

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT

DR. AD. RÜCKER
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNSTER

UND

DR. G. GRAF
UNIVERSITÄTSPROFESSOR IN MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN

VON

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

DRITTE SERIE · ELFTER BAND

(DER GANZEN REIHE 33. JAHRGANG)
(FÜR DAS JAHR 1936)

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1936

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Peters Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius	1
Baumstark Abendländischer Einfluß in armenischer Buchmalerei des 10. Jahrhunderts?	26
Peters Der Text der soghdischen Evangelienbruchstücke und das Problem der Pešitta	153
Baumstark Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Officii.	163

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Heffening Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung	54
Peters Proben eines bedeutsamen arabischen Evangelientextes	188

Dritte Abteilung:

- A. — Mitteilungen: Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessaron“-Textes des 13. Jahrhunderts (Baumstark). — Nachtrag zu „Spuren des Diatessaron in liturgischer Überlieferung“ (Peters) 80
Der maronitische Nomokanon „Buch der rechten Leitung“ (Graf) 212
- B. — Forschungen und Funde: Syrische Handschriften der Bibliothek der Erzbischöflichen Akademie in Paderborn (Baumstark) — Die Grabung der Görresgesellschaft auf Chirbet Minje am See Genesareth (Schneider). — Das stadtantiochenische Vorbild von Qal'at Sim'an (Baumstark) 97
Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten (Heffening). 232
- C. — Besprechungen: Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien. Neunte Auflage. 36.—50. Tausend. Unter Mitwirkung von Lic. H. G. Opitz völlig neu bearbeitet von Hans Lietzmann* (Baumstark). — P. Alban Dold, Benediktiner der Erzabtei Beuron, *Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende in Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie. In vollständiger Textwiedergabe geboten und mit Erläuterungen versehen. Anhang: Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars.* — Derselbe. *Das älteste Liturgie-*

INHALT

buch 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 (Baumstark) 106

A. M. Marmardji O. P., *Diatessaron de Tatiën. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte. — Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Liban) (Baumstark). — C. Peters, Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Ihre Beziehungen untersucht im Rahmen ihrer Abweichungen vom Masoretischen Text (Stummer). — Paolo Sbath, Massime di Elia Metropolitano di Nisibi (975—1056). Testo arabo curato e pubblicato per la prima volta, con traduzione italiana e francese (Graf) 235*

D. — Literaturbericht (für 1934/35) (Heffening) 123

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DIE ZITATE AUS DEM MATTHÄUS-EVANGELIUM IN DER
SYRISCHEN ÜBERSETZUNG DER THEOPHANIE DES EUSEBIUS

VON

Dr. CURT PETERS

In seiner Arbeit über *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur*¹ hat A. Baumstark erstmalig eine Gesamtdarstellung des Problems geboten, für das im folgenden eine der zahlreichen, im Hinblick auf die Verifizierung des von Baumstark gewonnenen Ergebnisses sich als notwendig erweisenden Einzeluntersuchungen vorgelegt werden soll². Wie in der genannten Arbeit im einzelnen nachzulesen ist, handelt es sich um die von Fall zu Fall zu klärende, grundsätzliche Frage, ob der Übersetzer, der es unternahm, ein Denkmal griechischer christlicher Literatur ins Syrische zu übertragen, die Bibelzitate seiner griechischen Vorlage im Zuge seiner Übersetzung mit übersetzte, oder ob er vielmehr an den betreffenden Stellen kurrenten syrischen Bibeltext einsetzte, wie er eben seiner räumlichen und zeitlichen Umwelt und damit dem zu erwartenden Leserkreis geläufig war. Die von mir für bestimmte Teilgebiete des genannten Problems bereits durchgeführte Materialsammlung hat mir im einzelnen deutlich gezeigt, wie sehr Baumstark recht hat mit seiner Annahme, daß beispielsweise für die syrische Übersetzung des ersten Klemensbriefes grundsätzlich mit einer Übersetzung des Zitate materials der Vorlage zu rechnen ist, ebenso grundsätzlich aber andererseits in die syrischen Übersetzungen der Kirchengeschichte und der Theophanie des Eusebius kurrenter syrischer Bibeltext Aufnahme fand. Das gilt einmal hinsichtlich der alttestamentlichen Zitate, unter denen beispielsweise die

¹ In dieser Zeitschrift, 3. Serie VIII. S. 208ff.

² Baumstark selbst hat bereits eine erste einschlägige Untersuchung veröffentlicht in seiner Arbeit: *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron“*. (*Biblica*, XVI, 1935, S. 257—299).

gd 368

zahlreichen, in der Kirchengeschichte auftretenden Psalmenzitate in der syrischen Version — bei mannigfacher Abweichung von dem der griechischen Vorlage durchgängig mit LXX gemeinsamen Wortlaut — in allerhöchstem Grade Verwandtschaft mit dem uns geläufigen Peš-Psalter verraten, allerdings nicht ohne hier und da diesem gegenüber noch interessante, einer älteren Stufe der Entwicklung der Peš angehörende Varianten zu bieten. Das gilt ebenso aber auch von den dem NT entnommenen Zitaten, wie beispielsweise das äußerst schmale Material an Evangelienziten in der Kirchengeschichte trotz seines geringen Umfanges bereits deutlich genug erkennen läßt. Im vollen Gegensatz zur Kirchengeschichte ist nun aber die Theophanie des Eusebius überaus reich an zum Teil recht umfänglichen Evangelienziten. Es soll daher im folgenden aus dem von Baumstark beschriebenen, als Grundlage der Untersuchung des geschilderten Problems dienenden literarischen Umkreise zunächst einmal die syrische Version der Theophanie berücksichtigt werden. Aus der Fülle der in ihr enthaltenen Evangelienzitate werden hier einstweilen nur die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium Gegenstand der Untersuchung sein.

Es kann gewiß als ein Nachteil für unsere Untersuchung erscheinen, daß der griechische Text der Theophanie uns nur sehr fragmentarisch überliefert ist und dadurch ein Vergleich der syrischen Zitate mit dem Wortlaut der entsprechenden griechischen überhaupt nur an drei Stellen und auch an diesen nicht einmal lückenlos ermöglicht wird. Dieser Nachteil wird aber vollkommen aufgewogen durch den tatsächlichen inneren Befund der Evangelienzitate der syrischen Theophanie (= Th^s); denn ein Vergleich derselben mit der griechischen Überlieferung der Evangelien einerseits und den uns bekannten Zeugen altsyrischen Evangelientextes andererseits läßt uns, wie wir sehen werden, sowohl zu einem gesicherten Resultat in der Beantwortung der Frage nach Übersetzung oder Einsetzung der Zitate gelangen, als auch eine genaue Erkenntnis der spezifischen Eigenart der hier tatsächlich eingesetzten Größe syrischen Evangelientextes gewinnen. Dabei zählt zu den erwähnten, zum Vergleich heranzuziehenden Formen der Vetus Syra neben Syr^s und Syr^o auch

die Peš der Evangelien, in deren trotz der ihr widerfahrenen Überarbeitung noch vielfach zutage tretender Grundschrift neueste Beobachtungen uns mehr und mehr einen beachtlichen Zeugen altsyrischen Ev.-Textes haben erkennen lassen. „Vetus Syra der Evangelien“ bedeutet aber für jeden Kenner der Sachlage Zusammenhang mit dem Diatessaron Tatians; deshalb waren neben den drei genannten Vertretern der Vetus Syra auch die weiteren Quellen zum Vergleich heranzuziehen, die und sofern sie für uns Zeugen des Tatianischen Werkes sind: die arabische Übersetzung des Δ , soweit sie nicht durch Übereinstimmung mit Peš methodologisch entwertet ist; die verschiedenen Formen lateinischen und mittelniederländischen Harmonietextes, sofern nicht ihr Wortlaut durch Zusammenhalt mit dem Text der Vulgata in analoger Weise der Entwertung verfallen ist; der Text der Zitate des nur armenisch überlieferten Kommentars Aphrens zum Δ , soweit Abweichung vom armenischen Ev.-Text die Gewähr für Erhaltung der originalen Form des Zitates bietet; endlich die Sonderlesarten altgeorgischen und altlateinischen Bibeltextes¹.

Unter Beziehung der genannten Zeugen werden im folgenden in einer ersten Zusammenstellung zunächst alle diejenigen Lesarten der Th^s-Zitate beigebracht, die bei gleichzeitiger Abweichung von der griechischen Überlieferung entweder formell oder wenigstens doch materiell mit mindestens einem der drei Zeugen der Vetus Syra übereinstimmen.

¹ Bezüglich einschlägiger literarischer Notizen, sowie für die Erklärung der von mir verwandten Siglen verweise ich auf meine Anmerkung im vorigen Jahrgang (3. Serie X) dieser Zeitschrift, S. 231f. Daß es mir möglich ist, das altlateinische Material, soweit es für die Vergleichung in Frage kommt, in umfassender Weise heranzuziehen, verdanke ich dem Umstand, daß eine Einladung zu mehrwöchentlichem Studienaufenthalt in der „Sabatier-Zelle“ der Erzabtei Beuron mir erstmals Gelegenheit zur Benutzung des unschätzbaren Vetus-Latina-Apparates gab, der von dem verstorbenen Pfarrer Joseph Denk-München in langjähriger Arbeit zum Zweck der Drucklegung eines „Sabatier redivivus“ angelegt wurde und, nunmehr im Besitz der Erzabtei Beuron, von deren Mönchen gepflegt und dem jeweiligen Fortschritt der Forschung entsprechend vermehrt wird. Ich benutze die Gelegenheit, um allen hochw. Herren Patres, von denen mir während meines Beuroner Aufenthaltes Unterstützung und Anregung zuteil wurde, vor allem aber dem hochverdienten Leiter des Beuroner Palimpsest-Institutes, Hochw. Herrn P. Alban Dold O.S.B., meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

Mt. 4, 18–22 (IV. 6):

1. (v. 18) περιπατῶν δέ] ܠܘܥ ܕܥܕ ܡܘ (indem er hinübergehend war) Th^s, ܠܘܥ ܕܥܕ, ܡܘܠܘ (und wie er hinübergehend war) Syr^s [> ܠܘܥ ܡܘܠܘܥܘܡܘܡܘܘ (und indem er wandelnd war) Syr^c = Peš (om ܠܘܥ)]; *cum transiret*: a b c f g¹ h; *transiens*: d; παράγων D.

2. (v. 18) παρὰ τὴν θάλασσαν] ܠܡܥܘܠܘܢ ܕܥܕ ܡܘ (auf der Seite des Meeres) Th^s, ܠܡܥܘܠܘܢ ܕܥܥܘܠܘܢ ܕܥܕ ܡܘ (auf der Seite des Randes des Meeres) Syr^s [> ܠܡܥܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (neben dem Meere) Syr^c = Peš (ܡܥܘܠܘܢ)].

3. (v. 18) ἀμφίβληστρον] ܠܡܦܘܠܦܘܣܬܪܘܢ (die Netze) Th^s = Peš [> ܡܘܠܦܘܠܦܘܣܬܪܘܢ (ihr[e?]) Netz[e?]) Syr^{sc}]; *retia*: b c f aur (+ *sua*) gat; Anon. Mt. hom. 7; Ps. Aug. spec. 5; serm. 205, 1.

4. (v. 20) εὐθέως] ܠܡܥܘܠܘܢ ܕܥܕ (in ihr, der Stunde) Th^s = Syr^{sc} [> ܡܘܠܡܘܠܘܢ (sogleich) Peš].

5. (v. 21) προβάς] ܡܘܠܡܘܠܘܢ ܡܘ (als er weggegangen war) Th^s = Syr^c [> ܡܘܠܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (als er hinübergegangen) Peš, ܡܘܠܘܢ (er näherte sich) Syr^s].

6. (v. 22) εὐθέως] ܠܡܥܘܠܘܢ ܕܥܕ (in ihr, der Stunde) Th^s = Syr [> ܡܘܠܡܘܠܘܢ (sogleich) Peš; om Syr^s].

Mt. 5, 11–12 (IV. 27):

7. (v. 11) πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν] ܠܡܥܘܠܘܢ ܕܥܥܘܠܘܢ ܕܡܘܠܘܢ (über euch alle Schlechtigkeiten) Th^s; die gleiche Wortstellung bezeugen auch Syr^s und Peš; *adversus vos omne malum*: h; Aug. ps. 102, 14; Ps. Aug. spec. 30; *a. v. o. nequam*: k; Aug. Gaud. 1, 20/22; *adversum v. o. malignum*: d; *adversum v. o. malum*: Ps. Aug. spec. 28; Lucifer, moriend. 1; Rufin, apol. 1, 1; *adversus vos omnia mala*: Tertull. scorp. 9;

Mt. 5, 14–16 (IV. 7):

8. (v. 14) οὐ δύναται] ܡܘܠܡܘܠܘܢ ܡܘ (und nicht vermag) Th^s = Syr^{sc} [om ܡܘ (und) Peš]; *et non potest*: Rufin, Clement. 8, 4.

9. (v. 14) ἐπάνω ὄρους] ܠܡܘܠܘܢ ܡܘ (auf dem Berge) Th^s (1^o) = Syr^{sc} = Peš [> ܠܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (oberhalb des Berges) Th^s (2^o)].

10. (v. 14) κειμένη] ܡܘܠܘܢ (erbaut) Th^s (1^o) = Syr^{sc} = Peš [> ܡܘܠܘܢ (gelegenen) Th^s (2^o)]; „*constructa*“: Geo; *aedificata*: Aug. ep. 24, 5; Hil. Matth. 4, 12; Paul. Nol. ep. 23, 24.

11. (v. 15) πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ] ܠܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ, ܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (jedem, der sich befindet im Hause) Th^s = Syr^s [> ܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ, ܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (allen denen, die im Hause sind) Syr^c = Peš (ܡܘܠܘܢ)].

12. (v. 16) καλὰ] ܡܘܠܘܢ (gute) Th^s = Peš [> ܡܘܠܘܢ (schöne) Syr^{sc}]; „*bona*“: Geo; *bona*: Vetus Latina u. Vulgata.

Mt. 7, 15–18 (IV. 30):¹

13. (v. 15) ἔσωθεν δέ] ܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (und von innen) Th^s = Syr^c [> ܡܘܠܘܢ ܡܘܠܘܢ (von innen aber) Peš]; *ende van binnen*: T^{N(S)} (> *intrinsecus autem*: V; *mar binnen*: T^{N(L)}).

¹ Zu diesem Abschnitt fehlt Syr^s.

14. (v. 16) ἐπιγνώσεσθε] ܘܥܝܢܘܬܝܗܘܢ (ihr werdet euch Kenntnis geben lassen) Th^s = Syr^c [> ܘܥܝܢܘܬܝܗܘܢ (ihr werdet erkennen) Peš].

15. (v. 16) μήτι . . . ἤ] ܘܠܐ . . . ܘܠܐ (denn nicht . . . und nicht) Th^s, ܘܠܐ . . . ܘܠܐ (denn nicht . . . auch nicht) Syr^c [> ܘܠܐ . . . ܘܠܐ (etwa . . . oder) Peš]; ܘܠܐ . . . ܘܠܐ (denn mit nichten . . . und nicht) T^A.

16. (v. 16) ἀπὸ τριβόλων σῦχα] ܠܝܘܢܝܢ (Feigen von Disteln) Th^s = Syr^c [> ܠܝܘܢܝܢ (von Dornen Feigen) Peš]; *figen van den distelen*: T^N (> *de tribulis ficus*: V).

17. (v. 17) καλοῦ:] ܠܫܘܒܐ (gute) Th^s = Syr^c = Aphrahat^{1.433} [> ܠܫܘܒܐ (schöne) Peš]; ܠܫܘܒܐ (gute) T^A; *bonos*: Vet. Lat. und V.

18. (v. 17) τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (und ein schlechter Baum) Th^s = Syr^c = Aphrahat^{1.433} [> ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (ein schlechter Baum aber) Peš]; *ende alle quade bome*: T^{N(L)} (> *mala autem arbor*: V); *et arbor mala*: Aug. Crescon. 3, 11/14; adv. leg. 1, 23/49; c. Jul. 6, 19/58; c. Petil. 3, 50/61; serm. 292, 4/7; unit. 21, 59.

Mt. 8, 8–12 (IV. 2):

19. (v. 8) κύριε] ܠܫܘܒܐ (mein Herr) Th^s = Syr^{SC} = Peš.

20. (v. 8) ἱκανός] ܠܫܘܒܐ (würdig) Th^s = Syr^{SC} = Peš; „*dignus*“: Geo; *dignus*: Vetus Lat. (außer k: *idoneus*) u. V.

21. (v. 9) ἄνθρωπος] ܠܫܘܒܐ (Mann) Th^s = Syr^{SC} = Peš.

22. (v. 9) ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (und es befindet sich unter meiner Hand) Th^s = Syr^{SC} = Peš.

23. (v. 9) καὶ τῷ δούλῳ μου] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (und meinem Knecht sage ich) Th^s = Syr^s [> ܠܫܘܒܐ (und meinem Knecht) Peš]; „*et servo meo praecipio*“: Geo^{Ad}; *ende minen knecht seggie*: T^{N(L)} (> *et servo meo*: V); *et servo meo dico*: a b c g¹ gat.

24. (v. 9) τοῦτο] ܠܫܘܒܐ (das und das) Th^s = Syr^c [> ܠܫܘܒܐ (dieses) Peš].

25. (v. 10) ἐν τῷ Ἰσραήλ] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (unter Israel) Th^s = Syr^{SC} [> ܠܫܘܒܐ (in Israel) Peš]; „*inter Israhel*“: Geo; vgl. auch *onder dat volc van Israele*: T^{N(L)} (> *in Israel*: V).

26. (v. 10) τοσαύτην πίστιν] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (etwas wie diesen Glauben = einen solchen G.) Th^s = Syr^{SC} = Peš; „*talem fidem*“: Geo^B.

27. (v. 11) καὶ δυσμῶν] ܠܫܘܒܐ ܠܫܘܒܐ (und vom Untergang) Th^s = Syr^{SC} = Peš; *ende van occident*: T^{N(S)} (> *et occidente*: V); *et ab occidente*: Amb. exc. Sat. 2, 101; Aug. serm. 90, 4; Hier. Is. 6, 13; „*et ab occidente*“: Geo.

28. (v. 12) ἐκβληθήσονται] ܠܫܘܒܐ (werden hinausgehen) Th^s = Syr^{SC} = Peš.

Mt. 9, 9–10 (V. 38)¹:

29. (v. 9) ἄνθρωπον] ܠܫܘܒܐ (einen Mann) Th^s = Peš; ܠܫܘܒܐ (einen Mann) Syr^s.

¹ Syr^c fehlt zur Stelle bis Mt. 10, 31.

30. (v. 9) ἐπὶ τὸ τελώνιον] ܠܫܘܢ ܠܘܫ (unter den Zöllnern) Th^s = Peš = Syr^s (ohne Pluralpunkte!)

31. (v. 9) Ματθαῖον λεγόμενον] ܠܘܬܘܡܬܐܝ (dessen Name Mathai) Th^s = Syr^s = Peš.

Mt. 10, 2-3 (V. 38):

32. (v. 3) Φίλιππος] ܘܦܝܠܝܦܘܣ (und Philippos) Th^s = Syr^s = Peš.

33. (v. 3) Θωμᾶς] ܘܬܘܡܐ (und Thoma) Th^s = Syr^s = Peš.

Mt. 10, 5-6 (IV. 16):

34. (v. 5) εἰς ὁδόν] ܠܘܝܘܬܐ (in dem Wege) Th^s = Syr^s = Peš; *in via*: g¹ aur.

35. (v. 6) πορεύεσθε δέ] ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ ܘܕܝܘܠܐ (sondern geht weg) Th^s = Syr^s [*>* ܘܝܘܠܐ ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (geht weg vielmehr) Peš].

36. (v. 6) τὰ ἀπολωλότα] ܘܕܝܘܠܐ (die abgeirrt) Th^s, ܠܘܕܝܘܠܐ (das abgeirrt) Syr^s [*>* ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (die verlorengegangen) Peš].

Mt. 10, 9-10 (V. 21):

37. (v. 9) εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν] ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (in euren Säckeln) Th^s = Syr^{sc} = Peš; *in zonis vestris*: Vet. Lat. und V.

Mt. 10, 17-18 (IV. 27):

38. (v. 17) προσέχετε δέ] om δέ: Th^s = Syr^s (*>* Peš), T^A (*>* Peš), T^N (*>* V), Geo^{A-B}, a c d g¹ k m; Anon. Mt. hom. 24; Ps. Aug. spec. 28; Tertull. scorp. 9.

39. (v. 18) εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν] ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (zum Zeugnisse ihrer selbst und der Völker) Th^s = Syr^s = Peš (ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ); *in testimonium ipsorum et gentium*: ff¹; Ps. Aug. spec. 28 (*eorum* statt *ipsorum*).

Mt. 10, 21-22 (IV. 28):

40. (v. 21) ἀδελφόν] ܘܘܫܘܝܘܬܐ (seinen Bruder) Th^s = Syr^s = Peš.

41. (v. 21) τέκνον] ܘܘܫܘܝܘܬܐ (seinen Sohn) Th^s = Syr^s = Peš; *syn kint*: T^N (*>* *filium*: V).

42. (v. 21) γονεῖς] ܘܘܫܘܝܘܬܐ (ihre Eltern) Th^s = Syr^s = Peš; „*parentes suos*“: Geo^{Ad}.

43. (v. 22) σωθήσεται] ܠܘܝܘܬܐ (er wird leben) Th^s = Syr^s = Peš.

Mt. 10, 24-26 (IV. 31):

44. (v. 25) ἄρκετόν] ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (genug) Th^s = Syr^s [*>* ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (hinreichend) Peš].

45. (v. 25) εἰ] ܘܕܝܘܠܐ (und wenn) Th^s = Syr^s [*>* ܘܕܝܘܠܐ (wenn) Peš].

46. (v. 26) οὐδὲν γὰρ ἔστιν κεκαλυμμένον] ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ ܠܘܕܝܘܠܐ (nicht gibt es nämlich etwas, das verdeckt) Syr^s = Peš = Aphrahat^{I.1049} [om ܘܦܘܪܘܝܘܬܘܝܢ (nämlich)].

47. (v. 26) καὶ κρυπτόν] ܘܠܐ ܘܠܐ (und nicht, was verborgen) Th^s = Syr^s [> Peš om ܠ (nicht)]; ܘܠܐ ܘܠܐ ܘܠܐ (und nicht etwas Verborgenes) T^{A(A)}; noch so verholen: T^N (> *et occultum*: V); *neque occultum*: g¹; *nec absconditum*: k; Gaudent. serm. 5; *neque opertum*: Amb. ps. 43, 80; Hil. ps. 9, 3; Rufin, Clement. 3, 13.

Mt. 10, 27–28 (IV. 7):

48. (v. 27) εἴπατε] ܘܠܐ ܘܠܐ (sagt, ihr) Th^s, ܘܠܐ ܘܠܐ (sagt es, ihr) Syr^s = Peš = Aphrahat^{1.24}; „dicite vos“: Geo^{A.B}.

49. (v. 27) εἰς τὸ οὖς] ܘܠܐ ܘܠܐ (in euren Ohren) Th^s = Syr^s = Peš; *in uve ore*: T^N (> *in aure*: V).

50. (v. 28) τὴν δὲ ψυχὴν] ܘܠܐ (und die Seele) Th^s = Syr^s [> ܘܠܐ ܘܠܐ, (die Seele aber) Peš].

Mt. 10, 34–36 (IV. 12):

51. (v. 34) ἐπὶ τὴν γῆν] ܘܠܐ (auf der Erde) Th^s = Syr^s = Peš; om v. 34^a Syr^C; *in terra*: aur gat; Aug. serm. 59, 5.

52. (v. 35) ἄνθρωπον] ܘܠܐ (den Mann) Th^s = Peš (> ܘܠܐ Syr^{SC}); *virum*: Hier. Mich. 2, 7; Is. 5, 19.

53. (v. 36) τοῦ ἀνθρώπου] ܘܠܐ, (des Mannes) Th^s = Syr^{SC} = Peš.

Mt. 12, 33 (II. 70):

54. (v. 33) ἐκ . . . τοῦ καρποῦ] ܘܠܐ ܘܠܐ (aus seinen Früchten) Th^s = Syr^{SC} = Peš. *ex fructibus suis*: Aug. c. Jul. op. imp. 5, 21; 5, 23; nupt. 2, 26/41 2, 26/43.

Mt. 13, 3–8 (IV. 33):

55. (v. 5) ἄλλα δὲ ἔπεσεν] ܘܠܐ, ܘܠܐ (und es gibt, was fiel = und einiges fiel) Th^s = Syr^s [> ܘܠܐ ܘܠܐ (und anderes fiel) Peš; ܘܠܐ ܘܠܐ, ܘܠܐ (anderes aber fiel) Syr^C].

56. (v. 5) ἐπὶ τὰ πετρώδη] ܘܠܐ ܘܠܐ (auf den Felsen) Th^s = Syr^{SC} = Peš = Aphrahat^{1.716}; „super petram“: Geo^{Ad} (> „super petrosam“: Geo^{A.B}).

57. (v. 7) ἐπὶ τὰς ἀκάνθας] ܘܠܐ ܘܠܐ (zwischen die Dornen) Th^s = Syr^{SC} = Peš = Aphrahat^{1.716}; *onder die dorne*: T^N (> *in spinas*: V); *inter spinas*: Arnob. j. ps. 111; Max. Taur. hom. 79; ܘܠܐ ܘܠܐ (in Mitten der Dornen): T^K.

Mt. 13, 18–23 (IV. 33):

58. (v. 18) τοῦ σπειρόντος] ܘܠܐ, (des Samens) Th^s = Peš [> ܘܠܐ, (des Säers) Syr^{SC}]; *van den sayere ende van den sade*: T^{N(L)}, *des zaiers ende des zades*: T^{N(S)} (> *seminantis*: V).

59. (v. 19) καὶ μὴ συνιέντος] ܘܠܐ ܘܠܐ (und nicht er begreift es) Th^s; ܘܠܐ ܘܠܐ (und nicht er versteht es) Peš [> Syr^{SC} om ܘܠܐ (es)].

guten Samen) Peš]; „*seminator ille seminis illius boni*“: Geo^{Ad} (> „*qui seminat semen bonum*“: Geo^{A.B}).

77. (v. 43) τότε] ܩܪܝܢܘܘܢ (und dann) Th^s = Syr^s [> om • (und) Syr^c = Peš].

78. (v. 43) ὡς ὁ ἄλιος] om Th^s = Syr^s (> Syr^c = Peš).

Mt. 13, 47–51 (IV. 28):

79. (v. 47) βληθείσῃ] ܠܕܘܢܝܘܢ (welches gefallen ist) Th^s = Syr^{sc} = Peš.

80. (v. 48) ἐπληρώθη] ܠܕܘܢܝܘܢ (voll war) Th^s = Syr^c = Peš [> ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ Syr^s]; *vol es*: T^N (> *impleta esset*: V); *esset plena*: h.

81. (v. 48) συνέλεξαν τὰ καλά εἰς ἄγγη] ܠܩܘܒܘܬܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (sie wählten aus, die gut, und legten in die Gefäße) Th^s; vgl. ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (sie wählten aus, und die guten warfen sie in die Gefäße) Peš [> Syr^{sc}]; *kisen ut die goede vesche ende leggende in hare vate*: T^N (> *elegerunt bonos in vasa*: V); *colligunt bonos et mittunt in vascula*: Aug. serm. 251, 4.

Mt. 16, 15–18 (IV. 11; V. 40):

82. (v. 15) τίνα με λέγετε εἶναι] ܠܐܢܝܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (was sagt ihr, daß ich sei) Th^s V. 40 = Syr^c = Th^s IV. 11 (om ܠܐܢܝܢܝܘܢ) > ܠܐܢܝܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (wer sagt ihr, daß ich sei) Peš; vac Syr^s; ما ذا تقولون باني (was denn sagt ihr, daß ich sei) T^A; *wat segdi van mi wie ic si*: T^{N(L)}, *wat segdi wie ic si*: T^{N(S)} (> *quem me esse dicitis*: V); *quid me dicitis*: Amb. incarn. 4, 32; Hil. ps. 119, 11 (om *me*); „*quid dicitis quoniam quid sim ego*“: Geo^{Ad} (> „*quem putastis me*“: Geo^{A.B}).

Mt. 19, 10–12 (IV. 32):

83. (v. 10) τοῦ ἀνθρώπου] ܠܐܢܝܢܝܘܢ (des Mannes) Th^s = Syr^{sc} = Peš; *viri*: a b c d g¹ h q r γ aur; Amb. exhort. virg. 3, 18; virgt. 6, 29; Ambst. I. Cor.; Anon. Mt. hom. 32; Ps. Aug. spec. 80; Corp. Pelag. 6, 8/1; Ps. Prosper, vocat. 1, 24; τοῦ ἀνδρός D.

84. (v. 11) πάντες] ܐܢܝܢܝܘܢ (jedermann) Th^s = Syr^{sc} = Peš = Aphrahat^{I.841}.

85. (v. 12) εὐνοουχίσθησαν] ܠܩܘܒܘܬܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (wurden Eunuchen) Th^s = Peš (> Syr^{sc} mit aktiver Wendung des Satzes).

86. (v. 12) χωρεῖν χωρεῖτω] ܠܩܘܒܘܬܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (daß er trage, möge tragen) Th^s = Syr^{sc} [> ܠܩܘܒܘܬܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (daß er fasse, möge fassen) Peš].

Mt. 21, 33–43 (IV. 13; 21, 40–43 auch in IV. 14):

87. (v. 33) ἄνθρωπός (τις)] ܐܢܝܢܝܘܢ (ein Mann) Th^s = Syr^{sc} = Peš; ܐܢܝܢܝܘܢ (ein Mann): T^K.

88. (v. 33) ὅστις ἐφύτευσεν] ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (er pflanzte) Th^s = Syr^c [> ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (und er pflanzte) Syr^s = Peš].

89. (v. 33) καὶ φικοδόμησεν] ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ ܩܪܝܢܘܢܝܘܢ (und baute in ihm) Th^s = Syr^{sc} = Peš; *ende maecte dar in*: T^{N(S.H)} (> *et aedificavit*: V); *et aedificavit in ea*: c h (*eam*); Arnob. j. confl. 1, 17; Ps. Aug. spec. 112.

90. (v. 34) λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ] ܠܝܠܐ ܥܠ ܩܘܠܢܐ, (daß sie brächten ihm die Früchte) Th^s; vgl. ܥܡܘܕܐ, ܠܝܠܐ ܩܡ ܥܠ ܩܘܝܦܢܐ, (daß sie schickten ihm von den Früchten seines Weinbergs) Peš = Syr^s (om ܥܡܘܕܐ) = Syr^c (om ܩܡ und ܥܡܘܕܐ); vgl. T^k: ܩܒ ܩܠܦܝܗܘܢ ܝܘܕܐ ܩܡܘܠܝܗ (daß sie trügen ihm Frucht).

91. (v. 35) καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ] ܘܥܡܘܕܐ ܠܠܢܐ (und die Arbeiter nahmen sie, seine Knechte) Th^s; vgl.: ܩܘܠܢܐ ܘܥܡܘܕܐ ܠܠܢܐ (und jene Arbeiter ergriffen sie, seine Knechte) Syr^c [> ܘܥܡܘܕܐ ܠܠܢܐ ܩܘܠܢܐ (und die Arbeiter ergriffen seine Knechte) Syr^s = Peš].

92. (v. 35) ἀπέκτειναν . . . ἐλιθοβόλησαν] ܥܠܩܘܡ . . . ܥܥܩܘܢܐ (steinigten . . . töteten) Th^s; gleiche Stellung wie Th^s hat auch Syr^c = Peš (> Syr^s); *lapidaverunt . . . occiderunt*: a b c e ff² h r q; Irenaeus 4, 36/1; Lucifer Athan. 19.

93. (v. 36) πάλιν ܥܘܠܐ (und nochmals) Th^s = Peš [> ܥܘܠ (nochmals) Syr^{sc}]; *et iterum*: Ps. Aug. spec. 112.

94. (v. 38) οἱ δὲ γεωργοί] ܥܘܠܐ ܩܘܠܢܐ (jene aber, die Arbeiter) Th^s = Syr^c [> ܩܘܠܢܐ (die Arbeiter aber) Syr^s = Peš].

95. (v. 38) τὸν υἱόν] ܥܘܠܐ (seinen Sohn) Th^s = Syr^{sc} [> ܠܘܠܐ (den Sohn) Peš]; *filium eius*: ff²; „*filium illum eius*“: Geo.

96. (v. 38) ἐν ἑαυτοῖς] ܩܘܠܢܐ (unter sich) Th^s = Syr^c = Peš; om Syr^s; *onderlinge*: T^N (> *intra se*: V); *inter se*: a c; Lucifer Athan. 19; „*inter se*“: Geo^{Ad} (> „*in corde eorum*“: Geo^{A.B}).

97. (v. 38) ὁ κληρόνομος] ܥܘܠܐ (sein Erbe) Th^s = Syr^c [> ܠܘܠܐ (der Erbe) Syr^s, ܠܘܠܐ (der Erbe) Peš]. Vgl. T^k: ܕܘܢܐܘܒܩ ܩܦܝܩܘ (der Erbe des Weinbergs da).

98. (v. 38) καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ] ܥܘܠܐ, ܠܘܠܐ, ܠܥܘܠܐ (und es wird werden das Erbe unser) Th^s = ܥܘܠܐ, ܠܘܠܐ, ܥܘܠܐ ܠܥܘܠܐ Syr^c = Syr^s (om ܥܘܠܐ) > ܥܘܠܐ, ܠܘܠܐ, ܠܥܘܠܐ (und wir werden ergreifen sein Erbe) Peš; فيكون الميراث لنا (dann wird sein das Erbe uns) T^A; *so blijft ons dat erve*: T^{N(s)} (> *et habebimus hereditatem eius*: V = *so sele wi hebben syn gherfnesse*: T^{N(L)}); *nostra erit hereditas*: Aug. civ. 17, 20; ps. 30. en. II. serm. 1, 10; ps. 40, 1; ps. 40, 10; ps. 70. serm. 2, 1; ps. 79, 10; ps. 81, 4; serm. 87, 2/3; Hier. ep. 129, 7; Hier. Is. 8, 27; 13, 49; Ps. Prosper, prom. 1, 26/36. Vgl. T^k: ܠܥܘܠܐ ܕܠܘܠܐ ܘܥܘܠܐ (und unser wird fortan das Erbe des Weinbergs da).

99. (v. 39) ἀπέκτειναν] ܥܘܠܩܘܡ (töteten ihn) Th^s = Syr^{sc} = Peš; *doodene*: T^N (> *occiderunt*: V); *occiderunt eum*: gat; Ps. Aug. spec. 112; Irenaeus 4, 36/1.

100. (v. 41) κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς] ܘܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ (gar übel wird er sie zugrunde richten) Th^s = Syr^{sc} = Peš; vgl. *male perdet eos*: ff².

101. (v. 41) ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν] ܩܘܕܩܘܕܐ (zu ihrer Zeit) Th^s = Syr^{SC} = Peš; *in tempore suo*: Aug. serm. 87, 2/3; Epiphan. in cant. 14.

102. (v. 43) ποιῶντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (αὐτοῦ)] ܠܝܠܐ ܘܥܘܒܐ, (das Früchte gibt) Th^s IV. 13 und IV. 14 (1⁰) = Syr^S [> ܠܝܠܐ ܦܚܚܐ, (das Früchte macht) Syr^C = Peš, ܘܘܘܝܠܐ ܦܚܚܐ, (das seine Früchte macht) Th^s IV. 14 (2⁰); *dat sine vrucht geift*: T^{N(S)}, *gheeft*: T^{N(H)} (> *facienti fructus eius*: V).

103. (v. 41) ἐκδώσεται] ܘܠܐ (wird geben) Th^s IV. 14 = Syr^S [> ܘܠܥܘܒܐ (wird übergeben) Th^s IV. 13 = Syr^C, ܦܘܘܐ (wird ergreifen lassen) Peš]; T^A: ܝܥܘܒܐ (wird geben); *dabit*: δ; Hier. Is. 17, 61.

Mt. 21, 45–22, 10 (IV. 15):

104. (v. 46) τοὺς ὄχλους] ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (vor dem Volke) Th^s = Syr^{SC} [> ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (vor der Menge) Peš]; „*populum*“: Geo.

105. (v. 4) οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστά] ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (und die Ochsen meiner Mästung) Th^s = Syr^C [> ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (und meine Ochsen und meine Gemästeten) Peš; om Syr^S].

106. (v. 5) εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν] ܠܘܘܘܐ (zum Weiler) Th^s = Syr^C [> ܘܘܘܗܘܐ (zu seinem Weiler) Syr^S = Peš].

107. (v. 7) τὰ στρατεύματα αὐτοῦ] ܘܘܘܗܘܐ (seine Streitmacht) Th^s IV. 15 und IV. 16 (2⁰) = Syr^C [> ܘܘܘܗܘܐ (seine Streitkräfte) Syr^S, ܘܘܘܗܘܐ (seine Streitkräfte) Peš]; ܘܘܘܗܘܐ (die Streitmacht) Th^s IV. 16 (1⁰); *sin heer*: T^{N(H)}, *syn volc*: T^{N(L)} (> [*missis*] *exercitibus suis*: V); *exercitum suum*: a b c d e f ff¹ ff² h q; Anon. Mt. hom. 41; Lucifer Athan. 20; „*exercitum suum*“: Geo.

108. (v. 8) οὐκ ἦσαν ἄξιοι] ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (nicht würdig waren sie seiner) Th^s = Syr^{SC} [> Peš om ܘܘܘܗܐ (seiner)].

109. (v. 9) πορεύεσθε ὄν] ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (geht hinaus jetzt) Th^s, ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (jetzt geht hinaus) Syr^{SC} [> ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (geht also) Peš]; *nu gaet*: T^{N(L)} (> *ite ergo*: V = *daromme gaet*: T^{N(S)}); *ite nunc*: Ps. Orig. tract. 2; zu dem Verbum ܘܘܘܗܘܐ vgl. *exite*: Irenaeus 4, 36/5.

Mt. 22, 10–14 (IV. 16):

110. (v. 12) ἑταῖρε] ܘܘܘܗܘܐ (mein Freund) Th^s = Syr^S [> ܘܘܘܗܘܐ (mein Genosse) Syr^C = Peš].

111. (v. 13) ἄρατε αὐτὸν ποδῶν καὶ χειρῶν] ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (bindet seine Hände und seine Füße) Th^s = Peš (. . . . ܘܘܘܗܘܐ) > ܘܘܘܗܘܐ ܘܘܘܗܘܐ (packt ihn bei seinen Händen und bei seinen Füßen) Syr^{SC}; „*ligate istius pedes et manus*“: Geo.

Mt. 23, 33–36 (IV. 17)¹:

112. (v. 33) γεννήματα] ܠܘܘܐ (Erzeugnis) Th^s = Syr^S = Peš; *generatio*: a b d e ff² h q r; Anon. Job 1; Hier. Ezech. 1, 2; Hier. Matth. 4, 23; Hier. Orig. Luc. hom. 8.

¹ Syr^C fehlt von Mt. 23, 25 ab.

127. (v. 24) ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται] ܡܘܨܝܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
(falsche Messiasse und Lügenpropheten) Th^s = Peš [> ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
(. und falsche Propheten) Syr^s].

128. (v. 26) ἐν τοῖς ταμείοις] ܘܢ ܒܘܝܘܬܐ (im Gemache <ist> er) Th^s =
Syr^s = Peš; *in cubiculo*: d.

129. (v. 27) ἕξέρχεται] ܡܫܝܚܐ (blitzt) Th^s (1⁰) = Syr^s [> ܡܫܝܚܐ (ausgeht)
Th^s (2⁰) = Peš]; ܝܘܨܘܦܐ (leuchtet) T^A; *fulget*: Rufin, Orig. 1, 5, 5; *resplendet*:
Rufin, symb. 34; „*exsplendescit*“: Geo^{Ad.A} (> „*exierit*“: Geo^B).

Mt. 26, 13 (IV. 10):

130. (v. 13) τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο] ܕܝܘܥܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ (diese meine Frohbotschaft) Th^s = Syr^s = Peš.

Eine eingehende Betrachtung und Würdigung der vorgelegten 130 Varianten ergibt folgendes Bild: Die nicht eben wenig zahlreichen Abweichungen des in Th^s als Zitate auftretenden Ev.-Textes von der griechischen Überlieferung der Evangelien lassen uns mit Sicherheit erkennen, daß wir es in den genannten Zitaten mit einer an Stelle einer Übersetzung der Zitate des griechischen Originals eingesetzten, im folgenden noch näher zu bestimmenden Form syrischen Ev.-Textes zu tun haben. Zu der gleichen Erkenntnis führt auch die Beobachtung, daß der Text der syrischen Zitate in einem offenbaren verwandtschaftlichen Verhältnis zu den uns bekannten Formen altsyrischen Ev.-Textes und damit zu dem hinter aller Vetus Syra stehenden Δ steht. Eine nähere Untersuchung dieses verwandtschaftlichen Verhältnisses zeigt aber, daß Th^s keineswegs zu einer der bekannten Vetus Syra-Formen in einem konstanten verwandtschaftlichen Verhältnis steht; das gilt sowohl für das Zitatenmaterial als Ganzes wie auch hinsichtlich der einzelnen, vielfach mehrere Verse umfassenden Zitate. Vielmehr ergibt sich bei dem angestellten Vergleich ein Bild bunter Mannigfaltigkeit, indem Th^s bald mit Syr^s, Syr^c und Peš, bald auch nur mit Syr^s und Syr^c (> Peš), bald auch mit Syr^s (> Syr^c und Peš) oder Syr^c (> Syr^s und Peš), schließlich auch nicht selten mit Peš (> Syr^s und Syr^c), Peš = Syr^s (> Syr^c) oder Peš = Syr^c (> Syr^s) übereinstimmt. Gerade die Tatsache, daß diese Variationen, wie soeben bereits betont, sich nicht etwa auf die einzelnen Zitatenkomplexe verteilen lassen — was zu

der Vermutung führen könnte, es sei eklektisch bald diese, bald jene Form der *Vetus Syra* eingesetzt — zeigt uns, daß wir es mit einer selbständigen Größe altsyrischen Ev.-Textes zu tun haben, die gleichberechtigt neben jene anderen drei Formen der *Vetus Syra* tritt. Wenn also bereits die Tatsache der Variation in der formalen Übereinstimmung von *Th^s* mit den einzelnen Zeugen der *Vetus Syra* diese Selbständigkeit erkennen läßt, so tun dies in anderer, rein äußerlich betrachtet, schon deutlicher erkennbarer Weise unter den 130 Varianten alle jene Stellen, die bei nur materieller oder nur teilweiser formeller Übereinstimmung mit *Syr^s*, *Syr^c* oder *Pe^s* sich doch im übrigen formell von diesen unterscheiden. In ihrer materiellen Übereinstimmung sind sie noch Zeugen für den Zusammenhang unserer Zitate mit *Vetus Syra*; in ihrer formellen Diskrepanz lehren sie uns bereits die Eigenständigkeit unseres Zitatentextes gegenüber jenen drei Zeugen kennen, eine Eigenständigkeit, die dann am greifbarsten in jenen Lesarten von *Th^s* zu Tage tritt, die sich formell und materiell sowohl von aller griechischen Überlieferung als auch den Zeugen der *Vetus Syra* unterscheiden, und die weiter unten in einer besonderen Zusammenstellung folgen.

Bevor wir uns aber diesem Sondergut von *Th^s* zuwenden, ist über das Material des ersten Apparates im einzelnen noch einiges zu sagen. Für die Tatsache, daß in unseren Zitaten grundsätzlich keine Übersetzung der Zitate der Vorlage, sondern statt deren eingesetzter syrischer Ev.-Text greifbar wird, läßt sich außer jenem soeben dargestellten Gesamtbefund des Materials noch die interessante, fünfmal wiederkehrende Einzelbeobachtung anführen, daß im Gegensatz zum Wortlaut des einem bestimmten Abschnitt eingangs gleichsam thematisch vorangestellten, meist mehrere Verse umfassenden Zitates wir im weiteren Zuge der Abhandlung bei der Wiederaufnahme eines einzelnen Verses oder Versteiles dieses Zitates einer Form desselben begegnen, die vom Wortlaut des Gesamtzitates abweicht und zugleich mit der griechischen Überlieferung übereinstimmt. Unter dem oben verzeichneten Material treffen wir dreimal auf diesen Tatbestand, und zwar bei den Nummern 9/10, 102 und 129; ein Blick auf die dort gebotene Zusammenstellung der verschiedenen Textformen

genügt, um sich von der Sachlage zu überzeugen. Zu diesen drei Fällen gesellen sich sodann die folgenden zwei weiteren von gleicher Art, die aber, weil Sondergut von Th^s darstellend, erst in der zweiten Variantensammlung (s. u. Nr. 175 und 178) erscheinen. In dem gleichen in IV. 35 angeführten Zitat Mt. 24, 23–27, in dessen v. 27 wir die Lesarten ܕܒܝܘܩܐ (blitzt) und ܕܒܝܘܩܐ (ausgeht) konkurrieren sehen (s. o. Nr. 129), lesen wir v. 23 gegenüber ἰδοὺ ὠδεῖ vielmehr nur ein ܕܒܝܘܩܐ (hier), bei späterer Wiederaufnahme des Verses im gleichen Kapitel dagegen ein dem griechischen Texte kongruentes ܕܒܝܘܩܐ ܕܝܘܩܐ (siehe hier)¹. Endlich bezeugt uns in IV. 8 das Zitat Mt. 28, 17–20 für v. 18 (s. u. Nr. 178) nach den Worten ܕܘܕܝܘܩܐ ܕܝܘܩܐ (gegeben ist mir) den sonst unerhörten Zusatz ܘܕܝܘܩܐ (von meinem Vater), der aber bei der kurz darauf folgenden Wiederholung des Verses fehlt. Diese fünfmal bezeugte Erscheinung, daß in Abweichung vom Wortlaut des Gesamtzitates der wiederholte Vers oder Versteil mit dem griechischen Text zusammengeht, zeigt zur Evidenz, daß zwar eben diese einzelnen Verse oder Versteile im Zuge der Übersetzung ebenfalls der Übersetzung anheimfielen, der zu dieser Übersetzung der griechischen Vorlage aber im Widerspruch stehende Wortlaut des Gesamtzitates gerade deswegen keinesfalls als Übersetzung der Vorlage, sondern nur als eingesetzter kurrenter Bibeltext angesprochen werden kann.

Ist diese sichere Erkenntnis einmal gewonnen, so wird es von großem Interesse sein, zu sehen, welche Sonderlesarten unser Zitatentext aufweist, Lesarten also, die in ihrer Abweichung von der griech. Überlieferung durch keinen der drei bekannten Vetus Syra-Zeugen bestätigt werden. Diese Lesarten sind naturgemäß für die Geschichte des syrischen Ev.-Textes von der größten Bedeutung, mögen sie nun durch Lesarten anderer Δ-Zeugen gestützt werden oder nicht. Ich lasse also zunächst die Zusammenstellung dieser Sonderlesarten hier folgen.

¹ Es soll hier einmal ausgesprochen sein, was mich die Beschäftigung mit dem Werke Tatians bereits häufig genug beobachten ließ, daß nämlich zur Summe der eine Untersuchung dringendst erheischenden stilistischen Gepflogenheiten Tatians, auf deren eine ich im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift S. 236, Anm. 1, aufmerksam machen konnte, offenbar auch die in sehr zahlreichen Fällen festzustellende Omission eines ἰδοὺ gehört.

163. (22, 4; IV. 15) λέγων] ܘܥܠ ܡܫܥܘ (und er befahl ihnen) Th^s.
164. (22, 4; IV. 15) πάντα ἔτοιμα] ܘܥܠ ܕܥܘܠܘܢ ܡܫܥܘ ܘܥܠ (jegliches ist bereitet für euch) Th^s.
165. (22, 8; IV. 15) ὁ μὲν γάμος] ܘܥܠܘܥܘܘ (mein Gelage) Th^s.
166. (22, 9; IV. 15) ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν] ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (zu den Wegen und zu den Pfaden) Th^s.
167. (22, 10; IV. 16) ἐπλήσθη] ܘܥܠ (war voll) Th^s.
168. (22, 10; IV. 16) ἀνακειμένων] ܘܥܠܘܥܘܘ (Geladene) Th^s.
169. (22, 12; IV. 16) μὴ ἔχων ἔνδυμα] ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (obgleich nicht bekleidet du <bist> mit Kleidern) Th^s; vgl. „*quia non induisti vestem*“: Geo.
170. (23, 35; IV. 17) Ἄβελ τοῦ δικαίου] om τοῦ δικαίου Th^s; om Ps. Max. Taur. serm. 29.
171. (23, 36; IV. 17) ἀμήν] om Th^s.
172. (24, 2; III. 27) ἀφεθή] ܘܥܠ (wird bleiben) Th^s; „*manebit*“: Geo; *permanebit*: Hier. Is. 18, 66; *stabit*: Anon. Mt. hom. 47.
173. (24, 2; III. 27) ὧδε] ܘܥܠܘܥܘܘ (an diesem Orte) Th^s.
174. (24, 8; IV. 36) ὠδίνων] ܘܥܠܘܥܘܘ (der Seufzer) Th^s; vgl. *gemitus et doloris*: Arnob. j. expos.
175. (24, 23; IV. 35) ἰδοὺ ὧδε] om ἰδοὺ Th^s (1^o) [> Syr^s = Peš = Th^s (2^o); vac Syr^c].
176. (28, 17; IV. 8) προσεκύνησαν αὐτῷ] ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (<einige> von ihnen beteten ihn an) Th^s.
177. (28, 18; IV. 8) καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς] ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (er aber kam nahe zu ihnen) Th^s; vgl. „*et accessit ad eos Jesus*“: Geo.
178. (28, 18; IV. 8) ἐδόθη μοι] ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (gegeben worden ist mir von meinem Vater) Th^s; vgl. *cui data est omnis potestas a patre in caelis et in terra*: Tertull. Prax. 16; ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ ܘܥܠܘܥܘܘ (übergeben hat ihm sein Vater alle Herrschaft, die im Himmel und die auf der Erde <ist>) Aphrahat I. 976.
179. (28, 19) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος] ܘܥܠܘܥܘܘ (in meinem Namen) Th^s IV. 16 und V. 17 = ܘܥܠܘܥܘܘ (in meinem Namen) Th^s V. 49 [> Th^s IV. 8 = Peš = G]; *in nomine meo*: Rufin, Eus. 3, 5/2.

Dadurch, daß die soeben aufgezählten Eigenlesarten des Zitatentextes der Th^s wenigstens zu einem Teil durch Zeugen der morgen- oder abendländischen Diatessaron-Überlieferung bestätigt werden, wird einerseits unsere Erkenntnis, daß wir es mit eingesetztem kurrenten syrischen Ev.-Text zu tun haben, nochmals nachdrücklichst bestätigt, sodann aber dieser Text gerade auch in seiner Eigenständigkeit als mit dem Diatessaron

verwandt erwiesen, wie es von jeder neu auftretenden Form altsyrischen Evangelientextes nicht anders zu erwarten ist. Daraus folgt aber, daß die Diatessaronforschung in Zukunft die Lesarten von Th^s wird zu berücksichtigen haben, vor allem auch jene Sonderlesarten, die sonst im gesamten Umkreise der Zeugen des Tatianischen Werkes keine Bestätigung finden.

Jeglicher Form altsyrischen Evangelientextes kommt aber gegenüber den sonstigen, für die Erforschung des Diatessaron zur Verfügung stehenden Materialien eine erhöhte Bedeutung deswegen zu, weil sie, und nur sie, geeignet ist, über die Beantwortung der Frage nach dem materiellen Bestande des Diatessarontextes hinaus auch sicheren Aufschluß über dessen formelle, sprachlich syrische Fassung zu geben, die sonst nur mit größter Vorsicht erschlossen werden kann. Wie große Vorsicht hier geboten ist und wie wertvoll deshalb gerade auch in dieser Hinsicht jede Erschließung altsyrischen Evangelientextes ist, zeigt in geradezu klassischer Weise Nr. 156. Durch T^N (> V) wird die Lesart *in dat helse vir* für den materiellen Bestand des Diatessaron gesichert; während man nun geneigt sein könnte, dementsprechend in einem ܘܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܬܐ (in das Feuer der Hölle) die sprachliche Fassung des Diatessaron zu vermuten, belehrt uns Th^s darüber, daß diese Fassung vielmehr ܘܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܬܐ (in die Hölle des Feuers) lautete.

Wenn in der Reihe der jeweils zum Vergleich herangezogenen Materialien auch Geo erscheint, so liegt die Berechtigung dafür in dem von Baumstark (O. C. 3. Serie III/IV, S. 117—124) erbrachten Nachweis, daß die altgeorgische Ev.-Übersetzung indirekter Abkömmling altsyrischer Textgestaltung ist. Diese von Baumstark schlüssig erwiesene Tatsache wird nun aber andererseits gerade auch durch die Lesarten von Th^s aufs neue bestätigt, so wenn beispielsweise in Nr. 172 das bisher als Sondergut des Geo anzusprechende „*manebit*“ nunmehr seine ausdrückliche Entsprechung in der Lesart der Th^s findet.

Einige der oben angeführten Sonderlesarten der Th^s verdienen noch eine besondere Erwähnung; es sind vor allem die Nummern 148, 150 und 151, denen eine auffallend knappe Fassung gegenüber der weiter ausladenden Darstellung des griechischen

Textes gemeinsam ist. In Nr. 148 steht die Lesart der Th^s, deren kurze Fassung sich — wenigstens inhaltlich — am ehesten mit dem Bericht in Lk. 8, 6^b vergleichen ließe, wie dem griechischen Text von Mt. 13, 5/6, so auch der Wiedergabe dieses Verses in Syr^{sc} und Peš fern; doch stimmt mit Th^s — abgesehen von einem geringen Plus gegenüber Th^s — die Fassung des Syr^s zu Mk. 4, 5/6 wörtlich überein. Diese Lesart des Syr^s aber steht dem griechischen Text von Mk. 4, 5/6, der sich — von wenigen rein formellen Differenzen abgesehen — mit Mt. 13, 5/6 völlig deckt, ebenso fremd gegenüber, wie Th^s dem griechischen Text von Mt. 13, 5/6. Eine mit Th^s (Mt. 13, 5/6) und Syr^s (Mk. 4, 5/6) verwandte Textform begegnet uns endlich in dem betreffenden Zitat in der nur in armenischer Übersetzung erhaltenen, unter dem Namen Aphrems des Syrsers überlieferten „Erklärung des Evangeliums“.¹ Wird so die Lesart Nr. 148 der Th^s auch in sonstiger syrischer Überlieferung bezeugt, so trifft dies für die Nummern 150 und 151 nicht zu. In Syr^s, Syr^c und Peš findet sich an keiner der drei Parallelstellen Mt. 13, 21, Mk. 4, 27 und Lk. 8, 13 eine Lesart, die die Möglichkeit eines auch noch so fernen Vergleichs mit 150/151 böte. Wir werden also gerade diese Lesarten der Th^s in ihrer Bedeutung kaum überschätzen können; denn indem sie uns — daran kann angesichts des Gesamtbefundes kein Zweifel bestehen — wörtliche Zitate einer bestimmten Form altsyrischen Evangelientextes bieten, lehren sie uns eine Stufe der Entwicklung eben dieses Textes kennen, die über die von Syr^{sc} und Peš zu Mt. 13, 21 und Mk. 4, 27 vertretene, im Zeichen mehr oder weniger starker Angleichung an die „Graeca veritas“ stehende Stufe hinaufführt. Wenngleich diese Stufe der Entwicklung bei Berücksichtigung der gesamten Überlieferung sicher nicht mit dem Text des Diatessaron selbst gleichzusetzen ist, so dürfte sie diesem doch sehr nahe stehen. Bei dieser Beurteilung der Sachlage ist vor allem auch zu berücksichtigen, daß wir es hier, wenngleich nicht mit außerka-

¹ Ausgabe: Werke des hl. Aphrem (armenisch) II. Venedig 1836. S. 274: *վալվաղակի ցամաքեցաւ զն ոչ գոյր հիւթ ի ներքոյ արմատոց նորա* (schleunig verdorrte es, weil nicht existierte Flüssigkeit in Untergrund der Wurzeln von ihm).

nonischem Gut, so doch mit deutlichen Spuren einer außerkanonischen Fassung des auch von den Synoptikern berichteten Stoffes zu tun haben. Wir stehen also wieder einmal jener fünften Quelle des anstatt „Diatessaron“ vielmehr richtiger mit Victor von Capua „Diapente“ zu nennenden Tatianischen Werkes gegenüber, jener außerkanonischen Quelle, deren Identität mit dem von den Nazaräern benutzten Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους Baumstark nachgewiesen hat¹.

Auch die Variante ܘܢܘܨܝܢܐ (ihren Führern) in Nr. 144 dürfte, wenngleich in entstellter Form, älteste Überlieferung bieten. T^N: *den gherichte* (> V: *in conciliis*) setzt die Lesart *iudiciis*² in der lateinischen Vorlage des T^N voraus. Dem würde in syrischer Vorlage ein ܘܢܘܨܝܢܐ entsprochen haben, wie es sich tatsächlich in Peš zur Parallelstelle Mk. 13, 9 findet (> Mt. 10, 17: ܘܢܘܨܝܢܐ; Peš, Syr^s). Es kann deshalb wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß die Lesart von Th^s eine — paläographisch sehr naheliegende — Verschreibung aus ܘܢܘܨܝܢܐ (ihren Gerichten) darstellt.

Endlich sei noch erwähnt der Vers Mt. 8, 29, der in Th^s zweimal in verschiedener Form zitiert wird und ebenfalls in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra (= Tit^s) auftritt. Ich stelle die verschiedenen Texte hier zusammen:

ἤλθετε ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαί ἡμᾶς]

Th^s III. 13: ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ (bist du gekommen, daß von vor der Zeit du uns quälest?).

Th^s V. 18: ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ (bist du gekommen von vor der Zeit, daß du uns peinigest?).

Peš: ܘܢܘܨܝܢܐ ܘܢܘܨܝܢܐ (bist du gekommen hierher vor der Zeit, daß du uns quälest?) = Tit^s IV. 64 [om ܘܢܘܨܝܢܐ (hierher)].

Th^s III. 13, Th^s V. 18 und Tit^s IV. 64 ist gemeinsam die wohl auf Einfluß von Mk. 1, 24 = Lk. 4, 34 (ἤλθετε ἀπολέσαι ἡμᾶς) beruhende, auch von T^N (> V) bezeugte Omission des Wortes ὧδε. Einzig diese Omission scheidet aber die im übrigen wörtlich übereinstimmenden Texte von Tit^s und Peš, die sich

¹ *Biblica* XVI, S. 257—299.

² Einen Nachhall dieser lateinischen Überlieferung finden wir in Vel: الى الحاكم (zu dem Richter), das in der lateinischen Vorlage des Vel die — wohl durch Beschädigung der Hs. — aus *iudiciis* verderbte Lesart *iudici* voraussetzt.

ihrerseits von den beiden in Th^s auftretenden Formen des Zitates deutlich abheben. Zur Beurteilung der Zitate in Th^s läßt sich sagen, daß wir in III. 13 sicher die eingesetzte originale syrische Textform vor uns haben. Das verbürgt uns die nur in III. 13 sich findende, in Tit^s IV. 64 wiederkehrende, gerade auch im Hinblick auf die genannte Omission interessante Fortsetzung des Zitats mit Mk. 1, 24^c = Lk. 4, 34^c, d. h. die aus dieser Tatsache ersichtliche harmonistische Gestaltung des Textes¹. In der von III. 13 stark abweichenden Form des Zitates in V. 18 könnte demgegenüber Wiedergabe der griechischen Vorlage vermutet werden; zu einem sicheren Urteil ist hier aber kaum zu kommen, zumal dieser Annahme des Vorliegens einer Übersetzung die Omission von $\omega\delta\epsilon$ auch in v. 18 zu widersprechen scheint.

Die von Baumstark (O. C. 3. Serie VIII. S. 223) aufgeworfene Frage, „ob der in den beiden Übersetzungswerken — nämlich Th^s und der syrischen Übersetzung des Titus v. Bostra (= Tit^s) — benutzte Ev.-Text nicht geradezu streng einer und derselbe war“, kann mit Sicherheit, wenigstens für die dem Mt.-Ev. entnommenen Zitate, negativ beantwortet werden. Das zeigt einmal ein Vergleich des Zitates Mt. 13, 25 in Tit^s IV. 17 und Th^s IV. 34, vor allem aber eine Gegenüberstellung des in je den gleichen Kapiteln sich findenden Zitates Mt. 13, 29 f. Wenn wir nämlich mit Baumstark die in Tit^s IV. 17 erscheinende „wilde“ Form dieses Zitates trotz ihrer Wildheit nicht als eine freie Paraphrase, sondern als strenges Zitat einer bestimmten Form syrischen Ev.-Textes ansprechen wollen, so ist nicht zu verkennen, daß das entsprechende Zitat in Th^s IV. 34 demgegenüber doch eine sehr zahme Fassung aufweist. Das in Tit^s IV. 104 und Th^s IV. 11 sowie V. 40 sich findende Zitat Mt. 16, 17 weist zwar — von einer „Kleinigkeit“ abgesehen — völlige Übereinstimmung auf, was übrigens bei seiner Übereinstimmung mit dem griechischen Text nicht so sehr verwunderlich ist. Aber gerade die erwähnte „Kleinigkeit“, die Variante ܕܝܢܝܢ ܕܝܢܝܢ (Sohn des Jonan) Th^s IV. 11 = V. 40 gegenüber ܕܝܢܝܢ ܕܝܢܝܢ (Sohn

¹ Vgl. Baumstark's Aufsatz in *Biblica* XVI, S. 257—299.

des Jona) Tit^s IV. 104 dürfte bei der Beantwortung der Frage nach der Identität der Übersetzungen kaum zu übersehen sein. Gewiß gehen auffallende Verbindungsfäden von den Zitaten in Tit^s zu denen in Th^s, worauf Baumstark mit Recht aufmerksam gemacht hat. Da sind vor allem die in Tit^s IV. 114 wiederkehrenden, in Th^s sechsmal bezeugten ܘܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ (s. o. Nr. 159), die in sonstiger Textüberlieferung jeder Entsprechung spotten¹; da ist auch „die eigenartige aus Mt. 8,²⁹ und Mk. 1,²⁴ = Lk. 4,³⁴ gemischte Fassung des Dämonenrufes“, wie sie in Tit^s IV. 64 und Th^s III. 13 uns entgegentritt. Und doch zeigt sich selbst hier in dessen erstem Teil, der übrigens in einer wiederum abweichenden Fassung auch noch Th^s V. 18 auftritt, eine kaum zu übersehende oder leichthin abzutunende Verschiedenheit, wovon ein Blick auf die oben S. 21 gegebene Zusammenstellung der Texte überzeugen kann. Kann also eine auffallende Verwandtschaft der in Frage stehenden beiden Textformen keinesfalls gelegnet werden, so muß doch ihre Identität entschieden in Abrede gestellt werden. Wir haben bei Th^s und Tit^s mit einer vierten und fünften selbständigen Größe altsyrischen Ev.-Textes zu rechnen.

Im Zusammenhang mit der soeben behandelten Frage und ihrer negativen Beantwortung ist sodann schließlich noch ein Wort zu sagen über die von A. Baumstark (O. C. 3. Serie VIII. S. 223) geäußerte Vermutung, der Text der Peš der Evangelien sei „offensichtlich von Rabbula durch Überarbeitung gerade desjenigen altsyrischen Textes geschaffen worden, dessen Bruchstücke in den Übersetzungen von Titus und Theophanie vorliegen“. Nachdem die Identität der beiden in Th^s und Tit^s benutzten altsyrischen Textformen des Evangeliums verneint werden mußte, differenziert sich nunmehr die Frage dahin, ob etwa eine der beiden Formen die Grundlage der Revisionsarbeit des

¹ Es sind unverzeihliche Inkongruenzen einer Übersetzung, wenn ܘܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ von Greßmann in seiner Übersetzung der syrischen Theophanie III. 27 mit „Riegel des Scheol“, IV. 11 (1^o u. 2^o) mit „Riegel der Scheol“, IV. 11 (3^o u. 4^o) mit „Riegel der Unterwelt“, und schließlich V. 40 in geradezu fahrlässiger Weise durch die kanonische Lesart „Pforten der Hölle“ wiedergegeben wird. Vgl. in dieser Hinsicht die grundsätzlichen Bemerkungen A. Baumstarks in seiner Besprechung der koptischen Manichaica in O. C. 3. Serie X, S. 267f.

Rabbula gebildet habe. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als ob diese Frage bezüglich Th^s, das allein hier zur Untersuchung steht, bejaht werden könne. Unter den Nummern 1—130 finden sich nämlich eine Reihe Varianten nach der Formel Th^s = Peš (> Syr^{sc}), d. h. also eine Anzahl für unsere Frage allein gegebenenfalls beweiskräftiger Lesarten, in denen bei einer materiellen Verschiedenheit vom griechischen Texte gerade Th^s und Peš im Gegensatz zu Syr^{sc} durch das Band materieller und formeller Übereinstimmung verklammert werden. Es sind dies die Nummern 3, 12, 29, 30, 52, 58, 85, 93, 114, 120 und 127. Allein gegen eine solche Annahme fällt doch entscheidend die andere Beobachtung ins Gewicht, daß in den Nummern 59, 81, 90 und 111 Th^s und Peš bei auffallender Übereinstimmung hinsichtlich des materiellen Bestandes in formeller Hinsicht durchaus voneinander abweichen. In Nr. 59 ist Th^s und Peš zwar die in Syr^{sc} fehlende Erweiterung ܕܢ gemeinsam; doch scheidet sie die Wahl der Worte ܡܠܚܘܿܢ und ܡܠܚܘܿܢܐ, welch letzteres Peš vielmehr gerade mit Syr^{sc} verbindet. Und wenn in Nr. 64 die gleiche Erweiterung ܕܢ Th^s und Syr^{sc} (> Peš) gemeinsam ist, so zeigt wiederum die Wortwahl ܡܠܚܘܿܢ Th^s > ܡܠܚܘܿܢܐ Peš = Syr^{sc} deutlich genug, daß Peš hier eine Angleichung der in Syr^{sc} zutage tretenden Form altsyrischen Ev.-Textes an die „Graeca veritas“ darstellt. Die Verbindung besteht hier also nicht zwischen Peš und Th^s, sondern Peš und Syr^{sc}, wobei der ältere Text einmal (Nr. 59) in Peš, das andere Mal (Nr. 64) in Syr^{sc} erhalten blieb. Ähnlich liegen die Dinge in Nr. 81, wo Th^s und Peš materiell in der Hinzufügung eines zweiten Verbums (ܡܘܨܘܿܒܐ bzw. ܡܘܨܘܿܒܐܐ) übereinstimmen, deren formale Verschiedenheit jedoch die beiden Textgestaltungen sofort wieder entscheidend trennt, ganz abgesehen von dem weiteren Unterschied, der in der verschiedenen Beziehung der — auch wieder formal sich unterscheidenden — Objekte ܡܘܨܘܿܒܐ und ܡܘܨܘܿܒܐܐ zum ersten bzw. zweiten Verbum liegt. In Nr. 90 läßt sich sodann, trotz einer nicht zu verkennenden Ähnlichkeit in der Auffassung des Verbums λαβεῖν, doch gerade in seiner formellen Wiedergabe durch ܡܘܨܘܿܒܐ (Th^s) und ܡܘܨܘܿܒܐܐ (Peš = Syr^{sc}) wieder einmal stärkste Verwandtschaft der Peš vielmehr mit Syr^{sc} beobachten.

Auch in Nr. 111 endlich trennt die beiden, sich im übrigen gegenüber Syr^{SC} als verwandt erweisenden Größen die Wahl des Verbuns **ܘܢܘܢܘܢ** (Th^s) bzw. **ܘܢܘܢܘܢܐ** (Peš). Sollten an sich die angeführten Beobachtungen schon ausreichen, um erkennen zu lassen, daß der in Th^s benützte Ev.-Text als Grundlage der Revisionsarbeit Rabbulas nicht in Frage kommt, so führt zu dem gleichen Befund andererseits auch die Beobachtung, daß bisweilen Peš noch ihre altsyrische Grundschrift deutlich zu erkennen gibt an Stellen, an denen Th^s vielmehr mit dem griechischen Text zusammenfällt, also mit jener Grundschrift keinesfalls identisch sein kann. Zum Erweise dessen seien wenigstens vier Belege aus Mt. 13 hier angeführt!

v. 23: τὸν λόγον] **ܘܢܘܢܘܢ** (mein Wort) Peš > **ܘܢܘܢܘܢܐ** (das Wort) Th^s = Syr^{SC}.

v. 28: οὖν] om Peš = Syr^{SC} > **ܘܢܘܢܘܢܐ** (also) Th^s; om Geo.

v. 36: τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ] **ܘܢܘܢܘܢܘܢܐ ܘܢܘܢܘܢܐ** (der Zizania und des Feldes) Peš; om • (und) Th^s = Syr^{SC}; „*zizaniorum et agri*“: Geo; *van den nachtkroken ende van den velde*: T^{N(L)}, *van der crocke ende van den ackere*: T^{N(S)} (> *zizaniorum agri*: V).

v. 48: ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν] **ܘܢܘܢܘܢܘܢܐ** (zu den Rändern des Meeres) Peš = Syr^S = Syr^C (**ܘܢܘܢܘܢܐ**) [> **ܘܢܘܢܘܢܐ** (zum Rande) Th^s]; „*in ripam maris*“: Geo^{Ad.B}.

ABENDLÄNDISCHER EINFLUSS
IN ARMENISCHER BUCHMALEREI DES 10. JAHRHUNDERTS?

VON

Prof. A. BAUMSTARK

In seiner Besprechung von K. Weitzmanns wertvoller Arbeit *Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*¹, der gegenüber weder mir persönlich, noch dieser Zeitschrift zu einer solchen leider Gelegenheit geboten war, hat E. Weigand B. Z. XXXV S. 438 eine Frage aufgerollt, die mir zu bedeutsam erscheint, als daß ich es unterlassen möchte, zu ihr Stellung zu nehmen. Es handelt sich um nichts Geringeres als um einen abendländischen Einfluß, den jene Buchmalerei bereits in dem 902 hergestellten Evangelienbuch der Königin Mihe erfahren hätte, das nicht nur ihr ältestes datiertes, sondern nach den von Weitzmann und S. Der Nersessian² gewonnenen Ergebnissen geradezu ihr ältestes überhaupt erhaltenes Denkmal darstellt.

In zwei ikonographischen Einzelzügen möchte Weigand das Ergebnis einer abendländischen Beeinflussung erkennen: in einer Verwendung der Evangelistensymbole, die „nun einmal“ ein „abendländisches Lieblingsthema seit dem IV. Jahrh.“ sein „und der östlichen Theologie und Kunst fernliegen“ sollen, und in der von dem Himmelfahrtsbild gebotenen merkwürdigen Haltung der Apostelfürsten Petrus und Paulus zu beiden Seiten der Gottesmutter, „die aus der Traditio legis mit Christus in der Mitte stammt“, einer ikonographischen Komposition, die seines Erachtens „sicher“ „nach Form und Gehalt letzten Endes auf Stadrom zurückgeht“.

¹ *Istanbuler Forschungen* herausgegeben von der Abteilung Istanbul des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches. Band 4. Bamberg 1933.

² *The Date of the Initial Miniatures of the Etschmiadzin Gospel*. *The Art Bulletin*. XV (1933). S. 327—360.

Was zunächst die Verwendung der Evangelistensymbole anlangt, so knüpft Weigand an die von Weitzmann S. 7 nur kurz gebuchte Tatsache an, daß die eine Eigentümlichkeit des armenischen Evangelienbuches dem syrischen Rabbula-Evangeliar gegenüber darstellenden Schreibpulte der beiden sitzenden Evangelistenbilder des Matthäus und Markus durch Kopf und Bein eines Löwen bzw. eines Adlers getragen werden. Er verweist nun unter Berufung auf St. Beissel¹ weiterhin darauf, daß entgegen der normalen Verteilung der aus Apok. 4, 6f. stammenden Symbole in der Tat durch Augustinus, Primasius und Beda der Löwe dem Matthäus, durch Irenäus, Ambrosius und „manche Griechen“ der Adler dem Markus zugeeignet werde. Allein hier hebt, bei Lichte besehen, jeweils das eine literarische Zeugnis die Kraft des anderen für die Erklärung des monumentalen Befundes auf. Denn neben dem Löwen für Matthäus steht dann bei den drei Abendländern für Markus eben nicht der Adler, sondern der Mensch und, wie gewöhnlich, dieser, nicht der Löwe wird für Matthäus in der für Markus den Adler einsetzenden Tradition angesetzt. Die Hypothese, daß in der Gestaltung der beiden Schreibpulte irgendeine Fassung der Verknüpfung der apokalyptischen „Lebewesen“ mit den Evangelisten zugrunde liege, müßte sich also auf die weitere jeder sonstigen Begründung entratende Hypothese stützen, daß es eine literarisch tatsächlich nie bezugte Fassung dieser Verbindung gegeben habe, welche die in Betracht kommenden Eigentümlichkeiten der zwei wirklich bezugten verbunden hätte. Denn das ist doch wohl selbstverständlich von vornherein klar, daß der Miniator bei seinen beiden Darstellungen von einer und derselben Gesamtverteilung der Symbole ausgegangen sein müßte. Um eine Hypothese, die zu ihrer Stützung einer anderen völlig gratuiten Hypothese bedarf, ist es aber nach allen Grundsätzen wissenschaftlicher Methodik ver-zweifelt schlecht bestellt.

Nun will ich allerdings nicht verschweigen, daß eine ihrerseits immerhin keineswegs so vollkommen in der Luft hängende Hypothese die Möglichkeit eröffnen würde, den Befund der armeni-

¹ *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*. Freiburg i. Br. 1906. S. 50f.

schen Miniaturen aus der von Augustinus, Primasius und Beda vertretenen Tradition allein zu erklären. Es ist zu beachten, daß im Rabbula-Kodex, mit dem ein Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung für das Mlke-Evangeliar ja doch auch durch Weitzmann und Weigand nicht in Abrede gestellt wird, die beiden sitzend dargestellten Evangelisten laut Beischrift nicht Matthäus und Markus, sondern Matthäus und Johannes sind¹. Demgemäß wäre es sehr wohl denkbar, daß in einer Vorlage des armenischen bildlichen Buchschmuckes vom J. 902, welche bereits das neue Motiv der beiden Schreibpultständer aufgenommen gehabt hätte, das zweite sitzende Evangelistenbild gleichfalls noch auf Johannes gegangen und erst durch den für Mlke arbeitenden Miniator rein mechanisch, d. h. ohne Verständnis für den Sinn des Adlerständers auf Markus übertragen worden wäre. Bei jenem würde es sich alsdann von Hause aus um die auch von den ersteren drei literarischen Zeugen mit vertretener normale Zuweisung des Adlers an den „Theologen“ unter den Evangelisten gehandelt haben.

Wenn aber auch wirklich in den zwei Schreibpultständern des Mlke-Evangeliiars Evangelistensymbole zu erblicken sein sollten, wie steht es dann um die Behauptung, daß das „abendländische Lieblingsthema“ dieser Symbole „der östlichen Theologie und Kunst“ ferneliege? — Was die „Theologie“ betrifft, so wird das Gegenteil sattsam erwiesen durch das von Weigand selbst angeführte Zeugnis des Kleinasiaten Irenäus, des bekanntlich völlig auf den Schultern älterer christlich-griechischer Literatur stehenden Ambrosius und der immerhin „manchen“ Griechen, zu dem noch dasjenige der ps.-athanasianischen *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* sich gesellt². Was die „Kunst“ anlangt, so möchte ich glauben, daß die Aufstellung jener Behauptung unmöglich gewesen wäre, wenn Weigand den Inhalt meines Aufsatzes über *Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen*³ hinreichend hätte auf sich wirken lassen. Ich habe zunächst einmal dort, S. 249, Ak. 2 ein reiches Material anderweitig

¹ Jetzt am besten abgebildet bei Der Nersessian, Fig. 34 neben S. 354.

² Vgl. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. II 1. Erlangen 1896. S. 317.

³ In dieser Zeitschrift. Dritte Serie I (1927). S. 242—260.

abgebildeter weiterer Exemplare der von mir Taf. V 2 nach einer Jerusalemer Hs. des 14. oder 15. Jahrh. gebotenen Darstellung des zwischen den beiden Seitenfiguren der Deësis, Gottesmutter und Täufer auf den vier apokalyptischen „Lebewesen“ thronenden Weltrichters verzeichnet, die im armenischen Evangelienbuchschnuck des zweiten Jahrtausends in einer Serie seitengroßer Vorsatzbilder ihren kanonisch festen Platz einnimmt¹. Sie läßt sich aus Apok. 4, 6f. unmittelbar nicht erklären. Denn einmal thront dort der καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ mitnichten auf den sechsflügeligen, ganz mit Augen bedeckten τέσσαρα ζῶα, sondern diese stehen, das Dreimalheilig singend, κύκλῳ τοῦ θρόνου. Sodann ist deren Reihenfolge hier: Löwe, Rind, Mensch, Adler. Diese Abfolge läßt sich aber aus der unverbrüchlichen Anordnung der armenischen Thronträger, Mensch und Löwe rechts, Adler über Rind links vom Thronende aus, schlechterdings nicht herauslesen. Vielmehr ist hier die Reihenfolge, rechts von oben nach unten ab- und dann links von unten nach oben rückwärts wieder aufsteigend, diejenige der Evangelistensymbole nach deren normaler Zuweisung. Endlich werden die „Lebewesen“ immer wieder mindestens teilweise durch ein Halten von Büchern ausdrücklich als solche charakterisiert, wie dies bei den fast zahllosen abendländischen Parallelen der Fall ist, die in Monumental- wie Buchmalerei und Reliefplastik in grundsätzlich gleicher Anordnung die Maiestas Domini von den Evangelistensymbolen umgeben zeigen, denen dabei gelegentlich überdies auch noch die entsprechenden Evangelistennamen beige-schrieben sind². Es wäre nun hier zweifellos durchaus möglich

¹ An noch unediertem Material vermerke ich hierzu die beiden mehr oder weniger stark rudimentären Beispiele der Hss. *San Lazzaro 308* vom J. 1588, Fol. 22 r^o und Staatsbibliothek *Berlin Arm. 14* vom J. 1601, Fol. 10 r^o, wo der Katalog von W. Karamanianz fälschlich „die hl. Dreieinigkeit“ dargestellt findet.

² Vgl. über die Verbreitung des abendländischen Motivs in meinem angeführten Aufsatz S. 243ff. Eine Zusammenstellung besonders guter Beispiele der Buchmalerei bietet P. Clemen, *Die Monumentalmalerei in den Rheinlanden*. Düsseldorf 1916. S. 258. Ak. 25. Aus der monumentalen Plastik sei nur auf die Darstellung am Hauptportal der Kathedrale von Chartres verwiesen. Ein interessantes Beispiel liefert hier auf deutschem Boden auch das alte Nordportal der Pfarrkirche zu Vreden i. W. Im allgemeinen handelt über die Verwendung im plastischen Portal-schnuck J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*. Freiburg i. Br. 1902. S. 318; 320—327. Ebenda S. 317 über

und an und für sich zunächst gewiß das weitaus am nächsten Liegende, eine im Zeitalter der Kreuzzüge und des schließlich ja von einer abendländischen Dynastie beherrschten kleinarmenischen Reiches erfolgte maßgebliche Beeinflussung der armenischen Kunst anzunehmen, wie sie bei der Verbindung von Symbol und sitzendem Evangelistenbild und der Verwendung der dann ganz regelmäßig das Buch haltenden Evangelistensymbole als Initialen in der Tat allermindestens mitspielen wird. Aber einer solchen Annahme widersetzt sich gebieterisch die Sachlage, daß das entscheidende Moment des Thrones auf allen vier Symbolen dem Abendland fremd ist, hier vielmehr höchstens Löwe und Rind unter den Füßen des Thronenden hervorzukommen scheinen, Mensch und Adler aber oben ihn umschweben, oder dies alle vier Gestalten, streng dem $\chi\upsilon\lambda\phi$ des biblischen Textes entsprechend, tun. Es könnte also höchstensfalls auf die in der Anordnung der Thronträger zugrunde gelegte Reihenfolge derselben ein sekundärer abendländischer Einfluß sich geltend gemacht haben. Das Thronen auf den vier Evangelistensymbolen muß auf einheimisch orientalischer Tradition beruhen.

Ausgegangen bin ich sodann in jenem Aufsatz von dem schon früher¹ von mir in seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung signalisierten — ich denke — zweifellos echten, weil aus dem Qoran nicht abzuleitenden Doppelvers des noch „heidnischen“ altarabischen Dichters 'Umajja ibn 'Abî-ş-Şalt, der von Gott aussagt:

رَجُلٌ وَنَوْرٌ تَحْتَ رَجُلٍ يَمِينِهِ وَالنَّسْرُ لِلْآخِرَىٰ وَلَيْتَ مُرْصِدٌ

„Ein Mann und ein Stier unter seinem rechten Fuße
und der Adler beim anderen und ein Löwe, ein lauernder.“

das Auftreten im malerischen Schmuck der Apsis, der, wie hier richtig bemerkt wird, die Plastik befruchtend beeinflusst haben wird, sowie über die Paralleldarstellung des Agnus Dei zwischen den Evangelistensymbolen und S. 227f. über den kompositionellen Aufbau des Motives, in Ak. 3 mit Angaben über mittelalterliche und die ältere moderne Literatur zu den Evangelistensymbolen.

¹ *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen*. Düsseldorf—Bonn 1926, S. 175 in meinem Aufsatz *Bild und Lied des christlichen Ostens* (a. a. O. S. 168 bis 186). Der Vers steht in der Ausgabe von F. Schulteß, *Umajja ibn Abi-ş-Şalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichte und Gedichtfragmente, gesammelt und übersetzt* (Beiträge zur Assyriologie u. Semit. Sprachwissenschaft VIII 3). Leipzig—Baltimore 1911. S. 29 (Übersetzung S. 88) als Gedicht XXV v. 45b.

Es ist klar, daß diese Beschreibung nur auf einer bildlichen Darstellung beruhen kann, die dem Urheber der ersteren — und zwar mit der Geläufigkeit eines sich immer wiederholenden festen ikonographischen Typus — vertraut war. Diese Vorstellung war dann wiederum nicht eine einfache Verbildlichung von Apok. 4, 6f. Denn die Verwendung der „Lebewesen“ als Unterlage für die Füße des Thronenden widerspricht dem biblischen Text ebenso sehr wie diejenige als unmittelbare Stützen des Thron-sitzes, und ihre Anordnung entsprach auch hier nicht der in jenem gegebenen Reihenfolge. Vielmehr handelte es sich, wie ich a. a. O. S. 251 gezeigt habe, um die — vereinzelt, also offenbar unter fremdem, d. h. orientalischem Einfluß auch von abendländischen Darstellungen der *Maiestas Domini* zugrunde gelegte¹ — Reihenfolge Mensch, Rind, Löwe, Adler, in welcher die Symbole durch die ps.-athanasianische *Σύνοψις* den Evangelisten zugewiesen werden. Abgesehen von dieser Reihenfolge, in welcher lediglich der arabische Doppelvers die beiden Glieder des zweiten Paares umgestellt hat, und der Variante Fuß- oder Thronstütze, d. h. prinzipiell stimmte mit derjenigen der armenischen Miniaturen des zweiten Jahrtausends bereits eine Verbindung des thronenden Christus-Pantokrator mit den als Evangelistensymbole bewerteten apokalyptischen Lebewesen überein, die rund um die Wende vom 6. zum 7. Jahrh. der syrischen Kunst so geläufig gewesen sein muß, daß die Kunde von ihr bis nach Tā'if, der Schwesterstadt Mekkas und Heima 'Umajjas, ihren Weg gefunden hatte. So ist unter der Voraussetzung der, wie gesagt, meines Erachtens nicht zu bezweifelnden Echtheit des Doppelverses zu urteilen. Aber selbst wenn dieser zu der Masse gefälschten Gutes gehören sollte, das unstreitig 'Umajja unterschoben wurde², so wird eben doch schon in gutem Glauben der 922 ver-

¹ In den Fresken von St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell und von St. Jacques de Guérets (Loir-et-cher), abgebildet bei K. Künstle-K. Beyerle, *Die Pfarrkirche von St. Peter und St. Paul in Reichenau-Niederzell und ihre neuentdeckten Wandgemälde*. Freiburg i. Br. 1901. Taf. I bzw. P. Clemen a. a. O., S. 260, Fig. 195, und danach Taf. IV 1, meines angeführten Aufsatzes. Vgl. in diesem S. 244; 251.

² Zu diesem Echtheitsproblem vgl. Ch. Huart, *Une nouvelle source de Koran*, *Journal Asiatique*. 10. Série IV (1904), S. 125—167, Schulteß, *Umajja ibn Abi-š-šalt*, in: *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet*. Gießen 1906, I, S. 71—89, P. E. Power, *Umayya ibn abi-š-šalt*, *Mélanges de l'Université Saint Joseph à Beyrouth* I (1906),

storbene Ṭabarî in seinem Qorankommentar zitiert¹. Selbst als Fälschung müßte er spätestens im Verlaufe des 9. Jahrh.s und kaum allzunahe an dessen Ende entstanden sein und würde so immerhin noch für eine zweifellos vor der Entstehungszeit des Mlke-Evangeliars liegende Epoche und örtlich dann etwa für den Irak jene Vertrautheit mit dem Bildtyp erhärten. Angesichts dieses literarischen Zeugnisses fehlt mithin im einen wie im anderen Falle jeder auch nur leiseste Schatten eines zureichenden Grundes, eine Bekanntschaft des armenischen Miniators mit den Evangelistensymbolen auf abendländischen Einfluß zurückzuführen.

Oder sollte ein solcher Grund etwa doch darin erblickt werden dürfen, daß unter Voraussetzung des oben als Möglichkeit berührten Zurückgehens der Markusminiatur von 902 auf eine vielmehr als Johannesdarstellung gedachten Vorlage es eine literarisch zufällig durch drei Abendländer vertretene Verteilung der Symbole gewesen wäre, welcher der Schöpfer der Vorlage sich angeschlossen gehabt hätte? — Auch diese Frage muß bei einem streng methodischen Vorgehen mit aller Bestimmtheit verneint werden. Einmal ist durch jene zufällig abendländische Bezeugung der fraglichen Verteilung keineswegs bewiesen, daß dieselbe nicht auch im Orient bekannt gewesen sein könnte. Ebenso wenig wäre sodann aber erwiesen, daß jene Verteilung, bei der weiterhin der Mensch für Markus und nach normaler Bewertung das Rind für Lukas in Betracht kommt, für einen Miniator maßgeblich gewesen sein müßte, der Matthäus den Löwen und normal Johannes den Adler zuwies. Durchaus bliebe es vielmehr möglich, daß dieser ganz einfach noch die Reihenfolge des biblischen Textes vorausgesetzt hätte, von der ja alle symbolmäßige Zuweisung der vier „Lebewesen“ an die einzelnen Evangelisten ausgegangen sein muß.

