accusativi im Frgm. das spezifisch westaramäische אַ gegenüberstand, so verbürgt das noch einmal mehr mit aller Deutlichkeit, wie unbedingt jedenfalls P selbst für die Erklärung der stärker von griechischer Überlieferung abweichenden Form des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes, damit aber folgerichtig überhaupt für eine Erklärung der Abweichungen jenes Textes von normalem LXX-Text ausschaltet. Von besonders einschneidender Bedeutung ist endlich Nr. 10. Der negativ gefärbte Ausdruck, in dem hier Übereinstimmung des Frg. strengst wörtlich mit O S, unter einer ganz verschwindenden Abweichung mit Je und unter einer wenig stärkeren mit P festzustellen war, würde als Wiedergabe des griechischen πρὸ schlechterdings undenkbar sein. Ihm kann vielmehr nur unmittelbar das hebräische טָרַם zugrunde liegen. Denn auch eine von jenem πρὸ abweichende griechische Textgestalt läßt sich nicht annehmen, da טָרַם wohl als Adverbium Gn. 9, 30 einmal bezeichnenderweise auch griechisch durch οὐδέπω übersetzt wird, in einer so eindeutig konjunktionalen Verwendung wie hier aber eben nur durch das denn auch sonst als sein festes Äquivalent eintretende πρὸ mit Inf. auszudrücken war. Ähnlich wie Nr. 2 müßte im Grunde dieser Fall für sich allein genügen, um unter Ausschluß einer griechischen Vorlage die Urgestalt des christlich-palästinensischen Pentateuchs in die Reihe

der auf dem Hebräischen beruhenden aramäischen Targume zu verweisen.

Und schließlich fallen in gleichem Sinne, wenn auch indirekt, sehr stark sogar von den drei rein formalen Abweichungen zwischen Frg. und Lect. wenigstens die zwei Nrn. 24 und 28 ins Gewicht, bei denen zweifellos auf beiden Seiten Wiedergabe des griechischen *χρήσασθε αὐταῖς* bzw. *παρεβιβάζοντο* vorliegt. Bei der bisher herrschenden Bewertung des christlich-palästinensischen Textes als einer Superversion aus dem Griechischen bleiben diese Doppelfassungen schlechterdings unerklärbar, zumal angesichts des völlig abweichenden Wortlautes der P jeder Versuch einer Erklärung durch die angebliche sekundäre Beeinflussung, welche durch sie jene Superversion der LXX erfahren hätte, ohne weiteres versagt. Es blieb somit nichts übrig als in Lect. und Frg. zwei ganz verschiedene Übersetzungen aus dem Griechischen zu erblicken. Dagegen würde aber die doch auch wieder sehr weitgehende Übereinstimmung beider Texte entscheidend ins Gewicht fallen. Ganz anders liegen die Dinge nun, wenn sie lediglich als das Ergebnis zweier unabhängig voneinander nach dem Griechischen erfolgten Überarbeitungen eines ursprünglichen palästinensischen Targums zu gelten haben. Dieses wird dann an beiden Stellen sich eng an die Konstruktion des *מִן* angeschlossen, d. h. das einemal das Verbum *בָּנוּ* (tun) mit Dativ, das andere Mal einen dem hebräischen *בְּ* entsprechenden präpositionalen Ausdruck geboten haben. Lesen wir doch in v. 8, in strenger Übereinstimmung, mit der P, in O Jo: *וְעָבְדוּ לָהֶוֶן* und tuet ihm) bzw. in S: *וְעָבְדוּ לוֹן* und in v. 9 in O Jo: *וְאִתְקִיפוּ בְּ* (und sie packten fest zu) und in S: *וְעִצְפוּ בְּ* (und sie handelten frech an), wozu sich in P die nur in der Wortwahl verschiedene Konstruktion mit *בָּחַר* (mit) gesellt. Wurde dann von zwei verschiedenen Bearbeitern einer solchen Grundlage in engstem Anschluß an das Griechische dessen deponentialem *χρησθῆναι* mit instrumentalem Dativ durch eine Reflexivform mit instrumentalem *ἑ* und seinem transitiven *παραβιβάσθαι* durch ein gleichfalls transitives Verbum entsprochen, so hat es nicht mehr das mindeste Befremdende, wenn dabei die Wahl auf zwei verschiedene zu Gebote stehende Verba fiel.

Man mag zunächst die neue Auffassung, daß hinter den beiden uns kenntlich werdenden Textformen des christlich-palästinensischen Pentateuchs als primäre Größe ein von der Synagoge überkommenes Targum stehe, als eine Hypothese bezeichnen. Aber es handelt sich hier dann eben um eine derjenigen Hypothesen, die der Wirklichkeit gleichgesetzt werden dürfen und, wenn nicht alle geisteswissenschaftliche Arbeit unmöglich werden soll, gleichgesetzt werden müssen, weil sie restlos alle tatsächlichen Befunde erklären. Daß das Ergebnis vorläufig auf einer so schmalen Vergleichungsbasis gewonnen werden mußte, kann seinen in diesem Sinne zwingenden Charakter nicht beeinträchtigen. Sollten etwaige glückliche Funde in Zukunft die Vergleichungsbasis in erfreulicher Weise verbreitern, so würde sich gewiß nur eine weitere Bestätigung ergeben. Auch, daß die Überarbeitung jenes Targums nach dem Griechischen auch im Frg. eine so tiefgreifende gewesen sein müßte, daß ihr vorliegendes Ergebnis wesentlichsten Charakter eines LXX-Schöblings aufzuweisen scheint, kann nicht irre machen. Entsprechende Fälle einer fast völligen Überlagerung einer ursprünglichen Textform durch eine nach einer anderen als der ihr zugrunde liegenden Vorlage durchgeführten Bearbeitung begegnen ja immer wieder in der biblischen Übersetzungsliteratur. Es darf etwa an die \mathfrak{B} der Evangelien erinnert werden, die, Ergebnis einer Überarbeitung altlateinischen Textes nach dem Griechischen, nur, aber eben doch hin und wieder Erscheinungen bewahrt hat, die auf den Zusammenhang jenes altlateinischen Textes mit der aus dem Syrischen geflossenen lateinischen Übersetzung des Diatessarons zurückweisen. Es darf an den armenischen Evangelientext erinnert werden, der in seiner vorliegenden Gestalt so sehr mit dem griechischen Original übereinstimmt, daß immer wieder versucht wird, ihn restlos als eine Übersetzung aus dem Griechischen zu erklären, und in dem gleichwohl bestimmte Einzelheiten sich erhalten haben, die nun einmal schlechterdings sich nur bei der Annahme erklären lassen, daß seine älteste Gestalt eben doch eine Übertragung aus dem Syrischen war¹.

¹ Ich erinnere erneut etwa an das ZDMG. Neue Folge XIV S. 111 von mir behandelte *ղայն բարբառոյ* (Stimme des Rufens) von Mt. 3, 3; Mk. 1, 3; Lk. 3, 4 oder an Dinge wie: Mt. 1, 18: *յղացեալ* (schwanger) = S^{SC} P: *ⲙⲗⲟ* > ἐν γαστρὶ ἔχουσα.

Es darf an den arabischen Psaltertext „Q“ Lagardes¹ erinnert werden, der bislang allgemein als eine reine Superversion der P galt, deren mit dem M³ übereinstimmende Psalmenzählung er ja auch aufweist, und von dem ich doch unlängst² aufzeigen konnte, wie stark in ihm eine nur nach P überarbeitete griechisch-arabische Grundschrift durchschlägt. Erinnert werden darf endlich auch an den armenischen Psalter, in dem doch heute ganz gewiß die Schicht seiner Überarbeitung nach einer eigenartigen griechischen Vorlage entschieden über den absoluten noch mit Sicherheit erkennbaren Restbestand seiner auf der P beruhenden Grundschrift vorschlägt.

Von meiner Behandlung des armenischen Psaltertextes³ aus wird übrigens erst ein methodisch sicherer Weg zu gewinnen sein, auf dem sich überhaupt wenigstens annähernd zu einer gerechten Bestimmung der Stärke gelangen läßt, in der sich die Bearbeitung nach dem Griechischen in christlich-palästinensischem Pentateuchtext geltend macht. Man hat ausgehend von dem nie in Zweifel gezogenen Dogma ursprünglicher Übersetzung aus dem Griechischen bisher bezüglich des christlich-palästinensischen ATs hier grundsätzlich falsch gesehen. Mit der nicht minder dogmatisch feststehenden angeblichen Überarbeitung nach P rechnete man nur da, wo bei formalster Übereinstimmung mit ihr nicht zugleich sachliche Übereinstimmung mit irgendeinem griechischen Textzeugen festzustellen war. Daß dabei als griechische Vorlage

2, 18: 𐌌𐌶𐌶𐌸 (weinte) = S^S: 𐌌𐌶𐌶 𐌌𐌶𐌶 > κλαίουσα, 8, 2: 𐌸𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸 (ein Aussätziger) = P: 𐌶𐌶 𐌌𐌶𐌶 > λεπρός, 8, 20: 𐌶𐌶𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 (sein Haupt) = S^C P: 𐌶𐌶𐌶 > τὴν κεφαλὴν, 13, 33: 𐌸 𐌶𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 𐌶𐌸𐌸𐌸 (in drei Scheffel Mehl) = S^S: 𐌶𐌶𐌶 𐌌𐌶𐌶𐌶 𐌌𐌶𐌶𐌶 > εἰς ἀλεύρον σάτα τρία, 19, 10: 𐌸𐌸𐌸 𐌶𐌸𐌸 𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 (mit Mann und mit Weib) = S^{SC} P: 𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 (bezw. 𐌶𐌶𐌶) 𐌌𐌶𐌶 (zwischen Mann und Weib) > τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, Lk. 24, 6: 𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸 (mit euch) = S^{SC} P: 𐌶𐌶𐌶𐌶 > ὑμῖν, 24, 17: 𐌸𐌸𐌸 (was) = S^{SC} P: 𐌌𐌶𐌶 > τίνας, Jo. 16, 19: 𐌶𐌸𐌸𐌸 𐌸𐌸𐌸𐌸 (wegen der Sünden) = S^S: 𐌸𐌸𐌶 𐌶𐌶 > περὶ τῆς ἁμαρτίας, 19, 31: 𐌶𐌸 𐌸𐌸𐌸𐌸𐌸𐌸𐌸 (daß sie brächen) = P: 𐌶𐌸𐌶𐌶𐌶 > ἵνα κατεαῶσιν.

¹ *Psalterium, Job, Proverbia arabice*. Göttingen 1876, links oben.

² Im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 64 in der Publikation *Der älteste griechisch-arabische Text von Psalm 110 (109)* a. a. O. S. 55–66.

³ *Der armenische Psaltertext. Sein Verhältnis zum syrischen der Pešittā und seine Bedeutung für die LXX-Forschung* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* XII/XIV S. 180 bis 213. *Dritte Serie* I S. 158–169. 319–332.

ein, an der sonstigen griechischen Überlieferung gemessen, bis zur Unmöglichkeit buntscheckiger und unwahrscheinlicher Text sich ergab, hat weiter keine Sorge gemacht. Man überlese, um die Härte dieses Urteils zu verstehen, nur die einschlägigen Zusammenstellungen bei Duensing oder selbst in den *Critical notes* eines E. b. Nestle zum Lewis'schen Lektionar den Abschnitt über *The underlying greek text* (S. XL—LXIII). Selbstverständlich hätte mit gleichem Recht überall da Einfluß der P angenommen werden können, wo wörtliche Übereinstimmung mit ihr besteht, gleichgültig ob zu gleicher Zeit eine sachliche Übereinstimmung mit einer griechischen Textgestalt wahrzunehmen ist. Das heißt mit anderen Worten, daß streng genommen der gesamte eine solche doppelseitige Übereinstimmung aufweisende textliche Bestand für die Frage nach der Stärke jenes angeblichen Einflusses hätte als methodisch entwertet gelten müssen.

Wenn nunmehr einerseits der ursprüngliche Charakter eines westaramäischen Targums für den christlich-palästinensischen Pentateuchtext feststeht und andererseits nicht minder feststeht, daß ein solches Targum auch der P zugrundeliegt, so wäre es das Nächstliegende in allem mit P übereinstimmenden Bestand jenes Textes in weitestem Umfange die alte targumische Grundschrift erhalten zu denken. Wenigstens in sehr weitem Umfang wird dies ja auch wirklich die Sachlage sein. Freilich müßten zu erheblicher Vorsicht vor allzu weitgehenden Schlüssen in dieser Richtung doch sofort die Fälle mahnen, in denen wir Übereinstimmung mit jüdischem bzw. selbst samaritanischem Targum gegen P zu beobachten Gelegenheit hatten. Aber auch abgesehen von ihnen hat ein strenges Vorgehen auch auf Grund der neuen Erkenntnis mit methodischer Entwertung überall da zu rechnen, wo gleichzeitig formale Übereinstimmung mit P und sachliche mit einer bestimmten griechischen Textgestalt vorliegt. Ich sage: mit einer bestimmten griechischen Textgestalt, ohne dieselbe vorerst genau bezeichnen zu können. Denn, nachdem sich ergab, daß ganz offenbar auf die targumische Grundschrift des christlich-palästinensischen Pentateuchs zurückgehende Elemente „targumhafter“ Erweiterung seiner heute vorliegenden Fassungen sachlich vollständig oder teilweise auch in altertümlicher griechischer Über-

lieferung auftauchen, geht es vollends nicht mehr an, jeden sachlichen Zusammenfall mit irgendeinem griechischen Textzeugen gleich zu bewerten. Vielmehr muß angestrebt werden, diejenige Stelle im Gesamtrahmen griechischer Überlieferung zu ermitteln, an welcher der für die Bearbeitung maßgebliche griechische Text — nennen wir ihn „x“ — tatsächlich stand. Da sodann natürlich keinerlei Gewähr dafür besteht, daß die im Lect. und im Frg. sich auswirkende Überarbeitung des alten Targums nach genau derselben griechischen Vorlage erfolgt sei, wird das Ermittlungsverfahren für die beiden christlich-palästinensischen Überlieferungszweige gesondert durchgeführt und von vornherein mit der Möglichkeit zweier verschiedener griechischer Überarbeitungsvorlagen x^1 und x^2 gerechnet werden müssen. Nur, wo alsdann der Tatbestand durch die Gleichung auszudrücken ist: Lect. = P = x^1 bzw. Frg. = P = x^2 , besteht methodische Entwertung. Überall dagegen, wo Lect. von x^1 bzw. Frg. von x^2 sachlich abweicht, dürfte grundsätzlich, d. h. wenn nicht die Annahme einer Abhängigkeit von einer anderweitigen griechischen Variante formal unabweislich wäre, das Durchscheinen des ursprünglichen Targumtextes vermutet u. zw. beim Frg. mit noch größerer Wahrscheinlichkeit als beim Lect. vermutet werden. In ganz besonders hohem Grade, ja hier doch wohl auch trotz etwaiger gleichzeitiger sachlicher Übereinstimmung mit x^1 oder x^2 wird diese Präsomption wohl in Fällen einer selbst formalen Übereinstimmung mit anderweitigem aramäischen Targumtext neben oder sogar gegen P bestehen. Unbedingt gesicherte Spuren der Bearbeitung nach dem Griechischen liegen dagegen nur dort vor, wo mit sachlicher Übereinstimmung mit x^1 bzw. x^2 nicht ein formaler Zusammenfall mit P oder einem anderen Zeugen der aramäischen Überlieferung Hand in Hand geht.

Vorbedingung bleibt die Ermittlung von x bzw. x^1 und x^2 selbst. Sie wird sich nur von solchen Stellen aus unternehmen lassen, an denen eine Abweichung, sei es auch nur formaler Natur, zwischen griechischer Überlieferung und dem $\mathfrak{M}\mathfrak{X}$ gegeben ist, der betreffende christlich-palästinensische Text nicht durch Übereinstimmung mit P oder einem anderen Targumzeugen mindestens methodisch entwertet ist, und endlich ein in der Überset-

zung ausdrückbarer Gegensatz zwischen verschiedenen Zeugen der griechischen Überlieferung besteht. Das allen diesen Bedingungen genügende Stellenmaterial wird allerdings zumal bei dem bruchstückhaften Charakter des christlich-palästinensischen Textbestandes wieder ein unerfreulich bescheidenes sein. Gleichwohl wird als erster weiterer Schritt dem Problem des christlich-palästinensischen Pentateuchs gegenüber der Versuch gemacht werden müssen, so auf möglichst exaktem Wege festzustellen, ob etwa hexaplarischer Text, an dem man ja auf dem Boden Palästinas zunächst raten wird, oder schon eine grundsätzlich lukianische *Κοινή* oder irgendeine uns in Uncialen oder bestimmten Minuskelgruppen noch greifbar werdende Sonderform griechischen Textes zugrundegelegt wurde, als man auf christlichem Boden das jüdische Targum, das jener Pentateuchtext von Hause aus darstellte, an die kanonische „*veritas*“ einer griechischen Kirchenbibel anglich.

Erst nach Erledigung dieser nächsten Aufgabe würde füglich auch daran gedacht werden können, an Hand der nur in Frg. oder Lect. erhaltenen Partien christlich-palästinensischen Pentateuchtextes etwa systematisch eine Verstärkung des Beweismaterials für dessen primären Targumcharakter zu versuchen. Als absolut beweisend gegenüber aller axiomatischen Dogmatik vorgefaßter Meinung, die das Problem vernebelte, würden allerdings auch dabei wieder nur Fälle gelten können, in denen der betreffende christlich-palästinensische Text gegen x bzw. x¹ oder x^f und P Berührungen nur mit einem oder mehreren anderweitigen Zweigen aramäischer Targumtradition aufweisen sollte. Daß ein sorgfältiges Schürfen in diesem Sinne keinesfalls ergebnislos sein dürfte, mag zum Schluß vorerst noch ein Befund andeuten, auf den bereits Fr. Schulthess¹ in einer Fußnote hingewiesen hat. In dem von ihm veröffentlichten Frg.-Text von Gn. 49, 24 bis 50, 12², der, aufs Ganze gesehen, wie eine primäre Übersetzung aus dem Griechischen wirken könnte, findet sich plötzlich 49, 26 statt des merkwürdigen ὧν ἡγήσατο (*ἡγαπήσατο* oder *ἡγωνίσασατο*)

¹ *Christl.-Palästin. Fragmente aus d. Omajjaden-Moschee in Damaskus* S. 21 Ak. 1.

² a. a. O. S. 21—24.

ἀδελφῶν für נְזִיר אֶתְיוֹ (des Geweihten, seiner Brüder) ein wohl sicher richtig ergänztes , אַעֲמֵם <מִזֶּם> דַּבְּרֵי דַמְדֵּם (desjenigen, den auswählten seine Brüder) gegen P: כְּלִיל דַּאֲמַמֵּם (der Krone seiner Brüder)¹ aber in sichtlicher materieller Berührung mit O: גְּבֵרָא פְּרִישָׁא דַאחֹהֵי (des ausgesonderten Mannes seiner Brüder).

¹ Bemerkenswerterweise in fast streng wörtlicher Übereinstimmung nur mit S: כְּלִיל אַחֵי.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

SPUREN DES DIATESSARON IN LITURGISCHER ÜBERLIEFERUNG

EIN TÜRKISCHER UND EIN KARŠŪNĪ-TEXT

HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT VON

Prof. W. HEFFENING

UNTERSUCHT VON

Dr. CURT PETERS

Vor mehreren Jahren kam mir durch Zufall ein Konvolut loser Blätter unbekannter Herkunft in die Hände mit Texten in syrischer Schrift, aber in türkischer Sprache. Darunter befanden sich Bruchstücke eines jakobitischen Trauungsrituals, die ich mir damals abschrieb. Kürzlich gelang es mir nun, ähnliche Texte für die Universitäts-Bibliothek Bonn zu erwerben; bei näherer Prüfung stellte sich heraus, daß es sich um die gleichen Blätter und Texte von damals handelte, von denen aber etwa die Hälfte abhanden gekommen war.

Türkische Texte in griechischer und armenischer Schrift sind schon seit langem bekannt; der älteste derartige Text ist die für die türkische Sprachgeschichte wertvolle, aber noch nicht in einer kritischen Ausgabe bearbeitete *Confessio Gennadii*¹. Türkische Texte in syrischer Schrift erschienen dagegen als ein *Novum*. Bisher waren nur türkische Grabinschriften in syrischer Schrift aus dem Gebiete Semirječensk in der kirgisischen Steppe aus den Jahren 1278—1337 bekannt gewesen². Im Laufe der Zeit lernte ich dann allerdings zunächst noch zwei weitere, aber bedeutend jüngere Denkmäler kennen: die Karšūnī-Hs. der Berliner Preußischen Staatsbibliothek, Katalog Sachau, Nr. 260 (geschrieben 1742), an deren Ende sich der Anfang der Apostelgeschichte in türkischer Sprache, aber syrischer Schrift findet, sowie eine türkische Grammatik in Karšūnī mit türkischen Beispielen und Sprachproben in syrischer Schrift³, die im Jahre 1894 von dem Hypodiakonos Ishāq im Kloster Mār Marqūs in Jerusalem geschrieben wurde. Nach J. H. Kramers, der

¹ Die neue Ausgabe der *Oeuvres complètes des Gennadios Scholarios* von Petit, Siderides und Jugie bietet im 3. Bande (1930) nur das griechische Original.

² Slucki, *Semirječenskija nestorianskija nadpisi in Drevnosti Vostočnyja* 1. Moskau 1889.

³ Im Besitze von Prof. Ad. Rucker-Münster, der mir die Hs. freundlichst zur Verfügung stellte. Vgl. auch *Or. Chr.*, 3. Ser. II, 162.

in der Mossul-Frage für den Völkerbund tätig war, bedienen sich die Christen in Kirkūk in Mesopotamien der türkischen Sprache, die sie heute noch in syrischer Schrift schreiben¹.

Endlich macht mich Herr Prof. Ad. R ü c k e r in freundlicher Weise noch auf folgende türkische Texte in syrischer Schrift bei A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Mss.*, Vol. I, Cambridge 1933 aufmerksam (darunter zu meiner Überraschung auch Hymnen in armenischer und persischer Sprache, aber syrischer Schrift):

1. Texte westsyrischer Herkunft:

Hs. Nr. 526 C (ca. 1800). Kurze Jakobus-Anaphora mit den allgemeinen Gebeten in Türkisch. Nach Mingana wahrscheinlich für die Türkisch sprechenden Syrer in Anatolien, meist im ehemaligen Wilajet Kharpūt. (Vgl. dazu meine Bemerkung über die Jakobus-Anaphora in Jerusalem weiter unten.)

Hs. Nr. 350 (1850 in Mosul). Vater unser.

2. Texte nestorianischer Herkunft:

Hs. Nr. 469 (ca. 1600). Hymnus für Palmsonntag.

Hs. Nr. 520 C (ca. 1800). Hymnen für Palmsonntag in Arabisch, Armenisch, Türkisch und Persisch.

Hs. Nr. 184 I (wohl 19. Jahrh.). Hymnen für Palmsonntag in Syrisch, Arabisch, Türkisch und Persisch.

Hs. Nr. 51 E (16. Jahrh.). Hymnus für Epiphanie in abwechselnden syrischen und türkischen Strophen. Incipit: $\text{ܡܝܫܝܚܐ ܝܫܘܥ ܒܢ ܡܪܝܡ}$.

Dieser Hymnus wird auch sonst noch überliefert, wobei für den türkischen Teil die Bezeichnung *müglājā* vorkommt; so z. B. W. Wright, *Cat. of the Syriac Mss.* Cambridge, II, 693.

Wie weit es sich bei diesen Texten um Osmanisch-türkisch handelt, wäre noch durch Einsichtnahme der Hss. zu prüfen; der letzte Hymnus für Epiphanie ist sicher nicht osmanisch-türkisch.

Unser Trauungsritual reiht sich somit jedenfalls einer ganzen Gruppe von Denkmälern ein, welche den textlichen Beleg für eine Verwendung des Türkischen als Liturgiesprache erbringen. Bisher wußten wir nur, daß eine vereinzelt orthodoxe Gemeinde auf einer Insel des Egerdir-Sees in Kleinasien die byzantinische Messe in türkischer Sprache feiert²

¹ *Enzyklopädie des Islam* II, 1104b.

² A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Kempten 1906, S. 61. Leider teilt Baumstark dies ohne Quellenangabe mit, auch gelang es mir nicht, einen Beleg dafür zu ermitteln; vermutlich hat Baumstark dies aus einer mündlichen Mitteilung, weswegen es sich auch auf die Zeit um 1900 beziehen dürfte. Das Ergebnis meiner Nachforschungen teile ich hier kurz mit: Es muß sich um eine der beiden Inseln im Egerdirsee, nämlich um die Insel Nis Adası oder Nisi (Νήσος) handeln. Nach Paul Lucas, *Voyage* (Amsterdam 1714), S. 253 wurde zu seiner Zeit eine der dortigen Inseln —

und daß Ende des 19. Jh. der jakobitische Bischof von Jerusalem in der Jakobus-Anaphora eine Reihe von Gebeten auf türkisch sprach¹.

