

ten, die gleichfalls in einem Gegensatz prinzipieller Natur ausmünden würde. Jülichers handschriftlichem Versuch einer Rekonstruktion des altlat. Textes der Evangelien, für den auch die alte Bezeichnung „Itala“ immer mehr als bedenklich bleibt, steht die ungeheure Mannigfaltigkeit des gewaltigen von J. Denk für einen „neuen Sabatier“ gesammelten Materials gegenüber, den bloßen zufällig erhaltenen Hss. oder Hss.-Bruchstücken die Masse patristischer Zitate. Doch ist eine der Kunde des christlichen Orients gewidmete Zeitschrift kaum der geeignete Ort, um auf die damit angedeutete Problematik weiter einzugehen, so sehr die Fragen altlat. und altsyr. Evangelientextes sich gegenseitig zu erhellen geeignet sind.

Prof. A. BAUMSTARK.

P. Alban Dold, Benediktiner der Erzabtei Beuron, *Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie. In vollständiger Textwiedergabe gegeben und mit Erläuterungen versehen. — Anhang: Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars.* Beuron 1934 (= *Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron. 1. Abt. Heft 25.* — LXXII, 50 S. 6 Tafeln mit Schrift- und Miniaturenproben.

Derselbe. *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jh.s aus dem Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76. Herausgegeben und bearbeitet. — Mit Anhang: Abermals neue Bruchstücke des Salzburger Kurzsakramentars.* Beuron 1936 (= *Texte und Arbeiten usw. 1. Abt. Heft 26—28.* — CXII, 98 S., 6 Tafeln mit Schriftproben.

Wenn von der Seite christlich-orientalischer Forschung her nie zu nachdrücklich betont werden kann, daß ein letztes geschichtliches Verständnis abendländischer Liturgie und ihrer Entwicklung ohne fortgesetzte Rücksichtnahme auf die entsprechenden Dinge des Ostens nicht gewonnen werden kann, so wird andererseits auch die sich mit dem Orient beschäftigende liturgiegeschichtliche Arbeit stets mit den Ergebnissen der dem Westen gewidmeten Föhlung zu erhalten haben. Die Leser dieser Zeitschrift dürften es daher gewiß dankbar begrüßen, wenn dieselbe in die Lage versetzt ist, sie mit der Bedeutung zweier Veröffentlichungen bekannt zu machen, durch welche der nimmermüde gelehrte Leiter des Palimpsestinstituts der Erzabtei Beuron und treue Hüter des in ihr aufbewahrten unschätzbaren *Vetus-Latina*-Nachlasses J. Denks um die Erschließung neuer Urkunden älterer lateinischer Liturgie sich denkbar hervorragende Verdienste erworben hat.

1. Teils im Staatsarchiv und in der Zentralbibliothek zu Zürich, teils zu Peterlingen (Payerne) im Kanton Waadt befindliche handschriftliche

Bruchstücke eines in Bari-Schrift gehaltenen Vollmissales etwa der Jahrtausendwende haben durch A. Dold nunmehr ihre mustergültige Gesamtpublikation erfahren, nachdem bereits 1909 M. Besson ein damals vorübergehend in Lausanne aufbewahrtes Peterlinger Blatt veröffentlicht und 1931 G. Morin auf Grund der Peterlinger und der Fragmente des Zürcher Staatsarchivs das merkwürdige Liturgiedenkmäl zum Gegenstande einer ersten zusammenfassenden Orientierung gemacht hatte. In ihrer Gesamtheit bieten die Bruchstücke Texte für den Sonntag Quinquagesima und je mit dem vorangehenden Samstag den Sonntag des *Initium Quadragesimae* und die *Dominica III de Quadragesima*, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, Gründonnerstag mit teilweisem Einschluß des Kanons, Karfreitag, Vigil und Fest der Geburt des Täufers, die Feste der *Translatio sci Benedicti* und der hll. Nabor und Felix, Praxedis und Apollinaris, das Verklärungsfest des 6. August, Vigil und Fest von Laurentius, sowie den Sonntag vor und nach dem Michaelsfest. Der vorbildlichen Seite um Seite der handschriftlichen Überlieferung mit urkundlicher Treue wiedergebenden Publikation dieser Texte sind eingehende Untersuchungen vorausgeschickt, die, ausgehend von der Fundgeschichte der Fragmente (S. XIII ff.), sich mit der Bibliotheksheimat des einstigen Missales (S. XV bis XVIII), mit Schrift, Buchschmuck, äußerer Anlage und Umfang desselben und den für die Umschrift der Texte maßgeblichen Grundsätzen (S. XVIII—XXII) beschäftigen, um besonders sorgfältig die innere Struktur des alten Meßbuches (S. XXVII—XXXIX) und an Gebets-, Lese-, Gesangstexten und dem Sonderformular der Transfiguratio (S. XXXIX bis LXX) seine erhaltenen Texte zu behandeln und in einem Schlußwort (S. LXX ff.) die Frage nach seiner Heimat zu stellen. Als solche wird mit gutem Grunde Bari selbst und näherhin ein für das J. 978 bezeugtes Kloster des hl. Benedikt wahrscheinlich gemacht, während als unmittelbare Bibliotheksheimat des wohl im Zusammenhang mit den Wirren der Reformation zerstückelten Kodex nicht das Kloster Peterlingen, sondern mit Sicherheit Zürich anzusprechen ist.

Schon die geographische Nähe der byzantinischen Welt, in die wir uns mit Bari gerückt sehen, wird dem neuen Liturgiedenkmäl gegenüber ein unwillkürliches Interesse des mit dem christlichen Osten beschäftigten Forschers wecken, um so mehr als, wie schon der Titel der Publikation betont, wir in ihm einer Erscheinung von zweifellos lokaler Eigenständigkeit gegenüberstehen. Sollte man aber irgendwelchen Einfluß des Ostens auf die Struktur oder das Textmaterial der hier kenntlich werden Form süditalienischer Meßliturgie erwarten, so würde man sich schwer enttäuscht sehen. Diese ist durchaus eine wesenhaft abendländische, die von Rom her wenigstens stärkste Beeinflussung erfahren hat. Der letztthinige enge Zusammenhang mit Rom wird schon durch die römischen Stationsangaben am Kopfe der einzelnen Formulare urkundlich verbürgt. Der Text des Kanons soweit er in dem Gründonnerstagsformular kenntlich wird, ist streng der (gregorianisch-)römische. Nur, daß auch dieser neuhinzutretende Textzeuge das *Memento* der Verstorbenen vermissen ließ, ist beachtenswert und daneben etwa die noch Tatsache, daß der für die Ergänzung zur Verfügung