S. 197—222 bzw. *The Poems of U. i. A.* 8-8. ebenda V (1911), S. 185—196, die Einleitung der Schulteßschen Ausgabe, die Königsberger Dissertation von J. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi-s-Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran*. Kirchhain, N.-L., 1911 und zuletzt Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala—Stockholm (1926), S. 48 bis 58.

¹ *Tafsîr al-Qur'ân*. Kairo 1321 H. (= 1902/03) I, S. 117, XIII, S. 95.

Nicht günstiger steht es um die Zurückführung der im Himmelfahrtsbild des Mlke-Evangeliars den Apostelfürsten gegebene Haltung auf abendländischen Einfluß. Weigand nennt diesen Zug zuerst S. 437 ausdrücklich unter den „verschiedenartigen, sogar wesensfremden Elementen“, durch deren Einbeziehung die armenische Miniatur sich von der entsprechenden syrischen des Rabbula-Evangeliars unterscheiden soll. Ich weiß nicht, ob ich seine so bittere Charakterisierung aller gegen eine schlechthinige stadtrömische Bodenständigkeit der *Traditio legis* vorgebrachten Argumente mit auf meinen nunmehr vor mehr als einem Menschenalter veröffentlichten Aufsatz *Eine syrische ‚traditio legis‘ und ihre Parallelen*¹ zu beziehen habe oder ob auch dieser wie derjenige zur *Maiestas Domini* ihm etwa geradezu entgangen sein sollte. In jedem Falle muß ich auch auf ihn mich hier sehr nachdrücklich beziehen. Bereits dort hatte ich nämlich gezeigt, daß und wie stark vielmehr gerade schon in dem syrischen „Himmelfahrts“bild vom J. 586 der Bildtyp einwirkt, den wir als „Gesetzesübergabe“ zu bezeichnen pflegen. Noch ohne das im Mlke-Evangeliar sogar auf beide Apostelfürsten übertragene Motiv ihrer zeremoniösen Verhüllung zeigen die Hände des Petrus schon dort ganz unzweideutig den Gestus der Bereitschaft zum Empfang der Buchrolle des NT.lichen „Gesetzes“. Es stellt lediglich einen Einzelzug der barocken, stoffhungrigen Vermengung verschiedenartigster Elemente dar, die für das Ganze des im Rabbula-Kodex vorliegenden Evangelienbuchschmucks in hohem Grade bezeichnend ist, wenn jener Gestus in seiner Klarheit dadurch beeinträchtigt wird, daß die Linke des Apostels gleichzeitig noch Stabkreuz und Schlüsselbund zu halten hat. Andererseits ist er aber in der syrischen Miniatur alles eher als ebenso „sinnwidrig“ wie in der armenischen. Denn ihm entspricht hoch oben die mächtige geöffnete Buchrolle, die — der wie ja vorwiegend auch im Rahmen der „Gesetzesübergabe“-Szene stehende — Christus tatsächlich zu Petrus herabwallen läßt. Die Sinnwidrigkeit des Motivs, die im Mlke-Evangeliar allerdings nicht zu verkennen ist, beruht erst darauf, daß hier jener stehende

¹ In dieser Zeitschrift III (1903), S. 173—200.

Christus mit der geöffneten Buchrolle durch den thronenden Pantokrator zwischen den von Weigand treffend behandelten riesigen Erzengelfiguren echt byzantinischen Gepräges ersetzt wurde.

Denn dies ergibt sich zunächst mit unmittelbarer Gewißheit, daß eben auch hinter der armenischen Miniatur letzten Endes eine Vorlage stehen muß, deren Oberzone, im Gegensatz zu jener dreigliedrigen Gruppe mindestens, was die Erscheinung Christi selbst betrifft, so gestaltet war, wie es die Oberzone der syrischen Bildseite ist. Nicht diese selbst kann aber, was ja dann auch ein äußerst merkwürdiger Zufall sein würde, jene, wie weit nun auch immer zurückliegende, letzte Vorlage gebildet haben. Vielmehr war dieselbe eine selbst noch reinere und mithin altertümlichere Vertreterin desselben Darstellungstyps. Denn nicht nur hat sie anscheinend die Motive des Stabkreuzes und Schlüsselbundes in der linken Petrushand noch nicht aufgewiesen, sondern gleichzeitig an demjenigen der zereemoniösen Händeverhüllung wenigstens des Petrus ein anderes bereits geboten, das der Miniatur des Rabbula-Evangeliiars fremd geblieben ist. Dieses letztere Motiv aber als Ergebnis einer bereichernden Weiterbildung des Kompositionsschemas zu bewerten, wird durch die Tatsache verboten, daß wir ihm ebensogut als dem dabei dort mit Vorliebe näherhin in deutlichem Anschluß an das kostbare Prachtkreuz des Golgathafelsens gestaltete Stabkreuz in der Hand des Apostelfürsten¹ schon auf Werken der frühchristlichen Plastik begegnen². Von zwei gleichmäßig älterer Überlieferung geläufigen Einzelmotiven war also das eine Mal dieses,

¹ Vgl. meine Zusammenstellung der einschlägigen Beispiele a. a. O., S. 190, Anm. 4.

² Ganz eindeutig ist das Motiv auf den Sarkophagen Garrucci 332,2 und 335,3, wo in der normalen Dreierkomposition Petrus ohne Stabkreuz gegeben ist, ferner bei der Übergabe der Gesetzesrolle an Petrus allein nach rechts auf den Sarkophagen Garrucci 348,3/5 und 349,1/4. Bei ihrer Übergabe an Paulus auf dem Sarkophag 346,2 ist es nicht nur bei diesem selbst, sondern auch auf der anderen Seite bei Petrus zu beobachten, der auf dem die Hände verhüllenden Tuch den Schlüssel trägt. Sogar in Verbindung mit demjenigen des Stabkreuzes kehrt das Motiv der Händeverhüllung nicht minder klar wieder auf dem Sarkophag Garrucci 332,1 und im Mosaikschmuck des Baptisteriums in Neapel: J. Wilpert, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom V. bis XIII. Jahrhundert*. Freiburg i. Br. 1917, III, Tafel 32; P. Muratoff, *La peinture Byzantine*. Paris 1928, Taf. XIX.

das andere Mal jenes übernommen. Als jüngere Elemente haben demgegenüber nur in der syrischen Miniatur vom J. 586 die hybride Hinzufügung auch noch des an Mt. 16, 19 erinnernden Schlüsselbundes, in der armenischen vom J. 902 die Übertragung des Motivs der Hände verhüllung wie der auf die *Traditio legis* zurückgehenden Gesamthaltung auch auf Paulus zu gelten. Man wird dabei in dieser Übertragung mindestens ausschließlich eine Auswirkung rein äußerlichen formalen Symmetrietriebes nicht zu erblicken haben. Auch Gehaltliches mußte zu ihr drängen, nachdem die Umgestaltung der Oberzone eingetreten war. Die eigentümliche Haltung des Petrus konnte jetzt, wenn überhaupt noch irgendwie, so nur als Ausdruck einer Ehrerbietung gegenüber der die Mitte der Unterzone einnehmenden Orantengestalt der Gottesmutter verstanden, mußte dann aber als solche folgerichtig auch auf den dieser zur anderen Seite nicht minder nahestehenden Paulus übertragen werden. Jene Deutung wurde dabei durch ein weiteres Moment erleichtert, das die armenische von der syrischen Darstellung ikonographisch unterscheidet, das Fehlen der beiden nach oben weisenden Engel, d. h. der „zwei Männer in weißen Gewändern“ von Apg. 1, 10, ein Fehlen, dessen Bedeutung für den Augenblick noch dahingestellt bleiben mag.

Weiterhin handelt es sich um eine reine Himmelfahrtsdarstellung in der syrischen Hs. vom J. 586 — auch abgesehen von allen auf die *Traditio legis* zurückgehenden Zügen — nicht. Unter dem Cherubwagen, der den stehenden Christus nach oben trägt, wird seltsamerweise das trinitarisch sonst durchaus die Person des Vaters vertretende Symbol der Gotteshand sichtbar, das man weit eher zu Häupten des zum Vater zurückkehrenden gottmenschlichen Triumphators erwarten würde¹. Mit der gleichen Absonderlichkeit vielmehr zu dessen Füßen kehrt jenes Symbol nur noch ein einziges Mal, nämlich auf einer der Monzeser Ampullen wieder²,

¹ So erscheint diese Gotteshand, den Kranz des Sieges auf das Haupt des erhöhten Christus herabhaltend beispielsweise auf dem Sarkophag Garrucci 332, 1 und in den römischen Apsismosaiken von San Teodoro, Santa Prassede, Santa Cecilia und San Marco: M. van Berchem - Ét. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IV^{me} au X^{me} siècle*. Genf 1924, S. 194, Abb. 254; S. 226, Abb. 290; S. 246, Abb. 311; S. 250, Abb. 314.

² Abgebildet im *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* I, Sp. 1741f. Abb. 459.

und diesmal erscheint, seinen Sinn erläuternd, noch tiefer das weitere der Taube des Hl. Geistes. Es ist die diesen sendende Gotteshand, um die es sich handelt, und das Geistessymbol selbst in der syrischen Miniatur — vielleicht durch ein bloßes Versehen — nur weggelassen. Damit stehen wir aber vor der Tatsache, daß ihre und die Darstellung der Ampulle Himmelfahrts- und Pfingstbild zugleich sind. Dies wieder entspricht, wie ich schon anderwärts betonte, einer Eigentümlichkeit des stadthierosolymitanischen Kultus, die — nicht minder merkwürdig wie die fragliche Verwendung des Motivs der Gotteshand — für das Ende des 4. Jahrh.s durch die abendländische Pilgerin Aetheria so eingehend als nur möglich bezeugt wird¹. Während es, man sage nun, was immer man wolle, ein Himmelfahrtsfest am 40. Tage nach Ostern in Jerusalem zu ihrer Zeit noch nicht gab², zog man damals vielmehr am Nachmittag erst des Pfingstsonntags nach der Höhe des Ölbergs, um dort einer Gedächtnisfeier des Abschiedes des Erlösers von der Erde zu begehen, mit der zweifelsohne im letzten Grunde im orthodox-byzantinischen Ritus die feierliche Γονοκλισία des Pfingstnachmittags und deren Gegenstücke in den syrischen Riten der Nestorianer und Jakobiten zusammenhängen³. Ist nun die dem „Himmelfahrts“bild des Rabbula-Kodex mit der Monzener Ampulle gemeinsame Eigentümlichkeit einmal als bildkünstlerischer Ausdruck des ideenhaften Gehaltes der frühchristlichen Pfingstfeier Jerusalems erkannt, die unter dem Gesamtbegriff des Abschlusses der göttlichen Heilsökonomie das Gedenken an die beiden geschichtlichen Ereignisse der Himmelfahrt und der Geistessendung vereinigte, so ergeben sich zwangsläufige Schlüsse bezüglich der lokalen Herkunft wie bezüglich des Alters einer Urfassung dessen, was uns heute in der Miniatur von 586 entgegentritt. Jene Urfassung muß eben in Jerusalem behei-

¹ *Peregrinatio* 43 § 4—9 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII*, S. 94f.).

² Vgl. in diesem Sinne zuletzt in meinen Ausführungen in der Besprechung von Aug. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria Paderborn* 1927 in dieser Zeitschrift, Dritte Serie IX, S. 121.

³ Das liturgiegeschichtlich in mehrfacher Beziehung hochinteressante griechische Ritual in der Ausgabe des *Τριώδιον χαρμόσυνον*. Rom 1883. S. 407—419. Über die syrischen Seitenstücke der griechischen Feier vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 255f.

matet und sie muß dort gleich der Vorlage des Prägestempels der Ampulle vor Einführung eines gesonderten Himmelfahrtsfestes am 40. Tage nach Ostern entstanden sein, die selbst sich allerdings leider vorerst nicht bestimmt datieren läßt¹.

Zu beachten ist dann aber in höchstem Grade, daß auf der Ampulle der — charakteristischerweise auch noch bartlos jugendliche — Herr mit dem üblichen Kodexbuch in der Linken thront und keiner der Führer der beiden Apostelhalbchöre mit Sicherheit eine Besonderheit der Haltung aufweist. Es hat also jener Urfassung eine Beziehung zu dem Kompositionsschema der *Traditio legis* noch fernegelegen. Erst auf dem Wege von Jerusalem nach Mesopotamien, wo in Zagba der Miniator von 586 arbeitete, muß das neue Element in die Darstellung hineingetragen worden sein. Dieser Weg führte aber zunächst gewiß nicht über Rom oder eine stadtrömische Einflußsphäre. Das wäre festzustellen, auch wenn sich nicht noch mit aller Bestimmtheit erkennen ließe, auf welchem Wege es überhaupt zu einem Zusammenfließen der angeblich stadtrömischen Szene der *Traditio legis* und der liturgisch bedingten palästinensischen Darstellung der Geistessendung durch den zum Himmel Aufgestiegenen kam.

Daß unmittelbar in diese die ihr so inhaltfremde *Traditio*-Szene sollte hineingearbeitet worden sein, ist natürlich von vornherein völlig ungläubhaft. Vielmehr können hier nur zwei sich bereits näherstehende Kompositionen ineinander geflossen sein, von denen die eine bereits eine Weiterbildung der „Gesetzesübergabe“ darstellte. Nun ist es durchaus verfehlt, jede den erhöhten Christus über der im Zentrum des Apostelkollegiums gegebenen Gottesmutter zeigende Komposition gerade als Himmelfahrtsbild anzusprechen. Das wird sehr deutlich an den hierhergehörigen koptischen Fresken von Bawit. Bei der Darstellung

¹ Das Himmelfahrtsfest ist berücksichtigt in dem von Kekelidze bekannt gemachten georgischen Kanonarion. Vgl. Th. Kluge-A. Baumstark, *Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert* in dieser Zeitschrift, Neue Serie VI (1916), S. 237 Z. 16—23. Dagegen fehlt es jedenfalls noch, und diese Tatsache allein müßte in der Frage der Erklärung der Stelle *Peregrinatio Aetheriae* 42 (Geyer, S. 93) entscheidend sein, noch in dem altarmenischen Lektionar bei F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905. S. 524f. Das ist, wie ich in dieser Zeitschrift, Neue Serie I, S. 62—65 in dem Aufsatz *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae* nachgewiesen habe, beweisend für die Zeit rund um 460.

des gerne wieder mit den apokalyptischen „Lebewesen“ verbundenen thronenden Christus fehlt hier durchgängig das allein mit Sicherheit auf die Himmelfahrt hinweisende Motiv ihn — empor — tragender Engelgestalten. Maria aber erscheint im Kreise der Zwölfboten nicht nur, wie später in echten Himmelfahrtsbildern, als Orante, sondern auch mit dem göttlichen Kinde in ihren Armen¹. Sie nimmt hier einfach diejenige Stelle ein, an der — als Lehrer — inmitten seiner Jünger sitzend, Sarkophagplastik² und römische Katakombenmalerei³ Christus selbst darstellten. Ihr Eindringen an dieser Stelle und die Erhebung der Christusgestalt in eine Oberzone sind sich gegenseitig bedingende Erscheinungen der ikonographischen Entwicklung. Das Zentrum einer die Gesamtheit der Apostel um den Herrn versammelnden Komposition bildet aber auch in der Sarkophagplastik meist die dreigliedrige Normalform der „Gesetzesübergabe“, sei es durch einen thronenden, sei es durch einen stehenden Christus an Petrus, dem auf der anderen Seite Paulus entspricht. Man braucht nun nur auch hier an Stelle des ja weitaus am häufigsten tatsächlich stehenden Herrn seine Mutter eingefügt und im Zusammenhang damit seine eigene Gestalt in eine Oberzone versetzt zu denken, und man sieht sich einer idealen Komposition gegenüber, mit der nach Abzug alles in ihr auf die historischen Vorgänge von Himmelfahrt und Geistessendung gehenden Motive, diejenige des Rabbula-Kodex geradezu aufs Haar identisch ist. Dabei ist jene Idealkomposition vielleicht keineswegs nur zu erschließen. Sie und nicht ein historisch empfundenes Himmelfahrtsbild könnte vielmehr sehr wohl das gewesen sein,

¹ Vgl. J. Clédât, *Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit.* II, Sp. 236 in dem Artikel *Baouît*. Beispiel der Darstellung mit Maria als Orans in der Kapelle XVII bei demselben *Le Monastère et la Nécropole de Baouît*, Pl. XL—XLII, der Darstellung mit Maria und dem Kinde *Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit.* II, Sp. 241f., Abb. 1280.

² Hier sind allerdings dann entweder, wie Christus, auch die Apostel sitzend oder, wie sie, auch er stehend gegeben. Zur ersteren Fassung vgl. Garrucci 329, 1; 338, 1/3; 343, 1/2 und 3, zur letzteren 329, 2.

³ J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*. Freiburg i. Br. 1903. Taf. 126; 148, 2; 177, 1 und 2; 225, 1, wo überall wiederum die Apostel gleich dem Herrn sitzen, Taf. 193, wo sie bis auf zwei, und 225, 2, wo die allein überhaupt dargestellten acht sämtlich stehen. Die letztere Fassung würde mit derjenigen übereinstimmen, welche in Ägypten durch Einführung der Gottesmutter gesprengt worden wäre.

was im Milke-Evangeliar die sinnzerstörende Umgestaltung durch Einführung des zwischen den gewaltigen Erzengelfiguren thronenden Pantokrators erfuhr. Es war darauf hinzuweisen, daß der armenischen Miniatur die auf Apg. 1, 10 beruhenden Engelgestalten fehlen. Das könnte eine rein sekundäre Verarmung sein, als die es späterhin vielfach zu bewerten sein mag. Es kann aber seinen Grund auch sehr einfach darin haben, daß der zugrundeliegenden älteren Bildkomposition der Gedanke an das geschichtliche Ereignis der Himmelfahrt eben noch gänzlich fremd war. Denn die allerdings auf dieses Bezug nehmenden beiden schwebenden Engel, die den Thron des Christus-Pantokrator nach oben zu tragen scheinen, könnten sehr wohl mit diesem selbst und den ihn flankierenden Erzengelgestalten erst der byzantinisierenden Überarbeitung des ursprünglichen Bildschemas angehören. Jene in der syrischen Miniatur des späten 6. Jahrh.s mit der palästinensischen der Monzeser Ampulle zusammengefllossene und vielleicht noch unmittelbarer hinter der armenischen Miniatur stehende Komposition ist dann aber die augenfälligste Parallele zu derjenigen der koptischen Fresken des alten Apollon-Klosters. Ja, noch unverkennbarer als in dieser hatte in ihr die Gottesmutter sekundär den ursprünglichen Platz der Christusgestalt eingenommen, die ihrerseits in einer für das Motiv der Gesetzesübergabe geradezu sinnstörenden Weise in eine Oberzone verdrängt wurde.

Im einem wie im anderen Falle ist nun der Vorgang der Einfügung der Mariengestalt zunächst naturgemäß zeitlich recht genau festzulegen. Es handelt sich bei demselben — das ist keinen Augenblick zu verkennen — um eine der zahlreichen Auswirkungen jener gewaltigen mariologischen Welle, die im unmittelbaren Anschluß an das allgemeine Konzil von Ephesos, wie durch die Liturgie, so auch durch die christliche Kunst des 5. Jahrh.s geht. Auch eine lokale Fixierung des Vorganges legt sich für die mariologische Umgestaltung der aus der Sarkophagplastik bekannten Darstellung der „Gesetzesübergabe“ im Zentrum des Gesamtkollegiums der Apostel mindestens mit aller Bestimmtheit nahe. Dem Abendland ist die mariologische Abwandlung der älteren Komposition ebenso völlig fremd, wie schon diese selbst

der byzantinischen Kunst, d. h. von Hause aus Konstantinopel. Für Ägypten ist das keinen Zusammenhang mit der *Traditio legis* verratende Seitenstück der Fresken von Bawit bezeichnend. So richtet sich der Blick unwillkürlich auf Syrien und seine hellenistische Metropole Antiocheia. Hier dürfte unter dem Eindruck des Ephesinums schon vor der Mitte des 5. Jahrh.s die Einfügung der Maria Orans in das Kompositionsschema der Apostelsarkophage mit Gesetzesübergabe durch den stehenden Christus erfolgt sein. Hier ist dieses Kompositionsschema selbst also damals mindestens bekannt gewesen. Mehr! Manches spricht doch wohl dafür, daß es hier und nicht in Rom geradezu heimisch gewesen sein könnte.

Zuzugeben ist Weigand selbstverständlich, daß „letzten Endes“ zunächst der Gedanke einer Übergabe des neutestamentlichen Heils „gesetzes“ an Petrus als einen zweiten Moses in seinem spezifischen religiösen Gehalt „auf Stadttrom zurückgeht“. Entschieden habe sodann gerade ich betont¹, daß und wie sehr ein Gleiches auch von der allgemeinen „Form“ der Übergabe einer Schriftrolle zu gelten scheine, in welcher dieser Gedanke im Anschluß an antike Darstellungen aus dem Kreise der kaiserlichen römischen Staatsverwaltung Ausdruck gewinnt. Ihre einfachste und natürlichste Anwendung erfährt dabei die Erfüllung dieser wurzelhaft antiken Form, die sich auf einigen — mit dem christlichen Gedanken auf einigen ravennatischen — Sarkophagen², deren Kompositionsschema mit der — dann nicht, wie ich früher annahm, ausschließlich orientalischen — Variante vielmehr einer Schlüsselübergabe in Rom vielleicht ursprünglich die eine der Apsidiolen von S. Costanza füllte³. Die Übergabe findet hier ohne Anwesenheit des Paulus durch den stets thronenden Christus sachgemäß mit der rechten Hand und deshalb an den zu seiner Rechten auf ihn heranzutretenden Apostel statt. Dieser kleinen Denkmälergruppe steht nun aber die unvergleichlich größere Zahl von Exemplaren der in der anderen Apsidiola

¹ Vgl. in meinem angeführten Aufsatz III dieser Zeitschrift S. 187f. und 197.

² Garrucci 347,2/3; 348,3/5; 349,1/4.

³ Wilpert, *Die Römischen Mosaiken* usw. III, Taf. 5 bzw. M. van Berchem-Ét. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes* usw., S. 7, Abb. 10. Zu der obigen Deutung Wilpert a. a. O., S. 293ff.

von S. Constanza¹ gegebenen Dreierkomposition gegenüber, in der Christus, abgesehen von wenigen Ausnahmen², stehend gegeben wird, Petrus zu seiner Linken Platz findet und deshalb in höchst unnatürlicher Weise die Übergabe mit der linken Hand erfolgen muß, während Paulus den doch naturgemäß als Ehrenplatz zu bewertenden Platz zur Rechten des Herrn einnimmt³. Diese Anordnung der beiden Apostelfürsten kehrt allerdings als eine geradezu kanonische, auch auf Apostelsarkophagen ohne das Motiv der „Gesetzesübergabe“⁴ und vor allem in der Welt der römischen Mosaiken seit dem untergegangenen konstantinischen von Alt-St. Peter⁵ immer wieder⁶. Doch ist andererseits zu beachten, daß auf die umgekehrte Anordnung des Petrus zur Rechten und des Paulus zur Linken der Apostelfürsten zu beiden Seiten des erhöhten Herrn die wohl unstreitig verhältnismäßig älteren hier in Betracht kommenden Malereien der römischen Katakomben hinweisen⁷, und gerade von diesen handwerksmäßi-

¹ Wilpert a. a. O. III., Taf. 4 bzw. Berchem-Clouzot a. a. O., S. 6, Abb. 6. Dazu die weitere Mosaikdarstellung im Baptisterium von Neapel. Vgl. oben S. 34 Ak. 2.

² Junius Bassus-Sarkophag: A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter*, Rom 1900, Taf. 5, und der Lateranensische Säulensarkophag Garrucci 323,4/6 mit bartlos jugendlichem, der gallische Sarkophag Garrucci 342,3 mit bärtigem Christus.

³ Sarkophage: Garrucci 315,3/5; 321,3; 326,1 (= III dieser Zeitschrift, S. 191, Fig. 4); 327,2/4; 328,1/3; 329,2; 330,5; 332,1 und 2; 334,1, 2 und 3; 335,2; 333,1/5; 3 und 4; 341,1 und 2; 342,3, Loculus-Verschlußplatte und Goldglas: ebenda 484,14 bzw. 180,6 = Weiß-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder*, S. 72, Abb. 31 bzw. 30.

⁴ Sehr deutlich auf den ravennatischen Sarkophagen Garrucci 336,3; 336,4; 345,1/3, wo Petrus das Stabkreuz hält. Sonst sind, mindestens in den Abbildungen bei Garrucci, die Typen der beiden Apostelfürsten nicht hinreichend deutlich unterschieden. Eine Ausnahme macht hier noch der gallische Sarkophag Garrucci 342,1.

⁵ Vorausgesetzt, daß die allein uns unmittelbar noch durch Abbildungen bekannte Neuschöpfung des Mosaiks aus der Zeit Papst Innocenz' III. (vgl. z. B. *Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit.* XII, Sp. 267f., Abb. 8529) bezüglich dieser Anordnung sich genau an das Ursprüngliche gehalten hat.

⁶ Santi Cosma e Damiano: Wilpert, *Die Römischen Mosaiken*, Taf. 105—107, ferner San Teodoro, Santa Prassede, Santa Cecilia: vgl. oben S. 35 Ak. 1. Doch ist zu berücksichtigen, daß diese drei jüngeren Mosaiken ganz deutlich von dem erstgenannten älteren abhängig sind und von diesem selbst es zweifelhaft bleibt, ob es nicht unter östlichem Einfluß steht, wie O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken*, Straßburg 1903, S. 222 und ich III dieser Zeitschrift, S. 198, angedeutet haben.

⁷ Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*. Taf. 155, wo die beiden Apostelfürsten in dieser Anordnung als Führer der beiden Hälften des ganzen Zwölferkreises Christus zunächst sitzen, 154,1 (Details: 179), wo die Gestalt des Herrn durch das

gen Schöpfungen möchte man doch wohl annehmen, daß sie unverfälscht bodenständige Überlieferung vertreten. Auch läßt sich der Befund speziell der Komposition der „Gesetzesübergabe“ doch nicht ohne weiteres mit dem allgemeinen auf gleiche Linie stellen, weil gerade hier das Naturgemäße der Übergabe mit der rechten Hand dazu hätte führen müssen, Petrus auch im Rahmen der Dreierkomposition den von ihm ohne Anwesenheit seines Mitapostels eingenommenen Platz bewahren zu lassen, das entgegengesetzte Verfahren deshalb der Stellung des letzteren doch eine ganz besondere Unterstreichung gibt. Wenn aber C. M. Kaufmann² durch dieses Verfahren unter Bezugnahme auf A. L. Frothingham¹ vielmehr geradezu Petrus ausgezeichnet sehen möchte, sofern „der antike Gedanke an die Linke als die Glücksseite den Ausschlag gegeben“ hätte, so wird eine solche Erklärung durch die Überlegung entkräftet, daß dann die Auswirkung eines so echt volkstümlichen Gedankens zu allererst in jenen handwerksmäßigen Erzeugnissen der Katakombenmalerei zu erwarten gewesen wäre. Auch war doch durch Schriftworte³ für das frühchristliche Empfinden die Bedeutung des Ehrenplatzes zur Rechten zu unverbrüchlich festgestellt, als daß sie

Christusmonogramm zu Häupten der zwischen den beiden Aposteln stehenden Orans ersetzt wird, 181 (Detail: 182,2), wo nur Paulus vollständig und der untere Teil der Petrusgestalt, 248 (Detail: 182,1) und 153,1, wo nur Petrus, im zweiten Falle mit Resten der Christusgestalt erhalten ist, sämtlich Darstellungen des 4. Jahrh., teilweise noch der ersten Hälfte desselben im Domitilla-Cömeterium. Die umgekehrte Anordnung bringt erst die wahrscheinlich doch schon frühestens dem beginnenden 5. Jahrh. entstammende und deutlich von der Monumentalkunst des Mosaiks inspirierte Darstellung im Cömeterium Santi Pietro e Marcelino a. a. O., Taf. 252 (Detail 254). Dagegen kehrt die Anordnung jener älteren Katakombenmalereien wieder auf den von mir III dieser Zeitschrift S. 197, Anm. 2 zusammengestellten Goldgläsern und auf einer Loculusplatte, auf welcher wiederum die Christusgestalt durch das Monogramm ersetzt ist, bei Boldetti, *Oservazioni sopra i Cimiterj de' Santi Martiri*, S. 193, gleichfalls Erzeugnissen volkstümlich handwerksmäßiger Arbeit. Ja diese Anordnung findet sich sogar in der Welt des Mosaiks im Triumphbogenmosaik Papst Pelagius' I. in San Lorenzo fuori le mura und, laut dessen Rekonstruktion aus der Zeit Benedikts XIV. im Apsismosaik des Tricliniums Leos III.: van Berchem-Clouzot, *Mosaïques chrétiennes*, S. 190f., Abb. 241f. bzw. 219, Abb. 281.

¹ *Handbuch der christlichen Archeologie*. 3. Aufl. Paderborn 1922. S. 354.

² *American Journal of Archaeology*, 1917. S. 327ff.

³ Im Munde des Herrn Mt. 26, 12; Mk. 14, 62; Lk. 22, 69, ferner Apg. 7, 55; Mk. 16, 19 und endlich Psalm 109 (110), 1 und die Zitate dieser Psalmstelle Mt. 22, 44; Lk. 20, 42; Apg. 2, 34; Hebr. 1, 13.

durch irgendwelche bewußte Erwägung hätte können erschüttert werden, wie denn auch tatsächlich jenen Ehrenplatz in anderen Dreierkompositionen wie denjenigen der Kreuzigung nur mit Maria und Johannes oder der Deësis die Mutter Jesu ihrem göttlichen Sohne gegenüber einnimmt. So wird man eben immer wieder zu der Erkenntnis gedrängt, daß aller sonstigen Anordnung des Völkerapostels zur Rechten und Petri zur Linken bereits das Vorbild der Dreierkomposition der *Traditio legis* zugrunde liegt, in dieser selbst aber tatsächlich dem ersteren bewußt der Ehrenplatz eingeräumt wird, wie denn auch ihm der im Vergleiche mit der unsachgemäßen Übergabe der Buchrolle durch die Linke unvergleichlich eindrucksvollere Redegestus der Rechten des als Aufrufer zu sich gefaßten stehenden Christus sich zuzuwenden pflegt. Sollte aber wirklich eine bewußte Ehrung des „Lehrers der Heiden“ auf Kosten des Trägers der Verheißung Mt. 16,18 bei der für den Übergabeakt so unnatürlichen Plätzeverteilung beabsichtigt gewesen sein, so wäre eine solche schlechterdings unrömisch, als sie sich leicht auf dem Boden Antiocheias verstehen ließe, wo wir in der Tat einer entsprechenden liturgischen Betonung seiner Verehrung begegnen, der gegenüber Petrus unverkennbar etwas in den Hintergrund tritt.

Ein ausschließliches Paulusfest in den letzten Dezembertagen hat mindestens einer gemeinsamen Feier der drei Apostel Petrus, Jakobus und Johannes, die man in Übereinstimmung mit dem durch Gregor von Nyssa bezeugten gleichzeitigen kappadokischen Festbrauch als ihm unmittelbar vorangehend zu unterstellen geneigt ist¹, gegen Ende des 4. Jahrh.s in Antiocheia eine höhere Bedeutung besessen. Nur an ihm hat Chrysostomus, und zwar nicht weniger als siebenmal, in den JJ. 386—397 gepredigt². Einem vorangehenden Feste vielmehr aller Apostel scheint es zu Anfang des

¹ So zuletzt H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*. 2. Aufl. Berlin—Leipzig 1927, S. 128.

² Migne, *P. G. L.*, Sp. 473—514. Ausdrücklich bezeugt wird der im übrigen selbstverständliche Vortrag an diesem Gedächtnistag des Völkerapostels durch den Prediger für *Hom. IV* (a. a. O., Sp. 487—496) und *Hom. VII* (Sp. 507—514). Zur Datierung des Paulusfestes selbst vgl. die Angabe der am 1. Januar gehaltenen *Hom. in Kalendas* (XLVIII, Sp. 953—962): πρώην γούν ἐγκωμιαζόντων ἡμῶν τὸν μακάριον Παῦλον.

6. Jahrh.s nach Ausweis des in syrischer Übersetzung erhaltenen Kirchengesangbuches des Severus gegenübergestanden¹ und im weiteren Verlauf des stadtantiochenischen Kirchenjahres damals im Gegensatz zu individuellen Festen der Evangelisten Johannes und Markus und des Apostels Thomas² ihm ein solches des Apostelfürsten Petrus nicht gefolgt zu sein. Zum 28. Dezember vermerkt die in einer Hs. vom J. 411 vorliegende Übersetzung des unter stärkstem antiochenischen Einfluß stehenden Martyrologiums unmittelbar, wie man anzunehmen pflegt, der Kirche von Nikomedeia Paulus an erster Stelle, erst an zweiter, „Šem'ôn Kēçâ, das Haupt der Apostel unseres Herrn“³. Und als eine liturgische Feier vielmehr des stadtrömischen Datums, des 29. Juni auch in Antiocheia übernommen wurde, muß sie zunächst geradezu Paulus allein gewidmet gewesen und in Umkehrung des stadtrömischen Brauches Petrus höchstens ein Begleitfest am folgenden Tage eingeräumt worden sein. Das ergibt sich aus dem übereinstimmenden Zeugnis des 932 durch den Abt Mōšē für das syrische Marienkloster der Sketewüste aufgekauften jakobitischen syrischen Choralbuches, *Brit. Mus. Add. 14504*⁴ und des uns durch den Muslim al-Birūnī bekannt werdenden Festkalenders einer orthodoxen Christenheit des fernen Huarizm⁵, die hier letztendlich auf antiochenischem Brauche beruhen müssen⁶.

Ich konnte es mir nicht versagen, diese doch wohl recht eindrucksvollen Tatsachen einer merkwürdigen heortologischen Entwicklung, die ich im J. 1903 noch nicht zu überschauen ver-

¹ E. W. Brooks, *James of Edessa, the hymns of Severus of Antioch and others* (P. O. VI Fasc. 1; VII Fasc. 5), S. 168ff. (= Nr. 129f.).

² Ebenda S. 171—174 (= Nr. 131—134). In Nr. 133 ist Johannes lediglich einleitend in einem auf das Thomasfest gehenden Text erwähnt.

³ F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* (P. O. X, Fasc. 1), S. 11.

⁴ A. Vgl. Katalog W. Wright, S. 281ff.

⁵ Ed. Sachau, *Chronologie orientalischer Völker von al-Biruni*, Leipzig 1878, S. 299 bzw. englische Übersetzung London 1879, S. 296 und die Sonderausgabe des jenem Festkalender gewidmeten Kapitels mit französischer Übersetzung von R. Griveau, *Les fêtes des Melchites par Abou Rihan al-Biruni* (P. O. X, Fasc. 4), S. 22.

⁶ Zu diesem Zusammenhang vgl. meinen Aufsatz *Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem*, *Orientalia Christiana Periodica* II, S. 129—144, besonders S. 138—141 und S. 143, Anm. 1. Wie hier gezeigt wird, hat der Weg von Antiocheia nach Huarizm für den liturgischen Einfluß der Metropole des hellenistischen Syriens näherhin über Damaskus geführt.

mochte, hier einmal zusammenzustellen, nachdem durch Weigand, in welchem Sinne immer, auch die Frage nach der Herkunft des ikonographischen Typs der „Gesetzesübergabe“ berührt worden war. Es wäre gewiß nicht überraschend, wenn auf dem Boden jener heortologischen Entwicklung etwa in ein Kompositionsschema, das ursprünglich nur den zu sich und seiner Heilslehre aufrufenden Christus zwischen den Apostelfürsten allein oder inmitten des gesamten Apostelkollegiums mit Hervorhebung des zu seiner Rechten gegebenen Paulus bot¹, erst sekundär das Motiv der Rollenübergabe an Petrus eingefügt worden wäre. Das um dieses naturgemäß aus Rom stammende Motiv bereicherte Schema müßte alsdann bereits im Konstantinischen Zeitalter nach dem römischen Westen zurückgewirkt haben und hier nach seinem Vorbild unter Beibehaltung der Plätzeverteilung an die Apostelfürsten die Variante der „Gesetzesübergabe“ durch den thronenden bzw. als Lehrer sitzenden Christus entstanden sein. Eine ikonographische Entwicklung schon vorkonstantinischer Zeit, wie sie hierbei anzunehmen wäre, würde gerade auf antiochenischem Boden nichts Befremdendes haben, nachdem Dura-Europos für jene Epoche uns über die Bilderfreudigkeit nicht nur des Christentums, sondern sogar des Judentums Syriens urkundlich belehrt hat. Andererseits ist ein positives Anzeichen dafür, daß in den wenigstens ihrer Provenienz nach abendländischen Exemplaren Orientalisches sich auslebt, sehr entschieden in der Häufigkeit zu erblicken, mit der hier, wie bereits beiläufig berührt wurde, ein von Petrus gehaltenes Kreuz näherhin die charakteristische Erscheinung des hierosolymitanischen Golgatha-Prachtkreuzes aufweist. Daß ein mathematischer Beweis für den angedeuteten Verlauf der Dinge und damit für eine antiochenische Herkunft der Dreierkomposition der „Gesetzesübergabe“ mit stehendem Christus sich von der Seite der heortologi-

¹ In der ersteren Fassung wäre diese altantiochenische Komposition dann identisch — und dies ist in hohem Grade beachtenswert — mit derjenigen, welche die beiden ravnatischen Sarkophage Garrucci 336, 1/3 und 4 (= III dieser Zeitschrift, S. 180, Fig. 1) bieten und welche für einen Altarvorhang der Justinianischen Hagia Sophia durch Paulos Silentiarios Ἐκφρασις τῆς μεγάλης ἐκκλησίας v. 764—801 beschrieben wird. Nach jenen beiden Denkmälern und dieser Beschreibung wäre alsdann schon für jenes altantiochenische Darstellungsschema als Ergebnis eines palästinensischen Einflusses das von Petrus gehaltene Golgatha-Prachtkreuz anzusetzen.

schen Tatsachen freilich nicht erbringen läßt, ist selbstverständlich, obgleich schließlich noch auf die merkwürdige Darstellung einer aus dem nordöstlichen Mesopotamien stammenden syrischen Hs. von 1084/5 zu verweisen wäre¹, die in jenem Dreierschema eine Schlüsselübergabe an Petrus in Gegenwart des aus der Paulusgestalt entwickelten „Propheten Moses“ bietet und deren Publikation den Ausgangspunkt meiner früheren Ausführungen gebildet hat. Ja, man wird gerade die Frage sich recht ernsthaft stellen müssen, ob, wenn es sich bei der normalen Dreierkomposition der „Gesetzesübergabe“ in Syrien wirklich um einen wenn auch noch so alten Import eines landfremden, weil stadtrömischen Bildschemas handelte, dieses Bildschema hier so volkstümlich hätte werden können, daß wir schon wieder einer mißverständlichen inhaltlichen Weiterbildung desselben am fernen Ufer des Tigris in der Rolle einer bloßen Raumfüllung begegnen, die jener Darstellung in der fraglichen Hs. der jakobitischen Masora zukommt. Wer mit O. Wulff² in einem Großteil der in Italien und Gallien zum Begräbnis verwendeten altchristlichen Sarkophage östliche Importware glaubt erblicken zu dürfen, der wird angesichts von alledem ohne weiteres geneigt sein, das im Westen in so starkem Maße gerade als eine charakteristische Erscheinung der Sarkophagplastik hervortretende Motiv tatsächlich auf Antiocheia zurückzuführen. Wem die Gedankengänge Wulffs als eine archäologisch-kunstgeschichtliche Ketzerei erscheinen, mit der sich nicht einmal die Mühe einer sachlichen Auseinandersetzung lohnt, dem wird erst recht eine Vorstellung als abwegig erscheinen, die dazu führen würde, daß auf stadtrömischem Boden in der beherrschenden Zentralgruppe bereits eines Werkes wie des Sarkophags des Junius Bassus die nach der alten einheimischen Darstellung der „Gesetzesübergabe“ durch den thronenden Christus erfolgte Umgestaltung eines von auswärts eingeführten Bildtyps erkannt werden müßte³. Eine Verständigung wird hier vorläufig unmöglich bleiben.

¹ Abgebildet auf der Tafel zu Anfang meines Aufsatzes *Eine syrische ‚traditio legis‘* usw.

² *Altchristliche und byzantinische Kunst*. Berlin-Neubabelsberg o. J., S. 100f.

³ Zu revidieren hätte ich selbst dabei meine III dieser Zeitschrift S. 188 und 194—197 vertretene Anschauung von einem schlechthin „echt römischen“ Cha-

Für die Entscheidung der Frage eines abendländischen Einflusses, dem als solche die armenische Buchmalerei des 10. Jahrh.s unterlegen hätte, braucht sie glücklicherweise nicht abgewartet zu werden. Ob von Hause aus eine Eigenschöpfung antiochenischer Kunst oder nicht, ist die Dreierkomposition der *Traditio legis* mit stehendem Christus jedenfalls in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s dem Osten bekannt gewesen und hat hier ihren Einfluß auf einen in Jerusalem beheimateten Bildtypus der „Himmelfahrt Christi“ spätestens in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.s geltend gemacht. Der Zusammenhang, den im armenischen Mlke-Evangeliar mit jener Komposition das Himmelfahrtsbild vertritt, besagt in dem von Weigand angestrebten Sinne genau so sehr schlechthin nichts wie Löwe und Adler an den Schriftpulten der sitzenden Evangelistenbilder jener Hs.

Was uns in den von Weitzmann und Der Nersessian behandelten ältesten erhaltenen Denkmälern bildkünstlerischen Buchschmucks armenischer Evangelienhss. entgegentritt, ist ausschließlich einerseits das Erbe der christlichen Antike Syriens in ihrer doppelten Prägung rein hellenistischer Kunst der Küstenzone und einer stärker orientalisch-hellenistischen Hinterlandskunst, andererseits ein gewiß sehr beträchtlicher Einschlag byzantinischen Einflusses. Beides ist im Rahmen der allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse ebenso selbstverständlich, als das Mitspielen eines abendländischen Einflusses schon in diesem Rahmen von vornherein als völlig unglaubhaft erscheinen mußte.

Was jenen Denkmälern ihre Bedeutung verleiht, wird auch in Zukunft ihr Verhältnis eben zur christlichen Antike Syriens bleiben, wobei unter ihnen selbst wie gegenüber dem noch immer auf dem Gebiete der Buchmalerei für deren Hinterlandzweig das Hauptdenkmal darstellenden Rabbula-Evangeliar die Verhält-

rakter der Gesetzesübergabe durch den thronenden Christus. Ich berücksichtigte dort nicht hinreichend, daß irgendwie doch gerade in diesem Darstellungsschema die Stellung Petri zur Linken des Herrn einer Erklärung bedarf, die nur zu gewinnen ist, wenn wir dasselbe als bereits von dem Typus der Gesetzesübergabe durch den stehenden Christus bzw. letztendlich von dessen zu unterstellender altantiochenischer Grundlage beeinflusst denken. Beachtenswert ist in jedem Falle, daß der Lateranensische Säulensarkophag einen starken Zusammenhang mit dem Osten auch durch die Darstellungen von Sakralbauten Jerusalems verrät, die auf seinen Seitenstücken A. Stegenšek Neue Serie, I, S. 272—285 nachgewiesen hat.

nisse keineswegs so einfach liegen, daß eine Entwicklung glatt aus einer chronologischen Aneinanderreihung des wenigen zufällig Erhaltenen sich ablesen ließe. Dies Letztere möchte ich hier zum Schluß sehr nachdrücklich betonen. Wir sahen bereits, wie das Himmelfahrtsbild des Mlke-Evangeliar trotz einer eigenen teilweisen Preisgabe und andererseits wesenhaft mißverständlichen Weiterbildung bestimmter zusammengehöriger Motive doch auf eine Fassung der letzten syrischen Vorlage zurückweist, die gegenüber der tatsächlich erhaltenen des Rabbula-Kodex eine ursprünglichere war. Ein zweites Beispiel sei hinzugefügt.

Bei Zusammenhalt unserer Denkmälergruppe einschließlich der syrischen Hs. vom J. 586 mit den durchweg, ausgehend vom antiken Typus etwa des lateranischen Sophokles, stehenden Autorenbildern des Pariser syrischen Alten Testaments *Bibl. Nat. Ms. syr. 341* des 7. oder beginnenden 8. Jahrh.¹ und den unlängst² von mir kurz behandelten nach der arabischen Prophetenhs. *Ar. 10. 173 (Diez A. Fol. 41)* der Staatsbibliothek in Berlin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß jener Typus auch für das Evangelistenbild der christlichen Antike des syrischen Hinterlandes kanonische Bedeutung gewonnen hatte. Die klassischen Zeugen für dessen Eigenart werden hier daher die paarweise unter ihren Arkaden stehenden Evangelisten des Etschmiadzin-Evangeliars³ bleiben, auch wenn wir in ihnen nicht mehr mit Strzygowski der armenischen Hs. beigefügte frühchristlich-syrische Originale, sondern — möglicherweise sogar nur indirekt — auf eine syrische Vorlage zurückgehende Arbeiten einer armenischen Hand des J. 989 zu sehen haben. Genau dieselbe Anordnung zeigt dann wieder im Rahmen der Arkade das „zweite Etschmiadzin-Evangeliar“ Strzygowskis: die Hs. 2555 der armenischen Patriarchats-

¹ Vgl. H. Omont, *Peintures de l'ancien Testament dans un manuscrit syriaque du VII^e ou VIII^e siècle: Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires XVII* (1901) S. 85—98. Pl. V.—IX. Die Prophetengestalten sämtlich auch abgebildet bei A. M. Friend, *The portraits of the Evangelists in greek and latin manuscripts in Art Studies V*, 1927, Pl. IV, 45/61.

² *Beiträge zur Buchmalerei des christlichen Orients. I Frühchristlich-syrische Prophetenillustration durch stehende Autorenbilder* in dieser Zeitschrift. Dritte Serie IX (1934). S. 99—104.

³ Bei J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar. Byzantinische Denkmäler I*. Wien 1891, Taf. III und neuerdings bei A. M. Friend a. a. O., Pl. IX, 20f.

bibliothek in Jerusalem¹. Auf syrischem Boden selbst hat dagegen nur allgemein die paarweise Anordnung und für Markus und Lukas den Typus des stehenden Autors schon im J. 586 der Rabbula-Kodex bewahrt², während unter dem Einfluß wohl eher des syrischen Küsten-Hellenismus, dem er nach Ausweis des Kodex von Ressano in dem Kompositionsschema des Dichters und der Muse geläufig war³, als schon Konstantinopels für die beiden anderen Evangelisten⁴ der sitzende Typus gewählt und beidemal die gewiß ursprüngliche Rahmung der Paare durch die Arkade preisgegeben und die paarweise Anordnung mit dem Stabarkadenmotiv der Kanonestafeln in die Verbindung eines seitlichen Schmuckelements gesetzt ist. Man wird wesentlich Gleiches für die hinter dem Mlke-Evangeliar stehende syrische Vorlage voraussetzen haben. Die armenische Hs. vom J. 902 selbst hat jedes der zwei stehenden und sitzenden Evangelistenbilder auf einer Seite verselbständigt⁵. Sie steht damit in der Gesamtentwicklung des armenischen Evangelistenbildes auf einer weit jüngeren Stufe als ihre zeitlich jüngere Schwester vom J. 989. Noch jüngere armenische Denkmäler als jene und die Jerusalemer Nr. 2555 führen hier in gewissem Sinne nicht nur über sie, sondern wieder sogar über ihre syrische Vorlage und das dieser nächst verwandte Rabbula-Evangeliar hinauf. Das gilt trotz des Griechisch der von ihnen gehaltenen geöffneten Bücher von den sämtlich stehend und paarweise auf je einer Seite vereinigt gegebenen Evangelisten der 1007 im mazedonischen Adrianopel hergestellten Hs. *San*

¹ J. Strzygowski, *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar: Huschardzan. Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien*. Wien 1911, S. 345—352. Die betreffende Abbildung Taf. 3 I bzw. Weitzmann, Taf. VII 25.

² Weitzmann, Beilage I, Abb. 4 bzw. A. M. Friend a. a. O. *Art Studies* VII, 1929, Pl. I 2 und der Nersessian, *The Art Bulletin* XV, Fig. 9.

³ Vgl. meinen Aufsatz *Eine antike Bildkomposition in christlich-orientalischen Umdeutungen: Monatshefte für Kunstwissenschaft* VIII (1915), S. 111—123. Weiteres Material über das fragliche Darstellungsschema jetzt bei J. Weitzmann-Fiedler, *Ein Evangelientyp mit Aposteln als Begleitfiguren: Goldschmidt-Festschrift 1935*, S. 30 bis 34.

⁴ Abgebildet bei A. M. Friend a. a. O., Pl. I 1 und bei der Nersessian a. a. O., Fig. 34.

⁵ Vgl. die Abbildungen bei Weitzmann, Taf. III 6/9.

Lazzaro 887¹. Nur die alte Arkadenumrahmung ist hier fallen gelassen. Auch sie ist, wenn auch mit der Weiterbildung, daß nun jeder Evangelist unter einem Bogen einer viergliedrigen Arkadenfront steht, zunächst in dem alle vier stehenden Evangelisten in immer noch deutlich paarweiser Anordnung auf einer einzigen Seite vereinigenden Autorenbild der Hs. 3 der Privatsammlung S. Sevadjan gewahrt², deren Schrift Macler³ dem 10. oder sogar noch 9. Jahrh. zuweist. Die gleiche paarweise Vereinigung aller vier Evangelisten im stehenden Typus wiederholt dann aber ohne das Arkadenmotiv wieder noch eine Hs. sogar erst vom J. 1057: die Nr. 362 der Patriarchatsbibliothek in Etschmiadzin⁴. Nicht vor der zweiten Hälfte des 11. Jahrh.s hat — nunmehr gewiß unter eigentlich byzantinischem Einfluß — im armenischen Evangelienbuchschnuck das stehende Autorenbild syrischer Hinterlandstradition dem sitzenden endgültig und restlos den Platz geräumt. Auch hier stehen dabei, wie in der vorigen Hs., die beiden Evangelistenpaare nebeneinander. Übereinander angeordnet sind sie auf einem der als Nr. 617 der Mechitharistenbibliothek in Wien gezählten Vorsatzblätter ehemals eines Vierevangelienbuches⁵ deren ornamentale Elemente sich aufs engste mit denjenigen der ältesten armenischen Evangelienhss. berühren. Daß es dies in dem nun anhebenden Zeitalter eines immer stärkeren byzantinischen und eines diesen ablösenden schließlich denn auch tatsächlich abendländischen Einflusses tat, ist der beste Beweis dafür, wie sehr er jedenfalls in der armenischen Kunst etwas Un„byzantinisches“, dem frühchristlich-syrischen Erbgut Angehörendes darstellt.

Denn man darf der hier versuchten Skizzierung der Entwicklung nicht den Einwand gegenüberstellen wollen: es spiele ja der Typus des stehenden Autorenbildes wie überhaupt, so doch auch in der Anwendung auf das Evangelistenbild seine Rolle

¹ Abgebildet bei Weitzmann, Taf. IX 31f.

² Abbildung bei Fr. Macler, *Documents d'art Arméniens*. Paris 1924 Atlas Fig. 6 und A. M. Friend a. a. O., Pl. IX 24.

³ a. a. O. *Texte*, S. 38.

⁴ Bei Fr. Macler, *Miniatures Arméniennes*. Paris 1913. Pl. IX, Fig. 17 und bei A. M. Friend, Pl. IX 23.

⁵ Bei Macler a. a. O., Pl. VIII, Fig. 16 und Friend, Pl. IX 22.

nicht zuletzt in der „byzantinischen“ Buchmalerei bzw., wie man vorsichtiger sich von vornherein ausdrücken müßte, im bildlichen Buchschmuck textlich griechischen Hss. Ich selber habe wiederholt Einschlägiges bekannt gemacht und besprochen, dabei aber gerade den Zusammenhang mit Syrien im Auge behalten¹. Einmal ist ja natürlich nicht daran zu denken, daß der unmittelbar mit den besten Traditionen antiker Rundplastik zusammenhängende Typus des Autorenbildes auf das syrische Hinterland hätte beschränkt sein können. Nur mit der rein hellenistischen Küstenzone Syriens wird man die machtvollen Prophetengestalten der Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Verbindung bringen können, die ihn auf dem Boden Ravennas vertreten, dessen Bischöfe so lange ausschließlich Syrer waren und das Strzygowski als „Vorort aramäischer Kunst“ in Europa bezeichnete². Sodann sind im „Byzantinischen“ eben sehr verschiedenartige Strömungen zusammengeflossen. Das gilt schon von der hauptstädtischen und der deutlich durch das Vorbild der Hauptstadt bedingten Reichskunst, der man am besten die Bezeichnung „byzantinisch“ vorbehalten würde. Es gilt vollends, wenn wir an alte Landestradiation anknüpfende provinzielle Sonderrichtungen mit einbegreifen, die vielleicht nirgends deutlicher als in der Buchmalerei fühlbar werden. In diesem Sinne ist es eine gewiß beachtliche Tatsache, wenn auch auf „byzantinischem“ Boden, gerade mit dem Typus des stehenden Autorenbildes sich gelegentlich Motive wie Paarung und Arkade verbinden, die mit ihm in der syrisch-armenischen Buchmalerei mindestens in dem Spezialfall des Evangelistenbildes anscheinend von Hause aus verbunden waren, oder wenn es fast eine ständige Erscheinung in gleichaltrigen textlich griechischen Hss. ist, die ihr ornamentaler Schmuck eng an das von Weitzmann behandelte armenische Material heranrückt. So gilt das Letztere etwa von *Marc. Gr. I 8* des 10. oder vielleicht sogar noch 9. Jahrh.s³, dem *Paris Gr. 70*

¹ Vgl. meine Aufsätze *Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos und seine syropalästinensische Vorlage* und *Zum stehenden Autorenbild der byzantinischen Buchmalerei* in dieser Zeitschrift VI (1906), S. 412—436 bzw. Neue Serie III (1913), S. 305—310.

² Vgl. den Titel seines Aufsatzes in dieser Zeitschrift Neue Serie V (1915) S. 83—110.

³ Proben der Ornamentik dieser Hs. bei Strzygowski a. a. O., Taf. II 1 und S. 346, Abb. 1.

vom J. 964¹ und dem etwa gleichaltrigen Wiener *Theol. Gr. 240*² kaum minder stark als von dem durch Weitzmann³ mitbehandelten *Vat. Palat. Gr. 220*⁴, und nun zeigen sowohl das Pariser als das Wiener Evangeliar zugleich die Evangelisten im stehenden Typus, während die Evangelistenbilder der Venediger Hs., nicht ursprünglich zu ihr gehörend, erst dem 12. Jahrh. entstammen. So stehen in einer heute in amerikanischem Privatbesitz befindlichen Hs. ehemals der Andreasskita des Athos⁵ je in einer Arkade wenigstens die Evangelisten Lukas und Johannes und zwar in der für das stehende Evangelistenbild des syro-armenischen Kreises bezeichnenden Starrheit strenger Frontalität, die auch das Markus- und das Lukasbild des *Paris. Gr. 70* gegenüber dem lebendigeren byzantinischen lebensvolleren Halbprofil der beiden anderen Evangelistenbilder dieser und denjenigen der Wiener Hs. aufweisen. Paarweise auf je einer Seite zusammengefaßt stehen endlich in gleicher Frontalität die Evangelisten, und zwar wie im Rabbula-Kodex Matthäus und Johannes, Markus mit Lukas verbunden und in einer charakteristischen derbprovinzialen Ausführung, auf den Deckeln des griechischen Evangelienbuches der Freer-Sammlung in Washington⁶, wo das Vorbild der Buchmalerei nicht minder deutlich nachwirkt als schon auf zwei Elfenbeinplatten der McClean Collection des Fitzwilliam-Museums in Cambridge⁷, die, in dem Bereich der

¹ Probe der Ornamentik bei Strzygowski S. 347, Abb. 2. Die Evangelistenbilder der Hs. bei H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1929, Pl. LXXIX, J. Ebersolt, *La Miniature Byzantine*, Paris-Brüssel 1926, Pl. XXX und Friend, *Art Studies* V, Pl. I 1/4. Das Markusbild auch bei Strzygowski, S. 349, Abb. 3.

² Vgl. H. Gerstinger, *Die griechische Buchmalerei*, Wien 1926, Taf. IX mit Abbildung des Matthäus und dem Anfang seines Evangeliums mit begleitendem Schmuck. Eine Probe der Kanones-Arkaden und das Markusbild bei Strzygowski, S. 350, Abb. 4 bzw. 351, Abb. 5. Sämtliche Evangelistenbilder (Lukas ist jüngste Ergänzung!) bei Friend a. a. O., Pl. II 13/16.

³ S. 11—14.

⁴ Proben der Ornamentik bei Weitzmann, Taf. V 14/17.

⁵ Abbildungen bei Friend a. a. O., Pl. II 18/20. Das Matthäusbild der Hs. ist verloren. Weitere Beispiele von stehenden Evangelistenbildern griechischer Hss. mit Frontalstellung aus *Sinai 204* und in Profil aus *Athos Dionysiou 8* ebenda Pl. I 5/8 bzw. 9/12.

⁶ Abbildung bei Friend a. a. O., Pl. II 23f.

⁷ Ebenda 21f.

christlichen Antike hinaufführend, jedes der beiden Apostel-paare durch die Säule einer für eine zugrundeliegende Minia-turdarstellung zu unterstellenden Arkadenarchitektur trennt.

Liegt hier wohl geradezu ein Erzeugnis selbst syrischen Kunstschaffens vor, so würde nichts abwegiger sein, als auch nur etwa die erwähnten Erscheinungen in sprachlich griechi-schen Hss. als solche „byzantinischer“ Kunst gegen den spezi-fisch syrischen Charakter des stehenden Evangelistentypus der älteren armenischen Buchmalerei ins Feld führen zu wollen. Viel-mehr wird von jener aus auch hier ein gleiches Nachwirken der Traditionen syrischer Hinterlandskunst erkannt werden müssen.

Man verstehe diese Bemerkungen auch unter der Überschrift des gegenwärtigen Aufsatzes, so weit sie von deren engerer Themastellung abführen mögen. Es kam mir darauf an, nicht in der bloßen Negation steckenzubleiben. Es sollte nicht nur ge-zeigt werden, was in den Schöpfungen der armenischen Buchma-leri des 10. Jahrh.s ein wirklich schlechterdings nicht gesucht werden kann, sondern auch, welche Wege sich von ihnen aus weiterer fruchtbarer Forschung zu weisen scheinen.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE GRIECHISCHE EPHRAEM-PARAENESIS GEGEN DAS LACHEN IN ARABISCHER ÜBERSETZUNG

EIN BEITRAG ZUM PROBLEM DER ARABISCHEN EPHRAEMÜBERSETZUNGEN
UND IHRER BEDEUTUNG FÜR EINE KRITISCHE AUSGABE
DES GRIECHISCHEN EPHRAEM

VON

Prof. W. HEFFENING

II. METRISCHE REKONSTRUKTION DES GRIECHISCHEN TEXTES¹

Wohl kaum bei einem der Kirchenväter ist die handschriftliche Überlieferung so zerfahren und unübersichtlich wie gerade bei den nur griechisch erhaltenen Schriften Ephraems des Syrers. Nach dem Zeugnis des Sozomenos wurden Ephraems poetische Schriften bereits zu seinen Lebzeiten ins Griechische übersetzt. Aber die älteste handschriftliche Überlieferung des griechischen Ephraem stammt erst aus dem 10. Jahrh. In diesen sechs Jahrhunderten wurden „diese griechischen Texte fast nur zu Zwecken der Erbauung benutzt, und die Leser und Abschreiber haben keinen Anstand genommen, den überkommenen Wortlaut nach Gutdünken abzuändern, zu erweitern und zu verkürzen, auseinanderzureißen und in neue Verbindungen zu bringen².“ Bei diesem Stand der Überlieferung ist es natürlich schwer, den ursprünglichen Ephraem-Text herauszufinden. Aber ein wertvolles Hilfsmittel für die Kritik besitzen wir in der zuerst von Wilh. Meyer³ entdeckten silbenzählenden Metrik, in der die griechischen Ephraem-Übersetzungen in Anlehnung an das syrische Original abgefaßt sind.

Unter diesen Umständen ist bei diesen zerlesenen Texten jeder Textzeuge willkommen, da in jedem etwas von dem ursprünglichen Ephraem-Texte enthalten sein kann. Zu einer kritischen Bearbeitung sind also neben den griechischen Handschriften auch die Übersetzungen heranzuziehen,

¹ Teil I: *Einleitung, Text und Übersetzung* erschien Dritte Serie, II, S. 94—119 dieser Zeitschrift. Rücksichten der Raumgestaltung haben leider die Veröffentlichung dieser abschließenden Fortsetzung ungebührlich verzögert. Der Herausgeber.

² Bardenhewer in der Einleitung zu seiner Übersetzung Ephraems in der *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 37 (1919), S. VIII; vgl. auch G. Ricciotti, *Sant' Efreim Siro*, Turin 1925, S. 92ff.

³ *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, Berlin 1905, Bd. I, 7—11; vgl. auch C. Emereau, *Saint Ephrem le Syrien*, Paris 1918, S. 28ff., der Hinweise auf die Metrik auch noch in anderen Hss. gefunden hat.

zumal wenn sie uns, wie ich im ersten Teil für die ältere Versio arabica nachgewiesen habe, zeitlich fast um ein ganzes Jahrhundert über die älteste griechische Überlieferung hinausführen. Dem kritischen Wert dieser älteren Versio arabica sollen nun die folgenden Seiten gewidmet sein.

Das älteste Zeugnis für die hier zu behandelnde Paraenesis ist die vor 858 von Photius abgefaßte *Bibliotheca* (ed. Bekker), cod. 196; hier wird sie angeführt unter dem Titel: $\xi\tau\iota\ \mu\eta\ \chi\rho\eta\ \gamma\epsilon\lambda\tilde{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\iota\ \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\iota\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$. Diese Erwähnung ist nur einige Jahrzehnte älter als die handschriftliche Überlieferung der älteren Versio arabica, man kann fast sagen, gleichzeitig mit ihr, während die griechische handschriftliche Überlieferung erst mit dem 10. Jahrh. einsetzt. Leider war es mir aber nicht möglich, alle oder auch nur den größeren Teil der griechischen Hss. heranzuziehen, vor allem nicht die zahlreichen Hss. der Vatikanischen Bibliothek. Ich mußte mich auf die mir erreichbaren Handschriften beschränken¹. Es sind folgende:

B = Berlin, Preuß. Staatsbibliothek, *Cod. graec. fol. 18*, fol. 11^r—14^r (13. Jahrh.)².

W = Wien, Staatsbibl., *Theol. gr. 165*, fol. 142^r—144^v (14.—15. Jahrh.)³.

S = Jerusalem, Patriarchatsbibl., *Cod. Sab. 158*, fol. 32^v—35 (10. Jahrh.)⁴.

Pa = Paris, *Bibl. Nationale, Ancien Fonds gr. 1198*, fol. 50^v—53^v (11. Jahrh.).

Pb = ebenda, *Anc. Fonds gr. 913*, fol. 277^r—280^r (10. Jahrh.).

Pc = ebenda, *Ancien Fonds gr. 920*, fol. 62^r—65^v (11. Jahrh.).

Pd = ebenda, *Ancien Fonds gr. 1172*, fol. 53^r—55^v (11. Jahrh.)⁵.

Außerdem wurden die schon im ersten Teil erwähnten Ausgaben von Assemani (A) und Thwaites (T) sowie eine bei Assemani III, 470f. abgedruckte Dublette eines Teiles der Paraenesis (Ass.) und die lateinischen Übersetzungen von Ambrosius Camaldulensis (C) und von Vossius (V) herangezogen. Zwei georgische Übersetzungen, eine aus dem 9. und eine aus dem 11. Jahrh., auf die mich Herr Dr. G. Peradze-Warschau aufmerksam machte, sind bisher noch nicht ediert.

Das gegenseitige Verhältnis dieser Handschriften und Übersetzungen zeigt sich schon in der Form der Doxologie. Eine doppelte Doxologie mit einer Bitte um ein Gebet für den Verfasser haben S Pa Pc Pd A T V⁶, eine da-

¹ Die Leidener und Münchener Ephraem-Hss. enthalten nach freundlichen Mitteilungen der betr. Bibliotheksverwaltungen unsere Paraenesis nicht.

² *Verzeichnis der griech. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin*. Berlin 1897, Bd. II, Nr. 256.

³ von Nessel, *Catalogus Codicum Mss. graecorum... bibliothecae Caesariae Vindobonensis*, Wien 1690, I, 258.

⁴ A. Papadopulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Petersburg 1894, II, 261. Die Kollation verdanke ich Herrn Prof. D. Dr. Stummer.

⁵ Zu Pa—Pd vgl. Omont, *Inventaire sommaire des Mss. grecs de la Bibl. Nat.*, Paris 1886. Den Bibliotheken in Berlin, Wien und Paris danke ich für die Liberalität, daß sie mir die Hss. zur Kollation nach Bonn schickten.

⁶ So auch die jüngere arabische Übersetzung al-Anṭāki's.

von abweichende einfache Doxologie haben B W und der Codex Cryptoferratus in den Varianten bei V, während Pb nur die erste Doxologie des Assemanischen Textes aufweist und C mitten in der Paraenesis in eine andere übergeht. Dieselbe Gruppierung ergibt sich auch aus der Überschrift; es haben Gruppe:

1. B W: ὅτι οὐ χρῆ (bzw. περὶ τοῦ μῆ) γελᾶν, ἀλλὰ πενθεῖν καὶ κλαίειν.
C: *quod non oporteat ridere, sed flere ac lugere.*
2. S Pa Pb Pc Pd A T, die Varianten bei V (S. 106); vgl. oben Photius:
ὅτι οὐ δεῖ γελᾶν καὶ μετεωρίζεσθαι, ἀλλὰ (μᾶλλον + S A T) γλαίειν καὶ πενθεῖν ἑαυτοῦς.

Nach den Varianten lassen sich des näheren drei Gruppen unterscheiden: 1. B W, vielleicht auch C; 2. S Pa—Pd; 3. A Ass. T V¹. Diesen drei Gruppen steht die Überlieferung der Versio arabica gegenüber. Ihr am nächsten steht die erste Gruppe sowie die lateinische Übersetzung des Camaldulensis (C), worauf ich schon im ersten Teile hingewiesen habe. Es ergibt sich also die bei einem solch zerlesenen und überarbeiteten Texte wie Ephraem etwas überraschende Tatsache, daß die älteste Überlieferung der Versio arabica (9. Jahrh.) mit der jüngsten aus dem 13.—15. Jahrh. zusammengeht, daß wir mit anderen Worten in der zeitlich jünsten griechischen Überlieferung den relativ besten Text überkommen haben, wenn auch die Versio arabica selbst und noch mehr die Hss. der Gruppe I ebenfalls schon Überarbeitungen aufweisen.

Schon bei der ersten Beschäftigung mit der vorliegenden besonders stark zerlesenen und überarbeiteten Paraenesis fiel mir die häufige Verwendung einiger rhetorischer Kunstmittel auf, die eine gewisse Gliederung des Textes verraten: so das öfters wiederkehrende ὁ γέλωσ καὶ ἡ παρρησία, die mehrmalige rhetorische Frage τί δὲ ποιήσω ἐγὼ oder ähnlich, die verschiedenen in einen Imperativ gekleideten Aufforderungen an den Herrn. Innerhalb dieser einzelnen Abschnitte findet sich häufig ein Parallelismus der Glieder, sei es, daß ein und dasselbe nur in verschiedenen Redewendungen ausgedrückt ist, sei es, daß mit Antithesen gearbeitet wird; z. B. ψυχὴν οὐκ ὠφελεῖ, σῶμα δὲ διαφθείρει oder in den mit οἴμοι τί ποιήσω beginnenden Abschnitten, wo einmal von der Hölle und der äußersten Finsternis die Rede ist und das zweitemal von der endlosen Qual und dem schlaflosen Giftwurm. Allein schon diese Kunstmittel, die ganz der Ephraemischen Art entspre-

¹ Emereau, S. 33, sagt, daß Assemani die Oxforder Ausgabe von Thwaites abgedruckt habe. Dies kann jedoch nur bedingt richtig sein; denn die zahllosen Auslassungen der Oxforder Ausgabe gegenüber Assemani zeigen, daß Assemani den Oxforder Text zum mindesten nach den römischen Hss. ergänzt hat. Ich neige zu der Ansicht, daß Assemani überhaupt nicht den Text einer bestimmten Hs. oder Hss.-Gruppe abdruckt, sondern einen unkritischen Mischtext bietet. — Bei Vossius hat man den Eindruck, als ob er öfters die Varianten seiner griechischen Vorlagen in der Übersetzung miteinander verbunden habe.

chen¹, lassen einen strophischen und metrischen Aufbau unserer Paraenesis vermuten.

In der Tat lassen sich schon im Texte bei Assemani eine Reihe von Stellen in Siebensilbern lesen, z. B. die Strophen 9, 66, 76, 88 und zahlreiche Halb Strophen. Berücksichtigt man nun noch die von mir kollationierten sieben griechischen Hss., so erweisen sich noch mehr Stellen ohne weiteres als metrisch. Durch einen Blick in den unten rekonstruierten Text kann sich jeder davon überzeugen. Die Versio arabica führt aber über diese Ergebnisse noch weit hinaus. An zahlreichen Stellen ist das Versmaß zu sanieren, indem man mit der Versio arabica einzelne Wörter streicht oder einfügt oder mit anderen vertauscht. So sind z. B. zu streichen in Str. 10 ὁ θεός, in Str. 14 εἴδους, in 28 τὸ ὕψος, in Str. 63, 69, 73, 77 das ausschmückende ἀγαθὲ bei Κύριε (vgl. ferner Str. 21, 34, 39, 51, 68). Einzufügen sind der Versio arabica entsprechende Wörter z. B. in Str. 2 ὦ, in Str. 23, 58, 76 γὰρ, in Str. 3 καὶ ἰκετεύων (vgl. ferner Str. 61, 63, 84, 85, 88). Vorhandene Wörter oder sogar ganze Konstruktionen sind der Versio arabica entsprechend zu ändern, z. B. Θεός in Κύριος bzw. umgekehrt in Str. 12, 20, 37 (vgl. ferner Str. 7, 16, 22, 23, 40, 59, 64, 68—72, 75, 81, 84, 87). Diese Änderungen sind im Apparat näher begründet, wobei ich von folgender allgemeiner Erwägung ausgehe: Das Arabische ist wie kaum eine andere Sprache reich an synonymen Ausdrücken; wenn also an zwei Stellen des arabischen Textes dasselbe Wort, im Griechischen aber verschiedene Wörter stehen, so ist anzunehmen, daß der arabische Übersetzer an diesen Stellen auch das gleiche Wort gelesen hat, da der Araber durchaus die Möglichkeit besaß, verschiedene synonyme Wörter auch durch verschiedene arabische Ausdrücke wiederzugeben. Ähnlich ist es auch bei ganzen Konstruktionen. Wenn in Str. 75 der griechische Text τὴν δέξιν τῶν μετανοούντων oder ähnlich, jedenfalls eine Partizipialkonstruktion hat und der Araber hier einen Relativsatz bietet, so ist anzunehmen, daß auch der arabische Übersetzer in seiner griechischen Vorlage einen Relativsatz vorgefunden hat; denn er hätte diese Stelle ohne weiteres auch durch ein arabisches Partizipium wiedergeben können, also دعاء التائبين البيك, wobei ein οὐδενός nicht besonders übersetzt werden konnte. Solche Erwägungen und die darauf fundierten Änderungen gehen natürlich von der Tatsache aus, daß der Araber (von solchen Abweichungen abgesehen) eine wörtliche Übertragung des griechischen Textes bietet, wovon man sich im ersten Teile überzeugen kann.

Auf diese Weise ist es möglich, einen metrischen Text in Strophen zu je vier Siebensilbern wiederherzustellen, vereinzelt aber auch in Strophen zu fünf oder sechs solcher Zeilen, was ja auch sonst im griechischen Ephraem begegnet. Vielleicht könnte es sich aber auch um Strophen von vier Zeilen zu 7 + 7 Silben handeln, worauf z. B. die Strophen 62/63, 66/67, 70/71 hin-

¹ Vgl. Emereau, a. a. O., S. 83, 90f.

deuten. Ich lasse diese Frage unentschieden, zumal es sich dabei nur um eine andere Zusammenfassung der einzelnen Verse handelt und den Zweck dieser Studie weiter nicht berührt.

So ist einerseits der metrische Aufbau unserer Paraenesis gesichert und andererseits ergibt sich die Tatsache, daß die der Versio arabica zugrunde liegende griechische Vorlage gegenüber der gesamten griechischen Überlieferung den besten Text enthielt. Um dies noch weiter zu erhärten, sei noch auf einige besonders markante Beispiele hingewiesen. In Str. 59 ist durch einfache Vertauschung der Substantiva und zweimalige Einfügung von καὶ entsprechend der Versio arabica die Metrik wiederherzustellen. Ebenso ist es in Str. 72, wenn man mit der Versio arabica die Johannes-Stelle statt der Matthäus-Stelle einsetzt. Str. 88 ist in dieser Hinsicht von ganz besonderer Bedeutung. Das durch die Versio arabica gesicherte Ἀμῆν, das diese Strophe in ihrem metrischen Aufbau sofort abrundet, zeigt, daß die Paraenesis ursprünglich hier schloß. Die doppelte Doxologie bei Assemani, Thwaites und in der Hss.-Gruppe II oder die einfache Doxologie in der Hss.-Gruppe I sind spätere Zusätze, zumal sie auch metrisch Schwierigkeiten machen.

Dies Ergebnis, das zunächst nur für die vorliegende Paraenesis gilt, möchte ich dahin verallgemeinern, daß jene alten arabischen Übersetzungen des 9. Jahrh.¹ wertvolle Textzeugen für die kritische Bearbeitung des griechischen Ephraem sind, wenn auch diese alten Übertragungen nicht alle vom gleichen Übersetzer herrühren, wie die von Oestrup in ZDMG LI (1897) 460 gebotene Probe zeigt. Es wäre ein dringendes Gebot der Ephraemforschung, diese alten arabischen Übersetzungen sämtlich zu edieren, wenigstens soweit ihnen ein erhaltener griechischer Text entspricht. Dagegen hat die jüngere arabische Übersetzung al-Anṭākī's weit geringeren Wert; sie steht bereits in dem gleichen Stadium der Zerlesung und Überarbeitung wie die gesamte griechische Überlieferung.

Was nun speziell unsere Paraenesis anbetrifft, so gewinnt es mit dem Nachweis ihres metrischen Aufbaues an Wahrscheinlichkeit, daß wir in ihr eine im Laufe der Zeit stark überarbeitete griechische Übersetzung eines syrischen Ephraem-Stückes vor uns haben. Im Hinblick darauf sei noch kurz auf die Schriftzitate eingegangen. Wie nicht anders zu erwarten, ist in der griechischen Überlieferung und ebenso meist auch in der Versio arabica (vielleicht schon in ihrer griechischen Vorlage) der kurrente Bibeltext eingesetzt, so in Str. 19/20 Jak. 4, 9, 10, in Str. 27 Jes. 43, 26, in Str. 52 Sap. 4, 15 und in Str. 53 Sap. 3, 1. Jedoch ist in Str. 20 ὑπὸ τῆν κραταίαν χεῖρα τοῦ θεοῦ als Verräter stehengeblieben; dies zeigt, daß hier ursprünglich die ähnliche Stelle I Petr. 5, 6 gestanden hat, die sich in der Versio arabica auch tatsächlich findet. Ähnlich ist es in Str. 53 mit κύριος. Bedeutungsvoller ist nun Str. 72. Hier hat die gesamte griechische Überlieferung (auch die jüngere

¹ Vgl. den ersten Teil, S. 103.

arabische Übersetzung al-Anṭākī's) die in das Metrum nicht passende Stelle Matth. 7,7 oder Lk. 11,9, während die Versio arabica *اطلبوا وتأخذوا* (Bittet und ihr werdet erhalten) liest, d. h. also zunächst die in das Metrum passende sinnverwandte Stelle Joh. 16,24¹.

Für diese Stelle liegt nun eine dreifache griechische Überlieferung vor:

1. die der Versio arabica zugrunde liegende und in das Metrum passende Gestalt: αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε;
2. die in den Drucken A T und in den der lateinischen Übersetzung V zugrunde liegenden Handschriften vorliegende Gestalt: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν, wobei das mittlere Glied der Evangelienstelle ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε übersprungen ist;
3. die in den von mir benutzten sieben Handschriften und in der jüngeren arabischen Übersetzung al-Anṭākī's vorliegende Gestalt: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

Auffallend ist die Überspringung des mittleren Gliedes in der zweiten Überlieferungsform; denn wäre das Evangelienzitat innerhalb der griechischen Ephraem-Überlieferung ergänzt worden, so hätte man das mittlere Glied sicher nicht ausgelassen; man hätte entweder das mittlere Glied allein oder beide Glieder ergänzt; erst recht wären die Herausgeber der beiden Drucke nicht so verfahren. Dazu kommt, daß bei von Soden der Apparat zu der Matthäus- wie zu der Lukas-Stelle keine entsprechende griechische Variante aufweist.

Setzt man nun den Wortlaut der ersten Überlieferung, d. h. also den Wortlaut des Arabers, in die zweite Überlieferung ein und überträgt dann diese zweite Überlieferung entsprechend dem Wortlaut des Syr^{Cur} zu Matth. 7,7 ins Syrische, so erhält man den glatten syrischen Siebensilber: *ܐܝܬܝܬܝܬܝܘܢ ܕܘܥܒܕܝܘܢܝܘܬܝܘܢ*, also das Metrum, in dem Ephraem vornehmlich gedichtet hat. Dagegen ergibt eine Kombination des 1. und 2. Gliedes oder des 1. Gliedes in der Form *ܐܝܬܝܬܝܬܝܘܢ ܕܘܥܒܕܝܘܢܝܘܬܝܘܢ* mit dem 2. oder 3. Glied keinen Siebensilber. War dies nun die Gestalt des unserer griechischen Übersetzung zugrunde liegenden syrischen Originals, wie erklärt sich dann die dreifache griechische Überlieferung an dieser Stelle?

Die von mir metrisch rekonstruierte griechische Übersetzung hat sicher nur das erste Glied *αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε* geboten, da dies sowohl von der Versio arabica wie durch die Metrik gefordert wird. Und eine metrische Übersetzung eines metrischen Originals ist notwendigerweise gezwungen, mit dem Texte freier zu schalten als eine Prosaübersetzung; sie muß der Metrik wegen einzelne Dinge auslassen oder auch einzelne Wörter einfügen und kann sich nur an eine getreue Wiedergabe des gedanklichen Inhaltes halten, sie muß eine Adaption sein. Nun hat jemand,

¹ Dementsprechend ist die Verifizierung des Schriftzitates oben S. 117 zu verbessern.

der das syrische Original noch kannte, an der Kürzung des Schriftzitates in der griechischen metrischen Übertragung Anstoß genommen und den ursprünglichen Wortlaut des Schriftzitates, wie er ihn im syrischen Ephraem-Text las, wiederhergestellt, so daß der Text in diesem Stadium der Entwicklung unter Zerstörung der Metrik lautete: αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Dann hat man das Schriftzitat an den geläufigen Bibeltext der Matthäus- bzw. Lukas-Stelle angeglichen, indem man das auffallende λήψεσθε ausmerzte und durch δοθήσεται ὑμῖν ersetzte; so entstand die Textgestalt der zweiten griechischen Überlieferung. Ein späterer Leser oder Abschreiber nahm dann an dem so entstandenen unvollständigen Schriftzitate Anstoß und ließ, statt das mittlere Glied zu ergänzen, das letzte Glied fort und schuf dadurch die dritte griechische Textgestalt; denn eine Umänderung der mit Joh. 16, 24 übereinstimmenden griechischen metrischen Überlieferung in den Wortlaut der Matthäus- oder Lukas-Stelle ist schlechterdings ausgeschlossen. So fände die dreifache Textgestalt der griechischen Überlieferung ihre Erklärung.

Der so gewonnene syrische Text dieser Stelle berührt sich nun mit der Diatessaron-Überlieferung. Zwar hat das arabische Diatessaron (Kap. 10) und die mittelniederländische Evangelienharmonie die Lukas-Stelle in wörtlicher Übereinstimmung mit der griechischen Evangelienüberlieferung, während die Matthäus-Stelle in beiden fehlt; aber der Syr^{Cur} liest in Matth. 7, 7 ܕܒܝܬܘܢܝܘܬܝܘܢ ܘܕܝܗܘܕܝܘܬܝܘܢ (Bittet und ihr werdet empfangen) und Aphrat XXIII, 48 bietet für Matth. 7, 7 bzw. Luk. 11, 9 ܕܒܝܬܘܢܝܘܬܝܘܢ ܘܕܝܗܘܕܝܘܬܝܘܢ ܕܒܝܬܝܢ ܕܝܗܘܕܝܘܬܝܘܢ (Bittet und empfanget, und wenn ihr bittet, werdet ihr finden). Ebenso findet sich in altlateinischer Überlieferung: *Petite et accipietis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur vobis*¹. Es hängt also der erste Teil des obigen Siebensilbers „Bittet und ihr werdet empfangen“ mit der Diatessaron-Überlieferung zusammen².

¹ Auf eine diesen Text bietende Stelle im römischen Brevier, *Fer. II in Rogat., Ad Laudes (Ant. ad Bened.)* machte mich Herr Dr. Peters in freundlicher Weise aufmerksam. Weitere Belege der altlateinischen Überlieferung verdanke ich durch seine Vermittlung dem Beuroner Apparat; Herr P. Dold stellte sie in dankenswerter Weise zur Verfügung. Es sind folgende, sicher als Matth. 7, 7 bzw. Luk. 11, 9 erkennbare Stellen: Augustinus: *Confessiones XII, 1; De moribus ecclesiae I, 17; Enarratio in psalmum 118 XIV, 2; Retractationes I, 19; Cassianus: Conlationes IX, 34; Pseudo-Eucherius: Homilia 3; Fulgentius: ad Monimum I, 1; Hieronymus: in Jeremiam V, 65; dagegen bietet Tertullianus: De baptismo 20 nur eine Anspielung.*

² Die bei Ephraem, *ed. Lamy*, IV, 447 vom Herausgeber als Matth. 7, 7 aufgefaßte Stelle kann ebensogut eine Anspielung auf Joh. 16, 24 sein und ist dadurch entwertet. Syr^{Sin} stimmt in Luk. 11, 9 mit NT überein, während Matth. 7, 7 in dieser Hs. nicht erhalten ist. Beide Stellen finden sich im Liber graduum und in Ephraems armenisch erhaltenem Diatessaron-Kommentar nicht. — Auf die wohl auffällige übereinstimmende Auslassung des mittleren Gliedes in unserer Ephraem-Stelle und im

Diese beiden Kriterien, der erschlossene syrische Siebensilber und die Berührung des Schriftzitates mit der Diatessaron-Überlieferung, weisen zwingend auf ein syrisches Original unserer Paraenesis hin; ja es dürfte sogar in unserem griechischen Texte ein echter Ephraem stecken, es sei denn, daß die syrische Vorlage bereits in früher Zeit dem Ephraem untergeschoben wäre; denn das erschlossene Metrum ist gerade das für den syrischen Ephraem charakteristische Metrum, und ferner zitiert Ephraem, wie Burkitt nachgewiesen hat, durchweg das Diatessaron bzw. eine diesem noch sehr nahestehende Form der *Vetus Syra*¹.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die Einrichtung des rekonstruierten griechischen Textes. In erster Linie habe ich mich, soweit dies metri causa angängig, an die griechische Überlieferung gehalten. Alle auscheidenden Einschießel der Überlieferung sind in Kleindruck geboten und in [] Klammern eingeschlossen; alles, was von mir ergänzt ist, wurde in < > Klammern gesetzt. Um den Apparat nach Möglichkeit zu entlasten, wurden bei Textänderungen die sich mit dem Araber deckenden Stellen *kursiv* gedruckt; es bedeutet also lediglich Kursivdruck Änderung nach dem Araber, Kursivdruck in < > Klammern Ergänzung auf Grund des Arabers, Kursivdruck in [] Klammern Tilgung im Widerspruch zum Araber, während Tilgungen im Einklang mit dem Araber im Apparat belegt sind. Eingriffe in den überlieferten Text auf Grund des Arabers oder auf Grund von C oder V sind im Apparat im allgemeinen jeweilig belegt. Eingriffe ohne eine solche Begründung sind von mir ohne eine Überlieferungsgrundlage vorgenommen. Dies betrifft meist das Setzen oder Weglassen des Artikels, mit dem die Ephraem-Texte oft sehr willkürlich verfahren, wie es gerade in das Metrum paßt. Wenn auch im allgemeinen die beiden ersten und die beiden letzten Verse einer Strophe und erst recht eine ganze Strophe einen abgeschlossenen Gedanken oder doch wenigstens etwas syntaktisch Abgeschlossenes enthalten soll, so kommt doch auch das Gegenteil vor. Beispiele dafür finden sich in den von Mercati und Emereau metrisch edierten Homilien mehrfach, z. B. In Abraham et Isaac, Str. 36, 51, In Eliam Str. 47, 51 u. ö.; für einen über zwei Strophen ausgedehnten Satz z. B. In Abraham Str. 158/9,

Syr^{Cur} bei Luk. 11, 9 lege ich kein Gewicht; denn einerseits scheint diese Auslassung bei Ephraem durch das Metrum bedingt und andererseits kann sie im Syr^{Cur} durchaus eine Nachlässigkeit des Abschreibers sein. In altlateinischer Überlieferung begegnet diese Auslassung nach dem Beuroner Apparat nur bei Augustinus, *Sermo 85: Usque modo nihil petistis; petite et accipietis, pulsate et aperietur vobis*. Aber nur scheinbar, denn diese Augustinus-Stelle ist einwandfrei eine Vermengung von Joh. 16, 24 und Matth. 7, 7 bzw. Luk. 11, 9 und dadurch methodisch entwertet. Auch kennt Augustinus das Fehlen des mittleren Gliedes an den anderen Stellen nicht (vgl. die vorhergehende Anmerkung).

¹ Vgl. zur Überlieferungs- und Echtheitsfrage die grundlegenden Ausführungen von A. Baumstark in seiner *Geschichte der syr. Literatur*, S. 35f.

In Eliam Str. 28/9. Ebenso kommen bei Mercati und Emereau vereinzelte Strophen mit mehr als vier Siebensilbern (5 oder 6) sowie auch mit einzelnen Achtsilbern vor. Solche Achtsilber sind durch ein Kreuz (†) vor dem Verse bzw. am Anfang und Ende der Strophe gekennzeichnet. Die im Apparat verwandten Sigel für die einzelnen Textzeugen sind oben erklärt; der Kürze wegen habe ich für die beiden Überlieferungsgruppen folgende Sigel gebraucht: I = B W; II = S Pa Pb Pc Pd; X = I II A T, d. h. die gesamte griechische Überlieferung. Durch Itazismus entstandene Vokalvarianten wurden nicht gebucht.