Die Frage nach dem Alter und der Herkunft dieses Rituals kann ich hier nur kurz und allgemein beantworten; es muß dies einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Der syrischen Schrift nach gehören diese Fragmente ins 16. Jh. Dazu stimmt auch der sprachliche Befund; denn es handelt sich um einen altosmanischen Text. Dies zeigen folgende Besonderheiten: Optativ 2. Plur. ܘܢܝܢܝܢ ²; Pronomen 3. Pers. Plur. ܘܢܝܢܝܢ für *onlar*³; Akkusativ ܘܢܝܢܝܢ für *gollarını*⁴; ܘܢܝܢܝܢ = *d.g.l* für *dejił*⁵; ܘܢܝܢܝܢ = *g.ndu* für *kendi*⁶; ܘܢܝܢܝܢ für *ki* „daß“⁷ (daneben auch ܘܢܝܢܝܢ); ܘܢܝܢܝܢ für *ile*⁸. Andererseits kommen auch Dinge vor, die dem Azeri (Azerbaiġänischen) eigentümlich sind, so ܘܢܝܢܝܢ für *gibi*, Azeri: *kimi* oder *kimin*⁹; ܘܢܝܢܝܢ in

und dies muß Nisi sein — nur von Christen bewohnt. Nach Arundell, *Discoveries in Asia Minor* (London 1834) I, S. 334 hatte diese Insel eine gemischte Bevölkerung von Türken und Griechen; die letzteren bestanden aus nur türkisch sprechenden eingeborenen Griechen und aus Kyprioten. Schönborn besuchte im Jahre 1841 diese Insel; damals wurde in seiner Gegenwart „ein totes Kind vor die Türe [der einen nicht mehr benutzten Kirche] gelegt, damit der Papas es einsegne, was wie bei dem Gottesdienst in griechischer Sprache geschah, die aber niemand verstand, selbst der Papas nicht, die alle nur türkisch redeten . . . Nur Kaufleute, die mit der Westküste Kleinasien in Handelsverkehr bleiben, erhalten ihre Muttersprache“ (nach C. Ritter, *Erdkunde, T. 19 Kleinasien*, Berlin 1859, II, S. 486). Daraus geht einwandfrei hervor, daß man dort damals noch das Griechische als Liturgiesprache benutzte, natürlich erst recht bei der eucharistischen Feier, da Zeremonien wie die Toteneinsegnung in erster Linie in die Landessprache übertragen werden. Nach Sarre, *Reise in Kleinasien* (Berlin 1896), S. 149f. wird die Insel neben wenigen Türken von etwa 1000 turkophonen Griechen bewohnt; nach H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler* (Leipzig 1908), S. 86, worauf Herr Prof. Ad. Rucker mich aufmerksam machte, verstand der Papas von seiner alten Muttersprache kein Wort und mußte sich das Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Konstantinopel ins Türkische übersetzen lassen; jedoch sagen beide über die Sprache der Liturgie nichts. Es kann sich also nur darum handeln, daß man dort nach der Mitte des 19. Jh. zur türkischen Liturgiesprache übergegangen ist.

¹ *Or. Chr.*, 3. Ser. II (1927), S. 162.

² J. Deny, *Grammaire de la langue turque*, Paris 1921, § 648; H. Vambéry, *Alt-osmanische Sprachstudien*, Leiden 1901, S. 15; Meninski, *Institutiones linguae Turcicae*, 2. Ed., Vindobonae 1756, I, 137.

³ Vambéry, S. 10; Murād Nr. 68 in *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, bearb. von Fr. Babinger [u. a.], Berlin 1927.

⁴ Deny, § 253 Anm. 3; Meninski I, 103; Murād Nr. 1 u. ö.

⁵ Vambéry, S. 12; Meninski I, 125: *deg'ül*; Murād Nr. 48, 92: *degul*.

⁶ Meninski, I, 89: *giendü*; Murād Nr. 29, 77, 81 u. ö.: *gendu*; Deny § 310, Anm. 1.

⁷ Deny § 995; Murād Nr. 89, 103.

⁸ Deny § 878; Vambéry S. 151.

⁹ Foy in *Mitteil. des Seminars f. orient. Sprachen, West-As. Abtlg.* VI (1903), S. 179; kommt nach Deny S. 1131 auch im heutigen Dialekt von Mar'aš vor.

ihnen: Habt ihr nicht gelesen, daß derjenige, welcher im Anfang erschuf, sie beide als männlich und weiblich erschuf ⁵ und sagte: Deswegen verläßt der Mensch seinen Vater und seine Mutter und folgt seinem Weibe, und sie sind alle beide ein einziger Leib? ⁶ Und die beiden sind auch nicht zwei, sondern ein einziger Leib. Und was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. ⁷ Sie sprachen zu ihm: Weswegen hat Moses befohlen, daß ihr der Scheidebrief gegeben und sie entlassen werde? ⁸ Er sprach zu ihnen: Moses hat euch wegen der Härte eurer Herzen erlaubt, eure Weiber zu verstoßen. Und im Anfang war es nicht so. ⁹ Und ich sage euch, wer sein Weib verstößt ohne den Grund eines Ehebruches (*zinā'*), dann hat er sie zum Ehebruch gezwungen, und wer eine Verstoßene heiratet, ist ein Ehebrecher. ¹⁰ Es sprachen zu ihm seine Schüler: Wenn die Sache (*'illa*) des Mannes mit seinem Weibe so ist, dann ist es nicht gut, zu heiraten. ¹¹ Da sprach er zu ihnen: Aber nicht jeder nimmt dieses Wort auf, außer denen, welchen dies von Gott gegeben ist.

chung des im türkischen Rituale sich findenden Zitates gelangt. Angesichts der Tatsache, daß der nur sehr trümmerhafte Erhaltungszustand von Vers 9 zu keinem sicheren Resultat gelangen läßt, muß sich die Untersuchung auf die Verse 10 und 11 beschränken. Sie erfolgt in der Weise, daß ich dem griechischen Text die abweichende Lesart des türkischen Textes in der deutschen Übersetzung folgen lasse; daran schließt sich die Anführung und eventuelle Besprechung der vergleichbaren Materialien an¹.

¹ Eine kurze, zusammenfassende Darstellung dieser Materialien bietet A. Baumstark, *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte* (ZDMG, N. F. XIV, S. 89ff.). Ferner ist zu verweisen auf desselben Verfassers dem Diatessaronproblem gewidmete Aufsätze in dieser Zeitschrift 3. Serie V, S. 1—14, 165—174; 3. Serie VIII, S. 1—12; 3. Serie IX, S. 165—188, 226—239, sowie in *Biblica* 16, S. 257—299. — An Siglen kommen folgende zur Verwendung: Δ = Diatessaron; Syr^S = Cod. Syrus Sinaiticus; Syr^C = Cod. Syrus Curetonianus; Peš. = Peschittha; T^A = arabische Übersetzung des Diatessaron; T^K = die armenische Übersetzung von Aphrems Diatessaron-Kommentar; Geo = georgischer Evangelientext (zitiert nach der lateinischen Übersetzung in der Ausgabe von R. P. Blake, *The Old Georgian version of the Gospel of Matthew*, *Patrol. Orient.* XXIV, 1. Paris 1933); Arm = armenischer Ev.-Text; T^N = mittelniederländische Evangelienharmonie (T^{N(L)} = Lütticher Hs.; T^{N(S)} = Stuttgarter Hs.; T^{N(H)} = Haager Hs.); T^{Ahd} = Althochdeutscher Tatian (s. Baumstark ZDMG, N. F. XIV, S. 117f.); a, b, c etc. = Hss. der Vetus Latina; Vel = arab. Ev.-Übersetzung des Isaak Velasquez; V = Vulgata; D = griech. Kolumne des Codex Cantabrigiensis (Bezae); 1108 = arab. Ev.-Hs. Berlin Ms. *Orient. Oct.* 1108 (vgl. Baumstark in: *Byzant. Zeitschrift* XXX, S. 350—359; *Islamica* IV, S. 562—575, be-

1. (v. 10) λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί] „und es sagten seine Jünger zu ihm“.

Die Hinzufügung von „und“ wird bezeugt durch T^{A(B)}: فقال (und es sagten) > Peš.: اعذب (es sagen), sowie Vel Le: فقالوا (und es sagten).

sonders S. 570ff.; OC. 3. Serie VIII, S. 8, 9f. u. 11 je Anm. 1; ZDMG, N. F. XIV, S. 107f.); Le = 3. Band der arab. Bibel-Hs. D 226 des Asiatischen Museums in Leningrad.; 197 = Cod. Vat. Syr. 197. // Le gehört zu der von J. Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico* (Rom 1888), S. 11f. besprochenen Hss.-Gruppe *Mus. Borg. K II 6, Cod. Vat. arab. 467*, Hss. *Leiden 2376 u. 2377* und ist vermutlich die Vorlage des *Vat. arab. 467* gewesen (S. Euringer, *Zum Stammbaum der arab. Bibelhandschriften Vat. arab. 468 u. 467*; Z. f. Sem. VII, S. 259ff.). Le ist ähnlich wie *Berlin 1108* ein stark mit Tatianismen durchsetzter Text; eine Untersuchung nur der ersten Kapitel des Matthäusevangeliums ließ mich oft genug sein Abweichen vom griech. Text und gleichzeitiges Zusammengehen mit gesicherten Δ-Lesarten beobachten. Ich gedenke, demnächst das Ergebnis einer umfassenden Untersuchung wenigstens des in Mt. enthaltenen tatianischen Materials zu veröffentlichen. Vorerst mögen folgende Proben ein Bild von der Sachlage geben: Mt. 1, 24 ἀπὸ τοῦ ὕπνου] من نومه = Vel = Syr^{SC} Peš.: مع هدموه = T^A (= Peš.): من رقدته. — 2, 6 ἐν τοῖς ἡγεμόσιν] في ملوك = Peš.: صحتلوا; T^A (= Peš.) = Le; vgl. Syr^S: مع قتلوا; Syr^C: مع مصلحوا. — 2, 8 ἐπὶν δὲ εὐρητε] وجدتموه فاذا = Vel = Syr^{SC} Peš.: ما وجدتموه = T^A (= Peš.): فاذا ما وجدتموه = T^N: ende alse ghijt vonden hebt (> V: et cum inveneritis). — 2, 15 καὶ ἦν ἐκεῖ] ومكث هناك; vgl. T^{A(A)}: وبقي فيها; T^{A(B)}: وبقي بها (> Peš.: مع لساو); T^{N(L)}: ende bleef dar wonende (> V: et erat ibi). — 2, 16 ὅτι ἐνεπαύθη ὑπὸ τῶν μάγων] ان المجوس قد استريحوا به = Syr^{SC}: وحده ده صههه (Syr^C: وحده). — 3, 5 [Ἱεροσόλυμα] اهل اورشليم = Vel: اهل يروشالم = T^A: حته اورشليم; vgl. Syr^{SC}: حته اورشليم; T^{N(L)}: alt folc van Jherusalem, T^{N(S)}: die van Jherusalem (> V: Hierosolyma). — 3, 9 πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ.] ابونا ابراهيم = T^{N(L)}: onse vader es Abraham (> V: patrem habemus Abraham). — 3, 10 ἦδη] هوذا = Syr^{SC} Peš.: ها = T^A (= Peš.): ها. — 3, 15 ἄφες ἄρτι] هذا = T^A: اترك الآن هذا (> Peš.: هدهه صههه); vgl. T^{N(L)}: laet dit geschin (> V: sine modo). — 4, 3 εἰπὲ ἴνα οἱ λίθοι ἄρτοι ἰένωνται] فقول لهذه الحجارة ان تكون خبزاً = Geo^B: „dic lapidibus his ut panes fiant“ = T^K: سوا پواروڤو ۱۱۱۱۱۱ [ܐܠ ܘܫܘܘܠܝܢ]; Vel: فامر هذه الجنادل ان تصير لك خبز (so das Zitat bei Ibn Ḥazm; om. Hs. 238). — 4, 7 κύριον τὸν θεόν σου] ربك والاهك = Syr^C: ربك والاهك = T^N: dinen here ende dinen Got (> V: dominum deum tuum). — 5, 12 ἐν τοῖς οὐρανοῖς] في ملكوت السماء = T^{N(LS)}: in hemelrike (> V: in caelis). — 5, 14 ἐπάνω ὄρους κειμένη] مبنية: وهي مبنية على راس جبل; vgl. Syr^{SC} Peš.: مبنية على راس جبل; T^A (= Peš.): مبنية على جبل; Geo: „super montem constructa“. — 5, 2 ἐδίδασκεν αὐτούς] جعل يعلمهم = Vel: جعل يوصيهم; vgl. Syr^S: جعل يعلمهم; T^K: ܠܝ ܘܫܘܠܝܢ ܘܫܘܠܝܢ (und er begann zu sagen). — 5, 15 καὶ λάμπει] لكي يضي = T^{N(L)}: om datt lichten sole, T^{N(S)}: dat het lichte = V: ut luceat. // 197 ist eine Karšūnī-Hs. vom Jahre 1488, auf deren merkwürdige Zusammenhänge mit einer auf Δ zurückgehenden altsyrischen Vorlage soeben A. Baumstark auf dem 19. Internat. Orientalisten-Kongreß in Rom in einem Vortrag über „Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen“ hingewiesen hat, der voraussichtlich in absehbarer Zeit in der R. St. O. im Druck erscheinen wird. Die Kenntnisse der Lesarten dieser Hs. sowie derjenigen von Vel und T^{Ahd} verdanke ich persönlicher Mitteilung Baumstarks.

Sollte man geneigt sein, selbst angesichts der Tatsache, daß T^{A(A)}: قال so wie 1108: قالوا (es sagten) die Konjunktion nicht haben, im Hinblick auf den arabischen Sprachgebrauch dem Zeugnis von T^{A(B)}, Vel und Le in diesem Punkte keinen Wert beizumessen, so ist um so bedeutsamer das Zeugnis der altlat. Hs. f: *et dixerunt*.

Für das Präteritum „sagten“ gegenüber dem Praesens historicum λέγουσιν wird man die Perfecta der arabischen Zeugen selbstverständlich keinesfalls zum Vergleich heranziehen dürfen, wohl aber die Lesarten T^N: *spraken* (> V: *dicunt*); f: *dixerunt*; Geo: „*dixerunt*“. Dabei ist es interessant zu beobachten, daß f in seiner Lesart „et dixerunt“ die beiden für den türkischen Text charakteristischen Momente der Hinzufügung der Konjunktion und der präteritalen Wiedergabe des Verbuns miteinander verbunden erhalten hat. Die Lesart „seine Jünger“ (> οἱ μαθηταί) muß für unsere Betrachtung ausscheiden, da die Variante οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ in griechischer Überlieferung weit verbreitet ist.

2. (v. 10) οὗτως ἐστὶν ἡ αἰτία] „ein solcher Tadel ist“.

Bei der Beurteilung dieser Lesart des türkischen Textes ist zweierlei zu beachten: einmal die Deutung von αἰτία als „Tadel, Vorwurf“, zweitens gegenüber dem adverbialen οὗτως die attributive Verbindung „ein solcher Tadel“.

Für die Deutung αἰτία = „Tadel“ vgl. Syr^{SC} Peš.: حمله (Tadel); T^A (= Peš.): ملامة (Tadel); Arm: վիստ (Anklage); Geo: „*crimen*“.

Zu der ganzen Lesart „ein solcher Tadel“ ist zu vergleichen T^A: مثل هذه الملامة (etwas wie dieser Tadel = ein solcher Tadel¹) > Peš.: مثل هذه الملامة (so ein Tadel ist); Geo^{AB}: „*tantum crimen*“.

3. (v. 10) τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός] „zwischen dem Manne und dem Weibe“.

Auch hier sind zwei Elemente der Übersetzung, sowohl grundsätzlich als auch hinsichtlich des Umfangs ihrer Bezeugung, zu unterscheiden.

a) „Mann“ (> ἀνθρώπου) = Syr^{SC} Peš.: حيا; T^A (= Peš.) Le: الرجل; E a b c d f ff₂ g₁ h m q aur: „*virī*“; ebenso Ambrosius und das Opus impf. in Matth.; T^N: *man* (> V: *homini*); Arm: ալր (Mann); D: ἀνδρὸς.

b) „zwischen dem Manne und dem Weibe“ = Syr^S: حيا للامراة; Syr^C Peš.: حيا للامراة; T^A (= Peš.): بين الرجل والمرأة; T^N: *tussen man ende wyf* (> V: *homini cum muliere*); Arm: ընդ ալր ընդ կին (bei dem Manne und bei der Frau).

4. (v. 10) οὐ συμφέρει γαμῆσαι] „wieviel wäre es für den Menschen [wert], kein Weib zu nehmen“.

Zu dieser Fassung, die als Ganzes sonst nirgends bezeugt ist, ist zu vergleichen T^A: فليس من الجيد للانسان ان يتزوج (so ist es nicht vom Guten

¹ Zu مثل هذا = τοιοῦτος vgl. G. Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur* (Leipzig 1905), S. 48e.

für den Menschen, daß er heirate) > Peš.: لا فعمد لعصده انسانا (nicht ist es zuträglich, ein Weib zu nehmen). T^A berührt sich mit dem türk. Texte in der Hinzufügung von للانسان (für den Menschen). Eine ähnliche Berührung findet sich bei Vel: فلا ينبغي لصاحب امرأة ان يتزوج عليها: (so ist es nicht angebracht für den Partner einer Frau, daß er sie heirate); allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß Vel im vorausgehenden Teil des Verses nach الامر هكذا ان كان (wenn ist die Sache so) eine Entsprechung für τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός vermissen läßt.

5. (v. 11) ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς] „und es sprach Jesus zu ihnen.“

Vgl. T^{N(L)}: ende Jhesus antwerdde hen weder aldus (> V: qui dixit); T^{N(SH)}: ende Jhesus antworde (> V); Syr^C: امده جوهه روهه (es sagte ihnen Jesus) = Geo^{A B}: „dixit eis Jesus“; 1108: فقال لهم يسوع (und es sagte ihnen Jesus); a b: dixit autem illis Jesus. Die Lesart ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς findet sich auch in einigen Hss. der I-Gruppe bei von Soden; sie dürfte aber angesichts der obigen Bezeugung als gesicherte Δ-Lesart anzusprechen sein, zumal auch ein solches in erster Linie der Verdeutlichung dienendes Ersetzen des Pronomens durch das von ihm vertretene Nomen sich in Δ-Material häufig genug beobachten läßt.

6. (v. 11) πάντες] „jeder“.

Vgl. Syr^{SC}: ماله انه; Peš.: ماله (jedermann). Nur eine wörtlichste Wiedergabe der Peš.: ماله ist T^A: كل انسان.

7. (v. 11) χωροῦσιν] „kann ertragen“.

Vgl. T^A: يحتمل (er erträgt) > Peš.: صعم (er faßt); ebenfalls Le: يحتمل.

Durch T^A (> Peš.) wird für den materiellen Bestand des Δ ein Verbum der Bedeutung „tragen, ertragen“ gesichert. Für die sprachliche Form des syrischen Originals näherhin dürfte eine Form des Verbuns ماله vielleicht deswegen mit einigem Rechte vorsichtig erschlossen werden, weil in Peš. zu 2. Kor. 7, 2 ماله als Wiedergabe von χωρήσατε ἡμᾶς begegnet.

Ob weiterhin die Umschreibung „kann ertragen“ der Übersetzungsweise des türkischen Übersetzers zuzurechnen ist oder ihren Grund in einer entsprechenden Vorlage hat, wird mit Sicherheit nicht auszumachen sein. Möglich wäre immerhin, daß der türkischen Lesart mittelbar oder unmittelbar eine syrische Vorlage ماله لعصده (ist imstande zu ertragen) zugrunde läge, die ihrerseits das dem Δ eigene Element ماله und das heute in Peš. und Vetus Syra sich findende صعم miteinander verbunden hätte.

In dem kleinen Bruchstück von nur zwei Versen können wir also für sieben Lesarten ihre Verwandtschaft mit Δ nachweisen. Diese Zahl erhöht sich noch um drei Fälle, wenn wir berücksichtigen, daß in Nr. 1—3 es sich, genau genommen, jeweils um zwei Textelemente handelt, für die die

tatianische Herkunft als erwiesen oder doch zum mindesten als höchst wahrscheinlich zu gelten hat. Als sicher tatianisch sind m. E. anzusehen Nr. 2 („ein solcher Tadel“), Nr. 3 („zwischen dem Mann und dem Weib“), die Hinzufügung „für den Menschen“ in Nr. 4, die ausdrückliche Nennung des Subjektes „Jesus“ in Nr. 5, endlich die Lesarten „jeder“ (Nr. 6) und „ertragen“ (Nr. 7). Im Rahmen eines Textes aber, der auf schmalster Basis eine solche beachtliche Reihe von Tatianismen aufweist, dürfte auch hinsichtlich der beiden Elemente der Lesart „und es sagten“ von Nr. 1 die Annahme tatianischer Herkunft an Wahrscheinlichkeit selbst für den gewinnen, der ihrer sonstigen Bezeugung keine entscheidende Beweiskraft sollte beimessen wollen.

Es bliebe die Frage zu klären, welches die Herkunft und damit die Vorlage des türkischen Zitates sei. Grundsätzlich ist zu sagen, daß zu einer Zeit, da man den Evangelientext ins Türkische zu übertragen Veranlassung hatte, ein altsyrischer Text zumal von so starker Diatessaronnähe, wie ihn das türkische Zitat voraussetzen würde, als Vorlage einer für den kirchlichen Gebrauch bestimmten Übersetzung schlechterdings undenkbar ist. Wohl aber könnte an einen noch aus altsyrischer Vorlage geflossenen arabischen Evangelientext gedacht werden, dessen Existenz für das 9. Jh. A. Baumstark¹ an Zitaten aus Ibn Qutaiba, al-Ġāhiz und Ibn Rabban at-Ṭabarī nachgewiesen hat. Über diese grundsätzliche Erwägung hinaus wird sich aber vorerst nichts sagen lassen. Wenn auch nicht gesagt ist, daß das Zitat im Rahmen der Übersetzung des Rituals mit ins Türkische übersetzt wurde, vielmehr methodologisch immer mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß ein schon vorhandener, kurrenter Bibeltext in die Übersetzung des Rituals eingefügt wurde, so wird doch die Beantwortung der Frage nach der Herkunft des türkischen Zitates zurückgestellt werden müssen bis zu dem Zeitpunkt, da das ganze Fragment des türkischen Rituals in der von W. Heffening zu erhoffenden Veröffentlichung und Untersuchung vorliegt.

II. Wie die beiden Verse des türkischen Zitates unzweifelhaft ihre Verwandtschaft mit *A* verraten, so lassen sich auch in dem Zitat des Karšuni-Textes des Cod. Vat. Syr. 52 (= 52^K) eine Reihe Berührungen mit Tatianlesarten beobachten. In Übereinstimmung mit dem türkischen Zitat hat 52^K die Lesarten:

1. (v. 10) τοῦ ἀνθρώπου] الرجل (des Mannes; s. o. I. Nr. 3a!). Daß der Lesart الرجل wirklich entscheidende Bedeutung im Sinne einer Variante beizumessen ist, geht daraus hervor, daß 52^K in den Versen 3, 5 und 6 ἄνθρωπος durch انسان (Mensch) wiedergibt.

2. (v. 11) πάντες] كل احدا (jeder; s. o. I. Nr. 6!).

¹ OC. 3. Serie IX, S. 165—188.

12. (v. 9) μοιχᾶται (2^o)] فيهو زانى. Vel: *praem.* فيهو; vgl. T^N (S^H): *doet ooc onkuscheit.*

13. (v. 11) ἀλλ' οἷς δέδοται] الله من ذلك قد اعطوا ذلك (außer denen, welchen dieses von Gott gegeben ist). Vgl. Syr^C: لا اله الا الله اعطوا ذلك (außer denen es gegeben von Gott); Vel: الا الذين اعطوا ذلك (außer denen gegeben ist dieses). Syr^C (+ الله اعطوا ذلك) und Vel (+ ذلك) haben je ein Rudiment der ursprünglichen Lesart, wie sie in 52^K erhalten blieb, bewahrt. Zwei klassische Tatianzeugen vereinigen sich hier und erweisen das Plus in 52^K als sichere Δ-Lesart.