stehende Raum das spezifische *pro nostra totiusque mundi salute* des Gründonnerstags-*Pridie* ausschließt. Spezifisch stadtrömisch ist auch die Feier einer *Mane Prima*-Messe am 24. Juni und 10. August. Stark sind in der Auswahl der Gesangstexte die Berührungen mit dem römischen Meßantiphonar, als dessen charakteristischer Repräsentant durch D. noch *Sangall. 339* herangezogen wird, während heute natürlich hier R.-J. Hesbert's *Antiphonale missarum sextuplex* (Brüssel 1935) zu vergleichen wäre. Auf dem Gebiete der Lesetexte berühren I. Kor. 13, 1–13 und Eph. 5, 1–9 als Episteln von Quinquagesima und drittem Fastensonntag, die Lektüre der Jo.-Passion am Karfreitag und II. Kor. 9, 6–10 neben Jo. 12, 24–26 am Laurentiustage als charakteristisch römische Züge. Aber gerade bezüglich des Lesesystems bekundet, was von dem Missale in Barischrift erhalten blieb, auch eine erste grundsätzliche Eigenständigkeit der von ihm vertretenen Meßliturgie. Sie besteht in einem klassischen dreigliedrigen Aufbau des Tagesschemas aus ATlicher, apostolischer und evangelischer Perikope mit Graduale nach dem ersten, Alleluiavers bzw. Tractus nach dem zweiten Gliede des Schemas, ein Aufbau, der nur in den Vigil- und *Mane Prima*-Messen von Johannes' Geburt und Laurentius der Verwendung einer einzigen und nun ATlichen vorevangelischen Lesung geopfert gewesen sein dürfte. Das bedeutet Übereinstimmung mit dem alten bodenständigen Brauche Galliens und Spaniens, den bisher südlich der Alpen nur der ambrosianische Ritus Mailands vertrat, während im Osten der armenische ihn als Erbe älterer (byzantinisch-)kleinasiatischer Weise festhalten dürfte. Nach Mailand weist dann nicht minder der zweite durchaus eigenständige Zug grundsätzlicher Natur, den unsere Bruchstücke aufweisen. Es ist das Erscheinen einer der Sekret vorangehenden Oration *post evangelium*. D. bringt sie S. XXX—XXXIII mit der altchristlich-morgenländischen *Oratio fidelium* in Zusammenhang, deren letztes Rudiment im heutigen römischen Meßbordo das zusammenhangslos gewordene *Oremus* darstellt, und erkennt ihr Seitenstück im Anschluß an Ps.-Alkuin *De divinis officiis* (PL. CI Sp. 1251C) bzw. Ménard und Besson in den die Ἐκτενής abschließenden εὐχαρίστησιν des griechischen Ostens. Damit wird es im letzten Grunde zweifellos durchaus seine Richtigkeit haben. Aber unmittelbar findet unser süditalienisches Paar von *Oratio post evangelium* und *Secreta* seine schlagendste Parallele doch in dem ambrosianischen von *Oratio super sindonem* und *Oratio super Oblata*. Daß in Rom selbst jemals eine entsprechende variable Formel als Rudiment des „Gläubigengebets“ im Gebrauche gewesen sein sollte, ist dabei kaum glaubhaft. Mit Duchesne wird man vielmehr eine ursprünglich ständige Rezitation der heutigen *Orationes solennes* des Karfreitags als das anzunehmen haben, woran jenes zusammenhangslose heutige *Oremus* erinnert. Vor einer allzusehr — sagen wir einmal — romzentrischen Betrachtungsweise wird man sich auch bei Bewertung des euchologischen Formelmateri als der Zürich-Peterlinger Fragmente zu hüten haben. Aus der diesbezüglichen Zusammenstellung D.s S. XLIf. ergibt sich, so überwältigend als nur möglich, der Eindruck seiner engsten Beziehungen zu der sog. „gelasianischen“ Tradition „des 8. Jh.s“ einschließlich des aus ihr geflossenen Materials im Gerbertschen *Triplex* und des letzten Grundes auf ihr fußenden *Fuldense*. Es wäre nun aber sehr voreilig, auf diesen Befund bezüglich des Formelnbestandes unserer süditalienischen Meßliturgie die Annahme einer grundlegenden Abhängigkeit von einer tatsächlich „gelasianischen“ Schicht voregregorianischer Entwicklung der stadtrömischen Messe oder gar die — nur rein chronologisch natürlich allerdings mögliche — geradezu einer stärksten Beeinflussung durch ein Exemplar des „*Gelasianum saec. VIII*“ selbst gründen zu wollen. Wer von der vorläufig noch immer unumstößlichen Tatsache ausgeht, daß der Begriff des „Gelasianischen“ in seiner Anwendung auf geschlossene Buchgrößen nur nördlich der Alpen nachweisbar ist, wird sich hier ohne weiteres an die zweite ebenso unumstößliche Tatsache erinnern fühlen, wie bedeutsam ihr Sanctorale in jenen „gelasianischen“ Büchern des Nordens einschließlich vor allem der durch das altenglische

Martyrologium B. Cockaynes und G. Herzfelds bekannt werdenden „alten“ Missalien Northumbriens einen Einschlag nicht stadtrömischer, sondern lokal süditalienischer Überlieferung hervortreten läßt. Im Lichte dieses Parallelbefundes wird man mindestens mit der Möglichkeit unbedingt rechnen müssen, daß auch von den neuen süditalienischen Quelle mit „gelasianischer“ Tradition des ultramontanen Nordens gegen die gregorianische Tradition des *Paduanum* und *Hadrianum* gemeinsamen Gebetstexten nicht Weniges unmittelbar aus süditalienischer Liturgie in jene „gelasianischen“ Kodifikationen des Nordens übergegangen sein könnte, ohne jemals auf dem Boden des stadtrömischen Kultus Bürgerrecht besessen zu haben. Äußerste Vorsicht sollte auch gegenüber dem Begriff des „Leonianischen“ gewahrt werden. Wer so unumwunden, wie D. es S. XLIII tut, anerkennt, daß „das leonianische Sakramentar nur eine von privater Seite hergestellte Gebetssammlung ist“, der müßte sich doch stets bewußt bleiben, daß neben dieser zufällig erhaltenen private Sammlungen gleicher Art noch in beliebiger Zahl bestanden haben können und daß nicht zuletzt auch der lebendige Fluß liturgischer Textschaffung, aus dem solche Privatarbeiten schöpften, auf außerrömisches Gebiet gewirkt haben kann. Angesichts dieser Möglichkeiten läßt sich aber ohne weiteres von „dem leonianischen Sakramentar ertommenen Formeln“ überhaupt methodischer Weise nicht reden, wie dies S. XLIV durch D. geschieht. Ich bedaure auch, erst recht ihm nicht folgen zu können, wenn er S. XLII—LI geradezu eine persönliche Autorschaft Leos d. Gr. an mindestens drei der Präfationen — oder, nach dessen eigener Ausdrucksweise, *Preces* — des fragmentarischen Missales wahrscheinlich zu machen versucht. Es sind dies neben dem schon im *Vat. Regin. 316* auftretenden „gelasianischen“ Gründonnerstagstext „*qui in hac nocte inter sacras epulas*“ die genau so nur in den neuen Bruchstücken vorliegenden Formulare für Dienstag und Mittwoch der Karwoche. Es ist geradezu ein schlagender Beleg für ein gänzlich unzulässiges Schnüffeln nach Parallelen, wenn etwa S. LI eine beweisende Bedeutung in diesem Sinne der zufälligen gleichmäßigen Verwendung gerade der 3. Pers. Sing. des Perfekts von *distrahere* in einem Sprachgebrauche beigelegt wird, für dessen weite Verbreitung in altchristlicher Latinität gerade vorher hinreichende Beispiele angeführt wurden. Um nichts günstiger steht es teilweise um die zwischen der Mittwochs-*Prex* bzw. deren Parallelen im Sakramentar von Angoulême und verschiedenen Predigten Leos statuierten Berührungen. Gegenüberstellungen wie diejenigen von *testis* und *testimonium*, von *captivitas est resoluta* und *captivitatis redemptio* oder gar von *cuncta renata sunt* und *acceptit novum mundus exordium* oder *per ipsius maiestatem* und *transtulit in triumphum* werden niemanden zu überzeugen vermögen. Soweit hier aber ganz frappante Übereinstimmungen des Wortlautes allerdings bestehen, weist schon die Tatsache einer Wiederkehr betreffender Wendungen in mehreren Predigten Leos in die Richtung der denn auch von D. selbst erwogenen, aber leider wieder beiseite geschobenen Erklärung durch eine Abhängigkeit des päpstlichen Predigers von noch älterer liturgischer Rede, die ihrerseits wieder in den späteren Präfationsformeln fortlebt. Ganz evident ist sodann die Abhängigkeit Leos in der zum Vergleich mit der Dienstags-*Prex* herangezogenen Predigt *de ieiunio septimi mensis* vom Texte des Taufwasserweihegebetes — nicht auch von demjenigen des *Exultet*. Denn ein *innocentiae redderetur* und *red dit innocentiam* liegen sich wieder nicht nahe genug, um irgend etwas zu beweisen, und überdies war mit der Osterkerze und deren Weihe selbst auch das *Exultet* dem stadtrömischen Kultus noch der Mitte des 8. Jh.s fremd. ein Sachverhalt bezüglich dessen auf Abt B. Capelles wertvollen Aufsatz *La procession du Lumen Christi an Samedi-Saint: Revue Bénédictine* XLIV (1932) S. 105—119 zu verweisen ist. Gleichfalls von einer Stelle des Taufwasserweihegebetes abhängig ist auf der anderen Seite dann das *Prex*-Formular, und nur für das hohe Alter des ersteren erhalten wir allerdings einen sehr bedeutsamen Beweis, durch den H. Scheidts Arbeit über *Die*