Schließlich möchte ich ausdrücklich hervorheben, daß es sich nur um den Versuch einer Rekonstruktion des griechischen Textes handeln kann, bei dem es mir allerdings, wie ich glaube, gelungen ist, den ursprünglich metrischen Aufbau dieser Paraenesis nachzuweisen. Im einzelnen wird diese oder jene Stelle sicher auch noch anders als von mir vorgeschlagen, saniert werden können. Vielleicht werden weitere griechische Handschriften manche Stelle in einem anderen Lichte erscheinen lassen. Herr Prof. Baumstark hatte auf meine Bitte hin in liebenswürdiger Hilfsbereitschaft die Freundlichkeit, den rekonstruierten Text einer eingehenden Durchsicht zu unterziehen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlichst danken möchte. Er hat eine Reihe von Emendationen beigesteuert, die ich stets mit dem Sigel Bk versehen habe.

1. Ἀρχὴ <τῆς> καταστροφῆς
<τῆς> ψυχῆς <τοῦ> μοναχοῦ
γέλως καὶ παρρησία.

2. Ὅταν ἐν τούτοις ἴδῃς
σεαυτὸν, <ὦ> μοναχέ,
γίνωσκέ σε[αυτὸν] εἰς βάρη
κακῶν καταντήσαντα.
3. Μὴ παύσῃ δεόμενος
[τοῦ] Θεοῦ <καὶ ἰκετεύων>
ὅπως ῥύσῃται σαυτὸν
<ἐκ> τοῦ θανάτου τούτου.

¹ ψυχῆς] — I.

² ὦ] Vers. Arab. hat nur an dieser Stelle و, während sonst beim Vokativ stets يا gebraucht wird und in der griech. Überlieferung keine Partikel steht; ebenso hat die jüngere Versio arab. des Anṭakī hier: و. καταντήσαντα] συναντήσαντα Pa.

³ παύσῃ] + οὖν I, + δὲ II, + igitur V. Θεοῦ] dominum V. καὶ ἰκετεύων] das in Vers. Arab. hier gebrauchte Verbum تضرع entspricht S. 110⁸ u. 118¹⁰ ἰκετεύω. σαυτὸν] σε X. τούτου] — B. + ὁ γέλως καὶ ἡ παρρησία ἀπόλλυσι τοὺς καρποὺς τοῦ μοναχοῦ II C V Arab.

4. [ὁ] Γέλως καὶ [ἡ] παρρησία
ρίπτει εἰς πάθη αἰσχρὰ [τὸν μοναχόν]
οὐ μόνον νεωτέρους
ἀλλὰ καὶ <τοὺς> γέροντας.
- 5a. [ὁ] Γέλως καὶ [ἡ] παρρησία
κάτω φέρει [τὸν] μοναχόν.
6. Εἶπέ τις τῶν ἁγίων
περὶ τῆς παρρησίας
ὅτι ἄνεμος καύσων
ἐστὶ διαφθείρουσα
τοὺς καρποὺς τοῦ μοναχοῦ.
[Περὶ δὲ τοῦ γέλωτος νῦν ἄκουε.]
- 5b. [ὁ] γέλως τὸν μακαρισμὸν
τοῦ πένθους ἔξω βάλλει.
7. Ὁ γέλως [καὶ ἡ παρρησία] οἰκοδομεῖ
οὐδὲν οὐδὲ φυλάττει,
ἀλλὰ καὶ καταλύει
τὰ οἰκοδομηθέντα.

⁴ Fehlt I. [ρίπτει ε. π. α.] ε. π. α. ἐπιρίπτει I A T ε. π. α. περιπίπτει II + animi V.

^{5a} φέρει] φέρουσι I.

^{5b} ἔξω βάλλει] ἐκβάλλει B.

⁶ Vielleicht ursprünglich = 1 V. 4 + 2 und dann 2—5 vielmehr 3—6. Jedenfalls an ihrer jetzigen Stelle sekundärer Einschub, durch den 5a u. 5b auseinandergesprengt. Vgl. auch die symmetrische Verteilung der Strophenanfänge: 5. Γέλως καὶ παρρησία. 7. ὁ γέλως. 8. Γέλως καὶ παρρησία. 9. Ὁ γέλως. Möglich wäre allerdings auch Rekonstruktion eines wirklichen Vierzeilers:

Εἶπέ τις τῶν ἁγίων [περὶ τῆς παρρησίας]
ὅτι ἡ παρρησία
διαφθείρει ὡς [ἄνεμος] καύσων
τοὺς καρποὺς τοῦ μοναχοῦ,

der dann hinter 4 seinen ursprünglichen Platz gehabt hätte. Man hätte dann dreimal (Str. 4, 5 [bzw. 6], 8) den Anfang Γέλως x. παρρησία und je dahinter eine Str. mit anderem Anfang. Aber wo bleibt 1 V. 4? [Bk].

ὅτι α. x. ἐστὶ] ἡ παρρησία ἄνεμος καύσων ἐστὶ(ν) II (aber ohne ἡ παρρησία Pe), C V Anṭāki. ἡ παρρησία ἄνεμος καυσῶντι ὁμοία A T. περὶ δὲ... ἄκουε] — B. Arab.

⁷ Von [Bk] nach Arab. rekonstruiert; نفع entspricht auch S. 108 4 (= Str. 16) οἰκοδομεῖν. οὐδὲν οὐδὲ nach ولا احد des Arab. ὁ γέλως οὐκ οἰκοδομεῖ. ὁ γέλως οὐ φυλάττει. ἀλλὰ καὶ ἀπόλλει καὶ τὰ οἰκοδομηθέντα καταλύει I (ἀλλὰ... καταλύει fehlt B) C V, nur καὶ τὰ οἰκοδομηθέντα καταλύει II A T.

8. [ὁ] Γέλως <καὶ παρρησία>
 [τὸ] Πνεῦμα [τὸ] ἅγιον λυπεῖ,
 ψυχὴν <μὲν> οὐκ ὠφελεῖ,
 σῶμα δὲ διαφθείρει.
9. Ὁ γέλως τὰς ἀρετὰς
 ἐκδιώκει, οὐκ ἔχει
 μνήμην θανάτου οὐδὲ
 μελέτην [τῶν] κολάσεων.
10. Περιελοῦ ἀπ' ἐμοῦ,
 Κύριε, τὸν γέλωτα
 καὶ δώρησαί μοι [πένθος καὶ] κλαυθμὸν
 ὃν ἐκζητεῖς παρ' ἐμοῦ [ὁ Θεός].
11. Ἀρχὴ πένθους <ἐστὶ> τὸ
 ἐπιγῶναι [τινὰ] ἑαυτόν·
 ἔστω δὲ ἡμῶν [τὸ] πένθος
 μὴ κατὰ <τὸν> ἄνθρωπον
12. Μὴ πρὸς τὸ θεαθῆναι
 ἀνθρώποις, ἀλλὰ κατὰ
 Κύριον [τὸν] γινώσκοντα
 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας
 [ὅπως παρ' αὐτοῦ μακαρισθῶμεν].
13. Ἐσόμεθα τοιγαροῦν
 παιδοὶ <μὲν> τῷ προσώπῳ
 ἀγαλλιώμενοι [ἐν Πνεύματι ἀγίῳ ἐπὶ] ταῖς
 δωρεαῖς τοῦ Κυρίου,

⁸ σῶμα δὲ διαφθ.] ὄμμα φθείρει B. τὸ σῶμα φθείρει W.

⁹ ἐκδιώκει] + ὁ γέλως I. οὐδὲ μ. x.] meditatione conciatum caret C neque supplicia cogitat V.

¹⁰ περιελοῦ] περίελε II B περίελοι W. ἐκζητεῖς] ἐπιζ. II W A T ζητεῖς B. ὁ Θεός] — W Arab. deus meus C.

¹¹ So schlägt [Bk] vor. Vers 2] γῶναι τ. ἑ. S. γῶναι σεαυτὸν A T. Vers 3] ἔστω τὸ πένθος ἡμῶν A T C V. ἡμῶν] ὑμῖν I Variante bei V T.

¹² μὴ] μὴδὲ X. ἀνθρώποις] τοῖς ἀ. II A T. Κύριον] Θεὸν X. κρυπτὰ] κρύφια A T. + etiam C V. ὅπως π. α. μ.] — C.

¹³ ἀγαλλιώμενοι] ἀγαλλόμενοι B. δωρεαῖς] super bonis donis C. Κυρίου] Θεοῦ B Χριστοῦ W.

14. Κλαίοντες δὲ [καὶ πενθοῦντες] τὸ ἔνδον
 <καὶ> Θεὸν δυσωποῦντες,
 ὅπως φυλάξῃ ἡμᾶς,
 ἀπὸ παντός [εἰδούς] πονηροῦ
15. Καὶ τοῦ μὴ στερηθῆναι
 τῆς βασιλείας αὐτοῦ
 χῶν ἠτοίμασε ἀγαθῶν
 τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
16. Τὸ πένθος οἰκοδομεῖ
 καὶ φυλάσσει <τὴν ψυχὴν>
 τὸ πένθος ἀποσμήχει
 τὴν ψυχὴν διὰ κλαυθμοῦ
 [καὶ καθαρὰν αὐτὴν ἀποκαθίστησι].
17. Τὸ πένθος — — — —
 <τὴν> σωφροσύνην γεννᾷ,
 ἡδονὰς ἀποκόπτει,
 <τάς> ἀρετὰς κατορθοῖ.
18. [καὶ] Τὶ ἔτι <πλέον> λέγω;
 τὸ πένθος ὑπὸ Θεοῦ
 μακαρίζεται, [καὶ] ὑπὸ
 ἀγγέλων θαυμάζεται.
19. Διὸ καὶ ἔλεγέ τις
 τῶν μαθητῶν [τοῦ] Κυρίου·
 εἰς πένθος <μὲν> ὁ γέλως
 ὡμῶν μεταστραφήτω, Jak. 4,9

¹⁴ καὶ πενθ.] — Arab. τὸ ἔνδον] nach Arab. eingesetzt [Bk]. τῷ φρονήματι Π A T V. Vers 2] τὸν Θεὸν δυσωπήσωμεν I; Arab. setzt Κύριον voraus. φυλάξῃ] διαφυλ. Π A T. εἰδούς] — Arab. πονηροῦ] πονηρίας A T.

¹⁵ καὶ τοῦ] καὶ τὸ W. τοῦ Π εἰς τὸ A T. αὐτοῦ] I C. τῶν οὐρανῶν Π A T. caelesti eius regno V. Vers 3] Vgl. Anm. zu Str. 65. καὶ τῶν ἀγαθῶν ὧν [ἄ B] ἠτοίμασε X. Vers 4] I V, Var. in T τοῖς εὐαρεστοῦσιν αὐτῷ Π A T Arab., Var. in V.

¹⁶ φυλάσσει] διαφυλ. Π A T. Vers 3/4] τὸ πένθος [+ καὶ W] τὴν ψυχὴν ἀποσμήχει διὰ τῶν δακρῶν X. Für δάκρυα hat die Vers. arab. S. 110 7 u. 13 عوول, während hier ελξ steht, das S. 106 2, 108 10, 110 6, 13 für κλαίω und S. 106 12 u. 110 9 für κλαυθμός gebraucht wird; allerdings steht S. 110 7 ελξ ebenfalls für δάκρυα.

¹⁸ θαυμάζεται] παρακαλεῖται Π W A T.

¹⁹ Vers 1] ὅθεν ἔλεγέ τις Π A T. μεταστραφήτω] μεταστραφήσεται Π A T. εἰς πένθος und ὁ γέλως ὡμῶν wurden umgestellt.

20. [καὶ ἡ] Χαρὰ <δ'>εἰς κατήφειαν
ταπεινώθητε ὑπὸ
χεῖρα κραταιὰν Θεοῦ,
ἵνα ὑψώσῃ ὑμᾶς.
I Petr. 5, 6
21. Τὶ [δὲ] ποιήσω <ἐμαυτῷ>
ἐγὼ ὁ ἁμαρτωλός,
ὁ μὴ πενθῶν καὶ κλαίων [ἐμαυτὸν]
μετὰ κατανύξεως;
22. Λέγω γὰρ καὶ οὐ ποιῶ·
<οἶμοι, πῶς οὐ πείθομαι;>
οἶμοι, πῶς καταφρονῶ
τῆς ἐμῆς σωτηρίας;
23. Οἶμοι, ὅτι ἐν γνώσει
ἁμαρτάνω· οἶδα <γὰρ>
ἐν τῷ ποιεῖν [με] τὸ κακὸν
καὶ οὐκ ἐκκλίνω αὐτό.
24. [οἶμοι ὅτι] Οὐκ ἔχω ἀπόλογον·
[τοῖς γὰρ] ῥήμασι λελόγισμαι
[παράτισιν] εἶναι [με] τῶν ἐκ δεξιῶν,
[εἰμὶ δὲ τοῖς] ἔργοις τῶν ἐξ εὐωνύμων.
25. [σοὶ] Κύριε, τῷ [μόνῳ] ἀγαθῷ
καὶ <τῷ> ἀμνησικακῷ,
<σοὶ> ἐξομολογοῦμαι
τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν.

²⁰ ταπεινώθητε] κραταιώθητε B, confortamini Var. bei V + igitur V. χεῖρα κρ.] τὴν κρ. χεῖρα [χειραν S] τοῦ X. Θεοῦ] I C V Arab. Κυρίου II A T. Vers 4] καὶ ὑψώσει ὑμᾶς X.

²¹ ὁ ἁμαρτωλός] ἁμαρτ. W. ἐμαυτὸν] — Arab. ἐαυτὸν W.

²² Vers 2] Arab. = πείθομαι. In der Vorlage also nach dem Zusammenhang ein οὐ weggefallen (oder im Arab. fehlt ein لا vor اطيع) [Bk]. καταφρονῶ] + οἶμοι πῶς ἀμελῶ II A T V; jedoch hat C nur: Ve mihi, ve mihi, quam sum negligens salutis mee. Vgl. im ersten Teil S. 108, Anm. 15. ἐμῆς] ἐμαυτοῦ X.

²³ ὅτι] ἔτι W. Vers 3] ποιῶν τὸ κακὸν B. ἐκκλίνω] κλίνω B. αὐτό] ἐμαυτὸν τοῦ κακοῦ II A T V. ἐ. ἀπὸ τοῦ κ. I nec tamen ab ipso declino C.

²⁴ Von [Bk] rekonstruiert. Vers 1] οἶμοι ὅτι ἀναπολόγητός εἰμι X. Vers 2] nur λελόγισμαι I. Vers 3] B γὰρ παράτισι τῶν ἐκ δ. W. παράτισιν ἐκ δ. II. παρεστῶσιν ἐκ δ. A T. Vers 4] B τοῖς δὲ ἔργοις τῶν ἐξ εὐωνύμων εἰμὶ W. τοῖς δὲ ἔργ. ἔστηκα ἐξ εὐ. II A T.

²⁵ σοὶ] σὺ I. sed tibi C. verum tibi V. Vers 4] τὴν ἁμαρτίαν μου W II A T, aber τὰς ἁμαρτίας μου Pa V.

26. [Καί] Ἐμοῦ γὰρ σιωπῶντος
 σύ, Κύριε, γινώσκεις
 [τὰ] πάντα καὶ οὐδὲν κρυπτὸν
 ἀπὸ [προσώπου] τῶν ὀφθαλμῶν σου.
27. Ἄλλ' ἐπειδὴ σὺ εἶπας
 διὰ τοῦ προφήτου σου
 Λέγε τὰς ἀμαρτίας [σου]
 [σὺ] πρῶτος ὡς δικαιωθῆς. Jes. 43, 26
28. Ἡμάρτηκα, Κύριε,
 ἡμάρτηκα, [καί] οὐκ εἰμι
 ἄξιος ἀτενίσαι
 καὶ ἰδεῖν τὸν οὐρανόν
 [ἀπὸ πλήθους τῶν ἁδικιῶν μου].
29. Ὅτι κατεφρόνησα
 [διὰ μικρὰν ἡδονήν]
 τοῦ αἰωνίου πυρὸς
 καὶ τῆς βασιλείας σου
 οὐκ ἀντεποιησάμην.
30. Τί οὖν ποιήσω ἐγὼ
 ἀθλιώτατος ἀνθρώπων;
 κλαύσω [ἐμαυτὸν] ὡς ἔτι καιρὸς
 δεχθῆναι τὰ δάκρυα.
31. Χάρισαί μοι, Κύριε,
 κλαυθμὸν(?) κατανούξεως
 <σὺ> ὁ μόνος ἀγαθὸς
 καὶ φιλάνθρωπος <θεός>.

²⁶ Vers 1] Καί — Arab. καὶ γὰρ ἐμοῦ σιωπ. I. καὶ οὐδὲν ... ὀφθαλμῶν σου] — I. nihilque a facie tua et ab oculis tuis occultum esse potest C.

²⁷ εἶπας] + Κύριε II A T C V. Vers 2: σου] — I S A T C Arab. Vers 3/4] λέγε πρῶτος σὺ [σὺ πρῶτος I Pa] τὰς ἀ. σου ἵνα δ. X.

²⁸ τὸν οὐρανόν] τὸ [εἰς τὸ W] ὕψος τοῦ οὐρανοῦ X. ἀπὸ] + τοῦ B Pa Pd.

²⁹ κατεφρόνησα] umgestellt. διὰ] — Pc. μικρὰν] μίαν I. τοῦ πυρὸς αἰωνίου A T. τοῦ πυρὸς II. βασιλείας] + caeleste V. σου] — B S P b Pc Pd C. ἀντεποιησάμην] ἀντεποιήθην I.

³⁰ οὖν] — Ass. C. ἐγὼ] — Ass. Vers 2] ὁ ἄθλιος τῶν ἀνθρώπων I II A T ὁ ἄθλιος πάντων ἀνθρώπων Ass. infelicissimus omnium C infelicissimus mortalium V. ἐμαυτὸν] + ἡμέρας καὶ νυκτὸς I A V. ὡς ἔτι κ.] ὡς ἔστι κ. S A T ὡς κ. P b ἕως οὐ κ. ἐστι I. τὰ] — I. δάκρυα] + mee C V.

³¹ fehlt ganz Ass. χάρισαί] ἀλλ' ἀ. χάρισαί I. κύριε] — C. κλαυθμὸν] δάκρυα X. φιλάνθρωπος] ἐλεήμων II A T C V. amator hominum benignissimus Variante bei V.

32. Ὅπως σε ἐν δακρύοις
 ἱκετεύσω τὸν ῥύπον
 καθαρίζειν τῆς <ἐμῆς>
 καρδίας <καὶ τὸ σαπρόν>.
33. Οἶμοι, τί ποιήσομαι
 τὴν γεένναν τοῦ πυρὸς
 καὶ τὸ σκότος τὸ ἔξω
 ἔνθα [ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ] βρυγμὸς [τῶν] ὀδόντων;
34. Οἶμοι, τί ποιήσομαι [τὸν τάρταρον καὶ]
 τὴν ἄπαστον βάσανον
 καὶ τὸν ἰοβολοῦντα
 ἀχοίμητον σκόληχα;
35. Οἶμοι, τί ποιήσομαι
 τὴν ἀπειλὴν [τῶν] ἀγγέλων
 [τῶν ἐπὶ τῶν κολάσεων]
 ὅτι φοβεροὶ εἰσι
 καὶ ἀνελεήμονες.
36. — — — — —
 τίς δώσει τῇ κεφαλῇ [μου]
 ὕδωρ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς [μου]
 <τὴν> πηγὴν <τῶν> δακρύων,
37. Καὶ καθίσας κλαύσομαι
 νυκτὸς <τε> καὶ ἡμέρας,
 ἵνα ὄν παρώργισα
 Κύριον δυσωπήσω;

³² fehlt Ass. ὅπως ἐν αὐτοῖς σε [+ Pa C V] ἱκετεύσω καθαρῶσθαι μου [— B] τὸν ῥύπον τῆς καρδίας X. Von Bk rekonstruiert.

³³ ποιήσομαι] auf Vorschlag von [Bk], ποιήσω X, ve mihi quid faciam, quomodo effugiam bzw. evadam bzw. effugere potero C vgl. V. καὶ] — Ass. τὸ σκότος τὸ] τὸν σκόληχα τὸν B. ἔξω] ἐξώτερον X.

³⁴ fehlt T. ποιήσομαι] s. Str. 33. τὸν τάρταρον καὶ] — Arab. τὰ τάρταρα καὶ II. ἄπαστον] ἀτελεύτητον X. τὸν ταρτ. ... βασ.] τὴν βάσανον καὶ τὸν τάρταρον τὸν ἀτελεύτητον Ass. Vers 3: καὶ] — II A. ἰοβολοῦντα] ἰοβόλον καὶ X. ἀχοίμητον] ἀτελεύτητον II immortalem C numquam moriturum V.

³⁵ ποιήσομαι] s. Str. 33. τῶν ἀγγ.] — Ass. + malorum C, + impiorum V. εἰσι] so Ass., nach ἀνελεήμονες I II A T.

³⁶ δώσει] δῶη II A T δῶη μοι Ass.

³⁷ κλαύσομαι] κλαύσω Ass., verbessert in κλαύσομαι Pc ἔκλαυσα S Pa Pb Pd A T. νυκτὸς ... ἡμέρας] umgestellt I. Vers 3/4] ἵνα θεὸν δυσωπήσω ὄν παρώργισα II A T Ass. καὶ δυσωπήσωμεν τὸν θεὸν ὄν παρώξυνα B καὶ δυσωπήσω τὸν ἦν ὄν παρώξυνα W.

38. Ἡμαρτες [ψυχὴ μου]· μετανόει.
 [ἰδοὺ γὰρ] αἱ ἡμέραι [ἡμῶν] ὡς σκιά
 παράγουσιν· ἐν βραχεῖ
 ἀπελεύσῃ ἐντεῦθεν.
39. Φοβεροὺς τόπους μέλλεις
 διελθεῖν· [ψυχὴ μου] μὴ ὑπέρθου
 ἡμέραν ἐξ ἡμέρας
 ἐπιστρέφειν πρὸς Θεόν.
40. Οἴμοι, ψυχὴ, <ἀπὸ σοῦ>
 ἐξεδίωξας διὰ
 τῶν ῥυπαρῶν πράξεων
 τοὺς ἁγίους ἀγγέλους.
41. Μὴ <οὖν> ὄψ ἀνάπαυσιν
 ἐν σεαυτῇ, ψυχὴ μου,
 μηδὲ σιωπησάτω
 κόρη <τῶν> ὀφθαλμῶν σου.
42. Πρόσπιπτε τῷ ἀγαθῷ
 καὶ φιλανθρώπῳ θεῷ
 δοθῆναί σοι ἐξ ὕψους
 χάριν καὶ βοήθειαν.

³⁸ Ἡμαρτες] ἡμαρτον Ass. μου] — W. μετανόει] μετανόησον I Ass. γὰρ] — Ass. ἡμῶν] σου I, Var. bei V. ὡς σκιά παρ.] παρ. ὡς σκ. II B παρ. ὡσεὶ σκ. W A T. ἐν βραχεῖ] Vorschlag von [Bk.], ἔτι μικρὸν καὶ X. ἐντεῦθεν] ἐκεῖθεν Ass.

³⁹⁻⁴² fehlen Pc.

³⁹ φοβ. τοπ.] φοβερόν τόπον Ass. φοβεροῦ τύπου W. διελθεῖν] Vorschlag von [Bk.], διέρχεσθαι X. ψυχὴ μου] — Arab. ὑπέρθου] ὑπερτίθου I. ὑπέλθη Ass. ἡμέραν ἐξ] ἡμέρας ἐφ' S A T. ἡμέρας ἐξ Ass. Vers 4] ἐπιστρ. πρὸς Κύριον II A T Ass. Arab. ἐπίστρεψον ἐπὶ κύριον τὸν Θεόν [σου + W] τὸν ἀγαθὸν καὶ μακρόθυμον I.

⁴⁰ οἴμοι τί ποιήσω, ἐξεδίωξας τοὺς ἁγίους ἀγγέλους διὰ τῶν ῥυπαρῶν λογισμῶν καὶ πράξεων Ass. οἴμοι ἐξεδίωξα τοὺς φύλακας τῆς ζωῆς μου διὰ τῶν ῥυπαρῶν μου πράξεων B. οἴμοι ὅτι ἐδίωξα τοὺς ἀγγέλους τοὺς φυλ. τῆς ζωῆς μου διὰ τῶν πράξεων W. vae mihi, o anima, operibus immundis a te divinam fugasti misericordiam sanctosque angelos custodes tuos V. ἀπὸ σοῦ] + CV. Vers 4] — S τὸ τοῦ Θεοῦ ἔλεος Pa Pb Pd A T. sanctos angelos C.

⁴¹ οὖν] + igitur V. Vers 2] σεαυτῇ ψυχὴ μου W V. ἐαυτῇ ψ. μ. B. ἐαυτῇ Ass. σεαυτῷ II C Arab. ἐν σεαυτῷ A T. σιωπησάτω] σιωπάτω I. σιωπησαίτω Pd A T. σου] — V.

⁴² πρόσπιπτε] mit C so zu lesen, da der Artikel vor θεῷ kaum zu entbehren ist [Bk.], προσπίπτουσα X. θεῷ] — II A T Ass. ἐξ ὕ. γ. x. β.] ἐξ ὕ. γ. καὶ ἔλεος A T. βοήθειαν ἐξ ὕψους I II Ass. C V Arab.

43. Φοβερούς καὶ φρικώδεις
τόπους ταχὺ μέλλομεν
διελθεῖν· [ἀδελφοί,] οὐ δυνατὸν
μὴ ὀδεῦσαι [ἐκεῖνην] τὴν ὁδόν,
44. <Καὶ> οὐδεὶς [τῶν ἐνταῦθα ἐπὶ βοήθειᾳ] συνοδεύσει [ἡμῖν].
οὐ γονεῖς, οὐκ ἀδελφοί,
οὐ φίλοι, [οὐ γένοις] οὐδὲ πλοῦτος
οὐδέ τι τῶν ὁμοίων.
45. Μὴ οὖν ἀμελήσωμεν
τῶν ἀγαθῶν πράξεων,
ἵνα εὕρωμεν αὐτάς
ἐν τῷ καιρῷ τῆς χρείας.
46. Γρηγορῶμεν ἐν τῷ νῦν [αἰῶνι],
ὡς μετὰ τὸν χωρισμὸν
μὴ κατάσχωσιν ἡμᾶς
οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους.

⁴³ φοβ. κ. φρ. τόπους] ἀδελφοί φοβ. κ. φρ. τ. I V. φοβ. τόπους κ. φρ. Ρο. ταχὺ] Konjektur von [Bk]. — I μετ' οὐ πολὺ II A T οὐ μετὰ πολὺ Ass. διελθεῖν] Konjektur von [Bk]. διέρχεσθαι X. τόπους... ἀδελφοί] — Arab. οὐ δυνατὸν] καὶ ἀμήχανόν ἐστι τὸ I. ὀδεῦσαι] διοδεύειν I II A T. ἐκ. τὴν ὁδόν] τ. δ. ἐκ. W.

Man könnte auch mit Ass. lesen:

Φοβερούς καὶ φρικώδεις
τόπους οὐ μετὰ πολὺ
μέλλομεν διέρχεσθαι,
ἀδελφοί· οὐ δυνατὸν
μὴ ὀδεῦσαι [ἐκεῖνην] τὴν ὁδόν.

oder mit Arab.:

[καὶ] ἀμήχανόν ἐστι τὸ
μὴ ὀδεῦσαι [ἐκεῖνην] τὴν ὁδόν
φοβεράν καὶ φρικώδη.

wobei aber im ersten Fall ein Vers zu viel, im zweiten einer zu wenig wäre.

⁴⁴ βοήθειᾳ] βοήθειαν W. — V. συνοδεύσει ἡμῖν] συνοδεύσῃ ἡμᾶς Ass. οὐδὲ] οὐ I II A T. Vers 4] — I.

⁴⁵ ἀμελήσωμεν] ἀμελώμεν B. Vers 3] ἅς εὕρήσωμεν II A T Ass. Vers 4] ἐν τῇ ὥρᾳ [bzw. ἡμέρᾳ W] τῆς ἀνάγκης ἡμῶν I V. τῷ] — II A T.

⁴⁶ γρηγορῶμεν] γρηγορήσωμεν I. νήψωμεν II A T Ass. ὡς] ἵνα A T Ass. ἵνα μὴ I II. χωρισμὸν] + τοῦ σώματος I A V. μὴ] — I II. κατάσχωσιν] δυννηθῶσι κατασχέειν Ass.

- 1,8. 201a 47.2 [καὶ] Τίς βοηθήσει ἡμῖν
καὶ τίς <ἐκ>λυτρώσεται
ἡμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν
ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
- 1,88. 201b 48. Ἐάνπερ [γυμνοὶ] εὐρεθῶμεν
<γυμνοὶ> τῆς [τοῦ] Θεοῦ σκέπτης,
πικροὶ [ὑπάρχουσι] καὶ ἀνιλεεῖς
οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους.
- 1,20. 201c 49. †Οὐ βασιλέα φοβοῦνται,
οὐ τύραννον τιμῶσιν,
οὐ μικρὸν οὐ<δὲ> μέγα
— — — — —
- 12,01. 201d 50. Εἰ μὴ μόνον — — —
τὸν ἐν θεοσεβείᾳ
ζήσαντα, τὸν ἐν ἔργοις
καλοῖς καταληφθέντα.
51. [ἐκ προσώπου τούτου φοβηθήσονται καὶ]
<Τούτω> ὑποχωροῦσιν
ἔμφοβοι γεγονότες
δίοδον παρέχοντες
μετὰ <παμ>πολλῆς σπουδῆς,
52. Καθὼς γέγραπται, ὅτι Sap. Salom. 4, 15
χάρις [καὶ ἔλεος] ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς
αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπῇ
ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ.

47—48 fehlen T Ass. Arab.

47 καὶ τίς βοηθ. . . ἡμᾶς] καὶ τίς ὁ βοηθῶν ἢ [dafür καὶ S] λυτρούμενος II. ἡμῖν] — A. Vers 2: τίς] — A. ἐκ χ. α.] ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ B. ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν W V. Vers 4] — I A.

48 nach Vers 1] + ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ A, aber nach Vers 2 I. Vers 2] — B. Vers 3] — II. ἀνιλεεῖς] ἀνελεήμονες B.

49 τύραννον] τυράννους I S A T V. μέγα] μέγαν B Ass.

50 ἐν] — W. θεοσεβείᾳ] εὐσεβείᾳ I Ass. τὸν ἐν ἐργ. . . καταλ.] — I. καλοῖς] Konjektur [Bk] ἀγαθοῖς II A T Ass.

51 καὶ] — II A T. ὑποχ.] ὑποχωρήσουσιν I. γεγ.] ὄντες II A T Ass.

52 ὅτι χάρις . . . λέγει] — Ass. χάρις] + dei V. ἐκλεκτοῖς] sanctos V. ὁσίοις] electos V.

53. Καὶ πάλιν λέγει· Ψυχὰι Sap. Salom. 3,1
 <τῶν> δικαίων ἐν χειρὶ
 Κυρίου καὶ βάσανος
 οὐ μὴ ἀφῆται αὐτῶν.
54. [προπορεύεται γὰρ] Ἡ <γὰρ> δικαιοσύνη Jes. 58,8
 αὐτῶν <προπορεύσεται>
 πρὸ [προσώπου] αὐτῶν καὶ ἡ δόξα
 [τοῦ] Θεοῦ <σφᾶς> περιστελεῖ [αὐτούς].
55. <Καὶ> ὅτε βοήσονται, Jes. 58,9
 [καὶ ὁ] Θεὸς εἰσακούσεται [αὐτῶν].
 ἔτι λαλούντων αὐτῶν
 ἐρεῖ· Ἴδου πάρειμι.
56. Πιστὸς [γὰρ] ὁ ἐπαγγείλας· Hebr. 10,23
 Μακάριός <ἐστίν> ὁ
 εὐρεθεὶς ἐλεύθερος
 ἐν [τῇ] ὥρᾳ τοῦ χωρισμοῦ.
57. Μὴ οὖν ἀμελήσωμεν,
 ἀδελφοὶ [ἀγαπητοί], μὴ ἔλκωμεν
 πρὸς αὐτούς [τὰ] ἀλλότρια,
 <καὶ> [τὰ] πάντως φθειρόμενα.
58. Ἐκείνη <γὰρ> ἡ ὁδὸς
 τὰ πάντα καταλύει.
 Φθασάσῃς γὰρ τῆς ὥρας [τοῦ χωρισμοῦ]
 [αἱ] ἡδοναὶ μαραίνονται.

⁵³ Wortstellung wie Sap. Salom. 31 X. κυρίου] θεοῦ I Pa Pb Pc Pd Arab. V. Sap. Sal. οὐ μὴ] οὐχ S A T. αὐτῶν] αὐτούς S A T.

⁵⁴ προπορεύσεται B Ass. (= Jes. 58 s). πρὸ προσώπου αὐτῶν ἡ δικαιοσύνη αὐτῶν I Ass. καὶ ἡ δόξα ... αὐτούς] — Ass. περιστελεῖ] περιστέλλει B.

⁵⁵ fehlt Ass. ὅτε] τότε X. θεός] dominus V. ἰδού] — II.

⁵⁶ Vers 1] — Ass. γὰρ] — Arab. ἐπαγγείλας] Konjektur von [Bk] ἐπαγγειλάμενος X (= Hebr. 10, 23). ὁ εὐρεθεὶς] ὅς εὐρεθῆσεται I. χωρισμοῦ] + τοῦ σώματος I. + ex hac luce V.

⁵⁷ οὖν ἀμελ.] ἀμελ. οὖν Ass. ἀδελφοί] + μου Ass. Arab. ἀγαπητοί] — I V. μὴ] μὴ δὲ I II πῆ Ass. πρὸς] εἰς W. αὐτούς] ἑαυτούς X. ἀλλότρια] + ἑαυτῶν II. Vers 4] καὶ ἐπιβλαβῆ I ac noxias, quae penitus sunt corruptibiles V.

⁵⁸ τὰ] — I Ass. καταλύει] κωλύει II T. Vers 3/4] — T. τοῦ χωρ.] ἐκείνης Ass. + animae a corpore V. Vers 4] — II. μαραίνονται] μαρανθήσονται Ass.

59. <Καί> ἡ κενοδοξία
καὶ ἡ τρυφή παύ[σ]εται,
<καί> ἡ φιλαργυρία
καὶ ὁ πλοῦτος ἐκλείπει.
60. Ἡ παραγυνομένη
ἡμέρα τοῦ χωρισμοῦ
πάντα ταῦτα καταργεῖ
καὶ τὰ τούτων ὅμοια.
61. Κύριε, ἐκείνην τὴν
ᾠραν λαβῶν κατὰ νοῦν
<φοβοῦμαι καί> προσπίπτω
τῇ σῇ ἀγαθότητι.
62. Μὴ παραδοθῆναι με
τοῖς ἀδικοῦσιν <ἐ>μέ.
μὴ καυχῆσονται [οἱ] ἐχθροί
σου κατὰ τοῦ δούλου σου
63. [ἀγαθὲ] Κύριε, τρίζοντες τοὺς
ὀδόντας καὶ [ἐκ]φοβοῦντες
[τὴν] ἁμαρτωλὸν μου ψυχὴν.
μὴ εἴπωσι[ν] <πρὸς ἐμέ>.

⁵⁹ fehlt II T. Vers 1/2] — W. ἡ τρυφή καὶ ἡ κενοδοξία παύσονται B A ἡ τρ... παύσεται Ass. Wortstellung nach Arab. Vers 3/4] ὁ πλοῦτος καὶ ἡ φιλ. ἐκλ. Stellung X. φιλαργυρία] I Ass. Arab. φιλαρχία A V. ἐκλείπει] ἐκλείπεται I οὐ διαμενεῖ Ass.

⁶⁰ fehlt Ass. Vers 1/2] — II T. παραγυνομένης τῆς ᾠρας τ. γ. I παραγυνομένης τῆς ᾠρας τ. γ. A. ἡμέρα] = هَیْمَرَا , während ᾠρα stets = أَعْلَا . πάντα ταῦτα] ταῦτα π. I. καταργεῖ] = بَطَلَ S. 1165. διαλυθήσεται II A T καταλυθήσονται B καταλυθήσεται W. τούτων] τούτοις I.

⁶¹ Κύριε] — I. ἐκείνην τὴν ᾠραν] τὴν ᾠ. (+ οὖν I) ἐκείνην X. λαβῶν] λάβωμεν I Var. bei V. τῇ σῇ ἀγαθ.] + Κύριε I τῇ ἀγαθ. σου βοῶν Ass. + rogoque V.

⁶² Vers 1] μὴ δοθῶ Ass. ἀδικοῦσιν] ἀδικοῦσι B II A T διώκουσι Var. in T V. μὴ] μὴ δὲ W. καυχῆσονται] καυχῆσονται I Pa Pb Ass. ἐχθροί σου] ἐ. μου W. κατὰ τ. δ. σου] — B.

⁶³ ἀγαθὲ] — B. Arab. τοὺς] — II A T. Vers 3] τῇ ταπεινῇ μου ψυχῇ Ass. Das Possesivum kommt bei Ephraem vereinzelt ohne Artikel vor; vgl. Mercati, p. 219, Vers 416; p. 221, Vers 456; Emereau, p. 52, Str. 167; p. 63. εἴπωσι] εἴπωσαν I Pa Pb Pc Pd. εἴπειεν Ass.

64. Εἰς χεῖρας ἡμῶν ἦλθες
 <καὶ> ἡμῖν παρεδόθης·
 πλὴν αὐτὴ ἡ ἡμέρα
 ἣν προσεδοκήσαμεν.
65. Μὴ Κύριε [μὴ] ἐπιλάθῃ
 τῶν οἰκτιρμῶν σεαυτοῦ·
 μὴ Κύριε [μὴ] ἀποδοῖς
 μοι κατ' ἀνομίας μου.
66. Καὶ μὴ ἀποστρέψῃς τὸ
 πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ.
 μηδὲ εἶπῃς μοι· Ἄμην
 λέγω σοι, οὐκ οἶδά σε. Ps. 101, 31
 Ps. 26, 9
67. Σὺ Κύριε παιδευσόν
 με πλὴν ἐν οἰκτιρμοῖς <σου>
 καὶ ὁ ἐχθρὸς <ἐμαυτοῦ>
 μὴ ἐπιχαιρέτω μοι.
68. [ἀλλὰ] Σβέσον αὐτοῦ [τὴν] ἀπειλὴν
 καὶ πράξεις κατάργησον.
 [καὶ] δός μοι τὴν πρὸς σε ὁδὸν
 ἀνύβριστον [καὶ ἀνεπηρέαστον] ἀνύσαι.
69. † Παρακλήθητι [ἀγαθὲ] Κύριε
 οὐ διὰ τὰς ἀρετάς μου

⁶⁴ ἦλθες] ἐλήλυθας X (geändert, da ἡμῶν kaum entbehrlich). Vers 3/4] — I. ἦ] — A. προσεδοκήσαμεν] προσδοκῶμεν A T. προσεδοκῶμεν II.

⁶⁵ Vers 1/2] — W Ass. Vers 1 hat nur scheinbar acht Silben, da bei Ephraem Vokal + Vokal öfters als eine Silbe zählt; vgl. z. B. Emereau, Str. 4, 30, 125; Mercati, in Eliam Vers 84, 271, 278. ἐπιλάθῃ] ἐπιλάθου A. ἐπλάθε T. Vers 2] τῶν οἰκτιρμῶν σου B. τῶν σῶν οἰκτιρμῶν II A T. ἀποδοῖς] ἀποδοῖς W S. ἀποδώσης Ass. κατ' ἀνομίας] κατὰ τὰς ἀ. II A T V. κατὰ (+ τὴν W) ἀνομίαν I.

⁶⁶ μηδὲ] καὶ μὴ I. μὴ Pb Pc Pd S Ass. καὶ Pa.

⁶⁷ σὺ] + δὲ I V. πλὴν] ἀλλ' B. σου] + V. καὶ] + μόνον B. ὁ] — Ass. ἐμαυτοῦ] nach V eingesetzt. ἐπιχαιρέτω] ἐπιχαρῆ B. ἐπιχαρεῖ W.

⁶⁸ ἀλλὰ] — Arab. πράξεις] πᾶσαν αὐτοῦ (— Pa Ass.) τὴν ἐνέργειαν X V. اعمالهم Arab., was S. 112 u. 6 = πράξεις. κατάργησον] κατάλυσον Ass. καὶ ἀνεπηρ.] καὶ ἀνεπηρεαστικόν A T. — Arab. ἀνύσαι] — I II A T, steht aber in Arab.

⁶⁹ παρακλήθητι] — I. ἀγαθὲ] — V. Arab. ἀρετάς] δικαιοσύνας X V. Arab. hat صلاح, was S. 106 u. 108 = ἀρεταί. nach Vers 2] + neque enim

- ἀλλὰ διὰ τὸν ἔλεον
καὶ τοὺς πολλοὺς σου οἰκτιρμοὺς
σῶσον ψυχὴν τεθλιμμένην [ἐκ θανάτου]. †
70. Μνήσθητι ἐλέημον [Κύριε]
ὅτι καὶ ἁμαρτήσας
καὶ πλήγματα θανάτου
πληγείς, οὐ προσέφυγον
71. Πρὸς ἀλλ(οῖ)ον ἱατρὸν,
οὐκ ἐξέτεινα χεῖρα
πρὸς θεὸν ἀλλότριον
ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν χάριν.
72. Σὺ [γάρ] εἶ [Κύριε] τῶν δλων Θεὸς
ὁ ἔχων ἐξουσίαν
πάσης πνοῆς· σὺ εἶπας [Κύριε]·
αἰτεῖτε καὶ λήμψεσθε. Joh. 16, 24
73. † Καθάρισόν με Κύριε
πρὸ τοῦ τέλους ἀπὸ πάσης
ἁμαρτίας· μὴ ἀπόση
τὴν δέησίν μου, [ἀγαθὲ] Κύριε. †
74. Στόμα ἀνάξιον βοᾶ [πρὸς σε καὶ]
καρδία οὐ καθαρὰ
καὶ ψυχὴ [ἐν ἁμαρτίαις] σπιλωθεῖσα·
ἐπάκουσον Κύριε
[διὰ τὴν σὴν ἀγαθότητα]

quid unquam boni feci V. Vers 3: διὰ] — Pc. τὸν ἔλεον] τοὺς σοὺς οἰκτιρ-
μοὺς II W A T V. τοὺς οἰκτιρμοὺς σου B. τοὺς πολλοὺς σου οἰκτιρμοὺς] τὴν
πολλὴν σου ἀγαθότητα X V. Arab. hat كَلِمَاتٍ, was S. 116₂ u. 4 = οἰκτιρμοί; da-
her muß aber das in der griech. Überlieferung zuerst stehende οἰκτιρμοὶ in Überein-
stimmung mit dem arab. كَلِمَاتٍ, das nur hier vorkommt, in ἔλεος geändert werden.

⁷⁰ Vers 1/3] — I. ἐλέημον] ἀγαθὲ X V. πλήγματα] παραπλήσιον X.
πληγείς] πληγῆς I. οὐ] + γὰρ I. προσέφυγον] προσέφυγα I Pa Pb S.

⁷¹ χεῖρα] χεῖράς μου II A T V. χεῖρα μου W. Arab. χάριν] ἀγαθότητα X V.
Arab. hat كَيْفٍ, was S. 118₂ = χάρις.

⁷² Κύριε — A T. τῶν] ὁ τῶν II W A T. Θεὸς] Κύριος II A T dominus
et deus V. πάσης] πάσης γῆς καὶ B. σὺ] + γὰρ B. Κύριε] — Pc Vers 4]
αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν X V, erweitert durch: κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν
A T V (= Matth. 7, 7; Luk. 11, 9).

⁷³ πάσης ἀμ.] πάσης τῆς ἁμαρτίας μου I. ἀπόση] + με ἢ B. ἀγαθὲ]
— Arab. Κύριε] — W.

⁷⁴ Zu Vers 1 vgl. die Bemerkung zu Str. 65. πρὸς σε] + Κύριε Pc. οὐ
καθαρὰ] οὐκ ἀγαθὴ A T. ἐπάκουσον] + μου I A T V.

75. Ὅτι οὐκ ἀπορρίπτεις
τὴν δέησιν οὐδενός
ὅσοι μετανοοῦσιν
εἰς σε ἐν ἀληθείᾳ.
76. Ἐμοῦ δὲ ἡ μετάνοια
οὐ καθαρὰ ὑπάρχει,
ἀλλὰ διεφθαρμένη.
ὦραν <γὰρ> μετανοῶ
καὶ δύο παροργίζω.
77. Στήριξόν μου [τὴν] καρδίαν [ἀγαθῆ]
Κύριε ἐν [τῷ] φόβῳ σου
<καὶ> στήσόν μου τοὺς πόδας
ἐν πέτρᾳ μετανοίας.
78. Νικήσοι ἡ χάρις σου [Κύριε]
τὴν ἐν ἐμοὶ κακίαν.
† νικήσοι τὸ φῶς τῆς χάριτός
σου τὸ ἐν ἐμοὶ σκότος.
79. Κύριε ὁ ἀνοίξας
τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν τυφλῶν,
ἀνοίξον τοὺς σκοτεινοὺς
ὀφθαλμοὺς [τῆς] καρδίας μου.

⁷⁵ ὅτι οὐκ] οὐ γὰρ X. τὴν] — W. οὐδενός... ἀληθείᾳ] τῶν μετανοούντων (+ σοι A T V) ἐν ἀλ. II A T V. τῶν ἐν ἀλ. ἐπικαλουμένων σε B. τῶν ἐν ἀλ. σοι προσερχομένων W. Zur Begründung der Textgestaltung vgl. oben S. 57.

⁷⁶ Zu Vers 1 vgl. die Bemerkung zu Str. 65. ὦραν] μ'αν W. ᾤ ὦραν με (wobei der Haken und ὦραν με auf Rasur mit anderer Tinte geschrieben) B. horam unam V.

⁷⁷ μου] μοι A T Pc. ἀγαθῆ] — Arab. φόβῳ σου] φόβῳ A T. σῶ φόβῳ II V. Vers 3] B. στήσον τοὺς πόδας μου W II A T. ἐν πέτρᾳ] so wohl ursprünglich, was unter dem Einfluß von Ps. 39, 3 in der gesamten Überlieferung durch ἐπὶ πέτρᾳν ersetzt wurde.

⁷⁸ νικήσοι (in Vers 1 u. 3]) νικήσει W Pa Pb Pd. νικήση A T Pc. χάρις] Var. bei T V. ἀγαθότης X Arab. Κύριε] — I. ἐν ἐμοὶ] ἐμὴν I S Pc A T. Vers 3] Wäre vielleicht zu lesen: καὶ τὸ φῶς τῆς χάριτός [Bk] oder νικήσοι φῶς χάριτός.

⁷⁹ Vers 2] ὀφθ. τυφλῶν II. ὀφθ. τυφλοῦ A T, „die beiden Augen des Blinden“ oder „die Augen der Blinden“ Arab. σκοτεινοὺς] Vorschlag von Bk. ἐσκοτισμένους X. καρδίας] διανοίας I S V.

80. Ὁ λόγῳ καθάρισας
τοὺς λεπρούς, καθάρισον
τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς μου.
81. Γενεθήτω ἐν ἐμοὶ
ἡ χάρις σου Κύριε
ὡσπερ πῦρ φλογίζουσα
τοὺς [ἐν ἐμοὶ] ῥυπαροὺς λογισμοὺς.
82. Σὺ [γὰρ] εἶ μόνος ἀγαθός,
τὸ φῶς τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς,
χαρὰ καὶ ἀνάπαυσις
〈σὺ〉 [ἡ] ζωὴ [ἡ] ἀληθινή·
83. Ἡ σωτηρία ἡ οὐκ
ἐκλείπει εἰς [τοὺς] αἰῶνας·
σοὶ τῷ ἐλεήμονι
προσπίπτω δεόμενος·
84. 〈Ελέησόν μου〉 ἐγὼ
〈γὰρ〉 [ὁ] πάσης τιμωρίας
ἔνοχος, ἐγὼ [ὁ] πάσης
κολάσεως ἄξιος.
85. 〈Εγὼ〉 σε τὸν λυτρωτὴν
ἱκετεύω, 〈ὅπως〉 μὴ
εἰς τέλος καταλάβῃ
με ὁ ἐξ ἐναντίας.

⁸⁰ τοὺς] + B. τὸν σπῖλον] τοὺς σπῖλους Π A T V.

⁸¹ ἐν ἐμοὶ ἡ χάρις σου] ἡ χ. σ. ἐν ἐ. W Π A T. κύριε] ἀγαθὸς κε Π V.
ὡσπερ] ὡς Π A T. φλογίζουσα] φλογίζον I. ῥυπαροὺς] ἀκαθάρτους X. المسحوق
Arab., was S. 112₁ = ῥυπαρὸς.

⁸² μόνος ἀ.] κύριε I ὁ μ. ἀ. A T. Vers 3] ἡ χαρὰ ἡ ὑπὲρ πᾶσαν χαρὰν, ἡ
ἀνάπαυσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἀνάπαυσιν X V Arab. Wohl eine schon früh erfolgte Aus-
gestaltung unter Angleichung an Vers 2 [Konjektur von Bk].

⁸³ [H] — Π A T. ἡ οὐκ ἐκλ.] ἡ διαμένουσα (— ἡ Pb S A T) X V. τοὺς
αἰῶνας] τὸν αἰῶνα B. Vers 3] σοὶ τῷ μόνῳ ἀγαθῷ Π A T V. σὺ μόνῳ I.
δεόμενος] — I.

⁸⁴ ἔνοχος] ἄξιος B. ἄξιος] ὑπεύθυνος X. mereor. V. استاهلت Arab.; vgl.
S. 116₁₂: ليس مستاهل = ἀνάξιος und S. 110₃: لست باهل = οὐκ εἰμι ἄξιος.

⁸⁵ λυτρωτὴν] solī (= μόνον) redemptori V. καταλάβῃ] καταλάβοι B. με]
— II. μου W.

86. Ἄλλα σὺ Κύριε ὡς
 ἐλεήμων, ἀγαθὸς
 <ὄν> καὶ ἀμνησίκαιος
 ἀνέγειρον τὰ ἐμὰ
 μέλη ἃ κατέρρηξεν
 ἢ <× ×> ἁμαρτία.
87. [καὶ] Ζωοποίησόν μου τὴν
 ψυχὴν ἣν ἐνέκρωσεν
 ἢ <× ×> ἀνομία.
 [καὶ] φώτισον τὴν καρδίαν
 <ἐ>μοῦ ἣν ἐσκότισεν
 ἢ πονηρὰ ἡδονή.
88. Καὶ ῥῦσαι <ἐ>μὲ ἀπὸ
 παντὸς ἔργου πονηροῦ
 καὶ ἔνθου ἐν ἐμοὶ τὴν
 σὴν τελείαν ἀγάπην,
 Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ
 σῶτερ τοῦ κοσμοῦ· <ἀμὴν>.

Der Rest ist späterer Zusatz:

I.

B W Cod. Cryptof. bei V

Καὶ ἔγγραφόν με ἐν βίβλῳ ζωῆς σου.
 καὶ ἄξιόν με ποίησον τῆς οὐρανόου βασι-

II.

Pa-Pd S A T V

Versio arabica al-Anṭākī's¹

Καὶ ἔγγραφον τὸ ὄνομα τοῦ δούλου
 σου ἐν βίβλῳ ζωῆς. τέλος ἀγαθὸν χαριζό-

⁸⁶ ὡς] ὡσπερ W. Vers 2/3] ἀγαθὸς καὶ ἀμνησίκαιος καὶ ἐλεήμων X V.
 ἀνέγειρον] ἔγειρον II. ἀνάγειρον T. τὰ ἐμὰ μέλη] μου τὰ μ. II A T. με B.—W.
 ἃ κατέρρηξεν] ἃ κατέρραξεν II. ὄν κατέαξεν I.

⁸⁷ Vers 1/3] fehlt II T. Vers 1 u. 4: καὶ] — Arab. μου τὴν ψ.] τὴν ψ.
 μου, W A. ἀνομία] iniquitas V. τὴν καρδ. ἐμοῦ] μου τὴν καρδίαν X. mentem V.
 ἐσκότισεν] ἐσκότισεν B. ἢ πονηρὰ ἡδονή] ἢ πονηρία B. ἢ πονηρὰ ἐπιθυμία
 W II A T V. ἡδονή Arab., was S. 1085, 1104, 1147 = ἡδονή.

⁸⁸ καὶ] — V. πονηροῦ] malo V. Vers 3/6] fehlt I. σὴν] — V. ἀγάπην]
 charitatem (also: χάριν) V. Vers 5] bone Jesu V.

¹ Mit einigen Erweiterungen gegenüber dem griechischen Text.

I.

2 οὐρανόου βασ. σου] αἰωνίου σου βασιλείας W V.

II.

1 καὶ] — Pa. ἔγγραφον] γράφον S (auf Rasur).

2 τέλος] τέλειον T V.

I.

λείας σου σὺν τοῖς ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπήσασιν
τὸ ὄνομα σου τὸ ἅγιον· καὶ ἐξακολουθή-
σασιν τοῖς σοῖς προστάγμασιν· ὅτι σὺ εἶ
μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλόνητος· καὶ σοὶ
τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ
καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

II.

μένός μοι, ὅπως νίκος ἀράμενος κατὰ
τοῦ διαβόλου προσκυνήσω ἀνεπαισχύντως
ἐνώπιον τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας σου
σὺν πᾶσι τοῖς δικαίοις· ὅτι σοὶ πρέπει ἡ
δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Außer in Pb folgt noch eine Bitte um
ein Gebet für den Verfasser mit Doxologie
mit zwei nennenswerten Varianten
gegenüber A: hinter ἀμαρτολοῦ schiebt V:
Ephraem ein; statt Κύριον haben Pa Pc
Pd S V: Θεόν.

I.

- 2 τὸ ὄνομα σ. τ. ἅ.] τῷ ἁγίῳ ὄνομα σου W.
5 ἀναπέμπομεν] ἀναπέμπο W. — V.
6 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ] — W.

II.

- 5 δόξα] honor et gloria V.

Nachtrag

Das Hiersemannsche Fragment, durch welches die Versio arabica erhalten ist, befindet sich heute in der Bibliothek des *Selly Oak College* zu Birmingham (Engl.) unter der Signatur *Mingana Chr. Arab. 93*. Die Identität wird durch die Beschreibung und Inhaltsangabe Mingana's in seinem *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham, Cambridge* 1936, Bd. II, 57 f. einwandfrei erwiesen.

Dritte Abteilung

A) Mitteilungen

Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessaron“-Textes des 13. Jahrhunderts

Durch den am 5. Juli 1935 allzufrühe der Wissenschaft und den Seinen entrissenen Niederländer Plooiij, dessen *pia memoria* die folgende Mitteilung gewidmet sein möge, wurde in den Mittelpunkt der „Diatessaron“-Forschung die bisher nur in einer einzigen Hs. der Universitätsbibliothek in Lüttich nachgewiesene, zuerst von G. J. Meijer¹ veröffentlichte Rezension eines mittelniederländischen *Leven van Jezus* (= T^{N(L)}) gerückt. Daß in der Tat hier die Übersetzung eines noch wesenhaft altlateinischen Tatiantextes vorliegt, der in seinem Aufbau grundsätzlich mit demjenigen des *Cod. Fuldensis* (= T^{L(F)}) und seiner Vettern einschließlich der Vorlage des althochdeutschen Tatian (= T^{Ahd}) zusammenging, aber nicht nur diesen, sondern wohl alle sonstige Überlieferung mindestens des Abendlands in der zahlenmäßigen Menge bewahrter spezifisch dem alten syrischen „Harmonie“-Text des 2. Jh.s eigentümlicher Lesarten weit übertraf, kann und soll nicht in Abrede gestellt werden. Gleichwohl wäre es verfehlt, neben T^{N(L)} völlig das sonstige von germanistischer Seite her einer Lösung der Diatessaron-Probleme sich bietende Material zu übersehen.

Ein mittelniederländisches *Leven van Jezus* selbst liegt vor allem noch in einer Reihe weiterer Hss. vor, von deren Texten im Gegensatz zu solchen der Universitätsbibliothek in Cambridge und des British Museum diejenigen einer Stuttgarter und einer Haager Hs. (= T^{N(S)}) bzw. T^{N(H)} bereits bekanntgemacht und in der Gesamtausgabe von J. Bergsma² bequem benutzbar sind. Außer einer mittelniederdeutschen Bearbeitung, auf welche als in einer v. Arnswaldtschen Hs. vorliegend Al. Reifferscheid³

¹ *Het Leven van Jezus, een Nederlandsch handschrift uit den dertiende eeuw.* Groningen 1835.

² *De Levens van Jezus in het Middelnederlandsch.* Leiden 1895/98, in: *De Bibliothek van Middelnederlandsche Letterkunde.* — Eine Zusammenstellung des überhaupt in Betracht kommenden niederländischen Materials bei Plooiij, *A primitive text of the Diatessaron.* Leyden 1923. S. 16.

³ *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* X S. 33.

hingewiesen hat, erheischt dann aber auch ein ober- und mitteldeutsches Textmaterial Berücksichtigung, das anscheinend durchgehends sich am engsten mit T^{N(S.H)} berührt, den dort wahrscheinlich auf seinem westniederdeutschen Mutterboden uns entgegnetretenden Überlieferungszeitpunkt jedoch vielfach in einer noch besseren und altertümlicheren Gestalt vertritt, als es jene beiden mittelniederländischen Hss. selbst tun. Neben die in einer Dissertation von M. E. E. Ronneburger¹ behandelte und in umfangreichen Auszügen bekanntgemachte Münchener Hs. Cg. 532 vom J. 1367 und den hier gleichfalls veröffentlichten Text der Leidensgeschichte, der in der Leipziger Hs. 34. M. 5. vom J. 1343 aus dem Besitze des Klausners Matthias von Beheim auf die durch R. Bechstein² edierte mitteldeutsche Übersetzung der Einzelevangelien folgt, treten die bislang nur einmal von A. E. Schönbach³ herangezogene wohl noch ältere Hs. C. 170 App. 56 der Stadtbibliothek in Zürich, die von ihm veröffentlichten Bruchstücke der Grazer Universitätsbibliothek⁴ und durch R. M. Werner⁵ herausgegebene Fragmente einer Lemberger Hs. Merkwürdige Beziehungen bestehen weiterhin zwischen dieser weitverzweigten Familie von Harmonietexten und der genannten Evangelienübersetzung aus dem Besitze des Matthias von Beheim sowie dem Evangelientext der ersten gedruckten deutschen Bibel vom J. 1466 bzw. ihrer späteren Nachdrucke und ihrer beiden Hss. von Tepl und Freiberg i. S.⁶ Noch einmal scheint sich da auf dem deutschen Gebiete des Spätmittelalters der für die Geschichte des altsyrischen und altlateinischen Evangelientextes bezeichnende Vorgang zu wiederholen, daß am Anfang der Entwicklung ein Text nicht der Einzelevangelien, sondern derjenige einer Harmonie steht und daß dieser alsdann Spuren seiner grundlegenden Bedeutung in jenem hinterläßt. Eine

¹ *Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Handschrift Cg. 532 aus d. J. 1367.* Greifswald 1903. — Dem engen Zusammenhang, der hier mit der niederländischen Überlieferung insbesondere in der Gestalt von T^{N(H)} besteht, ist der einschlägige Abschnitt dieser Arbeit IV. *Die Münchener Evangelienharmonie in ihrem Verhältnis zum Leben von Jesus* (S. 95ff.) nicht gerecht geworden.

² *Des Matthias von Beheim Evangelienbuch in mitteldeutscher Sprache. 1343.* Leipzig 1867. — Der harmonistische Text der Leidensgeschichte bei Ronneburger S. 97—119 rechts.

³ *Miscellen aus Grazer Handschriften. 10. Bruchstücke einer altdeutschen Evangelienharmonie: Mittheilungen des Historischen Vereins für Steiermark.* L. Heft (Graz 1903) S. 7—99.

⁴ *Bruchstücke einer altdeutschen Evangelienharmonie: Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur XXXII (Neue Folge XXIV) S. 233—238.*

⁵ *Altdeutsche Bruchstücke aus polnischen Bibliotheken. II. IV. Eine md. Evangelienharmonie?:* Ebenda XXXV (Neue Folge XXIII) S. 351—355.

⁶ Kritische Ausgabe von W. Kurrelmeyer, *Die erste deutsche Bibel. Erster Band (Evangelien) = 234ste Publication des litterarischen Vereins in Stuttgart (Tübingen).* Tübingen 1904.

Sonderstellung nehmen dann trotz wohl zweifelloser letzter Beziehungen zu dem mit $T^{N(S.H)}$ verwandten deutschen Überlieferungszweig diesem gegenüber die Harmoniebruchstücke ein, die Schönbach auf den Pergamentumschlägen von vier durch ihn persönlich erworbenen Heften von Wirtschaftsrechnungen aus den JJ. 1676—1678 entdeckte¹, während umgekehrt als grundsätzliche Erscheinung vielfach beachtliche Übereinstimmungen oder doch Berührungen mit $T^{N(L)}$ in der mittelenglischen *Pepysian Gospel Harmony* (= PH)² festzustellen sind, deren unmittelbare Grundlage eine sprachlich altfranzösische gewesen sein muß.

Wie sehr dieses weitschichtige Material eine selbständige Bedeutung besitzt, mag hier nur an zwei besonders markanten Beispielen vorläufig klar werden. Im Gegensatz hier einmal sogar zu $T^{N(L)}$ ist PH in der Welt germanischer Texte der einzige Zeuge des aus syrischen Quellen als einer der bezeichnendsten Tatianismen bekannten Motivs der Lichterscheinung bei der Taufe Jesu im Jordan: *And when he was baptized — — — — so com þe brizthnesse of heuene* (Und als er getauft war, — — — — kam der Glanz des Himmels)³. Und neben PH vertreten im Gegensatz zu $T^{N(L)}$, wo der Vers fehlt, $T^{N(S.H)}$ und $T^{D(M)}$ die unmittelbare Verbindung von Luk. 3, 23 mit Mt. 3, 13, die für das Werk Tatians durch die Übereinstimmung der arabischen Übersetzung (= T^A) und des armenisch erhaltenen Kommentars Aphrems (= T^K) schon mit den abendländischen Zeugen $T^{L(F)}$, Ahd so unbedingt als möglich gesichert ist und in dem Fehlen einer Wiedergabe des ἀρχόμενς auch in Syr^{sin}, Peš. und den Altlateinern e f ihre Spur hinterlassen hat⁴.

Ich hoffe, in absehbarer Zeit an anderen Stellen einerseits auf einer etwas breiteren Vergleichsgrundlage eingehender das Verhältnis ihrer deutschen Verwandten zu $T^{N(S.H)}$ und beider Überlieferungszweige zu $T^{N(L)}$

¹ Herausgegeben *Miscellen aus Grazer Handschriften. 10.* Siehe oben S. 81 Ak. 3. — Daß dieser Text sogar auf einer von derjenigen der sonstigen niederländisch-deutschen Überlieferung verschiedenen Vorlage beruhte, erhärtet die bemerkenswerte Variante (S. 49) *ich han sen lieb gehabt* = auch im Original bezeugten *dilexi* statt *dilexisti*, der Wiedergabe des normalen ἡγάπησας, dem auch auf griechischem Boden ein ἡγάπησα gegenübersteht, in Jo. 17, 23 und sofort im folgenden Vers entsprechend griechischem δόξα ein *eer* = dem bei Hilarius auftretenden *honor* oder höchstensfalls einem *gloria* im Gegensatz zu der in den verschiedenen Formen von T^N und T^D übereinstimmend zu beobachtenden fremdwörtlichen Erhaltung des *claritas* der altlat. Koine und der Vulg. Eine nähere Untersuchung des wertvollen Stückes behalte ich mir vor.

² Herausgegeben von M. Goates, *The Pepysian Gospel Harmony* (= *Early English Text Society Original Series Nr. 157*). London 1922.

³ S. 10, Z. 7ff.

⁴ Über diesen wichtigen Zug Plooiij, *The Liège Diatessaron edited with a textual apparatus. Part. I* (= *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel XXIX, Nr. 1*). Amsterdam 1929. S. 45.

zu erörtern, andererseits den erschöpfenden Nachweis dafür zu erbringen, daß die Vorlage von T^{Ahd} weder T^{L(F)}, noch der den althochdeutschen in der Sangaller Hs. begleitende lateinische Text (= T^{L(Sg)}), sondern eine an echten Tatianismen noch weit, wenn auch nicht in gleichem Grade wie die Vorlage von T^{N(L)}, reichere Textgestalt des lateinischen „Diatessarons“ gewesen ist. Hier möchte ich auf einen letzten germanischen Text aufmerksam machen, der von Schönbach bei Edition der aus seinem Privatbesitz stammenden Fragmente unter die deutschen Vettern des *Leven van Jezus* gestellt wurde und dessen Bedeutung wie alle maßgebliche Erkenntnis auf dem Gebiete auch der germanischen Tatianzeugen sich nur dem mit dem „Diatessaron“-Problem als Ganzem vertrauten Orientalisten erschließt. Es sind dies die aus Einbänden ehemals der Bibliothek des Klosters Himmelgarten bei Nordhausen gehöriger Bücher abgelösten Bruchstücke einer niederdeutschen Evangelienharmonie in einer Schrift der Mitte des 13. Jh.s, die durch E. Sievers veröffentlicht wurden¹.

Schon ihr verhältnismäßig so hohes Alter müßte gerade diesen Fragmenten eine besondere Beachtung sichern. Dazu kommt der Umstand, daß sie inhaltlich an Gefangennahme und den Vorgängen nach dem Tode Jesu auf Partien entfallen, bei denen eine naturgemäß besonders bunte Mischung der evangelischen Textelemente die Beurteilung des Aufbaues der Harmonie erleichtert, und heute wird dem eine speziellste Note noch dadurch verliehen, daß demgemäß das zweite unserer mittelniederdeutschen Fragmente mit dem griechischen aus Dura-Europos parallel geht, das augenblicklich im Vordergrund des Interesses steht.

Ich biete zunächst einen Vergleich des Aufbaus unserer Himmelgartener Texte (= T^H) mit demjenigen von T^A, des für T^L auf Grund von T^{L(F.Sg)}, Ahd, T^{N(L)} und T^{N(S.H)}, D^(M.L) sich ergebenden Bestandes und der PH. Soweit dabei einzelne Textelemente zu zitieren sind, war im allgemeinen eine Zitation in lateinischer Form d. h. nach der Vulgata das Gegebene. Der Einfachheit halber wurde sie dann auch für T^A gewählt. Ein — vor solchen lateinischen Worten bezeichnet, daß der betreffende Vers bis zu ihnen, ein — hinter ihnen, daß der Text von ihnen an bis zum Versende, ein / zwischen ihnen, daß er vom ersten bis zum zweiten in Betracht komme. Über die nähere Textgestalt der verglichenen Größen sagt die folgende Tabelle natürlich nichts aus. Ihre Angaben besagen nur, daß dieselben, in welcher Gestalt auch immer, der Reihenfolge nach den aufgezählten Elementen des Vulgata-Textes entsprechen. Zur Ermöglichung einer bequemen späteren Bezugnahme werden sämtliche einzelnen Textelemente der Tabelle durchnummeriert.

¹ *Himmelgartner Bruchstücke. 1. Bruchstücke einer mittelniederdeutschen Evangelienharmonie: Zeitschrift für deutsche Philologie XXI S. 385—390.*

	TA	TL	TH	PH
1.	Mt. 26, 47: — <i>cum fustibus / sacerdotum</i>	Mt. 26, 47: — <i>cum fustibus / sacerdotum</i>	Mt. 26, 47: <i>cum fustibus / sacerdotum</i>	
2.	Mk. 14, 43: <i>et scribis</i>	Mk. 14, 43: <i>et scribis</i> ¹		
3.	Mt. 26, 48	Mt. 26, 48	Mt. 26, 48	Mt. 26, 48
4.	Mk. 14, 44: <i>et ducite caute</i>	Mk. 14, 44: <i>et ducite caute</i> ²	Mk. 14, 44: <i>et ducite caute</i>	
5.	Jo. 18, 4: — <i>processit</i>		Jo. 18, 4/9	Jo. 18, 4/8 mit Auslassungen
6.	Mt. 26, 49	Mt. 26, 49: — <i>Rabbi</i>	Mt. 26, 49	
7.				Jo. 18, 5: <i>Stabat</i> —
8.		Lk. 22, 47: <i>et appropinquavit</i> —		Lk. 22, 47: <i>et appropinquavit</i> —
9.	Lk. 22, 48	Lk. 22, 48	Mt. 26, 50: — <i>venisti?</i>	Mt. 26, 50: — <i>venisti?</i>
10.	Mt. 26, 50: <i>Amice / venisti?</i>	Mt. 26, 50: <i>Amice / venisti?</i>	Lk. 22, 48: <i>Osculo</i> —	Lk. 22, 48: <i>Osculo</i> —
11.		Mt. 26, 49: <i>et osculatus est eum</i>		
12.	Lk. 22, 52: — <i>ad se:</i>			
13.	Jo. 18, 4: <i>Quem quaeritis?</i>	Jo. 18, 4/9		
14.	Jo. 18, 5/9			
15.	Mt. 26, 50: <i>Tunc</i> —	Mt. 26, 50: <i>Tunc</i> —	Mt. 26, 50: <i>Tunc</i> —	Mt. 26, 50: <i>Tunc</i> —
16.	Lk. 22, 49	Lk. 22, 49	Lk. 22, 49	Lk. 22, 49
17.	Jo. 18, 10	Jo. 18, 10	Lk. 22, 50 mit „ <i>educens gladium</i> “ aus Mk. 14, 47	Jo. 18, 10
18.			Jo. 18, 10: <i>Erat autem</i> —	
19.	Jo. 18, 11	Jo. 18, 11	Jo. 18, 11	Jo. 18, 11
20.	Mt. 26, 52: <i>Omnes enim</i> —	Mt. 26, 52: <i>Omnes enim</i> —	Mt. 26, 52: <i>Omnes enim</i> —	Mt. 26, 52: <i>Omnes enim</i> —
21.	Mt. 26, 53, 54	Mt. 26, 53, 54	Mt. 26, 53, 54	Mt. 26, 53, 54
22.	Lk. 22, 51: <i>Et cum</i> —	Lk. 22, 51: <i>Sinite</i> —	Lk. 22, 51: <i>Et cum</i> —	
23.	Mt. 26, 55	Mt. 26, 55: — <i>comprehendere me</i>	Mt. 26, 55 (?)	
24.		Mk. 14, 49: — <i>tenuistis</i>		
25.	Lk. 22, 53: <i>sed haec</i> —	Lk. 22, 53: <i>sed haec</i> —		
26.	Mt. 26, 56	Mt. 26, 56	Mt. 26, 56	
27.				Lk. 22, 51: <i>Et cum</i> —
28.	Jo. 18, 12	Jo. 18, 12/14		
29.	Mk. 14, 51, 52	Mk. 14, 51, 52	Mk. 14, 51, 52	Mk. 14, 51, 52

¹ om. N.D (M).² om. *caute* L (F) und ursprünglich auch L (Sg) = Ahd.

	TA	TL	TH	PH
30.	Mt. 27, 53	Mt. 27, 53	Mt. 27, 53: <i>venerrunt</i> —	Mt. 27, 53
31.	Mt. 27, 54: — <i>valde</i>	Mt. 27, 54: — <i>valde</i>	Mt. 27, 54: — <i>valde</i>	
32.	Lk. 23, 47: <i>glorificavit</i> —	Lk. 23, 47 in Verbindung mit Elementen aus Mk. 15, 39 und dem „ <i>Vere filius dei</i> “	Lk. 23, 47: — <i>dicens</i> :	Mk. 15, 39 mit „ <i>iustus</i> “ aus Lk. 23, 47
33.	Mt. 27, 54: <i>Vere/iste</i>	aus Mt. 27, 54	Mt. 27, 54: <i>Vere/iste</i>	
34.	Lk. 23, 48	Lk. 23, 48	Lk. 23, 48	Lk. 23, 48
35.	Jo. 19, 31/37			
36.	Lk. 23, 49: — <i>a Galilaea</i>	Lk. 23, 49: — <i>eius</i> ¹	Lk. 23, 49: — <i>a Galilaea</i>	Lk. 23, 49
37.		Mt. 27, 55: <i>mulieres multae</i>		
38.		Lk. 23, 49: <i>quae / a Galilaea</i> ²		
39.		Lk. 23, 49: <i>a longe</i> ³		
40.	Mk. 15, 41: <i>sequantur / ei</i>			
41.	Mt. 27, 56: — <i>Magdalene</i>	Mt. 27, 56: — <i>Magdalene</i>	Mt. 27, 56	
42.	Mk. 15, 40: <i>et Maria Jacobi / Joseph</i>	Mt. 27, 56: <i>et Maria Jacobi / Salome</i>		
43.	Mt. 27, 56: <i>et mater filiorum Zebedaei</i>	Mt. 27, 56: <i>et mater filiorum Zebedaei</i>		
44.	Mk. 15, 40: <i>et Salome</i>			
45.		Mk. 15, 41: <i>et cum esset / ministrabant ei</i> ⁴		
46.	Mk. 15, 40: <i>et aliae</i> —			
47.	Lk. 23, 49: <i>haec videntes</i>	Lk. 23, 49: <i>haec videntes</i> ⁵		
48.		Jo. 19, 31/37	Jo. 19, 31/34	Jo. 19, 31/34
49.	Mk. 15, 42	Mk. 15, 42 oder Mt. 27, 57: — <i>esset factum</i>	Mk. 15, 42 oder Mt. 27, 57: — <i>esset factum</i>	Mk. 15, 42 oder Mt. 27, 57: — <i>esset factum</i>
50.	Mt. 27, 57: <i>venit / (quidam) homo</i>	Mt. 27, 57: <i>venit / dives</i>	Mt. 27, 57: <i>venit / dives</i> mit „ <i>nobilis</i> “ vor „ <i>dives</i> “ aus Mk. 15, 43	Mt. 27, 57: <i>venit / dives</i> mit „ <i>nobilis</i> “ vor „ <i>dives</i> “ aus Mk. 15, 43, aber ohne <i>(quidam) homo</i>

¹ om. L (F. Sg.). Ahd.² ahd. *Hierosolimis* L (F. Sg.). Ahd.³ om. L (F. Sg.). Ahd.⁴ om. *et ministrabant ei* L (F. Sg.). Ahd.⁵ In N. D. schon oben in Verbindung mit dem Hauptteil von Lk. 23, 49.

	TA	TL	TH	PH
51.	Mt. 27, 57 oder Lk. 23, 50: <i>nomine Joseph</i>			
52.	Lk. 23, 50: <i>decurio</i>	Mk. 15, 43: <i>nobilis decurio</i>		
53.	Lk. 23, 51: <i>ab Judaeae</i>	Lk. 23, 51: <i>ab Arimathaea</i>	Lk. 23, 51: <i>ab Arimathaea</i>	
54.		Mt. 27, 57 oder Lk. 23, 50: <i>nomine Joseph</i>	Mt. 27, 57 oder Lk. 23, 50: <i>nomine Joseph</i>	
55.	Lk. 23, 50: <i>vir iustus</i>	Lk. 23, 50: <i>vir iustus</i>		Lk. 23, 50: <i>vir iustus</i> Lk. 23, 50: <i>decurio</i>
56.				
57.	Jo. 19, 38: <i>discipulus / Judaeorum</i>	Jo. 19, 38: <i>discipulus / Judaeorum</i>		
58.		Mk. 15, 43 oder Lk. 23, 51: <i>qui / dei</i>	Mk. 15, 43 oder Lk. 23, 51: <i>qui / dei</i>	
59.	Lk. 23, 51: <i>hic / eorum</i>	Lk. 23, 51: <i>hic / eorum</i>		Lk. 23, 51: <i>hic / eorum</i>
60.	Lk. 23, 51: <i>qui / dei</i>			
61.			Jo. 19, 38: <i>eo quod / Judaeorum</i>	Jo. 19, 38: <i>eo quod / Judaeorum</i>
62.	Mt. 27, 58: <i>Hic accessit</i>	Mt. 27, 58: <i>Hic / Jesu</i>	Mk. 15, 43: <i>Et audacter / Jesu</i>	Mk. 15, 43: <i>Et audacter / Jesu</i> oder Mt. 27, 58: <i>Hic / Jesu</i>
63.	Mk. 15, 43: <i>introduxit / Jesu</i>			
64.	Mk. 15, 44	Mk. 15, 44	Mk. 15, 44	
65.	Mk. 15, 45: — <i>a centurione</i>	Mt. 15, 45: — <i>a centurione</i>	Mk. 15, 45	Mk. 15, 45
66.	Mt. 27, 59: <i>iussit / corpus</i>	Mt. 27, 59: <i>iussit / corpus</i>		
67.	Mk. 15, 46		Mk. 15, 46: — <i>deponens eum</i>	Mk. 15, 46: <i>Joseph deponens eum</i>
68.	Jo. 19, 39	Jo. 19, 39	Jo. 19, 39	Jo. 19, 39
69.				Mk. 15, 46: <i>J. mercatus sindonem</i> bezw. <i>involvit sindone</i>
70.	Jo. 19, 40	Jo. 19, 40	Jo. 19, 40	Jo. 19, 40
71.	Jo. 19, 41	Jo. 19, 41		Jo. 19, 41
72.	Jo. 19, 42			Jo. 19, 42
73.	Mt. 27, 60: <i>et involvit / monumenti</i>	Mt. 27, 60 ¹	Mt. 27, 60 mit Elementen aus Jo. 19, 42	Mt. 27, 60: <i>quod / petra</i>
74.			Jo. 19, 41	
75.	Mk. 15, 47	Mt. 27, 61	Mk. 15, 47 ²	

¹ om. *in monumento / in petra* L (F. Sg). Dafür *thare* (dort): Ahd. Auch Mt. 27, 59 berücksichtigen hier N. D. Vgl. unten S. 93.

² Der erhaltene Text schließt mit *vñ maria mag*, was Sievers irrig auf Jo. 20, 1: *una autem sabbati Maria Magdalene* usw. bezog. Natürlich handelt es sich vielmehr um den Anfang von Mk. 15, 47: *Maria autem Magdalene et Maria Joseph adspiciebant, ubi poneretur.*

Was diese tabellarische Übersicht sofort aufs allerklarste hervortreten läßt, ist eine immerhin recht starke Abweichung, die im Aufbau T^H gegenüber T^L und T^A bekundet. Von ihr aus begreift man das weitgehende Urteil, das Sievers dahin fällt, daß hier geradezu „eine von Tatian unabhängige Bearbeitung des evangelischen Textes“ kenntlich werde. Vergleicht man aber nach der anderen Seite T^H mit der PH, so ergibt sich das Bild einer kaum minder eindrucksvollen Übereinstimmung. So sind beiden gemeinsam die Stellung von Jo. 18, 4/8 (bzw. 9) unter Nr. 5 statt 13. 14, die Umstellung der Herrenworte der Nrn. 9 und 10, die Beschränkung auf 19, 31/34 (gegen 31/37 in T^L bzw. — in Nr. 35 — T^A) in Nr. 48, die Vorstellung des „nobilis“ in Nr. 50, der um die begründende Einführung größere Umfang von Nr. 61 und die Stellung des Elements erst unter dieser, statt schon unter der Nr. 57 und in Nr. 65 für den unmittelbaren Akt der Auslieferung des Leichnams an Joseph der Anschluß an Mk. statt des in Nr. 66 von T^A und T^L eingehaltenen an Mt. Alles das kann auf Zufall nicht beruhen. T^H muß auf derselben Grundlage wie die PH ruhen, sei es nun, daß auch die jedenfalls um die Mitte des 13. Jh.s existierende niederdeutsche Harmonie gleichfalls aus dem Französischen übersetzt gewesen wäre, was — etwa im Zusammenhalt mit der Entwicklung des Minnesangs und des höfischen Epos — nicht eben als undenkbar erscheinen dürfte, sei es, daß hinter der unmittelbaren französischen Vorlage des mittelenglischen Jesuslebens und T^H eine und dieselbe lateinische „Diatessaron“-Gestalt stünde, die im Aufbau von der in T^{L(F.Sg)} und ihren Verwandten fortlebenden und von der in T^{N(L)} wie der in T^{N(S.H).D} zugrundeliegenden Fassung erheblich abwich. Denn dies ist gegenüber dem Sievers'schen Urteil durch das enge Verhältnis zur PH unmittelbar gesichert, daß, wie diese selbst mit ihrer Bewahrung sogar des außerkanonischen Zuges der Lichterscheinung bei der Jordantaufe, auch T^H letzten Endes auf dem Werke Tatians beruht. Auch unsere Tabelle weist übrigens einen Sachverhalt auf, der für sich allein diese Fundamentaltatsache hinreichend sicherstellen würde. Jo. 18, 4/9(8) wird von T^H.PH unter Nr. 5 dort geboten, wo T^A an 18, 4: — *processit* den Kopf dieses Stückes hat, von T^L unter Nr. 14 dort, wo T^A mit dem Rest desselben einsetzt. Offenkundig handelt es sich hier um zwei gleichmäßig in engerem Anschluß an den kanonischen Text der Einzelevangelien das ganze Stück zusammenfassende Bearbeitungen, von welchen es dann die T^H.PH zugrundeliegende dort einsetzte, wo der Urtext des „Diatessarons“ es erstmalig verwertete, während die andere, bereits vor der Zeit Victors von Capua erfolgte, ihm dort seinen Platz gab, wo der überwältigende Großteil von vornherein gestanden hatte. Durch diese Erkenntnis wird dann aber sofort auch noch die weitere Feststellung ermöglicht, daß schon in ihrem Aufbau die hinter T^H.PH stehende Fassung letztendlich bis über das 6. Jh. hinaufführt.

Diese Feststellung soll nun aber keineswegs etwa besagen wollen,

daß, aufs Ganze gesehen, jener Aufbau die Züge eines so hohen Alters trage. Durchaus das Gegenteil ist der Fall. Wenn auch das griechische Fragment von Dura-Europos, wie ich im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 244—252 gezeigt habe, nicht dem Urtext des Tatianischen Werkes entstammt, so ist es doch — und dies begründet nicht zuletzt seinen unschätzbaren Wert — der weitaus älteste und damit authentischste unmittelbare Zeuge für die Art seines Aufbaus. Diese aber ist in dem griechischen Fragment die denkbar minutiöseste, aus kleinsten Mosaiksteinchen evangelischen Kontexts das neue harmonistische Textbild gestaltende. Von hier aus kann nun auf schlechthin urkundlicher Grundlage für den Vergleich verschiedenen textlichen Aufbaues späterer Fassungen die sich schon an und für sich nahelegende Regel ausgesprochen werden, daß diejenige Textfassung irgendeiner Stelle als die ursprüngliche zu gelten habe, die in einem Aufbau aus möglichst kleinen Elementen am meisten sich mit dem Stil des Dura-Fragmentes berührt, ihr gegenüber dagegen glatter Anschluß an ein mehr oder weniger umfangreiches Textstück eines einzelnen kanonischen Evangeliums als Ergebnis jüngerer Bearbeitung zu bewerten sei. Unter dem Gesichtswinkel dieses methodischen Kanons betrachtet, veraten etwa die Nrn. 6, 9, 10 von T^H gegenüber 6, 8/10 von T^L, 23 gegenüber 23/25, 36 gegenüber 36/39 und 41 gegenüber 41/47 weitestgehend sekundären Charakter. Außer Nr. 36, wo ein entsprechender Befund auch in der PH sich beobachten läßt, ist dabei ein Vergleich mit dieser hier infolge auf ihrer Seite vorliegender zweifellos individueller Kürzungen nicht möglich. Jener eine Fall dürfte indessen genügen, um wenigstens die bestimmte Vermutung zu rechtfertigen, daß in der Richtung des bei T^H festzustellenden Befundes auch schon der Charakter der den beiden Überlieferungszeugen gemeinsamen Grundlage gelegen haben dürfte. Jener gemeinsamen Grundlage fremd waren dagegen zwei vielmehr individuelle Defekte, die T^H bei den Nrn. 55 und 59 aufweist, wenn hier im Gegensatz auch zur PH an den aus Lk. 23, 50 stammenden Adjektiven ἀγαθός und δίκαιος und dem auf Lk. 23, 51 zurückgehenden οὗτος οὐκ ἦν συγκατατιθέμενος zwei Elemente unberücksichtigt bleiben, deren Verwendung durch Tatian ihr Vorhandensein im Dura-Fragment Z. 9f., 13f. über jeden Zweifel erhebt. Nicht anders ist der merkwürdige Befund zu beurteilen, daß hart nebeneinander in Nr. 52 durch T^H das βουλευτής von Lk. 23, 50 und in Nr. 50 durch die PH das ἄνθρωπος von Mt. 27, 52 übergangen wird. Denn auch diese beiden Elemente werden durch das griechische Fragment Z. 7 für die Urgestalt des „Diatessarons“ unbedingt gesichert. Was schließlich die weiteren charakteristischen Übereinstimmungen von T^H.PH gegenüber T^{A.L} betrifft, die neben dem Falle von Nr. 5 zu buchen waren, so beruhen unverkennbar auch sie in ihrer Mehrzahl auf sekundärer Überarbeitung eines übereinstimmend durch T^{A.L} Gebotenen. Bei den Nrn. 9 und 10 hätte die Vorstellung des Lk.-Elementes den Charakter der Lectio ardua

für sich und wird ausdrücklich noch durch ein so erstklassiges Zeugnis wie dasjenige von T^A bestätigt. Bei Nr. 61 hängt die abweichende Stellung des Jo.-Elements unlösbar mit seiner kausalen Einführung zusammen, diese aber stellt gegenüber der relativen von T^{A-L} eine stärkere Angleichung an den kanonischen Jo.-Text dar. In Nr. 65f. liegt an glattem Mk. 15, 45 gegenüber einer Mischung von Mk.- und Mt.-Elementen ein Schulbeispiel jener Vereinfachung vor, welche durch den aus dem Befund des Dura-Fragments sich ergebenden methodischen Grundkanon gerichtet wird.