Dürfte an sich schon die zuletzt genannte Lesart ausreichen, um die Verwandtschaft von 52^K mit Δ sicherzustellen, so ist es doch sehr beachtlich, daß sicher darüber hinaus auf einer Basis von nur neun Versen weitere zwölf Berührungen mit Lesarten finden, die auch sonst in Δ-Materialien zu belegen sind. Wenn also die Beziehung unseres Textes zur Harmonie Tatians als gesichert gelten muß, so erhebt sich weiterhin die Frage nach der Art dieser Beziehung, die Frage, wie die Entwicklung vom Δ bis hin zu 52^K verlaufen ist, die Frage also nach der unmittelbaren Herkunft unseres Textes und der sprachlichen Beschaffenheit seiner Vorlage. Diese Frage wird vorläufig noch nicht sicher zu entscheiden sein; doch muß schon heute darauf hingewiesen werden, daß dem Text von 52^K ein ganz bestimmter Charakter eigen ist, wie er analog auch in der obengenannten Gruppe (s. o. S. 232, Anm.) der arab. Hss. *Mus. Borg. K II 6*, *Vat. arab. 467*, *Leiden 2376* und *2377* und *D 226* des Asiat. Mus. in Leningrad (= Le), ferner in der mit der soeben genannten nächst verwandten Gruppe *Borg. arab. 95* (früher *K II 31*), *Berol. Or. 1108* und *Cod. Tischendorf XXXI* in Leipzig sich findet. Dieses Charakteristische besteht darin, daß all diese Texte durch die in ihnen sich findenden zahlreichen Tatianismen ihre Verwandtschaft mit spezifisch syrischer Evangelienüberlieferung verraten, andererseits aber auch sehr deutlich ihre Beziehung zu — um nicht zu sagen: Herkunft aus — sprachlich griechischer Überlieferung zu erkennen geben. Daß dieser Doppelcharakter auch 52^K eigen ist, ergibt sich, wenn wir mit der oben festgestellten Δ-Nähe eine andere Beobachtung zusammenhalten. Dem normalen Text von Mt. 19, 9: μη ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται steht gegenüber die Lesart παρεκτός λόγου πορνείας, ποιῆσθαι αὐτήν μοιχευθῆναι, die der normale Text von Mt. 5, 32 ist, sich aber auch zu Mt. 19, 9 in einigen Hss. (H^{δ1} δ48 bo Iη^α77 δ398 | 370f bei v. Soden) findet, und auf die auch der Text von Mt. 19, 9 in 52^K: من غير علة زنا فقد من غير الزنا ebenso zurückgeht wie die Wiedergabe der Stelle in Le: من غير ومن تزوج مطلقة: زنا فانه يجعلها بزنى. Der Text von 52^K fährt nun fort: ومن تزوج مطلقة: Hier nun offenbart sich Abhängigkeit von sprachlich griechischer Vorlage; denn من تزوج مطلقة dürfte auf die Lesart ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ von Mt. 5, 32 und nicht auf ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν (bzw. γαμήσας) von

Mt. 19, 9 zurückgehen. Es steht nämlich zu erwarten, daß ein Übersetzer, der ὁ κτίσας (v. 4) durch الذى خلق wiedergab, auch ὁ γαμῶν (bzw. ὁ γαμήσας) durch الذى تزوج übersetzte. Andererseits wird die Annahme, daß من تزوج auf ὁ εἰς γαμήση zurückgehe, gestützt durch die Beobachtung, daß im gleichen Verse in 52^K ὁ εἰς ἀπολύση durch من طلق wiedergegeben wird.

Wenn es auch Aufgabe des vorliegenden Beitrags ist, durch Beibringen des zwar schmalen, aber doch recht interessanten Materials die Erforschung des Δ-Problems hinsichtlich der wenigen in Betracht kommenden Verse nach der Seite des materiellen Bestandes zu fördern, so ist doch der Hauptzweck der vorstehenden Untersuchung vielmehr grundsätzlicher Art. Es kann nicht nachdrücklich genug darauf hingewiesen werden, wie wichtig für alle Textgeschichte des AT. und NT. neben der Untersuchung der literarischen Überlieferung des Textes die Berücksichtigung auch seiner liturgischen Bezeugung ist. Daß dieser Seite textlicher Überlieferung auch die Erforschung des Δ-Problems weitestgehend ihre Aufmerksamkeit wird widmen müssen, dürfte das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung wieder einmal deutlich zeigen.

NACHTRAG ZU S. 234 NR. 7

Nach erfolgtem Umbruch erst wurde ich darauf aufmerksam, daß für die Annahme einer Form des Verbuns ܘܫܘܒܐ als Wiedergabe des griechischen χωροῦσιν außer der angeführten Peš.-Stelle zu 2. Kor. 7, 2 auch die altsyrische Überlieferung von Mt. 19, 12 die denkbar stärkste Stütze liefert. Der griechische Text ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω wird zwar in Peš. durch ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ wiedergegeben; in Vetus Syra dagegen lesen wir:

Syr^S: ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ

Syr^C: ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ

Eine dritte Form von Vetus-Syra-Text begegnet uns in den Evangelienzitate, die der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebios eingebettet sind; hier lautet das Zitat von Mt. 19, 12:

ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ, ܘܫܘܒܐ

Für die Frage des Vetus-Syra-Charakters der Evangelienzitate der syrischen Theophanie muß ich jetzt noch auf Baumstark, *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur* (OC. 3, VIII S. 208—225) verweisen. Ich gedenke, im nächsten Heft dieser Zeitschrift eine umfassende Untersuchung der Evang.-Zitate der syrischen Theophanie vorzulegen.

C. PETERS.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

IGNAZIO GUIDI †

Gründonnerstag den 18. April 1935 entschlief in Rom nach nur zweitägigem Krankenlager in seinem einundneunzigsten Lebensjahr der verehrungswürdige Altmeister nicht nur der italienischen, sondern seit dem Heimgang Th. Nöldekes wohl der Orientalistik der Welt.

Am 31. Juli 1844 war Ignazio Guidi im päpstlichen Rom geboren, noch bevor die Wirren der Jahre 1848/9, das Zeitalter des italienischen Risorgimento eröffnend, das Gefüge der kirchenstaatlichen Restauration erschütterten. Gestorben ist er, schon seit 1914 Senatore del Regno, im faschistischen Italien, nachdem der Lateranvertrag seinem ganzen Volke das geschenkt hatte, was er im stillen und anspruchslosen Frommsein tiefer katholischer Gläubigkeit, stets ein ebenso treuer Sohn seiner Kirche als ein hingebender Diener seines Vaterlandes, in sich persönlich längst verwirklicht hatte: den Ausgleich zwischen den alten religiösen Lebenskräften und der endlich errungenen staatlichen Einheit und neuen Weltmachtstellung des „*bel paese dov' il si suona.*“

Als er sich dem Studium der orientalischen Sprachen zu widmen begann, mußte dieses Studium eben erst seine wissenschaftliche Eigenständigkeit gegenüber bisheriger Bindung an kirchlich-theologische Interessen gewinnen. In Paris hatte seit 1850 der vor der bourbonischen Reaktion aus dem Königreich der beiden Sizilien flüchtige Politiker und Geschichtsforscher Mich. Amari durch die sizilianische Geschichte sich zur Beschäftigung mit dem Arabischen führen lassen und kehrte, um sich ihr ganz zu widmen, 1864, nachdem er einige Jahre Unterrichtsminister des jungen Königreichs Italien gewesen war, auf seine arabische Professur an der Florentiner Universität zurück. G. selbst mußte in seiner Heimatstadt seine grundlegenden orientalischen Sprachkenntnisse noch durchweg bei Geistlichen erwerben, unter denen der deutsche P. Zingerle S. J. hervorgehoben zu werden verdient. Unter den Zöglingen des Collegio di Propaganda Fide ist ihm damals der spätere syrische Patriarch Rahmani nähergetreten, dessen persönliche

Bekanntheit zu machen ich später in G.s ruhigem Gelehrtenheim Via Botteghe oscure 24 die Ehre hatte, um dann in einer unvergeßlichen Morgenfrühe ihm ministrieren zu dürfen, als er in den Grotte Vaticane über dem Apostelgrab die Liturgie des Herrenbruders Jakobus feierte. Jetzt da der ehemalige Mitschüler der Propagandazöglinge das Auge im Tode schloß, steht die Orientwissenschaft Italiens in einer Blüte, die mit ihr ihre Schwestern deutscher, englischer und französischer Zunge nicht mehr ohne Schwierigkeit wetteifern läßt.

Vor dem Hintergrunde beinahe eines Jahrhunderts gewaltigster geschichtlicher Entwicklung, mit jenem Aufschwung der italienischen Orientalistik grundlegend und unermüdlich mitwirkend aufs engste verbunden, verlief das Leben G.s als ein Gelehrten-dasein von seltener Ruhe und Geschlossenheit. Den kaum Fünfundzwanzigjährigen hat 1869 eine einzige größere Reise nach Malta, Ägypten, Palästina, Damaskus und Konstantinopel geführt. Seit 1873 Kustode des Gabinetto Numismatico der Vatikanischen Bibliothek, erhielt er 1876 einen Lehrauftrag für Hebräisch und vergleichende semitische Sprachforschung an der zur Kgl. Universität Rom umgewandelten alten Sapienza, wurde unterm 16. Oktober 1878 zum außerordentlichen, unterm 1. November 1885 zum ordentlichen Professor ernannt und erhielt im letzteren Jahre einen speziellen Lehrauftrag für Geschichte und Sprachen Abessiniens. Eigentlicher Begründer und langjähriger Direktor der Scuola Orientale nella R. Università di Roma, ist er der geistige Vater auch der von deren Lehrkräften herausgegebenen Rivista degli Studi Orientali geworden. Nur der Besuch im Ausland tagender Internationaler Orientalistenkongresse und sommerliche Erholung am Gestade des Tyrrhenischen Meeres oder auf der luftigen Höhe von Frascati haben während fast genau vier Jahrzehnten den echten Romano da Roma von seiner Vaterstadt fortgeführt. Erst das Winterhalbjahr 1908/9 ließ ihn noch einmal orientalischen Boden betreten, als er berufen wurde, in arabischer Sprache an der Universität Kairo Vorlesungen über arabische Geschichte, Geographie und Literatur zu halten, denen reicher Erfolg beschieden war. Ein Jahrzehnt später zwang die Altersgrenze des vollendeten 75. Lebensjahres ihn zum Rücktritt vom aktiven akademischen Lehramt. Mit höchster geistiger Frische durfte er aber, nur in den letzten Jahren durch die Abnahme der Sehkraft gestört, auch weiterhin fortfahren, sich wissenschaftlicher Arbeit zu widmen. Dem vorbildlich liebevollen Familienvater war dabei das seltene Glück beschieden, an seinem Sohne Michelangelo eines seiner Kinder in ebenbürtiger Weise die eigene wissenschaftliche Betätigung weiterführen und an den letzten Arbeiten des Vaters verständnisvoll helfenden Anteil nehmen zu sehen. Dem einfachen und bescheidenen, allzeit gütigen und hilfsbereiten Menschen von frischem und freiem Humor hätte niemand auf den ersten Blick hin zugetraut, daß er — schon seit 1878 Mitglied der R. Accademia dei Lincei und von 1890—1905 Sekretär

ihrer Classe di lettere — durch die Mitgliedschaft oder Ehrenmitgliedschaft fast aller namhaften wissenschaftlichen Gesellschaften und Akademien des In- und Auslandes ausgezeichnet war.

G. war ein Gelehrter von einzigartiger Weite des geistig beherrschten Gebietes und von bewunderungswerten Sprachkenntnissen. Die Vertrautheit mit schlechthin allen semitischen Sprachen einschließlich auch des Akkadischen, das er wenigstens bei seinen sprachvergleichenden Arbeiten beizuziehen vermochte, verband sich bei ihm von Hause aus mit einer Kenntnis des Sanskrit, die ihn zum Unterricht auch in diesem befähigte. Daneben ist dem nicht minder mit dem Armenischen Vertrauten das Koptische ein besonderes Lieblingsgebiet seiner Arbeit geworden. Als Graecist war er, der noch im hohen Greisenalter lange Stücke griechischer Tragiker aus dem Gedächtnis zu deklamieren vermochte, so geschult, daß er in den drei Jahren 1886—1889 aushilfweise die Vertretung der griechischen Literatur an der römischen Universität innegehabt hat. In jüngeren Jahren hat eine warme Begeisterung für klassische und christliche Archäologie ihn mit Henzen und De Rossi verbunden. Vom Gebiete der Numismatik sahen wir seine amtliche Laufbahn ihren Anfang nehmen. Deutsch, Englisch und Französisch beherrschte er hinreichend, nicht nur zu fließendem mündlichem, sondern gleich Latein und Arabisch auch zu literarischem Gebrauch. Seine Kenntnis auch des Russischen befähigte ihn, in dankenswerter Weise die breite Masse über eine solche Kenntnis nicht verfügender Fachgenossen, wie dies u. a. auch in dieser Zeitschrift geschah, über den Inhalt wertvoller russischer Publikationen zu unterrichten, während er umgekehrt in französischer Sprache in den Jahrgängen XI (1904)—XV (1908) der *Vizantiskii Vremennik* der russischen Gelehrtenwelt einen regelmäßigen Bericht über die Neuveröffentlichungen auf dem Gebiete des Syrischen und der syrischen Literatur erstattete.

Eine bis zum J. 1911 führende Übersicht der gesamten literarischen Tätigkeit G.s bieten die entsprechenden beiden Abschnitte der als Vol. V der RSAO, veröffentlichten Bibliographie *Gli studi orientali in Italia durante il cinquantenario 1861—1911* (a. a. O. S. 4 und 77—89). Ihre Vervollständigung erfuhren diese nunmehr bei G. Gabrieli, *Bibliografia degli studi orientalistici in Italia del 1912 al 1934* (In occasione del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti in Roma, Settembre 1935 — XIII) S. 85 ff.

Die selbst wieder sachlich zur Islamkunde hinübergleitende Arabistik, stets der *rocher de bronze* einer gesunden semitischen Philologie, hat an dem Lebenswerk auch G.s einen entscheidenden Anteil gehabt. Die von ihm mit eigenen Anmerkungen in arabischer Sprache begleitete Ausgabe des Kommentars des Ġamāl-ad-dīn ibn Hišām zur *Bānat Su'ād* des Ka'b ibn Zuhair (Leipzig 1871/4) steht am Anfang dieses Lebenswerkes. Die meisterhaften Studien zur arabischen Übersetzung von Kalila und Dimna (Rom 1873), sein Anteil an der großen Tabarī-Ausgabe (= Sectio II, S. 540—1380, Leyden 1882/86), die Ausgaben des *Kitāb al-Istidrāk* des Abū Bakr az-Zubaidī (Rom

1890) und des „Libro dei verbi“ des Ibn al-Quṭīja (Leyden 1894), die Arbeit über die in der *Hiẓānat al-adab* zitierten Dichter (Rom 1887) und das in Verbindung mit acht anderen Fachgenossen bearbeitete Register zum *Kitāb al-aǧānī* (Leyden 1900) brauchen nur genannt zu werden um das Bild eines Arabisten bester Prägung vor dem geistigen Auge erstehen zu lassen. Noch einmal ist am Abend des Lebens G. zu dieser bis zur Jahrhundertwende innegehaltenen Hauptlinie seines Schaffens mit dem von ihm herrührenden ersten Band einer in Verbindung mit D. Santillana geschaffenen Übersetzung und Erklärung von Ḥalīl ibn Ishāqs *Muḥtaṣar* des Malekitischen Rechts (Rom 1919) und mit einer köstlichen kleinen Gabe zurückgekehrt: der französischen Ausgabe von vier im J. 1909 in Kairo gehaltenen Vorlesungen *L'Arabie antéislamique* (Paris 1921). Aber mehr und mehr ist wesentlich die Beschäftigung mit dem christlichen Orient, dessen Sprachen und Literaturen sein zentrales Arbeitsgebiet geworden. Er hat den Begriff der Kunde des christlichen Orients als eines festumrissenen Sondergebiets der Orientalistik niemals ausdrücklich formuliert, und doch bedeuteten seine *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Ejeso* (Rom 1884/5), die erstmals zu einem bestimmten Gegenstand das in den verschiedenen Sprachen des christlichen Ostens vorliegende Material einheitlich zusammenfaßten, ein praktisches Manifest von grundlegender Bedeutung in der Richtung der Begründung eines solchen eigengesetzlichen Wissenschaftszweiges. Als echter Philologe hat sich G. bleibendste Verdienste zunächst durch grammatische und lexikographische Beschäftigung mit dem Neusyrischen, Amharischen und Koptischen erworben. Auf deutschem Boden und in deutscher Sprache sind ZDMG. XXXVII, S. 293—318 seine *Beiträge zur Kenntnis des neu-aramäischen Fellāh-Dialektes* erschienen. Der im Zusammenhang mit der Entwicklung der ostafrikanischen kolonialen Interessen Italiens immer bedeutsamer hervortretenden Beschäftigung G.s mit den abessinischen Dingen verdanken seine in drei Auflagen (Rom 1889, 1892, Neapel 1924) erschienene *Grammatica elementare della lingua Amariña* und sein *Vocabolario amarico-italiano* (Rom 1901) ihre Entstehung. Einem umfassenden Supplement zu diesem seinem eigenen und zu den älteren amharischen Wörterbüchern von Ludolf, Isenberg und d'Abbadie, das sich im Druck befindet, war vorwiegend die Arbeit seiner letzten Jahre gewidmet. Seinen *Elementa linguae copticae brevi chrestomathia et indice vocabulorum instructa* (Neapel 1924), gleichfalls einer Frucht der Muße seines Alters, gibt das praktische Verfahren einer Kenntlichmachung der verschiedenen Dialekte durch verschiedenfarbigen Druck ein eigentümliches Gepräge. In Einzelveröffentlichungen und Einzeluntersuchungen hat sich G. ursprünglich besonders mit syrischer Literatur und Kirchengeschichte befaßt. Später trat hier aufs stärkste jene Hinwendung zum Abessinischen hervor. Für beide Sprachgebiete war G. auch Mitarbeiter der großen Publikationsserien der PO. und des CSCO., bei dem letzteren sogar als Mitherausgeber zeichnend. Hier hat er kleinere syrische Texte historischen Inhalts und abessinische Geschichtswerke, in der PO. hat er mit französischer Übersetzung das äthiopische Synaxar für die Monate Sané, Hamlé und Nahavé und noch im J. 1929, die Editionsarbeit R. Duvals und Brièrres fortsetzend, die *δμύλια ἐπιθρόνοι* Nr. 99—103 des Severus von Antiocheia in der syrischen Übertragung Ja'qūb(h)s von Edessa herausgegeben. Von seinen Ausgaben koptischer Texte stellt diejenige der koptischen Version der Testamente Abrahams, Isaaks und Jakobs (RAL. 1900, S. 157—180; 223—264) einen wertvollen Beitrag zum Gebiete speziell der Apokryphenliteratur dar. Auf dem gleichen Gebiete hat er mit einer Arbeit über die koptische, arabische und äthiopische Überlieferung der apokryphen Apostelakten (GSAJ. II, S. 1—66) die zusammenfassende Arbeitsweise der *Testi orientali inediti* zur Siebenschläferlegende wieder aufgenommen, um dasselbe dann noch einmal zugunsten der hagiographischen Überlieferung über den legendarischen Bischof Judas Kyriakos von Jerusalem (ROC. IX S. 79—95, 310—332; XI S. 337—351) zu tun. Auf dem Gebiete des christlich-orientalischen Rechts liegen die monumentalsten Früchte seiner

abessinischen Studien, die Ausgabe und Übersetzung des *Fetha Nagast* (Rom 1897 bzw. 1899), die Bewältigung einer Aufgabe, deren Schwierigkeit soeben ein so Berufener wie E. Littmann ZDMG. Neue Folge XIV, S. 125f. gekennzeichnet hat. Mit der Bibel des Ostens beschäftigte sich G. neben zwei kleineren Arbeiten über eine persische Pentateuchübersetzung (RAL. 1885, S. 347—355) und den Bibelkanon der koptischen Kirche (RB. IX 161—175) vor allem in einer wiederum seiner meisterhaftesten Abhandlungen: derjenigen über die arabischen und äthiopischen Evangelienübersetzungen (Rom 1889). Die Liturgieforschung ist ihm für zwei Ausgaben von Sammlungen äthiopischer *Qené* (RAL. 1901, S. 463—510) und 1907, S. 529—569) und eine erste Orientierung über das Begräbnisritual der abessinischen Kirche (*Miscellanea Ceriani*, Mailand 1910, S. 635—639) zu Dank verpflichtet. An literaturgeschichtlichen Gesamtdarstellungen hat einer wieder in deutscher Sprache (NGGW. 1889, S. 49—56) erschienenen Orientierung über die Übersetzungen aus dem Koptischen der bald Neunzigjährige eine gedrängte *Storia della letteratura etiopica* (Rom 1932) folgen lassen, zu der er alsdann in nimmermüdem Nachbessern noch eine Reihe von *Aggiunte* (RAL. 1932, S. 747ff.) und unter dem Titel *Le odierne letterature dell'Impero Etiopico* (*Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* XCII, S. 935—942) einen Abriss des amharischen, Tigre- und Tigrīna-Schrifttums seit dem 16. Jh. hinzufügte. So ist abgesehen von demjenigen der Kunst kaum irgendein bedeutsames Teilgebiet christlich-orientalischer Studien auch der literarisch nach außen fühlbar werdenden rastlosen Arbeit des Großen fremd geblieben, der von uns ging.

Mit Einschluß einer Katalogisierung der orientalischen Hss. der Biblioteca Vittorio Emanuele, Angelica und Alessandrina, einer fast unübersehbaren Reihe von Bücherbesprechungen und der Bibliographien, die er für die Gebiete des Koptischen, Syrischen und Abessinischen in gedrängtester Knappheit und mit peinlicher Sorgfalt in den ersten Jahrgängen der RStO. lieferte, geht die Zahl der Veröffentlichungen G.s tief in das dritte Hundert hinein. Ihre Zahl würde noch größer sein, wenn seine große menschliche Güte ihn nicht in sehr weitem Umfang Zeit und Kraft in den Dienst auch fremder Arbeit hätte stellen lassen. Es läßt sich, um nur ein einziges Beispiel namhaft zu machen, nicht feststellen, wie groß sein auf dem Titelblatt ausdrücklich vermerkter Anteil etwa an Perruchons Ausgabe des ersten Teils des äthiopischen Apokryphons *Le livre des mystères du ciel et de la terre* war, welche die PO. eröffnete. Mir persönlich wird es stets unvergeßlich bleiben, wie der Gelehrte von Weltruf mit mir, dem noch jungen Anfänger, sich in die Arbeit teilend, mehr als einen Arbeitsvormittag daran setzte, um für Bedjans Ausgabe der *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni* eine vaticanische Hs. zu kollationieren: bis die Ermüdung zum Tausch der Rollen zwang je einer den uns übersandten Text Bedjans vorlesend, während der andere dem Gelesenen in der Hs. vergleichend folgte.

Ich selbst bin zu G. erstmals im Oktober 1896 mit einigen Zeilen der Empfehlung meines Lehrers A. Socin gekommen. Mehr als ein Menschenalter später gegen Ende Oktober 1929 habe ich ihn zum letzten Male besucht, als ich nach einem Vierteljahrhundert des Ferneseins wieder in der Ewigen Stadt weilte, um meine Frau durch ihre Denkmäler und Kunstschätze zu führen. Mit der Güte und der Wiedersehensfreude eines väterlichen Freundes hat er mich damals empfangen. Der ist er mir mit Rat und Tat in reichstem Maße während der Jahre dauernden römischen Aufenthalts zu Anfang des Jahrhunderts gewesen, in denen ich im Auftrage des Priesterkollegiums des Campo Santo dei Tedeschi und seines Rektors A. de Waal diese Zeitschrift begründete und ihre ersten Jahrgänge heraus-

gab, und so hat auch an ihrer Entstehung mittelbar G. seinen nicht zu kargen Anteil gehabt. Als ich dann mit Eröffnung der Neuen Serie 1911 auf deutschem Boden im Auftrage der Görres-Gesellschaft die Herausgabe wieder übernahm, sandte er mir auf die Bitte um einen wenn auch noch so kurzen Beitrag, umgehend die wertvolle Publikation der *Due antiche preghiere del Rituale abissino dei Defonti*: der äthiopischen Übersetzung des ägyptischen Begräbnistextes des Euchologions von Thmuis und des in schriftlich bis nach Nubien verbreiteten altbyzantinischen: Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. (Or. Chr. Neue Serie I, S. 20—25.)

Es bedeutet die Abtragung einer Dankesschuld, wenn Persönlichkeit und Lebenswerk G.s auch im Oriens Christianus diese bescheidene Würdigung erfuhren, und dessen Leser, soweit sie dem Bekenntnis des Verewigten angehören, eingeladen werden, nunmehr ihm selbst, dessen Grabgeläute der Osterjubiläum der Glocken der Ἡμερῶν Μεγάλων — des „Großen Samstags der Frohbotschaft“ — bildete, die Fürbitte des Thmuis-Gebetes zu widmen:

— — — τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάπαυσον ἐν τόποις χλόης,
ἐν ταμείοις ἀναπάσεως — —.

Prof. A. BAUMSTARK.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Das griechische „Diatessaron“-Fragment von Dura-Europos.