Taufwasserweihegebete (Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen. Heft 29. Münster i. W. 1935) eine wertvolle Ergänzung erfährt. Neben den Beziehungen des euchologischen Formelbestandes zum römischen, wären sodann auch diejenigen zum ambrosianischen Ritus in Betracht zu ziehen. In dieser Richtung vermerke ich, daß die S. XLVI besprochene *Prex* des zweiten Samstags der Quadragesima außer an den dort namhaft gemachten Stellen auch noch im heutigen *Missale Ambrosianum* wiederkehrt und daß ein Gleiches von den Formeln 4 und 6 desselben IV., 6 des VI., 1, 2, 4, 6 des VII. und 6 des XI. Formulars gilt. Starke Eigenständigkeit unserer süditalienischen Meßliturgie auch in bezug auf die textliche Einzelgestaltung kommt im übrigen namentlich in ihren Lesetexten zum Ausdruck, von denen jene im römischen Ritus wiederkehrenden doch nur eine bescheidene Minderheit darstellen, während je ein ATlicher Cento aus Ex.-Stellen für *Quinquagesima* und aus Am. 9, 11 und Is. 44, 26 für den Sonntag nach dem Michaels-Fest durch ihren — im ersteren Falle zugleich sehr merkwürdig mit dem Barnabas-Brief gegen die normale LXX-Form sich berührende — altlateinische Fassung auch vom Standpunkte der biblischen Textgeschichte aus ein nicht geringes Interesse verdient.

Von irgendeinem östlichen Einfluß ist bei allem dem nicht die Rede. Um so gewisser handelt es sich um einen solchen letzten Endes bei dem Verklärungsfeste, obgleich — dies sei hier einmal ausgesprochen — die Tatsache, daß Leo d. Gr. im Rom des 5. Jh.s über das Verklärungsevangelium predigte, ein nicht ganz leicht lösbares heortologisches Problem darstellt. D. legt in seinen einschlägigen Ausführungen besonderen Wert auf das Wiederkehren mit Ausnahme der *Or. post Ev.* aller Formeln des süditalienischen Missales in einem spanischen Sakramentar von Vich aus dem J. 1038. Wie er (S. XXXII f.) — durchaus unnötigerweise gegenüber der ambrosianischen *Or. super sindonem* — die Existenz der *post Evangelium*-Formeln in den Fragmenten auf einen direkten „griechischen“ Einfluß zurückführen möchte, vermutet er durch diese auch „die Brücke“ gewiesen, „über die das Fest des 6. August seinen Einzug in die lateinische Liturgie“ gehalten hätte: „griechische Übung in den griechischen Kirchengemeinden Unteritaliens“. Aber einmal ist der Weg von hier weiter gerade nach Spanien um die Jahrtausendwende kein durch die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse sonderlich gegebener. Sodann hat der Aufsatz von J. B. Ferreres in den *Ephemerides theol. Lovanienses* V S. 623—643 über *La transfiguration de Notre Seigneur, histoire de sa fête et de sa messe*, dem D. den Hinweis auf Vich verdankt, S. 636 eine erstmalige Zusammenstellung von Belegen nach Ad. Ebners *Itira Italicum* und V. Leroquais' *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* dafür geboten, in welchem Umfang das Verklärungsfest schon im 11. Jh. nicht nur in Italien, sondern vor allem in Frankreich bekannt war. Nun handelt es sich bei demselben im letzten Grunde unverkennbar um die Dedikationsfeier der drei Basiliken des Thabor, deren Existenz im 6. Jh. der Pilger von Piacenza Kap. 4 (Geyer, *Itinera*, S. 162, Z. 12) und für das 7. der Bericht Arkulfs bei Adamanus, *De locis sanctis* II 27 (ebenda S. 275, Z. 14) bezeugt und deren Bild die Verklärungsmminiatur des illustrierten koptischen Tetraevangeliums *Bibl. Nat. Fonds copte* 13 aus dem J. 1179 nach einer älteren Vorlage erhalten hat. Das Wahrscheinlichste dürfte es da vorläufig sein, daß die Verbreitung einer liturgischen Feier der Μεταμόρφωσις im Abendland zu Anfang des zweiten Jahrtausends mit der Steigerung des abendländischen Interesses für Palästina im Zusammenhang steht, die schließlich den Gedanken der Kreuzzüge reifen ließ. Schon im J. 999 hatte diesen ja als erster der Franzose Sylvester II., „*ex persona Hierosolymae devastatae ad universalem ecclesiam*“ schreibend, ausgesprochen, und auf französischem Boden wurde er 1095 in Clermont feierlich proklamiert. Damit sei der Anteil Frankreichs an den ältesten Zeugnissen der neuen abendländischen Verklärungsfeier verglichen, und von hier führt dann auch weit eher als von Bari aus der Weg nach Vich. Klarer sehen wird

sich in jedem Falle erst lassen, wenn wir einmal über den Textbestand des Meßformulars in allen von Ebner und Leroquais verzeichneten Quellen unterrichtet sein werden.