Dagegen dürfte es sich nicht minder unzweifelhaft zunächst bei Nr. 50 um ein zweites Beispiel der bei Nr. 5 beobachteten Sachlage handeln, daß einerseits T^H.PH, andererseits die sonstige abendländische Überlieferung zwei voneinander unabhängige Formen gleichmäßig sekundärer Bearbeitung einer in T^A erhaltenen dritten Fassung vertreten. Wie ihr mit T^A übereinstimmendes Fehlen im Dura-Fragment sicherstellt, waren nämlich sowohl das *πλούσιος* von Mt. 27, 57 als auch das *εὐσχημὸν* von Mk. 15, 43 merkwürdigerweise durch Tatian nicht berücksichtigt worden. Die lateinischen Äquivalente beider Adjektive sind alsdann in dem T^H.PH. zugrundeliegenden und in einem hinter aller übrigen abendländischen Tradition stehenden lateinischen Text in verschiedener Reihenfolge nachgetragen worden. Entsprechend könnten die Dinge dann aber auch noch bei Nr. 48 liegen. Mindestens Jo. 19, 34/37 muß der Urgestalt des „Diatessarons“ fremd gewesen sein, da diese, wie H. Vogels¹ überzeugend dargetan hat, den Lanzenstich vor dem Tode Jesu einführte. Wahrscheinlich hatte Tatian aber die ganze Jo.-Perikope übergangen, um deren Umfang es sich bei jener Nr. unserer Tabelle handelt, womit es dann zusammenhängen wird, daß sie — nach Beseitigung des unkanonischen Lanzenstichmotivs in Ost und West an verschiedener Stelle nachgetragen — in T^A unter Nr. 35, bei den abendländischen Zeugen unter Nr. 48 erscheint. Wenn nun hier wieder ihr Umfang in T^H.PH ein anderer ist als sonst, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß auch diese Ergänzung eben in dem fraglichen verschiedenen Umfang unabhängig voneinander zwei verschiedene lateinische Texte erfahren hätten.

Überall kommt hier allerdings nur in Frage, daß T^H, und zwar in Verbindung mit der PH indirekt auf eine älteste Fassung zurückweist, die von der sonst im Abendland bekannten abwich. Eine höchst beachtenswerte Übereinstimmung mit T^A bedeutet sodann aber gegen die in T^L zu beobachtende Verwendung von Mt. 27, 61 in Nr. 75 diejenige vielmehr von Mk. 15, 47. Denn hier kann natürlich nur diese letztere von der morgenländischen und einem Zweige auch der abendländischen Überlieferung gebotene Gestaltung als die ursprüngliche in Betracht kommen, die somit hier direkt in T^H vorliegt. Alles dies dürfte einigermaßen geeignet sein,

¹ *Der Lanzenstich vor dem Tode Jesu: Biblische Zeitschrift* X S. 346—405.

es als minder befremdlich erscheinen zu lassen, wenn in Nr. 17 sogar T^H allein ganz offensichtlich unmittelbar die echte diesmal auch im Osten von T^A preisgegebene Fassung bewahrt hat, mit anderen Worten: der schlechthin einzige Zeuge des echten „Diatessaron“-Textes ist. Sonstigem glattem Text von Jo. 18, 10 steht hier nämlich eine Verbindung von Elementen aus Lk., Mk. und Jo. gegenüber, zu denen sich sogar eine formal außerkanonische Wendung gesellt. Dem durch „*educens gladium*“ von Mk. 14, 47 erweiterten Text von Lk. 22, 50 folgt die inhaltlich auf die parallele Jo.-Fassung bezugnehmende Bemerkung, daß der zuschlagende Jünger *simJon petrus* gewesen sei, und nun erst als einziges wörtlich aus Jo. 18, 10 übernommenes Element die Angabe über den Namen des verletzten Knechtes. Wir müßten grundsätzlich auf jeden Versuch verzichten, von dem Befunde des Dura-Fragments her zwischen zwei sich gegenüberstehenden Fassungen der Tatianüberlieferung zu entscheiden, wenn ein derartiges Kleinmosaik gegenüber glattem Jo.-Text nicht als das Ursprünglichere sollte gelten müssen. Daß dann jenen glatten Jo.-Text unabhängig voneinander die hinter T^A stehende syrische Textentwicklung, die normale lateinische und noch einmal die PH, deren altfranzösische Vorlage oder der Schreiber irgendeiner noch hinter dieser liegenden lateinischen Hs. durchgeführt haben müßten, braucht nicht in Erstaunen zu versetzen. Der Vorgang lag zu zwingend im Gesamtzug des Prozesses fortschreitender Kanonisierung und Vereinfachung des Harmonietextes, als daß er sich nicht hätte in dieser Weise wiederholen sollen. Als weithinleuchtendes Warnungsfanal zu wirken, ist der Befund unserer Nr. allerdings in sehr hohem Grade geeignet. Man wird geradezu die weitere methodische Grundregel zu formulieren haben, daß eine Übereinstimmung selbst zahlreichster und disparatester Überlieferungszeugen für die Gewinnung des ursprünglichen „Diatessaron“-Textes nur dann Beweiskraft besitzt, wenn ihr Gegenstand nicht in der Richtung jenes Prozesses der Kanonisierung und Vereinfachung liegt.

Somit führt schon der Aufbau der beiden eine Lesung ermöglichenden erhaltenen Bruchstücke dazu, in T^H einen durchaus selbständig neben T^{L.Ahd.}, T^{N(L)} und T^{N(S.H).D} tretenden Zeugen der abendländischen Tatianüberlieferung zu erblicken, dessen Zeugnis auch, wo es völlig isoliert bleibt, nicht ohne weiteres überhört werden darf. Vollste Bestätigung erfährt dieses Urteil auch von der Seite der eigentlichen textlichen Beschaffenheit der Bruchstücke her. Sie sind weit davon entfernt, sich materiell mit dem Vulg(ata)-Text zu decken, mit dessen harmonistischer Zusammenstellung Sievers ihre Edition begleitete. Vielmehr zeigen unsere Fragmente, an Vulg. gemessen, eine „Wildheit“ der textlichen Gestaltung, wie sie nur von T^{N(L)} erreicht oder gar überboten wird. Dabei gibt die Selbständigkeit, in welcher T^H nun eben auch diesem von Plooiij einseitig in den Vordergrund geschobenen Überlieferungszweige zur Seite

tritt, dem neuen Zeugen entscheidende Bedeutung. Eine durch T^{N(L),H} übereinstimmend bezeugte Abweichung von Vulg. ist gegen die Verdächtigung, daß sie auf bloßer Freiheit des mittelniederländischen Übersetzers beruhe, endgültig geschützt.

Daß dieser äußerste Fall eines Zusammengehens schlechterdings nur dieser zwei durch ihre „Wildheit“ merkwürdigsten Texte in dem doch immerhin verhältnismäßig bescheidenen Rahmen des von T^H Erhaltenen nicht allzuhäufig eintritt, liegt in der Natur der Dinge. Wenigstens dreimal ist er aber doch zu beobachten.

1 r^o. Z. 21 (Jo. 18, 9): *quem dixit*] + *to sineme vadere* (zu seinem Vater). Vgl. T^{N(L)} zu Anfang des folgenden Zitates selbst: *Vader*. Auch in T^H wird diese aus Jo. 17, 12 stammende Erweiterung des Zitates zugrundeliegen, aber frei wiedergegeben sein.

1 v^o. Z. 19f. (Mt. 26, 55): *turbis*] + *vñ sprak . . .* (und sprach . . .) = T^{N(L)}: *ende seide aldus* (und sprach also), wonach auch die Lücke auszufüllen sein dürfte.

2 r^o. Z. 1. (Mt. 27, 53): *in sanctam civitatem*] *to ihertm* (zu Jerusalem). Vgl. T^{N(L)}: *in der stat van Jherusalem* (in der Stadt Jerusalem) mit einer von Tatian offenbar grundsätzlich eingehaltenen, und zwar aus seiner fünften Quelle, dem Hebräerevangelium, übernommenen Ausdrucksweise. Vgl. dasselbe in T^{N(L)} auch Mt. 4, 5 und zu dieser Stelle die Bemerkung der griechischen Hs. 566: Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλήμ bzw. Plooij, *A further study of the Liège Diatessaron* S. 84f. Die sehr wichtige Tatsache der Abhängigkeit vom Hebräerevangelium wird erst durch unsere zweite Stelle unbedingt sichergestellt, da zu Mt. 4, 5 auch die Parallelstelle Lk. 4, 9: εἰς Ἱερουσαλήμ bietet.

In ebenso vielen weiteren Fällen erfährt die innerhalb der abendländischen Überlieferung isolierte Übereinstimmung von T^{N(L),H} eine erstklassige Bestätigung aus dem Osten:

1 v^o. Z. 9. (Jo. 18, 7): *illi autem dixerunt*] *Do antiwferden se eme*] (da antworteten sie ihm) = T^{N(L)} *ende si antwerdden hem noch weder* (und sie antworteten ihm noch wieder). Vgl. T^A: اجابوا (Sie antworteten) > Peš. ܘܥܢܘܗܘܢ (Jene aber sagten).

1 r^o. Z. 10f. (Jo. 18, 8): *Respondit Jesus*] [*Do sprak* — nach dem zur Verfügung stehenden Raume sicher! —] *ihe* (da sprach Jesus) = T^{N(L)}: *ende Jhesus sprac aldus* (und Jesus sprach also). Vgl. Syr^{Sin}(Cur). Peš (= dem damit methodisch entwerteten T^A): ܘܥܢܘܗܘܢ (Er sprach zu ihnen). — Auch PH: *And he seide hen* (Und er sagte ihnen). Für die Urfassung dürfte auf Grund von Syr^{Sin}. Peš = PH wohl mit Sicherheit auch die pronominale Ergänzung anzusetzen sein, deren Wegfall eine Annäherung an die kanonische Textgestalt bedeutet, weshalb hier die Übereinstimmung von T^{N(L),H} entwertet erscheint.

1 v^o. Z. 16 (Mt. 26, 54): *quia sic oportet fieri*] davor: *d]e geseget hebben* (die gesagt haben). Vgl. T^{N(L)} *die seggen* (die sagen) = T^A: الكتب الناطقة (die Schriften, die Sprechenden) > Peš: ܡܫܘܠܬܐ (die Schriften).

Häufiger geschieht es, daß T^H mit seinen Abweichungen von Vulg. sich einer breiteren Front spätmittelalterlicher germanischer Texte einreihet, wobei dann naturgemäß auch wieder seine engeren Beziehungen zur PH zum Ausdruck kommen. Viermal findet dabei irgendeine außermanische Bezeugung der betreffenden Lesart nicht statt:

2 r^o. Z. 2 (Mt. 27, 53): *multis*] + *lvden* (Leuten) = T^{N(L)}: *lieden*, T^{N(S,H)}: *liden*, T^{D(L)}, *lide*, T^{D(M)}: *menschen* (Menschen), was möglicherweise nur auf Gemeinsamkeit des Übersetzungsausdruckes beruht.

2 r^o. Z. 27f. (Mk. 15, 42 oder Mt. 27, 57): *Et cum (iam) sero esset factum*] *Do it an deme auende was* (Als es an dem Abend war) = PH: *And sipen þo it was euensong tyme* (Und nachdem es Vespergebetszeit war). Vgl. besonders dem letzteren Ausdruck sachlich entsprechend T^{N(L)}: *Alst den avonde nackde*, T^{N(S,H)}: *Doet den avonde naecte*, T^{D(M)}: *da ez dem abent nahent*, T^{D(L)}: *do iz den abinde nahite* (Als es sich dem Abend näherte). Gemeinsam ist jedenfalls die Ignorierung des lateinischen *factum*, wobei das von mir im vorigen Bande dieser Zeitschrift für das Original des „Diattessarons“ postuliert ܠܐܘܝܢܐ ܠܥܘܢܘܢܐ zugrunde liegt, das Mt. 27, 57 in Syr^{Sin}, hier und Mk. 15, 14 in Peš erhalten ist, sein ܠܥܘܢܐ aber durch den Übersetzer als ܠܕܘܢܐ (wurde), statt ܠܩܘܢܐ (geworden war) gelesen wurde.

2 v^o. Z. 4f. (Mk. 15, 43): *corpus Jesu*] *eme den lichamen geuen* (ihm den Leichnam zu geben) = T^{D(M)}: *daz er im gebe den lichnam* (daß er ihm den Leichnam gäbe). Vgl. T^{N(L).N(S,H)}: *dat hi hem gave* (H: *gheve*) *Jhesus lichame*, T^{D(L)}: *daz her ime den licham Jhesu gebe*, PH.: *þat he zewe hym Jesus body* (daß er ihm Jesus Leichnam gebe). Die Hinzufügung des Namens beruht überall auf individueller Angleichung an den kanonischen Text.

2 v^o. Z. 14 (Jo. 19, 39): *primam*] *om.* = T^{N(L).N(S,H).D}.

Zweimal taucht die auf germanischem Boden selbst dabei denkbar weitest verbreitete Lesart auch in altlateinischem Evangelientext auf:

1 r^o. Z. 12 (Mt. 26, 53): *An putas, quia non] geloues du]* *nicht dat* (glaubst du nicht, daß) = T^{N(S)}: *Ende waenstu nict dat*, PH: *No leue ze nou, th, þat*. Beh(eim)-Evangelium: *Odir wenistu niht daz*. B(ibel vom J.) 1466: *Oder wenstu nit das*. Vgl. T^{N(L)}: *en westu nit dat*, T^{N(H)}: *ende weet ghi niet dat*. T^{D(L)}: *enwestu niht daz*, auf Verschreibung von *wenstu* beruhend, bzw. a b ff² q: *an non putas posse me rogare*.

2 v^o. Z. 5 (Lk. 23, 48): *turba eorum, qui]* *dat volk dat* (das Volk, das) = T^{N(L).N(S,H)}: *dat volc dat*, T^{D(M)}: *daz volc daz*, T^{D(L)}: *daz volc daz*, PH: *þe folk þat*. Vgl. Beh.: *di schare di*, B. 1466: *ir gesellschafft die*, bzw. ff₂: *omnis turba quae*.

Ebensooft ist es wieder ein Stück orientalischer Überlieferung, das uns in germanischem Sprachkleid entgegentritt.

2 r^o. Z. 17f. (Jo. 19, 40): *ligaverunt illud linteis]* *bewunden dar inne den lichamen* (wickelten darein den Leichnam). Vgl. T^{N(L)}: *wondene daer in*, T^{D(M)}: *wunden in darein*, T^{D(L)}: *wunden en darin* (wickelten ihn darein), u. PH: *wonde Jesus body þere inne* (wickelte Jesus' Leichnam darein) bzw. T^A: *ادرجه في صلبا* (wickelte ihn darein) > Peš: *ܠܝܠܝܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ* (wickelten ihn in Leinentücher).

2 v^o. Z. 26 (Jo. 19, 41): *ubi crucifixus est]* *dar ihs gecruceget was* (wo Jesus gekreuzigt wurde) = T^{N(L)}: *daer Jhesus was gecrust*, T^{N(S,H)}: *dar Jhesus gecruust was*, T^{D(M)}: *da Jhesus gekreuzigt wart*, T^{D(L)}: *do Jhesus gecruciget wart*, PH: *þere Jesus was crucified* = Peš (= T^A): *ܘܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ* (an jenem Orte, an welchem Jesus gekreuzigt wurde).

Gegen Überschätzung von T^{N(L)} sprechen die verhältnismäßig nicht wenigen Fälle, in denen im Gegensatz zu anderen germanischen Texten gerade dieser Überlieferungszeuge nicht an die Seite von T^H tritt, obgleich die betreffende Lesart durch eine auch auß germanische Bezeugung gesichert ist. Einmal erfolgt diese Bezeugung von altlateinischer Seite her:

2 r^o. Z. 23 (Jo. 19, 37): *ut viderunt] vn sagen* (und sahen) = Beh.: *und dô sien sâhin* (und da sie ihn sahen) bzw. q: *et vidissent*.

zu erwartenden Normaltext abweichende Lesarten eines bestimmten Textzeugen eine Übereinstimmung mit solchen der letztendlich auf das „Diatessaron“ zurückgehenden oder durch dasselbe bestimmten Welt von Texten nicht aufweisen, soll eine Mehrzahl positiver Fälle, in denen eine derartige Übereinstimmung in oft schlagendster Weise stattfindet, ihre Beweiskraft verlieren d. h. aber auf einem immer sich wiederholenden Spiele neckischen Zufalls beruhen müssen. Dieser schon an und für sich methodisch nicht haltbare Standpunkt, richtet sich natürlich um so mehr, je stärker die zahlenmäßige Spannung zwischen den beiden Gruppen von Fällen ist. Für die T^H-Fragmente würde sie mit stark 78% positiver Fälle schon ohne jede nähere Bewertung des verbleibenden Hundertsatzes der negativen eine äußerst starke sein.

Gerade auf eine qualitative Würdigung des negativen Materials wird aber eine gerechte Gesamtbewertung der Sachlage hier wie bei jeder neu in den Kreis der „Diatessaron“-Überlieferung einzuführende Textgröße nicht verzichten dürfen. Nun tritt zunächst zu zweien unserer acht Sonderlesarten von anderer Seite her eine wenigstens sachliche Parallele, die es als zweifelhaft erscheinen lassen kann, ob sie überhaupt negativ und nicht vielmehr auch sie noch positiv zu bewerten sind:

1 r^o. Z. 17 (Lk. 22, 51): *auriculam eius] den knecht*. Vgl. *eum* der Altlateiner e ff₂ i.

2 v^o. Z. 7 (Lk. 15, 44): *accersito centurione] + deme he de hude bevolen hatte* (dem er die Bewachung befohlen hatte). Vgl. PH: *pat hym kepte* (der ihn bewachte).

Auf der anderen Seite werden bei einer objektiven Statistik alle diejenigen negativen Fälle auszuschalten sein, bei denen die betreffenden Lesarten auf bloßer Korruptel beruhen können. Und mit der Möglichkeit einer solchen wird insbesondere bei den vorliegenden Fragmenten nicht nur für die hinter ihnen liegende innergermanische und die hinter der Vorlage des Übersetzers liegende innerlateinische Textüberlieferung, sondern vor allem sehr stark für ihre Niederschrift selbst zu rechnen sein. Denn diese war eine so wenig sorgfältige, daß der Schreiber sich mehrfach zu nachträglicher Tilgung eines von ihm schon Geschriebenen genötigt sah. In diesem Sinne sind dann entschieden zwei weitere Lesarten zu bewerten:

1 r^o. Z. 18 (Jo. 18, 8): *Dixi vobis] davor: ek ben it vñ* (Ich bin es und), möglicherweise auf einer fälschlichen Wiederholung aus dem Vorangehenden beruhend.

2 r^o. Z. 8 (Lk. 23, 49): *noti eius] de kuden* (die Bekannten) mit möglicherweise eine bloße Korruptel darstellenden Auslassung des *eius* oder seiner Wiedergabe.

Je nachdem, ob gleich diesen auch die beiden vorigen Lesarten, als nicht eindeutig bewertbar, unberücksichtigt bleiben oder auch sie noch dem positiven Material zugeschlagen werden, erhöht sich dessen tatsächlicher Bestand auf beinahe 88 oder sogar beinahe 90%. Ihm stehen nur mehr gegenüber:

1 r^o. Z. 29 (Mt. 26, 50): *Tunc] to hant* (Sogleich), vielleicht das an anderer Stelle verwandte: εὐθέως des vorigen Verses, dessen Fehlen in T^H.PH. Syr^{Sin} oben S. 94 zu buchen war.

1 v^o. Z. 26 (Mk. 14, 50): *fugerunt*] + *von eme* (von ihm), eine sehr naheliegende Erweiterung des Ausdrucks.

2 r^o. Z. 8f. (Lk. 23, 49): *a longe*] *v'ne von eme* (fern von ihm), ebenso zu beurteilen.

2 v^o. Z. 19 (Jo. 19, 40): *cum aromatibus*] *mit and'em edelen krude* (mit anderem edeln Kraut) = der Hinzufügung eines *aliis*.

Man wird sehr wohl geneigt sein dürfen, hier vier bisher völlig unbekannte Tatianismen zu erkennen, wie denn solche naturgemäß in jedem neuerschlossenen überhaupt von Tatian abhängigen Text neben altbekanntem Gute auftauchen können. Nimmermehr aber wird es angehen, um dieser vier Stellen willen alle zwischen den Himmelgartener Bruchstücken und abendländischer wie morgenländischer Tatianüberlieferung festgestellte Übereinstimmung für Ergebnis des Zufalls zu erklären.

Das Denkmal niederdeutscher Prosa noch des Hochmittelalters, dessen nur zu kümmerliche Reste wir an diesen Bruchstücken besitzen, würde, vollständig erhalten, für die „Diatessaron“-Forschung eine Urkunde von allererstem Werte darstellen, und es kann nur dem lebhaftesten Wunsche Ausdruck gegeben werden, daß irgend welchen glücklichen Funden es vergönnt sein möchte, unsere Kenntnis desselben auf eine noch breitere Basis zu stellen.

Prof. A. BAUMSTARK.

Nachtrag zu „Spuren des Diatessaron in liturgischer Überlieferung“

(Or. Chr., 3. Serie X, S. 225—238)

Mein Studienaufenthalt in der Erzabtei der Benediktiner zu Beuron, von dem oben, S. 3, Anm., kurz berichtet wurde, gab mir Gelegenheit, auch zu den von mir in dem Aufsatz „Spuren des Diatessaron“ behandelten Lesarten des türkischen und des Karšūnī-Textes das Material des Denkschen Praevulgata-Apparates zu vergleichen. Es soll hier der Vollständigkeit halber zu den einzelnen Nummern der genannten Abhandlung nachgetragen werden.

I. 3. a: *viri* a b c d g¹ h q r γ aur; Amb. exhort. virg. 3, 18; virgt. 6, 29; Ambst. I. Cor.; Anon. Mt. hom. 32; Ps. Aug. spec. 80; Corp. Pelag. 6, 8/1; Ps. Prosper, vocat. 1, 24.

I. 4: *non expedit homini uxorem accipere* Hier. ep. 55, 4. Diese in lateinischer Überlieferung allerdings durchaus singuläre Lesart könnte von seiten einer reichlich oberflächlichen Textkritik, die eines wirklich eindringenden Studiums der Geschichte des Textes und ihrer Gesetze glaubt entraten zu können, nur allzu leicht abgetan werden mit dem Bemerkten, es handele sich um „freie, sinngemäße Zitierung“ des biblischen Textes durch den Kirchenvater. Aber einmal stellt sie sich mit der hier für den Vergleich in Frage kommenden Hinzufügung von *homini* in die Reihe der a. a. O. genannten

Zeugen, nämlich des türkischen Textes, T^A (> Peš) und Vel (> Vulg.). Zum anderen sollte man bei Hieronymus in freier, also von ihm selbst gestalteter Zitierung kaum den Ausdruck *uxorem accipere* erwarten können, der vielmehr in stärkstem Maße an den — in Peš zur Stelle bezeugten — syrischen Ausdruck ܘܟܠܘܢܐܘܬܐ (zu nehmen ein Weib) erinnert. Hält man mit dieser Erkenntnis die andere Tatsache zusammen, daß durch T^A > Peš für den materiellen Bestand des Diatessaron ein dem ܠܠܢܫܐܢ (T^A) = *homini* (Hier.) entsprechendes syrisches Äquivalent als Plus gesichert ist, so wird man nicht umhin können, in dem Zitat des Hier. eine recht alte, weil offenbar der altlateinischen Evangelienharmonie und damit ihrer Vorlage, der syrischen Originalgestalt des Δ, sehr nahestehende Textform zu erkennen.

I. 5: + *Jesus a b c ff*¹; Ps. Aug. spec. 80.

II. 11: (*praecepit*) *ut daretur liber repudii et dimitteretur uxor* Ps. Aug. spec. 139. Vgl. auch die passive Wendung nur des ersten Verbums in folgenden Zeugen: *mandavit dari librum repudii* a b l Amb. Luc. 8, 7; *mandavit dari* < + *illi* aur > *libellum repudii* c f ff² aur gat Aug. Adim. 3; cons. ev. 2, 62/120 u. 122; Faust. 19, 29.

Dr. C. PETERS

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Syrische Handschriften

der Bibliothek der Erzbischöflichen Akademie in Paderborn

Durch Vermittlung meines Schülers Dr. C. Peters war es mir möglich, einige Zeit eine kleine Sammlung syrischer Handschriften bei mir zu haben und eingehend zu untersuchen, welche aus dem Besitz des allzufrühe der Wissenschaft entrissenen Orientalisten und katholischen Priesters Dr. J. Schäfers in denjenigen der Bibliothek der Erzbischöflichen Akademie zu Paderborn übergegangen sind. Ihr Interesse beruht wesentlich darauf, daß drei dieser Handschriften von einem geistigen und literarischen Leben Zeugnis ablegen, das in der chaldäischen Mönchswelt während der letzten Jahrzehnte des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts rege war. Ich veröffentliche an dieser Stelle im folgenden eine von mir angefertigte katalogmäßige Beschreibung dieses bisher noch völlig unbekanntes Hss.-Bestandes, indem ich schon jetzt der Hoffnung Ausdruck verleihe, daß es im nächsten Hefte unserer Zeitschrift möglich sein wird, an gleicher Stelle von berufener Seite einen Bericht über die mindestens teilweise überaus bedeutsamen jüngsten Ausgrabungen zur christlichen Archäologie auf dem Boden Palästinas und Konstantinopels zu bieten.

1. Einband: Holzdeckel mit etwas zerschlissenem bunten Tuchüberzug, roter Lederrücken mit Papierschildchen und syrischer Aufschrift ܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ; 219 Blatt 28×20,5 cm, die Seite zu 26 Zeilen, geschrieben in Alqōš vom Diakon Joseph, Sohn eines Thomas, Enkels eines Diakons Sīphā, Urenkel eines Priesters Petrus. Vollendet den 3. März 1912 n. Chr., Samstag vor dem 5. Fastensonntag.

I. Bl. 3^v—208^v ܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ
„Buch der Notizen, das bekanntmacht mit der τάξις der (Gottes)dienste der Kirche und mit ihrer Sukzession“, verfaßt von dem Priester Abraham aus Bēt(h) Qāšā, bekannt als Bēt(h) Šekwānā, im J. 1902 n. Chr. auf Veranlassung des Katholikos ‘Ab(h)d Išo’.

Der Titel des Werkes in buntem Π-Muster. — Bl. 3^v—5^v. Vorrede, gerichtet an den genannten Katholikos. Bl. 5^v—6^v zweites „Prooimion“ in Gebetsform. Bl. 204^v bis 205^v abschließende Ausführungen. Bl. 206^r—207^r Subskriptionen. Bl. 207^r bis 208^v Inhaltsverzeichnis.

Das Werk zerfällt in sieben Mēmrē. Mēmrā I (Bl. 6^v—32^r) in fünf „Abschnitten“ (Pāsōqē) und Mēmrā II (Bl. 32^v—49^r) in vier Pāsōqē bilden einen „Ersten Teil“ und handeln über die Kirche im allgemeinen, ihre Sukzession, ihre drei Zeitalter (der natürlichen Offenbarung, der — alttestamentlichen — Schrift und des Geistes), ihre Geheimnisse, Typen und die Wirksamkeit der Apostel. Die fünf weiteren Mēmrē bilden den „Zweiten Teil“. Es handeln Mēmrā III (Bl. 49^r—70^r) in vier Pāsōqē über die „spezielle Sukzession der orientalischen Kirche“, d. h. der alten Kirche des Sasanidenreiches, das Gebet, das Fasten und die Proskynese bzw. Kniebeugung, Mēmrā IV (Bl. 70^r—109^r) wiederum in vier Pāsōqē, die beiden letzten mit mehreren Unterabteilungen, über das kirchliche Tagzeitengebet des ostsyrischen Ritus und Mēmrā V (Bl. 109^r—173^v) über bestimmte Einzelheiten seiner Vesper und Matutin. Mēmrā VI (Bl. 173^v—200^r) bringt die Beantwortung von 28 Einzelfragen über Tagzeitengebet und veränderliche Meßgesänge nach deren Gestaltung im Zusammenhang mit dem Kirchenjahr und die priesterliche Kleidung. Mēmrā VII (Bl. 200^r bis 204^v) ist dem Exequienritus gewidmet.

Das Ganze dürfte bei einer näheren Beschäftigung mit dem nestorianischen bzw. „chaldäischen“ Offizium insbesondere als eine Art von Erläuterung zu dem von Bedjan besorgten „*Breviarium Chaldaicum*“ nicht wertlos sein. Ein gewisses Interesse spezieller Natur bietet Mēmrā III Pāsōqā 1 durch die Zusammenfassung der Überlieferungen über die Anfänge der ostsyrischen Kirche, eine Liste der Katholikai und ein umfangreiches Verzeichnis der dem Verfasser wenigstens dem Namen nach bekannten ostsyrischen kirchlichen Schriftsteller.

II. Bl. 209^r—215^v eine Dichtung (‘Onīt(h)ā) über einen bestimmten Teil, die ܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ, des Sonntagsoffiziums, verfaßt von dem Metropolitan Sab(h)rīšō, genannt Bar Mēšīhā, und ergänzt von dem Priester Abraham von Bēt(h) Qāšā bzw. Bēt(h) Šekwānā, im sieben-silbigen Metrum.

III. Bl. 216^r—217^r eine Reihe metrisch abgefaßter Rätsel des Abraham von Bēt(h) Qāšā.

2. Einband: Rotes Leder über Holzdeckeln; 100 Blatt 26×19 cm, die Seite durchschnittlich zu 17—18 Zeilen, Fußnoten enger; Autograph des Verfassers, geschrieben im „Kloster der Jungfrau Maria, Schützerin der Saaten“ bei Alqōš in der Nähe des Klosters Rabban Hōrmīzd, vollendet den 22. Juli 1916 n. Chr.

ܘܠܟܬܒܢܐ, ܠܕܒܐ „Buch der Gesänge“, ursprünglich bestehend aus 30 je als ܘܠܟܬܒܢܐ „Gesang“ bezeichneten Abschnitten. Der 31. „Gesang“ wurde dem Werke später beigefügt.

Bl. 1^v—3^r Vorrede.

Bl. 3^r—89^r die 30 ursprünglichen Abschnitte.

Bl. 89^r—93^r der später zugefügte 31. Abschnitt.

Bl. 93^r und ^v kurzes Lobgedicht des Verfassers auf den chaldäischen Patriarchen Emmanuel.

Bl. 93^r—95^r Nachwort des Verfassers über die Geschichte seines Lebens und die Entstehung seiner Werke und Subscriptio.

Verfasser ist der Mönch und Priester Elias aus dem Kloster Rabban Hōrmīzd.

Elias, ein Verwandter des Metropoliten Addai Šēr von Seert, auf dessen Ermordung im Weltkrieg die Subscriptio Bezug nimmt, geboren 1860 in dem Dorf Šaqlāwā im Gebiet von Mossul, kam in das Kloster Rabban Hōrmīzd im Jahre 1876, wurde 1882 zum Subdiakon, 1888 zum Diakon und 1895 zum Priester geweiht. In den Jahren 1882—1908 verfaßte er eine Reihe von Werken, darunter im Jahre 1886 das vorliegende in dessen ursprünglichem Bestand. Im Jahre 1916, anlässlich des Besuches Joseph Schäfers aus der Diözese Paderborn, wurde zu dessen Ehre und über jenen seinen Besuch der jüngere 31. Abschnitt hinzugefügt.

Das Werk ist in Prosa abgefaßt, aber mit kürzeren poetischen Stücken durchsetzt und gibt sich als Erzählung eines Sūrisjāqā bar Marqōdānī. Im Hintergrund steht der geistliche Meister des angeblichen Erzählers, Greis Kōsī, mit dessen Testament und Tod als Gegenstand des 30. Abschnitts das ursprüngliche Werk schließt. In Fußnoten erklärt der Verfasser seine eigenen gelehrten Anspielungen. Besonders interessant sind etwa Abschnitt 1 und dessen Anmerkungen, die einen Einblick in das dem Verfasser bekannte altsyrische Schrifttum gewähren, in gleichem Sinne etwa wieder Abschnitt 7, 13 und 14, der über eine Romreise des angeblichen Sūrisjāqā handelnde Abschnitt 20, dessen poetische Einlagen zum Preise Roms an den Hymnus „O Roma nobilis orbis et domina“ erinnern, im Sinne der zuerst genannten wieder Abschnitt 24 und endlich Abschnitt 31 mit Anmerkungen um der Bezugnahme auf den Weltkrieg und die deutsche Geschichte willen.

Die fingierten Namen des Erzählers und seines Meisters knüpfen, wie die Vorrede berichtet, an Jugendeindrücke des Verfassers an. Dieser verfügt über eine ausgebreitete Gelehrsamkeit und schreibt ein tadelloses Altsyrisch. In unverkennbarer Anlehnung an Vorbilder arabischer Literatur (vgl. die Mischung von Prosa und Poesie) will er in gefälliger, wir würden sagen: belletristischer, Form sowohl bildend als erbaulich wirken. Jeder einzelne der 30 ursprünglichen Abschnitte ist nach einer bestimmten Stadt oder sonstigen Örtlichkeit, z. B. einem Kloster benannt.

Der Titel ist von einem nicht zur farbigen Ausführung gelangten Flechtband rahmen umgeben.

3. Orientalischer Ledereinband; Format 22×15,5 cm; Sammelband, soweit eine solche durchgeführt ist, mit gesonderter Blätterzählung.

I. Bl. 1—31: Grammatische Schrift des Mönchs Elias aus dem Kloster Rabban Hōrmīzd im siebensilbigen Metrum, eingeteilt in vier Mēmṛē, mit einem Schlußwort im zwölfsilbigen Metrum.

Autograph des Verfassers, vollendet am 4. Juni 1882. Titel in einem nur teilweise farbig ausgefüllten Π -förmigen Flechtbandmuster. Am Schlusse ein ebensolches rechteckiges Flechtbandmuster. Ein letztes, nicht mehr nummeriertes Blatt ist weiß geblieben.

II. Bl. 1—100 einer neuen Numerierung: Der berühmte „distichische Mēmra“ des Bar ‘Eb(h)rājā mit seinen Ergänzungen durch je ein weiteres, dem einzelnen ursprünglichen Distichon vorausgesetztes Verspaar.

Vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) S. 319 mit Ak. 5, 321 mit Ak. 2 und 330 mit Ak. 4. Außer den hier genannten Erweiterungen durch K(h)āmīs bar Qardāḥē, des Išo‘jahb bar Mēqaddam vom J. 1763 Gr. und des chaldäischen Patriarchen Joseph II. vom J. 2009 Gr. bietet die vorliegende Hs. noch weitere eines Priesters Ṣaumō und des Mönchs Elias von Rabban Hōrmīzd vom J. 1882 n. Chr.

Die Hs. ist das Werk des Elias selbst, geschrieben im Kloster Mariae, der Schützerin der Saaten, und vollendet 15. Juni 1885 laut subscriptio Bl. 99^v—100^r. Den nummerierten Blättern voran geht ein Blatt mit Golgathaprachtkreuz in Flechtbandmuster, dessen farbige Ausführung nur begonnen wurde.

III. Ohne Blattzählung: 1. Bl. 1^r—13^r. Memra des chaldäischen Patriarchen Joseph II. zum Preise des Fremdlinglebens, verfaßt im J. 1698 n. Chr. — 2. Bl. 13^v—83^v ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܒܐ ܕܩܘܒܐ „Buch der Blüte der Wissenschaften“ von dem Priester Ja‘qōb Qēṭarblājā, eine Art syrischen Wörterbuchs.

Der Stoff ist geordnet nach zweiradikaligen, dreiradikaligen und vierradikaligen Stämmen, wobei zu den letzteren auch Aph‘el-Formen gestellt werden. Angegeben werden in Parallelkolumnen Perfekt, Imperfekt, Partizip und eine Nominalform, dann die Übersetzung des Begriffs ins Türkische. Der Titel umrahmt von einem nur mit Tinte ausgeführten Π -förmigen Flechtbandmuster. Ein quadratischer Fließ von gleicher Ausführung geht auf dem größten Teil von Bl. 13^r voran. Schreiber ist wieder Elias von Rabban Hōrmīzd, der die Arbeit im gleichen Marienkloster bei Alqōš am 14. Juli 1885 vollendete.

3. Bl. 84^r zwei Gebetstexte. — 4. Bl. 85^r Verse eines Abū’-Qāsim ibn al-Ḥaṭīb. — 5. Bl. 85^v—86^r eigenhändiges Verzeichnis der in den Jahren 1882—1897 durch Elias von Rabban Hōrmīzd abgeschriebenen Texte. — 6. Bl. 88^r—101^r Auszüge aus K(h)āmīs bar Qardāḥē.

4. Einband: modern-abendländisch weiß; 194 Blatt 33×22,4 cm, die Seite zu 26 Zeilen; der Titel des I. Textes in buntem Π -förmigem Flechtbandornament, am Ende des II. in quadratischem Rahmen Golgatha-Prachtkreuz in gleicher Technik, die Numerierung der Blattlagen am unteren Rand zwischen ebensolchen Ornamenten; geschrieben von dem Diakon Haid(h)ānī, Sohn des Priesters Jāb(h)ō, Enkel eines Moses aus dem Dorfe Gessā in ebendiesem Dorfe in der Nähe eines Klosters des Martyrers Ṣem‘ōn bar Ṣābbā‘ē. Vollendet bis Blatt 188^r den 19. März 2 107 Gr. (= 1896 n. Chr.), einem Montag.

I. Bl. 2^v—22^v die Grammatik des Elias bar Ṣīnājā, teilweise hgg. von Gottheil, *A Treatise on Syriac Grammar* usw. (Leipzig 1886).

II. Bl. 22^v—162^v die große, prosaische Grammatik des Jōḥannān bar Zō'bi.

III. Bl. 163^r—170^v die kleine Grammatik des Jōḥannān bar Zō'bi im siebensilbigen Metrum.

IV. Bl. 170^v—178^v weitere Stücke von Jōḥannān bar Zō'bi im gleichen Metrum, nämlich:

1. Bl. 170^v—171^r über Interpunktionszeichen,
2. Bl. 171^r^v über Konjunktionen,
3. Bl. 171^v—175^r über den Unterschied von Natur, individueller Wesenheit (qnōmā), Prosopon und Gesicht,
4. Bl. 175^r—178^v über Nomen und Verbum.

V. Bl. 178^v—187^r die Abhandlung des Joseph bar Malkōn über die Punkte in zwölfsilbigem Metrum. Dahinter Bl. 187^r—188^r die ausführlichen Subskriptionen des Schreibers.

VI. Bl. 188^v—192^r eine Zusammenstellung aller möglichen Verbalformen einer zweiradikaligen Wurzel.

Die Hs. ist eine genaue Schwesterhs. von Add. 2013 der Universität zu Cambridge aus dem J. 1734. Über die sonstige hs.liche Überlieferung der einzelnen Stücke vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) zu I: S. 288 Ak. 1, zu II: S. 310f. Ak. 12, zu III: S. 311 Ak. 5, zu IV 1: ebenda Ak. 6, 2: Ak. 7, 3: Ak. 9, 4: Ak. 8, zu V: S. 309f. Ak. 13. Das Schlußstück findet sich auch in einer Reihe von Berliner Hss.

5. Einband: gepreßtes rotes orientalisches Leder, auf dem Rücken Papierschildchen mit der syrischen Aufschrift ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܕܢܘܢܐ; 131 Blatt 29×22,4 cm, die Seite zu 26 Zeilen; geschrieben von dem Priester Abraham, Sohn eines Šem'on, Enkel eines Abraham, Urenkel eines Priesters Šem'on bar Daniel aus der Familie des Priesters Israel in Alqōš. Vollendet den 6. Juni 1909 n. Chr., dem Samstag vor dem 4. Apostelsonntag.

Werke des 'Abd Īšō' bar Bērīk(h)ā, nämlich:

I. Bl. 4^v—93^r das „Paradies Eden“, in Auswahl hgg. von H. Gismondi, *Ebedjesu Sobensis carmina selecta ex libro Par. Eden* (Beirut 1888).

II. Bl. 94^v—115^v das „Buch der Perle über die Wahrheit des Christentums“, hgg. und übersetzt bei A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* X 2.

III. Bl. 116^r—127^r der Schriftstellerkatalog im siebensilbigen Metrum, hgg. von Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III 1. S. 325—361.

Um den Titel von I II-Muster und über III bandförmige Zierleiste in bunten Flechtbändern. — Über die sonstige hs.liche Überlieferung vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) zu I: S. 324 Ak. 6, zu II: ebenda Ak. 4, zu III: S. 325 Ak. 2.

Die Grabung der Görresgesellschaft auf Chirbet Minje am See Genesareth.

Die bereits 1932 von E. A. Mader¹ begonnene Grabung auf Chirbet Minje konnte im März und April 1936 mit Unterstützung des Auswärtigen Amts und der Notgemeinschaft soweit zu Ende geführt werden, daß der Grundriß der Gesamtanlage und die Rekonstruktion einzelner Teile nunmehr sichergestellt ist. Die Grabung wurde vom Unterzeichneten durchgeführt, als Grabungsarchitekt war Dr. G. Martiny tätig.

Mader hatte bereits eine kastellartige, mit 9 Türmen bewehrte Anlage von etwa 70 m im Quadrat mit monumentalem Toreingang an der Ostseite festgestellt. Diesmal legten wir die Innenflucht der Umfassungsmauern frei um etwaige Maueranschlüsse zu finden, klärten dann die Gebäudegruppe an der Westmauer sowie den Toreingang und zogen schließlich einen 2 m breiten Suchgraben von Ost nach West durch die ganze Ruine. Dabei ergab sich Folgendes: Der von zwei Halbtürmen flankierte Toreingang führte auf einen großen, mit Basaltplatten gepflasterten Hof; die einzige Gebäudegruppe fand sich an die Westmauer gelehnt. Der Grundriß zeigt einen symmetrischen Doppelbau, bestehend aus zwei großen Liwanhallen, die je von zwei nochmals unterteilten Nebenbauten flankiert sind. An deren Nord- und Südende befindet sich ein quadratischer Kuppel- bzw. Rechteckraum; vor diesen eine auf das flache Dach führende Treppe: Fig. 1. — Der Toreingang besteht aus einem quadratischen, 11 m hohen Kuppelraum mit reichprofilierten Nischen zu beiden Seiten des Torweges. Der Viereckraum wird durch Pendentivs in das Kuppelrund übergeleitet. Die Kuppel, die auf einem akanthusgeschmückten Rundfries aufsaß, bestand aus geschnittenen, geometrische Muster bildenden Steinen, die zum Teil gleichfalls ornamentiert sind; die Halbkuppeln der Nischen sind ähnlich geschnitten.

An Keramik fanden wir in der untersten Schicht lediglich monochrome Fragmente glatter Ware (etwa 4./5. Jh.), eine Lampe des 6. Jh.s, sowie eine sog. Pilgerflasche. Die Anlage wurde dann durch Erdbeben zerstört und blieb lange Zeit so liegen. Etwa 2 m über dem alten Niveau liegt das der zweiten Periode. Die dazwischen liegende Schicht besteht aus feinem, mit starken Aschenablagerungen durchsetztem Flugsand, ist aber sonst ohne Funde. In Höhe der zweiten Schicht lag zahlreiche „koptisch-arabische“ Ware (8.—10. Jh.). In dieser Zeit hat man den Toreingang und die Gebäude der Westseite notdürftig ausgebessert und längs der Umfassungsmauern andere Unterkunftsräume angelegt. In späterer Zeit wurde der Toreingang nochmals höher verlegt. An Keramik finden sich in dieser zweiten Schicht byzantinische Scherben des 12./13. Jh.s, glasierte syrische,

¹ *Forsch. u. Fortschr.* 1932, S. 229; *Journ. of Pal. Or. Soc.* 1933, S. 209 ff.

mesopotamische und ägyptische Ware; in der dritten Schicht grünglasirte Keramik etwa des 17. Jh.s.

Was nun die Deutung der Anlage betrifft, so war Mader der Ansicht hier ein römisches Kastell des 2./3. Jh.s vor sich zu haben. Er stützte sich dabei auf die ausgezeichnete Steintechnik, vor allem aber auf den Typus der Anlage, der uns aus verschiedenen Kastellen des Limes arabicus wohl

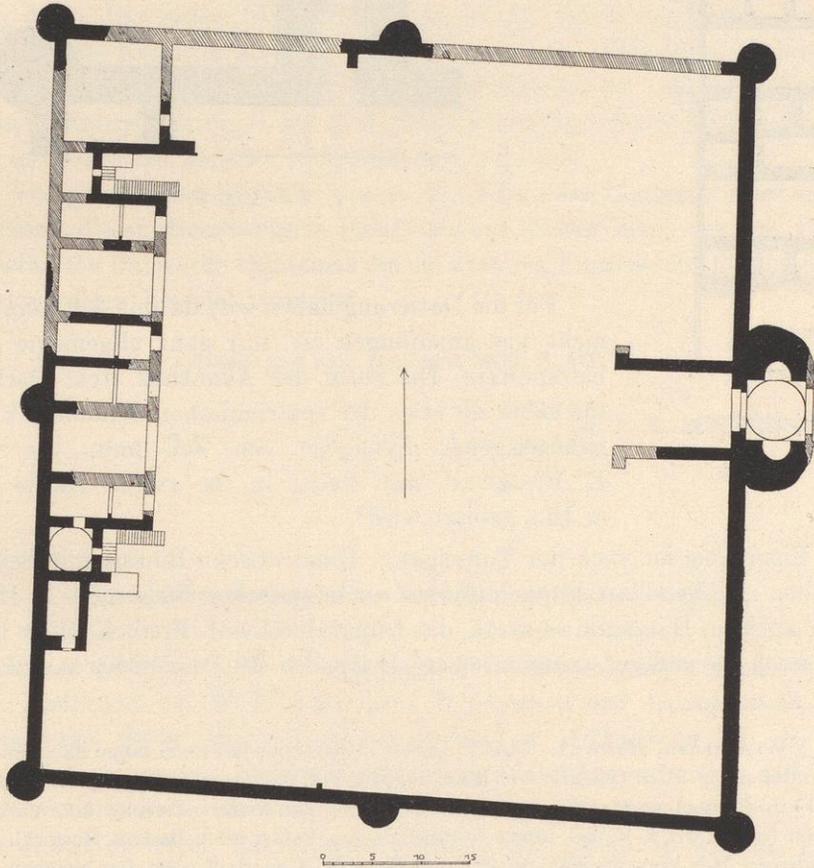


Fig. 1

bekannt ist (el-kastal; odruh; el-leddschun u. a.). Unsere Grabung hat aber gezeigt, daß sich diese naheliegende Deutung nicht aufrechterhalten läßt. Es sprechen hauptsächlich drei Gründe dagegen:

1. Das äußere Tor des Eingangs war nicht verschließbar. Der Feind hätte also ohne weiteres in den Kuppelraum eindringen und, von den Verteidigern ungestört, das innere Tor erbrechen können. So legt man aber kein Kastelltor an, ganz abgesehen davon, daß bei einem reinen Zweckbau ein Prunktor keinen Sinn hat.

2. Die Aufteilung des Kastellinnern ist nicht die eines römischen Kastells.

3. Die Gebäudegruppe an der Westmauer hat ihre nächste Parallele vielmehr in den parthischen Palästen von Hatra (2. Jh.)¹: Fig. 2. — Wir haben hier also kein Kastell², sondern einen Palast vor uns.

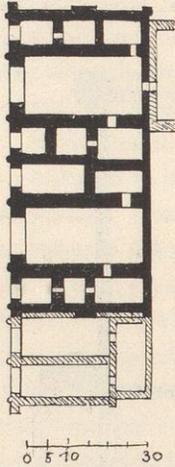


Fig. 2

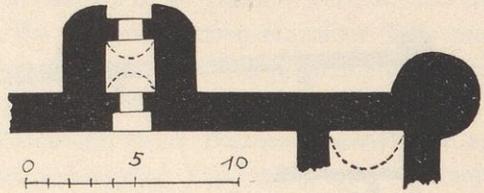


Fig. 3

Für die Datierung haben wir, da mit der Keramik nicht viel anzufangen ist, nur ganz allgemeine Anhaltspunkte. Die Form des Akanthus steht Mschatta³ näher als etwa der spätrömischen Ornamentik der nahegelegenen Synagoge von Tell hum, die von E. Weigand mit Recht in die zweite Hälfte des 4. Jh.s gesetzt wird⁴.

Eigenartig ist auch der Toreingang. Quadratische Räume mit Seitennischen und Pendentivkuppeln finden wir in syrischen Bädern des 3. Jh.s⁵, aber auch im Hammam es-sarah, das früh-arabisch ist⁶. Freilich bilden hier, wie auch bei anderen spätrömischen⁷ Beispielen die Pendentivs zusammen

¹ W. Andrae, *Hatra* II. Tafel 7. Dieser Palasttypus hat noch lange nachgewirkt. Er findet sich z. B. in Ochëdir und Kasr Schirin. Vgl. Oelmann, *Bonner Jahrb.* 1922, S. 217 ff. Ebenso wurde der römische Kastelltyp für andere Zwecke übernommen. Diesen finden wir z. B. bei einem byzantinischen Palast oder Bad in Busairah oder am kleinen Bau von Atschan (9. Jh.), der dazu im Grundriß noch den gleichen Torplan aufweist wie Chirbet Minje: Fig. 3. — Zu Busairah vgl.: Sarre-Herzfeld, *Arch. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* I (1911), S. 173 Abb. 79; zu Atschan: G. Bell, *Palace and Mosque at Ukhaidir*, Oxford 1914, Tafel 46.

² Phantasten dachten hier sogar an das Kastell des Hauptmanns von Kapernaum! Siehe *Atlantis* 1933, S. 764.

³ Vgl. Strzygowski, *Jahrb. d. kgl. Preuß. Kunstsammlungen* XXV (1904), S. 279 Abb. 64, S. 291 Abb. 73 und die Rosette S. 294 Abb. 75, Nr. I.

⁴ *Jahrb. f. Kunstwissenschaft* 1924, S. 169.

⁵ So in Brad-Butler, *Ancient Architecture in Syria* II B 6, S. 301 Abb. 331.

⁶ Butler a. a. O. II A 2, S. XXI.

⁷ Magnesia, Philadelphia, Sardes und Dscherasch. Vgl. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*. Tafel 13, 2; 15, 1; 16.

mit der Kalotte eine Halbkugel, während die Kuppelbildung in Chirbet Minje bereits den entwickelten Typ zeigt. Der merkwürdige Steinschnitt der Kuppel und der Nischenkonche findet sich ähnlich an den Nischen der um 512 erbauten Kathedrale von Bosra¹.

Chirbet Minje nimmt also eine seltsame Zwitterstellung zwischen Spätantikem und Frühislamischem ein; es gehört weder zum einen noch zum andern. Ich möchte den Bau darum mit allem Vorbehalt etwa an den Anfang des 5. Jh.s setzen. Weiter hinab dürfte man kaum gehen, da die typische gerillte Keramik des 5./6. Jh.s völlig fehlt, andererseits aber die Anlage, der ornamentale Schmuck und die Profilierung sich von palästinischen früh-arabischen Bauten — wie z. B. dem neu ausgegrabenen Schloß in Chirbet mefidschir bei Jericho — zu sehr unterscheidet.

Völlig ungeklärt ist auch, wer an den Ufern des Genesarethsees in der Spätzeit diesen fremdartigen Palast gebaut haben mag, der die vielen rätselhaften Bauwerke Palästinas um ein weiteres, kunstgeschichtlich höchst merkwürdiges Beispiel vermehrt.

¹ Holtzinger, *Altchr. und byz. Baukunst* 1909, S. 142 Fig. 211.

Dr. A. M. SCHNEIDER.

Das stadtantiochenische Vorbild von Qal'at Sim'an.

Es sei gestattet, hier mit tunlichster Beschleunigung auf eine wichtige Nachricht bei W. F. Albright *Exploration and excavation in Palestine and Syria 1935: American Journal of Archaeology* XL, S. 154 bis 167 hinzuweisen. Nach derselben haben die Ausgrabungen auf dem Boden Antiocheias im vorigen Jahre u. A. zur Feststellung eines auf das J. 387 datierten Sakralbaues geführt, der genau so wie das grandiose Heiligtum von Qal'at Sim'an von einem unter freiem Himmel liegenden, hier quadratischen Raum vier basilikale Kirchenräume ausgehen ließ. Es kann füglich keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier geradezu dem großstädtischen Vorbild gegenüberstehen, das um den Wohnpfeiler des großen Styliten durch die oktagonale Gestaltung des Zentralraumes bereichernd weitergebildet wurde. Erstmals wird damit alsdann unmittelbar greifbar, wie es nichts anderes als die Großstadtkunst der hellenistischen Metropole am Orontes war, was in entscheidender Weise die christliche Provinzialkunst ihres syrischen Hinterlandes befruchtete.

Prof. A. BAUMSTARK.

C) BESPRECHUNGEN

Albert Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien. Neunte Auflage. 36.—50. Tausend. Unter Mitwirkung von Lic. H. G. Opitz völlig neu bearbeitet von Hans Lietzmann. Tübingen (Verlag von J. C. B. Mohr) 1936. — XX, 213 S. in 4^o.*

Die Hucksche Synopse gehört längst zum unentbehrlichen Rüstzeug jeder, von welcher Seite her auch immer, am Evangelientext interessierten Forschung. Daß eine Neubearbeitung gerade durch einen Meister wie H. Lietzmann den Wert des Buches noch wesentlich erhöhen sollte, war von vornherein zu hoffen, auch wenn der so viel und in so weiten Interessenkreisen beschäftigte Nachfolger Ad. Harnacks die Hauptlast der Arbeit auf die Schultern jüngerer Helfer legen mußte, unter denen Privatdozent Lic. H. G. Opitz an erster Stelle steht.

Als der gegenüber „allen ähnlichen Werken“ für dasjenige Hucks bezeichnende Vorzug wird im *Vorwort* zutreffend „die Anlage“ hervorgehoben, vermöge deren „jedes der drei Evangelien im vollen Wortlaut seines eigenen Zusammenhangs und in unveränderter Reihenfolge in seiner Spalte zum Abdruck kommt“ und „die entsprechenden Parallelstellen so oft wiederholt sind, als es durch diesen Grundsatz erforderlich wird.“ Hieran war selbstverständlich nicht zu rütteln. Dagegen wurden „die in den letzten Auflagen als Anhang beigegebenen Johannesparallelen“ fortgelassen und die betreffenden Stellen nach Kap. und Vers vielmehr nur in kleinen Rähmchen im Text selbst notiert. Man kann sich fragen, ob es nicht noch zweckmäßiger gewesen wäre, sie unter demselben in einer Reihe mit dem außerkanonischen Parallelenmaterial doch wirklich zum Abdruck zu bringen. Jenes Material selbst wurde vorzugsweise aus neueren Funden so sorgfältig ergänzt, daß S. 206 hier bereits auch das „Diatessaron“-Fragment von Dura-Europos erscheint. Tiefgehende Neugestaltung hat der kritische Apparat erfahren, wobei grundsätzlich „aus den originalen Quellen und nicht aus kritischen Apparaten anderer Ausgaben“ geschöpft sein soll. In ihm eine denkbar gedrängteste Einführung (S. Xff.) zu bieten, ist zwischen der Zusammenstellung der „ältesten Zeugnisse für die synoptischen Evangelien“ (S. VII-X) und dem „Parallelenregister zur Synopse“ (S. XIII-XX) die Aufgabe der stark gekürzten *Prolegomena*. Auch der Apparat selbst ist im allgemeinen auf einen tunlichst engen Raum zusammengedrängt und nur für bestimmte ausgewählte Abschnitte (Mt. 16, 13/18, 5 mit Parallelen; Abendmahlsbericht; Kreuzigung, Tod und Begräbnis) reicher gestaltet. An Übersetzungen sind neben den koptischen in saïdischem und bohairischem Dialekt nach den Ausgaben Horners, der äthiopischen, der unter der einheitlichen Sigel „it“ nach Ad. Jülichers handschriftlicher „Rekonstruktion des Italatextes“ zitierten altlateinischen Überlieferung

und der Vulgata natürlich in erster Reihe die beiden altsyrischen Hss. und Pěšittā herangezogen, während der christlich-palästinensische Text — kaum völlig verdienstermaßen — unberücksichtigt blieb.

Nur ausnahmsweise, und zwar späterhin in etwas zunehmendem Umfang wird dabei der altlat. Originaltext zitiert oder — noch weit seltener — eine deutsche Übersetzung eines syrischen geboten bzw., wie S. 20 zu Mk. 1, 52, einer Rekonstruktion griechischer Vorlage ein vorsichtiges „etwa“ vorausgeschickt. Im allgemeinen erscheinen die Übersetzungssiglen gleichwertig mit der Notierung griechischer Hss. selbst hinter bloß rekonstruierten griechischen Varianten. Ich nehme die Gelegenheit wahr, gegen dieses aus dem v. Sodenschen und anderen Apparaten sattsam bekannte Verfahren im Sinne des von mir bereits ZDMG. Neue Folge XIV S. 113 Gesagten erneut Verwahrung einzulegen. Kann in jedem Falle die Einsetzung einer nur durch Rückübersetzung gewonnenen Textform in das Variantenmaterial eines kritischen Apparates etwas mehr oder weniger Prekäres an sich haben, so ist hier der letzten Endes auf der syrischen Textgröße der Tatianischen Harmonie beruhenden syrischen und lateinischen Überlieferung gegenüber doppelte und dreifache Vorsicht geboten. Daran ändert auch das mir bei der angeführten früheren Äußerung noch nicht bekannte griechische Fragment von Dura-Europos nichts, weil es nicht dem Original, sondern selbst einer unter dem Einfluß des kanonischen Textes der Einzel-evangelien stehenden sekundären Sprachgestalt des „Diatessaron“ entstammt. Darüber vgl. außer meinen eigenen Ausführungen S. 244—252 des letzten Bandes dieser Zeitschrift auch Plooij, *A Fragment of Tatian's Diatessaron in Greek: The Expository Times* XLVI S. 471—476. Daß gerade die jenen beiden Überlieferungen gemeinsamen, wie die auch nur von einer vertretenen Abweichungen von aller bekannten griechischen Textgestalt Tatiangut darstellen, dürfte nachgerade als gesichert gelten können. Dazu halte man dann, was ich in dem Aufsatz über *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und des „Diatessaron“* (*Biblica* XVI S. 257—299) auf Grund der, wie ich denke, mathematisch strigenten Erweisung des Hebr.-Evangeliums als der „fünften“ Tatianquelle über die Bedeutung gerade dieser außerkanonischen Evangelien-schrift für das Tatianische Werk und im Zusammenhang damit über dessen eigene Sprachform ausgeführt habe. Es ist einleuchtend, welche Gefahr man bei der Rekonstruktion griechischer Vorlagen altsyrischer und altlateinischer Sonderfassungen laufen muß, fälschlich griechische Varianten zu vermuten, wo es sich nur um Auswirkungen der Übersetzungsweise Tatians oder — besonders bei scheinbaren Mt.-Varianten — bestenfalls um original aramäische Wendungen des Hebr.-Evangeliums handelt. Wenn etwa, um nur auf ein einziges einzelnes Beispiel zu verweisen, S. 11 zu Lk. 3, 10: τί οὖν ποιήσωμεν neben der durch D und die saïdische Übersetzung bezeugte Addition ἴα σωθῶμεν als eine zweite von dieser verschiedene nach „it sy“ ein ἴνα ζῶμεν angegeben wird, so darf mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden, daß es die letztere in dieser griechischen Form niemals gegeben hat. Das in S^C erhaltene und auch dem altlat. *ut vivamus* zugrundeliegende ܠܘܘ (und [wir] leben) ist vielmehr nur ein weiterer Fall des z. B. auch in Peš. und S^S zu Mk. 10, 26; 13, 13 vorliegenden Gebrauches von ܠܘܘ (leben) als Äquivalent von σῶζομαι der in einer Reihe mit der altsyrr. Wiedergabe von σωτηρία , σωτήριον durch ܠܘܘ (Leben), von σωτήρ durch ܠܘܘܘܘ (Beleber) und vor allem von σῶζειν durch das Kausativ ܘܘܠ (beleben) steht.

Sogar dadurch, daß, wie es mithin hier tatsächlich der Fall ist, eine bestimmte syr.-lat. Lesart sich materiell mit einer in D vorliegenden griechischen Variante deckt, wird keineswegs das Recht gewonnen, neben der griechischen Hs. nun auch die Übersetzungstexte als Zeugen jener Variante anzuführen. In irgendeinem Zusammenhang mit Tatian steht ja auch D. Näherhin hatte ich noch a. a. O. der ZDMG. S. 107 die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Zusammenhang durch eine Rück-

übersetzung altlat. Textes ins Griechische hergestellt worden sei. Es bedeutet eines der wichtigsten Verdienste des Fragments von Dura-Europos, hier d. h. für den Eckpunkt des ganzen *Western text*-Problems endgültig die richtige Lösung zu ermöglichen. Nachdem einmal die Existenz eines — wenn auch nicht originalen — griechischen „Diatessaron“-Textes urkundlich gesichert ist, liegt nichts näher, als eben dessen stärksten Einfluß in D zu erkennen. In der Tat fehlt es denn auch nicht an Momenten, die gebieterisch in der Richtung dieser Erkenntnis drängen, weil sie auf die Abhängigkeit des seltsamen Sondergutes der griechischen Hs. von einer syrischen bzw. wenigstens allgemein semitischen Grundlage hinweisen. Es ist hier naturgemäß nicht die Stelle darauf näher einzugehen. Ich greife nur einige ganz wenige Stellen des L. schen Apparates heraus, an denen der Befund nur bei Annahme der angedeuteten Sachlage eine befriedigende Erklärung erfährt: S. 34; 118 zu Lk. 11, 13 πνεῦμα ἄγιον] „ἀγαθὸν δόμα D it δόματα ἀγαθὰ θ ἀγαθὰ sy^s.“ Die D-Lesart, mit der altlat. *bonum datum* übereinstimmt, ist gleich diesem trotz der umgekehrten Wortstellung offensichtlich nichts anderes als Wiedergabe eines ohne Pluralpunkte gelesenen ܕܡܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ (gute Gaben) d. h. einer syrischen Fassung der D-Lesart, aus der sei es nun unter dem Einfluß von Mt. 7, 11, sei es durch bloße Auslassung eines Wortes das ܕܡܘܬܐ (Gutes) auch des S entstanden ist, dem mithin ein griechisches ἀγαθὰ in Lk. nicht zugrunde liegt. Die Tatianlesart selbst, deren ܕܡܘܬܐ (Gaben) = δόματα von θ in keiner kanonischer Quelle eine Grundlage hat, dürfte dabei wohl diejenige des Hebr.-Evangeliums gewesen sein, das in seiner Parallele zu Mt. 7, 11 in der Gestaltung des Nachsatzes sich genau an diejenige des Vordersatzes angeschlossen hätte, wo δόματα ἀγαθὰ tatsächlich in Mt. und Lk steht. — S. 142 zu Lk. 18, 14: παρ' ἐκεῖνον] „μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον sy^{cs} μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον τὸν Φαρισαῖον D it sy^{ps}.“ Tatsächlich lautet Peš: ܕܡܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ (mehr als jener Pharisäer), wovon in S^{sc} in Angleichung an die *graeca veritas* das letzte Wort weggelassen ist, während das altlat. *magis quam ille Pharisaeus* wörtliche Wiedergabe des auf Tatian zurückgehend altsyrischen Volltextes ist. Dieser aber gibt mit seinem ܕܡܘܬܐ nur in sprachlich guter Weise das normale griechische παρ' ἐκεῖνον wieder. Die Verbindung von παρὰ und μᾶλλον in D beruht entweder auf einer von vornherein unter dem Einfluß dieses griechischen Normaltextes stehenden Rückübersetzung aus dem Syrischen ins Griechische, oder es müßte hier nachträglich ein solcher Einfluß sich auf eine ursprünglich genau dem altlat. *quam* usw. entsprechende griechische Wiedergabe umgestaltend geltend gemacht haben. — S. 145 zu Mk. 10, 16: ἐναγκαλισάμενος] „προς καλεσάμενος D it sy^s.“ In Wirklichkeit bietet S bloßes ܠܗ (er rief) und die altlat. Überlieferung ein *convocavit*, dem doch weit eher ein συγκαλεσάμενος als das προς καλεσάμενος des D entsprechen würde. In verschiedener Weise hat hier sinngemäß unabhängig voneinander lateinische Übersetzung und griechische Rückübersetzung die farblos allgemeine altsyrr. Vorlage wiedergegeben. Hinter dieser selbst steht aber möglicherweise nichts anderes als eine mithin schon im 2. Jh. von Tatian gelesene Korruptel [ἐναγ] καλισάμενος in Schlimmbesserung zu καλεσάμενος. Wer freilich an dem „Original“-Charakter des in Dura-Europos kenntlich gewordenen „Diatessaron“-Textes festhält und dann wohl zwangsläufig zu einer Ablehnung der von Plooiij und mir gewonnenen Ergebnisse gelangen muß, wird die Dinge so nicht sehen können. Daß sie aber so gesehen werden müssen, wird sich bei einer erneuten näheren Untersuchung des D-Problems zwingend herausstellen und dann eben indirekt wieder aufs neue die Unmöglichkeit erhärten, in dem Text des griechischen „Diatessaron“-Fragments etwas anderes als Rückübersetzung einer syrischen Vorlage zu erblicken.

Auch bezüglich der von L. als solcher empfundenen besonderer Vorteils „zweckmäßiger Kürze“ der bezüglich der altlat. Überlieferung gemachten Angaben, ließe sich wohl eine abweichende Anschauung vertre-

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 geboten 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 Liturgiedenkmal 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 bezugtes 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 Liturgiedenkmal 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, Alleluivers 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 Ἐκτεῖνής abschließenden εὐχαρίστῶν 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 Formelmateriale 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 Formelbestandes 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 ertnommenen 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. Reg. 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 *accepti 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 eucharistischen 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 Verklärungsm Miniatur 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 Verklärungsfest 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. KnitteI, *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 mühevollere 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 Täuflers, 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 Bekenner, 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 Prävlugataapparat 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 entgegengretende 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 beidemal 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 Meßerklärung 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 Μονογενῆς 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 διακαινησιμος dauernd sehr stark an die alte Bewertung des Ostersonntags, und tatsächlich beginnt mit Ostern das bewegliche Kirchenjahr, wie mit der ἀρχὴ τῆς ἰνδίκτου 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 Karfreitagliturgie liegt schon auf einer merklich anderen Ebene. Zu der ursprünglich für die Rogationstage vor Himmelfahrt vorgesehenen Jonass-

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. 17 117* (7. Jh.), für den Dienstag in dem noch etwas älteren *Brit. Mus. Add. 12 140* (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 Μεγάλα ὄρατι 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 beigefügt, von dem ein erstes aus einem einfachen und einem Doppelblatt bestehendes Fragment durch ihn unter dem Titel *Ein merkwürdiges Sakramentarfragment aus Olm 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 gewesenen 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 Dikationstag 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 Lokalmartyrer 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 Quatempformulare 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 *litanía* — 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 Τελῶνου καὶ τοῦ Φαρισαίου*, wie er im Typikon des konstantinopolitanischen *Ἐδεργέτις*-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. Daß 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 eingesprengter 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. I* (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 Altroms 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.

D) LITERATURBERICHT

(Für 1934/35)

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. W. Heffening-Bonn.

Da die Schwierigkeiten bei der Erlangung der ausländischen Literatur, der selbständigen Werke wie auch der Zeitschriften, von Jahr zu Jahr größer statt geringer geworden sind, schien es geboten, den Bericht jeweils wieder über zwei ineinander übergreifende Jahre zu erstrecken. Trotzdem aber blieben mir die ausländischen selbständigen Werke meist noch unzugänglich, so daß ich mich auf eine einfache Titelanführung beschränken mußte (in den Anmerkungen durch * vor dem Druckort kenntlich gemacht). Auch mußte die armenisch geschriebene Literatur des Jahres 1935 für den nächsten Bericht zurückgestellt werden, da der Mitarbeiter durch Krankheit leider verhindert war, das Material rechtzeitig zu liefern.

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: BNgJb., BZ., EO., M., MUB., OLZ., RHE., RSO., ZDPV., ZNtW., ZS.

Es wird gebeten, Aufsätze, die in Sammelwerken (vor allem in Festschriften) sowie in weniger verbreiteten und in solchen Zeitschriften erscheinen, die nur ausnahmsweise den christlichen Orient berühren, in einem Separatabzug mit Angabe des Titels sowie der Band-, Jahres- und Seitenzahl der betreffenden Zeitschrift oder Publikation an Prof. Dr. Heffening, Bonn, Beethovenstr. 6, freundlichst zu senden.

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

AB. = Analecta Bollandiana. — Aeg. = Aegyptus. — Aeth. = Aethiopia. — AIPHO. = Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale. — BASOR. = Bulletin of the American Schools of Oriental Research. — BIFAO. = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire. — BMG. = Bulletin du Musée de Géorgie. — BNgJb. = Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. — Byz. = Byzantion. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CRSAI. = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. — EO. = Echos d'Orient. — HL. = Das Heilige Land. — 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-Batrijarkīja as-Surjānīja (Jerusalem: Syr. Markuskloster). — MO. = Monde Oriental. — MUB. = Mélanges de l'Université St.-Joseph, Beyrouth. — NS. = Νέα Σιών. — O. = Orientalia (Rom). — OCP. = Orientalia Christiana Periodica. — OLZ. = Orientalistische Literatur-Zeitung. — PEF. = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — QDAP. = The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. — RB. = Revue biblique. — RevSR. = Revue de science religieuse. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZÄgSAK. = 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 Tūmā al-Bar-
tūlī 225. | Bréhier, L. 314. | Fosdick, H. E. 48. |
| Abel, A. 16. | Brockelmann, C. 182. | Foster, J. 131. |
| Ačārean, H. 269. | Bucher, P. 191. | Franses, D. 151. |
| Adontz, N. 90, 98. | Budge, E. A. W. 245. | Furlani, G. 183. |
| Aešcoly, A. Z. 116. | Burkitt, F. C. 142, 166, 198. | |
| Afrām s. Ignatius Afrām. | Burmester, O. H. E. 190,
192, 202, 204, 227, 228. | Gabričidze, E. 290. |
| Ahlmark, A. L. 242. | | al-Ġalabī, D. 213. |
| Almagià, R. 60. | Cachin, G. M. 179. | Ġanima, J. 87. |
| Alt, A. 329. | Caimpenta, U. 77. | Gauthier, H. 58. |
| Alype, P. 94. | Calderini, A. 57. | Gehman, H. S. 194. |
| Andrā’ūs, E. 105. | Canard, M. 16. | Gibbins, H. J. 23. |
| <i>Anonym</i> 42, 46, 110, 226. | Casey, R. P. 18, 279. | Gisler, M. 43. |
| Anstein, H. 82, 114. | Caucig, F. v. 310. | Grébaut, S. 2, 8, 234—239,
244, 247, 249—254, 257,
260, 263—265. |
| Antoniadis, E. 29a. | Chabot, J. B. 163. | Grégoire, H. 16, 55, 56, 327. |
| Asinari di San Marzano, R.
73. | Chaîne, M. 84, 186. | Griaule, M. 63, 64, 64a, 159,
258, 266—268. |
| Atchley, E. G. C. F. 21. | Cheesman, R. E. 65. | Grühl, M. 69, 70. |
| Aubert, M. 324. | Ciravegna, G. 68. | Guyer, S. 302. |
| Avi-Yonah, M. 308, 309. | Clercq, C. de 12. | |
| ‘Awād, G. H. 216a. | Connolly, R. H. 6, 173. | |
| Ayrout, H. 104. | Cosson, A. de 92. | |
| | Cousa, A. s. Kūsā. | Hallock, F. H. 262. |
| Bacha , C. s. al-Bāšā. | Crowfoot, J. W. 299. | Hanauer, J. E. 158. |
| Backvis, Cl. 16. | Čubinašwili, G. 307, 319. | Harmsworth, G. 81. |
| Baly, C. 300. | | Harvey, W. 297. |
| Barnouw, A. J. 172. | al-Daḥdāḥ s. Naġīb-Salīm. | Hatzouni, H. V. 284. |
| al-Bartūlī s. ‘Abd al-Aḥad. | Dauvillier, J. 154. | Hausherr, I. 19, 133, 175. |
| al-Bāšā, Q. 88, 97. | Delehayé, H. 296. | Hedley, P. L. 193. |
| Baudoux, C. 216. | Downey, Gl. 293. | Henderson, G. D. 108. |
| Baumstark, A. 35, 155, 171. | Drower, E. S. 144. | Herman, E. 31. |
| Baxter, J. H. 39. | Du Manoir, H. 109. | Herscher-Clément, I. 261. |
| Becquet, Th. 124. | Dunckley, F. C. 79. | Höeg, C. 33. |
| Bell, H. I. 148. | Duvigneau, A. B. 112. | Hofmann, G. 14. |
| Benveniste, E. 178. | Džawaḥišwili, J. 91, 274. | Honigmann, E. 16, 17, 54. |
| Beth, K. 132. | | Hüf, O. 151. |
| Bévenot, H. 278. | Edgerton, W. F. 187. | Ḥūrī, C. S. 34a. |
| Blyth, E. M. E. 113. | Ehrhard, A. 10. | Huyn, L. 62. |
| Bock, E. 47. | Engberding, H. 153. | Hyazinth 214, 219. |
| Bočoridze, G. 286. | Euringer, S. 241, 248. | |
| Böhlig, A. 210. | Fahad, B. T. 229. | Jackson, A. V. W. 141. |
| | Feghali, M. 158a. | Janin, R. 11. |

- Janssens, H. F. 185.
 Jerphanion, G. de 303, 326.
 Ignatius Afrām 96, 106, 147, 218, 220—224, 330.
 Inglisian, V. 281.
 Ingorokwa, P. 85.
 Jones, A. H. M. 93.
 Joüon, P. 145.
 Jugie, M. 129, 130, 176.
- K**allistos 41.
 Kalmer, I. 62.
 Karst, J. 289.
 Kekelidze, K. 285.
 Kerio, H. 128.
 Khouri, C. S. s. Ĥūrī.
 Kiera, J. 52.
 Kirchhoff, K. 150.
 Kirwan, L. P. 59.
 Klostermann, E. 138.
 Knoll, C. G. 49.
 Kortenbeutel, H. 210.
 Kraeling, C. H. 165.
 Kuryłowicz, J. 233.
 Kūsā, A. 103.
- Lacombe, J. 15.
 Lagier 99.
 Lagrange, M.-J. 167.
 Lantschoot, A. van 215.
 Lassus, J. 311, 312.
 Lauriotis, E. K. 28.
 Lazzati, G. 101.
 Lebedeva, V. 321.
 Lefort, L. Th. 195—197.
 Leiris, M. 160.
 Le Roux, H. 78.
 Leroy, M. 275.
 Levi della Vida, G. 4.
 Lieberenz, P. 72.
 Lietzmann, H. 100, 169.
 Littmann, E. 1, 61.
 Löfgren, O. 246.
 Loosen, 13a.
 Lot-Borodine, M. 25.
 Louillet, G. 16.
 Lyonnet, S. 277.
- Macler, F. 273.
 Mandalà, M. 27.
 Mariès, L. 36.
 Marr, N. J. 305.
- Martin, Ch. 123.
 Marzo, C. di 3.
 Maude, M. 118, 174.
 Mayence, F. 294, 295.
 Meillet, A. 270—272.
 Melikhseth-Begi, L. 289a.
 Menoud, Ph. H. 168.
 Mercer, S. A. B. 240.
 Meščaninov, I. 9.
 Messerschmidt, F. 292.
 Messina, G. 135.
 Middleton, R. D. 24.
 Miedema, R. 115.
 Mingana, A. 184.
 Mlaker, K. 276.
 Monneret de Villard, U. 304.
 Monroe, E. 93.
 Mori, A. 60.
 Moss, C. 177.
 Mouterde, P. 86, 121.
 Mžik, H. v. 95.
- Nab'ā, P. 146.
 Nādir, J. 120.
 Nağīb Salīm al-Daḥdāḥ 88.
 Nallino, C. 16.
 Nesbitt, L. M. 74.
 Nollet, G. 256.
 Noye, P. 143.
 Nyberg, H. S. 136, 137.
- O**mar Toussoun 125.
 Ortiz de Urbina, I. 127.
 Oudenrijn, M. A. van den 282.
- Pantelakis, E. G. 30, 122.
 Papadopulos, Chr. 102.
 Peeters, P. 203, 283.
 Peradze, G. 288.
 Peters, C. 164.
 Phillips, C. A. 172.
 Plooi, D. 170, 172.
 Polotsky, H. J. 134, 139, 208.
 Pucci, G. 75.
- Qauḥ čišwili, S. 91a.
 Quasten, J. 20.
- Rabban, R. 180.
 ar-Rağğī, M. (Rajji) 152.
 Rebeaud, H. 83.
- Rey, C. F. 80.
 Ricciotti, G. 13.
 Rice, D. T. 37.
 Rich, E. G. 64.
 Rikli, M. 66.
 Roos, J. 151.
- Šabāriḥ, D. 103.
 Šā'ig, J. 107, 119, 119a.
 Sakisian, A. 317, 322.
 Salīm al-Daḥdāḥ s. Nağīb.
 Šanidze, A. 287.
 Sarkīs, J. N. 103.
 Sbath, P. 217a, 230, 231.
 Schabarekh s. Šabāriḥ.
 Scheftelowitz, I. 140.
 Scheidt, H. 22.
 Schleifer, J. 161.
 Schmerling, R. 320.
 Schmidt, J. H. 301.
 Schmidt, K. F. W. 207.
 Schwartz, E. 117.
 Schweinburg, K. 30a.
 Sedlmayr, H. 306.
 Simon, J. 126, 199, 255, 259.
 Skeat, T. C. 148.
 Sohn-Rethel, A. 64a.
 Sophronios, P. L. 29.
 Stafford, R. S. 111.
 Starr, J. 328.
 Staude, W. 316.
 Ștefănescu, J. D. 26.
 Stegemann, V. 189, 212.
 Steinwenter, A. 206.
 Stier, F. 243.
 Stinespring, W. F. 318.
 Strothmann, W. 217.
 Stummer, F. 45.
- Ṭannūs, I. 51.
 Taoutel, F. 5.
 Tardo, L. 34.
 Thompson, R. C. 7.
 Thurdspireli, D. 290.
 Till, W. 188, 200, 209.
 Tillyard, H. J. W. 32.
 Tisserant, E. 237.
 Torrey, Ch. C. 181.
 Toussoun s. Omar Toussoun.
 Trempela, P. N. 149.
 Tschubinaschwili s. Čubi-našwili.

- | | | |
|-------------------------|----------------------------|------------------------|
| Vasiliev, A. A. 16, 89. | Weitzmann, K. 313. | Yalon, H. 162. |
| Vergote, J. 201. | Weitzmann-Fiedler, J. 325. | |
| Vincent, H. 298. | Wencker-Wilberg, F. 67. | Zaijāt, H. 157. |
| Vismara, S. 101 a. | Wendt, K. 95 a. | Zanolli, A. 280. |
| Vogels, H. J. 44. | Weulersse, J. 50. | Zimolong, B. 40. |
| Volbach, W. F. 38. | Wittek, P. 53. | Zoli, C. 60, 76. |
| | Wodtke, G. 323. | Zuntz, D. 315. |
| Wace, A. 156. | Worrell, W. H. 205, 211. | Zur Mühlen, L. von 71. |
| Watzinger, K. 291. | | |

I. Allgemeines.

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

a: GESCHICHTE DER STUDIEN: Auf den Altmeister „Ignazio Guidi“ veröffentlichten E. Littmann¹ einen warmen Nachruf mit besonderer Würdigung seiner abessinischen Studien und S. Grébaut² mit einer Bibliographie seiner Schriften zur äthiopischen Philologie, während auf italienischer Seite ein Nekrolog von C. di Marzo³ und eine Würdigung des „Opera orientalistica di Ignazio Guidi“ mit besonderer Berücksichtigung seiner bedeutsamen Arbeiten über den christlichen Orient von G. Levi della Vida⁴ zu verzeichnen sind; ferner erschien ein arabischer Nachruf von F. Taoutel⁵. In einem von mehreren Verfassern stammenden Nachruf auf „Francis Crawford Burkitt“ mit einer Bibliographie von „Professor Burkitt's writings“ behandelt R. H. Connolly⁶ dessen syrische Studien. Auf „Ernest Alfred Wallis Budge 1857—1934“ schrieben R. C. Thompson⁷ und S. Grébaut⁸ Nekrologe, dem Grébaut eine Bibliographie der Schriften zum Äthiopischen beifügt. Die Arbeiten des verstorbenen „N. Marr, le linguiste“ würdigt I. Meščaninov⁹.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: *α) Geschichte:* Eine nach neuen Gesichtspunkten eingeteilte Kirchengeschichte beginnt A. Ehrhard¹⁰ mit einem ersten Bande „Urkirche und Frühkatholizismus“. Von R. Janin¹¹ „Les églises orientales et les rites orientaux“ erschien eine dritte Auflage, während C. de Clercq¹² „Les églises unies d'Orient“ und G. Ricciotti¹³ „Roma cattolica e Oriente cristiano“ populäre Darstellungen sind. „Vom Niedergang des Christentums im Kalifenreich“ handelt Loosen^{13a}.

¹ ZDMG. LXXXIX, 119/30. ² Aeth. III, 137/41. ³ aus: Annali dell' Istituto Superiore Orientale VIII (13 S.). ⁴ Oriente Moderno XV, 236/48. ⁵ M. XXXIII, 445/8 (arab.). ⁶ JTS. XXXV, 225/54, 337/46. ⁷ JEA. XXI, 68/70. ⁸ Aeth. III, 134/6. ⁹ Bulletin de l'Acad. des sciences de l'URSS. Cl. des sc. sociales 1935, S. 103/16. ¹⁰ Bonn 1935 (328). ¹¹ *Paris 1935 (XII, 655). ¹² *Paris 1934 (160) = Bibliothèque catholique des sciences religieuses 94. ¹³ *Florenz 1935 (144). ^{13a} HL. LXXIX, 72/7.

G. Hofmann¹⁴ veröffentlicht eine dokumentarische Untersuchung über „Il vicariato apostolico di Constantinopoli 1453—1830“, wobei auch das Christentum in Kleinasien, besonders die unierten Armenier berücksichtigt werden. Die laufende „Chronique des églises orientales“ von J. Lacombe¹⁵ behandelt von den hier in Frage kommenden Kirchen diesmal nur die „Église de Chypre“. — Von dem bekannten Buche A. A. Vasiliev¹⁶, „Byzance et les Arabes“ erschien jetzt der erste Band „La dynastie d'Amorium (820—867)“ in einer auf den heutigen Stand gebrachten „Édition française préparée par H. Grégoire et M. Canard avec le concours de C. Nallino, E. Honigmann et Cl. Backvis“ mit neuen Beiträgen von Canard, Grégoire, Abel („La polémique théologique aux 8^e et 9^e s.“) und G. Louillet („Vies de saints grecques pouvant servir pour l'histoire de certains événements“); als dritten Band des Werkes von Vasiliev steuerte E. Honigmann¹⁷ eine gründliche Arbeit über „Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363—1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen“ bei.

β) *Lehre*: In einer Untersuchung „The study of gnosticism“ behandelt R. P. Casey¹⁸ den Begriff Gnostik bei den frühchristlichen und haeretischen Schriftstellern des Abend- und Morgenlandes und den davon abweichenden modernen wissenschaftlichen Begriff und seine verschiedenen Definitionen. I. Hausherr¹⁹ unternimmt es, „Les grands courants de la spiritualité orientale“ herauszuschälen.

γ) *Liturgie*: Die „Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima“ stellt J. Quasten²⁰ mit Anmerkungen zusammen, soweit sie griechisch oder lateinisch erhalten sind. In einem Buche „On the Epiclesis of the eucharistic liturgy and in the consecration of the font“ bespricht E. G. C. F. Atchley²¹ fast die gesamten abendländischen und orientalischen Quellen zu dieser Frage eingehend. H. Scheidt²² untersucht „Die Taufwasserweihe im Sinne vergleichender Liturgieforschung“ textkritisch, formal und inhaltlich. Mit „The problem of the liturgical section of the Didache“ beschäftigt sich H. J. Gibbins²³ und weist aus inneren Gründen die Entstehung der Gebete in Kap. 9, 10 und 14 nach Jerusalem in die Zeit zwischen 30 und 70 n. Chr. Nach R. D. Middleton²⁴ gehen „The Eucharistic prayers of the Didache“ auf *Ḳiddūš*, *‘Amīdā* und *Birkat hammāzōn* zurück, zumal schon der ganze drei- und fünfgliedrige Aufbau der Didache auf jüdischen Einfluß hinweist. Eine Einführung zu einer Studie

¹⁴ Rom 1935 (336) = *Orientalia christiana analecta* 103. ¹⁵ EO. XXXIV, 209/13. ¹⁶ Brüssel 1935 (XV, 451) = *Corpus Bruxellense historiae Byzantinae* 1.
¹⁷ Brüssel 1935 (269) = *Corpus Brux. hist. Byzant.* 3. ¹⁸ JTS. XXXVI, 45/60.
¹⁹ OCP. I, 114/38. ²⁰ Bonn 1935—36 (IX, 233) = *Florilegium patristicum* 7.
²¹ London 1935 (VI, 210) = *Alcuin Club Collections* 31. ²² Münster 1935 (104) = *Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen* 29. ²³ JTS. XXXVI, 373/86.
²⁴ ebenda, 259/67.

über den inneren Gehalt der byzantinischen Liturgie, vornehmlich nach Nikolaos Kabasilas, bietet M. Lot-Borodine²⁵ in dem Aufsätze „Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient“. Den im Bericht für 1933 Nr. 14 erwähnten Aufsatz „L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient“ führt J. D. Ștefănescu²⁶ jetzt zu Ende; er behandelt hier auf etwas breiterer Grundlage die Illustrationen zur Missa fidelium, die symbolischen Figuren aus dem Alten Testament, der Basilius- und Präsanktifikaten-Liturgie sowie verschiedene liturgische Psalmen, Hymnen und Troparia. Die erste vollständige historische Darstellung der „Protesi della liturgia nel rito bizantino greco“ bietet M. Mandalà²⁷. Über „Αἱ πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων γενόμεναι ἀποπείραι ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ“ schreibt E. Kurila Lauriotis²⁸, während P. L. Sophronios²⁹ über den Kontakion-Dichter „Κυριακὸς ὁ ποιητὴς“ handelt. Ferner liefern E. Antoniadis^{29a} Beiträge „Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις Προκειμένων καὶ Ἀλληλουαρίων“ und E. G. Pantelakis³⁰ zu „Τὰ Συναϊτικά χειρόγραφα τῶν λειτουργικῶν βιβλίων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας“. „Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote“ äußert sich K. Schweinburg^{30a} hauptsächlich nach den byzantinischen theologischen Schriftstellern. Über das allmähliche Aufkommen der „Εὐχὴ ἐπὶ διγάρμων“ schreibt E. Herman³¹ einen beachtenswerten Aufsatz.

δ) *Liturgische Musik*: Grundlegend ist das „Handbook of the middle byzantine musical notation“ von H. J. W. Tillyard³², in dem die Regeln für die Übertragung dieser Notation in die moderne Notenschrift geboten werden, während C. Höeg³³ in einem ebenso grundlegenden Buche „La notation ekphonétique“ mit einer Skizzierung der ekphonetischen Systeme in syrischen, soghdischen, koptischen und armenischen Handschriften behandelt. L. Tardo³⁴ beschreibt „Un manoscritto καλοφωνικόν del sec. XIII nella collezione melurgica bizantina della biblioteca Universitaria di Messina“. Eine größere Veröffentlichung „Chants ecclésiastiques Byzantins“ beginnt C. S. Hūrī^{34a} mit einem ersten Band: „La Messe.“

c: LITERATUR: Eine Fülle von „Neuen orientalistischen Problemen biblischer Textgeschichte“ deckt A. Baumstark³⁵ auf, wobei er durch wenige ausgewählte Belege die Verhältnisse schlaglichtartig beleuchtet; es handelt sich dabei einmal um den Targum-Charakter der gesamten aramäischen und griechischen AT-Überlieferung, einschließlich der Pešitthā und Septua-

²⁵ Revue des sciences philos. et théolog. XXIV, 664/75.