Nach dem sensationellen monumentalen Funde der jüdischen Synagoge und des zu einer christlichen Kultstätte umgewandelten Privathauses aus der ersten Hälfte des 3. Jhs. und ihrer Malereien, über den in dieser Zeitschrift, Dritte Serie VIII, S. 201—208, berichtet wurde, haben die Ausgrabungen von Dura-Europos eine trotz ihres leider sehr bescheidenen Umfangs ähnlich bedeutsame literarische Gabe geschenkt: das gleichaltrige Bruchteile von 14 Textzeilen umfassende Fragment eines griechischen Textes der Tatianischen Evangelienharmonie. Am 5. März 1933 ans Licht getreten, ist dieser Fund nunmehr bereits in einer vorzüglichen Ausgabe von C. H. Kraeling¹ der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Um seiner Wichtigkeit willen seien hier zunächst der Text selbst mit den durchgehends wohl evident richtigen Ergänzungen des Herausgebers wieder abgedruckt und dabei die als Quelle auch nur etwa in Betracht kommenden Elemente der kanonischen Evangelien vermerkt:

¹ K. Luke — S. Lake, *Studies and Documents*: III. *A greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura. Edited with Facsimile, Transcription and Introduction by Carl H. Kraeling*, London 1935.

1. [ζεβεδ]ΑΙΟΥ¹ ΚΑΙ ΣΑΛΩΜΗ² Κ[α] ΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ
2. [των συ]ΝΑΚΟΛΟΥΘΗΣΑΝΤΩΝ³ Α[υτ]Ω ΑΠΟ ΤΗΣ
3. [γαλιλαι]ΑΣ ΟΡΩΣΑΙ⁴ ΤΟΝ $\overline{\text{CΤΑ}}$ ⁵ ΗΝ ΔΕ
4. [ή ήμερ]Α ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ⁶ ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΕΠΕΦΩ
5. [σκεν⁷ ο]ΨΙΑΣ ΔΕ ΓΕΝΟΜΕΝΗΣ⁸ ΕΠΙΤ[η π]ΑΡ[α]C
6. [κευη]⁹ Ο ΕCΤΙΝ ΠΡΟCΑΒΒΑΤΟΝ¹⁰ ΠΡΟC
7. [ήλθεν]¹¹ ΑΝΘΡΩΠΟC¹² ΒΟΥΛΕΥΤΗ[ς ύ]ΠΑΡ
8. [χων¹³ ά]ΠΟ ΕΡΙΝΜΑΘΑΙΑ[ς] Π[ο]ΛΕΩC¹⁴ ΤΗΣ
9. [ιουδαι]ΑC¹⁵ ΟΝΟΜΑ ΙΩ[σηφ]¹⁶ Α[γ]ΑΘΟC ΔΙ
10. [καιος]¹⁷ ΩΝ ΜΑΘΗΤΗΣ [το]Υ ΙΗ ΚΑ[τακε]
11. [κρυμ]ΜΕΝΟC ΔΕ ΔΙΑ ΤΟΝ ΦΟΒΟΝ ΤΩΝ
12. [ιουδαιω]Ν¹⁸ ΚΑΙ ΑΥΤΟC¹⁹ ΠΡΟCΕΔΕΧΕΤΟ²⁰
13. [την] Β[ασιλειαν] ΤΟΥ $\overline{\text{ΘΥ}}$ ²¹ ΟΥΤΟC ΟΥΚ
14. [ήν συγκατατ]ΘΕΜΕΝ[ο]C ΤΗ Β[ουλη]²²

¹ = Mt. 27, 56: (καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν) Ζεβεδαίου ² = Mk. 15, 40: καὶ Σαλώμη
³ Vgl. Lk. 23, 49: καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι ⁴ = Lk. 49: αὐτῶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁρῶσαι ⁵ Vgl. Lk. 49: ταῦτα ⁶ Vgl. Lk. 51: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς ὁδὸς παρασκευῆ καὶ ⁷ = Lk. 51: σάββατον ἐπέφωσκεν
⁸ = Mt. 57: ὁψίας δὲ γενομένης ⁹ Vgl. Mk. 42: ἐπεὶ ἦν παρασκευῆ ¹⁰ = Mk. 42: ὃ ἐστὶν προσάββατον ¹¹ Vgl. Mt. 57: ἦλθεν ¹² = Mt. 57: ἄνθρωπος ¹³ = Lk. 50: βουλευτῆς ὑπάρχων ¹⁴ = Lk. 51: ἀπὸ Ἀρμαθαίας πόλεως ¹⁵ Vgl. Lk. 51: τῶν Ἰουδαίων ¹⁶ Vgl. Mt. 57: τοῦνομα (τὸ ὄνομα: Ια^{δ5}. χ^{c329}) bezw. Lk. 50: ὄνοματι (ὄνομα: Ιησ³⁷⁷) Ἰωσήφ ¹⁷ Vgl. Lk. 50: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος
¹⁸ = Jo. 19, 38: ὢν μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων
¹⁹ = Mk. 43: (ὁ) καὶ αὐτὸς ²⁰ = Lk. 51: (ὁ) προσεδέχετο > Mk. 43: ἦν προσδεγόμενος ²¹ = Mk. 43 = Lk. 51: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ²² = Lk. 51: οὗτος οὐκ ἦν συγκατατιθέμενος τῇ βουλῇ.

Bereits der Herausgeber hat mit dem neuen griechischen Text T^A, T^N und den lateinischen Text des Codex Fuldensis (= T^{L(F)}) synoptisch zusammengestellt und Lagrange, der sich soeben alsbald in der *Revue Biblique* mit dem Fragment beschäftigte¹, hat diese Zusammenstellung wenigstens für T^A und T^{L(F)} wiederholt. Ich möchte hier nicht auf eine ins einzelne gehende Nachprüfung des sich ergebenden Verhältnisses der verschiedenen Überlieferungszweige mich einlassen, deren auch nur flüchtiger Vergleich jedenfalls die Zugehörigkeit des Fragments zum Tatianischen Werke eindeutig erhärtet. Eine solche Nachprüfung muß allerdings auch

¹ *Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile. I. Un fragment grec du Diatessaron de Tatien.* RB. XLIV (1935), S. 321—327.

durchgeführt werden und wird naturgemäß für den Zeugenwert der vier Zweige bestimmte und nicht zu unterschätzende Ergebnisse zeitigen. Bevor diese Durchführung mit Erfolg möglich ist, muß aber über eine Vorfrage von der naturgemäß grundlegendsten Bedeutung Sicherheit gewonnen sein. Es ist die Frage, ob wir durch den Fund von Dura-Europos einem Bruchstück des dann also doch griechischen Originals des Tatianischen Werkes oder demjenigen einer nur sekundären griechischen Textgestalt desselben gegenübergestellt werden, deren Grundlage jenes vielmehr syrische Original war, auf das die lateinische und die von ihr abhängige weitere Übersetzungsliteratur gebieterisch zu führen scheint.

Lagrange hat¹ sein Urteil in dieser Frage mit sehr großer Bestimmtheit folgendermaßen formuliert: „*La première constatation qui s'impose, c'est que le grec de Doura est l'original du Tatien. Son accord avec les textes grecs est tel qu'il est impossible de le regarder comme une traduction du syriaque, ce qui n'est d'ailleurs suggéré par aucune particularité. La question du texte primitif de Tatien, syriaque ou grec, est donc tranchée en faveur du grec.*“ Ich bedaure, dem verehrungswürdigen Altmeister der Biblischen Schule von Saint Étienne hier auf das entschiedenste widersprechen zu müssen. Zur Beurteilung der Sachlage wird man zunächst von den Feststellungen auszugehen haben, die zugunsten einer syrischen Grundlage der lateinischen Überlieferung der leider der Forschung durch einen allzufrühen Tod entrissene Plooij² und ich selbst³ gemacht haben. Daß in der Tat in der altlat. Textüberlieferung und bis in die Vulgata hinein, in T^N, neben dem die nächstverwandte frühneuhochdeutsche Harmonie einer Münchener Hs. vom J. 1367 nicht übersehen zu werden verdient, und in der arabischen Evangelienübersetzung des Isaak Velasquez nicht griechischer, sondern syrischer Tatiantext nachwirkt, wird durch jene Feststellungen in der Tat über jeden Zweifel erhoben, und das in diese Richtung führende Beweismaterial wird sich im weiteren Verlaufe meiner Arbeiten unter Einbeziehung

¹ a. a. O. S. 324.

² Nächst den beiden grundlegenden Schriften *A primitive text of the Diatessaron*. Leyden 1923 und *A further study of the Liège Diatessaron*. Leyden 1925 vgl. besonders noch *Traces of syriac origin of the old-latin Diatessaron*. *Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde. Deel 63, Serie A, Nr. 4*. Amsterdam 1927 und den Apparat der großen Ausgabe *The Liège Diatessaron, edited with a textual apparatus by D. Plooij and C. A. Phillips. English translation of the dutch text by A. J. Barnouw*. Amsterdam 1922 ff. (in den *Verhandelingen der Amsterdamer Akademie*), von der soeben nach dem Tode Plooij's *Part IV* (S. 289—384) erschienen ist.

³ Außer auf meine beiden Aufsätze über *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron* und über *Tatianismen im Römischen Antiphonar* Dritte Serie V., S. 1 bis 14 bzw. 165—174 dieser Zeitschrift sei nun auf meine einschlägigen Bemerkungen in dem Vortrag *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, ZDMG. Neue Folge XIV, S. 89—118 und die hier beispielsweise mitgeteilten Belege verwiesen.

auch der althochdeutschen Tatianübersetzung noch ständig und, wie ich glaube, geradezu überwältigend vermehren. Wie aber statt eines griechischen Originals dessen syrische bloße Übersetzung ausgerechnet im Westen Grundlage der Überlieferung geworden sein sollte, ist so wenig oder vielmehr so schlechterdings nicht abzusehen, daß von vornherein die Annahme eines griechischen Urtextes sich als im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich darstellt. Es liegt also nicht so, daß erst irgendeine Einzelheit den Übersetzungscharakter des uns durch das Fragment von Dura-Europos greifbar gewordenen griechischen Textes nahezulegen brauchte. Jener Charakter ist vielmehr ohne weiteres anzunehmen, wenn anders solcher Annahme sich nicht unübersteigliche Hindernisse entgegenstellen sollten. Wie ein derartiges Hindernis sich etwa aus dem Verhältnis des Dura-Fragmentes zu den kanonischen Evangelientexten sollte ergeben können, ist dann wieder nicht abzusehen. Denn naturgemäß hat man sich die Entstehung einer etwaigen bloß sekundären griechischen Textgestalt des Tatianischen Werkes nicht als eine von dem kanonischen Vierevangelientext völlig unabhängige „Übersetzung“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes vorzustellen. Vielmehr mußte jener auf die Form des neuen griechischen Sprachkleides, in welches die Arbeit des „Assyriers“ gehüllt wurde, die denkbar entscheidendste Bedeutung gewinnen. Im übrigen ist die Übereinstimmung des Fragments von Dura-Europos mit den kanonischen Texten nicht einmal eine solche, daß sie überhaupt in dem ihr von Lagrange gegebenen Sinne wirklich ins Feld geführt werden könnte. Die Nichtverwertung des ἀνὴρ und καὶ von Lk. 23, 50, sowie nicht nur des πλούσιος von Mt. 27, 57, sondern auch des ἐσχίμων von Mk. 15, 43, das Ἐρινμαθαίας statt Ἀριμαθαίας und τῆς Ἰουδαίας statt τῶν Ἰουδαίων, das αἱ vor γυναῖκες von Lk. 23, 49, das προσῆλθεν statt ἦλθεν von Mt. 27, 57, die völligen Absonderlichkeiten des τῶν συνακολουθησάντων statt συνακολουθοῦσαι, τὸν σῶτα statt ταῦτα und ἐπὶ τῇ παρασκευῇ statt ἐπεὶ ἦν παρασκευή und die ihrer Stelle im kanonischen Lk.-Text widersprechende Einordnung von Lk. 23, 54 und 51 A sind wahrlich Züge genug, um unsere 14 Zeilen keineswegs im Lichte eines einfachen Mosaiks aus Elementen des griechischen Textes der vier kanonischen Evangelien erscheinen zu lassen.

Bei den auffallendsten dieser Erscheinungen sollte man — auch dies sei hier im Vorübergehen sofort ausgesprochen — sich hüten, von einfachen „*changements*“ zu reden, die Tatian sich erlaubt hätte, und in beliebiger Weise hinter solchen „Änderungen“ den Einfluß seines enkratitischen Standpunktes zu suchen.¹ Im Zusammenhalt mit dem, wie ich annehmen möchte, mathematisch strengen Beweis, den ich von den Evangelienzitate der syrischen Übersetzung der Streitschrift des Titos von Bostra gegen die Manichäer her dafür erbringen konnte, daß — und zwar näherhin am He-

¹ Wie dies Lagrange S. 324f. tut.

derspricht das $\pi\rho\sigma\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ zwar aller sonstigen griechischen Überlieferung, entspricht aber genau dem von Syr^{Sin} in Mk. 27, 57 gebotenen ܩܘܡܐ (trat heran). Die beiden Erscheinungen stehen jedenfalls in einem unverkennbaren Zusammenhang. Entweder hat Syr^{Sin} die syrische Wiedergabe eines einem griechischen Originaltext Tatians eigentümlichen $\pi\rho\sigma\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ bewahrt oder das $\pi\rho\sigma\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ des Fragments ist Übersetzung des in Syr^{Sin} erhalten gebliebenen Ausdrucks vielmehr des syrischen originalen Wortlautes des Tatianischen Werkes. Da nun von der Seite der lateinisch-abendländischen Überlieferung her von vornherein die Annahme syrischen Originals die höhere Wahrscheinlichkeit besitzt, wird man sich für die Deutung des Befundes im letzteren Sinne zu entscheiden haben. — In Z. 7f. scheint glatte Aneinanderfügung kanonischer Textelemente vorzuliegen, solange man nach Mt. 27, 57 $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ mit dem vorangehenden ($\pi\rho\sigma\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ und im Sinne von Lk. 23, 50 $\tilde{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$ mit dem vorangehenden $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ verbindet und übersetzt: „kam herzu ein Mensch, der ein Ratsherr war“. Gegen eine solche Auffassung erhebt sich aber ein Bedenken vonseiten der lateinischen Textgestalt von Mt. 27, 57 her. Statt des griechischen $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ erscheint hier nämlich bis in die Vulg. hinein ein: „*quidam homo dives*“, d. h. es steht neben der Wiedergabe des kanonischen $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ durch *homo* in *quidam* diejenige eines indefiniten ܩܘܡܐ (Mensch = [je]man[d], irgendein, ein gewisser), das im syrischen Tatiantext jenem $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ der Mt.-Stellen entsprochen haben zu scheint. Vgl. die Verwendung eines solchen ܩܘܡܐ zur Wiedergabe von $\tau\iota\varsigma$ etwa Syr^{Sin} Cur; Peš.: Jo. 7, 44, Syr^{Sin}; Peš.: Mt. 9, 3 und Peš.: Mk. 7, 2, Lk. 6, 2. In der Tat erscheint denn auch der Nachhall dieses indefiniten Elementes, eindeutig auf einen mit Mt. 27, 57 und Lk. 23, 50 sich berührenden Tatiantext zurückweisend, an diesen beiden kanonischen Stellen in einem ܩܘܡܐ (ein Mann), das in armenischem Evangelientext das eine Mal dem $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ($\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$), das andere Mal dem $\tilde{\alpha}\nu\tilde{\eta}\rho$ ($\delta\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$ 'Iωσήφ) entspricht. Nun würde aber niemals ein syrischer Übersetzer das $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ des Fragments durch ein solches indefinites ܩܘܡܐ wiedergegeben haben. Sehr wohl konnte dagegen dieses bei der griechischen Umformung eines syrischen Originals durch das kanonische $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ der Mt.-Stelle mehr ersetzt, als übersetzt werden. Ist sodann einmal das $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ des Fragments als Äquivalent eines ursprünglichen syrischen ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ (ein gewisser Ratsherr) erkannt, so kann ohne weiteres auch das $\tilde{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$ nicht mehr im Sinne von Lk. 23, 50 mit $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$ verbunden werden: „der ein Ratsherr war“. Es muß vielmehr zu der folgenden Ortsbestimmung $\tilde{\alpha}\pi\acute{\omicron}$ usw. gezogen werden: „der war aus“ usw. Das vom griechischen Bearbeiter aus der Lk.-Stelle bezogene Partizipium ist also Ersatz eines syrischen Relativsatzes jenes Inhalts: ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ , der weit mehr dem attributivischen $\delta\tilde{\alpha}\pi\acute{\omicron}$ $\tilde{\Lambda}\rho\iota\mu\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\alpha\varsigma$ von Mk. 15, 43 entsprach und dessen wörtliche lateinische Wiedergabe *qui erat ab* usw. im Hintergrunde steht, wenn es in T^N, mit einem neuen Hauptsatze beginnend, heißt: *die was von* usw., bzw. in T^D: *(und) der was von* usw. Während eine syrische Übersetzung des Fragmenttextes — das kann mit aller Bestimmtheit gesagt werden — gelautet haben müßte ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ (ein [?] Mann, der Ratsherr war, aus), sehen wir uns so mit nicht geringerer Bestimmtheit auf einen syrischen Tatiantext geführt, der vielmehr lautete: ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ (ein gewisser Ratsherr, der war aus), eine Fassung, die, vielleicht gar nicht auf der Mt.- und Lk.-Stelle beruhend, sondern mit derjenigen des Hebräerevangeliums identisch, erst vermöge wörtlicher Anpassung an jene beiden kanonischen Stellen in die im Fragment vorliegende griechische Gestalt umgegossen wurde. — Z. 8 bringt an dem unerhörten $\tilde{\epsilon}\rho\iota\mu\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\alpha\varsigma$ statt $\tilde{\Lambda}\rho\iota\mu\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\alpha\varsigma$ das vielleicht Seltsamste des ganzen Fragments. Lagrange glaubt darin „*un lapsus de l'oreille ou de la main*“ erblicken zu sollen der in jedem Falle „*encore plus éloigné du syriaque que du grec*“ wäre. Das gilt natürlich, wenn man von dem in Syr^{Sin} Cur und Peš. gleichmäßig vorliegenden ܩܘܡܐ ausgeht, dem eine bestimmte gelehrte Identifikation des N.T.-lichen $\tilde{\Lambda}\rho\iota\mu\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\alpha$ zugrunde liegt. Daß von dieser schon Tatian abhängig gewesen sein

müßte, ist selbstverständlich nicht erweisbar und wäre ja auch bei Annahme der Originalität des Fragmenttextes ausgeschlossen. Transkribiert man aber griechisches Ἀριμαθαία in das — naturgemäß vokallose — Syrische so ergibt sich ein ܐܪܝܡܬܐܝܐ, in dem nur die denkbar leiseste Verschreibung der minimalen Verlängerung des ersten Jud zu Nun notwendig war, um den griechischen Bearbeiter eines syrischen Originaltextes des Tatianwerkes, in dem noch jene einfache Transkription gestanden hatte, die Lesung ΕΡΙΝΜΑΘΑΙΑ zu ermöglichen, während diese Form als griechischer Schreibfehler statt Ἀριμαθαία wie als Hörfehler unbegreiflich bleibt. — Neben dem τῆς Ἰουδαίας von Z. 8f. steht gegenüber dem kanonischen τῶν Ἰουδαίων von Lk. 23, 51 an dieser Stelle in Syr^{Sin Cur}; Peš. übereinstimmend ein ܝܘܕܝܐ (von Juda), das für den syrischen Tatiantext durch die Tatsache gesichert wird, daß es in der lateinischen Form *Judae* nicht nur von T^{L(F)}, sondern auch innerhalb der übrigen nach dem Nachweise von H. J. Vogels *Beiträge zur Geschichte des Diatessarons im Abendland*. Münster i. W. 1919, S. 126—138, von der Hs. des Victor von Capua unabhängigen T^L-Überlieferung mindestens von der Sangaller und der Casseler Hs. geboten wird. Vgl. Ed. Sievers, *Tatian. Lateinisch und Altdeutsch*.² Paderborn 1892, S. 272 bzw. C. W. M. Grein, *Die Quellen des Heliand*. Cassel. 1869, S. 254. Das Verhältnis ist dasselbe wie zwischen dem προσῆλθεν von Z. 6f. und dem ܩܬܐ (trat heran) des Syr^{Sin} in Mt. 27, 57. Entweder ist das Syrische Übersetzung des im Fragment stehenden Griechischen oder umgekehrt, und wiederum wird die letztere Annahme als die wahrscheinlichere zu gelten haben. — Z. 12 endlich fällt hinter dem Partizipium ὃν die finite Weiterführung καὶ αὐτὸς προσεδέχετο völlig aus der Konstruktion. Dazu hätte es bei einer originalen Zusammenstellung des Textes aus griechischem Material nicht kommen können. Denn in dem ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος usw. von Mk. 15, 43, dem ja das καὶ αὐτὸς tatsächlich entstammt, hätte es neben derjenigen des Relativpronomens nur einer Unterdrückung des ἦν bedurft, um die denkbar glatteste Fortsetzung der Partizipialkonstruktion zu gewinnen. Dagegen erfolgte syrisch die Wiedergabe des ὃν am naturgemäßesten durch einen Relativsatz, und einen solchen, wie er von der ganzen lateinischen Textüberlieferung geboten wird, würden wir wohl gewiß, wenn nicht beide Hss. zu der Stelle fehlten, auch in Syr^{Sin Cur} lesen. Ein Relativsatz war dann aber nicht minder naturgemäß in der Weise des ܐܘܪܝܡܬܐܝܐ ܕܥܝܣܐ (und auch selbst ausschaute nach) weiterzuführen, das wir Mk. 15, 43 in Syr^{Sin} lesen. Erst der griechische Bearbeiter eines so gestalteten syrischen Originaltextes konnte bei seiner Arbeit die Zugehörigkeit auch noch der zweiten finiten syrischen Aussage zum Relativsatz verkennen und ihre Wiedergabe nach Wiederherstellung des ὃν von Jo. 19, 38 völlig in der Luft hängen lassen, wobei er bei der Formung des sprachlichen Ausdrucks das προσεδέχετο von Lk. 23, 51 als die besser griechische Ausdrucksweise dem aramaisierenden ἦν προσδεχόμενος von Mk. 15, 43 vorgezogen hat.

Überblickt man dies alles, so wird man nicht fürchten müssen, zu viel zu sagen, wenn man ausspricht, daß das griechische Tatianbruchstück von Dura-Europos geradezu auf Schritt und Tritt den Charakter einer im Anschluß an den griechischen Text der vier kanonischen Evangelien durchgeführten Übertragung einer syrischen Vorlage verrate. Sollte je aber jemand diesen Charakter auf Grund der bisher berührten Erscheinungen gleichwohl nicht anerkennen wollen, so müßte er sich doch wohl vor einer letzten Sachlage beugen, die allein genügen würde, um die Annahme der Originalität des griechischen Textes auszuschließen. Lagrange hat¹ sie we-

¹ S. 325: „Le masculin ‚il virent‘ de l'arabe et de la Peschitta variante que je ne vois indiquée nulle part, pourrait bien être une autre trace de ce scrupule.“

tung des neuen Fundes wird andererseits durch die Erkenntnis, daß durch ihn uns das Bruchstück eines griechischen „Diatessaron“-Originals nicht zuteil wurde, kaum irgend welcher wesentliche Eintrag getan. Auch diese Gewißheit ist von höchstem Werte: daß wie — sicher schon vor Novatian im Westen, und zwar näherhin wohl in Rom selbst — das syrische Werk Tatians ins Lateinische übertragen wurde, es ungefähr gleichzeitig im Osten eine Umgeißung auch in griechische Sprachform erfahren hat. Wie von jener lateinischen Übersetzung letzten Endes der bis in die Vulg. hinein fühlbar bleibende Einschlag stärksten Tatianeinflusses auf den altlateinischen Evangelientext herkommt, so wird man mit der griechischen Bearbeitung in weitestem Umfange als der Grundlage des auch in der griechischen Textgeschichte zutage tretenden entsprechenden Einschlages zu rechnen haben. Ja man vermag diesen Einschlag erst jetzt, nachdem das Bruchstück überhaupt irgendeines auch griechischen Tatiantextes tatsächlich vorliegt, auch bei endgültiger Anerkennung des Syrischen als der Originalsprache des „Diatessarons“ geschichtlich zu verstehen.

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

R. Graffin, *Patrologia Orientalis. Tome XXIV. Fascicule 5* (S. 605 bis 802). Paris (Firmin Didot) 1933.

Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française par Jean Frček, Professeur agrégé de Lycée à Brno. (XXXI; 106 mit Ausnahme von S. 40—82 und 95—98 doppeltgezählte SS.).