2. Begegnen wenigstens zwei schon der Perikopentexte des süditalienischen Meßbuches, dessen Reste die liturgischen Bruchstücke von Zürich und Peterlingen darstellen, dem Interesse auch biblischer Forschung, so ist das zweite der durch D. zugänglich gemachten Liturgiedenkmalen unter dem Gesichtspunkte des in ihm uns entgegentretenden Bibeltexes geradezu nicht minder als unter dem liturgiegeschichtlichen von hervorragender Bedeutung. Es sind dies die in einem ehrwürdigen Kodex der Herzog August-Bibliothek zu Wolfenbüttel unter einem selbst noch im 7. Jh. geschriebenen Texte der drei Bücher *de vita contemplativa* — wie wir heute wissen — des Julianus Pomerius ruhenden Palimpsestreste eines altgallischen Perikopenbuches, um deren Existenz wir bereits durch F. A. Knit-
tel, *Ulphilae Versio Gothica nonnullorum Capitum Epistolae Pauli ad Romanos* (1762) S. 508f. und Tischendorf, *Anecdota sacra et profana* (Leipzig 1861) S. 164—169 wußten. Man wird es als einen der handgreiflichsten Triumphe der Fluoreszenzmethode zu buchen haben, daß es gelang, diese schon vom alten Schabemesser des 7. Jh.s oft bis auf die letzten Tintenteilchen zerstörte und dann in moderner Zeit durch unsachgemäße Behandlung mit schlechten Reagenzien barbarisch verwüstete unschätzbare Urkunde biblischer Textgeschichte und liturgischen Brauches des frühchristlichen Galliens in so weitem Umfang wiederzugewinnen. Allerdings mußte das Ergebnis des photographischen Verfahrens sehr erheblich noch durch mühevollen Untersuchungen des Originals ergänzt werden, durch die D.s Mitbruder P. Emmanuel Munding sich ein nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst erwarb. In den Lektionstexten der Ostervigil einsetzend führen die entzifferten Texte über die Osterwoche und den sie abschließenden Sonntag, die Tage der alten gallischen Rogationsfeier, das Himmelfahrts- und Pfingstfest bzw. den anscheinend zwischen beiden einfallenden „Jahrestag“ der Kirchweihe wohl der Kathedrale derjenigen Diözese, für welche das Perikopenbuch bestimmt war, die Heiligenfeste der Geburt des Täufers, des Apostelfürsten Petrus und des Erzmartyrs Stephanus, Epiphanie, das weitere Apostelfest der *cathedra Petri* und sachlich teilweise nicht wenig überraschende Stücke für die Fastenzeit bis zur Karwoche, um offenbar mit einem eigentümlichen Karsamstagsgottesdienst das Kirchenjahr zu beschließen. Einem Anhang des alten Buches entstammen Texte für die Bischofs- und Priesterweihe, die Communia eines und mehrerer Martyrer und eines Bekenners, Kirchweihe, den *natalis episcopi*, die Exequien des Bischofs und gewöhnlicher Gläubigen, Jungfrauenweihe und Zehntenabgabe sowie einige letzte Bruchstücke von ungewiß bleibender Bestimmung. Die Feststellung der letzteren bedeutete, da die Texte selbst ohne jede Titelangabe sich aneinander reihen, schon eine der wich-

tigsten Aufgaben der ausgezeichneten einleitenden Untersuchungen, die D. wiederum der nicht minder musterhaften Edition vorangehen läßt, eine Aufgabe, die nur in ständigem Zusammenhalt mit dem nahe verwandten Lektionar von Luxueil gelöst werden konnte, das bisher die älteste Urkunde gallischen Perikopenwesens darstellte. Gemeistert wird diese Aufgabe, nachdem zunächst (S. XIII—XVII) kurz über die „Entdeckung und Erschließung“ unseres „altgallikanischen Lektionars“ und (S. XVIII f.) den methodischen „Weg“ zu dessen „Rekonstruktion“ gehandelt wurde, in dem Hauptteil jener Untersuchungen (S. XX—LXXXV) in unmittelbarer Verbindung mit dieser Rekonstruktion selbst, d. h. der Bestimmung der ursprünglichen Aufeinanderfolge der einzelnen Blätter und mit der textgeschichtlichen Bewertung der jeweiligen Bibeltexte, für welche der Denksche Prävilgataapparat ein mit peinlichster Akribie ausgenutztes reichstes Parallelenmaterial lieferte. Es folgen (S. LXXXVI—XL) eine Zusammenfassung der „in textlicher Beziehung“ und (S. XC—CV) eine solche der „für die Liturgiegeschichte“ zu gewinnenden „Ergebnisse“. Den Schluß macht (S. CVI—CXII) die Ermittlung der „Niederschriftszeit und Heimat unseres Lektionars“. Die letztere wird dabei mit überzeugender Begründung „etwa im Bereich des alten Septimanien“ gesucht, die erstere auf Grund einer sorgfältigen paläographischen Würdigung an „die Wende des 5. zum 6. Jh.“ verlegt. Das gallische Palimpsestlektionar erscheint damit nicht nur als „das älteste“ auf uns gekommene „lateinische christliche Liturgiebuch“, als das es schon die Titelgebung der Publikation mit berechtigtem Stolz einführt. Seinem Schriftalter nach noch über den durch Burkitt erschlossenen syrischen *Liber comicus* einer mesopotamischen Kirche in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14528 fol. 152—228* des 6. Jh.s hinaufreichend, ist es zugleich wenigstens in diesem Sinne die schlechthin älteste umfassende Urkunde liturgischer Schriftlesung, und wenn, wie ich in dieser Zeitschrift 3. Serie I, S. 14f. ausgeführt habe, die in jenem entgegengerechte Perikopenordnung sachlich noch über die Epoche des Ephesinums zurückführen dürfte, so wissen wir wenigstens auch andererseits nicht, um wie viel diejenige des gallischen Liturgiedenkmalts etwa gleichfalls älter gewesen sein könnte als dessen trümmerhaft erhaltenes Exemplar. Mit der in dem altarmenischen Lektionar fortlebenden des frühchristlichen Jerusalems rund aus der Mitte des 5. Jh.s schließen sich jedenfalls jenes syrisch-mesopotamische und das lateinisch-gallische Perikopenbuch des Wolfenbütteler Palimpsestes zu einer Trias gleichwertiger Urkunden zusammen, die auch sachlich die Geschichte des Gebrauches der Bibel als liturgischen Lesestoffes eröffnet.

Die Bedeutung des Palimpsestlektionars für die biblische Textgeschichte beruht darauf, daß seine Perikopen teils bereits so gut als reinen Vulg.-Text, bald einen nicht weniger ausgesprochenen durchaus noch altlat. bald endlich eine Mischung altlat. Elemente mit Vulg.-Gut aufweisen, mithin Volltexten der betreffenden biblischen

Bücher entnommen waren, für die eine dieser drei Gestaltungen bezeichnend war. Vom Orient her gesehen, hat dieser Befund nichts Überraschendes. Ein Nebeneinander von Perikopen verschiedener Textgestalt sogar des nämlichen biblischen Buches weisen hier jakobitische Evangelistare auf, die wie etwa Nr. 5 und 7 meines Verzeichnisses der liturgischen Hss. des Markusklosters in Jerusalem noch aus den J.J. 1230/1 und selbst 1576/7 (Neue Serie I, S. 105ff. dieser Zeitschrift) Perikopen mit Pěšittā-Text unter solche mit Ḥarqlājā-Text mischen. Ein Verhältnis, wie es die gallischen Mischtexte zwischen Vulg.- und altlat. Fassung aufweisen, hat zwischen Pěšittā-Fassung und dem echten Tatiantext in der syrischen „Diatessaron“-Hs. des 9. Jh.s von der Hand des 'Isā ibn 'Alī bestanden, nach der 1043 Abū'l-Farağ 'Abdallāh ibn at-Tajjib seine arabische Übersetzung fertigte. In arabischen Texten der Einzelevangelien hat eine ursprüngliche auf altsyrischer Vorlage ruhende Gestalt Überarbeitung nach dem Griechischen, nach der Pěšittā oder auch nach syrischem Ḥarqlājā-Text erfahren, was entsprechende innerarabische Mischtexte entstehen ließ. Auf dem Gebiete des arabischen Psalters sind sie das Ergebnis nach der Pěšittā vorgenommener Überarbeitung ursprünglicher Übersetzung aus dem Griechischen. Wie stark auch im Osten Mischtext gerade in Perikopenform sich erhalten hat, wurde im letzten Bande dieser Zeitschrift S. 229—238 durch C. Peters eindringlich gezeigt.

Was das „Diatessaron“ selbst anlangt, so wäre die Frage zu beantworten, ob etwa das Palimpsest-Lektionar von einem liturgischen Fortleben seines lateinischen Textes Zeugnis ablege, da nicht nur ein für den Karfreitag bestimmter Text der Leidensgeschichte (S. 47ff.), sondern auch die evangelische Perikope des zwischen Himmelfahrt und Pfingsten einfallenden Kirchenweihfestes (S. 30) harmonistischen Charakter hat. Die Antwort ist eine negative. Zu dem Aufbau des Tatianischen Werkes besteht diesmal nicht die entfernteste Beziehung.