²⁷ *Grottaferrata 1935 (188).

²⁶ AIPHO. III, 403/508.

²⁹ Εὐς μνήμην Σπ. Λάμπρου. Athen 1935, S. 255/8.

²⁸ NS. XXX, 82/9, 129/46, 218/34,

XI, 193/232.

³⁰ ebenda, 305/33.

^{30a} Byz. IX, 595/612.

³¹ OCP. I, 467/89.

³² *Kopenhagen 1935 (50) = Monumenta musicae Byzantinae I, 1.

³³ *Kopen-

hagen 1935 (162) = Monumenta Musicae Byzant. I, 2.

³⁴ oben Nr. 29, S. 170/6.

^{34a} angezeigt in: Mas. XXI, 390.

³⁵ ZDMG. LXXXIX, 89/118.

ginta, und dann um die syrische Evangelienüberlieferung, speziell um die Nachwirkungen des Diatessaron in syrischer, arabischer (besonders die spanisch-arabische Evangelienübersetzung des Velasquez), mittelniederländischer, althochdeutscher und vor allem altlateinischer, aber auch in armenischer und georgischer Überlieferung; die zuverlässigste Diatessaron-Überlieferung dürfte sich danach im Altlateinischen finden, da gerade der armenisch erhaltene Diatessaronkommentar Aphraems zeigt, daß hier mit einer schon langen Geschichte des Diatessarons zu rechnen ist. In einer Arbeit, „Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. Notes sur la tradition manuscrite, texte grec, versions arménienne et géorgienne“, weist L. Mariès³⁶ die Zuverlässigkeit der armenischen und georgischen Übersetzung nach, was gerade für den zweiten im griechischen Original verlorenen Teil von Bedeutung ist.

d: DENKMÄLER: Ein Werk über die „Byzantine art“ veröffentlicht D. T. Rice³⁷, während die Schrift von W. F. Volbach³⁸, „L'arte bizantina nel medioevo“, ein Führer durch das Vatikanische Museum ist. Bedeutende neue Funde wurden in Konstantinopel gemacht, über die J. H. Baxter³⁹, „The secrets of Byzantium. 1. A find in the great palace. 2. A mosaic of vast promise“, berichtet.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: *a) Palästina:* 1. Pilgerberichte und Hl. Stätten: Aus „einem alten Pilgerverzeichnis (Navis peregrinorum, 1561—1695)“ gibt B. Zimolong⁴⁰ Auszüge, während Kallistos⁴¹ das „Ὁδοιπορικὸν τοῦ ἐμπόρου Τρύφωνος Κορομπέτικωφ εἰς τοὺς Ἁγίους Τόπους τῆς Ἀνατολῆς (1593—1594)“ mit einer Beschreibung der Osterfeier in Jerusalem veröffentlicht. Die anonym veröffentlichte „Περιγραφὴ τοῦ Ἱεροῦ κουβουκλίου τοῦ Παναγίου Τάφου κατὰ τοὺς μέσους χρόνους“⁴² stammt aus dem 15. Jahrh. M. Gisler⁴³ bietet einen kurzen Abriß der Baugeschichte von „Sancta Sion und Dormitio Dominae“, während H. J. Vogels⁴⁴ den Bericht Lucians über die Auffindung von „Sankt Stephans Grab“ als ein Traumgebilde hinstellt. In einer ersten Serie seiner „Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia“ stellt F. Stummer⁴⁵ die einschlägigen Abschnitte aus Hieronymus mit eingehenden Anmerkungen zusammen.

2. Reisebeschreibungen: Ein ausgezeichnete auf den neuesten Stand gebrachter Führer erschien unter dem Titel „La Palestine“⁴⁶ in

³⁶ *Paris 1935 (62). ³⁷ *Oxford 1935 (XIII, 255, 48). ³⁸ *Rom 1935 (18 S., 15 Taf.). ³⁹ The Times, Litterary Suppl. 26. u. 28. Okt. 1935. ⁴⁰ HL. LXXIX, 104/10. ⁴¹ NS. XXX, 383/91, 451/61. ⁴² ebenda, 478/87. ⁴³ HL. LXXIX, 2/13. ⁴⁴ ebenda, 65/72. ⁴⁵ Bonn 1935 (94) = Florilegium patristicum 41. ⁴⁶ *Paris 1935 (XLII, 814).

5. Auflage. Das nüchtern geschriebene „Palästina. Tagebücher von zwei Reisen“ in den Jahren 1932 und 1934 von E. Bock⁴⁷ enthält kaum Neues. Daneben sind noch zu nennen: H. E. Fosdick⁴⁸, „A pilgrimage to Palestine“, und Chr. G. Knoll⁴⁹, „Mittelmeerorientalische Reise-Eindrücke und Betrachtungen über die Stätten der Heiligen Schrift“.

β) *Syrien und Mesopotamien*: J. Weulersse⁵⁰ widmet in seiner Arbeit „Antioche, essai de géographie urbaine“ auch dem dortigen Christenviertel ein interessantes Kapitel. Eine von Tobias Tarabija im Jahre 1837 verfaßte Reisebeschreibung „Prinz de Joinville im nördlichen Libanon im Jahre 1836“ veröffentlicht I. Tannūs⁵¹ zum erstenmal. Das breit angelegte Buch, „Ins Land des Euphrat und Tigris. Kriegserinnerungen“ des früheren Divisionspfarrers J. Kiera⁵² bringt auch zahlreiche Mitteilungen über das heutige Christentum in Kleinasien und Mesopotamien.

γ) *Kleinasien*: P. Wittek⁵³, „Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie“, will die türkische Toponymie für die byzantinische auswerten und sucht dafür Gesetze aufzustellen, wobei er besonders den Herrschaftsbereich der Seldschuken zu Ende des 12. Jh.s, Δόχεια = Tokat und das Mušālim Qal'esi behandelt. Den letztgenannten Ort identifiziert E. Honigmann⁵⁴ mit dem byzantinischen „Charsianon Kastron“. „Notes de géographie byzantine. Les forteresses cappado-ciennes d'Antigu — Nigde et de Tyropoion — Trypia“ schreibt H. Grégoire⁵⁵, während derselbe⁵⁶ an anderer Stelle auf diese „Découvertes géographiques en Asie-Mineure par MM. P. Wittek, Ernest Honigmann et Paul Orgels“ nochmals besonders hinweist.

δ) *Ägypten und Nubien*: Ein „Dizionario dei nomi geografici e topografici dell' Egitto Greco-Romano“ beginnt A. Calderini⁵⁷, während H. Gauthier⁵⁸ „Les nomes d'Egypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe“ behandelt. „Notes on the topography of the christian Nubian kingdoms“ nach koptischen, nubischen, arabischen und griechischen Quellen schrieb L. P. Kirwan⁵⁹.

ε) *Abessinien*: Aus der zur Zeit fast unübersehbaren Flut von Schriften über Abessinien stelle ich die wertvollsten an die Spitze. Dies sind zunächst der inhaltvolle Sammelband „L'Africa Orientale⁶⁰“, herausgegeben von der Reale Società Geografica Italiana, mit einer ausführlichen Geschichte der Kenntnis und Entdeckung Abessiniens von A. Mori, mit einer Abhandlung über Ethnologie, Linguistik, Religionsgeschichte und

⁴⁷ Stuttgart 1935 (100). ⁴⁸ *London 1935 (XVI, 332). ⁴⁹ *Zürich 1935 (105).
⁵⁰ Bulletin d'études orientales IV, 27/79. ⁵¹ M. XXXIII, 93/116 (arab.). ⁵² Breslau 1935 (XVI, 818). ⁵³ Byz. X, 11/64. ⁵⁴ Byz. X, 129/60. ⁵⁵ Byz. X, 251/6.
⁵⁶ Bulletin de l'acad. r. de Belgique, Cl. lettres, XXI, 43/8. ⁵⁷ *Kairo 1935.
⁵⁸ *Kairo 1935 (XXIII, 219) = Mémoires prés. à l'Institut d'Égypte 25. ⁵⁹ JEA. XXI, 57/62. ⁶⁰ Bologna 1935 (XI, 407).

Religionsgeographie von R. Almagià und über die staatlich-gesellschaftliche Entwicklung von C. Zoli sowie einer Bibliographie. Das beste und eindrucksvollste Buch über „Abessinien“ schrieb der bekannte Äthiopienforscher E. Littmann⁶¹. Über den Durchschnitt der sonstigen deutschen Veröffentlichungen ragt auch noch das Buch von L. Huyn und J. Kalmer⁶², „Abessinien. Afrikas Unruhe-Herd“, hervor. Einen ausgezeichneten ethnographischen Reisebericht, der sich zwar an weitere Kreise wendet, aber auch für den Fachmann großen Wert besitzt, lieferte M. Griaule⁶³, „Les flambeurs d'hommes“, von dem eine von E. G. Rich besorgte englische Übersetzung, „Abyssinian journey“⁶⁴, sowie neuerdings auch eine deutsche Übersetzung von A. Sohn-Rethel, „Die lebende Fackel. Menschen u. Geister in Abessinien“^{64a} erschienen. R. E. Cheesman⁶⁵ berichtet in einem Aufsatz, „Lake Tana and its islands“, über die dortigen Kirchen und Klöster und deren Besitz an Handschriften. Das Bilderbuch „Wie ich Abessinien sah“ von M. Rikli⁶⁶ enthält auch ausgezeichnete Aufnahmen aus dem religiösen Leben und der religiösen Kunst, darunter von der Prozession und den Feierlichkeiten am Palmsonntag. Der Hauptwert des Buches von F. Wencker-Wildberg⁶⁷ über „Abessinien“ liegt gleichfalls in seinem umfangreichen Bilderanhang. Das Werk von G. Ciravegna⁶⁸ „Nell' Impero del Negus Neghest. Viaggio di esplorazione apostolica“ habe ich leider nicht einsehen können. Über den rassemäßigen Aufbau handelt M. Grühl, „Abessinien. Die Zitadelle Afrikas“⁶⁹, während derselbe Autor in „Abessinien — ahoi! Vom heiligen Nil ins Reich des Negus Negest“⁷⁰ seine Reise ins Kaffa-Gebiet beschreibt; (seine Schilderung des Festes der Wasserweihe in Addis Abeba ist oberflächlich.) In die Provinz Wollega führt L. von zur Mühlen⁷¹, „Im Banne des äthiopischen Hochlandes“, in das Gurage-Gebiet P. Lieberenz⁷² „Das Rätsel Abessinien“, nach Süd-Abessinien R. Asinari di San Marzano⁷³ „Dal Giuba al Margherita“, in das Gebiet der Danakil L. M. Nesbitt⁷⁴ „Abyssinia unveiled. Desert and forest“ (vgl. vorigen Bericht Nr. 43). Die folgenden Werke waren mir unzugänglich: G. Pucci⁷⁵, „Coi ‚Negadi‘ in Etiopia. Note di viaggio“; C. Zoli⁷⁶, „Etiopia d'oggi“; U. Caimpenta⁷⁷, „L'impero Abissino“; H. Le Roux⁷⁸, „Chez la reine de Saba. Chronique éthiopienne“; F. C. Dunckley⁷⁹, „Eight years in Abyssinia“; C. F. Rey⁸⁰ „The real Abyssinia“; G. Harmsworth⁸¹, „Abyssinian adventure“;

⁶¹ Hamburg 1935 (114). ⁶² Salzburg 1935 (347). ⁶³ Paris 1934 (VIII, 205).
⁶⁴ *London 1935 (247). ^{64a} Berlin 1936 (220). ⁶⁵ Geogr. Journal LXXXV, 489/505. ⁶⁶ Berlin 1935 (80). ⁶⁷ Berlin 1935 (149). ⁶⁸ *Turin 1934 (238).
⁶⁹ Berlin 1935 (160). ⁷⁰ Berlin 1935 (295). ⁷¹ Berlin 1935 (289); 2. erweit. Aufl., ebenda (352). ⁷² Berlin 1935 (119). ⁷³ *Rom 1935 (291). ⁷⁴ Hamburg 1935 (360). ⁷⁵ *Florenz 1934 (140). ⁷⁶ *Rom 1935 (293). ⁷⁷ *Mailand 1935 (319).
⁷⁸ *Paris 1935 (302). ⁷⁹ *London 1935 (22). ⁸⁰ *London 1935 (291). ⁸¹ *London 1935 (324).

H. Anstein⁸², „Quer durch Abessinien“. Ohne Bedeutung ist H. Rebeaud⁸³, „Au service du Négus“.

b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: a) *Chronologie:* M. Chaîne⁸⁴ setzt seine vor mehr als zehn Jahren begonnenen „Chronologica“ fort mit weiteren Bemerkungen und Richtigstellungen chronologischer Angaben in äthiopischen Werken. Ebenso führt P. Ingorokwa⁸⁵ seine Untersuchungen über den „altgeorgischen heidnischen Kalender nach den Denkmälern vom 5.—8. Jahrh.“ fort, wobei er allerdings sprachwissenschaftlich unhaltbare Kombinationen aufstellt.

β) *Einzelforschungen:* 1. *Syrien:* Eine „Petite histoire de la Syrie et du Liban“ brachte P. Mouterde⁸⁶ heraus. In Fortführung seiner „Geschichte des Reiches al-Hira“ (vgl. Bericht für 1932 Nr. 67) behandelt J. Ġanīma⁸⁷ die Regierung des Königs an-Nu‘mān b. al-Mundīr III. Abū Qābūs (585—613). Q. al-Bāšā⁸⁸ bietet an Hand von Grundsteuerlisten einen Überblick über die „Verteilung der Grundsteuer im Libanon zur Zeit des Emīr Bašīr II.“, wozu Naġīb Salīm ad-Daḥdāḥ einen Nachtrag beisteuert.

2. *Kleinasien:* A. A. Vasiliev⁸⁹ weist in seinen vornehmlich aus orientalischen Quellen geschöpften „Notes on the history of Trebizond in the seventh century“ auf die Bedeutung dieser Stadt als Militärhafen in den Feldzügen des Heraklius gegen Persien hin und füllt damit eine Lücke in der bisherigen Geschichtsschreibung aus.

3. *Armenien:* Eine historische Studie über „Ašot Erkat‘ ou de fer, roi d’Arménie de 913 à 929“ veröffentlicht N. Adontz⁹⁰.

4. *Georgien:* Von seiner gründlichen „Georgischen Wirtschaftsgeschichte“ brachte J. Džawaḥišwili⁹¹ den zweiten Band heraus. Seine georgische Übersetzung der „Nachrichten Prokops von Caesarea über Georgien“ setzt S. Qauḥčišwili^{91a} fort.

5. *Ägypten:* A. de Cosson⁹² behandelt in seinem die verstreute Literatur über dieses Gebiet ausschöpfenden Buche „Mareotis, being a short account of the history and ancient monuments of the North Western Desert of Egypt and of Lake Mareotis“ auch die christliche Zeit.

6. *Abessinien:* Die kurze und prägnante „History of Abyssinia“ von A. H. M. Jones und E. Monroe⁹³ erschien in einem Neudruck; während P. Alype⁹⁴ ein Geschichtswerk „Sous le couronne de Salomon. L’empire des Négus, de la reine de Saba à la Société des Nations“ herausgab. Über „Die Stammsage der äthiopisch-abessinischen Dynastie“ handelt H. von

⁸² *Basel 1935 (32). ⁸³ Paris 1935 (292). ⁸⁴ Aeth. III, 1/5. ⁸⁵ BMG. VII, 260/336 (georg.). ⁸⁶ *Paris 1935. ⁸⁷ Naġm VII, 121/7, 161/5 (arab.).
⁸⁸ M. XXXIII, 321/60, 612/4 (arab.). ⁸⁹ oben Nr. 29, S. 29/34. ⁹⁰ AIPHO. III, 13/35. ⁹¹ *Tiflis 1934 (XX, 708) (georg.). ^{91a} BMG. VIII, 225/88. ⁹² *London 1935 (IX, 219). ⁹³ *Oxford 1935 (VIII, 188). ⁹⁴ *Paris 1935 (XIV, 312).

Mžik⁹⁵. Die von K. Wendt^{95a} herausgegebene „Amharische Geschichte eines Emirs von Harar im 16. Jahrh.“ wirft neues Licht auf die bisher noch wenig bekannte muslimische Geschichte Abessiniens.

c: PERSONALGESCHICHTE: Nachrichten über „Vornehme Syrer“, die sich vom 5. bis 13. Jh. durch ihre kirchliche Wirksamkeit in der jakobitischen Nation besonders hervorgetan haben, wurden von Ignatius Afrām⁹⁶ gesammelt. Das „Leben des Bišāra Abū Murād“, eines Mönches in Dair al-Maḥlaṣ (1853—1930), schildert Q. al-Bāšā⁹⁷. Die „Notes arméno-byzantines“ von N. Adontz⁹⁸ enthalten Mitteilungen über „La famille de Théodorokan“, „Les Dalassènes“ und „L'aieul des Roubéniens“.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: *a) Altchristliche Epoche:* Über „L'Orient chrétien des Apôtres jusqu'à Photius“ schreibt Lagier⁹⁹ ein beachtenswertes Buch. In einem kurzen Überblick über „Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland“ weist H. Lietzmann¹⁰⁰ auf die zahlreichen gnostischen und jüdischen Sekten sowie auf die sonstigen religiösen Anschauungen hin, gegen die sich das Christentum dort durchsetzte. Ein kritisch und geistvoll geschriebenes Buch über den Patriarchen „Teofilo d'Alessandria“ veröffentlichte G. Lazzati¹⁰¹, dem S. Vismara^{101a} unter der Überschrift „Un patriarca alessandrino del V secolo“ eine eingehende Besprechung widmet.

β) Die morgenländische Orthodoxie: Mit Kritik zu benutzen ist die umfassende „Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62—1934)“ von Chr. Papadopoulos¹⁰². Die Veröffentlichung „Les martyrs d'Alep“¹⁰³ bringt in einem ersten Teil „Documents compulsés par A. Coussa (Kūsā) et traduits en arabe par D. Schabarekh (Šabāriḥ)“ über den am 29. Juli 1660 enthaupteten Martyrer Dāwūd ar-Rūmī und den am 7. Febr. 1742 ermordeten Ibrāhīm ad-Dallāl und in einem zweiten Teil „Documents compulsés par J. N. Sarkis“ über die Martyrer des Jahres 1818. Über das heutige „Transjordanie melkite“ handelt H. Ayrout¹⁰⁴, während E. Andrā'ūs¹⁰⁵ in einem Aufsatz „Die melkitische katholische Nation in Kairo“ über deren seelsorgliche und karitativ-soziale Organisation berichtet.

γ) Die syrischen Sonderkirchen: Der Patriarch Ignatius Afrām¹⁰⁶ führt seine gesammelten Nachrichten über die „Bischöfe der Stadt Ḥarrān“

⁹⁵ *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXV, 64/85.
^{95a} O. IV, 484/501. ⁹⁶ MBS. II, 97/106, 161/72, 193/201, 257/67, 289/99 (arab.).
⁹⁷ *Šaidā 1934 (XVI, 208); 2. verm. Aufl., ebenda 1935 (arab.). ⁹⁸ Byz. X, 161/203. ⁹⁹ *Paris 1935 (480). ¹⁰⁰ SbPAW. 1935, S. 729/30. ¹⁰¹ *Mailand 1934 (VIII, 112). ^{101a} La Scuola cattolica LXIII, 513/7. ¹⁰² *Alexandria 1935 (XVI, 930). ¹⁰³ Harisa 1933—34 (7, 270, 3) (arab.) = Documents inédits p. s. à l'histoire du patriarcat melkite d'Antioche 5. ¹⁰⁴ *Löwen 1935 (31) = Xaveriana 12, 144. ¹⁰⁵ Mas. XXI, 65/74, 234/43 (arab.). ¹⁰⁶ MBS. II, 8/14, 33/40, 65/75 (arab.).

von Abraham (vor 449) bis Afrām (1252) weiter, während dem chaldäischen Patriarchen „Joseph I.“ (1681—1695) J. Šā'ig¹⁰⁷ ein Lebensbild widmet. — In dem Artikel „The heretics of the church and recurring heresies“ bietet G. D. Henderson¹⁰⁸ einen allgemeinen Überblick über den Nestorianismus. H. du Manoir¹⁰⁹ behandelt eingehend „L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne“. Das Schicksal der restlichen nestorianischen Gemeinden seit dem Weltkriege behandelt ein anonymes Buch, „The Assyrian tragedy“¹¹⁰, vom assyrischen Standpunkte aus, während R. S. Stafford¹¹¹, „The tragedy of the Assyrians“ diese Dinge vom englischen Standpunkte aus darstellt, wenn er sich auch um eine ernsthafte sachliche Darstellung bemüht. Über „L'expansion nestorienne en Chine d'après Marco Polo“ schreibt A. B. Duvigneau¹¹².

δ) *Die abessinische Kirche*: Einen kurzen Abriß über Wesen und Geschichte der „Church of Ethiopia“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu Rom bietet E. M. E. Blyth¹¹³, während H. Anstein¹¹⁴, „Die abessinische Kirche. Ihre Entstehung, Erstarrung, Wiederbelebung“ und R. Miedema¹¹⁵, „Abessinië en het Oostersch Christendom van dezen tijd“, ganz populäre Darstellungen sind. A. Z. Aešcoly¹¹⁶ führt seinen Aufsatz „La colonie éthiopienne à Jérusalem. Liste des membres de cette colonie“ zu Ende (vgl. vorigen Bericht Nr. 229).

e: **KONZILIENGESCHICHTE**: Die grundlegende Publikation „Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Chalcedonense“ setzte E. Schwartz¹¹⁷ mit dem dritten Teil des ersten Bandes „Actiones VIII—XVII, 18—31“ und dem ersten Teil des dritten Bandes „Epistolarum ante gesta collectio. Actio 1“ fort.

f: **GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS**: Die Frage: „Who were the B'nai Q'yâmâ?“ in der 6. und 7. Homilie des Aphraates beantwortet M. Maude¹¹⁸ dahin, daß sie keine Mönche oder Nonnen seien, sondern zu jener Klasse von Asketen und Jungfrauen gehören, die sich in der gesamten frühen christlichen Welt überall finden und sich bis zum 7. Jh. neben den Mönchen und Nonnen erhalten haben. In der Artikelreihe „Denkmäler des Christentums im 'Irāq“ sammelt J. Šā'ig¹¹⁹ die ältesten Nachrichten über „das Kloster Bar'itā“ (östlich von Kermelīs) hauptsächlich nach der Lebensbeschreibung des Gründers Bar'itā (Bar 'Id^htā, † 611) von seinem Schüler Juḥannā in der poetischen Bearbeitung des Abraham [Zab^hē], ferner „das Eliaskloster oder Dair Sa'id“, „das obere Kloster oder Dair Mār Kūrijil“

¹⁰⁷ Naǧm VII, 42/8 (arab.). ¹⁰⁸ Expository Times XLVI, 57/62. ¹⁰⁹ Recherches de science religieuse XXV, 441/61, 531/59. ¹¹⁰ *Annemasse 1934. ¹¹¹ *London 1935 (235). ¹¹² *Peiping 1934 (VIII, 90). ¹¹³ Hibbert Journal XXXIV, 80/91. ¹¹⁴ *Stuttgart u. Basel 1935 (31). ¹¹⁵ *Amsterdam 1935 (58). ¹¹⁶ Aeth. III, 20/6. ¹¹⁷ Berlin 1935 (XXX, 154; XVIII, 259). ¹¹⁸ JTS. XXXVI, 13/21. ¹¹⁹ Naǧm VII, 4/10, 132/7, 166/73, 258/68 (arab.).

mit Hervorhebung seiner Schule und seiner Bedeutung für die Ausgestaltung des ostsyrischen Ritus, und „das Kloster des Hl. Michael“. Derselbe^{119a} entnimmt dem „Buch der Klostervorsteher“ von Thomas von Margē Beiträge zur Geschichte des Klosters Bait Abē u. d. T. „Ein vergessenes Denkmal“. In Ergänzung früherer Studien (vgl. Bericht für 1933 Nr. 112/13) und zur Rechtfertigung seiner dortigen Behauptung, daß der Gründer der chaldäischen Antonianerkongregation vom Hl. Hormuzd Ġibrā'il Danbō sein Noviziat im maronitischen Kloster Mār Aš'ajā gemacht habe, bringt J. Nādir¹²⁰ noch weitere Beweise aus römischem Aktenmaterial unter der Überschrift „Rückkehr zum Anfang“. Aus einer von P. Mouterde¹²¹ veröffentlichten syrischen Inschrift aus Ḥomṣ geht die Existenz einer „Ermitage melkite en Emésène au VIII^e siècle“ hervor. Über die Geschichte des „Monastère du Mont Sinai“ und das dortige Leben schreibt E. G. Pantelakis¹²². Eine ausgezeichnete Inhaltsangabe von White's grundlegendem Werke liefert Ch. Martin¹²³, „Les monastères de Wādi 'n-Natrūn“ sowie eine kürzere Th. Becquet¹²⁴, „Les monastères de Ouadi-Natrūn“. In seinen „Notes sur le désert lybique“ sucht Omar Toussoun¹²⁵ im Gegensatz zu White „Cellia et ses couvents“ auf dem Ġebel Ḥašm el-Qa'ūd nordwestlich der Skete-Klöster. Neue Beiträge zur Geschichte des seit dem 15. Jh. in Verfall geratenen „Monastère copte de Samuel de Kalamon“ bietet J. Simon¹²⁶.

g: LEHRE: *a) Die Lehre einzelner Väter:* Eine Studie über „La mariologia nei padri siriaci“ legt I. Ortiz de Urbina¹²⁷ vor, wobei er besonders auf die Bedeutung Ephraems für die Geschichte des Marienglaubens hinweist, während H. Kerio¹²⁸ ausgewählte Texte aus den Homilien Jakobs von Sarūg zur Lehre der „immerwährenden Jungfräulichkeit der Jungfrau Maria“ bietet.

β) Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen: Eine umfassende Darstellung der „Theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum“ veröffentlicht M. Jugie¹²⁹. Derselbe¹³⁰ handelt in einem besonderen Aufsätze über die „Eclésiologie des Nestoriens“ und ihre Stellung zum Primate Petri seit der persischen Synode zu Markabta, auf der sich die persische Kirche für autokephal erklärte. J. Foster¹³¹ sucht in seiner Arbeit „The three constants and the eight stages. A comparative study of Buddhist and Christian doctrines in China in the seventh and eight centuries“ diese in der Singanfu-Inschrift an den buddhistischen Sprach-

^{119a} ebenda, 347/51, 326. ¹²⁰ ebenda, 299/305. ¹²¹ MUB. XVIII, 103/6.
¹²² Irénikon XII, 3/33. ¹²³ *Nouvelle Revue théologique XLVII, 113/34, 238/52.
¹²⁴ Irénikon XII, 351/71. ¹²⁵ *Alexandria 1935 (36) = Mémoires de la Soc. R. d'archéologie d'Alexandrie VII/1. ¹²⁶ OCP. I, 46/52. ¹²⁷ OCP. I, 100/13.
¹²⁸ Naǧm VII, 21/7, 67/70, 94/7 (arab.). ¹²⁹ Paris 1935 (818) = Jugie, Theologia dogmatica christ. orientalium 5. ¹³⁰ EO. XXXIV, 5/25. ¹³¹ JTS. XXXVI, 281/9.

gebrauch angelehnten Termini zu deuten als die drei Gebote (in Matth. XXII, 37/40 + Matth. V, 17) und die acht Glückseligkeiten zu Beginn der Bergpredigt. — „Die Religion der Abessinier“ unter besonderer Berücksichtigung des Christentums behandelt K. Beth¹³², wobei er auf Grund eigener Studien die Bedeutung des Tabot als Antimensium darlegt und ausführlicher über die Liturgie und einige Feste, wie das Maskal-Fest, spricht, in denen noch starke heidnische Rudimente stecken.

γ) *Sonstige Häresien*: „L'erreur fondamentale et la logique du Mes-salianisme“ untersucht I. Hausherr¹³³.

δ) *Manichäer*: Einen wertvollen „Abriß des manichäischen Systems“ bietet H. J. Polotsky¹³⁴ sowie eine zusammenfassende Darstellung des „Manicheismo“ G. Messina¹³⁵, beide unter möglicher Verwertung der neuen Entdeckungen, während H. G. Nyberg¹³⁶ eine gute Darlegung und Charakterisierung der „Forschungen über den Manichäismus“ seit Anfang des 19. Jh.s vorlegt. Dann sind noch zwei Anzeigen der neuen Entdeckungen zu erwähnen: H. G. Nyberg¹³⁷, „Ett nytt textfynd till Manikeismen“ und E. Klostermann¹³⁸, „Der Mani-Fund in Ägypten“. Die Publikation und Übersetzung dieser bedeutungsvollen Funde setzte H. J. Polotsky¹³⁹ mit den „Kephalaiä“ fort. I. Scheftelowitz¹⁴⁰ lehnt in seiner Arbeit „Stammt der Religionsstifter Mani aus dem iranischen Herrscherhaus der Arsakiden?“ die dahingehende Hypothese Schaeders ab. Die Bearbeitung des „Manichaeen fragment S. 8 in Turfan Pahlavi“ von A. V. W. Jackson¹⁴¹ erschien bereits in dessen „Manichaeen researches“. Zu „Xrōštay and Paḏvāxtay, Call and Answer“ in den Turfan- wie in den koptischen Texten äußert sich F. C. Burkitt¹⁴². Über „Le manichéisme en Chine“ schreibt P. Noye¹⁴³.

ε) *Mandäer*: Mit neuen „Mandaean writings“, nämlich mit einem Amulett und einem eschatologischen Diwan, beide mit Illustrationen, macht E. S. Drower¹⁴⁴ bekannt. Unter dem Titel „Mandaica“ veröffentlicht P. Joüon¹⁴⁵ einige sprachlich-exegetische Bemerkungen zu Stellen der mandäischen Literatur.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Eine rechtshistorische Studie über „den Ursprung der Ehescheidung in der orthodoxen Kirche“ veröffentlicht P. Nab‘a¹⁴⁶. Ein Rundschreiben des jakobi-

¹³² Theolog. Blätter XIV, 297/308.

¹³³ OCP. I, 328/60.

¹³⁴ Stuttgart

1934 aus: Pauly-Wissowa, Real-Enzykl. d. class. Altert., Suppl.-Bd. VI, 241/72.

¹³⁵ *Storia delle religioni, hrsg. v. Turchi Venturi, Turin 1934, S. 331/46. ¹³⁶ ZNtW. XXXIV, 70/91.

¹³⁷ Kyrkhistorisk Årsskrift XXXIV, 334/40.

¹³⁸ Theolog.

Studien u. Kritiken CVI, 57/60. ¹³⁹ Stuttgart 1935, Lfg. 1—4 (98).

¹⁴⁰ Oriental

studies in honour of Pavry, London 1933, S. 403/4. ¹⁴¹ ebenda, S. 163/71.

¹⁴² JTS. XXXVI, 180/1. ¹⁴³ *Bulletin cathol. de Pékin, 1935 S. 136/47.

¹⁴⁴ Iraq I, 171/82. ¹⁴⁵ Biblica XVI, 339/41. ¹⁴⁶ Mas. XXI, 301/14, 349/61,

423/33 (arab.).

tischen Patriarchen Ignatius Afrām¹⁴⁷ vom 20. April 1934 kündigt die Gründung und Einrichtung einer Klerikerschule in Zahle an.

i: LITURGIE: *α) Griechische Texte:* Das von H. I. Bell und T. C. Skeat¹⁴⁸ zusammen mit anderen Fragmenten herausgegebene „Leaf from a liturgical book“ (Brit. Museum: Egerton Pap. 5) enthält zwei Gebete aus der Missa fidelium, die mit keinem der bekannten byzantinischen Riten übereinstimmen; das Fragment ist ägyptischer Herkunft aus dem 4. bis 5. Jh. P. N. Trempela¹⁴⁹ gab „Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας“ in einer kritischen und kommentierten Ausgabe heraus, die aber im Kommentar zu mancher Ausstellung Anlaß gibt. Von der von K. Kirchhoff¹⁵⁰ besorgten deutschen Übertragung des Triodion „Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche“, erschien jetzt der zweite Band mit der 1. bis 3. Fastenwoche.

β) Allgemeines und einzelne Bräuche: Das Werkchen „Studiedagen voor het jaar 1934 van het Apostolaat der Hereeniging, gehouden 24 en 25 januari te Nijmegen“¹⁵¹ über „De Syro-Malabaarsche Ritus“ bringt im wesentlichen „Jets over de Syro-Malabaarsche Liturgie“ von O. Hüf mit einer lateinischen Übersetzung der Missa Meneziana und nach der Ausgabe des Missale zu Puttenpally 1912 sowie einleitend eine kurze „Geschiedenis van het Christendom aan de Malabarenkust“ von D. Franses und am Schlusse einen Aufsatz über „De Christologie der Jakobieten“ von J. Roos. M. ar-Rağğī¹⁵² tritt für die selbständige Entwicklung der „Maronitischen Liturgie“ ein, wenn sie auch von der jakobitischen wie von der römischen Liturgie beeinflußt sei, und gibt eine willkommene Aufzählung der gedruckten liturgischen Bücher der Maroniten. Einen „Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den Šēlāvāthā der ostsyrischen Liturgie“ zeigt H. Engberding¹⁵³ auf. J. Dauvillier¹⁵⁴ nimmt in einem Aufsatz „La formation du mariage dans les Églises orientales“ zu den Ausführungen von Raes (vgl. vorigen Bericht Nr. 138) Stellung und zeigt, daß sich Raes das Verständnis der Liturgie verbaut hat, indem er die im ersten Teil der Liturgie enthaltene gegenseitige Zustimmung irrig mit Verlobung bezeichnet.

γ) Heortologie: Seine Vorträge zur vergleichenden Liturgiegeschichte schließt A. Baumstark¹⁵⁵ mit Ausführungen über „Rits et fêtes liturgiques“.

δ) Liturgische Geräte: „An Epitaphios in London“ vom Jahre 1407

¹⁴⁷ MBS. II, 3/6 (arab.). ¹⁴⁸ Bell u. Skeat, Fragments of an unknown Gospel and other early christ. papyri, London 1935, S. 56/60. ¹⁴⁹ Athen 1935 (22, 243).
¹⁵⁰ Leipzig 1935 (287). ¹⁵¹ Den Bosch 1935 (86). ¹⁵² M. XXXIII, 481/522 (arab.).
¹⁵³ Studien zur Geschichte u. Kultur des nahen u. fernen Ostens. Festschrift P. Kahle, Leiden 1935, S. 47/54. ¹⁵⁴ RevSR. XV, 386/95. ¹⁵⁵ Irénikon XII, 34/53.

beschreibt A. Wace¹⁵⁶ als das fünfte erhaltene Beispiel aus der Zeit vor der Eroberung Konstantinopels.

k: KULTURGESCHICHTE: H. Zaijāt¹⁵⁷, „La croix dans l’Islam. Étude littéraire, rituelle et historique d’après les sources islamiques“ wurde bereits im vorigen Bande dieser Zeitschrift besprochen.

l: LEGENDE, SAGE, FOLKLORE: Von J. E. Hanauer’s¹⁵⁸ Legenden-sammlung „Folk-Lore of the Holy Land. Moslem, Christian and Jewish“ erschien eine zweite Auflage. „Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie“ veröffentlicht M. Feghali^{158a} in arabischem Text, Umschrift, Übersetzung und mit Anmerkungen. Mehr als 400 „Jeux et divertissements abyssins“ bietet M. Griaule¹⁵⁹ in ausgezeichnete ethnographischer Aufnahme als eins der wertvollen Ergebnisse seiner Abessinien-reise. Derselben Forschungsreise entstammt die Arbeit von M. Leiris¹⁶⁰ über „Un rite médico-magique éthiopien: le jet du Danqârâ“ auf Grund von Materialien und Beobachtungen aus Gondar; es handelt sich dabei um einen Präliminarritus zur Austreibung mehrerer Dämonen, der zum Kreise der Zâr-Beschwörungen gehört.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: SPRACHE: Seine „Randglossen zu C. Brockelmanns Lexicon Syriacum“ setzt J. Schleifer¹⁶¹ fort, während H. Yalon¹⁶² über „ܠܘܘܢ bei Bar Bahlûl, 773, s“ handelt.

b: LITERATURGESCHICHTE: Eine gedrängte Übersicht über die „Littérature syriaque“ in chronologischer Anordnung mit einem Anhang über die Übersetzungsliteratur und Liturgie bietet J. B. Chabot¹⁶³.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* In einer gründlichen Arbeit, „Peschittha und Targumim des Pentateuchs. Ihre Beziehungen untersucht im Rahmen ihrer Abweichungen vom masoretischen Text“, zeigt C. Peters¹⁶⁴ den targumhaften Charakter der Pešitthā auf. Den bereits durch die Ausgrabungsberichte bekannt gewordenen aufsehenerregenden Fund eines „Greek fragment of Tatian’s Diatessaron from Dura“ veröffentlicht jetzt C. H. Kraeling¹⁶⁵ und glaubt damit den endgültigen Beweis für die

¹⁵⁶ oben Nr. 29, S. 232/5. ¹⁵⁷ *Harisa 1935 (12, 100) (arab.) = Documents inédits p. s. à l’histoire du Patriarcat Melkite d’Antioche 6. ¹⁵⁸ London 1935 (XXIII, 280). ^{158a} *Paris 1935 (XIX, 196, 87). ¹⁵⁹ Paris 1935 (258 S., 27 Taf.) = Bibl. de l’école des hautes études, Sc. relig. 49. ¹⁶⁰ Aeth. III, 61/74. ¹⁶¹ WZKM. XLII, 199/216. ¹⁶² OLZ. XXXVIII, 478/9. ¹⁶³ *Paris 1934 (165) = Bibl. cathol. des sciences religieuses 21. ¹⁶⁴ LM. XLVIII 1/54. ¹⁶⁵ London 1935 (37) = Studies and documents 3 (theol. Diss. Heidelberg 1935).

griechische Originalsprache des Diatessaron in Händen zu haben. Diese Veröffentlichung fand nachhaltigen Widerhall. Während F. C. Burkitt¹⁶⁶ „The Dura fragment of Tatian“ an seiner bekannten These des lateinischen Ursprungs der Tatianschen Evangelienharmonie festhält, von deren östlicher griechischer Überlieferung Dura ein Fragment bietet, glauben M. J. Lagrange¹⁶⁷, „Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile. 1. Un fragment grec du Diatessaron de Tatien“, und Ph. H. Menoud¹⁶⁸, „Un fragment grec du Diatessaron de Tatien“, daß die Frage des Originaltextes zugunsten des Griechischen entschieden sei. Etwas vorsichtiger äußert sich H. Lietzmann¹⁶⁹, „Neue Evangelienpapyri“: das Original des Diatessaron „war griechisch — wenn wir hier wirklich den Urtext vor uns haben“. Der leider verstorbene D. Plooij¹⁷⁰ dagegen tritt in seiner Besprechung „A fragment of Tatian's Diatessaron in greek“ auf Grund eines aus dem Syrischen zu erklärenden Mißverständnisses für das Syrische als Originalsprache ein, was durch die Ausführungen A. Baumstarks in dieser Zeitschrift endgültig erhärtet wird (vor allem durch die nur aus dem Syrischen zu erklärende Namensform Ἐβριμαθία). Einen weiteren wesentlichen Beitrag zur Diatessaron-Forschung liefert A. Baumstark¹⁷¹ in seinem Aufsatz „Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron“; danach besteht das Diatessaron wahrscheinlich aus einer Einarbeitung der vier kanonischen Evangelien in das aramäische „Hebräer“-Evangelium. Eine grundlegende Neuausgabe des wichtigen mittelniederländischen Zeugen „The Liège Diatessaron ed. with a textual apparatus by D. Plooij and C. A. Phillips¹⁷² steht unmittelbar vor dem Abschluß.

β) *Apokryphen*: Über „A negative golden rule in the syriac acts of Thomas“ handelt R. H. Connolly¹⁷³.

γ) *Theologie*: „Rhythmic patterns in the homilies of Aphraates“ zeigt M. Maude¹⁷⁴ auf. In einem Aufsatz, „Quanam aetate prodierit Liber Graduum“ bestimmt I. Hausherr¹⁷⁵ auf Grund der in diesem Buche bekämpften und vertretenen Lehren das Alter dieses Werkes genauer als bisher und legt seine Entstehung in die Zeit kurz vor oder kurz nach 400. M. Jugie¹⁷⁶ handelt über die Bedeutung des „Liber ad baptizandos de Théodore de Mopsueste“ für die Dogmengeschichte, wodurch Theodor auch wieder als der wahre Vater des Nestorianismus erwiesen wird. Auszüge aus vier bisher unbekanntenen „Jacob of Serugh's homilies on the

¹⁶⁶ JTS. XXXVI, 255/9. ¹⁶⁷ RB. XLIV, 321/7. ¹⁶⁸ Revue de théologie et de philosophie XXIII, 379/82. ¹⁶⁹ ZNtW. XXXIV, 291/3. ¹⁷⁰ Expository Times XLVI, 471/6. ¹⁷¹ Biblica XVI, 257/99. ¹⁷² Amsterdam 1929—35 (IX, 384) = Verhandelingen d. K. Akad. van wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterk. N. R. 31. ¹⁷³ JTS. XXXVI, 353/6. ¹⁷⁴ Anglican theological Review XVII, 225/33. ¹⁷⁵ OCP. I, 495/502. ¹⁷⁶ EO. XXXIV, 257/71.

spectacles of the theatre“ veröffentlicht C. Moss¹⁷⁷ nach der schwer lesbaren Hs. Brit. Mus. Add. 17158. Eine gründliche Studie über „Le témoignage de Théodore bar Konay sur le zoroastrisme“ bietet E. Benveniste¹⁷⁸.

δ) *Liturgie*: Hier sind zwei bereits in dieser Zeitschrift besprochene, für weitere Kreise bestimmte Übersetzungen zu nennen: „Modo facile di seguire la messa Siro-Maronita“ von G. M. Cachin¹⁷⁹ und „La messa Caldea degli Apostoli“ von R. Rabban¹⁸⁰, die letztere mit Einfügung solcher Stücke, die zwar im Missale fehlen, aber praktisch in Gebrauch sind.

ε) *Profane Texte*: Ein in Dura-Europos gefundenes „Syriac parchment from Edessa of the year 243“, das älteste syrische Sprachdenkmal, veröffentlicht Ch. C. Torrey¹⁸¹ in Text und kommentierter Übersetzung; es handelt sich um einen von Nicht-Christen herrührenden Kaufvertrag über eine Sklavin. „Zu dem syrischen Kaufvertrage aus Edessa“ legt C. Brockelmann¹⁸² seine von Torrey abweichende Auffassung der juristischen Klauseln dar. „Il primo libro dei primi analitici di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni“ ediert G. Furlani¹⁸³ nach der einzigen Hs. im Britischen Museum. Ein für die Geschichte der Wissenschaften im Orient wichtiges Werk „Job of Edessa: Book of Treasures (Encyclopaedia of philosophical and natural sciences as taught in Baghdad about A. D. 817)“ veröffentlicht A. Mingana¹⁸⁴ in photolithographischer Wiedergabe der einzigen teilweise schlechten Hs. mit Übersetzung und kritischen Noten, während H. F. Janssens¹⁸⁵ mit der Übersetzung von „Bar Hebraeus' Book of the pupils of the Eye“ beginnt.

2. Koptisch.

a: SPRACHE: Ein Supplement zu seiner koptischen Dialekt-Grammatik gibt M. Chaîne¹⁸⁶ heraus u. d. T. „Les dialectes coptes assioutiques A². Les caractéristiques de leur phonétique, de leur morphologie, de leur syntaxe“. In einem Aufsatz „On the origin of certain coptic verbal forms“ handelt W. F. Edgerton¹⁸⁷ über „The first perfect“. „The second present and the circumstantial“ und „The verbal infix -re- of the 2nd person feminine singular“. W. Till¹⁸⁸ erklärt „**ⲙⲚⲧⲁⲛⲉ**“ in der Stelle 2. Makk. 6, 4 als „unnützes tun = als Taugenichts leben = ῥατομεῖν, während

¹⁷⁷ LM. XLVIII, 87/112. ¹⁷⁸ MO. XXVI/XXVII, 170/215. ¹⁷⁹ *Città del Vaticano 1935 (51). ¹⁸⁰ *Città del Vaticano 1935 (49). ¹⁸¹ ZS. X, 33/45.
¹⁸² ZS. X, 163. ¹⁸³ Memorie della R. Accad. Naz. dei Lincei, Cl. di sc. morali, stor., 6 V, 145/230. ¹⁸⁴ *Cambridge 1935 (XLVIII, 470) = Woodbrooke scientific publications 1. ¹⁸⁵ American Journal of Semitic Languages and Literatures LII, 1/21. ¹⁸⁶ *Paris 1934 (VIII, 90.). ¹⁸⁷ JAOS. LV, 257/67. ¹⁸⁸ ZÄgSAK. LXXI, 87.

V. Stegemann¹⁸⁹ den Ausdruck der koptischen Zaubertexte „ $\sigma\rho\chi\omega\omega\pi\epsilon$ $\sigma\bar{\iota}\rho\epsilon\sigma\theta\omicron\upsilon$ = stark“ mit dem apokryphen Schrifttum in Zusammenhang bringt, letzten Endes aber mit Psalm 120, 20.

b: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* O. H. E. Burmester¹⁹⁰ veröffentlicht „The Bohairic pericope of III Kingdom XVIII, 36—39“ in Text und Übersetzung und bemerkt dazu, daß diese aus liturgischen Büchern genommenen Texte jedenfalls in eine Zeit vor dem 6. Jh. zurückgehen, gleichgültig, ob sie nun Übersetzungen oder nur Targume sind. Die von einem Mönch im 5. bis 6. Jh. eingemeißelten „Commencements des Psaumes LI à XCIII. Inscription d'une tombe de Kāṣr eṣ Šaijād“ macht P. Bucher¹⁹¹ bekannt. „The Bohairic pericopae of Wisdom and Sirach“ ediert und übersetzt O. H. E. Burmester¹⁹². In einer Untersuchung über „The Egyptian texts of the Gospels and Acts“ kommt P. L. Hedley¹⁹³ zu dem Resultat, daß der sa'īdische Text aus dem 2. Jh., der bohairische Text von Johannes aber aus dem 5. Jh. stamme und daß der sa'īdische Markus einen β -Text und die Acta Apostolorum ein δ -Element haben. „The Garrett Sahidic Manuscript of St. Luke“ aus dem 6. Jh. beschreibt H. S. Gehman¹⁹⁴ mit Hervorhebung einiger wichtiger Varianten.

β) Theologie: In einer Abhandlung „Athanasie, Ambroise et Chenoute. Sur la virginité“ zeigt L. Th. Lefort¹⁹⁵, daß dieses koptische Bruchstück ein Brief des Athanasius ist, aus dem Ambrosius und Šenūte geschöpft haben. Derselbe¹⁹⁶ behandelt „Un passage obscur des hymnes à Chenoute“ und sucht besonders die unklare Bedeutung des griechischen Lehnwortes $\Lambda\pi\iota\upsilon\omicron\varsigma$ zu klären. Derselbe¹⁹⁷ beweist durch ein neues koptisches Fragment von „La règle de S. Pachôme“, daß auch die Präambel in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus zum ursprünglichen Text gehört. Den von Baynes (vgl. Bericht für 1933 Nr. 212) veröffentlichten gnostischen Traktat aus der ersten Hälfte des 4. Jh. bespricht F. C. Burkitt¹⁹⁸ und benennt ihn nach der darin vorkommenden Hauptperson „Setheus“. Von der „Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome“ bietet J. Simon¹⁹⁹ jetzt die Übersetzung.

γ) Hagiographie: „Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden“ gibt W. Till²⁰⁰ nach unveröffentlichten Wiener Papyri unter Heranziehung des ihm sonst zugänglichen Materials mit Übersetzung und Indices heraus, während J. Vergote²⁰¹ „Le texte sous-jacent du palimpseste Berlin Nr. 9755. S. Collathus — S. Philothée“ publiziert. Die schon früher von O. H. E. Burmester²⁰² aufgestellte Behauptung, daß der von White

¹⁸⁹ ebenda, 81/5. ¹⁹⁰ JTS. XXXVI, 156/60. ¹⁹¹ Kēmi IV, 157/60.
¹⁹² Biblica XVI, 25/57, 141/74. ¹⁹³ *Church Quarterly Review CXVIII, 23/39,
 188/229. ¹⁹⁴ JAOS. LV, 451/7. ¹⁹⁵ LM. XLVIII, 55/73. ¹⁹⁶ O. IV, 411/5.
¹⁹⁷ LM. XLVIII, 75/80. ¹⁹⁸ JTS. XXXVI, 74/6. ¹⁹⁹ O. IV, 222/34. ²⁰⁰ Rom
 1935 (XV, 209) = Orientalia Christ. Analecta 102. ²⁰¹ LM. XLVIII, 275/96.
²⁰² ebenda, 81/5.

veröffentlichte Hymnus auf den 7. Tōbi sich nicht auf die Translatio S. Ephraemi, sondern auf „The translation of St. Iskhirōn of Kīllin“ bezieht, findet durch einen neuen Textfund seine Bestätigung. In einer Abhandlung, „À propos de la vie sahidique de S. Pachôme“ kommt P. Peeters²⁰³ zu dem Schlusse, daß die sahidische Versio aus dem Griechischen stammt, daß aber dem koptischen Redaktor Aufzeichnungen der Mitbrüder vorlagen, die er selbständig verwertete.

δ) *Liturgie*: „Vesting prayers and ceremonies of the coptic church“ fehlen nach O. H. E. Burmester²⁰⁴ in den meisten Drucken und Handschriften und sind zur Zeit handschriftlich nur bis in die erste Hälfte des 18. Jh.s zurückzuverfolgen.

ε) *Briefe und Urkunden*: „A early Bohairic letter“, nämlich einen Papyrus der Univ. of Michigan, veröffentlicht W. H. Worrell²⁰⁵ mit Ausführungen über das griechische Lehnwort $\alpha\beta\iota\tau\omega\iota$. „Zur Edition der koptischen Rechtsurkunden aus Djême“ (1912 von Crum herausgegeben) bietet A. Steinwenter²⁰⁶ eine Probe der Behandlung, Übersetzung und Kommentierung, während K. F. W. Schmidt²⁰⁷ noch eine Besprechung von A. A. Schiller's Ten Coptic legal texts (vgl. Bericht für 1932 Nr. 198) mit durchgreifenden Berichtigungen bringt.

ζ) *Zaubertexte*: „Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten“ in der Edition von Bilabel (vgl. vorigen Bericht Nr. 20) gibt H. J. Polotsky²⁰⁸ zahlreiche Verbesserungen. Eine Nachlese und Berichtigungen „Zu den Wiener koptischen Zaubertexten“ in der Veröffentlichung von Stegemann (vgl. vorigen Bericht Nr. 205) legt W. Till²⁰⁹ vor, wobei er die von Stegemann nur beschriebenen Stücke auch im Text bietet. Ein „Ostrakon mit griechisch-koptischem Psalmentext“ (griech. Ps. 117, 18/19; kopt. Ps. 118, 10/11), ein Amulett ohne irgendeine magische Formel, veröffentlichten H. Kortenbeutel und A. Böhlig²¹⁰. Sieben neue „Coptic magical and medical texts“ ediert und übersetzt W. H. Worrell²¹¹. „Über Astronomisches in den koptischen Zaubertexten“ handelt V. Stegemann²¹², wobei er die Vermutung ausspricht, daß die sich hier findende biblische Kosmographie unter dem Einfluß der antiochenischen Theologenschule Eingang gefunden hat und daß deshalb auch griechische astronomische Vorstellungen fehlen.

3. Arabisch.

a: SPRACHE: D. al-Ġalabī²¹³ sammelt und erklärt die „Aramäischen Sprachreste in der Umgebung von Mossul“, darunter auch solche im

²⁰³ AB. LII, 286/320. ²⁰⁴ OCP. I, 305/14. ²⁰⁵ Amer can Journal of philology LVI, 103/12. ²⁰⁶ O. IV, 377/85. ²⁰⁷ Göttingische gelehrte Anzeigen CXCIV, 409/26. ²⁰⁸ O. IV, 416/25. ²⁰⁹ O. IV, 195/221. ²¹⁰ Aeg. XV, 415/8. ²¹¹ O. IV, 1/37, 184/94. ²¹² O. IV, 391/410. ²¹³ Nağ VII, 81/90, 128/31, 174/81, 230/33, 269/76, 289/98, 341/46, 383/90 (arab.).

vulgär-christlichen Sprachgebrauch, in alphabetischer Ordnung, vorerst bis Šim. In einer „Unterredung über linguistische Fragen“ gibt der Dominikaner Hyazinth²¹⁴ Aufschlüsse über vieldeutige arabische Wörter, besonders in moderner Anwendung.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Ein „Inventaire sommaire de Mss. arabes d'Égypte (Bibl. de l'Université de Louvain). Fonds Lefort, Série A: Mss. chrétiens“ mit Fragmenten meist hagiographischen Inhalts veröffentlicht A. van Lantschoot²¹⁵. In einem Artikel „À propos de la lettre du patriarche Timothée au prêtre et docteur Péthion“ gewinnt C. Baudoux²¹⁶ durch eine Textkorrektur das Ergebnis, daß im 8. bis 9. Jh. die arabischen Übersetzungen profaner Werke durchweg nach dem Syrischen und nicht nach dem griechischen Original vorgenommen wurden. Die von G. Hannā 'Awād^{216a} geplante Bibliographie „Die arabische 'Irāq-Bibliothek“, von der er eine Probe vorlegt, umfaßt auch christliche Autoren mit ihren Werken.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Theologie:* Auf Grund einer bisher unbenutzten „Arabischen Makariustradition“ führt W. Strothmann²¹⁷ den Nachweis, daß die sog. Makariushomilien von einem Messalianer Symeon abgefaßt sind. Die von P. Sbath^{217a} veröffentlichten und übersetzten „Textes religieux, philosophiques et moraux extraits des œuvres d'Isaac de Ninive par Ibn as-Salt“ wurden bereits besprochen. Aus dem großen theologischen Werke *Kitāb al-muršid* des Jakobiten Abū Naṣr Jaḥjā b. Ġarīr at-Takrītī ediert Ignatius Afrām²¹⁸ das 3. Kapitel „Der Schöpfer ist einer“, mit literarhistorischer Einleitung. Hyazinth²¹⁹ veröffentlicht den „Traktat des Elias von Nisibis über die Einzigkeit und Dreifachheit des Schöpfers“ nach einer in seinem Kloster zu Mōṣul befindlichen Hs., die textlich bedeutend von Šaiḥō's Ausgabe abweicht und sichtlich eine jüngere Umarbeitung wiedergibt. Ignatius Afrām gibt aus einer in Ġazīrat al-'Amr entdeckten Hs. Homilien in gereimter Prosa (*tarāǧīm*) von Juḥannā b. al-Ma'danī (jakob. Patriarch 1252—1263) heraus, nämlich „Über die Aufnahme der Herrin, der Jungfrau ins Paradies“²²⁰, „Über das Kreuz der Erlösung“²²¹, „Über den Eintritt Christi in den Tempel“²²², auf den neuen Sonntag (ohne Titel)²²³, ferner aus einer Hs. in Dījārbekr eine Homilie des Barhebraeus auf den Palmsonntag²²⁴. 'Abd al-Aḥad Tūmā al-Barṭulī²²⁵ bringt ein Mēmra eines nicht näher bezeichneten Mār Īwānīs über das Wort Christi, „Vater, wenn es möglich ist usw.“, in arabischer Übersetzung.

²¹⁴ ebenda, 32/6.

²¹⁵ LM. XLVIII, 297/310.

²¹⁶ AIPHO. III, 37/40.

^{216a} Naǧm VII, 371/82 (arab.).

²¹⁷ Göttingen 1934 (38), Diss. theol. Göttingen.

^{217a} *Kairo 1934 (128).

²¹⁸ MBS. II, 6/10 (arab.).

²¹⁹ Naǧm VII, 333/40

(arab.). ²²⁰ MBS. II, 107/12 (arab.).

²²¹ ebenda, 172/6.

²²² ebenda, 201/8.

²²³ ebenda, 268/72.

²²⁴ ebenda, 228/35.

²²⁵ ebenda, 299/305.

β) *Liturgie*: Jetzt erschien auch der „Apostolos“²²⁶ für die kathol. Melkiten auf Grund der Ausgabe der Propaganda von 1881 unter Vergleich anderer Texte.

γ) *Rechtsliteratur*: O. H. E. Burmester bietet einen kritischen Text und eine Übersetzung der „Canons of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria“²²⁷ über Betragen und Pflichten der Bischöfe und Priester, sowie über Beschneidung, Ehe, Begräbnis u. a., sowie der „Laws of inheritance of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria“²²⁸. Eine maronitische von Buṭrus Tāmīr Fahad²²⁹ veröffentlichte Nomokanon-Sammlung *Kitāb al-Hudā* soll eingehend besprochen werden.

δ) *Medizin*: P. Sbath²³⁰ bietet zum erstenmal „Les axiomes médicaux de Yohanna Ben Massawāih, célèbre médecin chrétien décédé en 857“ (*an-Nawādir at-tibbīja*) mit einer französischen Teilübersetzung; derselbe²³¹ gibt auch Mitteilungen über „Le livre des questions sur l'œil de Hunain Ben Ishaq“ und unterzieht dabei die gesamte schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers einer allgemeinen Würdigung.

4. Äthiopisch.

a: *SPRACHE*: „Les labiovélares éthiopiennes“ behandelt J. Kuryłowicz²³³. S. Grébaut setzt fort seine „Notes de grammaire éthiopienne“²³⁴ mit Darlegungen über die Wiedergabe des Buchstabens π, über Formen, die vom reflexiven Kausativ abgeleitet sind, und über das Verbalpräfix 'an und die Bewegungsvorstellung, ferner seine „Notes morphologiques de lexicographie“²³⁵ und seine „Références lexicographiques“²³⁶.

b: *HANDSCHRIFTENKUNDE*: Hier ist der erste Teil eines umfangreichen Kataloges der Vatikanischen Sammlungen zu nennen: S. Grébaut und E. Tisserant²³⁷, „Codices aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberiniani orientalis 2, Rossianus 865“. S. Grébaut²³⁸ führt sein „Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens (Ge'ez) de la mission Griaule“ fort, das aber in Zukunft als selbständiger Katalog erscheinen soll; ich hebe daraus Nr. 70 hervor, eine Sammlung liturgischer Gesänge (*Zemmārē*) für alle Tage des Jahres. Derselbe²³⁹ beschreibt „Les Manuscrits éthiopiens de la Comtesse de Fels, princesse de Heffingen“, drei Hss., die aber keine neuen Texte bieten, während S. A. B. Mercer²⁴⁰ auf „A new and unrecorded collection of ethiopic manuscripts in the possession of Dr. Jacques Faïtlovitch“ in Tel Aviv (Palästina) im Umfange von etwa 50 Hss. aufmerksam macht. S. Euringer²⁴¹ veröffentlicht schließlich ein „Verzeichnis

²²⁶ *Harisa 1935 (X, 460) (arab.). ²²⁷ OCP. I, 5/45. ²²⁸ OCP. I, 315/27.
²²⁹ *Aleppo 1935 (19, 416, 9) (arab.). ²³⁰ Kairo 1934 (34) (arab.). ²³¹ BIFAO.
 XVII, 129/38. ²³³ Rocznikorientalistyczny IX, 37/42. ²³⁴ Aeth. III, 58/60, 115/7.
²³⁵ ebenda, 129/33. ²³⁶ ebenda, 75/8. ²³⁷ *Città del Vaticano 1935 (XIX, 863).
²³⁸ Aeth. III, 27/32, 82/4, 154/61. ²³⁹ ebenda, 97/101. ²⁴⁰ ebenda, 171.
²⁴¹ O. IV, 465/83.

der abessinischen Handschriften des Völkermuseums in Stuttgart“, worunter verschiedene Offizien sowie Zaubertexte von Interesse sein dürften.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Bibel und Apokryphen:* Von „Den etiopiska översättningen av Ben Sira“ legt A. L. Ahlmark²⁴² eine textkritische Behandlung der ersten sechs Kapitel vor. „Zur Kompilation und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Henoch (Kap. 37—69)“ schlägt F. Stier²⁴³ eine neue, auf den Formaldifferenzen zwischen Rede und Vision beruhende Quellenscheidung vor. Das bereits von Basset übersetzte Apokryphon „La prière de Marie au Golgotha“ ediert S. Grébaud²⁴⁴ in einer kritischen Ausgabe mit Übersetzung.

β) Theologie: „The book of the mysteries of the Heavens and the Earth and other works of Bahājla Mikā'el“ gibt E. A. W. Budge²⁴⁵ heraus.

γ) Liturgie und Gebete: „Varianten und Bemerkungen zur äthiopischen Anaphora der 318 Orthodoxen“, die von Euringer in ZS. IV herausgegeben wurde, bietet O. Löfgren²⁴⁶ nach zwei älteren Handschriften. Einen Festkalender der ersten sechs Monate „Memento des commémorations mensuelles et de quelques fêtes de l'église éthiopienne“ macht S. Grébaud²⁴⁷ bekannt, während S. Euringer²⁴⁸ den für den Liturgieforscher wichtigen Text, „Die Geschichte von Nārgâ. Ein Kapitel aus der abessinischen Kulturgeschichte des 18. Jahrh. übersetzt und erläutert“, zu Ende führt. S. Grébaud veröffentlicht nach Pariser Hss. eine Reihe von Litaneien und Gebeten: „Litanies de Jésus-Christ“²⁴⁹, „La prière, 'Eqabani' ou les litanies du Christ“²⁵⁰, „Litanies adressées à Jésus-Christ par l'entremise de Marie“²⁵¹, „Litanies de la croix“²⁵², „Prière pour l'Éthiopie et les Éthiopiens“²⁵³ sowie „Deux formules de bénédiction“²⁵⁴, ein längeres und abgekürztes Tischgebet.

δ) Hagiographie: Die nur äthiopisch erhaltene, aber unvollständige „Passion éthiopienne inédite de S. Hêrodâ, martyr d'Égypte“, der in der koptischen Kirche noch commemoriert wird, ediert und übersetzt J. Simon²⁵⁵. Die Herausgabe und Übersetzung der „Miracles de Gabra-Manfas-Qedous“ führt G. Nollet²⁵⁶ zu Ende, während S. Grébaud²⁵⁷ „Un nouveau recueil des miracles de l'enfant Cyriaque“ und M. Griaule²⁵⁸ „Deux miracles d'Abouna Batra Māryām“, ein Schlangens- und ein Leopardenvunder, nach einer Hs. der Georgskirche in Zaguié am Tana-See veröffentlichen und übersetzen.

²⁴² MO. XXVI/XXVII, 257/304. ²⁴³ Orientalistische Studien. Enno Littmann zum 60. Geburtstag. Leiden 1935, S. 70/88. ²⁴⁴ JA. CCXXVI, 273/86, ²⁴⁵ *Oxford 1935. ²⁴⁶ MO. XXVI/XXVII, 216/26. ²⁴⁷ Aeth. III, 182/6. ²⁴⁸ ZS. X, 105/62. ²⁴⁹ Aeth. III, 13/9. ²⁵⁰ O. IV, 426/40. ²⁵¹ Aeth. III, 145/53. ²⁵² ebenda, 187/90. ²⁵³ ebenda, 102/8. ²⁵⁴ ebenda, 49/57. ²⁵⁵ O. IV, 441/64. ²⁵⁶ Aeth. III, 109/14, 162/70. ²⁵⁷ ebenda, 33/6, 85/91. ²⁵⁸ ebenda, 37/40.

ε) *Geschichtschreibung*: Über „La chronique officielle du règne de Ménelik II“ (vgl. Bericht für 1930 Nr. 351) bringt J. Simon²⁵⁹ eine anerkennende Besprechung.

ζ) *Poesie*: S. Grébaut²⁶⁰ führt seine „Edition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbin et ajoutés à sa grammaire éthiopienne“ zu Ende, während J. Herscher-Clément²⁶¹ „Chants d'Abyssinie“ veröffentlicht.

η) *Zaubertexte*: Hier sind folgende Veröffentlichungen zu nennen: F. H. Hallock²⁶², „A magic prayer scroll“, S. Grébaut, „Invocations à la divinité de Jésus-Christ“²⁶³, „L'hymne-invocation Lesâna Sab'e“²⁶⁴, ein Schutzgebet vor der bösen Zunge anderer Menschen, „Noms ésotériques de la chute du démon“²⁶⁵, ferner M. Griaule, „Saint Sébastien protecteur du seuil“²⁶⁶ und „Prière pour être protégé des serpents“²⁶⁷. Endlich bietet M. Griaule²⁶⁸ noch den amharischen Text mit Übersetzung von „De quelques règles de nourriture concernant les génies Zâr“, Vorschriften über das, was der mit einem Zâr Besessene essen soll.

5. Armenisch.

a: *SPRACHE*: „Untersuchungen zum Dialekte von Agulis“ veröffentlicht H. Ačarean²⁶⁹, während A. Meillet über die indoeuropäischen „Sources aspirées en arménien“²⁷⁰, „Sur le représentant arménien *ur, ul* d'anciennes sonantes voyelles“²⁷¹ schreibt und eine etymologische Erklärung des „Pluriel arménien *akanĵk*“²⁷² bietet.

b: *HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE*: Eine genaue Beschreibung von Inhalt und Ornamentik des „Psautier arménien de la bibliothèque municipale de Tours“ bringt F. Macler²⁷³. Der erste Band des wertvollen Werkes „Die altarmenische historische Literatur“ von J. Džawaħišwili²⁷⁴ behandelt die martyrologische und hagiographische Literatur. M. Leroy's²⁷⁵ Abhandlung „Grégoire Magistros et les traductions arméniennes d'auteurs grecs“ bietet eine Lebensbeschreibung dieses Mannes mit einer Stammtafel seiner Familie und handelt über dessen Übersetzertätigkeit. In seinen „Armenischen Miszellen“ spricht K. Mlaker²⁷⁶ über den Titel *Ĉebakur* sowie über neuere Erscheinungen zur armenischen Philologie, besonders über das Datierungsproblem der Geschichte des Ps.-Moses Ĥorenaçi, den er in die zweite Hälfte des 9. Jh. setzt.

²⁵⁹ O. IV, 124/30. ²⁶⁰ Aeth. III, 41/4, 118/24, 175/81. ²⁶¹ Zeitschrift f. vergleichende Musikwissenschaft II, 51/7. ²⁶² Aeth. III, 172/4. ²⁶³ ebenda, 79/81. ²⁶⁴ ebenda, 6/12. ²⁶⁵ ebenda, 45. ²⁶⁶ ebenda, 46. ²⁶⁷ ebenda, 47. ²⁶⁸ Aeth. III, 125/8. ²⁶⁹ *Eriwan 1935 (399) (armen.). ²⁷⁰ Bulletin Société linguist. Paris XXXVI, 109/20. ²⁷¹ ebenda, 121/3. ²⁷² ebenda, 107/8. ²⁷³ Mélanges offerts à Nicolas Jorga. Paris 1933, S. 641/62. ²⁷⁴ Tiflis 1935 (XV, 216) (georg.). ²⁷⁵ AIPHO. III, 263/94. ²⁷⁶ WZKM. XLII, 259/94.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* In „La traduction de la bible et le témoignage des historiens arméniens aux origines de l'église arménienne“ sucht S. Lyonnet²⁷⁷ die These von einer Übersetzung aus dem Griechischen zu retten. Nach einer Untersuchung von H. Bévenot²⁷⁸ geht „The armenian text of Maccabees“ auf eine nicht erhaltene griechische Überlieferung zurück, aus der auch die alt-lateinische Versio geflossen ist. Über „An early armenian fragment of Luke XVI, 3—25“ auf zwei Pergamentblättern des 9. Jh.s in der Preuß. Staatsbibliothek handelt R. P. Casey²⁷⁹; sie enthalten Varianten, die für die Geschichte des armenischen Textes von Bedeutung sind.

β) Theologie: „Notizie sulla Catena di Giorgio di Skewra e su due codici armeni della Casanatense“ von A. Zanolli²⁸⁰ betreffen einen Jesaias-Kommentar.

γ) Liturgie: Die von V. Inglisian²⁸¹ übersetzte „Heilige Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus“ wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen. Die Arbeit von M. A. van den Oudenrijn²⁸² über „Das Offizium des heiligen Dominicus, des Bekenners, im Brevier der Fratres Unitores von Ost-Armenien. Ein Beitrag zur Missions- und Liturgiegeschichte des 14. Jh.“ bietet den Text dieses Offiziums nach der Übersetzung von Qınay aus dem Jahre 1337 und handelt über den Ursprung des Unitoren-Breviers, sowie über dessen Form und Inhalt.

δ) Hagiographie: P. Peeters²⁸³ untersucht eingehend die verschiedenen armenischen und georgischen Fassungen des Martyriums des „Sainte Šoušanik, Martyre en Arméno-Géorgie († 13 Déc. 482—484)“.

ε) Geschichtsschreibung: H. V. Hatzouni²⁸⁴ schreibt nochmals über „Moïse de Chorène ramené au 5. siècle“. Vgl. oben Nr. 276.

6. Georgisch.

a: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Über „Die Perioden der georgischen feudalen Literatur“ schreibt K. Kekelidze²⁸⁵, während G. Bočoridze²⁸⁶ über „Die historischen Denkmäler der Rača“, über dortige Handschriften, Inschriften und Malereien berichtet.

b: EINZELNE TEXTE: Eine zweite Auflage der „Altgeorgischen Chrestomathie“ von A. Šanidze²⁸⁷ enthält auch bisher ungedrucktes hagiographisches Material. „Nieznaná Ewangelja Apokryficzna pochodząca z kół monofizyckich“ veröffentlicht G. Peradze²⁸⁸ in polnischer Übersetzung; danach ist dies aus dem Armenischen übersetzte Evangelium im

²⁷⁷ Recherches de science religieuse XXV, 170/87. ²⁷⁸ JPOS. XIV, 268/83,
²⁷⁹ JTS. XXXVI, 70/3. ²⁸⁰ Giornale della società asiatica italiana, N. S. III,
307/18. ²⁸¹ *Wien 1935 (67). ²⁸² *Rom 1935 (192). ²⁸³ AB. LIII, 5/48, 245/307,
²⁸⁴ *Venedig 1935 (78) (armen.). ²⁸⁵ *Tiflis 1933 (76) (georg.). ²⁸⁶ BMG. VII,
203/59; VIII, 339/60 (georg.). ²⁸⁷ *Tiflis 1935 (XXIII, 112) (georg.). ²⁸⁸ Warschau
1935 (36) (poln.) aus: 'Ελληνικά.

12. bis 13. Jh. auf Grund der kanonischen Evangelien und sonstiger Schriften und apokrypher Evangelien in monophysitischen Kreisen zusammengestellt und gehört zur populären Literatur der monophysitischen Georgier. Zum „Code géorgien du roi Vakhtang VI“ bringt J. Karst²⁸⁹ jetzt den „Commentaire ou précis du droit ibéro-caucasien. Livre 1“. Über „Die georgische Übersetzung der Geschichte Armeniens von Mikhel Čamčean“ handelt L. Melikhseth-Begi^{289a}. „Georgische Sprichwörter“ sammelten D. Thurdospireli und E. Gabričidze²⁹⁰. Vgl. oben Nr. 283.

IV. Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Einen gediegenen Überblick über die Bauten der byzantinischen Epoche in Palästina bietet K. Watzinger²⁹¹ im letzten Kapitel des zweiten Bandes: „Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes.“

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Eine kurze Zusammenfassung über die bisherigen Ergebnisse der „Ausgrabungen in Dura-Europos am Euphrat“ veröffentlicht F. Messerschmidt²⁹². „The church at Daphne“ bei Antiochia, eine vielleicht mit einem Kloster verbundene Kirche des 11. Jh.s, beschreibt Gl. Downey²⁹³. Über „La troisième campagne de fouilles à Apamée“²⁹⁴ in Syrien und „La quatrième campagne de fouilles à Apamée“²⁹⁵ berichtet F. Mayence; dort wurden drei Basiliken entdeckt, eine mit einem Mosaikboden (Tierszenen, christliche Symbole wie ein von zwei Tauben flankierter Kelch) und mehreren marmornen Reliquienschreinen, über die H. Delehay²⁹⁶, „Saints et reliquaires d'Apamée“ unter Heranziehung der literarischen Quellen und sonstigen Funde eingehend handelt. Ein „Report on the Church of the Nativity at Bethlehem“ bringt den Ausgrabungsbericht von W. Harvey²⁹⁷, worüber auch H. Vincent²⁹⁸, „La basilique de la Nativité à Bethléem d'après les fouilles récentes“, berichtet; danach wurde ein oktogonaler Bau über der Krypta mit anschließender Basilika als der ursprünglich konstantinische Bau festgestellt. Über die Ausgrabungen der „Propylaea Church at Jerash“ macht J. W. Crowfoot²⁹⁹ Mitteilungen, woraus besonders der Fund einer älteren Chorform, wie sie bereits aus Griechenland und Maze-

²⁸⁹ *Straßburg 1935 (VIII, 447) = Corpus iuris Ibero-Caucasici. Sect. 1. Droit national géorgien codifié 1, 2. ^{289a} BMG. VIII, 55/8 (georg.). ²⁹⁰ *Tiflis 1935 (VII, 316) (georg.). ²⁹¹ Leipzig 1935 (VIII, 168). ²⁹² Theologische Studien u. Kritiken CVI, 241/51. ²⁹³ Antioch of the Orontes. Ed. by G. W. Elderkin. 1. The excavations of 1932. Princeton 1934, S. 107/13. ²⁹⁴ Bulletin des musées royaux d'art et d'histoire 3, V, 2/7. ²⁹⁵ ebenda, VII, 2/10. ²⁹⁶ AB. LIII, 225/44. ²⁹⁷ *Oxford 1935 (52). ²⁹⁸ CRSAL. 1935, S. 350/61. ²⁹⁹ BASOR. LVII, 9/12.

donien bekannt ist, hervorzuheben ist. Zwei dreischiffige Kirchen mit drei Apsiden in „S'baita“ südöstlich von Birseba untersuchte C. Baly³⁰⁰. Über „Die christliche Kirche in Ktesiphon“ bringt J. H. Schmidt³⁰¹ und über „Die Kirchen von Ephesos“ S. Guyer³⁰² je einen kurzen Bericht der Ausgrabungsergebnisse. Von dem Monumentalwerk G. de Jerphanion's³⁰³, „Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce“, erschien ein dritter Teil des Tafelbandes. Ein wertvolles Inventar der christlichen Denkmäler von „La Nubia medioevale“, d. h. Nubiens und des Sudan vom 3. bis 14. Jh. auf Grund eigener Reisen und einer vollständigen Verwertung der früheren Forschung, veröffentlicht U. Monneret de Villard³⁰⁴, wobei auch die in Museen befindlichen Stücke und Inschriften herangezogen werden. Die Ergebnisse der Ausgrabungen in „Ani“ veröffentlicht N. J. Marr³⁰⁵ unter Berücksichtigung der literarischen Überlieferung.

c: ARCHITEKTUR: „Zur Geschichte des justinianischen Architektursystems“ legt H. Sedlmayr³⁰⁶ eine erste Untersuchung, „Vorgeschichte und Entstehung“, vor; danach geht dieses System von einem an die mittelrömische Epoche anknüpfenden Baldachin-System aus, dessen Vorläufer Bosra und Meriamlik sind und dessen maßgebende Typen Hagia Sophia und Hagios Sergios wurden. Über „Die Kirche in Zromi und ihr Mosaik“ handelt G. Čubinašwili³⁰⁷ im zweiten Bande seiner „Georgischen Baukunst“ unter Mitarbeit von J. Smirnov.

d: MOSAIK UND MALEREI: Von M. Avi-Yonah's³⁰⁸ früher schon in QDAP. veröffentlichten Arbeit „Mosaic pavements in Palestine“ erschien ein Sonderdruck. Derselbe³⁰⁹ beschreibt „Mosaic pavements at el Ĥammām, Beisān“ mit einer Darstellung der personifizierten Monate aus dem 6. Jh. Über „Mosaikfunde in der Geburtskirche zu Bethlehem“ bringt F. v. Caucig³¹⁰ eine kurze Notiz. In einer „Note sur les mosaïques de Jérusalem et de Damas“ legt J. Lassus³¹¹ unter Heranziehung eines noch unveröffentlichten Mosaiks aus Antiochia dar, daß es sich hier um das Nachwirken byzantinischer Kunst handelt, aber nicht um eine bodenständige syrische Kunst. Derselbe³¹² beschreibt eingehend „La mosaïque de Yakto“ mit einer interessanten Darstellung der Stadt Antiochia aus dem 5. Jh. K. Weitzmann³¹³ versucht in „Die byzantinische Buch-

³⁰⁰ PEF. LXVII, 171/81. ³⁰¹ Die christliche Kunst XXXI, 158/9. ³⁰² ebenda, 282/8.

³⁰³ *Paris 1934 (Taf. 145—208). ³⁰⁴ Kairo 1935 (XXXIX, 290; VII, 100 Taf.) = Service des antiquités de l'Égypte. Mission archéol. de Nubie 1929—34.

³⁰⁵ *Leningrad 1934 (12, 133) (russ.) = Izvestija Gos. Ak. istorii mater. Kult. 105. ³⁰⁶ BZ. XXXV, 38/69. ³⁰⁷ *Tiflis 1934 (132). ³⁰⁸ *Oxford 1935 (91).

³⁰⁹ QDAP. V, 11/30. ³¹⁰ Die christl. Kunst XXXI, 160.

³¹¹ Bulletin d'études orientales III, 31/41.

³¹² oben Nr. 293, S. 114/56.

³¹³ Berlin 1935 (XV, 93 S., 93 Taf.).

malerei des 9. und 10. Jh.s“ eine Ordnung nach Schulen zu bringen, während L. Bréhier³¹⁴ in einer Abhandlung „Les peintures cappado-ciennes de l'époque pré-iconoclaste au 14^e siècle“ die Hauptresultate der Entdeckungen de Jerphanion's zusammenfaßt. D. Zuntz³¹⁵ bringt jetzt eine etwas ausführlichere Begründung für ihre Einteilung in „The two styles of coptic painting“. „Les peintures de l'église d'Abba Antonios (Gondar, Abyssinie)“ aus dem 18. Jh. beschreibt W. Staude³¹⁶. Die in den besten Traditionen der Kunst, aber dennoch nicht ohne Originalität und Realismus geschaffene „Enluminure de l'évangile arménien de 1274 au nom du maréchal Auchine“ in der Pierpont-Morgan-Bibliothek möchte A. Sakisian³¹⁷ ebenfalls dem bekannten Illuminator Thoros Raslyn zuschreiben.

e: KUNSTHANDWERK: In dem Berichte über die Ausgrabungen in „Jerash in the spring of 1934“ erwähnt W. F. Stinespring³¹⁸ zwei Scherben einer großen Schale spätbyzantinischen Typs mit der syrischen Inschrift *šebībā*, was wohl der Name des Töpfers sein dürfte. G. Čubinašwili³¹⁹ macht „Ein Elfenbeintriptychon aus Ratscha“ (ehemals im Domschatz von Nikortzinda, jetzt in Tiflis) mit einer Darstellung des Todes Mariä aus dem 10. bis 11. Jh. bekannt und sucht durch einen Vergleich mit ähnlichen byzantinischen und abendländischen Arbeiten die Besonderheiten der georgischen Kunst herauszustellen. Über „Les bâtes sur icones ciselées appartenant à l'ancien Musée de l'art Géorgien ancien“ handelt R. Schmerling³²⁰. „Einen koptischen Stoff des historischen Staatsmuseums zu Moskau“ mit figürlicher Darstellung macht V. Lebedeva³²¹ bekannt, während A. Sakisian³²² nach arabischen Miniaturen den Zusammenhang der „Tissus royaux arméniens des X^e, XI^e et XIII^e siècles“ mit der sassanidischen Webkunst aufzeigt.

f: IKONOGRAPHIE: In der Arbeit „Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst“ von G. Wodtke³²³, der teilweise auch neue Deutungen dieser Bilder bietet, und in der Arbeit „Les fouilles de Doura-Europos. Notes sur les origines de l'iconographie chrétienne“ von M. Aubert³²⁴ wird ein enger Zusammenhang der christlichen mit der jüdischen Ikonographie für das Alte Testament aufgezeigt. J. Weitzmann-Fiedler³²⁵ stellt aus mehreren Handschriften eine ganze Serie „Eines Evangelistentyps mit Aposteln als Begleitfiguren“ zusammen und kommt, wie A. Baumstark früher schon vermutete, zu dem Schluß,

³¹⁴ Revue archéologique 6, V, 236/53.
des Beaux-arts LXXVII/1, 94/108.

³¹⁵ JEA. XXI, 63/7.

³¹⁶ Gazette

³¹⁷ Revue de l'art LXVIII, 115/24.

³¹⁸ BASOR. LVII, 9.

³¹⁹ BMG. VIII, 159/212.

³²⁰ BMG. VIII, 339/60 (russ.).

³²¹ BZ. XXXV, 78/9.

³²² Syria XVI, 291/6.

³²³ ZNtW. XXXIV, 51/62.

³²⁴ Bulletin monumental XCIII, 397/407.

³²⁵ Adolph Goldschmidt zu seinem

70. Geburtstag. Berlin 1935, S. 30/4.

daß die Entstehung dieses Typs im Osten des byzantinischen Reiches zu suchen ist. Über „L'attribut des diacres dans l'art chrétien du moyen-âge en Orient“, in der rechten Hand ein Rauchfaß, in der linken ein Kästchen auf einem Tuche, d. h. die Pyxis, handelt G. de Jerphanion³²⁶.

2. Epigraphik.

In einem Artikel „Épigraphie hérétique . . . et hérésie épigraphique“ wendet sich H. Grégoire³²⁷ gegen die Kritik Petersons, der den montanistischen Charakter der Formel ἀνελήθη bestreitet. Eine undatierte „Christian dedicatory inscription at Shiloh“ im Narthex der Wallfahrtskirche macht J. Starr³²⁸ bekannt. A. Alt's³²⁹ Mitteilungen „Aus der 'Araba“ enthalten auch christliche Grabinschriften des 4. bis 5. Jh.s aus Fēnān. Eine syrische Bauinschrift von einem nestorianischen (?) Kloster aus dem 8. oder 9. Jh., die östlich von Jericho gefunden wurde, veröffentlicht Ignatius Afrām³³⁰.

³²⁶ oben, Nr. 29, S. 403/16.

³²⁷ Byz. X, 247/50.

³²⁸ BASOR. LVII, 26/7.

³²⁹ ZDPV. LVIII, 64/73.

³³⁰ MBS. II, 236/9 (arab.).

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DER TEXT DER SOGHDISCHEN EVANGELIENBRUCHSTÜCKE UND DAS PROBLEM DER PEŠĪTA

VON

Dr. CURT PETERS

Bereits im letzten Heft dieser Zeitschrift¹ habe ich darauf hingewiesen, daß auch die Peš der Evangelien trotz der ihr widerfahrenen Überarbeitung nach dem griechischen Vulgärtext Antiochias zu den Zeugen der Vetus Syra zu rechnen ist. Die erwähnte Überarbeitung war so wenig durchgreifend, daß häufig genug in der Peš der Text der altsyrischen Vorlage, die der Überarbeiter seiner Arbeit zugrunde legte, stehen geblieben ist, bald gestützt durch das Zeugnis eines anderen Vetus Syra-Zeugen, bald auch allein nur noch die alte Lesart bietend. Diese Erkenntnis ist nicht ohne Bedeutung. Zunächst führt sie zu der Forderung, daß bei der Untersuchung altsyrischer Lesarten der Evangelien neben den beiden Handschriften Syr^s und Syr^c, den Zitaten bei Aphrahat, Aphrem und im „Buch der Stufen“ und den Zitaten bestimmter Denkmäler der griechisch-syrischen Übersetzungsliteratur² stets auch jene Grundschrift der Peš zu berücksichtigen ist. Die Frage nach altsyrischen Evangelienlesarten hat sodann ihre ganz besondere Bedeutung für die Erforschung des Diatessaronproblems; weil die verschiedenen Formen des „Evangeliums der Getrennten“, wenn auch in verschiedenem Maße, doch letztlich alle von der hinter ihnen stehenden syrischen Originalgestalt des Diatessaron abhängig sind, sind gerade sie berufen, uns häufig genug Aufschluß über die sprachlich syrische Fassung jener Ori-

¹ C. Peters, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius* (O. C. 3. Serie XI, S. 1—25, besonders S. 3 u. 23 ff.).

² Vgl. hierzu A. Baumstark, *Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur* (O. C. 3. Serie VIII, S. 208—225); ders., *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron“* (Biblica XVI, S. 257—299); ferner meinen oben Anm. 1 genannten Aufsatz.

ginalgestalt des Tatianischen Werkes zu geben, während alle übrigen Zeugen des Diatessaron, sowohl in östlicher wie in westlicher Überlieferung, uns zumeist nur den materiellen Bestand der Harmonie erkennen lassen und darüber hinaus nur hier und da vorsichtige, bisweilen allerdings auch durchaus sichere Rückschlüsse auf den ursprünglichen Wortlaut gestatten.

Zum Beweise dessen, daß tatsächlich bisweilen einzig die Peš die altsyrische Lesart erhalten hat, sei hier wenigstens ein Beispiel angeführt! In Mt. 13,³⁶ steht der in griechischer Überlieferung ausnahmslos bezeugten Lesart τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ in Peš vielmehr folgender Wortlaut gegenüber: ܕܘܝ ܘܕܘܘܟܘܢܐ ܕܗܘܪܘܘܬܐ (jenes Gleichnis der Unkräuter und des Ackers). Die Hinzufügung von ܘ (und), auf die es hier ankommt, fehlt in Syr^s und Syr^c: ܕܘܟܘܢܐ ܕܗܘܪܘܘܬܐ ܕܘܝ ܘܕܘܘܟܘܢܐ (jenes Gleichnis der Unkräuter des Ackers), ebenso im Zitat der syrischen Übersetzung der Theophanie (IV. 34): ܕܘܟܘܢܐ ܕܗܘܪܘܘܬܐ ܘܕܘܘܟܘܢܐ (das Gleichnis der Unkräuter des Ackers). Daß aber die Peš in diesem Falle ältestes Gut, nämlich die Lesart des Diatessaron, erhalten hat, geht eindeutig aus dem Text der mittelniederländischen Harmonie hervor, die in allen in der Ausgabe von Bergsma¹ berücksichtigten Zeugen das Plus der Peš gegen den Wortlaut der Vulgata: *zizaniorum agri* bestätigt: *van der nachtkroken ende van den velde* (T^{N(L)}), *vander crocke ende van den ackere* (T^{N(S)}), *vander raden ende van den ackere* (T^{N(H)}). Auf syrischem Boden nur noch von der Peš bezeugt, hat sich die altsyrische Lesart andererseits noch im altgeorgischen Evangelientext erhalten: „*parabolam illam zizaniorum et agri*“ (nach der lateinischen Übersetzung in der Ausgabe von R. P. Blake).