Dem griechischen Buchtyp des Εὐχολόγιον τὸ Μέγα pflegen auf dem slawischen Sprachgebiet der byzantinischen Liturgie zwei liturgische Bücher zu entsprechen: *služebnik* und *trebnik*, jenes mit einigen weiteren Stücken die eucharistischen Liturgien enthaltend, dieses etwa dem abendländischen Buchtyp des *Rituale* entsprechend. Noch vor der Aufteilung des alten Textbestandes auf diese beiden neuen Buchtypen liegt — frühestens im ausgehenden 11. Jh. nach dem paläographischen Befund — die Entstehung einer glagolitischen Hs. des altkirchenslawischen Großen Euchologions von der, mit der ursprünglichen Seite 305 beginnend, nach Blatt 56^v durch eine Lücke von 32 Seiten unterbrochen, und auch zum Schluß wieder unvollständig, ein 212 Seiten starkes Bruchstück durch L. Geitler in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai gefunden und unter dem Titel *Euchologion-Glagolski spomenik manastira Sinai brda*. Zagreb 1882 veröffentlicht wurde. Zu dem verlorenen vorderen Teile dieser Hs. gehörten drei schon in den JJ. 1850 bzw. 1853 nach Rußland gelangte Blätter mit

Fragmenten eucharistischer Liturgie. Der Text der Hs. ist bereits ein mehrfach verderbter, so daß die Entstehung des in ihr wiedergegebenen slawischen Liturgiedenkmal selbst nach der Blütezeit des bulgarischen Staats und seiner orthodoxen Christen im 10. Jh. angehört haben muß. Für die Geschichte der byzantinisch-slawischen Liturgie selbst eine einzigartig ehrwürdige Urkunde von höchstem Wert und für den Slawisten schon als Sprachdenkmal von kaum geringerer philologischer Bedeutung, gewinnt bei einem solchen Alter das slawische Sinai-Euchologion hervorragenden Zeugenwert auch für die Textgeschichte des griechischen Originals nach der Seite sowohl seines textlichen Bestandes und dessen Aufbaues, als der Textgestalt seiner einzelnen Nummern. Es ist daher dankbarst zu begrüßen, daß die P.O. sich einer Neuausgabe des gesamten von der unschätzbaren Hs. erhaltenen Materials geöffnet hat, von der J. Frček in dem vorliegenden Heft die *Introduction* und den Text der ersten 66 der noch im Besitz des Sinai-Klosters befindlichen Blätter bietet. Daß, wie er S. XVI Ak. 2 ausführt, diese selbst heute unzugänglicher geworden sind als je, von ihnen durch Kondakov im J. 1881 gefertigte Photographien aber sich nicht mehr auffinden lassen, und er somit sich auf einen Wiederabdruck des Geitlerschen Textes beschränken mußte, ist sehr zu bedauern. Im übrigen darf mit allem Nachdruck festgestellt werden, daß die unter den gegebenen Umständen von ihm geleistete Arbeit besser gar nicht hätte geleistet werden können.

Die Einleitung verbreitet sich fachgemäß und mit hinreichender Ausführlichkeit über die von vornherein bezüglich des folgenden Liturgiedenkmal sich aufdrängenden Fragen. Sichergestellt wird vor allem (S. VIII—XIII) die tatsächliche Zugehörigkeit der in Rußland und der noch auf dem Sinai befindlichen Blätter zu derselben Hs. und (S. XXIV) das doch wohl ausnahmslose Zugrundeliegen griechischer Vorlagen. Um deren Nachweis hat sich alsdann, wenn auch für einen wohl erheblichen Bestand von Gebeten F. mit einer Sorgfalt bemüht, deren Frucht für die Liturgiegeschichte erst den ganzen und eben von dieser Seite her nicht hoch genug anzuschlagenden Wert seiner Ausgabe bedingt. Außer der, wie gewöhnlich in der P.O., unter den Text gesetzten französischen Übersetzung begleitet er nämlich den slawischen Text je auf einer Parallelseite, soweit ein solcher nachweislich war, mit dem entsprechenden originalen griechischen in der nächststehenden tatsächlich überlieferten Fassung, wozu dann Varianten abweichender griechischer Fassungen und die auf Grund des Slawen sich ergebenden in einem besonderen Apparat notiert werden. Das hierbei berücksichtigte Material wurde einestheils im Druck, abgesehen von Goar, hauptsächlich durch A. Almazow, Тайная исповѣдь въ православної восточной церкви. III. Odessa 1894, F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* S. 389—442 und A. Dmitrievskij, Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ бібліотекахъ православнаго

Восточка. II. Εὐχολόγια, Kiew 1901, geboten. Andererseits hat F. selbst das hs.liche Material der Pariser *Bibliothèque Nationale* beigezogen und damit den Anfang der für die Erforschung der Geschichte des griechischen Euchologions dringend wünschenswerten Ergänzung des von Dmitriewskij im Osten gesammelten Materials aus den Beständen der großen abendländischen Bibliotheken gemacht.

Die Ausgabe beginnt wie der auf dem Sinai verbliebene Teil der Hs. in den Texten der großen Epiphanie-Wasserweihe (S. 1—8). Es folgen die Gebete zu Haar- und Bartschneiden (S. 8—11), die ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποιίαν πνευματικῆν (S. 12—17), Segnungsgebete über verschiedene Dinge (S. 17—25), Tischgebete (S. 25f.), Reise- und Besuchgebete einschließlich das vom Patriarchen beim Besuche des Kaisers über diesen zu sprechenden (S. 26—29), Gebete zur Aufhebung von Verunreinigungen und über gewisse Sünder (S. 31—36). Den weitaus größten Raum (S. 37—88) nehmen Krankengebete ein, abschließend mit den ἐξορκισμοί primär über Besessene unter dem Namen des Basileios. Nach der großen Lücke der auf dem Sinai befindlichen Blätter folgen Gebete der Begräbnisliturgie (S. 89—92), das Gebet angeblich des Martyrers Tryphon gegen Schädlinge von Weinbergen, Äckern und Gärten (S. 92ff.) und das Ritual der Γουναλισία am Nachmittag des Pfingstsonntags (S. 94—105), mit dem der vorliegende erste Teil der Ausgabe abbricht. Der griechischen Überlieferung gegenüber vertreten die aus der slawischen Übersetzung sich ergebenden Varianten vielfach eine unverkennbar altertümliche Fassung. Am stärksten dies vielleicht (S. 28 Z. 14ff) bei dem Tischgebet: Ὁ Θεὸς ὁ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος zur Geltung. Statt des schon bei Goar S. 716 stehenden Textes, den F. dem slawischen gegenübergestellt hat, gibt dieser, was ihm entgangen zu sein scheint, vielmehr die im alten Stil synagogaler Bērāk(h)ōt(h) mit Εὐλογητός εἶ anhebende und aus lauter biblischen Reminiszenzen aufgebaute Fassung wieder, die mit leichten Varianten, zu denen sich nun eine weitere hier gesellt, AK VII 49, bei Ps.-Athanasios *De virg.* 12 und Chrysostomos *In Matth. hom. LV* mitgeteilt wird. An der letztgenannten Stelle findet sich in unmittelbarem Anschluß dann, was gleichfalls von F. nicht bemerkt worden zu sein scheint, das griechische Original auch der nächstfolgenden slawischen Nr.: Δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι ἄγιε. Gerade diese Feststellung ist geeignet, erneut in der Annahme zu bestärken, daß durchweg auch bei den vorerst nur slawisch bekannt werdenden Stücken griechische Originale zugrunde liegen. Hierher gehören ein durch seine enge Verbindung mit der Eucharistiefeyer bemerkenswertes Gebet zur Weihe von Käse am Abend des Karsamstags (S. 24), ein kürzester Tischsegenspruch (S. 26), ein Gebet beim Sichbesuchen zweier Mönche (S. 27), ein zweites Gebet vor Antritt einer Reise (S. 28), ein solches über einen Brunnen (S. 32), die Nr. 5 einer durchgezählten Reihe allgemeiner Krankengebete (S. 39) und vor allem die große Masse an Christus gerichteter, meist speziell auf eine bestimmte Krankheit gehender Gebete (S. 41—57; 60—82), zwischen die sich ein Gebet gegen böse Begierden (S. 57f.) und drei kurze Gebetsformeln vor dem Schlafengehen (S. 57ff.) einschieben. Besonders interessant ist eine geschlossene Reihe exorzistischer Gebete gegen ein Auftreten von Fieber zu bestimmten Tageszeiten (S. 74—82), die in ihren relativen Prädikationen eine vollständige harmonistische Darstellung der Leidensgeschichte entrollen. Das letzte derselben setzt dabei den Lanzenstich vor dem — merkwürdig unkanonisch „frei“ gegebenen — letzten Worte des Gekreuzigten und dessen Tod ein. Das aber weist auf Einfluß des Tatianischen „Diatessarons“. Vgl. H. v. Soden, *Die Schriften des NT. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* I S. 1570; H. J. Vogels, *Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu*, *Bibl. Zeitschr.* X S. 396—405; J. P. van Kasteren, *Der Lanzenstich bei Mt. 27, 49* ebenda XII S. 32ff. Man wird auf einen solchen Einfluß viel-

leicht nicht nur diese, sondern auch die in ihrem Aufbau und ihrer Bezugnahme auf die evangelische Geschichte verwandten früheren Gebete (S. 52ff.) näher nachzuprüfen haben. Mir will scheinen, als ob vereinzelt — natürlich über das Medium eines griechischen Textes — auch aramäische Sprachform eines letzten syrischen Originals durchschimmere. Auch an Rubriken, die sich auf Schriftlesung, Diakonika und kultische Handlung beziehen, bietet das altslawische Euchologion gelegentlich mehr oder anderes als die griechische Überlieferung. Besonders ist dies bei der ἀκολουθία εἰς ἀδεφοποιΐαν der Fall, wo namentlich eine abschließende Spendung der Kommunion *extra missam* — τῶν προηγησμένων ἁγίων, wäre der Wortlaut der originalen griechischen Aufforderungsformel zu rekonstruieren — Interesse zu erwecken geeignet sein dürfte (S. 16). Nicht minder beachtenswert sind die entsprechenden Elemente der Begräbnisliturgie, wo die Texte des Prokimenon und Alliluarion von denjenigen mindestens des heutigen griechischen Euchologions abweichen und in den Zitaten der Diakonika eine altertümliche Sonderform derselben durchscheint. Weit umfangreicher als diejenigen des modernen Ritus ist endlich die diakonale Litanei der Pfingst-Γουυκλισία (S. 94—98), in der übrigens einige Mißverständnisse des Übersetzers, wo nicht vielmehr bloße sekundäre Korruptaten, den Text entstellen. Zu dem in dieser Richtung von F. bereits Notierten wäre noch das Initium der Klausel: Πρῶσκξ ѡξ usw. = *Notre Dame très sainte, pure, très glorieuse, bénie* statt τῆς παναγίας usw. hinzuzufügen.

Die schöne Arbeit F.s ist das erste Heft der P.O., das seit dem Weltkrieg wieder unserer Zeitschrift zur Besprechung zugeht, die vor demselben in die Lage versetzt war ziemlich vollständig über das Fortschreiten des großen Publikationsunternehmens berichten zu können. Um so herzlicher ist meine Befriedigung darüber, gerade an diesem Hefte eine Gabe von ganz besonderem Werte mit rückhaltlosester Anerkennung und Dankbarkeit auch im Namen der deutschen Forschung haben begrüßen zu dürfen.

Prof. A. BAUMSTARK.

Die heilige Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus. Wien, Verlag der Mechitaristen-Kongregation (1935). — 67 S.

Modo facile di attendere alla liturgia bizantina detta di S. Giovanni Crisostomo (1933). — 46 S.

Modo facile di seguire la Messa Siro-Maronita (1935). — 51 S.

La Messa Caldea detta „degli Apostoli“ (1935). — 49 S. — Die drei letzteren Übersetzungen herausgegeben vom *Pontificio Istituto per gli Studi Orientali*.

Da heute den Abendländern öfter als früher Gelegenheit geboten wird, der Messe eines unierten orientalischen Ritus beizuwohnen und von dieser Möglichkeit erfreulicherweise auch mehr Gebrauch gemacht wird, hat es sich als notwendig erwiesen, die entsprechenden Texte in moderne Sprachen

zu übersetzen und durch geeignete Anordnung und Hinweise in das Verständnis einzuführen; nur so können auch mancherlei merkwürdige Vorurteile bei Angehörigen des lateinischen Ritus ausgerottet werden, die erfahrungsgemäß meist hilflos dem althehrwürdigen fremden Ritus gegenüberstehen und das Unbekannte und Ungewohnte leicht unterschätzen, wenn sie nicht gar daran Anstoß nehmen. Als solche rein praktische Hilfsmittel wollen diese Heftchen bewertet werden, die zwar keinen wissenschaftlichen Anspruch machen, aber, weil von fachkundiger Seite herausgegeben, auch hier eine Empfehlung verdienen.

Nach meinen Erfahrungen wäre es sehr nützlich, wenn einmal eine Skizze der römischen Messe beigegeben und jene Stücke herausgehoben würden, die erst im 2. Jahrtausend hinzugekommen und seit der offiziellen Ausgabe von 1570 zum festen Bestandteil geworden sind; die übrigbleibende alte Grundform würde das mit den orientalischen Meßliturgien gemeinsame Gut leichter verständlich machen.

Der Mechitaristenpater Vahan Inglisian, dem wir eine deutsche Biographie des hl. Mechitar (Wien 1929) und eine Übersicht über das armenische Schrifttum (Linz 1929) verdanken, hat in der vorliegenden Übersetzung die stille Messe seines Ritus im Auge, der beizuwohnen besonders den Wiener Katholiken täglich Gelegenheit geboten ist; der Text des Hochamtes, in dem naturgemäß der eigene Charakter des Ritus besser zum Ausdruck kommt, ist zuletzt (1924) von P. Sahak Kogian übersetzt worden, eine Übersetzung, die in demselben Verlage erschien. Eine lateinische Übersetzung haben wir von Prinz Max zu Sachsen (Regensburg, Pustet 1908). Inglisians Büchlein erhält dadurch seinen besonderen Wert, daß er eine sehr verständige Einführung vorausschickt und in einem Anhang auf die besonderen Feste seines Ritus und Ordens aufmerksam macht.

Insbesondere hat sodann das *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum* es sich angelegen sein lassen, neben den großen wissenschaftlichen Arbeiten auch breiteren Kreisen Italiens Hilfsmittel in die Hand zu geben, die es ihnen ermöglichen mit Verständnis den orientalischen Messen beizuwohnen.

P. Raes S. 7 hat zu diesem Zwecke die italienische Übersetzung der Chrysostomusliturgie geliefert, und zwar unter Benutzung des italienischen Textes der griechisch-italienischen Ausgabe von P. Placidus de Meester O. S. B., *La divina liturgia del nostro Padre Giovanni Crisostomo*, Rom 1920. Von letzterer ist auch in der gleichen schönen Ausstattung eine griechisch-deutsche Ausgabe: *Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Johannes Chrysostomus*, München 1932 erschienen; eine andere deutsche Übersetzung mit dem slawischen Text haben wir von Hornykewitsch (Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg 1928). P. Raes hat besonders in den Rubriken einige Kürzungen vorgenommen und vor allem durch Einteilun-

gen mit klaren ins Auge fallenden Überschriften eine gute Übersicht zu geben sich bemüht.

Die Übersetzung der maronitischen Messe ist von Giov. Maria Cachin, Alumnus des maronitischen Kollegs, nach der Beiruter Missale-Ausgabe von 1908 und dem Diakonale von L. Darian angefertigt; der Übersetzer erklärt, daß er hierbei auch die lateinischen Übertragungen von Prinz Max zu Sachsen (Regensburg 1907) und des Chorbischofs Stephan al-Duaihi (Rom 1905), die französische des Chorbischofs Paulus Auais (Kairo 1909) und die arabische von P. Petrus Farağ Sfeir (Gunie 1934) benutzt hat. Die diakonalen Partien sind auch hier teilweise verkürzt, die Rubriken dem leichteren Verständnis angepaßt; als Anaphora ist die am häufigsten gebrauchte der „Römischen Kirche“ ausgewählt.

Das gewöhnliche, nach den Aposteln Addai und Mari benannte Meßformular der Chaldäer ist von dem Priester Rafael Rabban nach der Ausgabe Mossul 1901 übersetzt. Er hat ebenfalls aus praktischen Gründen die Rubriken verkürzt und außer Gebrauch gekommene Stücke ganz weggelassen; da er aber auch Studierenden die Möglichkeit bieten will, in einer tunlichst genauen Übersetzung die chaldäische Messe kennenzulernen, hat er im Anhang jene Stücke angeführt und im Text selbst solche, die nicht im Missale stehen, aber praktisch im Gebrauch sind, in [] angegeben. Die Druckgestaltung erleichtert auch hier einen klaren Einblick in den Aufbau der Messe.

Prof. Dr. A. RÜCKER.

H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*. (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Band I*). Mit einem Beitrag von H. Ibscher. Stuttgart (Verlag von W. Kohlhammer) 1934. — XXI, 96+96 und 22* SS.

Rascher, als man es zu hoffen gewagt haben dürfte, hat deren Veröffentlichung begonnen, die koptischen Übersetzungen manichäischer Literaturdenkmäler, auf die 3. VIII. S. 92–95 dieser Zeitschrift hingewiesen wurde, der wissenschaftlichen Forschung zu erschließen. Nur der einzigartigen fachmännischen Fähigkeit eines H. Ibscher war es möglich, in einer Zeitspanne, die im Verhältnis zur Schwierigkeit der Aufgabe fast unglaublich kurz erscheint, 48 Blätter eines gerade besonders übel mitgenommenen Papyruskodex so zu rekonstruieren, daß H. J. Polotsky eine von deutscher Übersetzung begleitete Ausgabe unternehmen konnte. In ausgezeichnete buchtechnischer Ausführung mit einer Lichtdrucktafel der S. 29 des Textes vorliegend, stellt diese Text und Verdeutschung auf nebeneinander-

stehenden (gleich gezählten) Seiten sich gegenüber. Eine *Einleitung* umfaßt auf *die Handschrift* als buchhafte Erscheinung und ihren Erhaltungszustand bezügliche Ausführungen I.s (S. I—XIV) und aus der Feder P.s solche über den *Inhalt* derselben (S. XVff.) bzw. über *Orthographisches und Sprachliches* (S. XVIII ff.). Angeschlossen sind *Indices* der griechischen (S. 1*—5*) und der koptischen Wörter (S. 5*—22*), die leider in der Angabe der Fundstellen nicht schlechthin erschöpfend sind.

Von der Hs. der zweiten Hälfte des 4., wie I., oder vielleicht doch eher erst des 5. Jhs, wie P. annimmt, deren Format rund 31,5×18 cm betrug, haben sich in leider unendlich trümmerhaften Zustand sechs aneinander anschließende Quaternionen erhalten. Von drei auch ihrem Titel nach bekanntwerdenden größeren Texten entfielen zwei auf diesen vorliegenden Teil der Hs. Von einem dritten bzw. ersten hat nun der Schlußteil noch der ersten Hälfte des ersten Quaternion angehört. Nicht mit gleicher Sicherheit bestimmbare Textbruchstücke entfallen auf den größeren Teil der erhaltenen Reste des letzten. Durchweg handelt es sich noch nicht um irgendwelches literarische Erbe Manis selbst. Näherhin werden die beiden ersten Texte durch Unter- bzw. Überschrift mit dem griechischen Fremdwort *λόγος* bezeichnet, eine Terminologie zunächst der koptischen Übersetzung, der auf aramäischem Sprachboden nur ein *mémrâ* entsprochen haben kann. Von ihr ausgehend das gesamte Textmaterial der Publikation, wie es durch deren Titel geschieht, als manichäische „Homilien“ anzusprechen, scheint von vornherein in einem doppelten Sinne etwas bedenklich. Einmal wäre überhaupt erst zu beweisen, daß jenes Textmaterial einer einzigen literarischen Gattung angehört. Sodann steht ebensowenig fest, daß der Begriff des manichäischen *mémrâ* sich mit demjenigen der christlichen *ὁμιλία* decke.

Als der „*λόγος* des Gebetes“ (**ΠΛΟΥΟΣ ΟΥΠΝΑΠΗΠ**) wird durch seine Unterschrift (S. 7 Z. 8) der Text eingeführt, mit dessen Schlußteil (S. 1—7) der erste Quaternion anhebt. Tatsächlich gibt er denn auch sich selbst durchaus unzweideutig (S. 7 Z. 2f.) als eine wirkliche Rede, zu gehörmäßiger Aufnahme durch eine gemeinsame Versammlung von „Electi und Katechumenen“ bestimmt, die in den Schlußworten ein ihnen „durch meinen Herrn Manichaios“ (**ΖΗΤΗΠΑΧΑΙΣ ΠΙΑΝ(Η)ΙΧΑΙΟΣ**) ihnen Sündenvergebung verkündender Segensspruch direkt anredet. In den ersten erhaltenen Zeilen (S. 1 Z. 1—9) in dritter Person anscheinend gleichfalls von Mani redend, trägt das Stück weiterhin den Charakter zunächst eines hin und wieder fast dithyrambisch gehobenen Preis- und Dankgebets an den vielmehr Angeredeten, der dabei ausdrücklich (S. 1 Z. 19) geradezu als „mein Gott“ (**ΠΑΝΟΥΤΕ**) bezeichnet und von dem (S. 3 Z. 24) gesagt wird: „Du bist der Herr; die *ἐξουσία* steht bei dir“ (**ΚΟ ΟΥΠΧΑΙΣ ΤΕΚΕΟΥΤΙΑ ΗΠΟΥΤΗ**). Nach einer mit „Amen“ abgeschlossenen Art doxologischer Klausel, setzt alsdann (S. 5 Z. 16) mit „Jetzt“ (**ΤΗΟΥΤ**) in der Weise des *Ναὶ Κύριε, Αὐτός οὖν* oder streng entsprechend *Αὐτίς οὖν καὶ νῦν* späteren griechisch-christlichen Gebetsstils ein Bittgebet ein. Daß dieses wie jenes sich an Mani als „Gott“ und „Herr“ richtet was man von vornherein wohl nicht leicht erwarten würde, wird auch durch weiterhin (S. 6 Z. 2) folgende ausdrückliche Anrede

desselben als „mein Vater Manichaios“ (**ΠΑΙΩΤ ΠΑΙ[ΜΗΧΑΙΟΣ]**) allein noch nicht schlechthin gesichert, da hier unmittelbar (Z. 7ff.) eine nicht wieder explizite Anrede auch einer „verfluchten“ Macht des Bösen, nämlich des Körpers, vorangeht, der Zusammenhang also gerade an dieser Stelle keineswegs völlig klar ist. Entscheidend dürfte aber im fraglichen Sinne neben derartigem denn doch wohl (S. 4 Z. 8f.) die Bezugnahme auf „Deine *γραφαί* und deine *μυστήρια*“ (**ΗΕΚΓΡΑΦΑΥΕ [ΥΝ ΗΕΚ-ΙΤΣΤ]ΗΡΙΟΝ**) sein. Daß der Redner ganz zuletzt (S. 7 Z. 5) von „meinem Weinen“ (**ΠΑΡΙΣΕ**) als dem wesentlichen Inhalt des von ihm zu Gehör Gebrachten redet, hat wohl vor allem P. die in der Tat sehr stark sich aufdrängende Vermutung nahegelegt, daß zu diesem Stück das fürs erste herrenlose Fragment eines oberen Blattrandes gehöre, das den ehemals daruntergestandenen Text als „*ἄρχος* des Salmaios“ (**[ΠΘΡ]ΗΜΟΣ ΠΑΣΑΛΜΑΙΟΣ**) bezeichnete, denselben als Verfasser also auf eine Persönlichkeit zurückführte, die als *Ζαλμαίος* in der griechischen Abschwörungsformel (bei K. Keßler, *Mani* S. 403ff.) und unter der Namensform *ملا* oder *سلام* im *Fihrist* (ed. Flügel S. 337 Z. 8) als Adressat eines Mani-Briefes erscheint.

Vom ersten bis in den dritten Quaternio erstreckt sich (S. 7—42) die in Über- und Unterschrift übereinstimmend als „der *λόγος* vom großen *πόλεμος*“ (**ΠΛΟΓΟΣ ΙΠΗΛΑΘ' ΙΠΟΛΕΙΟΣ**) bezeichnete zweite „Rede“, die wieder als solche durch eine direkte Anrede einer Hörschaft sich selbst in ihren letzten Worten (S. 7 Z. 1f.) erweist. Es ist eine groß angelegte manichäische Apokalypse, die mehrfach ausdrücklich auf einschlägige Äußerungen Manis Bezug nimmt, wobei als eine benutzte Quelle das *Šābuhrayān* dadurch erwiesen wird, daß (S. 38) die für jenes Werk durch das Turfan-Fragment M 475 desselben gesicherte Paraphrase von Mt. 25, 37-43 (bei F. W. C. Müller, *Handschriftenreste, in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II. S. 11ff.) wiederkehrt. Eine auf den oberen Blatträndern auftretende Bezeichnung des Textes als „der *λόγος* des Kustaios“ (**ΠΛΟΓΟΣ ΠΚΟΥΣΤΑΙΟΣ**) führt als Verfasser den von dem Turfanfragment M 3 r^o Z. 2 (a. a. O. S. 80) anscheinend als Sekretär Manis genannten *כשתה* ein, der als einer seiner Gefährten auch zu Anfang eines an Sisinnios gerichteten Briefes in der koptischen Übersetzung der Mani-Briefe auftritt. Beachtenswert ist, daß auch dieser „*λόγος*“ mit einer feierlichen Aufforderung zum Preise Manis anhebt, und in den ersten Sätzen mit einer zusammenfassenden Charakterisierung des Inhalts seines Lebens (S. 7 Z. 18) eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Tag „seines Ausgangs“ (**ΠΤΟΥΙΚΕ ΔΒΛΛ**) aus demselben verbindet. Den Hauptgegenstand der folgenden Weissagung bilden alsdann entsprechend dem Titel vorab die Schrecken eines „großen Krieges“ und die im Gefolge desselben über die manichäische Religionsgemeinschaft hereinbrechenden Leiden, weiterhin aber auch eine spätere Hochblüte derselben, die Herrschaft eines endzeitlichen „großen Königs“ (**ΠΗΛΑΘ' ΠΡΡΟ**), die Parusie Jesu als des „*κριτής* der Wahrheit“ (**ΠΚΡΙΤΗΣ ΠΤΥΗΕ**), das durch ihn abzuhaltende Weltgericht, die diesem folgende Vernichtung des Kosmos und die Rückkehr der in ihn eingegangen gewesenen Götter und der erlösten Lichtteile ins ewige Lichtreich unter gleichzeitiger endgültiger Überwindung der Mächte der Finsternis.