Liturgisch ist das Palimpsest-Sakramentar zunächst gleichfalls ein grundsätzlicher Vertreter des dreigliedrigen Schemas ATlicher und zwar offenbar vorwiegend prophetischer, apostolischer und evangelischer Lesung. Durch eine Vermerkung wenigstens der Initien auch liturgischer Gesangstücke berührte es sich mit den gleichfalls diese mit berücksichtigenden orientalischen Schwestern: dem altarmenischen Lektionar und dem syrischen Perikopenbuch des 6. Jh.s aus Mesopotamien. Wenn dabei näherhin je ein Gesangstück vor und nach der Evangelienperikope in Betracht kommt, so sind dies *Responsorium* und *Sonus* der Meßklärung unter dem Namen des Germanus von Paris, die unter der Bezeichnung *Psallendo* und *Sacrificium* bzw. *Psalmellus* und *Antiphona post Evangelium* im mozarabischen und ambrosianischen Ritus wiederkehren. In dem Fehlen eines Gesangstückes zwischen ATlicher und apostolischer Perikope bzw. der Verlegung seines ersten Gesangstückes hinter, nicht vor die letztere stimmt dabei das Palimpsest-Lektionar mit „Germanus“ gegen den späteren Brauch Spaniens und Mailands überein, nach dem *Psallendo* bzw. *Psalmellus* zwischen ATlicher und apostolischer Perikope ihren Platz haben. Weiterhin berühren sich hier die beiden altgallischen Urkunden mit dem im altarmenischen Lektionar und in dem georgischen Kanonarion Kekelidzes zutage tretenden Brauch Jerusalems gegen das syrisch-mesopotamische Perikopenbuch, die syrisch-nestorianische und die armenische Liturgie wie gegen die Struktur des durch die Zürich-Peterlinger Fragmente vertretenen süditalienischen Meßritus, die, bevor hier das dreigliedrige Perikopenschema grundsätzlich preisgegeben wurde, diejenige auch des römischen gewesen sein muß. Nur besaß alsdann Jerusalem ein erstes Stück variabler Psalmodie bereits vor der gesamten Schriftlesung, während ein solches wie in späterer gallisch-spanischer Liturgie auch schon in der von dem Palimpsest-Lektionar vorausgesetzten nicht voranging, wie der gut erhaltene Anfang einer Is.-Lesung (S. 53) mit Sicherheit festzustellen gestattet. Durch das vollständige Fehlen

eines solchen Stückes kommt der gallisch-spanischen Weise — das ist bezeichnend! — der westsyrische Brauch der späteren syrisch-jakobitischen Liturgie am nächsten. Doch hat hier an dem Severus von Antiocheia zugeschriebenen syrischen Paralleltext des griechischen Ὁ Μονογενὴς υἱὸς und dem Trishagion wenigstens unveränderlicher Gesangstoff eine Einschaltung zwischen ATlicher und apostolischer Lesung erfahren. Vgl. Brightman S. 77. Wenn D. als eine Eigentümlichkeit des, wie wir nun kurz sagen dürfen, *Sonus* des Palimpsest-Lektionars S. XCVI zutreffend feststellt, daß es gelegentlich nicht dem Psalter entnommen ist oder eine Psalmstelle mehr oder weniger frei paraphrasiert, so berührt schließlich auch dies sich bereits mit der Eigenart der späteren mozarabischen *Sacrificium*- und ambrosianischen *Antiphona post Evangelium*-Texte. — Eine S. XC—XCIV von D. besonders nachdrücklich betonte Eigentümlichkeit des Palimpsest-Lektionars ist seine Behandlung des Osterfestes als liturgischen Jahresanfangs. „Ganz klar“ findet er sie — für das Abendland wieder durchaus zutreffender Weise — nur durch den in Afrika geborenen Zeno von Verona vertreten. Im Osten liegt sie der Lesung des Jo.-Evangeliums in der österlichen Πεντηχοστή bzw. der weiterhin von Hause aus nach antiochenisch-konstantinopolitanischen und nach palästinensischem Brauche in verschiedener Reihenfolge durchgeführten Jahreslesung der vier Evangelien überhaupt zugrunde, wie ich BZ. XXX, S. 354f. in dem Aufsatz über *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem* gezeigt habe. Erst sekundär hat eine Verwendung eklogadischer Lesetexte während der Osterwoche außerhalb des byzantinischen Ritus dazu geführt, die Bedeutung eines kirchlichen Neujahrs sich auf den „Thomas“-Sonntag verschieben zu lassen, der als ein solches durch seine Bezeichnung als „Neuer Sonntag“ eingeführt wird. Vgl. darüber und die charakteristische Verwendung der fünf Buchanfänge von Gen., Lev., Dt., Richt. und Jer. an diesem Tage im syrischen Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. meine *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends* S. 117f. Auf dem byzantinischen Boden selbst erinnert die Bezeichnung der Osterwoche als διακαιήσιμος dauernd sehr stark an die alte Bewertung des Ostersonntags, und tatsächlich beginnt mit Ostern das bewegliche Kirchenjahr, wie mit der ἀρχὴ τῆς ἑορτῆς am 1. September das unbewegliche, ein in zwei Sinai-Hss. erhaltenes Κανονάριον des 10. bis 11. Jh.s (Dmitriewskij, Τυπικά S. 178—221). — Auch der Einzelbestand der uralten abendländischen Leseordnung fordert über den nächstliegenden Vergleich mit anderen Erscheinungen des gallisch-spanischen Liturgiegebietes hinaus mehrfach zu einem solchen auch mit Orientalischem heraus, während es methodisch natürlich nicht angängig ist, die Bruchstücke des altgallischen Perikopenbuches in eine auf Gegebenheiten des heutigen römischen Ritus hinlaufende Entwicklungslinie einzuspannen, wie es doch leider zu geschehen scheint, wenn D. wiederholt davon redet, daß in dem letzteren irgend etwas „heute“, „noch heute“ oder „nicht mehr“ geschehe, was die Palimpsestfragmente für das Septimanien des ausgehenden 5. Jh.s bezeugen. Gegenüber dem sonst so nahe verwandten Lektionar von Luxueil bedeutet sofort in der Reihe der Lektionen der Ostervigil die Aufnahme einer Hab.-Lesung (S. 7) eine bedeutsame Abweichung ebenso wie eine Übereinstimmung mit dem mozarabischen Missale, dessen hohe unabhängige Bedeutung neben dem von G. Morin edierten *Liber comicus* der Kirche von Toledo durch diesen Fall einmal mehr überzeugend illustriert wird. Eine gewisse Parallele bildet zu der nur an diesen beiden Stellen zu beobachtenden Erscheinung lediglich im Osten eine Verwendung von Hab. 1, 2 bzw. des ganzen Buches schon am Gründonnerstag, wie sie durch den syrisch-mesopotamischen *Comes* und einen Perikopenvermerk der syrischen 12 Propheten-Hs. *Brit. Mus. Add. 14443* (des 6. Jh.s) belegt ist. Die Verwendung ursprünglich wohl des ganzen Kap. 3 als Gesangstück der römischen Karfreitagsliturgie liegt schon auf einer merklich anderen Ebene. Zu der ursprünglich für die Rogationstage vor Himmelfahrt vorgesehenen gewesen Jonas-