Die Erkenntnis vom Charakter der Peš als eines Vetus Syra-Zeugen hat sodann auch ihre Bedeutung für die Bewertung der arabischen Übersetzung des Diatessaron. Wir wissen, daß die von 'Isā ibn 'Alī al-Motaṭabbib, dem Schüler des Ḥunain ibn Ishāq, geschriebene syrische Handschrift des Diatessaron, nach der Abū 'l-Farağ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib seine arabische Übersetzung anfertigte, weit davon entfernt war, das

¹ *De levens van Jezus in het Middelnederlandsch* door Dr. J. Bergsma (Bibliothek van Middelnederlandsche letterkunde) Leiden 1895—98.

Original des Diatessaron zu repräsentieren. Nicht nur hatte vielfach der Aufbau des Ganzen in seinem materiellen Bestande bedenklich dadurch gelitten, daß das feine harmonistische Gefüge des ursprünglichen Werkes hatte weichen müssen und statt seiner der einheitliche Text der betreffenden Erzählung im Wortlaut eines der Evangelien eingesetzt wurde; auch in formaler Hinsicht hatte der Text eine Wandlung durchgemacht, indem in den Rahmen des harmonistischen Aufbaus der Text der Pešitta eingesetzt wurde. Allerdings wird man das, was hier aus methodologischen Gründen unterschieden wurde, sich nicht als zwei getrennte Vorgänge vorstellen dürfen; vielmehr ist die Entwicklung so zu verstehen, daß die Überarbeitung nach dem Text der Peš oft genug darauf verzichtete, ein beispielsweise aus Stückchen von Mt., Mk. und Lk. in feinsten Verzahnung geschaffenes Gebilde genau so aus den entsprechenden Textteilchen der Peš nachzubilden, und statt dessen die betreffende Erzählung kurzerhand so in die Harmonie einsetzte, wie sie sich etwa im Mt.-Text der Peš fand; so war also die zuerst erwähnte Vergröberung und Auflockerung des harmonistischen Gefüges tatsächlich vielfach die Folge der Ersetzung des originalen syrischen Harmonietextes durch den Text der Peš.

Auch diese Überarbeitung ist nun wieder keineswegs durchgreifend und gründlich gewesen; der ursprüngliche Text ist keineswegs überall und restlos vom Text der Peš überdeckt. In dieser Tatsache ist es begründet, daß der Text von T^A immerhin noch einigen Wert hat: er ist überall da Zeuge für den Wortlaut des Diatessaron, wo er von der Peš abweicht, aber — streng methodisch gesehen! — eben auch nur da, weil nur der Befund T^A > Peš die Sicherheit gibt, daß an der betreffenden Stelle keine Überarbeitung nach Peš vorliegt. Demgegenüber mußte jede Übereinstimmung von T^A mit Peš von vornherein als methodisch entwertet gelten und daher unberücksichtigt bleiben. Die oben vorgetragene Erkenntnis vom Charakter der Peš als eines Vetus Syra-Zeugen zwingt aber nun zu einer Einschränkung des Begriffs der „methodologischen Entwertung“ von T^A-Lesarten. Zum mindesten überall da, wo Peš und T^A übereinstimmend eine von aller griechischen Überlieferung abweichende Lesart bezeugen,

hat die erwähnte Entwertung als aufgehoben zu gelten; denn in diesem Falle hat offenbar Peš keine Überarbeitung nach der „Graeca veritas“ erfahren, sondern bietet uns noch den Text ihrer altsyrischen Grundlage. Das hat um so mehr zu gelten, wenn die betreffende Lesart noch in sonstiger Diatessaron-Überlieferung bezeugt ist, zumal wenn es sich dabei um einen abendländischen Zeugen handelt. Als Beispiel, das diesen Forderungen entspricht, sei die oben behandelte Stelle Mt. 13, 36 genannt. In Übereinstimmung mit der auf syrischem Boden nur noch von Peš bezeugten, durch T^N > Vulg. gesicherten Tatianlesart heißt es in T^A: ذلك المثل في الزؤان والقريبة (jenes Gleichnis über die Unkräuter und das Feld).

Es schien gut, diese Erörterung über den Charakter der Peš der Evangelien vorzuschicken, ehe wir dazu übergangen, die Bedeutung der soghdischen Evangelienfragmente für das Problem der Peš zu untersuchen. Es handelt sich bei diesen Fragmenten um Texte aus einem Lektionar in soghdischer Sprache und syrischer Schrift. Sie wurden nebst anderen wertvollen Funden durch A. von Le Coq aus Turfan mitgebracht und von F. W. K. Müller angezeigt und veröffentlicht¹. Was bereits Müller ausgesprochen hat², daß nämlich die Peš die Vorlage der soghdischen Texte bilde, wird durch eine eingehende Untersuchung vollauf und zwingend bestätigt. Daß als Vorlage soghdischer Übersetzungen nur syrische Texte in Frage kommen könnten, war von vornherein zu vermuten, da Turkistan, wo die Soghdier ansässig waren, auch nach Ausweis der in Turfan gemachten hochbedeutsamen manichäischen Funde geistig vom syrischen Osten abhängig war. Daß diese Vermutung zutrifft, wird zunächst urkundlich belegt durch die Tatsache, daß den einzelnen Lektionen in Verbindung mit syrischen Perikopenvermerken syrische Initia voraufgehen und der Text von Lk. 1, 1–4 sogar zweisprachig erscheint, nämlich Vers für Vers alternierend

¹ F. W. K. Müller, *Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache* (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1907, S. 260–270); ders., *Soghdische Texte I.* (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1912; Phil.-hist. Klasse, Abhandlung II.)

² *Soghdische Texte I.*, S. 89, Anm. 1.

ältere (altsyrische!) Lesart erhalten, da sich in ihr deutlich harmoni-
stischer Einfluß aus der parallelen Perikope Lk. 12, 5: ἐμβαλεῖν εἰς τὴν
γέενναν zeigt. Daß die auch von Syr^{S(C)} zu Mt. 10, 28 bezeugte Lesart ܠܗܘܢ
ܠܗܘܢ (zu werfen in die Hölle) tatsächlich im Diatessaron stand, zeigt
der Text der mittelniederländischen Harmonie, der bei klar erkennbarer
Harmonisation unserer Perikope aus Mt. und Lk. hier liest: *te werpene
in die helle* (T^{N(S)}) bzw. *te versinkene in die helle* (T^{N(L)}).

Mt. 10, 29: ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν] cān šmâχ bayī p̄trī rēž (ohne eures
Gottes des Vaters¹ Willen) > Peš Syr^{S(C)}: ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ (ohne euren
Vater). Daß auch hier in der Vorlage des Soghdiers noch altsyrisches Gut
erhalten blieb, zeigt wiederum die Lesart von T^N: *sonder dat ghehinknesse
us vader* (> Vulg: *sine patre vestro*). Woher diese Lesart Tatians, die aus
der parallelen Stelle Lk. 12 6 nicht zu erklären ist, stammt, muß hier
unerörtert bleiben. Das bedeutet keineswegs, daß ich mich zu der Anschau-
ung bekennen könnte, man brauche nicht jede Variante zu erklären. Man
kann nicht jede Lesart erklären; das enthebt aber den gewissenhaften
Forscher keinesfalls der Verpflichtung, wenigstens den Versuch einer Er-
klärung zu machen. Im vorliegenden Falle werden unvoreingenommene
Kenner der Sachlage zu der Vermutung kommen, es habe in Tatians fünfter
Quelle, dem aramäischen Hebräer-Evangelium unsere Lesart gestanden.
In diese Richtung scheint mir nicht zuletzt das Vorkommen unserer Lesart
in den Pseudo-Klementinen zu weisen. Im übrigen sei hier nur noch auf
die oben S. 159 erwähnte analoge Variante zu Joh. 5, 30 verwiesen.

Mt. 17, 1: εἰς ὄρος ὑψηλόν] qū-yū šīr sqâ γαρί (zu einem sehr hohen
Berg) > Peš Syr^{O(S)}: ܠܘܝ ܠܝܘܢ (zu einem hohen Berg). Der soghdische
Text führt mit Sicherheit auf die Vorlage ܠܘܝ ܠܝܘܢ. Für die Ent-
sprechung šīr = ܠܘܝ vgl. Mt. 13, 24 (Müller, Soghd. Texte I; 12, 5); Lk. 10, 42
(a. a. O. 38, 5); Lk. 19, 17 (a. a. O. 47, 6) und Joh. 5, 29 (a. a. O. 63, 12)!
Soweit ich sehe, ist unter allen Tatianzeugen Cod. D der einzige, der in
seiner Variante εἰς ὄρος ὑψηλὸν λείαν die Herkunft der soghdischen Lesart
und damit ihre Altertümlichkeit unter Beweis stellt.

Lk. 19, 18: ἡ μνᾶ σου, κύριε] manâ χēpatâvantâ nây tvâ pačmâr
(mein Herr, siehe, dein Pfund) > Peš Syr^{SC}: ܘܠܗܘܢ ܘܠܗܘܢ (mein Herr, dein
Pfund). Es wird kaum sicher zu entscheiden sein, ob hier Einfluß von
Lk. 19, 20 ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου oder, was wahrscheinlicher ist, Einfluß der
parallelen Stelle Mt. 25, 22 ἰδέ vorliegt.

Lk. 19, 18: ἐποίησεν] varâ qatâraț (Zuwachs hat es gemacht) > Peš
Syr^{SC}: ܘܠܗܘܢ (hat gemacht). Der gleiche soghdische Text entspricht in
Lk. 19, 16 der Lesart ܠܘܝ (hat vermehrt) der Peš (= Syr^{SC}), er dürfte also

¹ „Gott der Vater“ ist in unseren soghdischen Texten ständige Bezeichnung
der ersten göttlichen Person im Sinne von ὁ πατήρ.

auch hier auf die gleiche Vorlage zurückführen. Auch T^N liest an erster und zweiter Stelle *heft gewonnen*, an zweiter Stelle gegen den Wortlaut *fecit* der Vulgata.

Lk. 19, 23: ἔδωκας] 'ōstîdârî (du hast hingelegt) > Peš: ܠܚܘܒܐ (du hast gegeben). Syr^{SO}: ܠܘܒܐܝܠ (du hast geworfen) verraten harmonistischen Einfluß aus Mt. 25, 27 ἔδει σε βαλεῖν. Aller syrischen Bezeugung gegenüber geht nun die soghdische Form 'ōstîdârî zweifellos auf syrisches ܠܘܒܐ (du hast gelegt) zurück. Die Möglichkeit, in 'ōstîdârî Wiedergabe von syrischem ܠܘܒܐܝܠ zu sehen, erscheint völlig ausgeschlossen angesichts der Tatsache, daß in den unmittelbar voraufgehenden Versen dieses soghdische Verbum dreimal als Wiedergabe des syrischen ܘܒܐ begegnet: 19, 20: çânō 'ōstîtê (als es gelegt wurde) = ܘܒܐ ܘܒܐ; 19, 21: nê 'ōstîdârî (nicht du hast hingelegt) = ܠܘܒܐ ܘܒܐ; 19, 22: nê 'ōstîdârî (nicht ich habe hingelegt) ܠܘܒܐ ܘܒܐ.

Lk. 1, 69: κέρασ σωτηρίας] vaχšâ mantê sarî¹ (des Loskaufs Haupt) > Peš: ܠܘܒܐܝܠ, ܘܒܐ (Horn der Erlösung); Syr^{SO}: ܠܘܒܐܝܠ, ܘܒܐ (Horn des Lebens). Dem soghdischen Text dürfte die Vorlage ܠܘܒܐܝܠ, ܘܒܐ entsprechen haben; zu *sar* - = ܘܐ; vgl. Mt. 10, 30 (Müller, Soghdische Texte I, S. 10, 9) und Mt. 21, 42 (a. a. O. 21, 17)².

Die angeführten Beispiele dürften ausreichen, um zu zeigen, daß die Peš-Varianten, die uns der soghdische Text mit Sicherheit erkennen läßt, keineswegs bedeutungslos sind. Es handelt sich nicht um Quisquilien, sondern um Dinge, die in den kritischen Apparat einer zukünftigen kritischen Peš-Ausgabe aufzunehmen wären. Sie zeigen uns einerseits, daß die Peš der Evangelien keineswegs eine starre, einheitliche Größe ist. Andererseits wird die eingangs dargelegte These von dem noch vielfach greifbar werdenden Charakter der Peš als einer Vetus Syra-Zeugin gerade durch die vorgelegten Varianten aufs neue bestätigt; denn in

¹ Dieser Text findet sich in Umschrift und Übersetzung in den *Sitzungsberichten* 1907, S. 267.

² In Lk. 1, 76 (*Sitzungsberichte* 1907, S. 267) muß die irrtümliche Übersetzung „daß du bereitest ihm den Weg“ den Anschein des Abweichens vom Text der Peš: ܘܒܐܝܠ, ܘܒܐܝܠ (daß du bereitest seinen Weg) erwecken. Der soghdische Text *qat paštâ yê vênê râî* ist jedoch zu übersetzen „daß du bereitest seinen Weg“ und entspricht somit der Peš. Dem Dativ *ihm* müßte im Soghdischen *qū-vênê-sâ* entsprechen. — In Lk. 1, 79 ist die höchst seltsam anmutende Lesart „denen nicht ist ein Eid“ (a. a. O. S. 267) inzwischen durch die betreffenden Angaben im Glossar zu *Soghd. Texte I* (S. 98 zu *nîd*, S. 103 zu *sayâq-t*) erledigt. Der soghdische Text 'at par marî sayâqî nîstê sôqant ist dementsprechend zu übersetzen: „und in Todes-Zelten sitzend verweilen“; er scheint auf eine Variante ܠܘܒܐܝܠ, ܘܒܐܝܠ (in Zelten des Todes) gegenüber Peš: ܠܘܒܐܝܠ, ܘܒܐܝܠ (in Schatten des Todes) zu führen. Vgl. den Text von Lk. 16, 9 (oben S. 157)!

wenigstens vier der genannten Fälle war der altsyrische Charakter der betreffenden Variante mit Sicherheit nachzuweisen. Daraus folgt dann schließlich für die Diatessaronforschung, daß sie, für die die Peš ein nicht zu unterschätzender Zeuge ist, auch die Varianten der soghdischen Texte nicht unberücksichtigt lassen darf.

BYZANTINISCHES IN DEN WEIHNACHTSTEXTEN DES
RÖMISCHEN ANTIPHONARIUS OFFICII

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

In seinen Schriften *De divina psalmodia* und *De correctione Antiphonarii*¹ hat der im J. 840 verstorbene Erzbischof Agobard von Lyon² nichts Geringeres vertreten als die Forderung einer entsprechend der Messe auch im kirchlichen Tagzeitengebet, vorab in dessen Hauptteil, den nächtlichen *vigiliae*, durchzuführenden Ausscheidung aller nichtbiblischen Gesangstexte: ein puritanischer Radikalismus, der augenscheinlich auf einem bestimmten Teilgebiete des kultischen Lebens die Reaktion der klaren Nüchternheit echt und alt römischen liturgischen Geistes gegenüber einer Entwicklung darstellte, die unlängst ein hervorragender jüngerer Vertreter liturgiegeschichtlicher Forschung³ als „die weitgehende Byzantinisierung der römischen Kirche und ihrer liturgischen Formen“ bezeichnet hat, deren „geschichtliche Aufhellung und Darstellung noch kaum in Angriff genommen“ sei.

Als Beispiel der inhaltlichen Anfechtbarkeit nicht weniger unbiblischer Antiphonartexte hat Agobard⁴ u. a. ein aus dem heutigen Römischen Brevier verschwundenes Weihnachtsresponsorium angeprangert, das er in folgendem Wortlaut zitiert: „*Descendit de caelis missus ab arce Patris; introivit per aurem Virginis in regionem nostram, indutus stola purpurea, et exivit per auream portam, lux et decus universae fabricae mundi.*“ Mit der kaum als eine solche

¹ Migne, P. L. CIV, Sp. 325—338 bzw. 329—338.

² Vgl. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. I. München 1911. S. 380—390, und den Artikel *Agobard* von E. Debroise, *DACL*. I, Sp. 971—979 mit sorgfältiger Angabe weiterer Literatur.

³ Th. Klauser, *RQs*. XLIII, S. 183, Anm. 7 in einem ausgezeichneten Aufsatz über *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika* a. a. O. S. 179—186.

⁴ *De correct. Antiph.* 7 (a. a. O. Sp. 331).

zu bewertenden Variante eines akkusativischen „*stolam purpuream*“ bietet das Stück tatsächlich in dieser Form von den ältesten hs.lichen Exemplaren des Antiphonarius officii das aus Saint Corneille in Compiègne stammende, das unmittelbar in die Zeit der Normanneneinfälle unter Karl d. Kahlen hinaufführt¹. Auf ein „*per uterum*“ statt „*per aurem*“ beschränkt sich die textliche Abweichung des näherhin den monastischen Ritus vertretenden Sangaller Antiphonars², das nach der zwischen 872 und 882 erfolgten Abfassung der Biographie Gregors d. Gr. durch Johannes Diakonus und vor der durch Papst Alexander II. (1061–1073) verfügten Verlegung des Abschlusses des Alleluia-Gesanges vom Sonntag Septuagesima auf den vorangehenden Samstag entstanden sein muß³. Anders jenes von P. Batiffol⁴ in den Vordergrund gestellte Antiphonar der vatikanischen Basilika⁵, das — selbst zwischen den Heiligsprechungen des Erzbischofs Thomas von Canterbury durch Alexander III. und der Ordensstifter Dominikus und Franziskus durch Gregor IX. gegen Ende des 12. oder zu Anfang des 13. Jh.s entstanden — in einer von mannigfachem nordischen Einfluß der deutschen Ottonen- und Salierzeit überwucherten Gestalt eine Vorlage wiedergibt, die, wie die Feier Silvesters am 2. Januar statt am 31. Dezember und am 1. Januar Basileios d. Gr. gewidmete Texte dartun, aus einer Periode allerstärkster byzantinischer Beeinflussung des stadtrömischen Kultus stammte⁶. An die Zeit Pauls I. (757–767) ließe sich denken,

¹ Hgeg. in der Mauriner-Ag. der Werke Gregors d. Gr. III S. 733–880 und darnach Migne, P. L. LXXVIII, Sp. 715–850. — Unser Text am letzteren Orte. Sp. 734.

² Hgeg. von J. M. Tommasi: *Opera omnia* ed. Vezzori IV. Rom 1749, S. 171 bis 303 und darnach bei J. B. Galliccolli, *Sancti Gregorii Papae I. cognomento Magni opera omnia*. XI. Venedig 1774, S. 171–302. — Unser Text S. 185.

³ Vgl. bezüglich des Zeitpunktes des letzteren, das noch von rauschendem *Alleluia* erfüllte Offizium des Sonntags selbst (S. 218). Das Werk des Johannes Diakonus ist auf der anderen Seite bereits in dem Festoffizium Gregors d. Gr. (S. 214f.) ausgebeutet.

⁴ *Histoire du Bréviaire Romain. Troisième édition réfondue*. Paris 1911, S. 104–172.

⁵ Hgeg. von Tommasi: a. a. O. S. 1–170 und darnach bei Galliccolli a. a. O. S. 1–170.

⁶ Vgl. zum 1. Januar die Notiz S. 46: „*Matutinum de Nativitate. V(ersus) & duo Responsoria de Sancto Basilio*“ und das Folgen des Silvesteroffiziums (S. 46f.) erst hinter derselben und den an sie sich anschließenden Texten für Laudes und Vesper des 1. Januar. Im Kalendarium der vatikanischen Hs. steht (S. 16) allerdings Silvester am 31. Dezember verzeichnet. Was den nordischen Einschlag in der Hs. betrifft, so genügt es etwa auf die *In Processione per Paradisum* zu singenden Antiphonen hin-

der die Gedächtnistage römischer Märtyrer, von denen er Reliquien in der heutigen Kirche San Silvestro in capite niederlegte, auf zwei Inschrifttafeln¹ nicht mehr nach dem römischen, sondern nach dem byzantinischen Kirchenkalender verzeichnen ließ. Hier² zeigt das von Agobard zitierte Responsorium die folgende, völlig abweichende Fassung: „*Descendit de coelis missus a Patre Filius; introivit in uterum Virginis in regionem nostram, indutus carne humana, et exivit per portam clausam, Deus et homo universi conditor mundi,*“

Im Gegensatz zu dem „*per uterum*“ der Sangaller Hs., das gegenüber dem „*per aurem*“ immerhin das Ursprüngliche sein könnte³, macht es beinahe den Eindruck, als ob der Text der römischen geradezu einer Rücksichtnahme auf die Kritik Agobards seine Gestalt verdanke. Wie auch immer aber im übrigen das gegenseitige Verhältnis der beiden Fassungen zu beurteilen sein sollte, als ursprünglich, weil als Wiedergabe einer griechischen Vorlage, zu gelten hat jedenfalls der bildliche Ausdruck von dem Purpurgewand — wie die entsprechende Variante des vatikanischen Antiphonars es sachlich zweifellos richtig ausdrückt — der Menschheit Christi. Wir begegnen demselben Bilde in einem Troparion des anonymen zweiten Κανὼν προεόρτιος des 23. Dezember⁴:

zuweisen, die (S. 86f.) für den Palmsonntag mitgeteilt werden. Vgl. meinen Aufsatz *La solennité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome: Irénikon XIII*, S. 3—24 und speziell S. 12.

¹ Die eine ist vollständig, von der anderen ein umfangreiches Bruchstück noch heute erhalten und in dem stimmungsvollen Vorhof der jetzigen englischen Nationalkirche eingemauert. Vgl. M. Armellini, *Le Chiese di Roma del secolo IV al XIX.*² Rom 1891, S. 299.

² A. a. O. S. 19.

³ Der methodologischen Grundregel der *lectio ardua* nach wäre allerdings anscheinend das Umgekehrte anzunehmen. Doch fällt für die praktische Anwendung jener Grundregel die Frage entscheidend ins Gewicht, in welchem Raume diese Anwendung erfolgen soll und was in ihm eben wirklich *lectio ardua* ist. Im vorliegenden Falle würde nun nicht zu übersehen sein, wie weit gerade der Gedanke der *conceptio per aurem* im Abendland verbreitet war. Man denke nur an die Bedeutung, die er hier im Gegensatz zum Orient in der ikonographischen Gestaltung der Verkündigungsszene gewonnen hat. Vgl. K. Künstle, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. I. Freiburg i. B. 1928, S. 339, wo neben zwei wenig glücklichen Formen bildlichen Ausdrucks jenes Gedankens das Wort Walters von der Vogelweide angeführt ist: „*Dur ir ôre empfinc si den viel süezen.*“ Es hätte da nichts Befremdendes, wenn an die Stelle einer genauen Wiedergabe einer griechischen Vorlage durch „*per uterum*“ erst auf innerabendländischen Boden das „*per aurem*“ getreten sein sollte.

⁴ Nr. 3 der 7. Ode: Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τομος Β'. Rom 1889, S. 605.

Ὡς βασιλείον πορφύραν περικείμενος τὴν σάρκα, νῦν προέρχεται
 ἐκ λαγόνων σου τῆς εἰρήνης, Κόρη, βασιλεύς,
 συντρίψαι ἐχθροὺς ὡς δυνατὸς
 καὶ εἰρηνεῦσαι τὴν ἡμῶν πολεμηθεῖσαν ζωὴν.

Und als ein offenbar durchaus geläufiges wird dieses merkwürdige Bild von dem alphabetischen Κανὼν προεόρτιος des Joseph am 4. Januar wieder aufgenommen, wenn hier¹ der Herr βασιλικὴν ἀλουργίδα παρθενικῶν ἐξ αἱμάτων ἐνδυσάμενος sich den Fluten des Jordan nähern soll. Weder von der einen, noch von der anderen dieser beiden Stellen byzantinischer Kirchengedichtung ist natürlich das lateinische Stück in seiner von Agobard gekannten Gestalt abhängig. Vielmehr muß ihm ein in der endgültigen Redaktion der Menäen nicht erhaltenes älteres Denkmal monostrophischer liturgischer Poesie zugrundeliegen, dem ihrerseits auch die beiden Denkmäler der Kanonesdichtung das Bild entlehnt haben werden.

Das Ergebnis ist nicht überraschend. Zahlreiche weitere Weihnachtstexte des römischen Antiphonarius officii bieten den gleichen Befund unverkennbarster Berührung mit byzantinischer Kirchenpoesie, in deren bekannter Masse aber geradezu die Vorlagen der lateinischen Stücke sich nicht nachweisen lassen. Ich darf hier zunächst an einen vor mehr als einem Vierteljahrhundert veröffentlichten Aufsatz anknüpfen, der das Verhältnis der mit *Hodie* anhebenden Texte des Römischen Breviers zu einem ungemein weitverbreiteten Typus byzantinischer Troparien behandelte, die mit einem entsprechenden Σήμερον beginnen, oder dieses, wie vielfach auch die lateinischen Texte ihr *Hodie*, in eindrucksvoller Anapher wiederholen². Die hierhergehörigen Antiphonartexte sind im Weihnachtsoffizium zahlreicher als irgendwo, und durchweg bleibt hier dann ihre Berührung mit Byzantinischem keineswegs auf jenes *Hodie*-Σήμερον-Motiv allein beschränkt.

Dem heutigen Brevier mit der gesamten ältesten hs.lichen Überlieferung gemeinsam sind die beiden folgenden Respon-

¹ Troparion 3 der 1. Ode: Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος Γ'. Rom 1896, S. 64.

² Die *Hodie*-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen: Die Kirchenmusik X. S. 153—160.

sorien¹: „*Hodie nobis de coelo pax vera descendit; hodie per totum mundum melliflui facti sunt coeli*“ und: „*Hodie nobis coelorum rex de Virgine nasci dignatus est. Gaudet exercitus angelorum, quia salus aeterna humano generi apparuit.*“ Man braucht sie nur in dieser ihnen tatsächlich wenigstens durch das vatikanische Antiphonar gegebenen Reihenfolge als ursprünglich einheitlichen Gesamttext sich zu denken, um aufs denkbar lebhafteste sich etwa an die erste Hälfte eines Troparions erinnert zu fühlen, das unter der Verfasserangabe Ἰωάννου μοναχοῦ im Ὅρθρος des 25. Dezember die Reihe der Στιχηρὰ ἰδιόμελα der Αἶνοι beschließt²:

Σήμερον ὁ Χριστὸς ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται ἐκ Παρθένου.
 Σήμερον ὁ ἀναρχος ἄρχεται καὶ ὁ Λόγος σαρκούται.
 Αἱ Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν ἀγάλονται καὶ ἡ γῆ σὺν τοῖς
 [ἀνθρώποις εὐφραίνεται...

Hier wie dort derselbe inhaltliche Aufbau: eine zweimalige Umschreibung des Festgeheimnisses im Σήμερον-Hodie-Stil und zum Schluß der Gedanke von der jubelnden Teilnahme der himmlischen Heerscharen an der Festesfreude der Menschen bzw. dem dieser zugrundeliegenden Heilsgeschehen! Gerade dieser letzte Gedanke begegnet dann noch wiederholt in der Welt byzantinischer Weihnachtsgesänge. So beginnt am Sonntag nach Weihnachten bzw. an dessen Vorabend im Ἑσπερινός das Schluß-Troparion der Στιχηρὰ ἀπόστιχα³ mit der Aussage:

Χορεύουσιν ἄγγελοι πάντες ἐν οὐρανῷ καὶ ἀγάλονται σήμερον...
 um alsdann als Grund dieses Jubels der Engel τὸν γεννηθέντα ἐν Βηθλεὲμ σωτῆρα Κύριον zu bezeichnen. Geradezu wörtliche Berührungen mit dem zweiten der beiden römischen Responsorien weist am 24. und 28. Dezember das Κάθισμα nach dem zweiten Teile der Psalter-Στιχολογία des Ὅρθρος auf⁴. Ent-

¹ Heute zweites bzw. erstes Responsorium der 1. Nokturn und so auch schon im Antiphonar von Compiègne (P. L. LXXVIII Sp. 734) und in demjenigen von Sangallen (a. a. O. S. 185), dagegen je als Nr. 3 der 1. und 2. Nokturn in dem vatikanischen Exemplar (a. a. O. S. 38).

² Μηναῖα. Τόμος Β', S. 672.

³ A. a. O. S. 185.

⁴ A. a. O. S. 617 bzw. S. 710.

sprechend dem lateinischen „*exercitus angelorum*“ ist es in den beiden nächst verwandten Texten der στρατός ἀγγελικός, dessen Lied der Dichter in den Klang der Hirtenflöten einfallen läßt, und ebenso kehren beidemal der Begriff der „*salus*“ und derjenige des „*humanum genus*“ in der Begründung der in solchem Liede ausgesprochenen Aufforderung zum Preise Gottes wieder:

ὅτι ἐτέχθη Χριστός ὁ Κύριος,
ὁ εὐδοκήσας σῶσαι ὡς Θεός τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων.

Das „*melliflui facti sunt coeli*“ des ersten Responsoriums endlich findet eine gewisse Parallele an der Aufforderung:

Ὅρη γλυκυσμὸν εὐφροσύνης σταλαξάτω,

die allerdings erst im Rahmen der Vorfeier von Epiphanie am 3. Januar eines der den Αἱ ἀγγελικαί des Romanos nachgedichteten Στιχηρὰ προσόμοια ausspricht¹.

Wenigstens dem Bautypus des Troparions Σήμερον ὁ Χριστός begegnen wir wohl auch in einem nur durch das Antiphonar von Compiègne erhaltenen lateinischen Doppeltext². Als Versus erscheint hier im Rahmen des *Officium nocturnum* von Weihnachten der Satz: „*Hodie saeculorum rex de Virgine natus apparuit.*“ Das zugehörige Responsorium lautet — in dieser Gestalt grammatisch völlig sinnlos —: „*Hodie Dominus ex utero Virginis nasci dignatus est, in quem regnandum egressus est, ut nos redimeret.*“ Es ist ohne weiteres klar, daß der Relativsatz sich hier von Hause aus nur an irgendeine Kasusform von *mundus* angeschlossen haben kann und vor ihm in der einzigen den Text bietenden Hs. diesen eine Lücke entstellt. Etwas wie ein *Gaudet* oder *Gaudeat*, *Exultet* oder *Exultat mundus*, vielleicht auch *omnis* oder *universus mundus* muß hier fehlen. Denken wir uns dann den Versus-Satz als erstes Glied wieder eines von Hause aus einheitlichen Gesamttextes, so ergibt sich nochmals die Abfolge zweier *Hodie*-Aussagen über das weihnachtliche Festgeheimnis und der Gedanke einer Weihnachtsfeier der ganzen „Welt“, in der sinngemäß auch die Engelwelt wenigstens still-

¹ Nr. 3 des Tages: Μηναία. Τόμος Γ', S. 57.

² A. a. O. Sp. 735.

schweigend eingeschlossen ist. Eine Einzelparallele zu dem „*saculorum rex*“ stellt es dabei dar, wenn das erwähnte Troparion Χορεύουσιν ἄγγελοι in seinem Schluß den Satz: *ὅτι πᾶσα πλάνη τῶν εἰδώλων πέπνυται* weiterführt: *καὶ βασιλεύει Χριστὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*.

Mit seinem Incipit vermerkt ist sodann schon in den Hss. aus Compiègne und Sangallen¹ ein Text, der im heutigen Brevier die *Magnificat*-Antiphon der zweiten Weihnachtsvesper bildet: „*Hodie Christus natus est; hodie salvator apparuit; hodie in terra canunt angeli, laetantur archangeli; hodie exultant iusti dicentes: Gloria in excelsis Deo.*“ Wir stehen hier einer höchsten Steigerung der Verwendung des byzantinischen *Σήμερον*-Motivs gegenüber. Wenn damit ein Ausmünden des Textes in den Engelruf von Lk. 2, 14 sich verbindet, so entspricht dies der Tatsache, daß dieser Abschluß geradezu kanonisch für die *Σήμερον*-Texte der byzantinischen Weihnachtsliturgie ist. Wenn gerade die „*iusti*“ als Sänger dieses Schriftzitates eingeführt werden, so erinnert dies an das einleitende *Εὐφραίνεσθε δίκαιοι* eines der merkwürdigsten Troparien jener Liturgie²: der von einem Andreas von Jerusalem verfaßten poetischen *ἔκφρασις* des Fassadenmosaiks der Geburtsbasilika in Bethlehem, die in lateinischer Übersetzung in die ambrosianische Meßliturgie Mailands übergegangen ist³.

Und noch ist damit der Kreis der byzantinischen *Σήμερον*-Texten entsprechenden lateinischen Stücke nicht geschlossen, die

¹ Als eine der sechs *ad antiphonandum* für das *Magnificat* der zweiten Weihnachtsvesper vorgesehenen Antiphonen in der ersteren, als erste von zwei Antiphonen einer im Zusammenhalt mit dem Bericht der Aetheria über Jerusalem liturgiegeschichtlich höchst bedeutsamen *Statio Ad Crucem* nach den Laudes in der letzteren: a. a. O. Sp. 736 bzw. S. 187.

² Erstes der *Στιχηρὰ ἰδιόμελα* zu den *Λίνοι* am 25. und 26. Dezember: *Μηναῖα*. Τόμος Β', S. 671; 678f.

³ Als *Transitorium* des dritten und fünften Sonntags nach Epiphania: A. Ratti-M. Magistretti, *Missale Ambrosianum duplex (Proprium de tempore) editt. Puteobonellianae et typicae (1751—1902) cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis* Ant. M. Ceriani. Mailand 1913, S. 98, 104 bzw. *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX. P. M. restitutum, iussu SS. D. N. Leonis P. P. XIII recognitum, Andreae Caroli Ferrari archiepiscopi auctoritate editum. Editio typica*. Mailand 1902, S. 63, 67. Vgl. *Neue Serie IX* dieser Zeitschrift S. 45—48 in meinem Aufsatz über *Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus* a. a. O. S. 36—61.

einmal bei römischer Weihnachtsfeier erklangen. Nur durch die Hs. von Sangallen erhalten ist die Antiphon: „*Hodie natus est nobis rex regum Dominus; hodie venit nobis salus mundi, redemptio nostra*“¹. Nur in dieser und der Hs. von Compiègne angeführt wird wenigstens das Initium einer anderen: „*Hodie intacta*“².

Mit einer gewissen Zurückhaltung ist schließlich das *Hodie*-Motiv in zwei mindestens jenen beiden Hss. gemeinsamen Antiphonen verwendet³. Stärkste Berührung mit Byzantinischem verrät dabei von denselben mindestens die auch im vatikanischen Antiphonar überlieferte erste: „*Virgo hodie fidelis etsi Verbum genuit incarnatum, Virgo mansit et post partum, quam (oder: quem) laudantes omnes dicamus (oder: dicimus): Benedicta tu in mulieribus*.“ Nicht zufällig trifft schon die Wortstellung des Anfangs mit demjenigen des Weihnachtskontakions des Romanos Ἡ Παρθένος σήμερον zusammen. Sodann vergleiche man aus den Στιχηρὰ ἰδιόμελα zu den Αἴνοι des 25. und 26. Dezember⁴

¹ Unter den Antiphonen *Ad Cursus*, näherhin offenbar als solche der Sext: a. a. O. S. 187.

² Zum *Magnificat* der zweiten Vesper bzw. als vorletzter der Texte *ad antiphonandum* desselben: a. a. O. S. 188 bzw. Sp. 736. In der Sangaller Hs. würde nach der Ausgabe Tommasis an dieses Initium der folgende „*V(ersus)*“ sich anschließen: „*Deum nobis genuit, teneris indutum membris, quem lactare meruit, omnes Christum adoremus, qui venit salvare nos*“. In der Tat dürfte es sich hier um eine Kurzschrift für „*Virgo*“ und um den anschließenden Großteil des Textes handeln, der sodann auch hier vollständig erhalten wäre und in der Art seines Abschlusses wieder durchaus an Byzantinisches gemahnt. Vgl. unten S. 172f. Durchaus im Sinne der hier zu besprechenden formelhaften Klauseln wirkt nämlich das „*salvare nos*“, dem in zwei der Στιχηρὰ ἰδιόμελα zum Psalm-Στίχος am Schluß des griechischen Weihnachts-Ἐσπερινός (Μηναία. Τόμος Β', S. 660), ein σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν entspricht. Besonders eng berührt sich dabei auch in dem unmittelbar Vorangehenden der einem Anatolios beigelegte erste dieser beiden Texte mit dem lateinischen, wenn es hier heißt: Πάντα τὰ ἔθνη, δεῦτε προσκυνήσωμεν τῷ τεχθέντι σῶσαι usw. Als eine starke Inhaltsparallele zu dem Anfang des zu unterstellenden lateinischen Gesamttextes wäre dann noch etwa derjenige des in der Reihe der fraglichen Στιχηρὰ ἰδιόμελα jenen beiden vorangehenden Stückes (a. a. O. S. 657) anzuführen:

Σήμερον τίπτει ἡ Παρθένος, τὸν Ποιητὴν τοῦ παντός,

während formal das „*innupta*“ dem seit dem Χαῖρε, νόμφη ἀνύμφευτε des Prooimions des Ὑμνος ἀκάθιστος in byzantinischer Kirchenpoesie immer wieder von der Gottesmutter ausgesagten ἀνύμφευτος entspricht.

³ Die erste in der Hs. aus Compiègne unter den Texten *ad antiphonandum* des *Magnificat* der zweiten Vesper, in derjenigen von Sangallen unter denen *ad Cursus* näherhin für die Terz, die zweite ebenda und in der Sangaller Hs. näherhin zur Non: a. a. O. Sp. 736 bzw. S. 187.

⁴ Μηναία. Τόμος Β', S. 671, 679.

Wendungen wie: ἡ Παρθένος ἔτεκε Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα bzw. Θεὸν λόγον σαρκωθέντα oder τὴν μετὰ τόκον πάλιν ὄφθεισαν παρθένον und die trotz des Futurums und der Anredeform besonders stark auch formal mit dem lateinischen Text zusammenklingenden Worte, die Theophanes in seinem dialogischen Kanon auf den Εὐαγγελισμόν dem Erzengel in den Mund legt¹: μετὰ τόκον γὰρ μενεῖς, Ἀγνή, ἀειπάρθενος. Das abschließende Doppelmotiv einer durch ein Schriftzitat gebildeten Anrede und der Art ihrer Einführung endlich ist zunächst in Gesängen der drei großen byzantinischen Marienfeste weitverbreitet. Hierher gehören Troparienschlüsse wie am 25. März²:

πρὸς τὴν Παρθένον βοήσωμεν·

Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ἐξ ἧς ἡ σωτηρία, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν,
τὴν καθ' ἡμᾶς προσλαβόμενος φύσιν πρὸς ἑαυτὸν ἐπανήγαγεν·
Αὐτὸν ἰκέτευε σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν,

bzw. am gleichen Tage³:

διὸ σὺν αὐτῷ τῇ Θεοτόκῳ βοήσωμεν·

Χαῖρε, Κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ

und⁴:

διὸ καὶ κατὰ πάντα βοῶμέν σοι· Χαῖρε, ἡ Κεχαριτωμένη,
am 8. September⁵:

ταύτη ἐπαξίως ἐκβοήσωμεν·

Μακαρία σὺ ἐν γυναιξὶ καὶ ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου εὐλογημένος
und am 15. August⁶:

διὸ σὺν τῷ ἀγγέλῳ βοῶμέν σοι· Χαῖρε, ἡ Κεχαριτωμένη,
bzw., noch von einer Bitte um die Fürsprache der Gottesmutter
bei ihrem Sohne gefolgt, die Wendung⁷:

¹ K-Strophe (= Troparion 2 der 4. Ode): Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος Δ'. Rom 1898, S. 177.

² In dem die Reihe der Στιχηρὰ ἰδιόμελα zum Psalm-Στίχος des Ἑσπερινός beschließenden Stück des Andreas von Jerusalem: a. a. O. S. 174.

³ Im Ἀπολυτίχιον: a. a. O. S. 175.

⁴ Im zweiten Fest-Κάθισμα der Psalmodie: ebenda.

⁵ Beziehungsweise am Vorabend in dem vorletzten der Στιχηρὰ ἰδιόμελα zur Αἰτή des Ἑσπερινός: Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος Δ'. Rom 1888, S. 91.

⁶ Im Κάθισμα nach dem Πολυέλεος: Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος ε'. Rom 1901, S. 412.

⁷ Im ersten der Στιχηρὰ ἰδιόμελα der Αἰτή des Vorabends: a. a. O. S. 410.

κράζοντες καὶ λέγοντες·

Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί· μακαρία ἡ γαστήρ ἡ χωρήσασα Χριστόν.

Das Motiv ist weiterhin aber griechischen Texten auch der Weihnachtszeit nicht fremd, unter denen es das letzte Προεόρτιον-Troparion des 22. Dezember¹ mit einer der lateinischen besonders nahestehenden Fassung der Einführung bietet:

ταύτην ἀνυμνήσωμεν λέγοντες· Χαῖρε, Κεχαριτωμένη,
μετὰ σοῦ ὁ Κύριος καὶ διὰ σοῦ μεθ' ἡμῶν.

Wie somit besonders deutlich der Ausklang der ersten, so ist bei der zweiten Antiphon: „*Gaudeamus omnes fideles. Salvator noster natus est in mundo; hodie processit proles magnifici germinis et perseverat pudor virginitatis*“ die Einleitung von griechischen Parallelen byzantinischer Liturgie nicht zu trennen. Das gilt bezüglich des allgemeinen Motivs der Selbstaufforderung zur Festesfreude etwa im Rahmen speziell der Weihnachtsliturgie von den ersten Worten des einleitenden Στιχηρὸν ἰδιόμελον des Patriarchen Germanos zum Κύριε ἐκέκραξα des Ἐσπερινός am Abend des 24. und des 25. Dezember²: Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα. Es gilt bezüglich der Anrede „*fideles*“ hier etwa von dem Δεῦτε ἴδωμεν πιστοί, mit dem im Weihnachts-Ὄρθρος das Κάθισμα nach dem ersten Teil der Psalter-Στιχολογία anhebt³. Sollte über jenen engeren Rahmen hinausgegangen werden, so würde für beides erst recht eine Fülle weiterer Beispiele sich anführen lassen⁴.

Nicht minder bezeichnend für die byzantinische Tropariendichtung als das Σήμερον-Motiv und der Natur der Dinge nach in ihr sogar noch weiter verbreitet ist die Verwendung bestimmter formelhaft feststehender Klauseln. An Wendungen wie Δόξα σοι, bzw. Κύριε, δόξα σοι oder noch voller Ἀκατάληπτε Κύριε, δόξα σοι, wie Δόξα τῇ συγκαταβάσει σου und mannigfach eingeleitetem

¹ Letztes der Στιχηρά zum Psalm-Στίχος des Ὄρθρος: Μηναῖα. Τόμος Β', S. 594.

² A. a. O. S. 650, 675.

³ A. a. O. S. 661.

⁴ Verwiesen sei wenigstens noch auf das durch eine Verbindung der Motive, abgesehen von einer größeren Wortfülle, demjenigen des lateinischen Weihnachtstextes streng entsprechende erste Κάθισμα der Psalmodie des Ὄρθρος an Pfingstsonntag und Pfingstmontag (Πεντηχοστάριον χαρμόσυνον. Rom 1883, S. 395, 419):

Τὴν μεθεόρτιον, πιστοί, καὶ τελευταίαν ἐορτὴν ἐορτάσωμεν φαιδρῶς.

τὸ μέγα ἔλεος, πάντων τὰς ψυχὰς ἡμῶν, ἐλέησον ἡμᾶς, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος oder πολυέλεος werden auf dem Boden Antiocheias solche Klauseln bereits für den Anfang des 6. Jh.s durch das Kirchengesangbuch des Severus sicher greifbar dank der philologisch vorbildlichen Sorgfalt mit der Ja'qūb(h) von Edessa alle erweiternden Elemente in der syrischen Übersetzung des Paulos kenntlich gemacht hat¹. Die lateinische Wiedergabe einer derselben, des Κύριε, δόξα σοι, beschließt nun wieder in einem etwas weiteren Kreis von Weihnachtstexten eine Antiphon, die im heutigen Brevier am 1. Januar zum *Magnificat* der zweiten Vesper verwendet, an irgendwelcher Stelle auch schon in aller ältesten hs.lichen Überlieferung des Antiphonarius officii auftritt²: „*Magnum haereditatis mysterium! Templum Dei factus est uterus nescientis virum. Non est pollutus ex ea carnem assumens. Omnes gentes venient dicentes: Gloria tibi, Domine.*“

Auch in diesem Falle sind noch weitere und sogar gerade hier besonders viele und bedeutsame Berührungen mit byzantinischen Parallelen zu beobachten. So vergleiche man zum Anfang wieder nur aus dem engsten Kreise des Weihnachtsoffiziums, abgesehen von demjenigen eines noch näher zu behandelnden Stückes die jeweils ein Troparion einleitenden Sätze wiederum eines Στιχηρὸν ἰδιόμελον des Germanos³:

Μέγα καὶ παράδοξον θαῦμα τετέλεσται σήμερον

und eines Hirmos des Kanons des Kosmas Hagiopolites⁴:

Μυστήριον ξένον ὁρῶ καὶ παράδοξον.

Dazu gesellen in gleicher Verwendung sich am 28. Dezember im Ὁρθρος⁵, mit der πιστοί-Anrede verbunden, ein:

Παράδοξον, πιστοί, τὸ μυστήριον τοῦτο

¹ Herausgeg. von E. W. Brooks, *James of Edessa, The hymns of Severus of Antioch and others. Syriac version (Patrologia Orientalis. T. VI. Fasc. I. VII. Fasc. 5)*.

² In gleicher Verwendung vielmehr in der ersten Vesper in der Hs. von Sangallen, als fünfte Laudes-Antiphon in derjenigen von Compiègne und in der vatikanischen: a. a. O. S. 195, Sp. 741 und S. 46.

³ A. a. O. S. 659.

⁴ Der 9. Ode: a. a. O. S. 670.

⁵ Als Initium des Κάθισμα nach dem ersten Abschnitt der Psalmodie: a. a. O. S. 710.

und im Ἑσπερινός des folgenden liturgischen Tages¹ ein: Μυστήριον φρικῶδες ὄρω.

Auch die charakteristische Ausrufform des lateinischen Textes zeigt derartiges in einem der dem Οἶκος τοῦ Ἐφραθά des Kyprianos² nachgedichteten Στιχηρὰ προσόμοια zu den Αἶνοι der Nachfeier des 2. Februar³:

Μέγα καὶ φοβερὸν μυστήριον καὶ ξένον!
Ὅ πάντα περιέπων καὶ βρέφη διαπλάττων
ὡς βρέφος ἀγκαλίζεται,

sachlich noch einmal einem echten Weihnachtstext. Wie sehr die Vorstellung vom jungfräulichen Schoße Marias als dem Tempel der Gottheit byzantinischer Kirchendichtung geläufig ist, wird am besten durch die Tatsache beleuchtet, daß sie hier gelegentlich geradezu schlechthin als der πανάγιος ναός begrüßt wird⁴. Als Wiedergabe eines hier öfters von ihr ausgesagten ἀπείρανδρος⁵ läßt sich das „*nescientis virum*“ verstehen, und zu der inhaltlich recht müßig erscheinenden Aussage: „*Non est pollutus ex ea carnem assumens*“ bietet die denkbar schlagendste Parallele ein anderes der berührten Στιχηρὰ προσόμοια der ersten Februartage⁶:

¹ Als Initium des ersten der Ἀπόστιχα Στιχηρὰ προσόμοια: a. a. O. S. 717.

² A. a. O. S. 552.

³ Nr. 3 des 4. Februar: Μηναῖα. Τόμος Γ', S. 504.

⁴ So in dem Θεοτοκίον der I. Ode des Kanons am Samstag der Käsewoche: Τριῶδιον κατανυκτικόν. Rom 1879. S. 88. Vgl. des weiteren z. B. auch dasjenige Λιτή am Vorabend der Κυριακή τοῦ Παραλύτου (Πεντηχοστάριον χαρμόσυνον. S. 140):

Ναὸς καὶ πύλη ὑπάρχεις, παλάτιον καὶ θρόνος τοῦ βασιλέως,
Παρθένε πάνσεμνε usw.

Die Beispiele ließen sich unschwer häufen.

⁵ Vgl. z. B. in einem Text des Johannes von Damaskus zum Schluß des Κύριε ἐκέκραξα am Vorabend des 30. Dezember: (Μηναῖα. Τόμος Β', S. 727):

καὶ Παρθένος ἀπείρανδρος μήτηρ δρᾶται θεοῦ

Substantiviert wie das lateinische Partizip steht das griechische Adjektiv z. B. in dem Κάθισμα des Πολυέλεος am 15. August (Μηναῖα. Τόμος ε', S. 412):

πῶς γὰρ ἡ ἀπείρανδρος βρεφοτρόφος ἀγνεύουσα;

Für die Geläufigkeit der Ausdrucksweise zeugt der Gebrauch auch des entsprechenden Adverbs z. B. in einem Θεοτοκίον zum Κάθισμα nach dem ersten Abschnitt der Psalmodie des Ὁρθρος des ἡγος πλάγιος α' der sonntäglichen Ὁκτώηχος (Παρακλητικὴ ἤτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη. Rom 1885, S. 368):

Χαῖρε, ἀκήρατε Κόρη, ἡ ἀπειράνδρως τεκοῦσα τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

⁶ Nr. 1 am 4. Februar: a. a. O.—Dasselbe Troparion in gleicher Funktion übrigens auch schon gleichfalls als Nr. 1 am 1. Februar: ebenda S. 467.

Ῥύπου δίχα Χριστός γεννᾶται ἐκ Παρθένου.

Dabei ist die Aussage hier, wo sie nicht sowohl von dem Geborenen selbst als von dem Vorgang seines Geborenwerdens gemacht wird, weit sinnvoller. Es ist unverkennbar die wenig glückliche Wiedergabe einer an diesem Punkte auf der Linie dieser Parallele stehenden griechischen Vorlage, was das Befremdliche der lateinischen Fassung zustande kommen ließ. Seltsam berührt in dieser außerdem auch das „*haereditatis*“, und man fragt sich unwillkürlich, ob ihm etwa — ein letzter und urkundlichster Beweis für den Übersetzungscharakter des Stückes — die Verwechslung eines οἰκονομίας in dem bekannten Sinne der göttlichen Heilsökonomie mit κληρονομίας zugrunde liegen sollte.

Nicht nur kürzeste formelhaft feststehende Klausелеlemente der berührten Art, sondern auch andere und umfangreichere Textstücke werden sodann in byzantinischer Kirchendichtung zu refrainhafter Bindung einer Mehrzahl aufeinander folgender Troparien verwendet. Das Verfahren ist naturgemäß ein besonders geläufiges bei Reihen von Στιχηρὰ προσόμοια, wird sogar vielleicht noch häufiger bei den siebten und achten Oden von Kanones¹ und gerne bei dabei nicht einmal notwendig metrisch gleichgebauten Καθίσματα nach den Abschnitten der Psalterstichologie des Ὁρθρος² angewendet. Ebenso weisen denn auch selbst Στιχηρὰ ἰδιόμελα von gleich dem metrischen Aufbau verschiedenem Umfang gelegentlich dieses Refrainmotiv auf. So gilt dies beispielsweise im Rahmen der Weihnachtsliturgie von dreien derjenigen des 25. und 26. bzw. 24. und 25. Dezember zum Κύριε ἐκέκραξα³, denen, einem Ὁ τεχθεὶς ἐκ Παρθένου, ἐκλάμπας ἐκ Παρθένου bzw. ein Ὁ πρὸ αἰώνων

¹ Hier handelt es sich dabei um verschiedenartige Abwandlungen der biblischen Textelemente Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν und Εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα Κυρίου, τὸν Κύριον καὶ ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας bzw. Αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν καὶ προσκυνοῦμεν τὸν Κύριον, ὑμνοῦντες καὶ ὑπερυψοῦντες εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

² Vgl. z. B. bei dem ersten und zweiten dieser Καθίσματα des Weihnachts-Ὁρθρος (Μηναῖα. Τόμος Β', S. 668) ein: ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας einschließlich wohl auch noch eines vorangehenden ἐκ τῆς Παρθένου oder ἐκ τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου. Als Refrain bei den beiden entsprechenden Texten des 28. Dezember dient auch das oben S. 168 angeführte: ὅτι ἐτέχθη Χριστὸς usw. (a. a. O. S. 710).

³ A. a. O. S. 561, 676.

weiterführend die Klausel $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma, \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\eta\sigma\omicron\nu \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ gemeinsam ist. Auch hier springt somit die engste Berührung mit Byzantinischem ins Auge, wenn mit einem deutlich stark formelhaften „*te laudamus, Deus noster*“ zwei heutige Antiphonen von Vesper und Laudes des 1. Januar schließen, die als Laudes-Antiphonen desselben schon in allen drei ältesten Antiphonarius-Exemplaren auftreten¹: „*Quando natus es ineffabiliter ex Virgine, tunc impletæ sunt scripturæ: sicut pluvia in vellus descendisti, ut salvum faceres genus humanum...*“ und: „*Germinavit radix Jesse, orta est stella ex Jacob, Virgo peperit Salvatorem...*“

Wieder beschränkt sich dabei auch hier jene Beziehung nicht auf dieses formale Motiv des Refrains. So liefert zu dem „*natus es ineffabiliter*“ die denkbar unmittelbarste Parallele einer der $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$ des Ὕμνος Ἀκάθιστος²:

$\chi\alpha\iota\rho\epsilon, \tau\acute{o} \varphi\acute{\omega}\varsigma \quad \acute{\alpha}\rho\rho\acute{\eta}\tau\omega\varsigma \gamma\epsilon\nu\eta\eta\sigma\alpha\sigma\alpha.$

Wie der erste der beiden lateinischen Texte von der Erfüllung der „Schriften“, so redet in den Tagen weihnachtlicher Vorfeier von derjenigen der Worte des Propheten liturgischer Gesang des byzantinischen Ritus geradezu immer wieder. Am 20. Dezember verkündet die Οἶκος des Κοντάκιον προεόρτιον Josephs³:

$\text{Ἰεραὶ προφητῶν} \quad \alpha\iota \rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota \cdot$
 $\eta \text{ Παρθένος ἰδοὺ} \quad \tau\acute{\iota}\chi\tau\epsilon\iota \Theta\epsilon\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\nu \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota},$

am Vorabend des 24. Dezember eines der Στιχηρὰ προεόρτια zum Κύριε ἐκέκραξα⁴:

$\text{Τῶν προφητῶν τὰ κηρύγματα} \quad \tau\acute{o} \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\nu\tau\omicron$

und am 24. Dezember selbst im Ὅρθρος das erste Κάθισμα der Psalmenstichologie⁵:

$\text{Τῶν προφητῶν} \quad \alpha\iota \rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma \quad \nu\omicron\nu\acute{\iota} \pi\epsilon\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\nu\tau\alpha\iota \cdot$
 $\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \alpha\tilde{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \tau\acute{\iota}\chi\tau\epsilon\tau\alpha\iota.$

¹ Im allgemeinen beide, wie heute zur Psalmodie. Nur in der vatikanischen Hs. *Quando natus es* vielmehr *ad antiphonandum* des *Benedictus*: a. a. O. Sp. 741; S. 195, 47.

² Hinter der T-Strophe des alten Kontakions: *Τριώδιον κατανοητικόν*, S. 507.

³ *Μηναῖζ*. Τόμος Β', S. 557.

⁴ Nr. 1: a. a. O. S. 611.

⁵ A. a. O. S. 617.

Beide Gedanken der Unaussprechlichkeit des Geburtsgeheimnisses und der Schrifterfüllung rückt wie die römische Antiphon das zweite entsprechende Κάθισμα schon des 18. Dezember¹ hart zusammen:

Τῶν προφητῶν αἱ ῥήσεις νυνὶ πεπλήρωται.
ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν αὐριον τίκτεται ἐκ Παρθένου Μαρίας ὑπὲρ λόγον.

Die Bezugnahme auf den marianischen Typus des Falls Ge-
deons kehrt in gleicher Anredeform im Weihnachtskanon des
Kosmas wieder²:

Ὡς πόκῳ γαστρὶ παρθενικῇ κατέβης ὑετός, Χριστέ.

Über jene Form hinaus verbindet diese Stelle mit der Anti-
phon *Quando natus es* dabei aufs eigenartigste der im Gegensatz
zu dem δρόσος der LXX, bzw. *ros* der Vulgata von Richt. 6,³⁷ ste-
hende Ausdruck ὑετός-*pluvia*. Mit derselben Wucht wie das
„*Germinavit radix Jesse*“ setzt zu Anfang eines Troparions des
zweiten, anonymen Κανὼν προεόρτιος des 23. Dezember³ ein

Ἡ ῥίζα ἐβλάστησεν Ἰεσσαί

ein. Dieselbe Dichtung redet unter nicht minder enger Berüh-
rung des Ausdrucks mit dem lateinischen Stück vom Aufgang des
Sternes aus Jakob⁴:

Ἰδοὺ ἀνέτειλε τὸ ἄστρον πόρρωθεν, ὃ προήγγελται πάλαι, ἐξ Ἰακώβ.

Ähnlich wenigstens kündigt auch am 22. Dezember der Ana-
stasia-Kanon des Joseph⁵: Ἀνέτειλε τὸ ἄστρον Ἰούδα und das
A-Troparion der Αἱ ἀγγελικαὶ des Romanos⁶:

Ἀνίσχει ὁ ἀστὴρ Ἰακώβ ἐν τῷ σπηλαίῳ.

Und eines der letzten Troparien der in den gedruckten
Μηναῖα vorliegenden Überlieferung jenes vorweihnachtlichen
Gesangsstückes⁷ redet vom Σωτήρ schlechthin, wie es vom
„*Salvator*“ die Antiphon *Germinavit radix Jesse* tut:

¹ A. a. O. S. 526.

² Troparion 3 der 4. Ode: a. a. O. S. 664.

³ Troparion 2 der 6. Ode: a. a. O. S. 603.

⁴ Troparion 1 der 4. Ode: a. a. O. S. 600.

⁵ Troparion 1 der 5. Ode: a. a. O. S. 587.

⁶ Am 20. Dezember: a. a. O. S. 565.

⁷ Am 24. Dezember: a. a. O. S. 629.

Εὐλογημένος εἶ Σωτήρ, ὁ ἄριστος φιλόδημος.

Mit *Quando natus es* und *Germinavit* ist schließlich nicht nur in der Überlieferung eng verbunden¹ die dritte Antiphon: „*Rubum, quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem. Dei genitrix, intercede pro nobis.*“ Vielmehr atmet gleich den beiden anderen Stücken auch sie durchaus den Geist byzantinischer Parallelen. Ein Ausklingen an die Gottesmutter gerichteter Strophen byzantinischer Kirchendichtung in eine Bitte um ihre Fürsprache war bereits zu berühren, bzw. ein Beispiel solcher Gestaltung anzuführen. Ein anderes, das von einem der Στιχηρὰ ἰδιόμελα zu den Αἶνοι des 25. und 26. Dezember² geboten wird, bringt eine sogar wörtliche Berührung mit der Antiphon:

Θεοτόκε πρόσβευε τῷ ἐκ σοῦ σαρκωθέντι σωθῆναι ἡμᾶς.

Und recht nahe kommt auch der lateinischen Aussage über den marianischen Typus des brennenden Dornbusches die griechische etwa eines Theotokions im Ἑσπερινός am Vorabend des 18. Dezember³:

Παρθένε πανόμνητε, Μωσῆς τὸ ἐν σοὶ μυστήριον
προφητικοῖς εἶδεν ὄμμασιν·
βάτον μὴ φλέγεσθαι εἶπερ καιομένην

Während es hier überall mehr oder weniger rein Formales oder doch kompositionell Stilistisches und Inhaltliches ist, worauf sich nebeneinander die Beziehungen zwischen den byzantinisch-griechischen und den römisch-lateinischen Texten erstrecken, so war allerdings in dem Falle des von Agobard beanstandeten Responsoriums die Beziehung zu Östlichem eine ausschließlich inhalt-

¹ Heute gleich den beiden anderen in Laudes und beiden Vespere zur Verwendung gelangend, ist wie *Germinavit* auch dieser Text in allen drei ältesten Antiphonar-Exemplaren Psalmen-Antiphon der Laudes. Näherhin ist sogar die Reihenfolge der drei Stücke mit Zuweisung an die Psalmen Nr. 2—4 in den Hss. von Compiègne und Sangallen bereits die noch vom heutigen Brevier festgehaltene.

² Nr. 1 Inc. Δεῦτε ἀνομνήσωμεν: a. a. O. S. 671f., 679.

³ Hinter dem Δόξα. Καὶ νῦν des Κύριε ἐκέκραξα: a. a. O. S. 539. Zu dem adjektivischen „*Rubum — incombustum*“ vgl. daneben etwa noch die Partizipien in dem Θεοτοκίον der 6. Ode des Kanons am 19. Dezember (a. a. O. S. 547):

Ἡ βάτος σε προετόπου, Πανόμνητε,
καιομένη, μηδαμῶς φλεγόμενη δέ, Πάναγνε

liche. Auch für diese Sachlage wäre zunächst noch mindestens ein weiteres Beispiel anzuführen. Ein anderes nicht in das moderne Brevier übergegangenes Responsorium der drei alten Hss. lautet¹: „*O Regem coeli, cui talia famulantur obsequia! Stabulo ponitur, qui continet mundum: iacet in praesepio et in coelis regnat.*“ Unverkennbar ist hier die stärkste inhaltliche Berührung mit einer Strophe der Αἱ ἀγγελικαὶ des Romanos²:

Ξένου τοκετοῦ ξένα πράγματα ὁρᾶται·
 πῶς ὁ τῷ Πατρὶ ἐν ὑφίστοις παρεδρεύων
 ἐν φάτνῃ ἀλόγων γεννηθεὶς ἀνακλίνεται;
 πῶς ὁ ἀναφῆς ἐν τοῖς σπαργάνοις;

Und wenn der einleitende Ausdruck des Erstaunens in beiden Fällen ein auch inhaltlich sehr verschiedener ist, so darf zu dem lateinischen *O Regem coeli* doch vielleicht noch auf die Tatsache verwiesen werden, daß sofort die übernächste Strophe³ der großartigen Romanos-Dichtung auch wenigstens von dem βασιλεὺς τῶν αἰώνων redet und geradezu ein Ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν mit dem allerdings vorherrschenden Ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ in dem Refrain wechselt, der, dieses Subjekt durch die Aussage ἐν γῆ oder Χριστὸς παραγίνεται ergänzend, die meisten ihrer Strophen verbindet⁴.

Moderne Anbeter der Göttin Τύχη, wie sie sich etwa textgeschichtlichen Tatsachen gegenüber unter den Theologen beider großen christlichen Konfessionen des Abendlandes finden, könnten freilich das alles für „zufällige“ Anklänge erklären wollen. Demgegenüber ist es nun aber von entscheidender Bedeutung, daß mindestens ein im weiteren Wortsinne weihnachtlicher Text des

¹ A. a. O. Sp. 725; .S 185, 40.

² Am 22. Dezember: a. a. O. S. 593.

³ Ebenda.

⁴ Tatsächlich scheinen in der Überlieferung der Αἱ ἀγγελικαὶ die *disiecta membra* mehrerer alter Kontakien mit verschiedenen Ephymnien zusammengefloßen zu sein. Schon ob es sich hier nur um Varianten desjenigen einer einzigen oder um die gleichmäßig mit παραγίνεται schließenden ursprünglich zweier verschiedener Dichtungen handelt, könnte fraglich sein. Dazu kommt dann aber noch der völlig andersartige Refrain schon des Proimions und zahlreicher weiterer Strophen: Εὐλογημένος ὁ ἐλθὼν θεὸς ἡμῶν· δόξα σοι, dem das oben S. 178 angeführte Εὐλογημένος εἰ Σωτήρ usw. wieder so gegenübersteht, wie es einander die beiden Fassungen mit Ὁ βασιλεὺς . . . παραγίνεται tun.

römischen Antiphonarius officii die fast glatteste Wiedergabe einer in den Dezember-Menäen bis heute erhaltenen griechischen Vorlage ist. Es handelt sich um die in irgendwelcher Funktion auch von den alten Hss. aufgewiesene heutige Antiphon des 1. Januar¹: „*Mirabile mysterium declaratur hodie. Innovantur naturae: Deus homo factus est; quod fuit, permansit et, quod non erat, assumpsit, non commixtionem passus neque divisionem.*“ Die Vorlage ist das erste der Στιχηρὰ προσόμοια zum Stichos des einer abendländischen Zweiten Weihnachtsvesper entsprechenden Ἑσπερινός des 26. Dezember²:

Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον·
καινοτομοῦνται φύσεις καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται·
ὅπερ ἦν μεμάνηκε καὶ ὃ οὐκ ἦν προσέλαβε,
οὐ ψυρμὸν ὑπομείνας οὐδὲ διαίρεσιν.

Wir lernen zunächst, mit welcher doch sehr relativen Freiheit immerhin die lateinischen Übersetzungen solcher griechischer Vorlagen gestaltet wurden. Denn das recht ungenaue „*declaratur*“, das Fehlen eines „*et*“ vor „*Deus*“ und vor „*quod non erat*“, sowie das perfektische „*homo factus est*“ sind zweifellos solche Freiheiten und nicht etwa Wiedergabe griechischer Varianten. Dann aber kann es angesichts dieses einen Falles einer beinahe strengst wörtlichen Übersetzung eines — sei es also einmal: „zufällig“ — in byzantinischer Liturgie endgültig erhaltenen griechischen Textes schlechterdings nicht mehr zweifelhaft sein, daß in allen übrigen hier behandelten Fällen tatsächlich Übersetzungen verlorener oder vielleicht nur den gedruckten Menäen fremder griechischer Originale vorliegen. Daß ihre in den Drucken der liturgischen Bücher festgehaltene abschließende Kodifikation keinesfalls den gesamten im Laufe vor allem der älteren Jahrhunderte erwachsenen Reichtum der liturgischen Poesie des orthodoxen Orients erschließt, wird ja auch unabhängig von der Frage lateinischer

¹ Unter den Antiphonen *In Matutinis (Laudibus)* näherhin offenbar *ad antiphonandum* des *Benedictus* erscheint das Stück in den Hss. von Compiègne und Sangallen, als Nr. 4 der Antiphonen der Laudes-Psalmodie, und zwar ohne den ersten Satz *Mirabile mysterium declaratur hodie* in der vatikanischen Hs.: a. a. O. Sp. 741; S. 195, 46.

² Μηναία. Τόμος Β', S. 677.

Wiedergabe von Stücken dieses poetischen Schatzes hin und wieder sehr deutlich greifbar. Es darf etwa auf die sehr interessanten variabeln Meßgesänge eines in zwei Sinai-Hss. erhaltenen liturgischen Typikons verwiesen werden, dessen Heiligenkalender durch eine ungewöhnlich starke Berücksichtigung römisch-abendländischer Erscheinungen merkwürdig ist¹, oder auf den Befund, daß in einem hs.lichen griechischen Bruchstück noch etwa des 11. Jh.s die Akoluthie des Sonntags τοῦ τελῶνους καὶ φαρισαίου und der Anfang derjenigen des Sonntags τοῦ ἀσώτου in der Mehrzahl der monostrophischen Texte und daneben die erstere sogar in ihrem Kanon vom endgültigen textlichen Bestand des Triodions abweicht², nicht zu gedenken der außerordentlich starken Abweichungen, die gegenüber jenem Bestande außerdem auch der Menäen und der Oktoïchos an einigen rund gleichaltrigen weiteren Bruchstücken liturgischer Gesangbücher des melchitischen Ritus vollends die ältesten Denkmäler einer Überlieferung byzantinischer Kirchendichtungen in syrischer Übersetzung aufweisen³.

Ungemein aufschlußreich ist sodann der Vergleich einiger weiterer Stücke byzantinischer liturgischer Weihnachtspoese, in denen inhaltliche Motive des Stichirons Παράδοξον μυστήριον wiederkehren. An der Spitze steht das bereits erwähnte auf den Patriarchen Germanos von Konstantinopel zurückgehende erste Στιχηρὸν ἰδιόμελον zum Κύριε ἐκέκραξα im Ἑσπερινός von Weihnachten und dem folgenden Beifeste der Gottesmutter⁴. Schon in der einleitenden Aufforderung:

Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα τῷ Κυρίῳ τὸ παρὸν μυστήριον
ἐκδιηγούμενοι

scheint ein Anklang an das Initium

Παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον

¹ Hgeg. von A. Dmitriewskij, Описание литургическихъ рукописей хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока. I. Τυπικά. Kiew 1895, S. 172—221.

² Katalog 500 (Orientalische Manuskripte) der Firma K. M. Hiersemann (Leipzig 1922), Nr. 4. Vgl. meine Angaben Neue Serie X/XI dieser Zeitschrift S. 158 in der Mitteilung über Neue handschriftliche Denkmäler melkitischer Liturgie ebenda S. 157—168.

³ Die Nrn. 30f., 34, 37, 47 sowie vollends 27 und 48 des genannten Katalogs. Vgl. a. a. O. S. 164—168.

⁴ Μηναία. Τόμος Β', S. 650f., 676.

vorzuliegen. Nachdem alsdann in jenem ersten Teil der eigentliche Körper des Stückes völlig neuen Inhalts gewesen ist, stellt er im zweiten Teil, abgesehen von dem καινοτομοῦνται φύσεις geradezu eine unverkennbare erweiternde Paraphrase desjenigen des Παράδοξον μυστήριον dar:

Ἡ γὰρ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς, ὁ χαρακτήρ τῆς
 [ἀϊδιότητος αὐτοῦ,
 μορφὴν δούλου λαμβάνει ἐξ ἀπειρογάμου μητρὸς προελθὼν,
 οὐ τροπὴν ὑπομείνας·
 ὁ γὰρ ἦν, διέμεινε, Θεὸς ὢν ἀληθινός,
 καὶ ὁ οὐκ ἦν προσέλαβεν, ἄνθρωπος γενόμενος διὰ
 φιλανθρωπίας.

Und schlechthin eigentümlich ist erst wieder die Klausel:

Αὐτῷ βοῶμεν· Ὁ τεχθεὶς ἐκ παρθένου Θεός, ἐλέησον ἡμᾶς.

Ein ähnliches Anklingen an die Einleitung der griechischen Vorlage des lateinischen *Mirabile mysterium* bekundet am 28. Dezember das hinter der trinitarischen Doxologie der Αἶνοι folgende Troparion¹, um wenig später ein solches an deren Hauptinhalt folgen zu lassen:

Ἀκατάληπτον τὸ τελούμενον ἐν Βηθλεὲμ σήμερον μυστήριον·
 ὁ ἀόρατος ὁράται· ὁ ἄσαρκος σαρκουῖται·
 ὁ Λόγος παχύνεται καὶ ὁ Ὄν γίνεται ὁ οὐκ ἦν.

Einen Anklang der zweiten Art enthält schließlich noch das am 27. Dezember wieder zur Verwendung gelangende Κάθισμα zum Πολυέλεος des Weihnachts-Ὄρθρος² in den Worten:

καὶ γέγονεν ὁ Ὄν, ὁ οὐκ ἦν, δι' ἡμᾶς
 καὶ μὴ ἐκστὰς τῆς φύσεως μετέλαβε τοῦ ἡμετέρου φουράματος.

Man stelle sich einen Augenblick vor, das Παράδοξον μυστήριον wäre nicht erhalten, so würden zwischen seiner lateinischen Übertragung und diesen drei offenbar jüngeren griechischen Stücken genau dieselben, vielleicht teilweise sogar mit Recht als ziemlich

¹ A. a. O. S. 707.

² A. a. O. S. 661, 697.

vag empfundenen Berührungen bestehen, wie sie zwischen anderen römischen Weihnachtstexten und ihren byzantinischen Parallelen zu konstatieren waren. Daß diese Berührungen hier dadurch ihre Erklärung finden, daß dem lateinischen ein — diesmal erhaltener — griechischer Text zugrundeliegt, von dem die Schöpfer der anderen sich mehr oder weniger stark inspirieren ließen, lehrt wirklich unzweideutig, in welcher Richtung ihre Erklärung auch in anderen Fällen zu suchen ist. Es ist diejenige, in welche ich bereits bezüglich der in den Metten des *Triduum sacrum* sich mit Byzantinischem berührenden lateinischen Texte gewiesen habe¹. Was den auf griechische Vorlagen zurückgehenden Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius officii wie seinen entsprechenden Passionstexten zugrunde liegt, ist eine Schicht monostrophischer, griechischer Kirchendichtung, die einerseits allermindestens teilweise ihre Motive bereits von der klassischen frühbyzantinischen Kontakiendichtung zu entlehnen vermochte und andererseits selbst als Quelle von Motiven für die Kanonesdichtung des 8. und 9. Jh.s und eine mit deren Schöpfungen gleichaltrige jüngere Schicht monostrophischer Texte gedient hat. Um die naturgemäße Berührung mit Stellen älterer Dichtung, durch die ihre unmittelbaren Vorlagen inspiriert waren, handelt es sich bei dem mehrfach beobachteten Verhältnis lateinischer Stücke zu dem gewaltigen, der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest gewidmeten Werke des Romanos. Um nicht minder verständliche Berührungen mit ihrerseits durch jene Vorlagen inspirierten Stellen jüngerer Poesie handelt es sich bei dem entsprechenden Verhältnis zu Dichtungen eines Kosmas, Germanos, Theophanes und Joseph, wie überhaupt zu der Sphäre des Kanons, und gleich zu beurteilen sind alsdann auch die übrigen bloßen Berührungen mit erhaltenem Monostrophischem. Der von älteren monostrophischen Texten gebildeten Mittelschicht selbst, auf welche die lateinischen Antiphonen und Responsorien zurückgehen, muß dagegen das Stichiron Παράδοξον μυστήριον angehört haben, in dem allein die wirkliche Vorlage eines lateinischen Textes greifbar wird.

¹ In einem Aufsatz über *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum*: *Der Katholik* 1913. I. S. 209—220.

Diesem letzten Ergebnis könnte zwar allerdings die auf Johannes von Damaskus gehende Autorbezeichnung Ἰωάννου μοναχοῦ zu widersprechen scheinen, welche die von jenem Stück eröffnete Reihe von Στιχηρὰ προσόμοια an der Stirne trägt. Das um so mehr, als auch eine bloße Berührung mit einem unter derselben Autorangabe stehenden griechischen Text festzustellen war¹. Allein es ist sehr wohl denkbar, daß der Damaszener tatsächlich nur der Urheber der weiteren, nach dem metrischen Schema des Παράδοξον μυστήριον gedichteten Strophen, jene Musterstrophe selbst aber erheblich älter gewesen wäre. Auch die Hirnen seines berühmten Osterkanons dürften ja, wie ich wahrscheinlich gemacht habe, ursprünglich ein älteres Prozessionslied der lokal hierosolymitanischen Feier der Osternacht gebildet haben².

Auch über die Heimat jener durch das eine Παράδοξον μυστήριον unmittelbar vertretenen älteren Schicht monostrophischer Dichtung, die zeitlich zwischen der Kontakienpoesie des Romanos und der Kanonespoesie schon des Kosmas und Johannes anzusetzen ist, ermöglicht sich ohne weiteres eine sehr bestimmte wenigstens negative Aussage. Konstantinopel kommt hier gewiß nicht in Betracht. Denn dort hat nach Ausweis des Patmos-Typikons³ noch um die Wende vom 8. zum 9. Jh., als die Übersetzungen poetischer Texte in griechischer Sprache sicher bereits ihre Stelle im römischen Antiphonar gefunden hatten, Tropariengesang noch eine sehr bescheidene Rolle im Gottesdienste gespielt. Daß in der Tat die griechischen Originale unserer römischen Weihnachtstexte eine verhältnismäßig recht alte und nicht in Konstantinopel beheimatete Schicht monostrophischer liturgischer Poesie des Ostens angehörten, erfährt eine Bestätigung auch von der Seite eines letzten hier noch zu berührenden lateinischen Textes her. Es ist — diesmal wenigstens in der Hss.

¹ In dem Στιχηρὸν ἰδιόμελον Inc. Σήμερον ὁ Χριστός. Vgl. oben S. 167.

² Vgl. meine Ausführungen in *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grab zu Jerusalem*. Paderborn 1915, S. 34—44: *Der Osterkanon des hl. Johannes von Damaskus als topographische Quelle*.

³ Hgeg. von A. Dmitriewskij a. a. O. S. 1—152. Vgl. meinen Aufsatz über *Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VI*, S. 98—112.

gebracht, die sich auffordern, nach Bethlehem zu gehen. Das andere Mal¹ heißt es im Anschluß an das Bekenntnis der die Gottheit nicht verändernden Menschwerdung in wörtlichster Berührung mit dem lateinischen Stücke: „Ihn sehend Johannes sprach: Das ist das Lamm Gottes, das hinweghebt die Sünde der Welt.“

Wann und im Zusammenhang mit welchen geschichtlichen Voraussetzungen griechische Originale, die somit wohl in Syrien oder Palästina entstanden gewesen sein müssen, für den stadtrömischen Kultus ins Lateinische übersetzt worden sein dürften, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Unmöglich wäre es nicht, daß die Übersetzungstexte bereits dem Grundbestand eines wirklich Gregorianischen Antiphonars angehört hätten, die Übertragung also schon in der Zeit erfolgt wäre, als die Hofhaltung der ersten byzantinischen Exarchen die verödet gewesenen Kaiserpaläste des Palatin mit neuem Leben erfüllte. Wahrscheinlicher ist es vielleicht doch, daß erst nach Gregor d. Gr. im Zeitalter zahlreicher ihrer Abstammung nach orientalischer Päpste Gesangstexte griechischer Liturgie die *magistri* der römischen *schola cantorum* zu einer Übersetzung und Vertonung gelockt hätten. An die Tage des auf den Klerus von Jerusalem zurückführenden Theodorus (642—649)², oder an diejenigen Leos II. (681—683) ließe sich denken, der sich selbst als Übersetzer aus dem Griechischen betätigte³, oder an die Tage Sergius' I. (687—701), des Syrers von Geschlecht, dessen Vater Tiberius nach Palermo der Geburtsstadt jenes seines Sohnes aus An-

ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ : ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ (und sprachen zueinander: „Lasset uns gehen [und] kommen nach Bethlehem“ und wurden zu typischer Vorbedeutung der Hirten und Priester der Kirche, denen die Aufgabe obliegt, beständig im Gebete zu suchen das himmlische Brot und das Lamm Gottes, das [hinweg]trägt die Sünde der Welt).

¹ Nr. 13 (Ag. Brooks, S. 55): ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ ܘܨܘܪܘܢܘܢ.

² *Liber Pontificalis*: Ag. Duchesne S. 331, Z. 1: „natione Graecus ex patre Theodoro episcopo de civitate Hierosolima“.

³ A. a. O. S. 359, Z. 6—15: „Hic suscepit sanctam sextam synodum, quam et studiosissime in latino transtulit.“ Vgl. auch ebenda Z. 2 die Bezeichnung als „graeca latinaque lingua eruditus“ und, was den Gedanken gerade an ihn im gegenwärtigen Zusammenhang besonders nahelegen könnte, als „cantelena ac psalmodia praecipuus“.

tiocheia zugewandert war¹. Die Entscheidung würde zu gewinnen sein, wenn wir einmal über die Entstehungsgeschichte des römischen Antiphonarius officii im allgemeinen klarer zu sehen vermöchten, was freilich wohl nur durch unerwartete hs.-liche Funde ermöglicht werden könnte.

¹ A. a. O. S. 371, Z. 1: „natione Syrus Antiochiaë regionis ortus ex patre Tiberio in Panormo Sicilinae“.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

PROBEN EINES BEDEUTSAMEN ARABISCHEN EVANGELIEN- TEXTES

VERÖFFENTLICHT VON

Dr. CURT PETERS

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift¹ habe ich in einer längeren Anmerkung hingewiesen auf die textliche Bedeutung einer bestimmten Form arabischer Evangelienübersetzung, von der bereits Ign. Guidi eine Textprobe gegeben hat², und die er unter die „*traduzioni dal greco*“ rechnet. Es handelt sich um die Gruppe der Hss. *Mus. Borg. K. II, 6*;³ *Vat. arab. 467*; *Leiden 2376* und *Leiden 2377*; zu diesen vier Hss. gesellt sich nunmehr noch der von mir mit „*Le*“ bezeichnete Evangelientext der Hs. *Asiat. Museum Leningrad D 226*, den einer eingehenden Prüfung zu unterziehen mir dadurch möglich wurde, daß sich die Hs. geraume Zeit lang im Orientalischen Seminar der Universität Bonn befand. Mein oben erwähnter erster Hinweis auf die Bedeutung dieser ohne Zweifel recht interessanten Form arabischen Evangelientextes und die wenigen a. a. O. gebotenen ausgewählten Lesarten beruhen auf einer eingehenden Durchsicht und Kollationierung der ersten zwölf Matthäus-Kapitel eben jener Leningrader Hs. Inzwischen gab mir nun ein mehrwöchentlicher Studienaufenthalt in Leiden Gelegenheit, die beiden zu der genannten Gruppe gehörigen, im Besitz der Universitätsbibliothek Leiden befindlichen Hss. *2376* (Sign. 225) und *2377* (Sign. 1571) einer vorläufigen Vergleichung zu unterziehen. Durch das freundliche Entgegenkommen der Verwaltung der Universitätsbibliothek Leiden war es mir dann möglich, die beiden Hss. längere Zeit in der Universitätsbibliothek Bonn zu benutzen⁴. Das

¹ O. C. 3. Serie X, S. 232.

² I. Guidi, *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico* (Rom 1888), S. 11.

³ Jetzt *Borg. arab. 71*. Vgl. Eug. Tisserant, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, S. 13. (*Miscellanea Francesco Ehrle*, Vol. V. Rom 1924. S. 1—34.)

⁴ Bei dieser Gelegenheit möchte ich vor allem dem Konservator der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Leiden, Herrn Dr. van Arendonk, meinen herzlichen Dank für die mir erwiesene liebenswürdige und stets hilfsbereite Unterstützung aussprechen.

Resultat einer eingehenden Vergleichung und Untersuchung der drei Hss. *Leningrad D 226*, *Leiden 2376* und *2377*, das durch die den weiter unten folgenden ausgewählten Abschnitten beigegebenen Varianten-Apparate zur Genüge illustriert wird, ist dies, daß unbeschadet nächster Verwandtschaft aller drei Zeugen sich doch *Leiden 2376* und *Leningrad D 226* gegenüber *Leiden 2377* als allerengst verwandt, wenn auch keineswegs als schlechthin identisch erweisen. Wenn die drei Texte voneinander abweichen, so tun sie das in den weitaus meisten Fällen nach der Formel $2376 = Le > 2377$; das schließt zwar nicht aus, daß sich bisweilen auch Varianten nach der Formel $2376 = 2377 > Le$ oder $2377 = Le > 2376$ oder gar $2376 > 2377 > Le$ finden, läßt aber doch grundsätzlich zwei deutlich geschiedene, wenn auch zweifellos miteinander verwandte Texttypen erkennen. Ehe wir nun aber die Frage, welcher der beiden Typen die bessere Überlieferung bietet, zu beantworten versuchen, müssen wir zuvor eine andere Frage entscheiden, nämlich die nach der Herkunft unserer Texte und der sprachlichen Beschaffenheit ihrer Vorlage. Ign. Guidi hat¹ geglaubt, den Text unserer Hss.-Gruppe den aus griechischer Vorlage geflossenen Übersetzungen zuweisen zu sollen. Demgegenüber hat mich die Untersuchung der drei Hss. zu der sicheren Erkenntnis geführt, daß der Text unserer Gruppe vielmehr letztlich aus syrischer Vorlage geflossen ist. Die immer wieder zu beobachtende Diatessaronnähe unseres Textes, die bereits O. C. 3. Serie X, S. 232, Anm. betont und durch ausgewählte Beispiele belegt wurde und die ebenso stets aufs neue auch in den weiter unten folgenden kritischen Apparaten zum Ausdruck kommt, kann allein allerdings noch keine ausreichende Grundlage für die Behauptung syrischer Herkunft unseres Textes bilden; denn durch den Fund von Dura-Europos ist nunmehr die Existenz auch einer griechischen Form des Tatianischen Werkes bereits für das frühe dritte Jahrhundert gesichert, einer Form, die allerdings zumal angesichts der in abendländischer Tatianüberlieferung sich findenden, zwingenden Argumente für den sprachlich syrischen Charakter der Originalgestalt des Diatessaron auch a priori nur als Übersetzung eben dieses syrischen Originals hätte angesprochen werden können und als solche nunmehr durch A. Baumstark² zweifelsfrei erwiesen wurde. Ausschlaggebend für die syrische Herkunft unseres Textes sind vielmehr erst jene Lesarten, die aus formalen Gründen zwingend auf eine syrische Vorlage führen. Wenn es Lk. 2, 43 gegenüber $\kappa\alpha\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon \tau\acute{\alpha}\varsigma \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ in allen drei Zeugen unserer Gruppe vielmehr heißt وتمت أيام العيد (und es waren zu Ende die Tage des Festes), so bietet die in Syr^[C] und Peš sich findende Lesart ولمسه die Lösung des Rätsels,

¹ a. a. O. S. 11.

² O. C. 3. Serie X, S. 244ff.

aber — das muß hier ganz besonders betont werden! — nicht in einem einmaligen Akt der Überarbeitung, sondern offenbar in einem allmählichen, stufenweise fortschreitenden Prozeß. Daß dem so ist, wird klar, wenn wir die drei Zeugen unseres Textes miteinander vergleichen. Dieser Vergleich zeigt, daß Varianten speziell nach der Formel 2376 = *Le* > 2377 häufig genug den Sinn haben, daß *Cod. 2377* noch die ursprüngliche Lesart erhalten hat an Stellen, an denen der Text von 2376 und *Le* bereits von *Koinḗ* überdeckt ist. Auf's Ganze gesehen bedeutet das aber, daß der Text der beiden engst verwandten *Codd. 2376* und *Le* bereits in stärkerem Maße nach der *Koinḗ* überarbeitet ist als der Text des *Cod. 2377*, der allerdings auch seinerseits schon ein gewisses, nicht eben unbeträchtliches Maß von Überdeckung mit *Koinḗ*-Text zweifelsfrei erkennen läßt. Das klassische Beispiel der Erhaltung der ursprünglichen Lesart in 2377, das zugleich einen weiteren, nicht weniger klassischen Beweis für die Herkunft des Textes aus syrischer Vorlage bildet, ist Lk. 1, 28. Der Text des *Cod. 2377*: السلام عليك يا ممتلية نعمة ربنا معك (Der Friede <sei> über dir, o von Gnade Erfüllte, unser Herr <ist> mit dir!) ist nichts weniger als eine Übersetzung des griechischen Textes χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. Von diesem griechischen Text vielmehr fast Wort für Wort abweichend, erweist er sich ebenso Wort für Wort als Wiedergabe des syrischen Textes سلام حبص الله لك يا ممتلية نعمة ربنا معك (Friede dir, von Gnade Erfüllte, unser Herr <ist> mit dir!), wie wir ihn heute noch in der Peš (vacc. Syr^{SC}!) lesen¹. Demgegenüber hat der Text von 2376 = *Le*: السلام عليك ايتها المنعم عليها ربنا معك (Der Friede <sei> über dir, o Begnadete, unser Herr <ist> mit dir!) zwar in السلام عليك (Der Friede <sei> über dir!) und ربنا (unser Herr) die ursprüngliche syro-arabische Lesart beibehalten, die auffallendste Abweichung vom griechischen Text jedoch, nämlich die Lesart يا ممتلية نعمة (o von Gnade Erfüllte), getilgt und durch den Ausdruck ايتها المنعم عليها (o Begnadete) ersetzt, der beste klassische Wiedergabe des griechischen κεχαριτωμένη ist². Ein weiteres Beispiel, das in der Verschiedenheit aller

¹ A. Baumstark hat bereits (O. C. 3. Serie VIII, S. 3, Anm. 1 und ZDMG 14, S. 106, Anm. 1) darauf aufmerksam gemacht, daß die Lesart *gratia plena*, wie sie im europäischen Zweig der altlateinischen Überlieferung und bis in die Vulgata hinein sich erhalten hat, offenbar ebenfalls auf die syrische Grundlage سلام الله zurückgeht, während die Lesart *gratificata* des afrikanischen Zweiges sich als Übersetzung von κεχαριτωμένη zu erkennen gibt.