Der umfangreichste der, wie trümmerhaft auch immer, ans Licht tretenden Texte ist, aus dem dritten bis in den sechsten Quaternio reichend, (S. 42—85) derjenige, welcher durch die Blätterüberschriften kurz als „*μέρος* der *σταύρωσις*“ (**ΠΙΕΡΟΣ ΙΣΤΑΥΡΩΣΙΕ**), etwas voller durch Über- und wohl auch durch die nicht vollständig erhaltene Unterschrift als „*μέρος* der Erzählung über die *σταύρωσις*“ (**ΠΙΕΡΟΣ ΙΠΤΕΟΥΤΟ ΖΑΣΤΑΥΡΩΣΙΕ**) näherhin nach der Unterschrift „des *φωστήρ*, des wahren *ἀπόστολος*“ (**[ΥΠΦΩΣ]ΤΗΡ ΠΑΠΟΣΤΟ[ΛΟΣ ΠΥΗΕ**) d. h. Manis bezeichnet wird. Eine Verfasserangabe ist hier in keiner Form erhalten. Ebenso fehlt jede Rücksichtnahme auf einen Kreis von Hörern gesprochener Rede. Ohne ein Wort auch nur knappster Einleitung setzt das Stück abrupt mit einem Kommen Šapurs I. nach Persien

ein, berührt dessen Tod und ein erstes Gespräch Manis mit seinem Nachfolger Hormizd I., behandelt höchst ausführlich dessen Passion unter Bahram I. und diejenige seines ersten Stellvertreters in der Leitung der Gemeinde Sisinnios unter Bahram II., um zuletzt über die den Bekennern des manichäischen Glaubens unter Manis zweitem Nachfolger Innaios gewährte Ruhe zu berichten. Die Verheißung einer Dauer der manichäischen Kirche bis zum Ende der Tage, ein Wehruf über die sich ihr nicht Anschließenden und ein Heilruf über ihre Gläubigen beschließen eindrucksvoll das Ganze und stehen so zu dem einleitungslosen Anfang in doppelt auffallendem Gegensatz. Dieser Befund in Verbindung mit der Bezeichnung des Textes als eines bloßen „μῆρος“ läßt keinen Zweifel daran zu, daß wir an ihm dem Schlußteil eines während der Amtsführung des Innaios abgefaßten größeren Werkes erzählenden Inhaltes gegenüberstehen, das man sich nur als eine bis zum Religionsfrieden nach dem Martyrium des Sisinnios fortgeführte Lebensgeschichte Manis, als ein manichäisches Seitenstück der NTlichen zwei Bücher „an Theophilus“ wird vorstellen können.

Der besonders schlecht erhaltene Rest des sechsten Quaternio (S. 86—96) bringt, zu Anfang sicher einer weiteren Überschrift entbehrend, inhaltlich sehr Verschiedenes. Eine preisende Anrufung des manichäischen Pantheons scheint (S. 86) zu einer Schilderung des Eingangs der Seele Manis in das Lichtreich die Einleitung zu bilden. Weiterhin wird dann teils in der dritten Person von Mani gesprochen, wobei besonders die Fülle des von ihm erlittenen Schweren betont wird (S. 42f.), teils redet er selbst, mindestens gelegentlich (S. 91 Z. 28, 96 Z. 10) zu einer Mehrheit von Personen, deren „wir“ auch sonst (S. 91 Z. 12f.; 92 Z. 18, 27; 93 Z. 5, 14, 19; 96 Z. 19) als erzählendes Subjekt auftritt, während einmal (S. 92 Z. 8ff.) als solches ein singularisches „ich“ festzustellen ist. Um Reste eines in sich geschlossenen „λόγος“ nach Art der beiden ersten Haupttexte handelt es sich hier jedenfalls nicht und wohl ebensowenig auch nur etwa um solche eines einzigen verselbständigten Teiles einer umfassenderen Erzählung nach Art des dritten. Eher möchte man an mehr oder minder zusammenhanglose, aus einem oder mehreren umfangreichen Texten ausgehobene Stellen denken, wie sie an der *historia* des römisch-monastischen *Officium nocturnum* oder den aus *mémrê* Aprems, Narsais, Ja'qūb(h)s von Serūγ oder Bālais zurechtgeschnittenen Gesangstücken des syrischen Tagzeitengebets von Nestorianern und Jakobiten eine Entsprechung haben würden, die man sich dann aber wohl unter irgendeinem bestimmten Gesichtspunkt zusammengestellt denken müßte.

Wie viel in der Hs. deren erhaltenem Teil voranging bzw. auf denselben noch folgte, entzieht sich bei dem Fehlen jeder Spur einer Paginierung oder Zählung der Quaternionen jeder Vermutung. Das gleiche gilt zunächst von der Frage, ob irgendein oder gar welcher Gesamttitel die in ihr vereinigten Texte zusammengeschlossen haben dürfte.

Angesichts der damit in aller Kürze umrissenen Lage des Befundes möchte ich nun aber sehr bestimmt vermuten, daß wir hier nicht einer literarischen, sondern einer liturgischen Textüberlieferung, daß wir den Resten eines gottesdienstlichen Buches des Manichäismus gegenüberstehen. Die Versammlungen, deren Teilnehmer zu Ende der beiden λόγοι angedredet werden, können von vornherein fast nur als gottesdienstliche gedacht werden, und aufs stärkste weist in die liturgische Sphäre die geradezu an etwas wie ein manichäisches *Indulgentiam*, *absolutionem* usw. gemahnende Verkündigung einer Sündenvergebung am Schluß des ersten. Des Näheren werden dann am Schluß des zweiten (S. 42 Z. 1f.) die Teilnehmer an der zu unterstellenden liturgischen Versammlung angedredet als „die alle da-

sitzen . . . heute, indem sie diese Trauer und diese νηστεία begehen“ (ΝΕΤΣΕΣΤΙ ΤΗ[ΡΟΥ . . . Ο] ΠΟΟΤΕ ΕΡΡΑΪΕ ΛΕΖΗΒΕ ΟΥΒ ΦΥΝΗΗΤΕΓΙΑ). Jene Versammlung fand also an einem Trauer- und Fasttage statt. Wenn nun der erste „λόγος“ wirklich der als „Totenklage“ — das ist ja θρηῆνος — bezeichnete Text unter dem Namen des Salmaios war, wenn von dem unter Innaios verfaßten Geschichtswerke gerade der von der „Kreuzigung“ Manis handelnde „Teil“ verlesen wurde, wenn auch andere zum Vortrag kommende Texte immer wieder von Motiven wie seinem Ausgang aus dem Leben, dem Einzug seiner Seele ins Lichtreich, dem von ihm erduldeten Schweren zu berichten hatten, so dürfte ein Zweifel darüber wohl kaum mehr bestehen können, an welchem Tage des manichäischen Kirchenjahres die liturgische Versammlung stattfand, für die das in den vorliegenden sechs Quaternionen gebotene Textmaterial bestimmt war. Es läßt sich nur an den alljährlichen Gedächtnistag der Passion Manis denken, das bekannte „Bema“-Fest, und auf den über fünf Stufen aufgerichteten leeren Lehrstuhl des Meisters, sein „βῆμα“, das jenem Feste den Namen gab, nimmt denn auch mit allem Nachdruck der „λόγος über den großen πόλεμος“ (S. 33 Z. 18f.) als einen den Hörern sich sichtbar anbietenden Gegenstand mit den Worten Bezug: „dem dieses βῆμα gehört; er saß auf ihm . . . sein ist dieses erhabene βῆμα“ (ΠΩΘ ΠΕ ΠΙΒΗΝΙΑ ΝΕΤΣΕΣΤ ΛΧΩΘ . . . [ΠΩ]Θ ΠΕ ΠΙΒΗΝΙΑ ΕΤΧΑΘΕ). Daß eine Ausstellung auch des Bildes Manis zum Zeremoniell der Gedächtnisfeier gehörte, erfahren wir nunmehr durch die Fortsetzung eben dieser Stelle (Z. 20): „dem diese εἰκὼν gehört“ (ΠΕΤΕ ΤΩΘ ΤΕ ΤΖΚΩΙ), während an einer früheren (S. 28 Z. 16f.) dieses „Bild“ schlechthin neben dem „Evangelium“ unter den — offenbar kultischen — Gebrauchsgegenständen der manichäischen „Kirche“ (ΠΧΡΗΝΙΑ ΕΤΑΤΕΚΚΑΗΝΙΑ ΠΑΙΚΟ[Υ]) erscheint. Innerlich glaubhaft ist diese Erweiterung des Festzeremoniells dabei ohne weiteres.

Die beiden unter dem Namen des Salmaios und Kustaios gehenden λόγοι hätte man sich dann füglich als für die Feier des „Bema“-Festes geschaffen vorzustellen. Das würde für ihre „Echtheit“ eine nicht zu unterschätzende Belastungsprobe darstellen. Denn nur allzuleicht könnten die Dinge bei ihrer Zuweisung an die zwei manichäischen Herrenjünger entsprechend liegen wie auf dem Boden christlicher Liturgie bei der Titelgebung der alexandrinischen Markus- und der hierosolymitanischen Jakobusliturgie, der Zurückführung einer ganzen Reihe syrisch-jakobitischer, äthiopischer und armenischer Anaphoren auf bestimmte Gestalten des apostolischen und patristischen Zeitalters oder im Abendland bei derjenigen des *Te Deum* auf Ambrosius, des *præconium Paschale* auf Augustinus. Auch bei einer derartigen „Unechtheit“ unserer liturgischen λόγοι würde indessen das von P. veröffentlichte Material neuer manichäischer Texte an Bedeutung kaum etwas Wesentliches einbüßen. Immer bliebe ein ganz unvergleichlicher Wert, den ihre Gesamtheit eben als Rest der großen ma-

nichäischen Passionsliturgie besäße. Immer bliebe der hohe geschichtliche Quellenwert, den dessen Alter dem unter Innaios verfaßten erzählenden Texte bzw. seinem fragmentarisch erhaltenen „μῆρος“ verleiht. Kaum erst hervorgehoben zu werden braucht der naturgemäße Reichtum so umfangreicher Textstücke an beachtenswerten Einzelaufschlüssen.

Weniger, als man es hätte erhoffen können, nachdem der liturgische Charakter der fragmentarischen Hs. selbst erkannt ist, tragen die Texte nach der Richtung der Formgeschichte manichäischer Gebetsrede aus, in die ich von Waldschmidt-Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* her, *Deutsche Literaturzeitung* 1928, Sp. 323f., gewiesen habe. Nur zwei Belege finden sich für den von der jüdischen *Bérak(h)á* kommenden eulogischen Gebetsstil, der, wie ich dort bemerkte, bereits in den vom *Fihrist* erhaltenen kurzen Tagzeitgebeten hervortritt (S. 75 Z. 20—26 bzw. 85 Z. 13): „Gepriesen sei“ (ϞϞⲙⲁⲙⲁⲗⲧ). Daneben steht ein einziges Beispiel ebenso entschieden im engeren Wortsinn doxologischer Gestaltung (S. 22, 9f.): „Verehrung sei Gott, daß . . . , Verehrung, daß . . .“ (ⲧⲐⲮⲉⲩⲧⲉ ⲙⲡⲏⲟⲩⲧⲉ Ϟⲉ . . . ⲟⲩⲮⲉⲩⲧⲉ Ϟⲉ . . .). Auch Sakramental-Kultisches anlangend wäre nur auf eine Art von Eucharistiefeyer mit Brot und Salz hinzuweisen, die Mani (S. 58, 68f.) im Gefängnis begeht.

Begreiflicher wird man es finden, daß für unsere Kenntnis des manichäischen Lehrsystems aus Texten, die ausgesprochene Lehrschriften jedenfalls nicht sind, sondern viel sich nicht gewinnen läßt, und doch ist selbst hier manches zu buchen. Eine stattliche Reihe der mythologischen Hauptgestalten des Systems wird (S. 40 Z. 3—13) anlässlich ihrer eschatologischen Rückkehr in das Urreich des Lichtes aufgezählt. Von ihnen wird der „Urmensch“ (ⲡⲉ ϣⲁⲣⲏ ⲛ̅ⲣⲟⲩⲉ) (S. 41 Z. 20) als der „Herrscher des neuen αἰών“ ([ⲡⲣ]ⲣⲟ ⲙ̅ⲡⲓⲘⲟⲓ ⲛ̅Ⲭⲉⲣⲣⲉ) eingeführt und (S. 52 Z. 5) von Mani ausdrücklich mit: „Mein Vater“ (ⲡⲁϞⲟ[ⲧ]) angeredet, eine Anrede, die auf ihn dann folgerichtig noch zweimal (S. 93 Z. 8; 12) zu beziehen sein wird. Nicht minder werden auf ihn (S. 53 Z. 3—12) die weiteren Anreden gehen: „O κριτής des κόσμος“ (Ⲡ ⲡⲞⲒⲦⲏⲥ ⲡⲒⲘⲞⲥⲟⲢⲟⲥ), „O Erster der δικαιοσύνη“ (Ⲡ ⲡⲒⲐⲟⲩⲧ ⲡⲦⲁⲒⲐⲐⲐⲚⲚⲏ), „O vollkommener Mann“ (Ⲡ ⲡⲒⲟⲩⲉ ⲉⲦⲧⲏⲕ) und „O νοῦς der Größe“ ([Ⲡ] ⲡⲏⲟⲩⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧ̅ⲓⲛ̅ⲧ̅ⲏⲗⲟⲥ). Sehr deutlich tritt die mit Recht von Waldschmidt und Lenz betonte, noch immer doch sehr entscheidende Rolle hervor, die Jesus im manichäischen Lehrsystem spielt. Er heißt wie „der κριτής der Wahrheit“ (vgl. oben S. 259), so auch (S. 29 Z. 13f.) „der Erlöser“ (ⲡⲣⲉ[ϞϞⲟ]ⲧⲉ) schlechthin, (S. 32 Z. 20) „der große König“ (ⲡⲏⲗⲟ ⲙ̅ⲡⲣⲟ), (S. 37 Z. 14), „der große Glanz“ (ⲡⲏⲗⲟ ⲙ̅ⲡⲣⲓⲉ), (S. 39 Z. 9) „dieser König des Lichtes“ (ⲡⲏⲣⲟⲩⲉⲩⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁ[Ϟ]ⲏⲉ) und (S. 86, 10f.) „der Glanz, der Vater der Lichtjungfrau, der gepriesene κριτής“ (ⲡⲣⲓⲉ ⲡⲓⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲡⲁⲣⲉⲓⲟⲥ [ⲙⲏⲟⲩⲁϞⲏⲉ] ⲡⲞⲒⲦⲏⲥ ⲉⲦⲉⲙⲁⲙⲁⲗⲧ). Vor allem seine unbestrittene Stellung als Gerichtsherr des Weltgerichtes klingt hier immer wieder an und läßt ihn so sehr im Zentrum der Eschatologie stehen, daß ein der Gemeinde verheißener Friedenszustand bis zum Ende der Zeiten (S. 28 Z. 15) geradezu als ein solcher „bis zum Tage Jesu“ (ϣⲁⲡⲡⲒⲐⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲓⲥ) bezeichnet werden kann. Er „in Jerusalem“ und Zarathustra (Ϟⲁⲣⲁⲗⲏⲥ) „in Babylon“ erscheinen (S. 11 Z. 21f) als die gleichwertigen Vorgänger Manis. Ihnen gegenüber heißt dieser (Z. 23f.) „der dritte ἀπόστολος“ (ⲡⲏⲁⲣ[ϣⲁ ⲙⲧ ⲛ̅]ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ). Die geradezu göttliche Bewertung Manis war bereits zu berühren. Auch er ist (S. 6 Z. 10; 11 Z. 24) „der Erlöser (ⲡⲣⲉϞϞⲟⲩⲧⲉ). „Der ἀπόστολος“ schlechthin (ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ) heißt er (S. 6 Z. 10), häufiger (S. 28 Z. 21f., 25f., 29; 29 Z. 9; 54 Z. 12; 55 Z. 17, 23; 62 Z. 14) „der ἀπόστολος des Lichtes“ (ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲁϞⲏⲉ). Als ein charakteristisches Hinausgehen über seine eigene durch Augustinus, *Contra epist. Man. 7* bezugte Selbstbezeichnung als „apostolus Jesu Christi“ scheint es nur bewertet wer-

den zu können, wenn er im Sprachgebrauch der Liturgie (S. 33 Z. 16) als „der ἀπόστολος Gottes“ (ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ὈΠΠΟΥΤΕ) erscheint. Zugleich liegt hier gegenüber dem bekanntlich schon von Muhammed an Stellen wie Sure 7, 158; 33, 40; 48, 29 geprägten رسول الله (Bote Gottes) ein erstes zu einem Vergleich auch mit Islamischem herausforderndes Motiv vor. Als weitere Motive dieser Art wären zu nennen: die im Zusammenhang zweifellos nicht zeitlich, sondern ethnisch zu verstehende Bezeichnung Manis (S. 54 Z. 13) als „ἀπόστολος dieser γενεά“ ([Δ]ΠΟ[Σ]ΤΟΛΟΣ ἢ ΓΙΓΕΝΕΑ) gegenüber dem Worte des Waraqa ibn Naufal bei Ibn Hišām, *Sira* ed. Wüstenfeld S. 153, das in Muhammed den نبي هذه الأمة (Propheten dieses Volkes) anerkennt; das umgekehrt ebenso entschieden universalistische (S. 61 Z. 14) „ἀπόστολος aller γενεαί“ (ΔΠΟ[Σ]ΤΟΛΟΣ] ἢ [Γ]ΕΝΕΑ ἢ ἢ) gegenüber qoranischem ذكر للعالمين (Warnung für die Äonen) Sure 68, 52; 81, 27 bzw. خاتم النبيين (Siegel der Propheten) Sure 33, 40; die Bezeichnung Manis (S. 33 Z. 27) als „dieser große φωστήρ“ (ΠΗΛΟΣ ὈΦΩΣ[ΤΗΡ]) gegenüber der Selbstbezeichnung Muhammeds als سراج منير (glänzender Leuchter) Sure 33, 45, sowie die Vorstellung (S. 47 Z. 9f.), daß Mani die „Weisheit“ seiner Lehre „von Gott durch seine ἄγγελοι“ (ΠΤ[ΥΠΠΟΥ]ΤΕ ΖΙΤΥΠΠΟΥΓΓΕΛΟΣ) empfangen habe, gegenüber der entsprechenden Sure 2, 97; 15, 8; 16, 2; 102; 26, 193; 40, 14; 53, 4; 69, 40; 81, 19f. von Muhammed für sich den Engeln, dem Erzengel Gabriel oder dem „Heiligen“ oder „treuen“ Geist gegenüber ausgesprochenen. Indessen dürfte vor einer vorschnellen Deutung derartiger an und für sich gewiß sehr schlagender Parallelen im Sinne eines Entwicklungszusammenhangs kaum nachdrücklich genug gewarnt werden können. Gegen eine Berührung Muhammeds mit Manichäischem fällt immer wieder aufs stärkste das völlige Fehlen einer antimanichäischen Polemik ins Gewicht, die andernfalls ebenso gut als die antijüdische und antichristliche mit Bestimmtheit im Koran zu erwarten wäre. Einem „post beatum patrem nostrum Manichæum“ im Munde des Gegners Faustus bei Augustinus *Contra Faustum* I 2 entspricht die Häufigkeit mit der Mani in unseren Texten weiterhin speziell (S. 13 Z. 17; 73, 27; 74, 18; 91, 15f. 18, 25, 27; 92, 24, 27; 93, 21, 23) als „unser“ bzw. (S. 6 Z. 4) als „mein Vater“ (ΠΠΩΤ, ΠΑΙΩΤ) bezeichnet wird. Endlich tritt neben die Aussage des Manichäers Felix bei Augustinus, *De actis cum Felice Manichæo* I 9: „venit Manichæus et per suam prædicationem docuit nos initium, medium et finem“ und dessen Erklärung des Titels der *Epistula fundamenti* damit, daß sie „continet initium, medium et finem“ ebenda II 1 jetzt das Wort des Kustaios-λόγος (S. 7, 12f.): „Er [gab] uns das Wissen vom Anfang; er lehrte uns die μυστήρια der Mitte und auch die Trennung des Endes“ ([ΑΓΓΤ ΠΣ]ΔΥΗΣ ΝΕΝ ΠΤΖΟΥΤΕ. ΑΓΤΣΒΑΝ ΑΥ[ΜΤΣΤΗΡΙΟΥ]Ν ΠΤΥΠΠΟΥΤΕ: ΔΥΩ ὈΠΠΟΥΡΧ' ΑΒΑΛ ΠΘΑΝ).

Nicht weniger als vor allem drei weitere Zeugnisse über den Bestand der manichäischen Urliteratur bzw. des persönlichen literarischen Erbes Manis fügen sodann die neuen koptischen Texte denjenigen der Kap. 148 und 154 der *Κεφάλαια* hinzu, mit denen C. Schmidt, *Ein Mani-Fund in Ägypten* S. 34—44 sich eingehend beschäftigte. Eine schon zweite einschlägige Stelle des Kustaios-λόγος (S. 25 Z. 2—6) und eine Stelle in dem trümmerhaften Material des sechsten Quaternio (S. 94 Z. 18—22) kennen zunächst, lediglich im zweiten Falle mit einer gewissen und nicht wohl unbedeutenden Variation der Reihenfolge, die *Κεφάλαια* Kap. 148 genannten sechs Werke: Εὐαγγέλιον bzw. „das Große Εὐαγγέλιον von Α bis Ω“ (ΠΗΛΟΣ ΠΕΤ[ΑΓΓΕΛΙΟΝ ΧΥΠ]Δ ΥΑΩ), Θησαυρός des Lebens, Buch der μυστήρια, „Buch“ (ΠΧΩΜΕ) oder „Γραφή“ (ΤΥ[Ρ]ΑΦΗ) der γίναντες und die Sammlung der Briefe. Der Kustaios-λόγος fügt alsdann noch hinzu „die ψλμοί und Gebete meines Herrn“ (ΠΨΑΛΜΟΣ ἢ ΠΥ]ΨΑΝΑ ὈΠΑΧΑΙΣ) und „seine“ ἀποκαλύψεις, παραβολαί und μυστήρια. Daß

beidemale die *Κεφάλαια* fehlen, scheint meine 3. VIII. S. 94 dieser Zeitschrift geäußerte Auffassung zu bestätigen, daß sie ein Werk Manis selbst nicht waren. Wenn demgegenüber die ungleich stärker rhetorisch aufgelockerte frühere Stelle des *Kustaios-λόγος* (S. 18 Z. 4—8) ihn gerade sie als solche neben Gebeten und Psalmen allerdings nennen läßt, so dürfte das nur ein weiteres und vielleicht allein schon durchschlagendes Argument gegen die Autorschaft eines unmittelbaren Jüngers des Meisters an dem liturgischen *mémra* „über den Großen Krieg“ darstellen. Daneben spricht dann aber schließlich hier Mani von den „ζωγραφίαί meiner Εἰκόν“ (*υζω[ΓΡΑ]ΦΕΙΑ ΠΤΑΡΙΚΩΝ*). Entsprechend erscheint auch in der vollständigen Schriftenaufzählung unseres *λόγος* zwischen den „ψαλμοί und Gebeten“ und den ἀποκαλύψεις Manis „seine Εἰκόν“ (*ΤΕΦΡΙΚΩΝ*). Daß es sich hierbei um einen wirklichen Buchtitel handelt, wäre wohl ohne alles weitere klar. Vollends gesichert wird es aber, wenn dann nochmals (S. 27 Z. 20f.) „die Große Εἰκόν“ (*ΤΗΛΟ ΠΡΙΚΩΝ*) neben dem *Εὐαγγέλιον* und den — anderen — „Büchern“ (*ΒΙΒΛΙΕ*) „des ἀπόστολος“ (*ΠΠ[ΑΠ]ΟCΤΟΛΟC*), wiewohl mit Sicherheit ergänzt werden kann, eine beiläufige Erwähnung findet. P. hat S. 18 diesem von kunstgeschichtlichen Standpunkte aus im allerhöchsten Grade interessanten Bilderbuch, das Mani wahrscheinlich den von ihm in späterer persischer Überlieferung geführten stehenden Beinamen des „Malers“ eingetragen haben wird, eine kurze Anmerkung gewidmet. Er glaubt es mit der unter der persischen Bezeichnung *Ardhang* auftretenden Buchgröße identifizieren zu können, verweist dann aber doch auf das bezüglich dieser von H. H. Schäfer *Gnomon* IX S. 347 Ausgeführte. Nun hat aber bereits der Letztere hier auf Grund besserer Deutung eines in dem iranischen Fragment THID 79 zwischen den beiden Titeln stehenden Interpunktionszeichens die Identität von *Ardhang* und „(Lebendigem) Evngelium“ angenommen. Ferner scheint nach der von ihm a. a. O. Ak. 3 gebotenen überzeugenden Etymologie von *arta-daⁿha* = „Wahrheits-Botschaft“ mit jener Buchgröße der Ausdruck *بشرى الحق* („Frohbotschaft der Wahrheit“) des *Fihrist* (S. 328 Z. 17) in Verbindung gebracht werden zu müssen, und dieser kann, wenn er überhaupt an einen bestimmten Buchtitel wenigstens erinnern soll, nach dem Zusammenhang nur auf das eigentliche literarische Hauptwerk Manis bezogen werden. Wir würden also im *Ardhang* wohl einen iranischen Übersetzungstext des im aramäischen Original anders betitelt gewesen zu erblicken haben. Mit dem „(Lebendigen) Evangelium“ selbst kann indessen jedenfalls das Bilderbuch, weil wir es zweimal neben ihm genannt sehen, nicht identisch gewesen sein. Dagegen wird dieses offenbar als das wichtigste Stück im literarischen Nachlaß des Religionsstifters neben einem „Buche der *μυστήρια* der σοφία“ (*ΠΧΩ]ΜΕ ΠΠΥΤΕΤΗΡΙΟΝ ΠΤCΟΦΙΑ*) d. h. wohl dem sonst kurz als dasjenige „der *μυστήρια*“ schlechthin bezeichneten, auch im „μέρος“ des unter Innaios abgefaßten Erzählungswerkes (S. 43 Z. 16f.) genannt.