Lektüre, die einen späteren Brauch vertretende Rubrik ausdrücklich abzulehnen scheint, (S. 20. Vgl. S. XXXVIII) bildet das Gegenstück die fundamentale Rolle, welche das Büchlein für das syrische „Ninivitenfasten“ spielt. Ein solches ist nach der S. XCVIII von D. herangezogenen Äußerung des Avitus von Vienne (490—518) von Hause aus auch die durch seinen Vorgänger Mamertus dort eingeführte gallische Rogationsfeier ebenso gewesen, wie umgekehrt ihr letzten Endes etwa gleichaltriges ost-syrisches Seitenstück sich zuerst gleichfalls auf die drei ersten Ferialtage einer Woche beschränkt zu haben scheint. Vgl. mein *Festbrevier u. Kirchenjahr d. syr. Jakobiten* S. 193. Die Palimpsest und Luxueil gemeinsame Lesung der Katholischen Briefe an den Rogationstagen (S. 15—18) hat eine sachliche Parallele an deren Verwendung als Lesestoff der Quadragesima, die für Spanien übereinstimmend durch den *Liber comicus* von Toledo und das mozarabische Missale bezeugt ist. Ein Gleiches gilt bezüglich evangelischer Perikopen aus dem Texte der Bergpredigt (S. 21—24) gegenüber der Tatsache, daß eine Entnahme der evangelischen Perikopen der ersten Fastenwoche aus ihr für den nestorianischen Ritus bezeichnend blieb und für die syrische Liturgie Mesopotamiens im 6. Jh. durch Perikopennotierungen von Vollevangeliaren einschließlich desjenigen des Rabbula gesichert wird. Vgl. St. Beissel, *Entstehung e. Perikopen d. Röm. Meßbuches* S. 39 und die Zusammenstellung bei Burkitt, *The early Syriac Lectionary system* S. 38. Die S. C von D. berührte Frage, „ob unser Lectionar schon den Weihnachtstag des 25. Dezember kannte“, scheint mir keineswegs „kaum mehr lösbar“ zu sein. Sie dürfte vielmehr bei der offenkundig alles eher als im Sinne eines Geburtsfestes erfolgenden Bewertung von Epiphanie ganz bestimmt in bejahendem Sinne zu beantworten sein. Die wieder mit Luxueil übereinstimmende Verwendung von Tit. 2, 11/3, 7 an Epiphanie (S. 38) bedeutet in grundsätzlichem Widerspruch zu der römischen Herübernahme des Stückes in die Liturgie des 25. Dezember eine Übereinstimmung mit dem geschlossenen Brauche des Ostens, den im Westen auch der *Comes* von Toledo mitvertritt. Das merkwürdige Kompositevangelium Mt. 3, 13/17, Jo. 2, 1/11; Mt. 15, 29ff.; Jo. 6, 4/ mindestens 14 findet seine verhältnismäßig nächste Parallele in den Perikopennotierungen der Hs. 1434 der Trierer Kapitelsbibliothek, die wenigstens Mt. 3, 13; Jo. 2, 1 und Jo. 6, 5 als Anfänge dreier aufeinanderfolgender Teile einer einzigen evangelischen Meßperikope des 6. Januars vermerken. Die in Übereinstimmung mit Luxueil denn auch im Palimpsest wiederkehrende Verbindung von II. Kor. 6 mit dem Beginn der vorösterlichen Fastenzeit (S. 41) ist urältester Gemeinbesitz von West und Ost, den einmal auch in Rom bereits Leo d. Gr. *Serm. IV in Quadrag. 1* (P.L. LIV Sp. 275 A.) verbürgt, während für den Orient auf *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen* S. 109; 156 verwiesen sei. Eine genau mit Mt. 5, 17 beginnende evangelische Perikope, wie sie das Palimpsest-Lectionar (S. 41) anschließt, wird für den Montag der ersten Fastenwoche in dem syrischen Tetraevangelion *Brit. Mus. Add. 17117* (7. Jh.), für den Dienstag in dem noch etwas älteren *Brit. Mus. Add. 12140* (6. Jh.) vermerkt und ist im nestorianischen Ritus für den ersteren Tag d. h. denjenigen des tatsächlichen Fastenbeginns erhalten geblieben. Die im Palimpsest vielleicht für diesen, möglicherweise aber auch schon für den Sonntag nach der ersten Fastenwoche gebotene Perikope Js. 58, 1/12 (S. 42) ist vielmehr für den Sonntag *in capite ieiunii* den Nestorianern mit dem ambrosianischen Ritus Mailands gemeinsam. Die dann wieder folgende und mit Kol. 3, 1 anhebende apostolische Lesung verliert alles Befremdliche, wenn man sie sich als eine ziemlich ausführliche vorstellt, die nicht wegen der Ostergedanken von v. 1—4, sondern wegen der folgenden moralischen Paränese ausgewählt war. Zu der Verbindung von Js. 50, 6/9; Jer. 11, 18/23; Js. 52, 13/53, 12 im Formular des Karfreitags (S. 46f.) ist weit eher als auf die Verwendung dieser Stücke in der römischen — und ambrosianischen! — Liturgie der drei ersten Tage der Karwoche darauf zu verweisen, daß sie als Perikopen des im frühchristlichen Jerusalem schon zur Zeit der Aetheria ge-

feierten großen Lese- und Gebetsgottesdienstes des Karfreitags schon durch das altarmenische Lektionar bezeugt werden und aus demselben als je erste Lesung von Terz, Sext und Non in die Μεγάλοι ὄροι des byzantinischen Ritus übergegangen sind. Ein Lesegottesdienst für den Morgen des Karsamstags endlich, für den der merkwürdige Cento aus Is., Zach, und Ez. (S. 49f.) bestimmt sein könnte, wird, so weit ich sehe, nur vom mesopotamischen Perikopenbuch des 6. Jh.s vorgesehen, wo dann auch von dem im lateinischen Cento verwerteten Material tatsächlich Zach. 12, 11/14, 9, allerdings bereits in einem Abendgottesdienst des Karfreitags, zur Verwendung gelangt. Immerhin könnte vielmehr in einem solchen schließlich auch der Cento selbst seine Stelle gehabt haben.

3. Seinen Publikationen der Fragmente des süditalienischen Meßbuches und des altgallischen Lektionars hat D. jeweils anhangsweise eine Veröffentlichung weiterer zu seiner Kenntnis gelangter Bruchstücke eines wesentlich römischen Sakramentars beigelegt, von dem ein erstes aus einem einfachen und einem Doppelblatt bestehendes Fragment durch ihn unter dem Titel *Ein merkwürdiges Sakramentarfragment aus Clm 15815* bereits im J. 1922 (JbLw. II. S. 102—107) der Öffentlichkeit übergeben wurde. Wie jenes erste so verdanken auch die neuen Stücke gleich den Resten des Meßbuches in Bari-Schrift ihre Erhaltung einer Verwendung zu Buchbindezwecken. Wie jenes bei der genannten Münchener Hs., so hatten die zwei in Heft 25 der *Texte und Arbeiten* S. 33—48 behandelten Blätter in Kod. V 1. H. 162 der Salzburger öffentlichen Studienbibliothek und die weitaus umfangreichsten Materialien, denen der Anhang von Heft 26—28 (S. 71—98) gewidmet ist, in einer Reihe aus Salzburg stammender Hss. der Nationalbibliothek in Wien eine solche Verwendung erfahren. Über die Vorfasten- und Fastenzeit von *Septuagesima* bis in die zweite Fastenwoche, den Palmsonntag, die Osterwoche, die Reihe der Sonntage nach Ostern einschließlich des Marienfestes des 25. März und des Apostelfestes des 1. Mai, der *Litania maior* und des Himmelfahrtsfestes, die ersten und die wie im *Paduanum* als solche *post Sci Laurentii* und *post Sci Angeli* gezählten späteren Sonntage nach Pfingsten einschließlich auffallend weniger einfallender Heiligenfeste, die *Missa cottidiana cum Canone* und zwei Seelenmessen erstreckt sich, was nunmehr von dem unmittelbar zweifellos in Salzburg beheimatet gewesenem liturgischen Buche — nach dem paläographischen Charakter seiner fränkischen Minuskel — der Zeit um etwa 820 wiedergewonnen ist. Die Tatsache, daß bei sonstiger höchster Dürftigkeit seines Sanctorales die neuen Wiener Bruchstücke mit einem Formular an der Blutzugin Justina die anderswo kaum irgendeines Kultes sich erfreuende Lokalheilige von Padua berücksichtigen, läßt keinen Zweifel daran zu, daß D. mit Recht (Heft 26—28, S. 95ff.) daran denkt, daß für diese Metropole des östlichen Norditaliens die nach Salzburg dann über die Alpen gekommene Sakramentarhs. ursprünglich bestimmt gewesen sein dürfte.