² Mit der hier besprochenen Wiedergabe von Lk. 1, 28 vergleiche man die entsprechende Lesart der Hs. *Berlin Or. 1108*: افرحى يا مفروحة. Daß dies, ganz im Gegensatz zu dem oben angeführten Text, sklavische Wiedergabe einer griechischen Vorlage bildet, ist mit Händen zu greifen.

drei Zeugen die stufenweise Annäherung an den Text der *Koinḡ*, ganz deutlich erkennen läßt, ist Lk. 1, 35: τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Im vollen Gegensatz dazu bietet 2377: يدعى المولود منك قدوس وابن الله (der aus dir Geborene wird genannt werden heilig und Sohn Gottes); hierzu ist zu vergleichen Peš: ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ (derjenige, der in dir erzeugt wird, ist heilig und wird Sohn Gottes genannt werden), vor allem aber T^{N(S)}: *dat geboren wert van di dat wert helich ende geheeten sone Gods*, bzw. T^{N(H)}: *dat sal gheheiten werden heilich ende wort gheheiten Gods soen* (> Vulg: *quod nascetur sanctum vocabitur filius dei*). Der Text des *Le*: يدعى المولود منك القدوس ابن الله (der heilige aus dir Geborene wird genannt werden Sohn Gottes) zeigt demgegenüber in der attributiven Beziehung des القدوس (der heilige) zu المولود منك (der aus dir Geborene) bereits eine bedeutende Annäherung an den griechischen Text. Der Wortlaut des 2376: يدعى المولود القدوس ابن الله (der heilige Geborene wird genannt werden Sohn Gottes) zeigt sodann in der Omission von منك (von dir) die vollendete Angleichung an den Text der *Koinḡ*, dem das in einigen Handschriften der *H*- und *I*-Gruppe sich findende Plus ἐκ σοῦ gänzlich fremd ist. In Jo. 19, 32 ist die Lesart المصلوب معه (der mit ihm Gekreuzigte) 2376 = *Le* gegenüber المصلوبين معه (die mit ihm Gekreuzigten) 2377¹ offenbare Angleichung an den in griechischer Überlieferung ausnahmslos bezeugten Wortlaut τοῦ συσταρωθέντος αὐτῶ. Das Gleiche gilt, um ein letztes Beispiel zu nennen, von Lk. 4, 1: فساقه الروح القدس (da führte ihn der heilige Geist) 2377 > فقييد . . . بالروح (da wurde er geleitet . . . im Geiste) 2376 = *Le* (= καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι)².

Mit dem Gesagten ist nun erstens auch die Frage entschieden, welcher der drei Zeugen die bessere Überlieferung bietet: der Vorzug gebührt im allgemeinen zweifellos dem Text der Hs. *Leiden* 2377 als demjenigen Zeugen, der gegenüber den beiden andern das geringere Maß von Überarbeitung nach dem *Koinḡ*-Text aufweist und damit in größerem Umfange den ursprünglichen syro-arabischen Text erhalten hat. Zweitens aber ergibt sich für die Bewertung und Verwendung der drei Texte der methodische Grundsatz, daß sie überall da als entwertet zu gelten haben, wo sie sich mit dem Text der *Koinḡ* decken, daß sie andererseits aber dort, wo solche Übereinstimmung mit *Koinḡ* nicht gegeben ist, den ursprünglichen, aus der syrischen Vorlage geflossenen Text erhalten haben. Daß es sich bei dieser syrischen Vorlage um einen altsyrischen Evangelientext handelt, zeigt die häufige Übereinstimmung solcher syro-arabischen Lesarten mit *Vetus Syra* und gesicherten Tatianlesarten, wie sie immer wieder

¹ Siehe unten S. 208.

² Vgl. unten S. 204.

in den unten folgenden kritischen Apparaten zu beobachten ist; auf ein anderes Beispiel der Übereinstimmung des arabischen Textes mit Syr^s gegen Peš wurde bereits oben S. 189f. bei der Besprechung von Lk. 2, 43 hingewiesen¹.

Die zur Gruppe gehörigen Hss. *Borg. K. II. 6* und *Vat. Arab. 467* waren mir infolge der Schwierigkeiten, die zur Zeit den Verkehr mit ausländischen Bibliotheken so ungemein belasten, leider nicht zugänglich. Eines aber kann mit Sicherheit auch so schon gesagt werden, daß nämlich die Hs. *Leiningrad D 226* nicht die Vorlage der Hs. *Vat. Arab. 467* gewesen ist, wie S. Euringer, *Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 und 467* (*Z. f. Sem.* VII, S. 259ff.) behauptet². In die Auseinandersetzung mit Vaccari und Kratschkovskij bezüglich der Vorlage des *Vat. Arab. 468* wird von Euringer gleichsam stillschweigend und selbstverständlich, doch völlig zu Unrecht und ohne den Schatten eines Beweises auch die „Schwesterhandschrift“³ des *Vat. Arab. 468*, nämlich die nur die Evangelien enthaltende Hs. *Vat. Arab. 467* einbezogen. Dar- aus, daß diese beiden Hss. „nach allen Kriterien zusammengehören“, folgen zu wollen, daß sie beide notwendig auf die gleiche Hs. als Vorlage zurückgehen, ist schon an sich ein bedenkliches Unterfangen. Daß aber *Le* tatsächlich nicht die Vorlage des *Vat. 467* gewesen sein kann, zeigt deutlich ein Vergleich des Abschnittes Mt. 1, 18—25, wie er im Text der Hs. *Leiden 2377* mit den Varianten von *Le* (vac. 2376) unten S. 196 folgt, mit den von I. Guidi (a. a. O. S. 11) in den Anmerkungen verzeichneten, vom Text des *Borg. K. II, 6* abweichenden Lesarten des *Vat. Arab. 467*. Die eine oder andere dieser von *Le* abweichenden Lesarten des *Vat. 467* könnte man immerhin so zu erklären versucht sein, daß *Vat. 467* zwar aus *Le* abgeschrieben sei, dabei aber der Kopist den Text seiner Vorlage gleichzeitig einer Revision unterzogen habe. So könnte man meinen, die Hinzufügung des in 2377, wie auch in *Le* fehlenden اُم (seine Mutter)

¹ In diesem Zusammenhang ist zu vergleichen A. Baumstark, *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung* (O. C. 3. Serie IX, S. 165—188).

² Gelegentlich der Korrektur dieses Aufsatzes weist mich Herr Prof. G. Graf-Donauwörth darauf hin, daß Euringer mit dieser seiner Behauptung auch bezüglich des *Vat. ar. 467* sich an Kratschkovskij anschließt. Kratschkovskijs Ausführungen waren mir leider nicht zugänglich. Jedenfalls geht aus Euringers oben genanntem Aufsatz in keiner Weise hervor, daß er K. auch da folge, wo er (E.) von der Vorlage des *Vat. ar. 467* handelt.

³ Der von Euringer benutzte Ausdruck „Schwesterhandschrift“ kann doch zu leicht zu einem Irrtum führen. Er soll die Zusammengehörigkeit der Evv.-Hs. 467 mit der AT-Hs. 468 bezeichnen. Doch würde man Schwesterhandschriften z. B. die fünf Hss. unseres Evangelientextes nennen.

nach *مريم* (Maria) in Mt. 1, 18 sei Auffüllung nach dem Text der *Κοινή* und die Lesart *خطيبها* (ihr Verlobter) verdanke ihr Entstehen dem Bedenken eines streng orthodoxen Kopisten gegenüber der Lesart *رجلها* (ihr Mann). Daß die beiden genannten Varianten des *Vat. 467* den angeführten Gründen tatsächlich ihr Zustandekommen verdanken, kann sogar an sich nicht zweifelhaft sein. Nur war es nicht der Text des *Le*, der in dieser Weise zurechtgestutzt wurde; denn was hätte den Kopisten des *Vat. 467* veranlassen sollen, in v. 19 statt *بصرفها* vielmehr *بخطيبها* zu schreiben und in v. 24 den Ausdruck *بحسب ما امره* durch *صنع كما امره* zu ersetzen?¹

Die immer wieder zu beobachtende Tatsache, die jedem mit textgeschichtlichen Fragen und Problemen einigermaßen vertrauten Forscher gar nicht befremdlich erscheint, daß nämlich eine Hs., die im allgemeinen beste älteste Überlieferung bietet, im einzelnen Falle dennoch bisweilen diesen Vorrang an einen andern, sonst weniger wertvollen Zeugen abtreten muß, begegnet auch im Falle des Cod. *Leiden 2377*. Als Beispiel sei Mt. 1, 24 genannt, wo griechischem *ἄγγελος κυρίου* in *Borg. K. II, 6* und *Le* die Lesart *املاك* (der Engel) gegenübersteht. Daß diese Form die des Diatessaron war, zeigt die von allen Zeugen der mittelniederländischen Harmonie (T^{N(L)}: *dingel*, T^{N(S. H)}: *die ingel*) einschließlich ihres oberdeutschen Zweiges (T^D: *der engel*) gegen *Vulg.: angelus domini* vertretene Lesart. Man wird diese Wendung als eine stilistische Feinheit Tatians ansprechen dürfen, der in v. 24 nur noch von „dem Engel“ spricht, den v. 20 ausdrücklich als „den Engel des Herrn“ eingeführt hatte. Jedenfalls vertreten in diesem Falle sowohl *Leiden 2377* wie auch *Vat. 467* (vac. 2376) die spätere, nach dem griechischen Text korrigierte Lesart *ملاك الرب* (der Engel des Herrn), die übrigens auch in *Le* über der ursprünglichen Lesart Eingang fand.

Um nun ein anschauliches Bild von der Eigenart des behandelten arabischen Textes zu geben, veröffentliche ich im folgenden einige ausgewählte Abschnitte aus allen vier Evangelien. Dabei lege ich den Text der Hs. *Leiden 2377* zugrunde und vermerke in einem ersten Apparat die Varianten der Hss. *Leiden 2376* und *Leningrad D 226*, wobei selbstverständlich von einer Notierung rein orthographischer Varianten abgesehen wird. Dieser von einer möglichst wortgetreuen Übersetzung begleiteten Textwiedergabe folgt dann ein zweiter, kritischer Apparat, der aus dem gesamten Umkreis der Überlieferungszeugen des Diatessaron diejenigen Lesarten anführt, die

¹ Wie mir Herr Prof. Graf in liebenswürdiger Weise mitteilt, ist auch *Vat. Arab. 468* durchaus nicht Abschrift von *Le*. Diese Feststellung dürfte in diesem Zusammenhang nicht uninteressant sein.

einen Vergleich mit den von der Κοινή (= G) abweichenden Lesarten des arabischen Textes gestatten.

Für die Erklärung der einzelnen Siglen verweise ich auf meine Notiz im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (3. Serie X) S. 231f. Anm. Für die Frage der oberdeutschen Evangelienharmonie (= $\text{T}^{\text{D(M·L)}}$), des Evangelienbuches des Matthias von Beheim (= Beheim), der Pepsian Gospel Harmony (= PH) und der Himmelgartener Bruchstücke (= T^{H}) ist zu vergleichen A. Baumstark, *Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessaron“-Textes des 13. Jahrhunderts* (O. C., 3. Serie XI, S. 80ff.). Die Herkunft und Bedeutung gewisser Formen provençalischen (= Prov.) und waldensischen (= Wald^{Z. D.}), nach einer Züricher bzw. Dubliner Hs.) Evangelientextes wird demnächst an anderer Stelle von A. Baumstark behandelt werden, dessen persönlicher Mitteilung ich wie die Lesarten von Prov und Wald, so auch die von Vel und T^{Ahd} verdanke. Die Belege aus Vetus Latina entstammen dem Beuroner Apparat des Pfarrers Joseph Denk-München; ich habe sie teils selbst gelegentlich meines Aufenthaltes in Beuron erhoben, teils verdanke ich ihre Mitteilung der Güte von P. A. Dold O. S. B.¹ Den Christlich-palästinensischen Evangelientext (= Pal), aus dem bereits von D. Plooij in seinen Arbeiten zur mittelniederländischen Diatessaronüberlieferung Lesarten notiert wurden, habe auch ich schon seit längerer Zeit regelmäßig bei meinen Untersuchungen zum Tatianproblem verglichen. Weil diese ständige Kollationierung mich mit Sicherheit hat erkennen lassen, daß auch Pal — in welchem Sinne auch immer — einen Ausläufer der Tatianüberlieferung darstellt, wird er im kritischen Apparat regelmäßig notiert, soweit er zu den ausgewählten Stücken erhalten ist. Eine umfassende Untersuchung des hier nur angedeuteten Problems, vor das uns der christlich-palästinensische Evangelientext stellt, wird hoffentlich in absehbarer Zeit von einem jungen schottischen Orientalisten durchgeführt werden.

¹ Die Vetus Latina ist nur in den Abschnitten aus Mt. und Joh. zitiert, weil sie mir nur für diese Stücke im vollem Umfange nach dem Beuroner Apparat zur Verfügung stand. Um nicht durch Unvollständigkeit ein schiefes Bild der Sachlage entstehen zu lassen, habe ich für die Abschnitte aus Mk. und Lk. auf die Anführung altlateinischer Belege verzichtet.

Mt. 1, 18—25

18 ومولد^أ المسيح على هذه الجهة كان لما خطبت^ب مريم ليوسف
 صودفت^ج حبلى قبل اتفاقهما من الروح القدس¹⁹ وكان يوسف
 رجلها صدّيقا فان لم يشا ان يشهر امرها اراد ان يصرفها سرا
 20 وعند ما افكر في ذلك اذا بملاك الرب قد ظهر له في الحلم قايلا
 يا يوسف ابن داوود لا تخف ان تاخذ مريم خطيبتك فان المولود
 21 منها من روح القدس هو²¹ وستلد ابنا وتدعا اسمه يسوع لان
 هو يخلص شعبه من خطاياهم²² وهذا كله كان ليتم ما قاله الرب
 23 بلسان النبي القايل²³ هوذا العذرى^ف تحبل وتلد ابنا^ك ويدعا اسمه
 عنماقويل الذي تفسيره معنا الاله²⁴ فلما نهض^ه من^ي نومه عمل
 بحسب ما امره ملاك الرب واخذ امراته²⁵ وما عرف حالها الى ان
 ولدت ابنها البكر ودعت اسمه ايسوع

Varianten zu Mt. 1, 18—25

Da die Hs. *Leiden 2376* zu diesem Abschnitt fehlt, notiere ich die Varianten der Hs. *Levinograd D 226* ohne Sigle: 18 المسيح (des Messias) [praem ايسوع (Jesus); حبلى قبل اتفاقهما; فعلى [على] (schwanger vor ihrer beider Vereinigung) وعند ما افكر²⁰ (vor ihrer beider Vereinigung schwanger); خطيبتك (und während er nachdachte) وعند افتكاره (und bei seinem Nachdenken); ابنا (deine Verlobte) [روح] روح²¹; لانه [لان] 21; بلسان²²; ها هي البتول (siehe sie, die Jungfrau); هوذا العذرى²³; على لسان (siehe sie, die Jungfrau); الاله معنا (Gott mit uns); الاله معنا (mit uns Gott)²⁴; نهض (er erhob sich) + يوسف (Joseph); ملاك الرب (der Engel des Herrn); ملاك الرب (der Engel des Herrn), wobei über der Zeile nachgetragen ist ملاك الرب (der Engel des Herrn).

Krit. Apparat zu Mt. 1, 18—25

^a [ἡσθη] om Syr^{SC}; om T^{N(S.H)} (= Vulg.). — ^b τῆς μητρὸς αὐτοῦ] om d; Ambr. spir. s. 2, 5/41; Anon. Mt. hom. 1. — ^c ἐν γαστρὶ ἔχουσα] حبلها (schwanger) Syr^{SC} Peš; حبلى (schwanger) Ibn Quteiba; „praegnans“: Geo.; „praegnans“: c. — ^d ἐν αὐτῇ] منه (aus ihr) Syr^{SC} Pal; منها (aus ihr) Vat. syr. 197 = T^{A(B)} (> Peš منه); „de ista“: Geo.; „from here“: PH; „ex ea“: a b c f g¹ gat; Ambr. inst. virg. 8, 57; spir. s. 2, 5/37; 2, 9/95; Anon. Mt. hom. 1; Nestoriana c. 9; Ps. Rufin. fid. 42; Vigil. Th. trin. 12; de ea: Anon. Mt. hom. 1; Aug. serm. 343, 3; ex ipsa: Arnob. j. confl. 2, 11;

Mt. 1, 18—25

¹⁸ Und die Erzeugung^a des Messias geschah auf diese Weise. Als^b Maria dem Joseph verlobt war, ward sie vor ihrer beider Vereinigung schwanger^c vom heiligen Geiste gefunden. ¹⁹ Und Joseph, ihr Mann, war rechtschaffen. Da er nun ihre Sache nicht wollte ruchbar werden lassen, beabsichtigte er, sie heimlich zu entlassen. ²⁰ Und während er über jenes nachdachte, siehe, erschien ihm der Engel des Herrn im Traum, indem er sprach: „O Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria deine Verlobte <zu dir> zu nehmen; denn der, welcher von ihr^d geboren wird, ist vom heiligen Geist. ²¹ Und sie wird einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von ihren Sünden erlösen. ²² Und dies alles geschah, damit erfüllt würde, was der Herr gesprochen hat durch die Zunge^e des Propheten, der spricht: ²³ „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden^f und einen Sohn gebären, und sein Name wird genannt werden^g ‚Immanuel‘, dessen Deutung ‚Mit uns Gott‘ ist. ²⁴ Als er^h sich dann von seinem Schlafeⁱ erhob, tat er gemäß dem, was ihm der Engel des Herrn befohlen hatte; und er nahm sein Weib <zu sich>, wohnte ihr aber nicht bei, bis daß sie ihren erstgeborenen Sohn gebar; und sie nannte seinen Namen Jesus.

ex illa: Cyprian, test. 2, 7. — ^e διὰ τοῦ προφήτου] vgl. **ܘܨܘܦ ܘܥܡܪ ܘܥܘܨܘܦ** (durch den Mund Jesaias, des Propheten) Syr^C. — ^f ἐν γαστρὶ ἔξει] **ܘܥܘܨܘܦ** (sie wird schwanger sein) Syr^{SC} Peš = **ܬܚܒܝܠ** Berlin 1108 = Vat. syr. 197 = T^A; **ܫܬܚܒܝܠ** Vel; „concipiet“: Geo. — ^g καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ] **ܘܥܘܨܘܦ ܘܥܘܨܘܦ** (sein Name wird genannt werden) Syr^C = **ܝܕܥܘܥܘܨܘܦ** Berlin 1108; *vocabitur nomen eius:* Irenaeus; Tertullian; *sein nam wirt geruoffen:* Bibel v. 1466. — ^h [ωσθήσ] om. — ⁱ ἀπὸ τοῦ ὕπνου] **ܘܥܘܨܘܦ** (von seinem Schlafe) Syr^{SC} Peš Pal = **ܘܥܘܨܘܦ** T^A = **ܘܥܘܨܘܦ** Vat. syr. 197 = **ܘܥܘܨܘܦ** Vel.

Mt. 5, 23—45

28 واذا اذنت قرتبت قربانك على المذبح وذكرت^a ان اخوك^b واجد عليك^b 24 فاترك^c قربانك^d على المذبح واذهب^e اولاً وارضى اخاك^e وحينئذ تجي وتقرب قربانك^f 25 صالح خصمك^g ما دمت معه في الطريق ليلاً يسلمك^h الى الدين والدين يسلمك الى العاملⁱ فيدخلك السجنⁱ 23 الحق اقول لك اذك ما تخرج من هناك حتى توفي^k اخر ما عليك^k 27 سمعتم انه قيل لا تترنى²⁸ وانا اقول لكم ان كل من نظر الى امرأة^l فهويها فقد زنا بها في قلبه²⁹ ان شككتك عينك اليمين فاقلعها^m والقيها عنك فانهⁿ اخير لك ان تهلك احد اعضاءك ولا يلقا جسدك كله^o في نار جهنم^o 30 وان رابتك يدك اليمين فاقلعها^p والقيها عنك فانه^q اخير لك ان تهلك احد

Varianten zu Mt. 5, 23—45

24 وارضى (und stelle zufrieden) 2377] ترضى = ترضى (stelle zufrieden) 2376; 27 سمعتم (ihr habt gehört) 2377] قد Le 2376; 28 وانا (und ich) 2377] و (und) Le 2376; 30 نار جهنم (<in> das Feuer der Hölle) 2377] في (in)

Krit. Apparat zu Mt. 5, 23—45

^a ἐχεῖ] om Caesarius, reg. mon. 13; Irenaeus 4, 18/1; om Vel. — ^b ἔχει τι κατὰ σοῦ] اذنت قرتبت (er hegt wider dich Zorn) Syr^{SC} Peš [praem ܡܕܡܡ (etwas) Syr^C; add ܡܕܡܡ Peš]; حاقد عليك حقدا ما (er zürnt wider dich ein Zürnen) T^A. — ^c ἐχεῖ] om T^A (> Peš); Geo^{A·B·}; Aurelian, reg. mon. 12; reg. virg. 10; Ps. Hier. I. Cor. 11; Irenaeus 4, 18/1; Lucifer, Athan. 4; Optat. 6, 1; Vulg. — ^d ἔμπροσθεν] ح (auf) Syr^S; على (auf) T^A (> Peš); super: Ps. Eucherius, epit. 2, 4. — ^e διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου] افترض اخاك (und stelle zufrieden deinen Bruder = und versöhne deinen Bruder) T^A [> ܠܠܗܐ ܡܕܡܡ (versöhne dich mit deinem Bruder) Peš]; *dinen evenkersten setten te vreden*: T^(L) (> *reconciliare fratri tuo*: Vulg.). — ^f ἴσθι εὐνοῶν] ܠܠܗܐ ܡܕܡܡ (einige dich) Syr^{SC} Peš = ܟܢ ܡܢܬܠܦܝܐ T^A; „*esto consentiens*“: Geo^{A·B·}; *concorda*: Aug. ps. 128, 4; serm. 40, 3; serm. 251, 8/7; tract. 45. Joh. 13; Ps. Aug. serm. Cas. 2, 2. Vgl. Lk. 12, 58: *ὁὗς ἐργασίαν ἀπηλλάγηθαι ἀπ' αὐτοῦ*. — ^g ταχύ] om T^N (> *cito*: Vulg.); δ, Amb. Luc. 7, 153; Aug. ps. 128, 4; ps. 129, 3; Chromat. Matth. tract. 8, 1; Hier. Orig. Luc. hom. 35; Hier. tract. ps. — ^h ὁ ἀντίδικος] om Irenaeus 1, 25/4; om Vel. — ⁱ καὶ εἰς φυλακὴν [βλῆθησῆ] vgl. *die di worpe in den kerkre*: T^{N(L)} (> *et in carcerem mittaris*: Vulg.); vgl. ferner „*et in carcerem iniciet te*“:

Mt. 5, 23–45

23 Und wann du deine Opfergabe auf den Altar bringst und dich^a erinnerst, daß dein Bruder^b erzürnt ist wider dich^b, 24 so laß deine Opfergabe^c auf^d dem Altar und geh zuerst und^e stelle deinen Bruder zufrieden^e und dann komm und bring deine Opfergabe dar! 25 Mach Frieden^f mit deinem Feind^g, solange du dich mit ihm auf dem Wege befindest, damit er^h dich nicht an den Richter überliefere und der Richter dich an den Justizbeamten überliefere; 1der wird dich dann ins Gefängnis wandern lassen!ⁱ 26 Wahrlich, ich sage dir, daß du von dort nicht herausgehen wirst, bis du abbezahlt hast^k das Letzte von dem, was dir obliegt^k. 27 Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst nicht Hurerei begehen!“ 28 Und ich sage euch, daß jeder, der ein Weib anschaut^l und es dann begehrt^l, mit ihm in seinem Herzen Hurerei begangen hat. 29 Wenn dein rechtes Auge dir zu Bedenken Anlaß gibt, so reiß es heraus und wirf es^m von dir; dennⁿ es ist besserⁿ für dich, daß das eine deiner Glieder zugrunde geht und nicht dein ganzer Leib^o in das Feuer der Hölle^o geworfen wird. 30 Und wenn deine rechte Hand dich in Unruhe versetzt, so hau’ sie ab und wirf sie^p von dir; denn

Geo^{Ad.}, „et illi iniciet te in carcerem“: Geo^A (> „et in carcerem cadas“: Geo^B = **ܐܘܨܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ** Syr^{SC} Peš); *et mittat te in carcerem*: Irenaeus 1, 25/4. Vgl. Lk. 12, 58: *καὶ ὁ πρᾶκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν*. — ^k τὸν ἔσχατον χοδρόντην] vgl. **آخر قلس عليك** (das Letzte von Heller, der dir obliegt) T^A (> **ܐܘܨܬܐ ܕܥܘܠܐ** Peš); vgl. **ما له قبلك** (was <ist> ihm dir gegenüber) Vel (> *novissimum quadrantem*: Vulg.). — ^l πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν] **ܐܘܨܬܐ ܕܥܘܠܐ** (und er begehrt es) Syr^{SC} = **واشتتهاها** Vel (> *ad concupiscendum eam*: Vulg.); (und er begehrt es für sich) Vat. 197. — ^m βάλει] **ܐܘܨܬܐ** (wirf es) Syr^{SC} Peš = **ܐܘܨܬܐ** Pal = **القربا** T^A; *worpse*: T^{N(L)}, *werpt*: T^{N(S)} (> *proice*: Vulg.); *depart lo*: Wald; *aruirph iz*: T^{Ahd.}; *wirff ez*: T^{D(M)}; *wirf iz*: Beheim; *wirffs*: B. v. 1466. — ⁿ συμφέρει] „*melius est*“: Geo; *melius est*: Paul. Nol. ep. 1, 5; *het es beter*: T^{N(S)} (> *expedit*: Vulg.); *melh es*: Wald; *iz ist bezzir*: Beheim; *ist bezzer*: T^D. — ^o εἰς γέενναν] vgl. *in gyhannam ignis*: gat; *in gehennam ignis*: Rufin, Ad. 2, 21; Rufin, Clement. 7, 37; *in hellafuir*: T^{Ahd.}; *in das hellische fûr*: Beheim; *in die angst des feurs*: B. v. 1466. — ^p βάλει] **ܐܘܨܬܐ** (wirf sie) Syr^C Peš, die aber am ersten Verbum kein Suffix haben! **ܐܘܨܬܐ** Pal; **القربا** (wirf sie) T^A mit voraufgehendem **اقطعها** (hau’ sie ab); *worpse*: T^{N(L)}, *werpse*: T^{N(S)} (> *proice*: Vulg.); *depart la*: Wald; *uirph sia*: T^{Ahd.}; *wirffe sie*: T^D; *wirf si*: Beheim;

اعضاك ولا يدخل جسدك كله^r نار جهنم^r 31 قد قيل من طلق امراته فليعطيها^s كتاب طلاقها^s 32 وانا اقول^t ان كل من طلق امراته من غير علة زنا فانه يصيرها زنى ومن تزوج مطلقة فقد زنى 33 قد سمعتم ايضا انه قيل للاولييين^u لا تحلف باسم ربك كاذبا^u 34 وانا اقول^v لا تحلفوا^w البتة لا بالسما لانها كرسي الله 35 ولا بالارض فانها موطا قدميه ولا باورشليم فانها مدينة الملك الاعظم 36 لا تحلف براسك فانك لا تقدر تجعل^x فيه شعرة^y سودا ولا بيضا^y 37 لكن^z تكون كلمتكم نعم نعم^a ولا لا وما زاد على هذا فهو من الشرير 38 قد سمعتم انه قيل^b للاولييين العيين بالعين والسن بالسن 39 انا اقول لكم^z لا تقاوموا^z الشر لكن من لطمك على خدك الايمن حول له^e الايسر 40 ومن اراد^e انه^e ياخذ قميصك

Le 2376; 34 وانا اقول (und ich sage) 2377] om و (und) 2376; انا (ich sage, ich) Le; 2377] لانها = Le 2376; 36 لا تحلف (nicht sollst du schwören) 2377] praem و (und) Le; 2377] = Le 2376; 37 لكن (vielmehr) 2377] praem و (und) Le; 2376; 2377] praem و (und) Le; 2376; 2377] Le] تكون كلمتكم (es sei euer Wort) 2377] من قبل (von dem Bösen) 2377 2376] من الشرير (es sei eure Rede) 2376; 2377] om Le 2376; 38 قد سمعتم انه قيل (von vor dem Bösen) Le; 2377] om Le 2376; 39 حول (wende zu) 2377] فحول (so wende zu) Le 2376; 40 انه (so) 2377] ان (so) Le 2376; 42 اعطيه (gib

wirffe sy: B. v. 1466. — ^a συμφέρει] *het es beter*: T^N (> *expedit*: Vulg.); „*melius est*“: Geo; *melius est*: Cassiodor, hist. 5, 48. Wald, Beheim und T^D wie oben ⁿ. — ^r εἰς γέενναν] *in dat vir van der hellen*: T^{N(L)} (> *in gehennam*: Vulg.); vgl. *in gehennam ignis*: Regulae Mon. (Anonymus). T^{Ahd.}, Beheim und B. v. 1466 wie oben ^o. — ^s ἀποστάσιον] Das Suffix in طلاقها (ihrer Entlassung) sonst nicht bezeugt. — ^t ὁμῶν] om Anon. Mt. hom. 12; Aug. adult. coniug. 2, 10/10; Aug. Faust. 19, 3. — ^u οὐκ ἐπιორήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοῦς ὕρχους σου] Die Variante des arabischen Textes findet sich nirgends in der Überlieferung von Mt. 5, 33. Sie berührt sich aber aufs engste mit dem Wortlaut der Peš zu Ex 20, 7: لا اءجل جمعوه واذن: لا اءجل جمعوه واذن (Nicht sollst du schwören im Namen des Herrn, deines Gottes, in Lügenhaftigkeit). Bezüglich der Beziehung dieses Peš-Textes zum aramäischen Targum (Onkelos, Ps.-Jonathan, Jerusalmi und Geniza-Fragment) vgl. meine Arbeit über *Peschittha und Targumim des Pentateuchs* (Le Muséon XLVIII, S. 1—54) S. 5. — ^v ὁμῶν] om Anon. Mt. hom. 3; hom. 12; hom. 15; hom. 49; Aug. Faust. 19, 25. — ^w μὴ ὁμῶσαι] لا تحلفوا (nicht sollt ihr schwören) Syr^{SC} Peš Pal = لا تحلفوا T^A; „*ne iuretis*“: Geo^{Ad.} (> „*non iurare*“: Geo^{A·B·}); *gine sult niet sweren*: T^{N(S)} (> *non iurare*: Vulg.); *nit woelt schwern*: B. v. 1466; *ir schult nit sweren*: T^D; *ne iuretis*: h,

^a es ist besser ^a für dich, daß das eine deiner Glieder zugrunde geht und nicht dein ganzer Leib ^r ins Feuer der Hölle ^r ein- geht. ³¹ Es ist gesagt: „Wer sein Weib entläßt, der soll ihr ^s das Schreiben ihrer Entlassung ^s geben!“ ³² Und ich sage ^t, daß jeder, der sein Weib außer auf Grund von Hurerei entläßt, — siehe! — sie zur Hure werden läßt; und wer eine Entlassene heiratet, der hat Hurerei begangen. ³³ Ihr habt ferner gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „^u Du sollst beim Namen deines Herrn nicht lügnerisch schwören ^u!“ ³⁴ Und ich sage ^v: „^w Ihr sollt überhaupt nicht schwören ^w!“ Nicht beim Himmel, denn er ist der Thron Gottes; ³⁵ und nicht bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße; und nicht bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs. ³⁶ Nicht sollst du schwören bei deinem Haupte; denn du bist nicht imstande, ^x auf ihm ^x ein Haar ^v schwarz zu machen und nicht weiß ^v. ³⁷ Vielmehr ^z soll euer Wort sein: „Ja, ja!“ und ^a „Nein, nein!“, und was über dieses hinausgeht, das ist vom Bösen. ³⁸ Ihr habt gehört, daß zu den Alten ^β gesagt ist: „Das Auge um das Auge, und der Zahn um den Zahn!“ ³⁹ Ich sage euch: „^γ Widersetzt euch nicht ^γ dem Bösen!“ Vielmehr wenn dich einer auf deine rechte Backe schlägt, wende ihm die linke ^δ zu! ⁴⁰ Und wenn einer ^ε

Ps. Aug. spec. 41; Aug. Faust. 19, 3; 19, 25; *ne iuraveritis*: Irenaeus 4, 2/5; *nolite iurare*: Aug. serm. 180, 1/1; Aug. Adim. 18; Aurelian, reg. mon. 9; reg. virg. 7; Cassiodor, ps. 62, 12; Fulg. Ferr. ep. 7, 16; hom. Caesar. I; Caesarius, reg. mon. 4; Rufin, apol. 2, 3. لا تكلفوا (nicht schwört) Vel. — ^x om G] حبه Syr^{SC} Peš Aphrahat I. 132 = فيء T^A. — ^v λευκήν ἢ ἐλαίαν] vgl. bezüglich der Stellung: !!سودا او بيضا (schwarz oder weiß) Syr^{SC} Peš Aphrahat I. 132 = سودا او بيضا T^A. — ^z δέ] لا (sondern) Syr^{SC} Peš = لكن T^A. — ^a οὐ] لا (und: Nein) Syr^{SC} Peš Pal; „et non“: Geo; *ende neen*: T^{N(L)} (> Vulg.); vgl. *si si ho non non*: Wald. — ^β om G] Das Plus des arab. Textes ist sonst nicht bezeugt. — ^γ μὴ ἀντιστῆναι] لا تقوموا Syr^{SC} Peš Pal = لا تقوموا T^A; *ghine moett nit weder striden*: T^{N(L)} (> *non resistere*: Vulg.); *ir schult niht widersten*: T^D; *nichten wider stet dem ubeln*: B. 1466. Vgl. *dune salt niet weterstaen*: T^{N(S)}; „*ne restiteris*“: Geo^{Ad}. (> „*non resistere*“: Geo^{A.B.}). — ^δ καὶ τὴν ἄλλην] 1) om καί: Syr^{SC}; Pal; T^{N(L)} (> Vulg.); Cassian, conl. 21, 32/4; Vel. 2) *de slinke*: T^{N(L)} (> *alteram*: Vulg.); *sinistram*: a. b. g¹. Aug. ep. 138, 12; Aug. Faust. 22, 79; 22, 76; Ps. Aug. quaest. test. 69, 4; Chromat. Matth. tract. 11, 1; Val. Cem., hom. 13, 4. Gegen die Lesart *sinistram* polemisiert Hieronymus (Eccles. 10): *non iubemur sinistram genam percutienti praebere sed alteram*. — ^ε σοι κριθῆναι καὶ] om Aphrahat I. 420; om

فاعطيه رداك⁴¹ ومن سخرك ميل فامضى معه ميلين⁴² من سالك اعطيه ومن طلب يستقرض منك فلا تردّه⁴³ سمعتم انه قيل حب قريبك وابغض عدوك⁴⁴ وانا اقول⁷ حبّوا اعداكم وباركوا على الذين يلعنوكم اصنعوا الخير الى مبغضيتكم وصلّوا على ظالميتكم وطارديكم⁴⁵ لكي تكونوا ابناء لاجوكم السماوي المشرق شمس⁸ على الاخيار والاشرار⁹ ويهطر على الصديقين والخطاة

ihm) 2377] فاعطيه (so gib ihm) Le 2376; طلب (er sucht) 2377] اراد (er will) 2376; اراد (er will, daß) Le; سمعتم (ihr habt gehört) 2377] praem قد Le 2376; 44 und ich) 2377] om و (und) Le 2376; يلعنوكم (sie verfluchen euch) 2377 2376] يلعنونكم (sie verfluchen euch) Le.

T^{N(L)}; vgl. auch Lk. 6, 29, wo eine Entsprechung zu dem hier ausgelassenen Text fehlt. Die lateinischen Zitate bei Ps. Ambr. serm. 19, 5; Max. Taur. hom. 39; Rufin, Ad. I, 18 geben keine Sicherheit für eine entsprechende Omission. — ζ ἄφεες αὐτῶ] ٥٥ ٥٥ (gib ihm) Aphrahat I. 420; da ei: Rufin, Ad. I, 18. — ἡ ὑμῶν] om Anon.

Mk. 12, 1—12

¹ ثم انشا يقول لهم^b مثلا انسانا غرس كرما واحاط^c به سياجا وحفر^d فيه معصرة وبنيا^e فيه برجاً وسلمه الى فلاحين وسافر² فارسل^f في وقت^g الثمر^h عبداً^h له^h لياخذⁱ شياً من ثمر الكرم³ فتناولوه وضربوه وارسلوه سفراً⁴ وايضا ارسل اليهم عبد اخر فرجموه وشتموه وارسلوه مهانداً⁵ وارسل اخر فقتلوه^k وعبيد^k اوخر كثيرين^k فضرّبوا

Varianten zu Mk. 12, 1—12

¹ مثلا (ein Gleichnis) 2377 [2376]]بامثال] (in Gleichnissen) Le; ² فارسل (dann sandte er) 2377] + الى الفلاحين (zu den Arbeitern) 2376 Le; عبد له (einen seiner Knechte) 2377] عبد (einen Knecht) 2376 Le; ³ سفراً (leer) 2376 Le; ⁵ وارسل (und er sandte) 2377] فارسل (da sandte er) 2376 Le; اوخر (andere)

Krit. Apparat zu Mk. 12, 1—12

^a καί (1⁰). — ^b ἐν παραβολαῖς;] vgl. den Text Lk. 20, 9: τὴν παραβολὴν ταύτην. — ^c περιέθιχεν] ٥١ ٥١ (er umgab ihn) Syr^{SIC} Peš = احاط^c T^A; vgl. Mt. 21, 33: αὐτῷ περιέθιχεν. — ^d ὄρουσεν] + ٥٥ (in ihm) Syr^{SIC} Peš = + فيه^d T^A; *grouf dar in*: T^{N(S.H)}; *hi groefer in*: T^{N(L)}; vgl. Mt. 21, 33: ὄρουσεν ἐν αὐτῷ. — ^e ἰχυρόμησεν, + ٥٥ (in ihm) Syr^{SIC} Peš = + ٥٥ T^A; + *dar in*: T^{N(S.H)}; *dar ein*: T^{D(M)}; *in ime*: Beheim; vgl. Mt. 21, 33 φχυρόμησεν; + ٥٥ (in ihm) Syr^{SC} Peš Th^s, + ٥٥

deinen Rock nehmen will, so gib^c ihm deinen Mantel! ⁴¹ Und wenn dich einer eine Meile <zu gehen> zwingt, so geh mit ihm zwei Meilen! ⁴² Wenn einer dich bittet, gib ihm; und wenn einer von dir ein Darlehen zu bekommen sucht, so weise ihn nicht ab! ⁴³ Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind!“ ⁴⁴ Und ich sageⁿ: „Liebet eure Feinde und segnet die, die euch verfluchen! Tut das Gute denen, die euch hassen, und betet für die, die euch Unrecht tun und euch verfolgen, ⁴⁵ auf daß ihr Söhne eures himmlischen Vaters seid, der seine Sonne aufgehen läßt ^o über die Guten und die Bösen ^o und regnen läßt über die Rechtschaffenen und die Sünder.

Mt. hom. 3; hom. 15; hom. 49. — ^o ἐπὶ πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς] **حالا على الصالحين والافسار** TA; (über die Guten und über die Schlechten) Syr^{SC} Peš = **على الاخيار والافسار** TA; *super bonos et malos*: Vulg. und Vetus Latina (mit Ausnahme von b d k l ð Aug. spec. 25; Hier. Dan. 2; Irenaeus 4, 36/6; 5, 27/1).

Mk. 12, 1–12

¹ Darauf^a begann er, ihnen ein Gleichnis^b zu sagen: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg und zog um ihn^c einen Zaun und grub in ihm^d eine Kelter und baute in ihm^e einen Turm und übergab ihn Arbeitern und reiste ab. ² Dann sandte er^f zur Zeit der Früchte^g ^heinen seiner Knechte^h, daß erⁱ etwas von den Früchten des Weinberges nähme. ³ Da ergriffen sie ihn und schlugen ihn und schickten ihn mit leeren Händen fort. ⁴ Und wiederum sandte er einen andern Knecht zu ihnen; da warfen sie ihn mit Steinen und mißhandelten ihn und schickten ihn mit Schimpf und Schande fort. ⁵ Und er sandte einen andern, da töteten sie ihn, und ^kviele andere Knechte^k, da schlugen

(in ihm) Pal; + **فيه** (in ihm) Vel (in Mt. und Mk.). — ⁱ πρὸς τοὺς γεωργούς] om. — ^g τῷ καιρῷ] **بلما بلغ اوان الثمار** (zur Zeit der Früchte) Syr^{SC}; vgl. **فلما بلغ اوان الثمار** (als dann die Zeit der Früchte herankam) TA = *doe die tijt der vrucht nakede*: T^{N(S-H)} = Mt. 21, 34: ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν. — ^h εὐδούλῳ] **عبد** (seinen Knecht) Syr^{SC} = **عبد** Peš = **عبد** TA Vel; vgl. Mt. 21, 34: τοὺς εὐδούλους αὐτοῦ. — ⁱ παρὰ τῶν γεωργῶν] om Peš = T^N; om Mt. 21, 34. — ^k πολλοὺς ἄλλοις] **صلى** (viele andere Knechte) Peš = **عبيد اخر كثيرين** TA; vgl. Mt. 21, 36:

بعضهم وبعض قتلوه⁶ وكان له¹ ابنا وحيدا حبيبه فارسله^m اخيرا
 قايلا انهم يستكون من ابني⁷ فاولايكⁿ لما راوه مقبلا^o قالوا فيما
 بينهم ان هذا هو الوارث هلموا نقتله^p وناخذ ميراثه^p ثم تناولوه
 وقتلوه واخرجوه خارج الكرم⁹ فماذا يصنع رب الكرم^r باولايك
 ليقدم من ويهلك الفلاحين وليعطين الكرم لآخرين¹⁰ ولم تقروا
 هذا الكتاب الحجر الذي رذلوه البناوون ذاك صار راس للزاوية
¹¹ من الرب كانت هذه وهي عجيبة في اعيننا¹² فحاولوا ان يمسخوه
 ففرغوا من الجمع لانهم علموا انه قال المثل نحوهم^s ثم تركوه وذهبوا

2377] (andere) 2376 Le; (da schlugen sie einen Teil von
 ihnen) 2377 Le] قبضوا (sie ergriffen) 2376; (und einen Teil töteten
 sie) 2377] وحييدا⁶ (und einen Teil von ihnen töteten sie) 2376 Le; سيستكون
 = سيستكون (sie werden sich scheuen) 2377] واحد^a Le; باولايك⁷ (da) 2376 Le; ف⁸ (darauf) 2377] ثم⁸ 2376 Le; ان
 Le; ان (der Stein) 2377 2376] الحجر¹⁰ (mit jenen) 2377 2376] om Le; راسا للزاوية =
 راسا للزاوية (zu einem Ecksteine) 2377] راس للزاوية (zu dem Ecksteine) 2376. Le]

ἄλλους δούλους πλείονας. — ¹ ἐτι] om Syr^s. — ^m πρὸς αὐτοῦς] om. — ⁿ οἱ γεωργοὶ
 om T^{N(L)}. — ^o om G] nur in einigen Hss. der I-Gruppe: θεασάμενοι αὐτὸν ἐργόμε-
 νον; ^p لما ابصروا الابن (als sie ihn kommen sahen) HarqI (sub *); vgl. ^r ما ابصروا الابن
 TA = Mt. 21, 38: ἰδόντες τὸν υἱὸν; vgl. Lk. 20, 14: ἰδόντες δὲ αὐτόν; ^s alsen deghehe

Lk. 4,1-13

^{1a} وان كان يسوع مملوا^a من الروح القدس^b انفلت من الاردن
 فساقه الروح القدس^c الى البرية² اربعين يوما متكنا من المحال

Varianten zu Lk. 4, 1-13

رجع (er kehrte zurück) 2376, انقلب (er kehrte zurück) 2377] انفلت (er entflo) 2377] انقلب (er kehrte zurück) mit darüber geschriebenem انقلب Le; فساقه الروح القدس (da führte ihn der heilige Geist) 2377] فقيد من الاردن بالروح (da wurde er vom Jordan weg im Geiste geleitet) 2376 = Le (فأقيد); 2377] = كملها² (er hat sie vollendet) 2377]

Krit. Apparat zu Lk. 4, 1-13

^a Ἰησοῦ; δὲ πλήρης] ^b مملوا (Jesus aber indem er erfüllt <war>) Syr^s = Peš (vac. Syr^o). — ^c ὑπέστρεψεν] Die diakritischen Punkte sind in 2377 offenbar falsch gesetzt. Lies mit 2376 انقلب (er kehrte zurück). — ^e καὶ ἤγετο ἐν

sie einen Teil von ihnen und einen Teil töteten sie. ⁶ Und er hatte¹ einen einzigen Sohn, seinen geliebten; den sandte er als Letzten^m, indem er sprach: „Sie werden sich vor meinem Sohn scheuen.“ ⁷ Jeneⁿ aber, ^oals sie ihn kommen sahen^o, sprachen untereinander: „Dieser ist der Erbe. Kommt! wir wollen ihn töten ^pund seine Erbschaft <an uns> nehmen^p! ⁸ Darauf ^aergriffen sie ihn und töteten ihn und schafften ihn hinaus aus dem Weinberg. ⁹ Was wird nun der Herr des Weinbergs ^rmit jenen^r machen? Er wird fürwahr herbeikommen und die Arbeiter umbringen, und er wird den Weinberg anderen geben! ¹⁰ Und habt ihr nicht diese Schrift gelesen: „Der Stein, den die Erbauer verworfen haben, der ward zu einem Ecksteine. ¹¹ Von dem Herrn geschah dieses, und es ist wunderbar in unsern Augen.“? ¹² Da suchten sie ihn zu fassen, aber sie fürchteten sich vor der Menge; denn sie wußten, daß er das Gleichnis mit Bezug auf sie erzählt hatte. Darauf ließen sie ihn und gingen weg.

saghen: T^{N(L)}; *ende doe die wijngaert lieden sagen den sone*: T^{N(S·H)}. — ^p *καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία*] vgl. Mt. 21, 38: *καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ*. — ^a *καὶ* (1^o)] *doe*: T^{N(L)}. — ^r *om G*] vgl. Mt. 21, 40: *τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις*; Lk. 20, 15: *αὐτοῖς*. — ^s *καὶ* (3¹).

Lk. 4, 1—13

¹ ^aUnd als Jesus vom heiligen Geiste erfüllt war^a, entflo^b er vom Jordan. ^cDa führte ihn der heilige Geist^c in die Wüste ²vierzig Tage, indem er von dem Listigen (= Teufel) versucht wurde; und nicht aß er etwas in jenen Tagen. ^dAls er sie dann

τῷ πνεύματι] *αλαελο λε:αε, λωει αλε:αο* (und es führte ihn der heilige Geist und trieb ihn hinaus) Syr^S; *λωει αλε:αο* (und es führte ihn der Geist) Peš. Die aktive Wendung des Satzes ist sicher tatianisch, da nach Ausweis von Syr^S offenbar durch Harmonisierung mit Mk. 1, 12: *τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει* entstanden. Zu *الروح*

ولم ياكل شيئا في تلك الايام^d فعند ما كملها^d جاع³ فقال له المكالم ان كنت ابن الله فقول لهذه الخبزر ان تصير رغيفا⁴ فاجاب يسوع وقال له انه مكتوب ان الانسان ليس بالخبز فقط يعيش لكن بكل كلمة الله⁵ واصعدته المكالم الى جبل^e على شاهق^e واوراه جميع ممالك^f العالم في جزو من زمان⁶ وقال له^g لك اعطى^h هذا كله^h ومجد هذه الممالكⁱ لانه الى سلم وانى اخوله لمن اريد⁷ فلك يكون^k هذا كله^k ان انت سجدت¹ الى⁸ فاجاب يسوع وقال له اذهب وراى يا شيطان فقد كتب تسجد للرب الالهك وله وحده^m اعبد⁹ ثم ارتقا به الى اورشليم ووقفه على جناح الهيكل وقال له ان كنت^o المسيح ابن الله فالق نفسك من هاهنا^p 10 لانه مكتوب انه يوصى ملايكنه بك ليكفظوك في طرفك¹¹ ويحملوك على الايادي ليلا تعثر بحجر رجلك¹² فاجاب يسوع وقال له^q لا تجرب^r الالهك¹³ فلما استتمت المكالم^s تجاربيته^t نجا عنه^u للوقت

ولكن [2377] لكن⁴ 2376 Le; لهذا... يصير [2377] لهذه... تصير³ 2376 Le; استوفاهما 2376 Le; كلمة تخرج من فم الله [2377 Le] (Wort Gottes) كلمة الله 2376 Le; واصعدته⁵ (und er ließ ihn aufsteigen) 2377] الشيطان (der Listige) 2377 Le; فاصعدته (da ließ er ihn aufsteigen) 2376 Le; المسكونة [2377] العالم (der Welt) 2376 Le; على (hoch) 2377] om 2376 Le; المسكونة (der Oikumene) 2376 Le; هذا (dieses) 2377] هذا (denn es) 2376 Le; وانى (und siehe ich) 2377] وانى (und siehe ich) 2376 Le; و..... اعبد⁸ (unddiene) 2377] و..... اعبد⁸ (und du sollst dienen) 2376 Le; وتعبد المسيح 2376 Le; ووقفه = [2377] ووقفه⁹ 2376 Le; في طرفك¹⁰ (auf deinen Wegen) 2377] om 2376

القدس (der heilige Geist) vgl. noch **ܡܫܚܐ ܕܩܕܝܫܐ**; (der heilige Geist) Syr^O Mt. 4, 1; Peš Mt. 4, 1; *van den heiligen gheest*: T^{N(L)}. — ^d **ܘܥܠܡܐ ܕܡܫܚܐ ܕܩܕܝܫܐ** [καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν] *der werelt*: T^N; vgl. Mt. 4, 8: τοῦ κόσμου. — ^e **ܕܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ** [διάβολος] om Syr^S (vac. Syr^O); vgl. Mt. 4, 9. — ^h **ܕܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ** [ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν] *al dit*: T^{N(S)} (> *allé dese verwentheit*: T^{N(L)}); vgl. Mt. 4, 9: ταῦτα πάντα. — ⁱ **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ** [καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν] vgl. **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ** (alle diese Königreiche und ihre Herrlichkeit) Syr^S; vgl. auch Syr^S zu Mt. 4, 9: **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܩܕܝܫܐ** (diese Königreiche und ihre Herrlichkeiten). — ^k **ܡܫܚܐ ܕܩܕܝܫܐ** [πᾶσα] Arab. Text sonst nicht bezeugt. Vgl. oben Anm. ^h! — ^l **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ** [ἐνώπιον ἐμοῦ] vgl. **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ** Mt. 4, 9. — ^m **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ** [λατρεύσεις] Der Imperativ sonst nicht bezeugt! — ⁿ om G] vgl. τότε Mt. 4, 5. — ^o om G. — ^p **ܘܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ**

beendet hatte^d, hungerte ihn. ³ Da sprach zu ihm der Listige: „Wenn du der Sohn Gottes bist, so sprich zu diesem Stein, daß er Brot werde!“ ⁴ Da erwiderte Jesus und sprach zu ihm: „Geschrieben ist, daß der Mensch mitnichten im Brote allein lebt, sondern in jedem Worte Gottes.“ ⁵ Und aufsteigen ließ ihn der Listige zu einem ^ehohen, aufragenden ^eBerg und zeigte ihm alle Königreiche der Welt^f in einem Bruchstück von Zeit ⁶ und ^gsprach zu ihm: „Dir werde ich ^hdies alles^h geben und ⁱdie Herrlichkeit dieser Königreicheⁱ; denn es ist mir übergeben und, siehe, ich gebe es zum Besitze, wem ich will. ⁷ So soll denn dir ^kdies alles^k gehören, wenn du mich^l anbetest.“ ⁸ Da antwortete Jesus und sprach zu ihm: „Geh’ hinter mich, Satan! Es ist ja geschrieben: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten, und ihm einzig diene^m!““ ⁹ Daraufⁿ stieg er mit ihm auf nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: „Wenn du der Messias^o, der Sohn Gottes bist, so stürze dich selbst herab von hier^p!“ ¹⁰ Denn es steht geschrieben: „Er wird seinen Engeln deinetwegen befehlen, daß sie dich bewahren auf deinen Wegen, ¹¹ und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du nicht an einen Stein deinen Fuß stoßest.““ ¹² Da antwortete Jesus und sprach zu ihm^q: „Du sollst^r deinen Gott nicht versuchen!“ ¹³ Als dann der Listige seine Prüfungen^s vollendet hatte, eilte er^t sogleich^u von ihm weg.

Le; ¹² يسوع (Jesus) 2377] om 2376 Le; له (zu ihm) 2377 2376] + فقد اقبل (und es ist gesagt) Le; الالهك (deinen Gott) 2377] praem و ربك (deinen Herrn und) 2376 Le; ¹³ نجح (er enteilte) 2377] تنجح 2376 Le.

om Syr^S (vac. Syr^O); vgl. ^ص من هنا (von hier) Syr^S Mt. 4, 6 statt *κατω*. — ^q ὅτι εἰρηται] om Syr^S (vac. Syr^O). — ^r χριστον] Die Omission in 2377 ist entweder durch ein Versehen des Kopisten oder möglicherweise auch durch eine zu weit gehende Korrektur verursacht. 2376 und Le haben die ursprüngliche Lesart ^{ربك والالهك} (deinen Herrn und deinen Gott) bewahrt, die zu Mt. 4, 7 von 2377 und Le (vac. 2376) bezeugt wird. ^{ربك والالهك} (deinen Herrn und deinen Gott) liest Syr^O in Mt. 4, 7 und 4, 10. Als Tatianlesart wird die Variante gesichert durch T^N, der an erster und zweiter Stelle (mit Ausnahme von T^{N(S)} an zweiter Stelle!) *dinen here ende dinen Got* bietet. — ^s πάντα πειρασμόν] ^{لصنعه} (seine Versuchungen) Syr^S (vac. Syr^O); vgl. auch ^{لجميع} (alle seine Versuchungen) Peš = جميع تجاربه T^A. — ^t ἀπέστη] ^ف (er hob sich weg) Syr^{S[O]} Peš. — ^u ἄκρι καιροῦ.

Joh. 19, 28—42

^a 28 وبعد ذلك ان علم ايسوع ان كل شى قد كمل ^b من اجله قال ليتم الكتاب قد عطشت ^c 29 وكان ^d هناك وعا مملوا خلا فملوا من الخل اسفنجة وجعلوها ^e في القصبة وقد موها الى فمه ^f 30 فحين تناول يسوع الخل قال ^f قد تم كلما قيل ^f وامال ^g راسه واسلم ^h روحه ³¹ واما اليهود فليلا تبقا الاجسام على الصليب في السبت ان كان ⁱ ذلك يوم الجمعة ^k لان يوما عظيما كان ذلك السبت ^k سالوا بيلاطس ان يكسر سيقانهم ^m ويكطهم ³² فجاء الجند فكسروا ساقى الاول وساقى الاخر ⁿ المصلوبين معه ³³ فلما جاؤ الى يسوع وراوه ^o ميتا ما كسروا ساقيه ³⁴ لكن واحد من الجند ^p فتح جنبه بحربة فخرج في الحين دما

Varianten zu Joh. 19, 28—42

^a 29 وعا (ein Behältnis) 2377] انا (ein Gefäß) 2376 Le; في القصبة (auf das Rohr) 2377] في قصبة (auf ein Rohr) 2376 Le; ³¹ يوم الجمعة (jenes der Tag des Freitags) 2377] ذلك اليوم الجمعة (jener Tag der Freitag) 2376 Le; يكسر (er ließe brechen) 2377 2376] تكسر (gebrochen würden) Le; سيقانهم (ihre Beine) 2377] ساقهم (ihre Beine) 2376 Le; ³² فجاء (da kamen) 2377] فجاء (da kamen) 2376 Le; المصلوبين (die ... gekreuzigt waren) 2377] المصلوب (der ... gekreuzigt war) 2376

Krit. Apparat zu Joh. 19, 28—42

^a μετὰ τοῦτο] und danach) T^A (> Peš); und danach) Pal; vgl. ende alse Ihesus sach: T^{N(L)}, ende doe Ihesus wiste: T^{N(S)} (> postea sciens Jesus Vulg.). — ^b om G] vgl. + τὰ περὶ αὐτοῦ einige griech. Hss.; + dat van hem gescreven was T^{N(L)}. — ^c ἔκειτο] und es befand sich) Vel. — ^d om G] + ^l (dort) Pal; + هنالك (dort) Vel; + al daer: T^{N(L)}, + daer: T^{N(S)} (> Vulg.); + do: Beheim = Bibel v. 1466; + da: T^D; + thar: T^{Ahd}; + aqui: Wald Z.D. — ^e ὑστῶπι] (auf ein Rohr) T^A; omme enen schacht: T^{N(L)}, up een riet: T^{N(S)}; perticae: b ff² n v; vgl. ysopie perto upon a rodde: PH. Vgl. κάλαμος Mt. 27, 48; Mk. 15, 36. — ^f τετέλεσται] erfüllt ist alles) T^A (> Peš: ^l (erfüllt ist alles) Pal^{A-B} = ^l (erfüllt ist alles) Pal^C; ^l Aphrem (Lamy I 229); ^l (alles etwas ist erfüllt) Arm; nu est al voldaan: T^{N(L)}, hets al vuldaen: T^{N(S)} (> consummatum est: Vulg.); ez ist allez volbraht: T^{D(M)}, iz ist alliz volbracht: T^{D(L)}; omnia consummata sunt: n; consummata sunt omnia: Ambros. Luc. 10 125. — ^g τὴν κεφαλὴν] (sein Haupt) Peš = ^g (sein Haupt) T^A = ^g Pal; syn hoeft: T^N (> capite: Vulg.); his heued: PH; son cap: Prov; sein haupt: T^{D(M)}; sin houbit: T^{D(L)}. — ^h τὸ πνεῦμα] (seinen Geist) Peš = Pal = ^h T^A; sinen gheest: T^N (> spiritum: Vulg.); sinen geist: Beheim = T^{D(L)}; seinen gaist: T^{D(M)}. — ⁱ om G]

وماء³⁵ والذي عاين شهد وشهادته^ق حق هي وذلك فقد عرف انه يقول^ر حقا لتصدقوا^س انتم³⁶ ان هذه الحوادث حدثت ليتم الكتاب وعظم منه لا ينكسر³⁷ وكتاب اخر قال ايضا^ت وينظرون الى من طعنه³⁸ وبعد هذه الامور سال لبيلاطس يوسف الذي من الرامة الذي كان تلميذ يسوع^ب سرا من اجل اتقا اليهود في ان ياخذ جسده^ص فامر له بيلاطس بذلك^و وجا فاخذ جسد يسوع³⁹ وجا نيقوذيموس ايضا الذي جا في الاول الى يسوع ليلا وجاب^م حنوط مّر وصبر نحو مائة رطلا⁴⁰ واخذا جسد يسوع^خ فلقاه بسباني مع الطيوب على ما جرت به العادة عند اليهود ان يكفنوا⁴¹ وكان في المكان حيث صلب بستان وفي البستان قبر جديد لم يكن قد وضع فيه احد⁴² فهناك وضعوا يسوع لاجل جمعة اليهود لان القبر كان قريب

Le; 35 (Wahrheit) 2377] صادقة (wahrheitsgemäß) 2376 Le; حقا (Wahrheit) 2377] صدقا (Wahrheitsgemäßes); 36 (siehe) 2377 2376] لان (denn) Le; وعظم (und ein Knochen) 2377] بان عظم (daß ein Knochen) 2376 Le; ينكسر (wird gebrochen werden) 2377 Le] يكسر (wird gebrochen werden) 2376.

sine side ende ontploec hem: T^{N(L)}, *dede op*: T^{N(H)}; *aperuit*: Vulg. — ^ا ἀληθινή] حق (Wahrheit) T^A (> Peš); ^ب معمله (Wahrheit) Pal^B [> معمله (wahr) Pal^{A,C}; Ausg. S. 206 u. 239]; ^ت معمله (Wahrheit) Pal^{B,C} [> معمله (wahr) Pal^A; Ausg. S. 213]. — ^ر ἀληθῆ] ^ز معمله (die Wahrheit) Peš = الحق T^A = معمله Pal^C (Ausg. S. 207) = معمله Pal^B = معمله Pal^C (Ausg. S. 213). — ^س καὶ ὕμεις] die Omission von καί sonst nicht bezeugt. — ^ت καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει] der arabische Text kann als Nomen mit Relativsatz verstanden werden; vgl. dazu ^و معمله (und weiter eine andere Schrift, die sagt) Peš. — ^ب κεκομμένους δέ] statt dessen, wie im arabischen Text, adverbielle Wiedergabe, teilweise auch mit Omission des δέ, in: *al verholentec*: T^{N(L)}, *heimeleke*: T^{N(S)} (> *occultus autem*: Vulg.); *pryuelich*: PH; *heimlich*: Bibel v. 1466 = T^{D(M)}; *heimelichen*: T^{D(L)}; *tot recostament*: Prov.; *abs-*

ser heraus. ³⁵ Und derjenige, welcher Augenzeuge war, hat Zeugnis abgelegt, und sein Zeugnis ist Wahrheit^a, und jener wußte, daß er Wahrheit^r spricht, damit ihr^s glaubet. ³⁶ Siehe, diese Begebenheiten begaben sich, damit erfüllt würde die Schrift: „Und kein Knochen von ihm wird zerbrochen werden“, ³⁷ und eine andere Schrift, die ebenfalls sagt^t: „Und sie werden auf einen schauen, den sie durchbohrt haben.“ ³⁸ Und nach diesen Ereignissen bat Joseph, welcher aus ar-Rāma <war>, welcher der Schüler Jesu war, heimlich^u wegen der Furcht vor den Juden, den Pilatus darum, daß er seinen Leib nehmen dürfe. ^v Da befahl Pilatus, jenen ihm^v <zu geben>; und er kam und nahm den Leib Jesu. ³⁹ Und es kam auch Nikodemus, der zum erstenmal zu Jesus nächstlicherweile gekommen war, und er brachte Myrrhe- und Aloespezeereien^w, gegen hundert Pfund. ⁴⁰ Und sie beide nahmen den Leib Jesu und umwickelten^x ihn mit Linnentüchern nebst den wohlriechenden Substanzen, wie bei den Juden die Sitte ging, <jemanden> einzubalsamieren. ⁴¹ Und es war an dem Orte, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten und in dem Garten ein neues Grab, in das^y keiner gelegt worden war. ⁴² Dort legten sie dann Jesus wegen des Freitags der Juden nieder; denn das Grab war nahe.

conse: r; occulte autem: b c f ff² n aur gat δ. Zu der Verbindung *rogavit Pilatum Joseph occulte*: Aug. serm. 158, 1; Ps-Max. serm. 6 vgl. *der bat pylatus heimlich*: Bibel v. 1466; *pregue Pilat mas en rescos*: Wald^D; *et en rescost*: Wald^L. — ^v και ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος] vgl. *إلى يوسف* (er befahl ihm, daß er seinen Leichnam dem Joseph übergäbe) T^A; *beval hi dat men Josephe din lichame gave*: T^N; Mt. 27, 58: τότε ὁ Πιλάτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι. — ^w μύρρα] *المرا* (Spezereien) Peš = *حنوطا* T^A; *المرا* (Wohlgerüche) Pal. — ^x και ἔδησαν αὐτό] *وكانوا* (und sie umwickelten ihn) Syr^{S(C)} Peš = *وكانوا* T^A = *المرا* Pal; *endé wondene*: T^N; *wunden in*: T^{D(M)}; *wunden en*: T^{D(L)}; *bewunden . . . den lichamen*: T^H; *wonde Jesus body*: PH. vgl. Mt. 27, 59; Lk. 23, 53: ἐνετύλιξεν; Mk. 15, 46: ἐνέλιθσεν. — ^y οὐδέπω] om Syr^{S(C)}.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Der maronitische Nomokanon „Buch der rechten Leitung“

Die rechtsgeschichtliche Forschung für den Bereich der orientalischen Kirchen leidet trotz manchen wertvollen Publikationen immer noch unter dem Mangel brauchbarer Ausgaben der Quellentexte. Namentlich fehlen solche in arabischer Fassung, von denen nur einige, darunter „die Kanones der Apostel“ und der Nomokanon des Kopten as-Şafī ibn al-‘Assāl, dieser allerdings in zweifacher Ausgabe, vorliegen. Um so dankbarer begrüßt man das Erscheinen eines Rechtsbuches, über dessen Herkunft und Entstehung zwar schon viel geschrieben wurde, dessen Inhalt man auch aus mitgeteilten Kapitellisten ahnen konnte¹, dessen Art und Gehalt aber eben wegen seiner Unzugänglichkeit ungekannt bleiben mußte. Dabei handelt es sich um ein Schriftwerk aus einer Zeitepoche der maronitischen Nation, deren kirchengeschichtliche Beurteilung besonders umstritten ist.

Dieses Verdienst einer erstmaligen Edition gebührt dem jungen Alepinermönch und Zögling des maronitischen Kollegs in Rom Petrus Fahed (بطرس فهد), der auf Anregung und mit Förderung des Superiors dieses Kollegs, Germanus Saif, den vollständigen Text in Druck gab: *Kitāb al-hudā ou Livre de la Direction. Code Maronite du Haut Moyen Age. Traduction du Syriaque en Arabe par l'Exéque Maronite David l'an 1059*. Imp. Maronite — Alep 1935. 8°. X, 24, 416 S. Das Resumé seiner arabischen Vorrede über Autor, Übersetzer und Hss. schickt der Herausgeber dem Ganzen in französischer Sprache voraus².

Von den 3 Hss., welche das Werk vollständig überliefern, ist Vat. syr. 133 (J. 1402) wörtlich abgedruckt, und zwar, was von allen Benützern mit besonderem Dank hingenommen werden wird, in arabischer Umschrift

¹ Literatur: Jos. Sim. Assemani, *Bibliotheca orientalis* I 629sq. Steph. Evod. Assemani, *Bibl. apostol. Vaticanae codicum mss. catalogus* III 202—208. Wilh. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*, Leipzig 1900, S. 146—148. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 342f. Clément Joseph David, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue Orthodoxie perpétuelle des Maronites*, 1908, S. 224—226. Girgiš Manaš, *al-ḥaqq al-qānūnī ‘inda ’l-mawārīna*, Ḥalab 1925, S. 7—9.

² Der arabische Titel lautet: كتاب الهدى وهو دستور الطائفة المارونية في الاجيال الوسطى. Im folgenden mit k. h. abgekürzt.

der Karschūni-Vorlage. Die Lesarten der beiden anderen, ebenfalls in Karschūni geschriebenen Hss. Par. syr. 223 (16. Jh.) und Bibl. Angel. (Rom) or. 64 (16. Jh.) sind in die Anmerkungen gestellt¹. Teile des Werkes enthalten Vat. syr. 220 und Barber. syr. 41, d. i. der Nomokanon des Šafī ibn al-‘Assāl.

Über die Urheberschaft des Werkes oder der Sammlung ergibt sich aus den nun vorliegenden, an den Anfang gestellten zwei Briefen folgendes: Ein Mönch und Priester Joseph (ohne Bezeichnung seines Aufenthaltsortes) wandte sich i. J. 1370 Gr. (= 1058/9 Ch.) an einen Bischof (Muṭrān) David² mit der Bitte, daß dieser für ihn das „Buch, das der heilige Vater verfaßt hat, aus der syrischen Sprache in die arabische übersetze und ihm eine deutliche Auslegung gebe“. Auch dieser Bischof David ist durch keinerlei Attribute näher gekennzeichnet. Von sich selbst teilt er in seiner Antwort lediglich mit, daß ihm die Hand aufgelegt wurde, und er durch den Hl. Geist Nachfolger der Apostel ist, also die Bischofswürde besitzt. Das Buch, das er in Erfüllung der erhaltenen Bitte übersetzte, und dem er jenes Antwortschreiben mitgab, führte den Titel kitāb al-kamāl „Buch der Vollkommenheit“. Nachdem David ganz allgemein noch von den „Büchern und Erklärungen“ der früheren kirchlichen Schriftsteller ge-

¹ Die wort- und buchstabengetreue Wiedergabe der Vorlage geht so weit, daß auch die sehr zahlreichen orthographischen Besonderheiten und Fehler des Karschūni-textes stehengelassen sind, die dann in beige gesetzten Klammern berichtet werden, jedoch bei weitem nicht immer. Nicht selten erscheinen deshalb im Texte mißverständliche oder gar unverständliche Wortgebilde, deren Korrektur und Erklärung man erwarten möchte, z. B. S. 239 statt (فورك ؟) — so im Druck — lies يُدرك; S. 250 statt ووكرك lies ووكدك; S. 356 statt وحر (Hss. :هس؟) lies وحدّ; S. 357 statt افنرى (so in den Hss.?) lies اقتدى. Zu korrigieren wären auch die entstellten Eigennamen gewesen, vor allem in den Kanones von Laodizea und Konstantinopel. Besonders starke Textverderbnisse finden sich auf S. 366, 370, 379, 392, 404, wo eine Korrektur nach dem schon von Ed. Sachau gedruckten Text möglich ist. Ungern vermißt man auch in der ganzen Ausgabe den Nachweis der Schriftstellen. Übrigens muß der Übertragung in Karschūni eine arabische handschriftliche Überlieferung vorausgegangen sein. Darauf weisen Wortentstellungen hin, die nur durch Schreibfehler und Buchstabenverwechslungen innerhalb einer arabischen Niederschrift erklärbar sind. Beispiele: نسخة für نسخة S. 165. جمدى für حمدى S. 235. استخارية für استخارية (στοιχάριον) S. 259. للابدال für للابدال S. 326. هوفريط für هوفريط (ὁπηρέτης) S. 334. ثاودوسيموس für بودوسس. Zweifelhaft ist, ob es sich bei vielen anderen Verderbnissen um Druckfehler oder absichtlich stehen gelassene handschriftliche Korruptelen handelt, z. B. وديبارك statt وديبارك S. 250 und das oftmals wiederholte مطربليط statt مطربليط S. 295ff.

² In der Pariser Hs., an deren Text auch sonst viel geändert wurde, ist der Name David ausradiert und der Name Thomas (Tūmā) gesetzt, ferner von der Hand des Stephan ad-Duwaihi die Randnote beigefügt: „Abschrift des Briefes, der an Tūmā, Muṭrān von Kafartāb im Bezirk Ḥalab geschickt wurde“ (S. 1).

sprochen hat, gibt er an, „ich habe alles aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wegen der Verbreitung dieser Sprache in unserer Zeit und wegen derer, die sie in unserer Zeit sprechen ... und damit es das Buch in den beiden Sprachen gebe“. Zum Schluß fügt er bei: „Ich nenne das Buch im Syrischen *ܐܘܨܬܘܪܐ* (schlechte Schreibung oder falsche Lesung für *ܐܘܨܬܘܪܐ*) und im Arabischen *المُرشد* „den Führer“ (S. 14f.).

Noch weniger als über den Übersetzer sind wir also über den Verfasser unterrichtet. Fahed vermutet in dem „heiligen Vater“, dem in den beiden Briefen die Verfasserschaft zugeschrieben wird, einen „Chef der maronitischen Nation“, vielleicht einen ihrer ersten Patriarchen (S. I). Letzteres liegt wohl ferner, da die Existenz eines maronitischen Patriarchates für jene ältere Zeit völlig in der Luft hängt. Clement Joseph David a. a. O. denkt an einen Kloostervorsteher. Eher wird man in dem Verfasser einen Bischof suchen dürfen wegen seines Interesses für das kirchliche Rechtsleben, und da auch einem später zitierten Bischof Arsenios die ehrende Bezeichnung „heiliger Vater“ gegeben wird.

Das meiste Interesse beansprucht der Inhalt des Werkes. Zwar sind uns die Kapitelüberschriften (in nicht immer genauer Übersetzung) aus den Mitteilungen der beiden Assemani¹ und Wilhelm Riedels bekannt, aber für die Beurteilung der Eigenart und der Zusammensetzung des ganzen „Rechtsbuches“ ist eine eingehende Analyse unerläßlich, weshalb sie im folgenden gegeben sei.

Ein Überblick über das Werk läßt zwei Hauptbestandteile erkennen, die freilich in der Ausgabe nicht in die Augen fallen: I. das einheitliche, in sich geschlossene Ganze eines Lehr- und Moralbuches, bei dem das Schwergewicht auf disziplinäre Regelung des christlichen Lebens gelegt ist, und II. eine Zusammenstellung von überlieferten Rechtsquellschriften.

Das Buch beginnt (1) mit dem „Kanon des Glaubens“, d. i. eine theologische Abhandlung über die Notwendigkeit des Glaubens als der Grundlage des dem Schöpfer zu leistenden Dienstes der Menschen. Gottes Hauptgebote, aus denen sich auch alle Gesetze ableiten, sind der Glaube, das Gebet, das Fasten und das Almosen. Der Glaube ist Angelegenheit des Intellektes, das Gebet die der Seele, das Fasten des Leibes, das Almosen des Besitzes. Auf dieser Viergliederung baut sich dann auch der erste Hauptteil des Werkes auf, und folgt deshalb (2) als „erster Kanon: die

¹ St. Ev. Assemani gruppiert den Inhalt in drei Teile mit 20, 13, 21 „Titeln“ oder „Kapitel“. Jos. S. Assemani zählt fortlaufend 53 Kapitel, und der Herausgeber Fahed in seiner Table des matières (französisch und arabisch je am Ende der Vorrede) 57 Abschnitte; dabei sind die zusammengehörigen Gruppen außer den Sammlungen der Synodalkanones nicht erkenntlich gemacht, diese vielmehr in ihre einzelnen Abschnitte unter Mitteilung ihrer Überschriften aufgelöst. Im Texte selbst sind die Nummern nicht beigelegt. Ich füge sie in meinem Referate zur leichteren Orientierung in Klammern ein.

Erwähnung des Glaubens“. In Wirklichkeit ist es ein weitschweifiger Traktat über die Grundwahrheiten der christlichen Lehre, Trinität und Menschwerdung. In seinen Deduktionen über die auf das göttliche Wesen (ذات) sich beziehenden Attribute (اوصاف): „ewige Substanz“ (جوهر قديم), lebend (حي) und mit „Wort begabt“ (ذو النطق) ist der Verf. sichtlich abhängig von dem Nestorianer Elias von Nisibis (gest. nach 1049), der in seiner Disputation mit dem Wesir Abu'l-Qāsim al-Ḥusain ibn 'Alī al-Mağribī, den sog. „sieben Sitzungen“, die gleiche Terminologie gebraucht und ausführlich begründet¹. Ja, es läßt sich sogar eine fast wörtliche Entlehnung feststellen in dem Satz:

(David S. 28)

لانه ليس في اللغة العربية لفظة
يتصلح ان يُعبر بها القايم بنفسه
غير اسم الجوهر

„Denn in der arabischen Sprache gibt es kein anderes Wort, mit dem am besten das in sich selbst Bestehende ausgedrückt werden könnte als die Bezeichnung Substanz“.

(Elias S. 31)

لانهم لم يجدوا في لغة العرب لفظة
تصلح ان يعبروا بها عن القائم بنفسه
غير اسم الجوهر

„Denn sie (die Christen) finden in der Sprache der Araber kein anderes Wort, womit sie das in sich selbst Bestehende am besten ausdrücken können als die Bezeichnung Substanz“.

In der Christologie kommt das monotheletische Bekenntnis des Verf.s unzweideutig und mit aller Bestimmtheit zum Ausdruck. Die betreffenden Stellen lauten: „Wir glauben von ihm (Christus) nicht, daß er zwei ist, noch auch zwei Christus und nicht zwei Personen (لا شخصين) und nicht zwei Willen und nicht zwei Tätigkeiten, das sei ferne von ihm; vielmehr ist er einer...“ Nach der Aufzählung der christlichen Parteien: Arianer, Nestorianer, Jakobiten, Melchiten, „die ihren Ursprung auf den Kaiser Konstantin, den Sohn des Konstantin², des Sohnes des Kaisers Heraklios zurückführen“, und der Maroniten, „die auf Maron Johannes, den Patriarchen von Antiochien zurückgehen“, heißt es: „Die Melchiten und Maroniten sind nur eine Partei. Ihre Lehre über die Union (Christi) und über das Wesen der Person ([sic] الجوهر الاقنومية) ist eine und dieselbe Lehre. Verschieden sind sie nur bezüglich des Willens. Die Melchiten behaupten zwei Willen, die Maroniten nur einen Willen, und jede (Partei) von ihnen hat für ihre Lehre Gründe“.

Aus zwei, vor und nach dieser Stelle eingeflochtenen Bemerkungen des Verf.s erfahren wir auch, daß er schon früher an den „heiligen Vater Arse-

¹ L. Cheikho, *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beyrouth 1923, S. 31—40.

² D. i. Konstantius II., 641—688.

nios, Bischof von 'Ain Qarah'¹ die Geschichte der Melchiten und Maroniten dargelegt und ihre dogmatischen Differenzlehren behandelt hat. Diesem Schreiben gab er laut seiner ersten Bemerkung den Titel: رسالة العدل „Brief“ oder „Abhandlung der Gerechtigkeit“, nach der zweiten Notiz: قضية العدد — sichtlich Lese-, Schreib- oder Druckfehler für قضية العدل — „Entscheidung (oder Behauptung oder Gegenstand) der Gerechtigkeit“.

Den urkundlichen Wert, den die mitgeteilten Stellen für die Tatsache des Monotheletismus der Maroniten im 11. Jh. besitzen, können alle Ausflüchte der Verteidiger der „ewigen Rechtgläubigkeit“ nicht umstoßen, am allerwenigsten die lange Reihe der gefeierten maronitischen Apologeten und Historiker seit dem 17.(!) Jh., die der Herausgeber F. zur Entkräftung jener Stellen aufführt.

Ohne Polemik und mit dem Bestreben voller Objektivität macht sodann der Verf. die Gründe namhaft, auf welche die zu seiner Zeit existierenden christlichen Parteien ihre christologischen Sonderlehren stützen. Für diejenige der Nestorianer beruft er sich auf „das Buch über die Union“ (كتاب الاتحاد) des Abu'l-Farağ, des Schreibers² des Katholikos“, d. i. 'Abdallāh ibn at-Ṭajjib (gest. 1043). Ein Werk dieses Titels ist von Ibn at-Ṭajjib nicht bekannt; in der „Abhandlung über die Dreifachheit und Einzigkeit“ des Schöpfers in Vat. ar. 145 (13/14. Jh.), ff. 48v—69v kommt der im k. h. überlieferte Auszug nicht vor. Er bereichert also unsere Kenntnis und den Stand des Schrifttums jenes Autors um ein wichtiges Stück. Für die Lehre der Jakobiten und Melchiten nennt der Verf. des k. h. keine Gewährsmänner. Die Argumente der maronitischen Lehre entnimmt er wiederholungsweise seinem vorhin genannten Brief an den Bischof Arsenios.

Mit (3) dem „Kanon des Gebetes“ beginnt der disziplinäre Teil des Werkes. Im einzelnen werden die rituellen Waschungen vor dem Gebete, (4) die Reinigung von der Menstruation, (5) die Begründung dieser Reinigung und die Gebetszeiten, (6—8) das qurbān (Messe und Kommunion) und (9) die Taufe behandelt. Hier und z. T. auch in den folgenden Abschnitten wird eine fast bis ins Unerträgliche gesteigerte Kasuistik angewandt, die man in anderen kanonistischen Schriften und Sammlungen nicht findet. Auffallend ist vor allem das Eingehen auf einzelne Vorkommnisse und auf die von ihnen veranlaßten Bestimmungen für die Fälle der Notdurft, der Pollution und der Menstruation in der Zeit vor und nach dem Gebete und dem Kommunionempfang.

Aufbauend auf den an den Anfang des Werkes gestellten grundlegenden „Kanon“ wird zunächst die Notwendigkeit des Gebetes als Frucht

¹ Nicht bekannt.

² Das كتاب der Hs. erklärt der Hsg. irrig mit كتاب statt كاتب (S. 79).

des Glaubens dargetan. Dann wird sofort als eine der notwendigsten Erfordernisse des rechten Betens die körperliche Waschung erklärt, die aber bei den Christen nur eine teilweise sein soll. „Wer sich von der Verfehlung (جنابة scil. pollutio) durch eine Ganzwaschung reinigt . . ., indem er glaubt, daß er durch diese Waschung von der Unreinigkeit seines Körpers befreit wird, wie es die Juden und Heiden tun, der verunreinigt sich damit in der Tat, und es ist ihm nicht erlaubt, zu beten außer, nachdem er es dem Priester bekannt und von diesem das Gebet der Verzeihung erhalten hat“ (S. 51).

Der innere und tatsächliche Grund für die Forderungen der rituellen Waschungen — ob sie alle erfüllt wurden, ist sehr fraglich — liegt m. E. in einer Anpassung an muslimische Sitten, wenngleich durch das Verbot der Ganzwaschung ein Trennungsstrich gezogen wird. Der Verf. selbst begründet seine Vorschriften mit Schriftworten, die er preßt, und begegnet dem Einwand, daß das Evangelium nichts davon enthalte, mit dem Hinweis auf die apostolische Überlieferung, zu denen auch die Bezeichnung des Gesichtes mit dem Kreuze, die Konsekration auf einem Altare, die Gebetsrichtung nach Osten, die Fastenverordnungen, die Herstellung und Weihe des Myron und die Weihe des Taufbeckens gehören¹. Die Griechen (الروم), die Armenier, die Franken u. a. üben freilich jene Waschungen nicht; aber sie haben noch vieles andere aus ihrer heidnischen Vergangenheit beibehalten trotz den gegenteiligen Forderungen der Apostel.

Eine sehr ausführliche Behandlung erfahren die gebotenen und freiwilligen Gebetszeiten für Laien, Kleriker, Mönche und Einsiedler in sichtlichem Anschluß an die „Kanones des Klemens“. Auch die Prostratio an Pfingsten, „dem Feste des Niederknien“, wird erwähnt.

Die drei Kapitel über die Eucharistie, betitelt (6, 7) „Kanon der Heiligung der Opfergaben“ und (8) „Kanon des Empfanges des Leibes“ befassen sich in wortreicher Weitschweifigkeit und ohne straffe Disposition mit der Zeit der Meßfeier, der Beschaffenheit der Opferspezies, den heiligen Gefäßen und der sonstigen Ausrüstung des Altares, ausführlich und wiederholt mit den Bedingungen zum Kommunionempfang, auch mit dem Ritus der Kommunionsspendung und mit der vom maronitischen Brauch abweichenden Praxis der anderen christlichen Gemeinschaften.

Die Messe soll an jedem Sonntag „in der 3. und auch in der 6. Stunde zelebriert werden“, ferner „am Freitag und Mittwoch in der 6. und 9. Stunde“ (es ist nicht klar, ob mit der Zweizahl der Stunden eine zweimalige Meßfeier gemeint ist, oder ob die Wahl zwischen beiden Stunden freigestellt werden soll), aber auch an anderen Tagen. Vom Brote wird

¹ Vgl. die ähnliche Argumentation für die Sondergebräuche der Kopten bei Michael von Dimjät, G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert*. Paderborn 1923, S. 147—180.

unter anderem verlangt, daß es „Brot desselben Tages“ — d. h. erst am Tage der Meßfeier gebacken sei, „wie bei allen Christen außer den Griechen (الروم) und den Melchiten“.

Von der Kommunion sind ausgeschlossen Geistesgestörte, Wahnsinnige¹, Menstruierende, Fremde, die man nicht kennt, Ungetaufte, Glaubenszweifler und „wer an jenem Tage viele Sünden begangen hat“. Hauptbedingung für den Kommunionempfang ist Nüchternheit, und zwar „ein Fasten mit dem Munde, mit dem Leibe², mit dem Verstand und mit der Seele“. Die Zeit und die Weise der ebenfalls darunter fallenden sexuellen Abstinenz wird in breiter Kasuistik geregelt. Übertretungen dieser Art und Verstöße der Frauen gegen die Reinigungsvorschriften werden durch Opfer (قرايين) gesühnt.

Unklar bleibt die Frage, wie die moralische Disposition im Falle vor-
ausgehender sittlicher Verfehlungen wiederherzustellen ist. Es werden
zuerst die „inneren Dinge“, die das „Fasten der Seele brechen“ und den
Empfang der Kommunion verhindern, in einem Sündenregister aufgezählt,
darunter auch freundschaftlicher Verkehr mit Juden, Sabiern, Magiern,
Götzdienern (S. 84), und auf 1. Cor. 11, 28, 31 verwiesen, darauf folgt
die allgemeine Verhaltensmaßregel: Wer solches bei sich erkennt und findet,
halte das früher beschriebene Fasten seiner Seele (hier als Sinnesänderung
gefaßt?), seines Leibes und seines Verstandes, gehe in die Kirche und richte
seine ganze Aufmerksamkeit auf „die Anhörung der Messe vom Anfang
bis zum Ende“. An eine erstmalige ausführliche Anleitung über das Ver-
halten bei der Kommunionsspendung schließt sich die Mahnung an, den
ganzen Tag über sich vor den aufgezählten Sünden zu hüten. Es ist wie-
derum nicht klar, ob die nun folgende Verordnung (S. 86) nur auf die am
Kommunionstag neuerdings begangenen Sünden Bezug nimmt oder auf
die früheren: „Wer diesem (sic) entgegenhandelt und (doch) die Kom-
munion empfängt, der tut etwas, was unter das vorhin angegebene Verbot
fällt. Geschah es aus Irrtum und Unachtsamkeit, so soll er für sich eine
Opfergabe (qurbān, hier ein für die Messe bestimmtes Opferbrot?) über-
reichen, die der Priester für ihn darbringt, und dieser soll auf dem Altare
(sic) für ihn um Verzeihung beten. Geschah es mit Absicht und mit Ver-
achtung jener Gebote, so wisse er, daß sein Los und Schicksal mit dem
bösen und unnützen Knechte ist, der die von seinem Herrn erhaltene
Drachme in die Erde vergrub; dort wird Weinen und Zähneknirschen sein“.