Bezeichnend für den Umfang des literarischen Interesses und die entsprechende Blüte des Buchwesens in den altmanichäischen Kreisen ist es, wenn gelegentlich (S. 24 Z. 13) mit „Tausenden“ von Büchern gerechnet wird, die aus den Stürmen einer gewaltigsten Versammlung gerettet werden sollen. — Nicht ohne jeden Belang für die Mandäerfrage ist vielleicht doch die Erwähnung, die als eine dem Urmanichäismus gleichzeitige Erscheinung (S. 87 Z. 13) die Religionsgemeinschaft eines „δόγμα der βαπτιστάι“ (*ΔΟΓΜΑ ΠΠΒΑΠΤΙCΤΗC*) erfährt. — Zu dem „Lied der Perle“, das sich im Rahmen der Thomasakten erhalten hat, für die Zusammenhang mit dem Manichäismus durch Bousset ZNtW. XVIII 1—39 wahrscheinlich gemacht wurde, birgt sich eine Parallele in einer leider besonders stark zerstörten Stelle (S. 55 Z. 17f.), an der von einer „Lichtperle“ (*ΠΑΡΓΑΡΙΤΗC ΠΟΡΛΗ*) die Rede ist, die offenbar durch den Lichtgesandten Mani aus den wildbewegten Meeresfluten der Materie gehoben werden soll.

Für die NTliche Textgeschichte gewinnt endlich (S. 91 Z. 30f.) wohl eine Zitation

des Pilatuswortes Mt. 27, 24 Bedeutung. Gegenüber dem griechischen Normaltext ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου stimmt mit einer auch auf griechischem Boden bezeugten Weglassung von τοῦ δικαίου Syr^{Sin}: ܠܐܘܢ ܠܘܟܝܢܐ (an diesem Blute) überein. Darüber, ob etwa diese Fassung diejenige des Diatessarons gewesen sein sollte, ist weder von der arabischen, noch von der mittelniederländischen Überlieferung ein Aufschluß zu gewinnen, da an der Stelle beide durch materiellen Zusammenfall mit Peš. bzw. Vulg. methodisch entwertet sind. Mit einem „vom Blute dieses δίκαιος“ (ΔΙΚΑΙΑΣ ἸΠΙΔΙΚΑΙΟΣ) entscheidet nun das manichäische Zitat gegen eine solche Annahme, wenn anders, was doch mit Bestimmtheit anzunehmen sein dürfte, ihr der Tatianische Harmonietext zugrunde liegt. Denn mit der bei christlichen Übersetzern beliebten Einsetzung eines ihnen geläufigen, von demjenigen der Vorlage abweichenden Textes der zitierten Schriftstelle ist ja bei dem manichäischen Übersetzer unserer „Homilien“ nicht zu rechnen.

Eine letzte wichtige Frage tritt bezüglich der von P. zugänglich gemachten Texte schließlich neben diejenigen nach ihrer Zweckbestimmung, Herkunft und inhaltlichen Bedeutsamkeit noch an der Frage nach der Sprache der unmittelbar in der koptischen Übersetzung wiedergegebenen Vorlage. Daß ihre sprachliche Originalgestalt eine aramäische gewesen sei, wird, wie im wesentlichen für das gesamte altmanichäische Schrifttum, von vornherein zu unterstellen sein. Hat nun aber zwischen dem aramäischen Original und dem vorliegenden koptischen Text etwa das Mittelglied einer zunächst griechischen Übersetzung gestanden? — In die Richtung einer Bejahung dieser Frage könnten im Rahmen des überaus starken Einschlags griechischer Lehn- und Fremdwörter die für bestimmte Gestalten der manichäischen Mythologie gebrauchten bildungsmäßig spezifisch griechischen Bezeichnungen wie Ὠμοφόρος (S. 40 Z. 6), Φεγγοκάτοχος (S. 40 Z. 8), Ἀδάμας (S. 40 Z. 13) oder die Verwendung einer so echt griechischen Bezeichnung wie ἀρχηγός für eine Stufe der manichäischen Hierarchie (S. 22 Z. 5; 50 Z. 24) zu weisen scheinen. Aber schließlich kann das alles doch auf das Konto des koptischen Übersetzers kommen, wie dies gewiß für eine Reihe sogar einzelner Stücke lateinischen Sprachgutes der Fall ist wie *forratum* in der Bedeutung von „Heer“ (S. 5 Z. 6f.), *porta* (S. 5 Z. 12), *matrona* (S. 24 Z. 10), *signum* (S. 29 Z. 5), *magister* = μαγίστωρ (S. 45 Z. 17) und *velum* (S. 52 Z. 10). Auch steht ja keineswegs fest, bis zu einem wie hohen Grade etwa schon das Aramäische der urmanichäischen Literatur selbst mit griechischem Wortgut durchsetzt war. Man denke nur etwa an den eschatologischen Begriff des βῶλος, für den der jener Literatur geläufige aramaisierte Ausdruck in dem ܠܘܘܠܘܠ der Titos-Übersetzung I 40 (*ed. Lagarde* S. 31 Z. 16) vorzuliegen scheint. Andererseits dürfte nun aber eine Reihe von Erscheinungen mit aller Bestimmtheit zu der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit des koptischen Übersetzers von aramäischer Vorlage drängen. Schon P. hat (S. XIX bzw. 68 Ak. 6) auf das ebenso sehr gewöhnlichem koptischen Sprachgebrauch widersprechend als streng syrischem ܥܘܢܐܘܢܐ ܕܥܘܢܐܘܢܐ entsprechende ܐܩܘܘܢܐ ܢܥܩܘܢܐܬ (er empfing seine Gnade) für „danken“

wöhnlich $\omega\iota\alpha$ bzw. $\iota\omega$ (Sp. 961f.) und so auch $\omega\omega\iota\alpha$ selbst. Ein bloßes $\omega\omega\alpha$ wäre daneben aber ebenso denkbar als das zufällig bezeugte $\iota\omega\omega\alpha\omega\alpha$ = $\epsilon\beta\epsilon\zeta\iota\alpha$ (Sp. 989). Dazu kommt dieselbe Erscheinung im Anlaut zahlreicher anderer griechischer Worte, namentlich von Tier- und Pflanzennamen. Schon diese letzteren dürften dabei nicht nur dem Arsenal glossographischer Gelehrsamkeit angehören, sondern einst auch als griechische Fremdwörter in der wirklichen Sprache lebendig gewesen sein. Dazu kommen menschliche Eigennamen wie $\omega\omega\alpha\iota\omega\alpha$ = $\epsilon\delta\delta\alpha\iota\mu\omega\upsilon\upsilon$, $\omega\omega\iota\iota\omega\alpha$ = $\epsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omega\varsigma$, $\omega\omega\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota\omega\varsigma$, $\omega\omega\iota\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\beta\lambda\acute{o}\gamma\iota\omega\varsigma$, $\omega\omega\iota\omega\omega\omega\alpha$ = $\epsilon\beta\sigma\acute{\epsilon}\beta\iota\omega\varsigma$ im syrischen Text der Osterfestbriefe des Athanasios und den Namensunterschriften von Synodalakten. Im ersteren begegnet sogar für $\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ die Schreibung $\omega\omega\omega\omega\omega\alpha$. Wie geläufig die Sache gewesen sein muß, erhellt bei $\omega\omega\omega\alpha$, $\iota\omega\omega\alpha$ für $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\omega\varsigma$, $\epsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\alpha$ aus der Tatsache, daß neben ihm mit gleicher Orthographie die aramaisierten Formen $\iota\omega\omega\alpha$ und $\iota\omega\omega\omega\alpha$ stehen und das Eine oder das Andere in so alten Übersetzungen wie denjenigen des Ps.-Klementinischen Romanwerkes, der „Palästinensischen Martyrer“ des Eusebios und wieder der Festbriefe des Athanasios und in der Chronik vermeintlich des Josua Stylites tatsächlich belegt ist. Gleichwohl ist in unserem Falle eine Sicherheit nicht zu gewinnen, weil die koptische Hs. auch $\zeta\alpha\pi\iota\omega$ oder sogar $\zeta\alpha\pi\iota\omega$ für $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ schreibt.

Gerne würde man gegenüber einer derartig Wertvollstes zugänglich machenden Publikation wie der vorliegenden auf jedes Wort einer auch leisesten kritischen Ausstellung verzichten. Gleichwohl kann nicht verschwiegen werden, daß die Übersetzungsweise P.s zu grundsätzlichen Bedenken herausfordert. Die weitaus überwiegende Mehrheit der religionsgeschichtlich an Mani und dem Manichäismus Interessierten ist des Koptischen nicht kundig. Ihnen müßte hier die Arbeit des Übersetzers so — bis ins Kleinste — getreu und zuverlässig, als dies nur irgend möglich ist, an Erkenntnissen und Eindrücken alles das vermitteln, was der des Koptischen mächtige Leser aus dem Texte selbst gewinnt. Die Übertragung müßte zu diesem Zweck denkbarst getreu und jedenfalls streng gleichmäßig sein. So müßte schon der Umfang des griechischen Einschlages, den das Koptische des Übersetzers aufweist, sich unzweideutig aus ihr ergeben, was durch direkte Einfügung der betreffenden griechischen Worte sich bequem nur für Substantive durchführen läßt, am idealsten darum eben doch dadurch geschieht, daß das griechische Element, bei Verben der Infinitiv, bei Nomina der Nom.-Sing. in Klammern einer Verdeutschung beigefügt wird. Aber auch die rein koptischen Worte müßten tunlichst stets durch dasselbe deutsche Wort wiedergegeben werden, was allein schon zu einer gründlichen Erwägung über ihre genaue Bedeutung führen würde. Daß von einer Erfüllung so strenger, aber aus sachlichen Gründen einmal unbedingt zu erhebender Forderungen die Übertragung P.s leider recht weit entfernt ist, kann nun keinem Zweifel unterliegen.

Das griechische Wortgut ist nur zu einem sehr bescheidenen Bruchteil in der zuletzt berührten Weise kenntlich gemacht. Eine durchgängig reiflichste Abwägung des in der Wiedergabe zu wählenden Ausdruckes und ein Durchhalten des einmal gewählten sind nur allzuoft zu vermissen. Schon die — allerdings als eine Art von Erbsünde sich durch die ganze einschlägige Forschung hindurchziehende — Verwendung

des modernen Terminus „Urmensch“ will mir beispielsweise höchst fragwürdig erscheinen, da vom „ersten“ Menschen in Übereinstimmung mit dem koptischen $\overline{\text{ⲛⲓⲛⲁⲣⲏⲓ}}$ $\overline{\text{ⲛⲓⲣⲟⲩⲟⲩⲉ}}$ auch das im syrischen Titos von Bostra auftretende, original-aramäische $\overline{\text{ⲁⲓⲛⲁⲃⲁⲛ}}$ (der erste Adam) redet, dem im Original unserer Texte ein $\overline{\text{ⲁⲓⲛⲁⲃⲁⲛ}}$ (der erste Mann) entsprochen haben wird. Verwischt ist ferner S. 5 Z. 15 und Z. 6 in einem farblos freien „in alle Ewigkeit“ die, wie oben gezeigt wurde, in ihrer genaueren Struktur für die Frage nach der Sprache jenes Originals so bedeutsame koptische Genetivverbindung. Oder es wird zwar in den Indizes S. 20* $\overline{\text{Ⲫⲁⲙ}}$ richtig mit „Kraft“ wiedergegeben, in der Übersetzung selbst aber mehrfach wie S. 3 Z. 17; 38 Z. 22 eine Wiedergabe durch „Macht“ bevorzugte, obgleich etwa gerade an der letzteren dieser beiden Stellen schon an und für sich die andere hätte als geboten erscheinen müssen, da, griechisch gedacht, vom Teufel und seinen $\overline{\text{δυνάμεις}}$ die Rede ist. Es ist von derartigem nur noch ein kurzer Weg bis zu eigentlichen auf Flüchtigkeiten beruhenden Falschübersetzungen wie S. 29 Z. 12: „Unser Herr“ statt: „Mein Herr“ ($\overline{\text{ⲛⲓⲁⲃⲁⲓⲥ}}$), S. 83 Z. 45: „seines Herrn“ statt: „seines Vaters“ ($\overline{\text{ⲛⲓⲛⲓⲟⲩⲟⲩ}}$) oder S. 28 Z. 17, wo nicht nur nach dem Zusammenhang $\overline{\text{ⲄⲦⲁ ... ⲛⲁⲛⲕⲟⲟⲩ}}$ durch „die ... gebraucht“, statt durch „die ... verbraucht hat“ wiederzugeben war, sondern an dem „alle“ vor „Gegenstände“ ein Element der Übersetzung sogar im Text gar keine Entsprechung hat.

Ich begnüge mich mit diesen ganz wenigen Beispielen. Wie wenig sich bei derartigem an ein *minima non curat praetor* appellieren läßt, dürfte neben dem Falle der doxologischen Wendung auch derjenige des „Unser“ oder „Mein Herr“ illustrieren, bei dem es sich gleichfalls um ein für die Frage nach der Sprache der Vorlage des koptischen Übersetzers wichtiges Motiv handelt. Eine kleinliche Häufung weiterer Belege mag vermieden werden. Nicht durch eine solche das Verdienst des Herausgebers und Übersetzers zu schmälern, dem die Forschung auf dem Gebiete des Manichäismus kaum dankbar genug wird sein können, sondern nur zu einer noch weiteren Vervollkommnung des von ihm begonnenen einzigartigen Werkes der Publikation der koptischen Manichaica anzuregen, ist die Bestimmung dieser kritischen Schlußbemerkung.

Prof. A. BAUMSTARK.

Sancti Pachomii Vitae Graecae ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin S. I. (Subsidia hagiographica. 19.) Brüssel 1932.

Die Fortschritte in der Erforschung der Fragen, die um das Leben und Werk des hl. Pachomius, also um den Ursprung des mönchischen Cönobitentums gehen, werden nicht nur von jedem Freund des christlichen Ostens, sondern nicht zuletzt auch von jedem Freund des benediktinischen Mönchtums dankbar begrüßt. Gerade der Benediktiner, der von dem Problem herkommt, ob und inwiefern für das Charakterbild des hl. Benedikt außer der *Regula Benedicti* das 2. Buch der Dialoge Gregors d. Gr. herangezogen werden darf, wird neben der kritischen Ausgabe der Pachomiusregel

in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus, die Dom Amand Boon OSB vorlegte (*Pachomiana Latina* [*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Fasc. 7*] 1932, S. 11—71), die kritische Ausgabe der griechischen Pachomiusviten, die hier anzuzeigen ist, dankbar begrüßen. Urteilt doch Halkin, der Herausgeber, daß die Pachomiusregel, wie man sie jetzt in der Ausgabe von Boon lesen könne, für die Biographie des Pachomius das wertvollste der erklärenden Dokumente sei: „*Plus d'un épisode de la Vie de Pachôme est la traduction en acte d'un précepte édicté dans la Règle*“ (S. 104*).

Halkin bietet eine Ausgabe von 4 griechischen *Vitae*; der Druck der *Vita quinta* lohnte sich nicht, weil diese aus zwei verstümmelten Resten zusammengesetzt ist, die als Textzeugen der *Vita quarta* (c. 1—54) und *tertia* (c. 68—203) anzusehen sind. Auf den Druck der *Vita sexta* hat Halkin teils aus ähnlichen Gründen verzichtet, teils weil sie schon durch F. Nau in der *Patrologia Orientalis* IV (1908) S. 425—503 herausgegeben ist. Von den weiteren griechischen Quellen, die für das Leben des Pachomius und seines großen Schülers Theodor wichtig sind, bietet H. zunächst den Brief Bischof Ammons an seinen Amtsbruder Bischof Theophilus. Der Brief bestätigt und ergänzt chronologische Angaben der *Vita prima*, beschäftigt sich allerdings nicht unmittelbar mit Pachomius, sondern mit dem eben genannten Theodor, bringt besonders auch persönliche Erinnerungen Ammons an Theodor aus den Jahren 352—355 (in c. 2—7, 16—33), bewahrt u. a. in griech. Übersetzung sogar einen koptisch geschriebenen Brief des hl. Antonius an Theodor (in c. 29 S. 116, Z. 19—33) und gibt uns schließlich Licht über das „Haus der Hellenisten“, das für die eigentliche Pachomius-hagiographie so wichtig geworden ist. Auf den Brief Ammons folgt die Ausgabe einer von Papebroch „*Paralipomena*“ genannten Sammlung von Einzelberichten über Pachomius und Theodor, deren Verfasser seine Arbeit als Komplement eines vorhergegangenen Werkes hinstellt. Die *Vita prima*, der Brief Ammons und die *Paralipomena* waren von Papebroch in den *Acta Sanctorum Maii* t. III schon gedruckt, aber die Ausgabe vor allem der *Vita prima* war von den Bollandisten selbst längst als unzulänglich erkannt, da Papebroch nur eine von Fehlern wimmelnde Hs. zur Verfügung hatte.

Die andern drei *Vitae*, die Halkin druckt, waren bisher unedierte. Die *Vita altera*, die im Mittelalter wohl die verbreitetste war und hinsichtlich des Stiles wie der Komposition höher als die *Vita prima* steht, lag nur in einer lat. Übersetzung des 16. Jh. und in einer deutschen Übertragung vor, die H. Mertel in der Köfelschen *Bibliothek der Kirchenväter* Bd. 31 (1917) S. 778—900 geliefert hat. Diese *Vita altera* ist nach Halkin im Gegensatz zur *Vita prima*, dem Brief Ammons und den *Paralipomena*, die unter dem unmittelbaren Einfluß der noch lebendigen Ortstradition redigiert sind, nur mehr eine wohl außerhalb Ägyptens gefertigte literarische

Überarbeitung von Erzählungen, die zwei Quellen entlehnt sind, den *Paralipomena* und der *Vita prima* bzw. deren Vorlage, und nur insofern als sie einen früheren Zustand dieser Texte widerspiegelt, hat sie für den Historiker noch eine Bedeutung. Die *Vita tertia* stellt die vollständigste Pachomiusvita dar, ist aber eine fast mechanische Kompilation der verschiedensten Quellen (*Vita prima*, *Regula angelica*, Mitteilungen aus der *Historia Lausiaca*); die *Vita quarta* hingegen, deren Verfasser kein pachomianischer Mönch und kein Ägypter ist, hat in literarischer Hinsicht als die sorgfältigste aller Pachomiusviten zu gelten; für den Historiker indessen hat auch diese *Vita*, deren Verfasser vielleicht zur Zeit und in der Heimat des Symeon Metaphrastes lebte, wenig Bedeutung, weil fast ihr gesamter geschichtlicher Stoff durch die *Vita prima*, ihre Hauptquelle, und die *Vita tertia* schon bekannt ist.

H. suchte die hs.liche Überlieferung all dieser Stücke möglichst vollständig zu erreichen und durfte sich dabei der großzügigen Unterstützung eines Gelehrten wie L. Th. Lefort erfreuen, bemerkt aber selbst, daß die Kenntnis der hs.lichen Überlieferung unvollständig geblieben sei (S. 9* Anm. 5 u. S. 10*). Die Edition, die er uns geschenkt hat, ist vorbildlich und bewundernswert. Die Einführung, die er ihr vorausschickt (S. 1*—105*), liest man mit wirklichem Genuß, besonders auch wegen ihrer Klarheit, „*cette qualité qui surpasse presque toutes les autres*“ (Germain Morin). Das 9. Kap. dieser Einführung: *Forme primitive et valeur historique des vies grecques* zeichnet sich durch besondern Scharfsinn aus. H. hat sich die allergrößte Mühe gegeben, um die Urform der griech. Texte zu rekonstruieren, muß aber gestehen, daß dies auf Grund der griech. Tradition allein nicht möglich geworden ist. Eines arbeitet er aber überzeugend heraus (S. 91*), daß keine der vorhandenen Pachomiusviten als die allererste Pachomiusbiographie angesprochen werden darf, etwa als Werk jener „*fratres interpretes*“, von denen ein sahidisches Fragment einer Pachomiusvita spricht. H. führt in diesem Zusammenhang, ebenfalls einleuchtend, aus (S. 91*ff.), daß die von ihm gebotene *Vita prima* nicht jene erste Biographie, sondern ein zusammengesetztes, nicht auf einen Wurf hin verfaßtes Stück sei. Die sog. *Paralipomena* sollten anfänglich dazu dienen, eine als ungenügend erkannte oder so beurteilte Biographie des Pachomius zu ergänzen. Diese Biographie aber haben wir nicht in der *Vita prima* vor uns; in letzterer kann man vielmehr einen Kern unterscheiden, dem sich mehrere Supplemente verbunden haben, von denen eines sich in den *Paralipomena* in isoliertem Zustand wiederfindet. H. vermutet (S. 98*f.), daß eine Spur dieser ersten Redaktion, welche jener Kern der *Vita prima* wäre, im ersten Teil der *Vita altera* c. 1—43 gegeben sei. Der Kompilator der *Vita II* habe wohl die wirkliche erste Pachomiusvita unter den Händen gehabt, eine Biographie, die noch nicht durch Entlehnungen aus den *Paralipomena* und durch den Anhang erweitert war, der die Chronik der Pachomiusklöster nach dem Tod des Stifters brachte.

Die Annahme einer griech. Pachomiusvita, die vor der *Vita prima* liegt, hat mittlerweile auf Grund der Ausgabe der *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* durch L. Th. Lefort (Fasc. I, II. Paris 1933, 1934—*Corpus script. christ. orient., Scriptores coptici, Textus, Ser. 3*, Tom. 8) eine weitere Bestätigung gefunden, dank dem Scharfsinn des Bollandisten Paul Peeters (*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme, Anal. Boll.* LII, 1934, S. 312f.). Jetzt nachdem diese Fragmente vorliegen, werden die von H. angeregten Fragen über die erste Form und den geschichtlichen Wert der griech. *Vitae* manche Klärung finden. Der eben genannte Aufsatz von Peeters a. a. O., S. 286—320, der dem Er-

scheinen des ersten Teiles jener sahidischen Fragmente ziemlich bald, noch vor Erscheinen des zweiten Teiles folgte, ist als verheißungsvoller Anfang zu begrüßen und bringt einem wirklich lebendig zum Bewußtsein, was man gerade auch der Ausgabe der griech. Pachomiusviten durch H. zu danken hat. Man erkennt jetzt klar den Dualismus, der durch die ganze Pachomiusagiographie geht, den großen Unterschied zwischen ihrer griech. Fassung, die zwar in Oberägypten, im „Haus der Hellenisten“ entstanden, aber bald diesen ihren Ursprungsort verlassen hat und so vom Gebiet der Geschichte in das der Literatur und Legende übergegangen ist, aber eben dadurch das pachomianische Cönobitentum bekannt und berühmt gemacht hat, und der sahidischen Fassung des Klostersverbandes von Tabennesi, die ganz aus koptischem Milieu, ohne Berührung mit den Herdstätten der geistigen Kultur und kirchlichen Bildung entstanden ist. Peeters hebt eine Reihe Beispiele heraus, die lehren, wie der koptische Text im Gegensatz zum griechischen auf eindeutiger örtlicher Überlieferung beruht. Eine Priorität vor den bekannten griech. Viten kommt der sahidischen *Vita* zwar nicht als literarischem Werk zu — als solches ist sie von einer griechischen Vorlage abhängig —, wohl aber dem Material, das man in ihr antrifft. Der erste Redaktor einer griechischen Pachomiusvita und später der Redaktor einer koptischen haben beide außer der mündlichen Überlieferung und etwa ihren persönlichen Erinnerungen koptisch geschriebene Erinnerungen an Pachomius benutzt, wenn auch verschieden verwertet: Der Kopte legt natürlich ein ausgesprochenes Lokalinteresse an den Tag und hat in manchen Fällen, wie Peeters zeigt (S. 298—308, S. 308f.), allein das Richtige bewahrt. Nachdem nun die Ausgabe der sahidischen Fragmente vollständig vorliegt (auf das Erscheinen des 2. Teiles weist Peeters a. a. O. S. 286, Anm. 2 hin), wird das wohl von Peeters selbst noch schärfer herausgearbeitet werden. Die Vergleichung ist nur möglich, weil die kritische Ausgabe der *Vitae Graecae*, das Werk H., jetzt ebenfalls vorhanden ist.