Mit einem Liturgiedenkmal, das seinerseits umgekehrt in Padua seine endgültige Bibliotheksheimat fand, dem durch K. Mohlberg und mich bekannt gemachten und

in das helle Licht überragendster Bedeutung gerückten *Paduanum*, d. h. der in die Zeit Honorius' I. (625—638) führenden ältesten uns heute greifbar werdenden Fassung des Sakramentars Gregors d. Gr., verbindet unser Sakramentar des frühen 9. Jh.s ein Verhältnis, von dem bei seiner geschichtlichen Bewertung ausgegangen werden muß. Das wohl auch in Zukunft nach seiner unmittelbaren Heimat — mit S — zu Bezeichnende weist jenem P gegenüber kein einziges *aliud* auf. Seine Abweichungen von ihm bestehen lediglich entweder in einem *minus* oder einem *plus*. In letzterem Sinne kommen außer dem Justina-Formular und den beiden Seelenmessen in Betracht: der schon in P vorliegenden für den Freitag entsprechende Präfationen auch für Donnerstag und Samstag der Osterwoche und *Dominica in Albis*, eine Palmenweiheformel und eine Meßpräfation für den Palmsonntag und je eine weitere Formel letzterer Art für die *Litania maior* und Martinus von Tours, den als in Padua hochverehrt ein Bilderzyklus aus seinem Leben erweist, mit welchem schon im 6. Jh. eben die dortige Gruftkirche der hl. Justina geschmückt war. (Vgl. a. a. O. S. 84). Dagegen ließen schon die ersten bekanntgewordenen Blätter es als eine charakteristische Eigentümlichkeit von S erkennen, daß wie in dem Palimpsestsakramentar *Aug. CXII* die Eucharistiefeier der Fastenwerkstage grundsätzlich auf Montag, Mittwoch und Freitag beschränkt erscheint. Zu dem gleichfalls schon hier zu beobachtenden Fehlen der echt stadtrömischen *Oratio super populum* gesellt sich nunmehr ein solches der nicht minder für den stadtrömischen Kult bezeichnenden Formeln *Ad Vesp.* und *Ad font.* des Quadragesima-Sonntags und der Osteroktav, und in die Augen springt vor allem die erwähnte äußerste Dürftigkeit des Sanctuales. Außer den Festen des 25. März und 1. Mai, Justina und Martinus sind unmittelbar nur Enthauptung des Täufers, Mariä Geburt und durch seine Vigil Andreas vertreten, während Laurentius und Michael durch die entsprechende Bezeichnung zweier Sonntagsreihen gesichert sind und das Marienfest des 15. August neben denjenigen des 25. März und 8. September, das Geburtsfest des Täufers neben demjenigen der Feier seiner Passion und das Fest der Apostelfürsten neben den Apostelfesten des 1. Mai und 30. November nicht minder fraglos unterstellt werden dürfen. Was das *plus* von S über P anlangt, so muß gleich dem Justina-Formular mindestens die Palmweihe-Formel als ein Zuwachs gelten, den das mit P übereinstimmende stadtrömische Material erst auf dem oberitalienischen Mutterboden von S erfuhr. Denn eine Palmenfeier irgendwelcher Art war dem stadtrömischen Kult um die Wende vom 8. zum 9. Jh. noch völlig fremd. Ebenso zu beurteilen ist dann aber auch noch die Martinus-Präfation, für die nach D.s feinsinniger Erörterung ihres „*Tertius vero gradus clericati honus*“ (a. a. O. S. 85f.) nur gallischer Ursprung in Frage kommen kann. Jenes stadtrömische Material hat also — sagen wir einmal geradezu — in Padua eine Anpassung an die Bedürfnisse eines neuen Gebrauchsgebietes in der Richtung einer Erweiterung zweifellos erfahren. Auf eine solche Anpassung in der Richtung einer Unterdrückung nach dem lokalen Brauche jenes Gebietes überflüssigen Stoffes habe ich *Die älteste erreichbare Gestalt d. Liber Sacramentorum anni circuli d. röm. Kirche* S. 161*f. das Dreitagesystem der ferialen Fastenliturgie zurückgeführt. D. schließt nunmehr (a. a. O. S. 97) seine auch hier wieder tieferschürfenden Untersuchungen mit der Frage, ob man nach den durch die neuen Funde gebrachten weiteren Aufschlüssen S „noch als Auszug aus einem früheren Sakramentar vom Typ des *Paduanum* betrachten“ könne, „dem dann zum Teil noch älteres Gut beigemischt worden sein müßte“. Ich glaube, daß meine berührte Auffassung vielmehr gerade jetzt erst recht unbedingt aufrechterhalten werden muß. Man vergegenwärtige sich einmal, was die zwangsläufige und unabweisbare Folgerung wäre, wenn alles in S gegen P zu betrachtende *minus*, wie D. es zu tun allerdings geneigt scheint, als Zeichen höheren Alters sollte bewertet werden dürfen bzw. müssen! Bei dem rein und absolut gregorianischen Charakter des gesamten sicher ursprünglich stadtrömischen Formular-

materials von S kann dessen stadtrömische Grundlage über die Epoche Gregors d. Gr. in keinem Falle hinaufgerückt werden. Unter Voraussetzung der fraglichen Bewertung müßte also der Ausbau des quadragesimalen Stationssystems für Dienstag und Samstag, die Einführung des an die Vesper anschließenden prozessionalen Ganges zum Baptisterium an bestimmten Tagen des Kirchenjahres, eine Entwicklung der tatsächlich nach Ausweis ihrer orientalischen Parallelen uralten *Or. super populum*, ja sogar wesentlich die gesamte liturgische Gestaltung des römischen Martyrerkults erst nach Gregor d. Gr. und in der kurzen Zeitspanne zwischen ihm und Honorius I. sich vollzogen haben — eine schlechthinige Unmöglichkeit bezüglich des Sancto-ales schon im Hinblick auf das *Leonianum*! Andererseits ist es auch positiv beachtenswert, wie dieses in S bis auf den — eben längst zu allgemeinsten Verehrung gelangten — Laurentius gerade jeden echt stadtrömischen Einschlag vermissen läßt, neben Justina und Martinus an Marien-, Apostel- und dem Kulte des Täufers bis auf den Dedikationstag seiner Grabkirche in Sebaste-Samaria dagegen ausschließlich durch ihre Verankerung in der NTlichen Heilsgeschichte allgemeingültige Formen der Heiligenverehrung berücksichtigt. Da ist Anpassung im Sinne einerseits der Reduktion, andererseits sekundärer Bereicherung doch mit Händen zu greifen. Um etwas spezifisch Stadtrömisches handelte es sich vom Standpunkte Paduas aus dann aber eben wie bei der Masse der römischen Lokalmärtyrer und deren Kult auch bei den Prozessionen zum Baptisterium, der *Or. super populum* und den Dienstags- und Samstagsmessen der Fastenzeit. Entsprechend ist dann schließlich auch noch das Fehlen irgendwelcher Quatempereformulare zu beurteilen, das S eigentümlich gewesen sein muß, da auch für solche des September zwischen den benachbarten Fragmenten kein genügender Raum bleibt. Wenn so endgültig das Dreitage-Schema der quadragesimalen Ferialliturgie nicht als eine jemals in Rom selbst eingehaltene, sondern als eine eigenständig oberitalienischem Brauche entsprechende Ordnung zu gelten hat, dann darf zum Vergleiche einmal auch auf die ältere ambrosianische Liturgie Mailands hingewiesen werden, in welcher gleichfalls eine feierliche *litania* — und dann gewiß ursprünglich auch die an sie sich anschließende Meßfeier — auf die Montage, Mittwoch und Freitage der Quadragesima beschränkt war. Vgl. die entsprechenden Angaben der Hs. M (des sog. *Beroldus novus*) des 13. Jhs im Apparat bei M. Magistretti, *Manuale Ambrosianum II* S. 126—167. Nur unter der Voraussetzung solcher sekundären Reduktion einer reicheren stadtrömischen Grundlage ist dann auch die merkwürdige Erscheinung zu erklären, daß — vielleicht infolge eines bloßen bei dieser Reduktion unterlaufenen Versehens! — S. für den Freitag der ersten Fastenwoche die entsprechenden Samstagformeln des P bietet. Sehr einfach ist auf der anderen Seite auch die von D. (a. a. O. S. 94f.) erörterte Frage zu beantworten, „woher“ S „die im Uregregorianum unmöglich vorhandenen Marienfeste von *Annuntiatio*, *Assumptio* und *Nativitas* hat und ebenso wie es zum Fest der *Passio* von Joh. Baptist“ „kommt“. Die S mit P und weiterhin mit dem „*Gelasianum saec VIII*“ gemeinsamen Formulare des 25. März, 29. August und 8. September gehören ja auch in P einer von dem gregorianischen Grundstock zu scheidenden unrömischen Schicht an. Daß sie geradezu den Weg aus Oberitalien nach dem Frankenreiche gefunden haben sollten, wäre keinesfalls undenkbar. Das erstere stand in jedem Falle dem Einfluß des Ostens, dem die großen Marienfeste und das aus der alljährlichen Kirchweihfeier eines palästinensischen Heiligtums hervorgegangene Fest der Enthauptung des Täufers ihre Verbreitung im Abendland verdankten, Ravenna, der Hauptstadt des Exarchats gegenüber, besonders frühe und weit offen. Aber auch daß dieser heortologische Einfluß des Orients nach Padua auf dem Umweg über das fränkische Gallien sich geltend gemacht und die entsprechenden Formulare vielmehr von dort her nach Oberitalien verbreitet worden seien, bleibt im Zusammenhalt mit der Martinus-Präfation denkbar. In jedem Falle läßt das Hereinspielen östlichen Einflusses die Dinge auch

hier als vom Standpunkt der Kunde des christlichen Orients aus nicht uninteressant erscheinen. Gleicher Einfluß dürfte sich noch in dem S mit dem von D. *Texte und Arbeiten* Heft 15—18, S. 29*—52* erschlossenen Palimpsestsakramentar 3 des *Clm* 6333 gemeinsamen Beginn des Kirchenjahrs mit *Septuagesima* bekunden. Denn diesem entspricht sachlich der Beginn des beweglichen Kirchenjahrs mit der Κυριακή τῆς Ἀπόκριω, wie er im Patmos-Typikon, oder sogar schon mit der Κυριακή τοῦ Τελῶνιου καὶ τοῦ Φαρισαίου, wie er im Typikon des konstantinopolitanischen Ἐπεργέτις-Klosters zugrunde gelegt ist (Dmitriewskij, *Τυπικά* I, S. 110 bzw. 499).

Daß auch damit noch nicht alle Fragen beantwortet sind, vor die D.s „Kurz-sakramentar“ uns stellt, verhehle ich mir nicht. Wichtiger als diejenige nach dem Grund des Fehlens der dort mit der Überschrift *Ad scum Valentinum* versehenen *Litania maior*-Oration des P, ist diejenige nach der Herkunft der abgesehen von Justina und Martinus S gegen P eigentümlichen Präfationen. Die des Palmsonntags (*Texte u. Arbeiten*, Heft 26—28, S. 80) entspricht zu sehr bereits der in diesem Namen ausgedrückten Bewertung, um stadtrömischen Ursprungs sein zu können, gehört also gewiß der Schicht auf dem neuen oberitalienischen Verwendungsgebiet bodenständigen Materials an, durch welches das hierher von Rom übertragene ergänzt wurde. Das Letztere gilt vielleicht auch von dem besonders schönen Text der *Litania maior* (ebenda S. 81). Anders liegen die Dinge für die Formeln des Donnerstags und Samstags der Osterwoche und des sie beschließenden Sonntags (Heft 25, S. 38ff.). Von der auch in P erhaltenen des Freitags nicht zu trennen, müssen entweder auch sie älteres römisches Gut des Uregregorianums darstellen, das bereits in P verschwunden wäre, oder wir müßten annehmen, daß dort die Freitagspräfation ein eingesprengrter Splitter unrömischen Gutes sei. D. legt besonderen Nachdruck auf die Tatsache, daß die merkwürdige Gruppe von Texten durch enge Beziehungen zum Hebr.-Brief zusammengehalten werde. Ich sehe in dieser Tatsache nur eine Auswirkung einer zugrundeliegenden Bewertung von Ostern nicht sowohl als rememorativer Feier des geschichtlichen Ereignisses der Auferstehung Christi, sondern als Ideenfest der Erlösung, in dessen Rahmen das einmalige hohepriesterliche Kreuzesopfer und die Todesüberwindung der Auferstehung untrennbar miteinander verbunden sind. Diese Bewertung, die noch in der heutigen Osterpräfation sehr entschieden hervortritt, ist aber echt römisch. Aus ihr heraus ist es zu verstehen, daß nach dem allgemein übersehenen, aber nicht wegzudeutenden Zeugnis Leos d. Gr. *Serm. II de Resurr. Dom. 1* (PL, LIV, Sp. 396 B) Passion und Auferstehungsbericht — nach Mk., wie auch das ursprüngliche Fehlen einer Lesung der Mk.-Passion am Dienstag der Karwoche erhärtet, — zu dessen Zeit die evangelische Lesung des Ostersonntags bildete. Von der gleichen Bewertung erfüllt ist auch der ganz eigenartige und offenbar durch die Gedankenwelt Altoms bestimmte italo-griechische Osterkanon eines Andreas μοναχός bzw. mehr oder weniger die ganze ihn umschließende eigenartige παλαιά Ἀκολουθία τῆς Διακαινησίμου ἑβδομάδος, die nach einem *Vat. 771* eine Druckausgabe des Πεντηκостάριον vom J. 1738 bietet.

Wenn ich in dieser näheren Würdigung des durch D. der liturgiegeschichtlichen Forschung erschlossenen neuen Materials mehrfach mehr oder weniger scharf einen anderen Standpunkt als den von ihm eingenommenen glaubte vertreten zu müssen, so kann und soll dies nicht im entferntesten die dankbare Bewunderung beeinträchtigen, mit der man allein dem von ihm in diesen Publikationen in mühevollster und hingebendster Arbeit Geleisteten gegenüberzutreten vermag.

Prof. A. BAUMSTARK.