Die lat. Übersetzung der Regel des Pachomius und die wichtigsten Pachomiusviten sind uns also in vorzüglichen Ausgaben geschenkt. H. selbst weist außerdem noch auf die Ausgabe der bohairisch geschriebenen *Vita* durch Lefort (Paris 1925 = *Corpus script. christ. orient., Scriptores coptici, Series 3, Tom. 7*), auf arabisch geschriebene *Vitae*, deren Ausgabe vorbereitet wird, auf die lat. Übersetzung einer alten griech. Pachomiusvita durch Dionysius Exiguus (BHL. 6410; über sie vgl. H. S. 94*) und auf das syrische *Asceticon* (BHO. 829) hin (S. 8*f.). Da uns also die Quellen für die Anfänge des klösterlichen Cönobitentums jetzt eigentlich erst erschlossen sind, wird es wohl möglich sein, ein noch klareres Bild seines religiösen Ethos zu zeichnen und dabei auch den Zusammenhang aufzudecken, der zwischen dieser Frömmigkeit und der altchristlichen schlechthin besteht. Auf zwei Dinge möchte ich hier noch kurz aufmerksam machen, auf die enge Verbindung von christlicher Taufe und Berufung zum Mönchstand, die mir für das pachomianische Mönchtum bedeutungsvoll zu sein scheint, und auf die Idee des *πατήρ πνευματικός*.

Fr. Jos. Dölger hat in einem Aufsatz, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo 20* (*Antike und Christentum II*, 1930, S. 142ff.) eine Stelle aus der Lebensbeschreibung des hl. Pachomius über dessen Taufe und Berufung zum Mönchtum als Gnade, die ihm im Zusammenhang mit der Einweihung in die

christl. Initiationsmysterien zuteil ward, ins rechte Licht gesetzt (S. 154). Die herrliche Stelle — Dölger konnte sie nur in der deutschen Übersetzung von H. Mertel (BKV 31, 804f.) bringen — ist bei H. zu finden: *Vita altera* c. 7 (S. 172 Z. 24 — S. 173 Z. 9); die Fassung der *Vita prima* ist indessen sicher vorzuziehen (c. 5 u. 6, S. 4 Z. 7—18). Man vergleiche nun mit dieser Stelle die Berufung Theodors des Alexandriners, wie sie im sahidischen Fragment XII, 9 (Lefort S. 248ff., mir erst durch Anal. Boll. 52, 1934, S. 303 zugänglich) geschildert wird: „*Spiritus autem Dei movit eum ut christianus fieret. Ille porro sic deliberavit in pectore suo: „Si quando viam meam ita direxerit Dominus ut christianus fiam, monachus esse volo, ut corpus meum sanctum custodiam, donec me Dominus inviserit.“ Neque operi mora interposita, archiepiscopum adiit dominum Athanasium, cui omnia arcana aperuit pectoris sui. Is eum extemplo baptizavit, anagnosten eum fecit et monachum.*“ Wir haben hier zudem einen Beleg für die um 328 (zum Datum siehe Peeters, a. a. O. S. 306) schon vorhandene Verbindung von Mönchtum und Lektorat, Mönchsweihe und Lektorweihe, eine Verbindung, die W. Bousset, *Evagriusstudien* (in: *Apophthegmata*, 1923, S. 336) bei Evagrius Ponticus, also ebenfalls für das 4. Jh. erschlossen hat. Was ferner die für das Mönchtum grundlegende Idee des *πατήρ πνευματικός* angeht, so ist sie in dem eben angeführten Fragment XII, 9 gut wiedergegeben. Der gleiche Mönch und Lektor Theodor betet, des weltlichen Wandels der Kleriker Alexandriens überdrüssig: „*Domine, indica mihi virum, qui probe incedat, sicut tibi placet; atque ad eum ipse me conferam, ut vitam per eum habeam.*“ — Bei der Durchforschung der jetzt in kritischen Ausgaben vorliegenden Quellen über Pachomius wird endlich auch die Liturgiegeschichte ganz gewiß nicht leer ausgehen; vgl. eine ähnliche Bemerkung von Halkin zur Edition der *Vita prima*, *Introduction* S. 22* Z. 5ff.

P. HIERONYMUS FRANK.

Paul Sbath, *Traitées religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VI^e siècle) par Ibn as-Salt (IX^e siècle). Texte arabe publié pour la première fois, avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française et d'une table des matières.* Le Caire. Imp. "Al-shark" 1934. 8^o. 128 S.

In Fortführung der Ausbeute seiner Hss-Schätze bietet uns S. wieder eine Erstveröffentlichung, dieses Mal aus dem Gebiete der christlichen Aszetik. Einer der gefeiertsten und fruchtbarsten Klassiker des aszetischen Schrifttums bei den Syrern, dessen Nachlaß auf 7 Bände beziffert wird (A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* S. 223), wovon jedoch nur sehr wenig zum

Druck gelangte, Isaak von Ninive, kommt zum Wort, freilich nicht in der syrischen Urform seiner Werke, sondern in einer immerhin gelungenen Auslese, die ein bisher unbekannter nestorianischer Schriftsteller des ausgehenden 9. Jh. in arabischer Sprache veranstaltete. In der handschriftlichen Überlieferung führt er den Namen Ḥanūn ibn Jūḥannā ibn aṣ-Ṣalt.

Wir wissen von ihm nur, was er selbst über seine Persönlichkeit in seinem Sammelwerk uns mitzuteilen für gut findet. Demnach lebte er zur Zeit der Patriarchen (S. übersetzt stets جَانَبِيْق „Katholikos“ ungenau mit „Métropolitain“) Jūḥannā ibn Bars; (893—899) und Jūḥannā ibn ʿIsā ibn al-Aʿraġ (900—905), mit dem er persönlichen Verkehr hatte, trat in das Kloster ʿOmr al-Anbār (d. i. „Kloster“ in oder bei der Stadt al-Anbār am Ostufer des Euphrat) ein und beschäftigte sich seit seiner frühen Jugend und noch mehr als Mönch mit den Schriften des Isaak und mit den Fragen des asketischen Lebens. In diesen Studien erfüllte er den Wunsch eines anderen, nicht näher bezeichneten Verehrers des Isaak, Auszüge aus dessen Schriften in arabischer Sprache zu bekommen, da er selbst des Syrischen nicht genügend kundig war. Ibn aṣ-Ṣalt erledigte sich dieser Aufgabe in Form von drei Briefen, in denen er jeweils eine größere Anzahl Sentenzen, die er verschiedenen Werken des Isaak entnahm, zusammenfaßte. In den den einzelnen Sammlungen vorausgeschickten Einleitungen spricht er von der Größe und den Verdiensten seines Vorbildes, seinen eigenen Studien und Gewissensnöten und über die Veranlassung seines Werkes.

Die ausgewählten und vom Kompilator und Übersetzer prägnant und in elegantem Arabisch formulierten Sentenzen beziehen sich nach dem Titel der Hs. zwar nur auf „die Enthaltbarkeit und das Mönchtum“ (Sbath: „sur l'ascétisme et le cénobitisme“), geben aber ohne strenge Ordnung auch sonstige allgemeine Grundlehren, Regeln und Erkenntnisse für das sittliche Leben. Anklänge an biblische Spruchweisheit sind häufig. Ein beliebter Gegenstand, den der Kompilator auch in der ersten Einleitung in 6 Fragen und Antworten behandelt, ist das Problem der göttlichen Vorherbestimmung.

Der Hsg. hat die in einer vornehm wirkenden Druckausstattung dargebotenen 350 Sentenzen fortlaufend nummeriert, sprachliche Unebenheiten des Originals, bzw. der handschriftlichen Vorlage zwar im Apparat vermerkt, aber im Text die Verbesserung eingefügt und dem ganzen Werk eine französische Übersetzung beigegeben. Diese legt allerdings an sehr vielen Stellen offenbar mehr Gewicht auf sprachliche Eleganz, als auf eine wörtliche und genaue Wiedergabe des Originals; dafür ein paar Beispiele: 65: „Solange du dich nicht selbst erkennst, bist du ein Irrender“, Sbath: „L'homme, qui ne se connaît pas est un homme perdu“; 74: „Eines jeden Menschen Glaube steht im Verhältnis seiner Erkenntnis“, Sbath: „La foi de l'homme suit sa connaissance“; 185: „Oft gebiert der Scherz ein langdauerndes, großes Übel“, Sbath: „La plaisanterie tourne souvent en mal“; 335: „Wenn du dich ängstigst über deine Leiden (Sorgen), verdoppelst du deine Sünden“, Sbath: „Celui qui se chagrine de ses épreuves multiplie ses péchés“.

Ein Sach- und kurzes Personen- und Ortsregister vervollständigen die begrüßenswerte Publikation.

Prof. G. GRAF.

Paul Carali, *L'exaltation de la sainte Croix, Homélie attribuée à Saint Cyrille de Jérusalem 313—387. Publiée pour la première fois et annotée. (La Revue Patriarcale. 9^e année. Janvier-Mars 1934.)* 6 u. 166 S. (ارتقاء الصليبين (ميمي منسوب الى القديس كيرلس اسقف اورشليم).

Der unserer Zeitschrift wohlbekannte Hsg. der RP (Qar'ali) läßt diese seit 1933 (8. Jahrg.) statt in jährlich 10 Heften mit ihren vielen, durch mehrere Jahrgänge sich fortsetzenden Teilstücken von Publikationen nunmehr in Einzel-Monographien erscheinen, deren Ausgabe allerdings sehr unregelmäßig erfolgt. Im vorliegenden Heft macht er den arabischen Text einer Homilie (*māimar*, *mīmar*) bekannt, die sich als Rede des hl. Cyrillus von Jerusalem, gehalten am Kreuzfest des Monats September, ausgibt. In einzelnen Teilen war die nun in einer Sonderausgabe zusammengefaßte Arbeit in den Jahrgängen 1933 und 1934 des *Mašriq* bereits erschienen.

Doppelt so viel Raum (101 S.) als dem Texte selbst, der dazu noch mit zahlreichen Glossen begleitet ist, sind den vorausgeschickten „Untersuchungen“ gewidmet. Sie beweisen, mit welcher Hingabe und Zähigkeit der Hsg. die sich gestellte Aufgabe zu lösen versucht. Zum Teil stehen sie nur in entfernter Beziehung zum Thema, nämlich dem Inhalt und Ursprung der Homilie, da C. weit ausholend auch von der Kreuzverehrung und den Kreuzfesten im Orient, insonderheit im Libanon handelt, die Erwähnung der Verdienste seiner maronitischen Nation um Erhaltung des Glaubens und des Kultus nicht vergessend. Der Hauptanteil in den „Untersuchungen“ gilt aber dem Bemühen, die Echtheit der Homilie und die Geschicklichkeit ihrer Erzählungen zu erweisen, und da muß man leider sagen, daß die aufgewandte Mühe eine verlorene ist.

Bei seiner Ausgabe, die er selbst der Übersichtlichkeit halber in Kapitel und Unterabschnitte mit Überschriften teilt, stützt sich C. auf eine Sammelhandschrift (*karšūnī*) in der Bibliothek des maronitischen Patriarchatssitzes Bkerke vom J. 1558 und zieht noch einen zweiten *Karšūnī*-Text einer Hs. in der großen Bibliothek des maronitischen Erzbischofs in Aleppo zur Vergleichung bei, die im gleichen J. 1558 geschrieben ist, inhaltlich aber gegenüber dem ersten Text manche Erweiterungen aufweist. C.s These ist nun diese: Die von ihm veröffentlichte Homilie hat den hl. Cyrillus zum Urheber, war ursprünglich griechisch abgefaßt, wurde in Ägypten von einem syrischen Mönch aus dem Griechischen ins Syrische und daraus später ins Arabische übersetzt. Als Zeit der Abfassung errechnet C. die Jahre 363—367 oder 378—387.

Der Text von Bkerke steht an 10. Stelle unter fast lauter apokryphen Stücken (siehe RP V [1930], 653—655). Schon diese Umgebung wirkt verdächtig. Aber eine Urheberschaft des Cyrillus wird völlig ausgeschlossen durch den ganzen Tenor und den Inhalt der Homilie. Sie ist vielmehr ein Musterbeispiel für die unzähligen Fest- und Kirchweihreden koptischen Ursprungs, die nur zum kleinsten Teil in der Ursprache,

meist nur in Fragmenten bekannt und gedruckt, aber in arabischer Übersetzung handschriftlich in großer Menge vorhanden sind. Das Grundschema der Anlage ist immer das gleiche: Beginnend mit einer Bibelstelle, meist einem Psalmwort (hier ist es Ps. 96, 1) und dessen doxologischer Auswertung und übergehend auf moralische Lehren erweist der Redner die Wahrheit des Motto an einer Wundergeschichte, die meist schon den Anlaß zur Einführung des Festes oder des Kirchenbaues „quellenmäßig“ kundgibt. Nach wiederholten Mahnreden folgt noch eine weitere Serie von Wundern, welche die Größe und Macht des Heiligen oder die wunderbare Kraft des verehrten Gegenstandes (Reliquien) dartun sollen. Charakteristisch ist allen der geschwätzigste Legendenstil mit endloser Kleinmalerei und das hohe Pathos im belehrenden und paränetischen Teil. Der Redner und zugleich vorgebliche Verfasser spricht immer in seiner eigenen Person und erzählt Selbsterlebtes und Selbstgehörtes. Alle diese Momente treffen für unsere „Homilie des Cyrillus“ zu.

Die Unmöglichkeit der Verfasserschaft des Cyrillus bekunden aber auch die vorkommenden Anachronismen und Geschichtsverdrehungen, die einem solchen Kirchenlehrer nicht zugemutet werden dürften. Der Kaiser Hadrian schreibt einen Brief an Ptolemäus, „den König der Ägypter (wörtlich: Kopten)“. Die Kreuzvision (romanhaft ausgeschmückt) erlebt Konstantin in einem Kriege gegen die Perser. Die Bischöfe, die sich auf Befehl Konstantins bei dem aufgefundenen Grabe Christi versammelten, über das die Juden einen Schutthaufen gehäuft hatten, daher *χρῆστος* geheißen (ein andersmal wird *χρῆστος* = Jesus gedeutet, S. 129), sind der Erzbischof Athanasius von Antiochien und Joseph, „der 14. Erzbischof von Jerusalem nach den Jüngern in der Beschneidung“, d. h. aus jüdischer Abstammung (S. 144). Des letzteren Nachfolger sind Judas (auch aus anderen Versionen bekannt) und nach dessen Tod Markus, „der erste ohne Beschneidung“ (S. 153) usw.

Auf vielmehr koptischen Ursprung weisen die wiederholt vorkommenden koptischen Monatsnamen und das dreimal (S. 129, 133, 138) wiederkehrende koptische Wort *براي* für heidnische Tempel (Pl. von *بربا* *birbe* = *ⲛⲣⲛⲉ* siehe W. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, S. 102 und den dortigen Literaturnachweis A. 6). Die Bezeichnungen *رشم* für „segnen“ und *مرت مريم* für Maria, natürlich Entlehnungen aus syrischem Sprachgebrauch, sind auch bei arabisch schreibenden und sprechenden Kopten ganz allgemein und regelmäßig gebrauchte Termini, worüber der Blick in jedes liturgische Buch belehren kann, sind also nicht auf den Gebrauch bei den Syrern beschränkt, wie C. meint¹.

Zu diesen aus dem vorliegenden arabischen Text gefolgerten Schlüssen kommt aber noch die entscheidende Tatsache, daß sich dieser als eine ziemlich genaue Wiedergabe jenes koptischen Textes herausstellt, den bereits E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts* (London 1915) S. 182 bis 229, in englischer Übersetzung S. 761—807 herausgegeben hat. Aus der Ver-

¹ Da solche „Syriacismen“ als Gemeingut der arabisch sprechenden Christen tatsächlich in allen Übersetzungen aus dem Koptischen zu finden sind, wie ich aus der Kenntnis zahlreicher Hss. nunmehr feststellen kann, gebe ich heute — entgegen meiner in ZDMG LXIX (1915), S. 365 Zl. 6/7 ausgesprochenen gegenteiligen Ansicht — Ad. Grohmann recht, wenn er für die von ihm ebd. LXVIII, S. 1—32 veröffentlichte *Arabische Homilie des Cyrillus (Vision des Apa Schenute)* eine koptische Vorlage annimmt.

gleichung mit dem koptischen Original erklären sich auch Namenrätsel der arabischen Version, wie der Ort der Zisterne, deren ungenießbares Wasser der Priester Bacchus (واخس, ΒΑΧΟΣ) durch ein Kreuz trinkbar macht: „im Felde Jondūm in den Grenzen Palästinas, der Stadt“ (S. 115) für $\overline{\text{Ϡ}}\overline{\text{N}}\overline{\text{TCOYCE}}\overline{\text{U}}\overline{\text{NIA}}\overline{\text{IKON}}\overline{\text{Ϡ}}\overline{\text{N}}\overline{\text{AIACTHOC}}$. Also ist $\overline{\text{B}}\overline{\text{INDOM}}$ innerarabische Verderbnis aus $\overline{\text{B}}\overline{\text{IDON}}$ (demnach auch die beiden von C. benützten Karšūnī-Hss.-Abschriften arabischer Vorlagen!) und $\overline{\text{FLS}}\overline{\text{TPIN}}$ willkürlicher Ersatz für $\overline{\text{AIACTHOC}}$.

Angesichts der Tatsache des erwiesenen koptischen Ursprungs der Homilie erübrigt es sich, auf die nirgends stichhaltigen „Erwiderungen“ C.s zu den auch von ihm vorausgesehenen Einwänden und auf seine Polemik gegen H. Leclercqs Artikel in DACL. III, 2622/95 im einzelnen einzugehen.

Inwieweit Entlehnungen und Kreuzungen mit anderen Versionen und Rezensionen vorliegen, wäre noch eigens zu untersuchen. C. selbst hat auf eine Anregung des Referenten und mit Unterstützung von Paul Sbath die 3 arabischen Texte im Koptischen Museum und Koptischen Patriarchat in Kairo verglichen und bei einer (K. Mus. Lit. 30, I) eine teilweise Übereinstimmung mit seinem Texte gefunden. Eine vierte, mit einem anderen Kairiner Text (ebd. 30, II) übereinstimmende Hs. liegt nicht in Leipzig, wie C. (S. 73) ausgibt, sondern in München (Aumer. 242; f. 9^v—17^r). Zu ergänzen ist, daß die Geschichte des Samariters Isaak in gekürzter Form sich auch im koptischen Synaxar unterm 17. tūt (Kreuzfest) findet; s. PO. I S. 275—277; F. Wüstenfeld, *Synaxarium* . . . I, S. 30—32.

C. geht — und das ist der Grundfehler seiner „Methode“ — von der Voraussetzung aus, daß die Homilie deshalb echt, ja sogar eine Geschichtsquelle sein müsse, die andere Quellen (Eusebius usw.) widerlegt und ergänzt, weil der Redner sich selbst als Cyrillus von Jerusalem bezeichnet und von den Ereignissen als Augen- und Ohrenzeuge spricht — als ob anachronistische Fiktionen nicht die beliebteste Form literarischer Fälschungen wären!

Gerne nimmt man in seiner Ausgabe die französisch gebotenen Vorbemerkungen hin, in welchen er über seinen Fund Nachricht gibt und seine Anschauungen in kurzen Sätzen zusammenfaßt, ebenso das nur arabisch gegebene Namen- und Sachregister. Leider aber vermißt man im Text den Nachweis der zahlreichen Schriftstellen, wofür die Ausgabe von Wallis Budge heranzuziehen wäre. Wenn C. am Schluß das baldige Erscheinen einer französischen Übersetzung seines ganzen Werkes ankündigt, so darf sich eine solche nunmehr nur auf den arabischen Text der Homilie selbst erstrecken, und es muß auf die koptische Ausgabe und deren englische Übersetzung Bezug genommen werden.

Prof. G. GRAF.

Habib Zayat, *La Croix dans l'Islam (Documents inédits pour servir à l'histoire des patriarchats Melkites. VI.)* (الصليب في الاسلام). Harissa (Liban). Imprimerie de Saint Paul. 1935. — 8°. 12 u. 100 S.

Der sehr belesene und auch in der europäischen Fachliteratur gut bewanderte Vfr. (حبيب زيات) hat hier alles gesammelt, was er über die Be-

urteilung und die Verwendung des Kreuzes in der vorderasiatischen islamischen Welt einschließlich der unter islamischer Herrschaft lebenden Christen bei arabisch schreibenden Autoren finden konnte. Seinen aufschlußreichen Abhandlungen schickt er ein ausführliches Resümee in französischer Sprache voraus, wofür ihm alle Benützer, besonders die des Arabischen nicht kundigen, verdienten Dank wissen werden.

H. beginnt seine Nachrichtensammlung mit der Deutung des Wortes *ṣalīb* und dessen Ableitungen in der Literatur (das Wort *ṣalībīja* für „Kreuzzug“ findet sich zum erstenmal bei Ibn Ġubair, S. 15) und teilt aus *Ḍalabī* (S. 11) eine noch unbekannte Erzählung über zwei Kreuzpartikel mit, die eine im Besitze des *Ṣalaḥ ad-dīn*, die andere, aus dem Staatsschatz in Kairo stammend, ein Geschenk des Sultans al-Kāmil an den „Herrn von ‘Akkā“ (der Name ist nicht genannt) zur Freilassung muslimischer Gefangenen. Nach einigen Erwähnungen des Kreuzes im *Ḥadīṭ* und in der Dichtung und nach Anführung der Eidesformel für die Christen (S. 21f.) finden wir auch einen langen Exkurs über die Form des Kreuzzeichens bei den verschiedenen christlichen Nationen. Ferner vernehmen wir muslimische Stimmen mit Verwerfung des Kreuzes, andererseits auch Zeugnisse für die Ehrfurcht vor dem Kreuz und dessen Duldung unter den Christen seitens der Muslime und Nachrichten über seine Verwendung auf Fahnen und Standarten als Kampfzeichen, zu Täuschungszwecken, bei Revolten gegen die Regierung, zu Friedensangeboten und zu Festesfeiern.

Volkskundlich belehren die Abschnitte über den Gebrauch des Kreuzes als Schmuckgegenstand und Devotionale bei Beduinen und Christen, zur Tätowierung und als Erkennungszeichen, zur Verzierung von profanem und kirchlichem Gerät. Der Numismatik gehört das Kapitel über das Kreuz auf Münzen islamischer Herrscher (mit Abbildungen), der Diplomatie der Abschnitt über die aus byzantinischer Zeit übernommenen Urkundenformeln. Das letzte Kapitel erzählt von den Verfolgungen des christlichen Symbols.

Es ist von besonderem Reize, über alle diese Dinge die Quellen, zum Teil in unterhaltlichen Erzählungen und kunstvollen Versen, selbst reden zu hören. Zu dem wiederholt (S. 27, 31, 38) als anonym angeführten „Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens“ mag ergänzend bemerkt werden, daß der Verfasser der bekannte nestorianische Metropolit Elias von Nisibis ist; vgl. *Bibl. or.* III, 1, S. 303 u. 306, und besonders die deutsche Übersetzung von L. Horst, Colmar 1888. Eine in orientalischen Veröffentlichungen nicht immer gewohnte Rücksicht auf die Benützer ist die Beigabe eines Verzeichnisses nicht nur der benützten Druckwerke, sondern auch der viel zahlreicheren beigezogenen Handschriften, die schon zuvor am nötigen Ort als Quellen vermerkt wurden.

Druck und Ausstattung machen der aufstrebenden Druckerei der melchitischen Paulus-Missionäre und ihrem Unternehmen wissenschaftlicher Publikationen, das sich mit den „*Documents inédits*“ bestens eingeführt hat, alle Ehre.

Prof. G. GRAF.

1935 K 2320