Jedenfalls fehlt hier bei Behandlung der sittlichen Vorbereitung auf
die Kommunion irgendwelches Gebot eines Sündenbekenntnisses. Um so

¹ Statt *مبتكبل*, und *مستحبل* (Par.) zu lesen *مبتخبل*.

² Das Fasten der Sinne wird auch gebrochen durch den Gebrauch von *kuhl* (Augenschminke) und Salbenduft („einatmen mit der Nase“); auch sollen Haare und Nägel geschnitten werden.

auffallender ist es, daß ausdrücklich ein Bekenntnis vor dem Priester und eine davon abhängige Absolution gefordert wird in dem schon berührten Fall einer Ganzwaschung nach der Sitte der Juden und Heiden; die Schwere des Falles, welche hier eine Beichte erfordert, liegt offenbar in der Nachahmung jüdischer und heidnischer Sitten.

Die Frage nach der Kommunionfrequenz ist dem Verf. eine wichtige Angelegenheit. Er verzeichnet zunächst die darauf bezüglichen Lehren und die Praxis der anderen Christen, der Griechen (الروم), die zwar eine tägliche „Darbringung des qurbān“ (Meßfeier) verlangen, aber nicht eine tägliche Kommunion, vielmehr meinen, „daß die Unterlassung in den meisten Zeiten besser sei als ihr Empfang“, der Armenier, die nur an den höchsten Festtagen und in Todesgefahr die Kommunion spenden, und dann der Syrer. „Diese (Syrer) sind Leute unseres Glaubens, die meisten (von ihnen sind) Jakobiten und Nestorianer. Sie meinen, daß der Eifer für den Empfang der Kommunion zu aller Zeit besser ist als ihre Unterlassung“. Nach der Lehre der Maroniten aber soll „kein Tag vergehen, ohne den Leib (des Herrn) zu empfangen“. Diese Anschauung wird in längerer Auseinandersetzung mit den gegenteiligen Lehren verteidigt und begründet und hier nun ausführlich über die erforderliche moralische Würdigkeit gehandelt, die durch Bußgesinnung und Reue (also wieder ohne Forderung eines Sündenbekenntnisses) zu erlangen ist.

Der daran sich anschließende (9) „Kanon der Taufe“ (in den Hss. verschieden eingeordnet), der nur disziplinar gehalten ist, beschäftigt sich mit dem Alter der Täuflinge, der Notwendigkeit eines Taufpaten, dessen Obliegenheiten, mit dem „Fasten“ des Täuflings und dem Verhalten der Mutter bei kleinen Kindern, mit den verheirateten Täuflingen und mit der Taufe von Kindern in Todesgefahr. Über die Exequien für ungetaufte Kinder wird bestimmt: „Es soll über sie nichts aus dem N. T. gelesen werden, sondern nur Psalmen, und es soll kein dritter und neunter Tag und kein (Jahres)gedächtnis gehalten werden.“ Es folgen Bußbestimmungen für Eltern, deren Kinder ohne Taufe sterben, und für Priester und Diakonen, die, wenn auch im Notfalle, ihre eigenen Kinder taufen, und Vorschriften betreffs Geistesschwache und Mißgeburten (hier eine Erzählung von einem Hermaphroditen in Antiochien). Wieder sehr ausführlich ist der Ritus der Salbung geschildert.

Im (10) „Kanon des Fastens“ kommen nach einer einleitenden Abhandlung über dessen Gründe auch die Fastenordnungen der Griechen und Armenier zur Sprache, die eine Rüge erhalten wegen ihrer Laxheit. Der Satz „das Fasten darf nur durch die Kommunion gebrochen werden“, gibt Anlaß zu einer nochmaligen längeren Empfehlung einer häufigen Kommunion.

Eine ganz wichtige Sache ist dem Verf. „das qurbān des großen Donnerstages“, d. i. jene Brotspezies, die am Gründonnerstag konsekriert und

dann das ganze Jahr für die Fälle der Krankenkommunion im *tābūt* (*ἀρτοφόριον*)¹ reponiert wird. Zwar ist der Genuß übelriechender Dinge (*زهومات*) in der Fastenzeit strengstens untersagt; jedoch nicht dieses *qurbān*, das am großen Donnerstag an die Gläubigen zum Genusse verteilt und durch ein neu konsekriertes ersetzt wird. Im Gegenteil: wer das Fasten durch den Genuß jener verbotenen Dinge gebrochen hat, kann dafür nur durch den (als Bußstrafe auferlegten!) Genuß dieses *qurbān* Sühne tun. Und wenn jemand auf Reisen ist, wird ihm erlaubt, zu essen, was er will, wenn er zuvor dieses genommen hat. Der Grund für solche Vorschriften, bzw. Dispensen lag offenbar in dem Widerwillen der Leute gegen den Genuß der schimmelig gewordenen und sonst verdorbenen Spezies, die man nicht anders zu entfernen wagte.

Im Anschluß an dieses Kapitel folgt noch (S. 134ff.) ein langer Auszug aus einem Brief, den „der heilige Vater“ über die Erhabenheit des großen Donnerstags verfaßt hat, doch wohl derselbe, dem das ganze Werk in den Einleitungsbriefen zugeschrieben wird. Auch darin kommt wieder das Gebot, das *qurbān* des großen Donnerstags zu genießen, zur Sprache und wird gegen die Fastenpraxis der Griechen Stellung genommen.

Der „Kanon des Almosens“ gibt (11) nach der Begründung seiner Pflicht eine vollkommene Statistik des schuldigen Anteils für den Besitz an Geld, (12) an Vieh und (13) an Früchten.

Der hiermit abgeschlossene erste Hauptteil repräsentiert sich, wie bereits hervorgehoben, in seinem Aufbau als eine literarische Einheit trotz gewisser Zügellosigkeit und Breite der Darstellung und manchen Unterbrechungen mit Anreden und Schlußformeln homiletischer Art. Bemerkenswert ist noch, daß an keiner Stelle überkommene Kanones als Rechtsgrundlage im Wortlaute zitiert werden und nur im allgemeinen auf die Gebote der Apostel und der Väter hingewiesen wird. Damit rechtfertigt sich meine eingangs gegebene Beurteilung als Lehr- und Moralbuch. Demgegenüber ist es auch angezeigt, alles Folgende wieder als Einheit zusammenzufassen, insofern als in ihm ein Corpus von Rechtsquellen, wenn auch mannigfacher Herkunft, dargeboten wird. Ihre Reihe wird durch drei eingeschobene theologische Abhandlungen unterbrochen. Ich stelle diese an den Schluß meiner Übersicht und vermerke zunächst die Abfolge der einzelnen Gruppen der mitgeteilten kirchlichen Rechtsliteratur aus der Vorzeit.

Die erste Gruppe (14—22, S. 165—206) ist überschrieben²: „Entscheidung“

¹ Vom *tābūt*, der „Schatzkammer der heiligen Geheimnisse“, wird gesagt: Er hat seinen Platz auf der rechten Seite des Altars und dient nicht nur zur Aufbewahrung des *qurbān* des großen Donnerstags, sondern auch des hl. Öles und des geweihten Wassers; er hat sein Vorbild im Alten Testament (S. 132f.).

² Im Text steht der Titel: . . . *نسخة الاحكام* „Lob der Entscheidungen“, was sicher in *نسخة الاحكام* „Abschrift der Entscheidungen zu korrigieren ist“.

dungen (oder Verordnungen), die aus den geoffenbarten Büchern Gottes erklärt werden, und das, worüber die Gläubigen unterrichtet werden müssen, und was die Christen zu tun haben“. Wir finden diese Sammlung zum größten Teile wieder unter den von Abraham Ecchellensis (al-Häqalānī) aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten pseudonizänischen Stücken, die aus J. B. Mansi¹, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II bekannt sind, und zwar bis auf den letzten Abschnitt aus derjenigen Gruppe, die dort betitelt ist: „Eorundem sanctorum patrum CCCXVIII Sanctiones et Decreta“ (col. 1029 bzw. 1033—1054). Das von ihm benützte arabische Original kennzeichnet der Übersetzer leider nur sehr unbestimmt mit „Ex codice Vaticano“ (col. 1029) und „ex codice Vaticano editionis Melchitarum“ (col. 1079 in den Notae).

In der folgenden Synopsis notiere ich zuerst Überschrift und Seite der arabischen Ausgabe von Fahed und nach dem Doppelpunkt den entsprechenden Stellennachweis in der lateinischen Übersetzung bei Mansi, wobei ich schon hier bemerke, daß sich der arabische und der lateinische Text oft nur sehr unvollkommen decken. (14, ohne eigene Überschrift) eine erweiterte Umschreibung und Erklärung des nizänischen Symbolum, deshalb auch eingangs als „Lehre² der 318 Bischöfe“ bezeichnet, S. 165 bis 167: aus „Prolusio ad has sanctiones et decreta, col. 1033sq. — (15) „Erklärung der für alle Christen geltenden Kanones“, S. 167/168, Zl. 7: Auszüge aus cap. I. — S. 168, Zl. 7/S. 171, Zl. 5: Auszüge aus capp. II, III, IV, V. — S. 171, Zl. 5/S. 172, Zl. 8: Auszug aus cap. XI. — S. 172, Zl. 10(!)/S. 173, Zl. 5: cap. VI. — S. 173, Zl. 5/12: cap. VII. — S. 173, Zl. 12/S. 174, Zl. 8: cap. VIII. — S. 174, Zl. 9 bis letzte Zl.: Auszüge aus cap. IX. — S. 174, letzte Zl./S. 176, Zl. 2: cap. X. — (16) „Vom Gott auferlegte Pflichten aller Mönche und Nonnen, die sich an den Diwan Christi halten³, die sich mit dem schwarzen (Kleide) schmücken und mit dem Kreuze bewaffnen“, S. 176f.: capp. XII, XIII. — (17) Pflichten der Priester, S. 177/180: Auszüge aus cap. XIV, col. 1041/1043, Zl. 59. — (18) S. 181/185: Schluß von cap. XIV („Christi fideles“), dazu capp. XV, XVI, XVII, XVIII. — (19) „Fastenpflicht der Christen“, S. 185/187, Zl. 8: capp. XIX, XX. — S. 187, Zl. 9/S. 188 (über die Fälle, in welchen ein Mann seine Frau entlassen kann und wann nicht): fehlt. — (20) (Verschiedene) „Pflichten der Christen“, nämlich Verbot der Ehen mit Juden, Samaritanern, Ungetauften („außerhalb der Religion der Taufe stehenden“) und Häretikern, dazu kanonische Bußvorschriften, S. 189 und (21a) Fortsetzung:

¹ Ich bin leider gezwungen, nur nach der ersten Ausgabe zu zitieren, da mir der Neudruck nicht zur Verfügung steht.

² . . . وما علموه zu korrigieren in وما عملوه.

³ اصحاب ديوان المسيح „Besitzer des Dīwāns (Evangeliums) Christi“; gemeint sind vor allem die evangelischen Räte.

Verbot gemeinsamen Gebetes mit Häretikern und Mahnung zum rechten Glauben, S. 190/191, Zl. 3: fehlen. — (b) „Aus den Kanones der Lehrer der Kirche“, S. 191, Zl. 4/S. 200, Zl. 5: cap. XXV. — (22) „Aus den Kanones“, (a) S. 200, Zl. 6/12: cap. XXIV. — (b) ebd. Zl. 12/16: fehlt. — (c) Über die Exkommunikationen, S. 200, letzte Zl. bis Schluß S. 205: das Kapitel XV (col. 1024/1028), aus einer anderen von Abraham Echellensis übersetzten Sammlung: „Eorundem ss. patrum CCCXVIII aliae variae ecclesiasticae constitutiones (mit 19 Kapiteln, col. 1019/1030).

Ein Vergleich beider Texte, des arabischen im k. h. und des lateinischen von Abraham Echellensis, führt zu der wichtigen Feststellung, daß ersterer ein Auszug, stellenweise eine freie Bearbeitung und Erweiterung desjenigen ist, den A. E. übersetzte. Dieser Text war also bei Abfassung bzw. bei der Zusammenstellung des k. h. schon vorhanden und hatte kirchliche Geltung. Besondere sprachliche Erscheinungen, die Kriterien für die Art des Originals abgeben könnten, ob es nämlich syrischer oder griechischer Herkunft war, sind mir nicht aufgefallen¹.

(23) Die Kanones 7—20 aus den 33 Kanones des (2.) Konzils von Konstantinopel.

(24) „Kanon des Cyrillus, Bischofs von Jerusalem“, über die Taufe und die Ehe, unbekannt.

(26) „Kanon des Evangelisten Johannes“. Er behandelt vor allem die Rechte und Pflichten der verschiedenen ordines, zunächst des höheren Klerus vom Periodeuten aufwärts bis zum Patriarchen, dann des niederen Klerus und das Verhältnis der einzelnen Grade zueinander. Andere Bestimmungen betreffen das kanonische Gebet, die Sonntagsheiligung, das Verbot des commercium nuptiale an Sonn- und Festtagen, widernatürlicher Unzucht und die dafür auferlegten Bußen. Da im Anschluß an das Patriarchat auch die Machtbefugnisse und Ehrenrechte des Königs (Kaisers) zur Sprache kommen (er steht in der Kirche zur Rechten des Patriarchen, legt seine Krone auf den Altar, darf aber bei der Kommunion die hl. Gestalten nicht selbst vom Altare nehmen, sondern empfängt sie aus der Hand des Patriarchen usw.), ist die byzantinische Herkunft des Kanons sicher.

(27) Von einem zweiten „Kanon des Evangelisten Johannes“ über die Gründe, warum ein Mann seine Frau und eine Frau ihren Mann entlassen kann“, ist gesagt, daß er „aus einem Buche in syrischer Sprache in die arabische übersetzt“ sei; dieselbe Tatsache der Übersetzung wird am Schluß noch einmal hervorgehoben. Mit diesen beiden „Kanones des Evangelisten Johannes“, die ich nicht näher bestimmen kann, sind vielleicht jene *κατά-λαϊα* desselben Apostels identisch, die in der Sammlung des melchitischen Presbyters Joseph von Alexandrien (ordiniert 1378) in Bodl. ar. christ.

¹ Beachtenswert ist vielleicht die griechische Namensform *Ιουδης* (يوضامس, S. 200), während sonst *يهودا* gebräuchlich ist (so S. 249).

Nicoll Nr. 36 (J. 1408) neben anderen ebenfalls im k. h. erscheinenden Stücken enthalten sind; siehe W. Riedel a. a. O. S. 139.

(30—35) „Kanones des Klemens, des Papstes von Rom, welche er von Petrus, dem Jünger, dem Haupte der Apostel (überliefert erhielt und) aufschrieb“. Der hier stehende Text (S. 249—260) ist wörtlich aufgenommen in die Kanonessammlung des koptischen Priesters Makarios in cod. Vat. ar. 149, ff. 73v—75r, deutsch übersetzt (mit vielen Ungenauigkeiten) von W. Riedel a. a. O. S. 166—175. Dieser meint (S. 166): „Übrigens ist unsere Schrift, nach der Sprache zu beurteilen, keine Übersetzung, sondern ursprünglich arabisch geschrieben; auch sachlich weist mehreres auf die Zeit der muhammedanischen Herrschaft in Ägypten“. Wahr ist, daß der sprachlichen Form eine gewisse Korrektheit und eine Glätte der Darstellung eignet, von der andere Teile des k. h. weit entfernt sind; dadurch kann der Schein der Originalität erweckt werden. Aber ganz unarabisch und unmöglich originell ist schon am Anfang der Name für Rom, nämlich der Genitiv Ρώμης (بابا روميس). Griechische Herkunft bekunden auch die Namen „Neuer Sonntag“ für die Oktav von Ostern (S. 255) und „Rosenfest“ (عيد الورد, S. 256).

(36) Die 81 Kanones der Apostel (S. 261—276). Diese Sammlung deckt sich inhaltlich mit den (81) $\text{κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων}$ bei Paul de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiasticae antiquissimae*, Leipzig 1865), S. 20—35¹, jedoch mit abweichender Einteilung. Zwischen der arabischen Fassung und dem griechischen Original² ist eine syrische Bearbeitung zu denken, wahrscheinlich jene recensio vetus syriaca, welche J. B. Pitra in seinem syllabus canonum apostolicorum mit 81 Kanones erwähnt³. Neben dem Text des k. h. existieren noch andere Rezensionen derselben arabischen Übersetzung teils als تطلسات (= τίτλοι), teils (ursprünglich?) als ابسطلوسات (= ἀποστολικά) bezeichnet, von denen eine mit 82 Kanones am Anfang der großen Kanonessammlung des Kopten Makarios steht, Vat. ar. 149, ff. 11v—17v, und Vat. ar. 154, ff. 19v—21v, Lücke, 23r—27v. 22r. v. 28r—34r mit anderer Ordnung gegen Schluß, und eine zweite mit 85 Kanones in einer Kairiner Ausgabe (1894) im Druck vorliegt⁴. Über die Stellung dieser sogenannten griechischen Kanones der Apostel innerhalb der orientalischen kirchlichen Literatur handelt A. Baumstark in seinem für diese Literaturgattung besonders instruktiven Aufsatz:

¹ Früher bei J. Harduin, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 9—32 mit Einteilung in 84 Kanons, und J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rom 1864, S. 13—36 mit 85 Kanones.

² Griechisch erhaltene Worte sind: الثوماسي = τὸ θυμάτιον (can. 3). السنودس = ἡ σύνοδος (can. 37), auch im Syrischen. البنطيقوسطي = ἡ πεντηκοστή (can. 37). ارطيقوي = ἀρετικὸς (can. 71), auch im Syrischen.

³ A. a. O. S. 43f.

⁴ كتاب قوانين الرسل والجماع المسكونة والمكانية — 8^o. 216 S.

„Die griechischen Paralleltex te zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen“ in dieser Zeitschr. I (1901), S. 113—116¹.

(37—45) „Ordnung der Kirche, verfaßt von Simon aš-Šafā, über die Kanones der Kirche“ (S. 276—291). Es handelt sich um jene freie Bearbeitung des zweiten Teiles des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen, die als selbständiges Corpus pseudoapostolischer Rechtsbestimmungen, allerdings in mehreren Rezensionen „die weiteste Verbreitung“ und „den größten Einfluß in der Rechtsliteratur des christlichen Orients gewonnen hat“; siehe A. Baumstark a. a. O. S. 127—137, wo auch (S. 134) die Überschriften und die Parallelstellen der AK aus unserem Nomokanon mitgeteilt sind.

Inhaltlich deckt sich die Schrift ziemlich genau, meistens sogar in sehr getreuer Wiedergabe mit dem griechischen Original. Aufschlußreich ist eine Vergleichung dieses Textes mit jenem in der Kanonessammlung des Makarios Vat. ar. 149, ff. 18r—22v. Zunächst könnte es fast scheinen, als ob der Text des k. h. ein gekürzter Auszug aus der Makarios-Rezension wäre, so weitgehende Übereinstimmung im Wortlaut ist in den Texten wahrzunehmen. Da sich aber der erstere aufs engste an das griechische Original anschließt — von einigen Modifikationen in der Zuteilung an die einzelnen Apostel abgesehen —, so ist er auch die primäre Bearbeitung, die andere aber eine sekundäre. Das Charakteristische dieser letzteren Rezension sind in der äußeren Anlage die Zergliederung der einzelnen Abschnitte in „Kapitel“ (باب, Paragraphen), inhaltlich aber die sehr zahlreichen, erweiternden Zusätze, unter denen besonders am Anfang (AK VIII 28) die Einschaltung der Rechte des Patriarchen auffallend ist; im Kapitel über die Feiertage (AK VIII 33), wo übrigens auch der Festgedanke jeweils weit ausgesponnen wird, sind das Fest der Verkündigung, „der Tag der Hypapante, d. i. das Fest des Eintritts des Herrn Jesus Christus in den Tempel“, und das Fest der Verklärung hinzugefügt. Daß diese zusätzliche Bearbeitung nicht erst in Ägypten bei den Kopten, sondern noch in melchitischen Kirchenkreisen geschehen ist, bezeugen die aufgenommenen Namensformen ὑπαπάντη und θεοφάνεια (التاوافانبا), oder „Fest des Lichtes“². Daß aber der Urheber dieser melchitisch-arabischen Bearbeitung den im k. h. überlieferten Text als Ausgangsquelle seines Werkes genommen hat, beweisen die vorhin erwähnten wörtlichen Übereinstimmungen. Außer in der Sammlung des Makarios (cod. Vat. ar. 149) steht sie auch noch in einer ihr ähnlichen und vielleicht von ihr abhängigen Sammlung

¹ Vgl. noch W. Riedel a. a. O. S. 158. *Patrologia orientalis*, t. VIII, S. 559f. G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [Studi e testi 63]. Città del Vaticano 1934, S. 208, Nr. 553; S. 215, Nr. 578.

² Für das Himmelfahrtsfest gebraucht k. h. den syrischen Namen عيد السلاق, für das Epiphaniefest den sonst ungewöhnlichen Namen يوم الغرض (Hss. الفرضما) „Tag der Zerreißung“, scil. des Himmels nach Matth. 3, 16.

in Vat. ar. 154, ff. 35v—36v, Lücke, 37r—39v. Die Überschriften sind von A. Baumstark a. a. O. S. 230 bekanntgemacht.

Es folgen nun Synodalkanones, zuerst (46) 22 Kanones von Nizäa (S. 292—301) in ganz freier Bearbeitung des griechischen Textes der 20 echten nizänischen Kanones, z. T. mit erläuternden Zusätzen¹, (47) Ankyra 24 (S. 302—309) mit abweichender Verteilung gegenüber dem Griechischen; auch sind im Text nur 23 gezählt; (48) (Neo-)Cäsarea 15 (S. 309—312) mit verschiedener Einteilung und ganz freier Wiedergabe; (49) „Ankyra, d. i. die Synode nach dem Konzil von Nizäa“, recte Gangra 20 (S. 312—319). Voraus geht ein „Brief“, d. i. der libellus synodicus. Der Text ist auf 19 Kanones verteilt; als 20. ist der epilogus gezählt, der nur eine Paraphrase des griechischen ist. Derselbe Wortlaut der Sammlung, wenn auch mit einigen Varianten, findet sich bei Makarios, Vat. ar. 149, ff. 88r—89r.

(50) Antiochien 24 Kanones (S. 319—329) mit abweichender Einteilung gegenüber den 25 griechischen; derselbe Text, jedoch mit vielen Varianten bei Makarios, ff. 89v—92r. (51) Laodizea 59 (S. 329—340) mit Auslassung des 60. Kanons, der ein Verzeichnis der biblischen Bücher enthält; so auch bei Makarios, ff. 121r—124v. (52) Konstantinopel 4 (S. 340—344), so auch ebd. ff. 119v—120r. (53) Chalzedon 27 (S. 344—353); derselbe Text mit Erweiterungen ebd. cod. 150, ff. 131r—136r. (54) „Die Bestimmungen (حدود) des Konzils von Ephesus (S. 354, 5 Zeilen).

(55) Die Überschrift lautet: „Dieses sind die Kanones der Synode (السوندوس), die sich in Nizäa versammelte, Kanones des Basilios und des Gregorios“ (S. 354f.). Die Inhaltsangabe bei St. Ev. Assemani, *Catalogus* ... III 208 und W. Riedel a. a. O. S. 148 ist ungenau. Ich gebe deshalb einen Auszug des Inhalts: „Die Versammlung sagte: Es darf in der Kirche Gottes die Offenbarung des Heiden Paulus (Fülus: جليمان فولس الخنفي) nicht gelesen werden, der sie geschrieben hat, um das Wort des Apostels, der im Hl. Geiste redete, abzuschaffen. Dieser Heide Paulus (Bülus: بولس) war ein Betrüger. Seine Offenbarung und die Offenbarung des Petrus sollen nicht angenommen werden, noch auch das zweite Buch des Judas, noch das Buch des Jakobus und die 15 Briefe, welche er verfaßte, um die 14 Briefe (des Apostels Paulus), die im Hl. Geiste geschrieben sind, abzuschaffen, und um durch sein böses Werk auch abzuschaffen die (im Hl. Geiste) ausgesprochenen Praxeis und die Briefe des Katholikon (القائليقا) und انوقسى des Petrus und Paulus, welcher genannt wird هربا (corr. هرما, d. i. Hermas) der Hirte, und das Buch des Barnabas (ببرنبا), welches die Lehre der Apostel genannt wird. Wer diesen Betrüger Paulus bezüglich seines Wortes an-

¹ Hier wie in anderen Gruppen ist der Text bei Makarios völlig verschieden von demjenigen des k. h.; ich vermerke im folgenden nur die gänzliche oder teilweise Gleichheit.

nimmt oder es liest oder hört, der hat keinen Anteil mit den Aposteln“. Dann folgen Strafbestimmungen für die Leser dieser Schriften und für die, welche die Bücher des A. und N. T., 60 an Zahl, „verlassen“. „Mehrere versammelte sich die Synode in der Stadt Konstantinopel mit dem heiligen König Konstantin, um eines dieser Bücher zu prüfen¹, und sie fanden darin nichts (Wahres) und nahmen sie nicht an; und sie gingen nach Nizäa ...“ Leser jener eingangs aufgezählten Schriften erhalten keine Verzeihung.

Zu den verbotenen, weil gefälschten Büchern, die alle einen Heiden Paulus zum Verfasser haben sollen, gehören also nach diesem Kanon: Die Apokalypse des Paulus, die Apokalypse des Petrus, „das zweite Buch des Judas“, d. i. wohl das Evangelium Judae (nach Irenaeus Haer. 1, 31, 1; Epiph. Haer. 38, 1; das erste Buch wäre dann der kanonische Brief); „das Buch des Jakobus“, wahrscheinlich das Evangelium Jacobi oder Protevangelium, und „die 15 Briefe“, womit jedenfalls alle anderen apokryphen Apostelschriften zusammengefaßt sein sollen. Unsicher ist die Bestimmung der beiden zu den kirchlichen Büchern gerechneten Schriften. Beim zweiten, dem „Buch des Barnabas“, das doch wohl der „Brief des Barnabas“ sein soll, wird sichtlich eine Identität mit der Didache der Apostel angenommen. Beim ersten sind schon die wichtigsten Namen im Titel verderbt. Ist für *ابوقلبسيس* eher *ابوقس* zu lesen und dieses gekürzt aus *ابوقلبسيس* Apokalypsis? Aber die Apokalypsen der beiden Apostel sind ja durch den gleichen Kanon verworfen! Und ist meine Emendation *هرما* für *هربا* der Hss. richtig, oder ist *هربا* nur oft vorkommende schlechte Schreibung für *هرب*, also „Flucht des Hirten“ zu übersetzen? Und wie ist die Zusammenstellung beider Titel zu erklären?

Über die Herkunft des ganzen Kanons und besonders die Zuteilung an Basilios und Gregorios wage ich noch kein Urteil zu fällen; in den unter ihrem Namen weit verbreiteten „Fragen und Antworten“ — gedruckt in *رسائل دينية قديمة*, Kairo 1926, S. 94—155, kommt er nicht vor. Auf unmittelbar syrische Vorlage deutet die Schreibung *فولس* am Anfang hin.

Die letzte Gruppe von Rechtssatzungen im k. h. (56. 57) ist wieder eine wohlbekanntere Größe aus der orientalisches-kirchlichen Rechtsliteratur und heißt „Kanones der Entscheidungen der durch Rechtgläubigkeit berühmten, eines guten Gedenkens würdigen Könige Konstantin, des Auserwählten, Theodosios und Leon, welche die guten Gesetze und preiswürdigen² Bestimmungen in ihrem Lande gegeben und nach ihnen über ihre Untertanen Urteil gesprochen haben“ (S. 356—404). Aus ursprünglich lateinischen, vorjustinianischen Quellen ohne Ordnung zusammengetragen, in griechischer Sprache um das Jahr 476 im nordsyrischen Teil des Patriarchates Antiochien von einem zwar für Rechtssachen interessierten, aber juristisch

¹ *يبتجروا*, corr. *يبتروا*.

² *المكمودة*, corr. *المكمودة*.

sehr ungebildeten höheren Kleriker verfaßt und bald darauf wieder von einem Unbekannten ins Syrische übersetzt, gehört dieses „Syrisch-römische Rechtsbuch“ zum gemeinsamen Bestande aller orientalischen christlichen Gemeinschaften, erscheint bei den Melchiten, Jakobiten und Nestorianern immer als selbständiges Ganze, wurde aber bei den Kopten einem Corpus von „vier Büchern der Gesetze der Könige“ als zweites Buch eingefügt.

Über Herkunft, Charakter und Bedeutung sowohl des Originals als auch der Übersetzungen und deren gegenseitiges Verhältnis unterrichten in erschöpfenden Untersuchungen die Herausgeber Karl Georg Bruns und Eduard Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig 1880, Dritter Theil, und Ed. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Erster Band, Berlin 1907, Einleitung, wo S. XXX auch auf die vatikanische Vorlage der Edition Faheds hingewiesen ist. Der arabische Text ist von Sachau im erstgenannten Werk aus einer Oxforder Hs. (geschr. vor 1408) S. 67—94 veröffentlicht und S. 75—114 übersetzt. Nach dieser Ausgabe hätten die vielen Fehler und verderbten, unverständlichen Stellen von Fahed berichtigt werden sollen, insbesondere aber die in seinen Vorlagen ganz verwirrte Zählung der Paragraphen. Zur Bequemlichkeit aller Benutzer des k. h. gebe ich hier eine Synopsis beider Ausgaben, wobei die gewöhnlichen Ziffern die §§ (باب) des k. h., die kursiven jene im arabischen Text des „Syrisch-römischen Rechtsbuches“ ausdrücken. 1—30: 1—30. 31—42: 32—43. (43 ist im k. h. nicht gezählt). 44—46: 44—46. 47: 48. 47 bis: 49. 48: 50. 49: 51. 40 (50): 52. 41—49: 53—61. 50 (60): 62. 51—58: 63—70. 59: 72. 60 (70): 73. 61—68: 74—81. 69: 90. 70 (80): 91. 71—75: 92—96. 78 (sic): 97. 79: 98. 80: 99. 81—89: 100—108. 90: 109. 91: 110. 91 bis: 111. 92: 112. 93: 113. 94—99: 115—120. 100: 121. 101: 122. 101 bis: 123. 102: 124. 103: 125. 104: 126. 127 (sic): 127. 128—130: 128—130.

Die in das Corpus der Kanones eingefügten theologischen Abhandlungen sind: (25) „Abschnitt über die Fragen der von uns Verschiedenen (d. i. der Häretiker, hier wohl Ungläubigen) bezüglich unseres Gebieters und Erlösers Jesus Christus, unseres Herrn und Gottes“ (S. 219—222). Es ist eine in die Form eines Briefes gekleidete Belehrung über Christus als Gott, als Mensch und als Stellvertreter (وكيل) der Menschen. Inc. „Wisse — Gott lehre dich das Gute und die rechte Führung zu seiner Erkenntnis und biete dir seine Barmherzigkeit an —, daß von unserem Herrn in den geoffenbarten Büchern, an denen der an ihn Glaubende nicht zweifelt, Dreifaches prädiert wird, (nämlich) daß er Gott, Mensch und Stellvertreter ist“. Der Inhalt ist aber großen Teiles nur eine Sammlung von Schriftstellen zur Erhärtung und Beleuchtung dieser These, nämlich zur Gottheit Christi: Joh. 1, 1—3, 9—12; 14, 8—10 a; Hebr. 1, 2, 3a mit Erklärung¹;

¹ Der Ausdruck *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* ist mit *صورة اقدومه* wiedergegeben.

Joh. 10, 37, 38 a; zu seiner Gottmenschlichkeit (dieses Beweisglied ist nicht eigens hervorgehoben): Joh. 5, 19 b; 1, 15; 8, 40 a, 38 a; I. Tim. 2, 5. Zum dritten Punkt, der selbständiger ausgeführt wird, ist Joh. 2, 19, 21 verwertet.

Die zweite Abhandlung (28, S. 235—243) ist eine an einen Muhammedaner gerichtete Aufklärung über die Gottheit Christi, den Grund der Menschwerdung und des Kreuzestodes, die Bedeutung des Namens Christus, und über das Trinitätsgeheimnis. Überschrift und die einleitenden Sätze geben Aufschluß über zeitliche, örtliche und andere Umstände ihrer Abfassung. Die Überschrift, die sich nicht auf den Inhalt bezieht, sondern nur auf die Herkunft der Hs., lautet: „Folgendes ist übertragen (نقل) hier „abgeschrieben“ aus einer Hs. des Badr ‘Īd ibn Ibrāhīm, der bekannt ist als Ibn ‘Adjān, des Schreibers¹. Er erwähnt, daß er sie übertragen habe aus einer Hs., die er vom (Monat) ġumādā ’l-awwal des Jahres 386 datiert gefunden hat²“.

Inc. „Es berichtete uns der Šaiḥ Abu ’l-Ġawāris al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Mahdī Rawāmālī ibn Aḥmad al-Ḥalabī (von Aleppo), der Glanzvolle, der Prediger — Gott nehme ihn in Gnaden an und auch unsern Herrn al-Mu‘izz lidīn Allāh, den Fürsten der Gläubigen, und seine Väter; Gottes Segen sei über ihnen allen! Du hast gewünscht — Gott erbarme sich unser und deiner — eine wahrheitsgetreue Belehrung über unsern Herrn Christus zu erhalten, über die Vollkommenheit seines Lichtwesens, über seine Erscheinung in der Gestalt der Menschheit, und über seine körperliche Beschaffenheit, in welcher er als Menschgewordener seinen Geschöpfen erschienen ist. Wisse — Gott lehre dich das Gute —, daß der Herr Christus und der erbarmungsvolle Vater und weise Lehrer...³ der Urgrund aller Dinge ist“ usw.

Was die Zeit der Abfassung des Traktates betrifft, so ist sie durch den Segenswunsch für den lebenden Chalifen al-Mu‘izz lidīn Allāh [Abū Tamīm Ma‘add ibn Ismā‘īl al-Manṣūr] gegeben. Als der vierte Chalif aus der Fatimidendynastie von Kairawan trat er 935 die Herrschaft an, ließ durch seinen Feldherrn Gauhar 969 Ägypten erobern und den Grund zur Stadt

¹ Der Hsg. hat das الكتاب bzw. الكتب der Hss. richtig in الكاتب verbessert. Das Dehnungs-’alif wird in den hier benützten Karschūnīhss. oftmals ausgelassen.

² In der Ausgabe وجدناها „wir haben sie gefunden“ fehlerhaft für وجدها wie in der Pariser Hs. oder buchstäbliche Übernahme aus dem Kolophon der Vorlage mit Störung der Satzkonstruktion. — موركا falsche Transkription des Karschūnī مؤرخاً für مودى „datiert“. — Der Monatsname حمدى scheint Druckfehler für جمدى zu sein; außerdem wäre Korruptel in der Karschūnī-Überlieferung anzunehmen; s. oben S. 213. Auch der ganze Text der folgenden Abhandlung ist der am meisten korrupte Teil des k. h.

³ Der gedruckte Text ist hier völlig unverständlich.

Kairo legen, kam aber selbst erst i. J. 973 nach Ägypten und starb in der neuen Hauptstadt am 19. Dezember 975. Wenn der christliche Verfasser ihm als seinem „Herrn“ eingangs eine Segensformel widmen zu müssen glaubte, so war er selbst Untertan des Chalifen, aber doch wohl nicht außerhalb Ägyptens, im Magrib, also auch nicht vor dem Jahre 973¹. Demnach ist die Abfassungszeit des Traktates in die Zeit vom Juni 973—975 anzusetzen. Rund 20 Jahre später ist dann jene Hs. gefertigt, die mit ihrem Datum in der Überschrift erwähnt ist: 22. Mai bis 20. Juni 996 Ch.

Der am Anfang genannte Šaiḥ Abu 'l-Ġawāris al-Ḥasan usw. ist als der Auftraggeber oder Veranlasser des Traktates anzusehen. Als Muslim konnte ihm und seiner Wißbegierde sicher nur mit einer arabisch abgefaßten Antwort gedient sein. Auf ein arabisches Original, das eine syrische Vorlage ausschließt, weisen aber auch noch folgende Stellen hin: Zu der durch die 4 Balkenenden des Kreuzes gegebenen Vierzahl führt der Verf. außer dem Hinweis auf die 4 Elemente auch die 4 Worte لا اله الا الله und die 4 Buchstaben im Worte الله (S. 238) als Analogien an. Eine andere Analogie, nämlich zum Verständnis der göttlichen Trinität lautet: Ein Weiser wurde über die Dreifaltigkeit gefragt, und er sprach: Das 'alif ist ein einziger (Buchstabe) in der Schrift und es sind doch drei (Formen): لا ا und ل. (Was der Verf. mit dem ل als Erscheinungsform des 'alif meint, ist mir allerdings nicht klar; stand vielleicht ursprünglich im Text لا, d. i. die Verbindung des 'alif mit lām im Artikel, wie an erster Stelle die Verbindung beider in umgekehrter Ordnung?).

In der zweiten Hälfte seines Traktates beruft sich der Verf. auf fremde Autoritäten; nur an erster Stelle nennt er einen Namen, leider ziemlich rätselhaft: „(Folgendes) ist das, was Elias (اليا) berichtet, der Genosse der Herren, der Auserwählten, vom Lande Jerusalem, von der (Militär-) Provinz Palästina und Tiberias und Damaskus (Syrien?) und dem Stuhle des Westens und von Alexandrien“². Sicher ist Elias ein kirchlicher Würdenträger, weil er zu den „auserwählten Herren“ gehört, die einen „Stuhl“ einnehmen. Unklar aber ist, ob er als irgendeiner aus der Zahl der Bischöfe der verschiedenen christlichen Gemeinschaften in den genannten Ländern Palästina, Syrien und Ägypten („der Westen“ ist die Pentapolis) bezeichnet sein soll, oder als einziger Bischof aller dieser Länder. Letzteres wäre denkbar, wenn es sich um einen Bischof der maronitischen Nation handelte, deren Hierarchie im 10. Jahrhundert kaum noch organisiert war und von

¹ In der Zeit zwischen 970 und 31. August 971, als die Truppen des Mu'izz ungefähr ein Jahr lang Damaskus und seine nächste Umgebung besetzt hielten, war seine Herrschaft in Syrien wohl nicht so gefestigt, daß unser Autor, wenn er dort gelebt und geschrieben hätte, ihn als Chalifen hätte anerkennen müssen.

² وهو ما خبر به اليا صاحب السادة المنتخبين من ارض بيت المقدس وجند فلسطين وطبرية والشام وكبرى المغرب والاسكندر (والاسكندرية)

der im günstigsten Falle doch nur verhältnismäßig wenige Mitglieder als Diasporagläubige in Palästina und Ägypten lebten, oder um einen Bischof der Nestorianer, denen wegen ihrer geringen Zahl ebenfalls eine geregelte und ständige Diözesaneinteilung in jenen Ländern fehlte, jedenfalls eine solche mit mehreren ständig besetzten Bischofssitzen. Jedoch scheint ein Nestorianer¹ als Verf. des Traktates ausgeschlossen werden zu müssen, da wenigstens der mitgeteilte Auszug keine ausgesprochen nestorianische Gedankengänge in der Christologie verrät.

Freilich ist, wie die Ankündigung, so auch der Text selbst nicht eindeutig klar, und vor allem läßt der Anfang darüber im Ungewissen, ob ein wörtlicher Auszug oder nur ein Referat gegeben werden will².

Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung gibt der Verf. noch eine Erklärung des Wortes *masih*, die er einleitet: „Es fragte mich einer von denen, die über Christus die Wahrheit erfahren wollen, warum er *masih* genannt wird, und ich antwortete...“ Fremde Zeugen werden eingeführt mit den Formeln: „Es sagte einer von den Heiligen“, „es fragte einer von den Mutakallimūn über die Tötung Christi, wie sie geschah, und er (der vorhin genannte ‚Heilige‘?) erwiderte...“, „ein Weiser wurde über die Dreifaltig-

¹ Es käme allenfalls jener Elias al-Gauhari, Muṭrān von Jerusalem, Verfasser einer theologischen Abhandlung über das Gemeinsame im Glauben der Nestorianer, Melchiten und Jakobiten in Betracht, der gemeinhin mit dem am 15. Juli 893 auf den Metropolitansitz von Damaskus erhobenen Elias, dem Verfasser einer bekannten Kanonessammlung, identifiziert wird. Doch findet sich keine Übereinstimmung des Auszuges im k. h. mit jener Abhandlung in Vat. 157, ff. 4v—15r. Über nestorianische Bischöfe in Ägypten und Jerusalem als Suffragane der Metropole von Damaskus vgl. J. S. Assemani, *Bibl. or.* III, 2, S. DCCXIII f., DCCXLI f., DCCLVI.

² Im unmittelbaren Anschluß an die Überschrift: „Und es gehört zu dem, was er berichtete von der Geburt der Jungfrau Marti Marjam (مريم مريم) in Bethlehem und von dem, was Johannes, der Täufer, im Flusse Jordan tat, und von der Erscheinung (الذئع = الذئع) und von dem, was er (Christus?) offenbarte, als er einzog, die Völker erlösend — er (Elias?) nannte ihn den Tag der Hosanna (يوم الشعانيين), und was er erwähnte am Tage seiner Auffahrt in den Himmel — er nannte ihn *sullāq* (= سلق), und was er verkündete vor seiner Auferstehung — er nannte sie Gesetz der Religion (? شرع الدين), womit das Leiden, das Pascha (التعب الفصح) leichter erträglich gemacht ist, und was die Geschöpfe rühmten am Tage der Herabkunft des Hl. Geistes auf die Apostel auf Sion — er nannte ihn Pentekoste, das ist al-‘anšara, und was am Tage der Auffindung des Kreuzes geoffenbart wurde, an dem er sein Aufhängen (am Kreuz) offenbarte — er nannte es Fest des Kreuzes“ usw. Hervorgehoben wird dann noch die menschliche Abstammung Jesu aus Abraham und David, seine jungfräuliche Geburt, sein Name „Gott mit uns“, seine göttliche Würde in der Bezeichnung „die vollkommenste, ewige Weisheit“ und „Einer von Einem“. Die vorkommenden syrischen termini lassen ein syrisches Original vermuten, wengleich sie auch in der arabischen Literatur der Syrer gang und gäbe sind. In der Unbeholfenheit des Übersetzers wäre dann wohl auch der Grund für die vielen Unklarheiten und Härten der Darstellung zu suchen, die noch durch Verstümmelung des Textes in der Überlieferung vermehrt werden.

keit gefragt, und er erwiderte...“, zum Schluß noch einmal: „Der Heilige sagte betreffs...“.

Als eigener Bestandteil des Nomokanons schließt sich (29) noch eine kurze Erklärung des Vaterunser an (S. 243—248); sie ist vielleicht identisch mit derjenigen, die in der oben genannten Sammlung des Presbyters Joseph von Alexandrien erscheint, wo sie dem hl. Basilios dem Großen zugeschrieben wird; siehe W. Riedel a. a. O. S. 139.

Zum Schluß müssen wir noch einmal auf den Ursprung des maronitischen Nomokanon zurückkommen; denn die vorausgegangene Analyse erlaubt es, manche Umstände seiner Entstehung genauer zu erkennen.

Die in den Einleitungsbriefen wiederholt behauptete Verfasserschaft durch „den heiligen Vater“ kann sich keineswegs auf den von mir herausgehobenen zweiten Hauptteil beziehen, da er eine Zusammenstellung verschiedenartiger und selbständiger, älterer Schriften ist, sondern lediglich auf den ersten Hauptteil. Nur diesem wird wohl auch ursprünglich der Titel „Buch der Vollkommenheit“ eigen gewesen sein. Der Muṭrān David ist sein Übersetzer, derselbe aber auch begründetermaßen der Redaktor des ganzen Sammelwerkes, der den zweiten, kanonistischen Hauptteil dazufügte. Auf sein über das „Buch der Vollkommenheit“ hinausgehendes Interesse für kirchliche Wissenschaft und Literatur lassen auch seine langen Ausführungen über deren Wichtigkeit in seinem Briefe schließen.

Wenn er aber versichert, er habe „alles aus der syrischen Sprache in die arabische übersetzt“, so hat diese Versicherung weder für die ganze Sammlung noch für den ersten Teil allein volle Geltung. Denn es sind original-arabische Stücke eingeschaltet, im ersten Teil die stillschweigend übernommenen Sätze aus Elias von Nisibis und die ausdrücklich zitierten Stellen aus Abu 'l-Farağ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib, im zweiten Teil der an den muslimischen Scheich Abu 'l-Ġawāris gerichtete Traktat (28), und auch unter den ursprünglich nicht arabischen Kanonessammlungen stehen solche, die vor der Redaktion des k. h. bereits in arabischer Übersetzung im Umlauf gewesen sein müssen und vom Redaktor übernommen wurden, so die an erster Stelle gesetzten „Entscheidungen“ (14—22) und die letzte Gruppe, die Kanones der Könige (56. 57), vielleicht auch noch mehrere andere, über deren Überlieferung wir bis jetzt weniger unterrichtet sind. Wenn es am Anfang und Ende eines anderen Stückes, nämlich des zweiten „Kanons des Evangelisten Johannes“ (27) heißt, es sei aus einem in syrischer Sprache verfaßten Buche ins Arabische übersetzt, so ist diese besondere Hervorhebung doch nur dahin zu verstehen, daß eben andere nicht erst übersetzt zu werden brauchten.

Aus der Tatsache, daß in dem anonymen, dem „heiligen Vater“ zugeschriebenen ersten Teil Entlehnungen von bekannten Autoren vorkommen, von denen der eine 1043, der andere 1049 gestorben ist, ergibt sich zur Frage nach der Zeit seiner Entstehung die Wahl, anzunehmen, daß er in der Zeit

zwischen ca. 1040—1050 und dem Jahre 1059 verfaßt ist — dann müßte der Verf. jene Stücke im arabischen Original in sein syrisch geschriebenes Werk eingeflochten haben —, oder daß erst der Redaktor David sie nachträglich eingefügt hat. Letztere Annahme fände darin eine Stütze, daß nach dem langen Zitat aus Ibn at-Tajjib die unterbrochene Darstellung mit der Formel wieder aufgenommen wird: „der heilige Vater sagt“.

Da im k. h. einerseits für die theologischen Erörterungen Anleihen aus dem nestorianischen Schrifttum gemacht sind und auch ein in Ägypten schreibender Autor Aufnahme fand, andererseits die gesammelten Rechtschriften zum großen Teil unverkennbar melchitischen Ursprung verraten, ist mit dem uns neu geschenkten wichtigen Codex wiederum der Beweis erbracht, wie sehr die orientalischen Sonderkirchen trotz den dogmatischen und rituellen Differenzen sich sowohl im kirchlichen Leben als auch im literarischen Schaffen gegenseitig beeinflußt und befruchtet haben.

Wie weit aber im einzelnen dieser maronitische Nomokanon wieder die Grundlage zu anderen Rechtssammlungen geworden ist, oder im Bereich der eigenen Nation Rechtsgeltung gewonnen hat, diesen Fragen nachzugehen lag nicht in der Zielrichtung meiner Analyse, wäre vielmehr Zweck und Gegenstand eigener rechtsgeschichtlicher Untersuchungen.

Prof. G. GRAF

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Liturgische Texte der Nestorianer und Jakobiten in Süd-Türkischen Mundarten

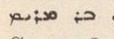
Die Beschäftigung mit dem türkischen jakobitischen Trauungsritual, aus dem ich in dieser Zeitschrift (3. Ser., Bd. X, 225ff.) bereits einen durch seine Diatessaronlesarten interessanten Lektionstext veröffentlicht habe, veranlaßte mich, nach weiteren türkischen liturgischen Stücken in syrischer Schrift Umschau zu halten. Die in der Mingana Collection of Mss. zu Birmingham befindlichen Handschriftenfragmente habe ich bei dieser Gelegenheit (S. 226) zusammengestellt. Herr A. Mingana stellte mir jetzt freigebig Photographien dieser Handschriften zur Verfügung, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen möchte. Da aber die genaue sprachliche Einordnung dieser Texte und damit ihre Lokalisierung noch nicht einwandfrei geklärt ist und da mir andere laufende Arbeiten noch nicht die nötige Muße lassen, um mich mit diesen Fragen so eingehend zu beschäftigen, wie es für eine Publikation dieser Texte wünschenswert wäre, so will ich vorerst über diese

Funde sowie über die sonst mir bekannt gewordenen türkischen Stücke kurz berichten. Sollten noch weitere türkische liturgische Texte, die in syrischen Handschriften verstreut auftreten können, bekannt sein, so wäre ich für eine freundliche Mitteilung dankbar.

Es handelt sich um zwei Gruppen von Texten, die sowohl liturgisch wie sprachlich voneinander zu scheiden sind.

I. Die eine Gruppe ist nestorianisch und in Azeri (Aderbaiġanisch-türkisch) abgefaßt. Ihre handschriftliche Überlieferung stammt aus dem 16.—18. Jh. Die Texte werden in den Hss. meist als *muglājā*, aber auch als *turkājā* bezeichnet. Unter *Muglājā* ist nach dem sprachlichen Charakter dieser Stücke kein Ost-Türkisch zu verstehen, wie Mingana, *The early spread of Christianity in Central Asia* in *Bulletin of the John Rylands Library*, IX (1925), 338 annimmt. Denn die Texte weisen die typischen Merkmale des Osttürkischen nicht auf, wohl aber Merkmale des Azeri; so begegnen *man* „ich“ (osman. *ben*), *minmek* „besteigen“ (osman. *binmek*) sowie zahlreiche im heutigen Osmanischen veraltete Wörter.

Es handelt sich um folgende liturgische Lieder, die nach freundlicher Mitteilung von Herrn Prof. Rücker anderweitig nicht nachweisbar sind:

1. *Sōgīthā dam^edabrānūt^hā* von K^hāmis bar Qardāhē in abwechselnden inhaltlich identischen syrischen und türkischen Strophen. Inc. Syr.: . Türk.: *Duġana duġmiš Bar Marġam*. Strophenbau: Syr.: 3 Siebensilber nebst 'Unīthā', Türk.: 3 Zeilen mit 8, aber auch 10 Silben nebst Refrain. Inhalt der Strophen: 1. Geburt Christi, 2. Taufe Christi, 3. Fasten in der Wüste, 4. Einzug in Jerusalem, 5. Pascha, 6. Kreuzestod, 7. Grablegung, 8. Himmelfahrt, 9. Pfingstwunder, 10. Kreuzauffindung durch Helena, 11. Kirche. Der Hymnus liegt in vier Hss. vor: Mingana Nr. 51, Cambridge Add. 2820, 2041, 2055 (vgl. Wright's *Catalogue*), wobei die Mingana-Hs. im türkischen Texte von den anderen stark abweicht.

2. Ein in den Hss. Mingana Nr. 520 und 184 nur türkisch vorliegender Hymnus, welchem dem Aufbau nach zweifellos eine syrische *Sōgīthā* zugrunde liegt, da er mit einer Wechselrede zwischen Christus und Petrus beginnt. Inhalt: Voraussage Christi von seiner Gefangennahme und Bezeichnung des Judas als Verräter sowie die Gefangennahme selbst. Inc.: *Masiḥ sujladi bu ġun qardašlar*. Metrum: Strophen zu drei bis vier zehnsilbigen Zeilen mit Endreim. Nach Rückers Ansicht für Mittwoch oder Donnerstag der Charwoche bestimmt.

3. Ein Hymnus (*Šūrājā d'ūša'nā*) über die Verkündigung durch den Engel Gabriel. Nur Türkisch in der Hs. Mingana Nr. 469. Inc.: *Kašišlar ne 'aġab oldi*. Metrum: Achtsilbige gereimte Zeilen. Nach Rückers Ansicht dürfte die Überschrift irrig sein, da *šūrājā* eine Gruppe

tung auf. Auf eine ähnliche gemischt türkisch-syrische Jakobus-Anaphora aus der Zeit um 1900 wies A. Rücker bereits im *Oriens Christianus*, 3. Ser. II (1927), S. 162 hin.

Auf diese Anaphora folgen in dieser Handschrift noch einige rein türkische Texte, die ich noch nicht näher identifizieren konnte:

1. Zwei *Prümjōn* (Fol. 15^v—21^v) mit dem syrischen Incipit der *Sed^hrē*.

2. *Sahrānat Marjam al-‘adrā*. (Fol. 22^r—27^v.) Von diesem Stücke besitze ich noch die Abschrift einer Handschrift des 16.—17. Jh.s, die mir vor Jahren mit dem Trauungsritual zusammen in die Hände gekommen ist. Dies zeigt, daß auch die türkische Gestalt dieser Texte in ältere Zeit zurückreicht.

3. *Hulūl al-I‘tirāf*, Absolution über einen Priester (Fol. 27^v—28^r).

4. Ein *Confiteor* (Fol. 28^v—29^r), dessen monophysitischer Charakter durch die Anerkennung von nur drei Konzilen, Nicäa, Konstantinopel und Ephesus, gegeben ist.

5. Fol. 29^r—31^v: I Thim. Kap. II (fälschlich als Römerbrief bezeichnet), Joh. VII, 37—53; I. Kor. VI, 15—17. In der Johannes-Stelle läßt der ständige Gebrauch von *Efendimiz* („Unser Herr“) an Stelle von „Jesus“ des griechischen Textes auf syrische Vorlage schließen. Nr. 4 und 5 sind von anderer Hand geschrieben, was auch in einer anderen Wiedergabe einzelner türkischer Laute zum Ausdruck kommt.

Prof. W. HEFFENING.

C) BESPRECHUNGEN

A. M. Marmardji O. P., *Diatessaron de Tatien. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte.* — Imprimerie Catholique. Beyrouth 1935. — CXL, 536, 84* S.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Liban). XIX. — Imprimerie Catholique Beyrouth 1935. — VIII, 184 S.

I. Notes et études d'archéologie orientale (3. série. I). Bronze Libanais — P. J. Ronzevalle, S. J. — *II. Un important témoin du texte césaréen de S. Marc.: la version arménienne* — P. St. Lyonnet, S. J. — *III. Inscriptions grecques de la région d'Alishar (Asie Mineure)* — P. G. de Jerphanion, S. J. — *IV. Remarques sur les 3^{me} et 7^{me} formes verbales jā'ala et infa'ala de l'arabe* — P. P. Joüon, S. J. — *V. Bibliographie.*

Das zur Kenntnis des Tatianischen „Diatessarons“ zur Verfügung stehende Material umfaßt, abgesehen von dem in dieser Zeitschrift 3. Serie

X S. 244—252 behandelten griechischen Fragment von Dura-Europos, drei große Hauptschichten. Obenan stehen grundsätzlich naturgemäß die — wenn auch nicht geradezu ausdrücklichen — Zitate des alten Originalwerkes, von denen solche in der manichäischen Urliteratur zeitlich noch erheblich über Aphrahat, Aphrem, den in armenischer Übersetzung vorliegenden Kommentar desselben, eine unter seinem Namen unmittelbar gleichfalls armenisch erhaltene Schrift über die Parabeln des Herrn¹ und das messalianische „Buch der Stufen“ hinaufführen. Es folgen die Harmonietexte späterer Zeit, in denen — um mehr handelt es sich bei keinem derselben! — unter mehr oder weniger starker Modifizierung nicht nur des bloßen Wortlautes, sondern auch des tieferen textlichen Bestandes und sachlichen Aufbaues die Schöpfung des „Assyriers“ des 2. Jh.s fortlebt. Endlich kommt das Nachwirken des alten Harmonietextes in Texten der Einzelevangelien in Betracht.

1. Innerhalb der zweiten Schicht steht gegenüber dem abendländischen Material der mit Victor von Capua verknüpften lateinischen Überlieferung, des althochdeutschen Tatian und des anlässlich der Himmelgartener Bruchstücke im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 80ff. in Anschluß vor allem an A. E. Schönbach von mir umrissenen Bestandes jüngerer germanischer Texte aus dem Osten das arabische „Diatessaron“ (= T^A), von dem zuerst A. Ciasca schon 1888 eine heute in anastatischem Neudruck vorliegende erste Ausgabe geboten hat. Grundlage derselben waren zwei undatierte Hss. *Vat. arab. 14* (= A) und *Borg. arab. 250* (= B), die ihr Schriftcharakter dem 12. bzw. 14. Jh. zuweisen soll. Zu ihnen gesellten sich drei Blätter einer weiteren vom 26. Abîb 1088 Mart. (= 25. Dûl-qu'da 732 H.) d. h. 20. Juli 1332 datierten Hs., die 1897 in den Besitz der St.-Josephs-Universität in Beirut gelangten und deren Text eine mustergültige Ausgabe und Übersetzung durch G. Graf im Anhang einer Untersuchung von S. Euringer über *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons* (*Biblische Studien*. XVII. 2. — Freiburg i. B. 1912) erfuhr. Von einer vierten, vom 27. Bašuns 1511 Mart. d. h. dem 22. Mai 1795 datierten Hs. der Bibliothek des Koptischen Patriarchats in Kairo, bzw. deren photographischer Kopie im Besitze der *École Biblique* der Dominikaner von *Saint Étienne* (= E) ist nunmehr einer der Professoren dieser letzteren A. M. Marmardji bei einer neuen von einer französischen Übersetzung begleiteten Ausgabe ausgegangen. Einer in fünf Kapitel gegliederten *Introduction* derselben entspricht als Anhang diejenige der teils

¹ Übersetzt und untersucht von J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn* usw. (*Neutestamentl. Abhandlungen*. II. 1.—2. Heft. — Münster i. W. 1917). — Die wirkliche Bedeutung der hier vorliegenden Zitate für die Diatessaronforschung ist übrigens von Sch. noch keineswegs voll erkannt. Eine neue Behandlung derselben vom Standpunkt der heute gewonnenen Erkenntnisse drängt sich entschieden auf.

Pěšittâ-, teils *Harqlâjâ*-Text aufweisenden harmonistischen Perikopen dreier syrischer Evangelistare der Bibliothek des uniert-syrischen Patriarchal-seminars von Šarfah. In Fußnoten niedergelegt ist eine „*étude critique du texte arabe en lui-même et en comparaison avec les anciennes versions syriaques: Sinaitique, Curetonienne et Pšittâ*“, in welche der Herausgeber, wie er S. If. sagt, „surtout“ „l'objet propre“ seiner Arbeit verlegt hat.

Unberücksichtigt geblieben sind im Gegensatz zu den beiden römischen Hss., die M. neben der auf sie gegründeten Ausgabe Ciascas auch unmittelbar zu benutzen in der glücklichen Lage war, die Beiruter Fragmente, was bei dem zweifellos hervorragenden Werte gerade der von ihnen vertretenen, über drei ausdrücklich bekannte des 14. und 13. Jhs. auf eine „sehr alte“ Hs. aus Antiocheia — oder Jerusalem? ¹ — zurückgehenden Überlieferung sofort ein recht bedauerliches Manko darstellt, das seinen Grund darin hat, daß M., wie schon seine *Bibliographie* (S. IVf.) verrät, die Euringer-Grafsche Publikation überhaupt entgangen ist.

Unvergleichlich schwerer ins Gewicht fällt aber eine grundsätzliche Verirrung geradezu phantastischer Art, der M. bei der Konstituierung seines Textes zum Opfer fiel, eines Textes, den er S. XII mit unverkennbarem Stolze als „nouveau“ bezeichnet „dans ce sens qu'ils représente le meilleur que nous ayons pu obtenir, après le travail critique auquel nous nous sommes livré“.

Gegen die Textgestaltung schon Ciascas waren durch den englischen Übersetzer des arabischen „Diatessarons“ H. M. Hogg, *The Diatessaron of Tatian*. Edinburg 1896 S. 36 und durch M. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*. Leipzig 1901 S. 61 beachtliche Bedenken geltend gemacht worden. In ihrem Lichte könnten die angeführten Worte M.s nur zu besagen scheinen, daß auf Grund des neuen Textzeugen E und der Vergleichung der altsyrischen Evangelientexte es ihm gelungen sei, auf dem Wege kritischer διόρθωσις in der Richtung auf die von deren Urheber selbst geschaffene Gestalt der arabischen Tatianübersetzung richtiger und damit weiter als Ciasca, genauer: in dieser Richtung soweit vorzustoßen, als die zu Gebote stehenden Hilfsmittel es ermöglichen. Denn solange sinnvolle philologische Arbeit an Texten geleistet wurde und jemals wird geleistet werden, kann die „beste“ durch derartige Arbeit „gewinnbare“ Gestalt eines solchen doch immer nur die der vom Urheber ausgegangenen am nächsten kommende sein.

M. denkt, wie er in dem der *Critique du texte arabe* gewidmeten 2. Kap. seiner *Introduction* (S. XII—XXXVII) näher begründet, wesentlich anders. Er stellt (S. XIIIff.) fest, daß eine Fülle näher von ihm charakterisierter „fautes de grammaire“ nicht etwa in den arabischen Text sogar aller Hss. sekundär eingedrungen, sondern vielmehr „très souvent le traducteur“ selbst in dieselben verfallen sei. Nicht anders liegen die Dinge bezüglich zahlreichster von ihm (S. XV—XVIII) behandelte „fautes de contresens“. Auch hier ist alles „imputable, non à des manipulateurs postérieurs, mais à

¹ Das بمدينة الله (in der Stadt Gottes) kann nämlich ebensogut als auf die technisch sogenannte Θεόπολις Antiocheia auch auf Jerusalem gehen, das seine bodenständige (Jakobus-)Liturgie (Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, S. 55, Z. 9f.) als die ἀρχαία τοῦ Θεοῦ πόλις der βασιλεύουσα, Konstantinopel, gegenüberstellt.

l'ignorance ou à l'insouciance du traducteur lui-même“, der hier in den Fehler verfallen sei „*que les débutants commettent dans leur thèmes et versions*“ und die im vorliegenden Falle bestanden habe „*dans le choix défectueux d'un terme arabe impropre pour rendre le sens ou l'un des sens d'un mot syriaque*“. Erst vollends nur das Werk schon des Übersetzers selbst können dann die immer sich wiederholenden „*Syriacismes*“ sein, von denen (S. XVIII f.) Beispiele solcher nur „*contre le génie arabe*“ und solcher sogar „*contre le génie et la grammaire arabes*“ sich gegenübergestellt werden. Alle diese verschiedenen Sünden des Übersetzers selbst aufzuspüren ist, was auf Grund der Vergleichung der altsyrischen Evangelientexte in den Fußnoten mit einer — unstrittig vorbildlichen Sorgfalt — geschieht, und hier werden dieselben alsdann mittels eines komplizierten Zeichensystems auf jene in der *Introduction* herausgestellten verschiedenen Gruppen verteilt und jeweils wird eine Verbesserung in möglichst klassischem Arabisch geboten! Daß diese Verbesserungen für die Seiten des arabischen Textes wenigstens in die Anmerkungen verwiesen geblieben sind, sei immerhin dankend anerkannt. Der gegenüberstehenden französischen Übersetzung aber sind tatsächlich statt der anerkanntermaßen vom Autor des arabischen Diatessarons geschaffenen überlieferten Textgestalt sie zugrunde gelegt. Sie ist, wie M. (S. XXXVII) nachdrücklich betont, grundsätzlich Wiedergabe des „*nouveau texte arabe établi et corrigé dans les notes*“ und nur „*du temps en temps*“ sollen auch die des Arabischen und Syrischen nicht völlig mächtigen Leser auf die „*fautes de traduction de l'original arabe*“ dadurch aufmerksam gemacht werden, daß eine französische Wiedergabe „*de ces mêmes erreurs, entre crochets, avant celle des mots ou des expressions corrigés*“ ihre Stelle findet. Ja, gelegentlich findet eine solche Verbesserung und deren Wiedergabe in der französischen Übersetzung selbst im materiellen Gegensatz zu aller altsyrischen Überlieferung statt, die sich mit dem durch die Verbesserung beseitigten Arabisch des unfähigen Übersetzers deckt! Mit anderen Worten: der von M. gewonnene Text von T^A der erreichbar „*beste*“ in dem Sinne, daß er „*besser*“ ist als der vom Übersetzer selbst geschaffene, ja als der von Tatian geschaffene der syrischen Vorlage des Übersetzers!!! —

Ein einziges Beispiel mag besonders eklatant diese letztere äußerste Übersteigerung einer textkritischen *τέλγη* beleuchten, die es fertig bringt, nicht etwa — worum wir andern so schwer und wohl fast immer vergeblich ringen — den vom Autor selbst geschaffenen, sondern sogar denjenigen Text zu gewinnen, den der Autor hätte schaffen müssen! Kap. XVI, 11 steht für *καὶ μαστοί, οὗς ἐθήλασας* von Lk. 11, 27: *النبي أرضعتك* (B: *والانثاء (للاندى)*) „(selig) die Brüste, die dich gesäugt haben“. Das entsprechende *انهم*, von S^{SC}; Peš spiegelt sich auch in einem „*ubera, quae illum educassent*“ Tetullians, in armenischem *որ գիեցուցին զբերգ*, christlich-palästinensischem *انهم*, und dem *الذي أرضعتك* des altarabischen Evangelientextes der Hs. *Berlin Or. Oct. 1108*. Wir haben es mit einem echten Tatianismus zu tun, obgleich ihn die abendländische Harmonieüberlieferung nicht erhalten hat. Worum es nämlich sich ganz einfach handelt, ist die als Tatianisches Stilprinzip sattsam zu beobachtende strengere Durchführung eines syntaktischen Parallelismus in Angleichung an das vorangehende aktivische *انهم*: „*der Leib, der dich getragen hat*“ = *ἡ κοιλία ἢ βαστίσασά σε*. Aber M., „*verbessert*“ fröhlich in *للثديين* und übersetzt: „*que tu as tétés*“. Hat der griechischen Fassung, bzw. deren Vulg.-Wiedergabe, etwa das „*ubera, quae suxisti*“ der letzteren im täglichen *Angelus*-Gebet hier die faszinierende Kraft gegeben, der er sich nicht zu entziehen vermochte?

Wie fortgesetzt offensichtlich beste Überlieferung ausschließlich den sprachlichen Vorurteilen arabischer Klassizistik geopfert wird, sei an wenigstens noch zwei

weiteren Beispielen gezeigt. Kap. I 18 (Lk. 1, 17) soll *avec l'esprit et avec la vertu d'Élie le prophète*“ (wie hier durch die *felix culpa* eines Versehens im Text der französischen Übersetzung wirklich steht!) zu verbessern sein in *بروح ايلياء وقوته* (im Geiste Elias, des Propheten, und seiner Kraft) und II 32 (Lk. 1, 13): *tu recevras une conception*“ in *تقبليين* „*tu concevras*“, obgleich beidemal der überlieferte Text von T^A streng eine unverkennbar in ihrer Eigenwilligkeit altsyrische Lesart wiedergibt, die, beim Fehlen von S^{SC} nur durch Peš erhalten, jeweils eine ganz bestimmte Bedeutung besitzt. Das erstmal nämlich vertritt das *ܕܢܫܐ ܕܗܘܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܘܠܝܐ* (im Geiste und in Elias, des Propheten, Kraft) eine charakteristische Auffassung des griechischen Urtextes, die den folgenden Genetiv nur von *δυνάμει* abhängig macht, das *πνεύματι* aber gar nicht auf Elias, sondern auf den „Geist“ schlechthin, den Heiligen und Gottesgeist bezieht. Das zweitemal will ihr zweiteiliger Ausdruck: *ܐܡܪܘܢܐ ܕܗܘܐ* (du wirst empfangen eine Schwangerschaft) in idiomatisch aramäischem Sprachgeist dem gleichfalls zweiteiligen griechischen *συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ* gerecht werden.

Bleibt einer einheitlichen textlichen Überlieferungslage gegenüber die Auswirkung der eigenartigen „kritischen“ Einstellung M.s glücklicherweise wenigstens auf Anmerkung und französische Übersetzung beschränkt, so wird es sofort anders, sobald die Überlieferungszeugen auseinandergehen. Hier wird wirkliche *κρίσις*, Entscheidung, unvermeidlich. Euringer, *D. Überlieferung* usw. S. 5. hat allerdings gemeint, daß es das Beste gewesen wäre, wenn schon Ciasca eine solche nicht von Fall zu Fall getroffen, sondern den Text einer seiner beiden Hss. abgedruckt und die Abweichungen der anderen in den Anmerkungen geboten hätte. Ich möchte einer derartigen, gewiß sehr oft bei Edition christlich-orientalischer Texte sich empfehlenden *ἐπολή* gerade im Falle des T^A meisteils nicht das Wort reden. Denn, welche Lesart die richtige sei, läßt sich hier in sehr weitem Umfang mit unbedingter Sicherheit bestimmen. Materiell altsyrischer Charakter einer Lesart d. h. ihre Übereinstimmung mit S^{SC} > Peš oder mit Peš > alle griechische Überlieferung und ihr formaler Charakter als Syriasmus sind in dieser Richtung gleich schlechthin beweisend. M., dem es nicht auf die Ermittlung der genuinen, sondern auf die Herstellung seiner „reichbar besten“ Textgestalt ankommt, verweist dann gerade solche Lesarten nicht selten als „schlechtere“ in die Anmerkungen, um im Text die vielmehr zweifellos sekundären zu bieten. Als Beispiele seien einerseits die Wiedergabe des *τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν* von Mt. 1, 20 in Kap. II 3, andererseits diejenige des *δι' αὐτοῦ ἐγένετο* von Jo. 1, 10 in III 49 angeführt. Beidemale hat M. die Lesart von A *ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ* „*celui qui est né en elle*“ bzw. *ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ* „*le monde, par lui fut créé*“ in den Text gesetzt. B E bieten vielmehr das Richtige das zweitemal an einem natürlich nicht mit „*le monde était dans sa possession*“ wiedergegeben werden darf, als der mit einem echten formalen Syriasmus belasteten strengst wörtlichen Übertragung des *ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ ܗܘܐ* (die Welt durch ihn ward), das erstmal an einem *ܡܢ ܗܘܐ* „*d'elle*“ als der Übersetzung des *ܡܢ ܗܘܐ* (aus ihr) von S^{SC} wieder eines der charakteristischsten Tatianismen, der in gleicher arabischer Fassung in dem besonders wichtigen Karšūnī-Text des *Vat. Syr. 197*, als *ex ea* in den altlat. Hss. a b c f g l bzw. als *ex illa* bei Cyprian und als *from here* in der englischen *Pepysian Gospel Harmony* wiederkehrt. Besonders augenfällig ist der Mißgriff auch, wenn M. etwa in IV 6 (Jo. 4, 23) die partizipiale Wendung *ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ* (die Stimme, die schreiende) von AE wieder in den Text aufnimmt, während der Relativsatz *ܕܗ ܡܘܠܘܕ ܒܗ* (die ruft) von B sich als das Ursprüngliche dadurch erweist, daß er aufs genaueste dem *ܡܢ ܗܘܐ* (die

Stimme, die ruft) des S^C entspricht, oder wenn er I 48 (Lk. 1, 47) sogar das *مخلصي* „*mon Sauveur*“ der einzigen und weitaus jüngsten Hs. E dem *محيي* „*mon vivificateur*“ von A B vorzieht, dem als die charakteristische und sicher speziell auf Tatian zurückgehende altsyrische Wiedergabe des griechischen *σωτηρ* das gerade an dieser Stelle auch noch von der Peš festgehaltene *ܡܨܝܠܐ* (Lebendigmacher) zugrunde liegt.

Kaum erst gesagt zu werden braucht, daß vollends solche Lesarten vor den Augen M.s Gnade gar nicht finden konnten, deren Charakter als besten Tatiangutes zufällig nicht gerade durch altsyrischen Evangelientext mit erhärtet wird. Und doch stellen naturgemäß eben solche wertvollste Elemente der T^A-Überlieferung dar. Mindestens noch ein letztes Beispiel sei auch hierfür namhaft gemacht. Für das *πρὶν ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου* von Lk. 2, 26 bietet II 34 die Hs. A das von M. in den Text gesetzte *الرب مسيح حتى يعاين مسيح الرب* „*jusqu'à ce qu'il eût vu le Messie du Seigneur*“. Während jene griechische Textform wie hier, so auch in S^{S(C)} und Peš wiedergegeben erscheint, haben nun B E: *الى حين يبصر مسيح الله الرب* „*jusqu'au moment (ou) il verra le Christ de Dieu, le Seigneur*“. Kern dieser zunächst einmal materiell — schlechthin so — völlig vereinzelt dastehenden erweiterten Fassung ist die für das „Diatessaron“ durch den Kommentar Aphrens gesicherte appositionelle Verbindung *ܩܘܠܘܦ ܩܪܝܫܘܬܘ* (den Herrn Christus). Diese kehrt dann auch mit zweifellos richtigerer Wortstellung als in dieser armenischen Wiedergabe in einem „*Christum dominum*“ der Altlateiner b c und des Liber Com. eccl. Tolet., *Christ truhlin* des T^{Ahd}, *Christum den herren* bzw. *Christum den here* des deutschen Harmonietextes des Cmg 532 vom J. 1367 und des mittelniederländischen der Stuttgarter Hs. wieder. Eine Korrektur derselben ist offensichtlich nach der Bewahrung der charakteristischen lateinischen Akk.-Endung auch das *Christum des herren* im Evangelienbuch des Matthias von Beheim, und auf sie zurückweist nicht minder noch heute im Römischen Brevier die erste Laudes-Antiphon des 2. Februar mit ihrem bloßen: „*nisi videret Dominum*“. Auf einer unvollständigen Korrektur der appositionellen Verbindung, die diese beseitigte, ohne sie durch die Genetivverbindung zu ersetzen, beruht schließlich wohl auch das bloße *Kerste* der Lütticher Fassung des mittelniederländischen Harmonietextes. Nun muß aber auch ein *deus* in der abendländischen Textgeschichte unseres Temporalsätzchens eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Das erhärtet ein *christum deum* des Altlateiners ff₂ das, mit dem Text der Araber B E zusammengehalten, kaum anders denn als Abkürzung eines ihm entsprechenden volleren „*christum dei dominum*“ sich wird verstehen lassen. — Erweist sich aber so jener Text in seinem zweiten Teile im Gegensatz zu demjenigen von A für unsere Stelle materiell als die schlechthin beste Form der Tatianüberlieferung, so ist er demselben folgerichtig natürlich auch in den bloß formalen Abweichungen seines ersten Teiles vorzuziehen.

Mit diesen wenigen, hauptsächlich den Anfangskapiteln entnommenen Belegen muß es nun aber der einzigartigen Textgestaltungsweise M.s gegenüber sein Bewenden haben. Die Textverbesserungen seiner Anmerkungen und die ihnen entsprechenden Fassungen seiner Übersetzung können von der ernstesten Diatessaron-Forschung nur als nichtexistierend behandelt werden. Seine Entscheidung zwischen sich gegenüberstehenden verschiedenen Gestalten der textlichen Überlieferung hat von vornherein dem Verdachte der Unrichtigkeit zu unterliegen. Von der schmerzlichen Richtigkeit eines so harten Urteils wird der Benutzer seines Werkes, das günstiger beurteilen zu können man angesichts der großen und ehrlichen ihm gewiß zugrunde

liegenden Arbeitsleistung herzlichst wünschen würde, sich immer wieder selbst zu überzeugen haben. Wollte man in der Weise, in welcher es für die wenigen obigen Beispiele geschah, alle Mißgriffe des M.schen „*nouveau texte*“ des T^A als solche entlarven, so könnte man schließlich Gefahr laufen, beinahe — nach einem unlängst (*Theolog. Revue* XXXV Sp. 183) von H. Vogels geprägten köstlichen Worte — „ein Buch von 1000 Seiten schreiben“ zu müssen, „das niemand liest“.

Nach einer solchen Feststellung den Finger nun auch noch auf einzelne Unvollkommenheiten anderer Art zu legen, welche das Werk M.s in seinem Hauptteile da und dort noch aufweist, könnte nicht mit Unrecht als kleinlich erscheinen.

Immerhin darf doch wohl nicht verschwiegen werden, daß die französische Übersetzung M.s mitunter Lücken aufweist, wie S. 63 (in Mk. 2, 16), wo die Anrede يا ابنى (O mein Sohn) oder S. 97 (in Mt. 7, 17), wo der ganze Halbsatz والشجرة الرديئة تخرج ثمرا (und der üble Baum bringt hervor üble Frucht) unübersetzt geblieben ist, und nicht minder gelegentlich in einer Weise die strenge Genauigkeit vermissen läßt, die für einen des Arabischen nicht mächtigen theologischen Benutzer verhängnisvoll werden könnte, wie S. 41 (in Jo. 1, 42) durch ein „*fils de Jean*“ für بن يونا (Sohn des Jona) S. 105 (in Lk. 9, 62) durch ein „*leur dit*“ statt قال له (sprach zu ihm) oder S. 521 in den Anmkk. zu Jo. 20, 23 durch ein „*ce sera retenu*“ für اسميه (ist gehalten) bzw. zu 25 durch ein „*je mets*“ für اصعق انا (ich strecke aus) und schließlich in den Anmerkungen auch einmal ganz fehlt wie S. 264 zu Jo. 7, 14. Auch hier wieder nur einige ganz wenige aufs Geratewohl herausgegriffene Beispiele!

Eine nähere Stellungnahme erfordern dagegen noch zwei von M. in der *Introduction* entwickelte Anschauungen. Sie betreffen den Charakter des von T^A wiedergegebenen syrischen Textes und die Persönlichkeit des arabischen Übersetzers. Wie das dem *Original syriaque du Diatessaron arabe* gewidmete Kap. 3 (S. XXXIX—LXXXIV) zu erhärten sucht, soll der Text dieses „Originals“ „*purement et simplement celui de la Pšittā*“ gewesen sein. Die Frage *Qui est l'auteur de la traduction arabe du Diatessaron* wird in Kap. 4 (S. LXXXV—CII) dahin beantwortet, daß der Übersetzer ein Nestorianer aus dem Iraq, näherhin der Gegend von Bagdad oder Mossul gewesen sei, als solcher aber, durch Überschrift und Kolophon von B und nunmehr auch durch die Überschrift von E der im J. 1043 verstorbene gelehrte nestorianische Patriarchatssekretär Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn al-Ṭajjib zu Unrecht bezeichnet werde. Weder in der einen, noch in der anderen Beziehung vermag ich M. zuzustimmen.

Daß die Vorlage von T^A in ähnlich hohem Grade nach der Peš überarbeitet war, wie es nach der Vulg. bereits das durch Victor von Capua vorgefundene lateinische Diatessaron gewesen sein muß, ist etwas, das heute wohl von keiner Seite her mehr ernstlich bestritten werden dürfte und im Gegensatz zu dem durch H. v. Soden mit T^A getriebenen unverantwortlichen Mißbrauch schon längst mit besonderer Entschiedenheit durch H. Vogels betont wurde. Von dieser Erkenntnis bis zu einem „*purement et simplement*“ bestehenden Zusammenfallen jener Vorlage mit Peš ist dann aber doch noch ein sehr weiter Weg. Gerade die sorgfältige Durcharbeitung des von M.

selbst in seinen Anmerkungen durchgeführten Vergleich zwischen T^A und den Altsyren ist in hohem Grade geeignet, recht stark zum Bewußtsein zu bringen, wie weit von einer Identität mit Peš der dem Araber vorgelegene Harmonietext entfernt war, auch abgesehen von den ihm schlechthin eigentümlichen Elementen, von deren arabischen Wiedergaben M. schon in Kap. 2 der *Introduction* (S. XXV bis XXIX) eine lehrreiche Liste bietet. Weitere von ihm gebotene Listen von *Variantes variées* zwischen T^A und Peš (S. LXI—LXIX) und von *Cas d'accord entre le Diatessaron et les versions Sinaitique et Curetonienne contre la Pšittá* (S. LXX bis LXXXI) schlugen dann aber seiner These ganz unmittelbar geradezu ins Gesicht. Dabei ist zu bedenken, daß diese beiden Listen noch erheblich wachsen würden, wenn bei ihrer Aufstellung als jeweiliger Text von T^A auch die mit S^S oder S^C > Peš übereinstimmenden oder doch von Peš = griech. Überlieferung überhaupt abweichenden Lesarten vor allem von B (E) in Rechnung gestellt worden wären, die M. nicht in seinen Text aufnahm. Zu vermehren wäre die erstere Liste sodann weiter noch um die Fälle der von M. S. XIII beiläufig erwähnten fast grundsätzlichen Nichtwiedergabe eines ܩܘܡܐ (es geschah, daß) der Peš um so mehr, als eine fast grundsätzliche Nichtübersetzung des zugrunde liegenden $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ wie eine solche des griech. $\text{\iota}\delta\omicron\upsilon$ sich als echtster Tatianismus aus der jüngeren germanischen Überlieferung, ja teilweise schon aus T^{Ahd} ergibt. Nicht notwendig — soviel ist mindestens zu sagen — auf das Konto einer Überarbeitung nach der Peš zu setzen sind schließlich die nicht seltenen Fälle, in denen T^A zwar mit Peš allein, aber gegen alle griech. Überlieferung übereinstimmt. Denn hier kann diese Übereinstimmung wenigstens ebensogut eine ursprüngliche und die betreffende singuläre Peš-Fassung eben die von Tatian geprägte syrische Textform sein.

Die Urheberschaft des Abū l-Farağ 'Abdallāh ibn al-Ṭajjib hatte, wie M. S. LXXXVIII Ak. 2 vermerkt, schon L. Cheikho, und zwar deshalb in Zweifel gezogen, weil die von dem Kolophon der Beiruter Fragmente über den Stammbaum ihrer Hs. gemachten Angaben ihm über dessen Lebenszeit hinaufzuführen schienen. Daß dies nicht der Fall ist, hat Euringer, *Die Überlieferung* S. 23—58 in einer minutiösen Valutierung jener Angaben unanfechtbar erwiesen. Die Bedenken M.s gründen sich nun hauptsächlich auf den sprachlich-stilistischen Charakter des arabischen Textes und die von demselben angeblich bekundete mangelhafte Übersetzungstechnik. Recht eindrucksvoll unterstützt er dabei diese Bedenken durch die Gegenüberstellung einer Reihe von Textproben aus Originalschriften des Ibn al-Ṭajjib und dem seinem Evangelienkommentar zugrunde gelegten Evangelientext (S. XCVIII—C)¹, von denen mindestens die ersteren in der Tat einen durchaus anderen sprachlich-stilistischen Charakter tragen. Ins Gewicht fallen soll es ferner auch, daß Bar 'Ebrājā, Mār(j) ibn Sulaimān und Abū l-Barakāt das T^A als Werk des von ihnen nachdrücklich gerühmten ostsyrischen Nestorianers nicht kennen, und eine ganz besondere Bedeutung wird schließlich dem Zeugnis einer Quelle beigemessen, die M. als erster beizuziehen in der Lage war. Es ist dies eine in einer Hs. des 12. Jhs. der Bibliothek P. Sbath vorliegende arabische Evangelienharmonie eines unbekanntenen Kopten. Dieser nennt nämlich unter einer Mehrzahl von Vorgängern, die er in der Schaffung eines *unum ex quatuor* gehabt habe, namentlich nur unseren Abū l-Farağ ibn al-Ṭajjib, den „Orientalen“, hat das „von ihm zusammengestellte Evangelium“ (الإنجيل الذي جمعه) selbst gekannt und übt

¹ Denn nur um diesen, der mindestens sehr wohl aus einer präexistenten arabischen Übersetzung wesentlich reinen syrischen Peš-Textes übernommen sein kann, handelt es sich keineswegs um eine sichere ترجمة الإنجيل لابن الطيب (Übersetzung des Evangeliums von Ibn al-Ṭajjib), wie M. in der Überschrift seiner betreffenden Textproben sich allzu kühn ausdrückt.

auf Grund dieser Kenntnis an demselben eine ganz bestimmte Kritik. Damit soll Ibn al-Ṭajjib zwar als Urheber eines Harmonietextes erwiesen, zugleich aber geradezu durch einen „*témoin auriculaire*“ erhärtet sein, daß diese Arbeit mit dem Tatianischen Diatessaron nichts zu tun gehabt habe, überhaupt keine Übersetzung aus dem Syrischen gewesen sei und deshalb auch nicht mit dem T^A identifiziert werden könne. Tatsächlich entwertet zunächst das Zeugnis des koptischen Anonymus jedes *argumentum ex silentio*, das aus dem Schweigen anderer Autoren über das T^A gewonnen werden wollte. Denn diese anderen Autoren erwähnen ja die angeblich ganz andersartige Arbeit des Ibn al-Ṭajjib auf dem Gebiete der Evangelienharmonistik ebenso wenig. Daß aber die von dem Anonymus gekannte Arbeit des Nestorianers wirklich von T^A verschieden gewesen sei, wird dadurch, daß er eines Übersetzungscharakters und eines Zusammenhangs derselben mit Tatian offenbar sich nicht bewußt war, noch keineswegs einwandfrei bewiesen. Es genügte zur Erklärung dieser Sachlage die — kaum allzu gewagte — Annahme, daß ihm T^A in einem Exemplar vorlag, das in Titel oder Kolophon zwar den Urheber des vorliegenden arabischen Textes nannte, von Tatian aber und deshalb auch von einer syrischen Vorlage dieses Textes nicht redete. Gewiß wäre es umgekehrt schließlich auch denkbar, daß eine von T^A verschiedene harmonistische Arbeit des Ibn al-Ṭajjib verloren gegangen wäre, eine Kenntnis von ihrem früheren Vorhandengewesensein aber dazu geführt hätte, irrtümlicherweise mit ihr T^A zu identifizieren. Aber eben ein solcher, dann doch anscheinend sehr frühzeitiger Untergang des vom Anonymus doch gerade in Ägypten, woher die Ibn al-Ṭajjib als Urheber des T^A bezeugenden Hss. stammen, unmittelbar gekannten Werkes bliebe im äußersten Grade unwahrscheinlich. Was endlich das sprachlich-stilistische Argument anlangt, so ließe sich die gewiß zunächst recht überraschende Diskrepanz zwischen T^A und dem originalen Stile Ibn al-Ṭajjibs allenfalls doch daraus erklären, daß dem hervorragenden Gelehrten gerade daran gelegen gewesen wäre, in seiner arabischen Wiedergabe mit möglichster Treue seine Vorlage wiederzuspiegeln, die er naturgemäß auch in ihrer gegebenen Gestalt ohne weiteres dem ehrwürdigen Werke des christlichen Altertums gleichsetzte. Entscheidend wird aber für die Urheberschaft Ibn al-Ṭajjibs am T^A und damit für dessen Identität mit dem vom koptischen Anonymus gekannten Werke immer die Tatsache bleiben, daß der Kolophon von B an dem Ḥunain-Schüler ‘Isā b. ‘Alī den Schreiber sogar der vom Übersetzer zugrunde gelegten Hs. der syrischen Vorlage kennt. Diese so ganz bestimmte Angabe wird man nicht anzufechten vermögen, wenn man sich nicht auf den — im allgemeinen nun doch nachgerade überwundenen — hyperkritischen Standpunkt des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs. zurückziehen will, auf dem jede Überlieferung schon dadurch gerichtet schien, daß sie eben das Unglück hatte, Überlieferung zu sein. Gemacht konnte jene Angabe aber von Hause aus nur durch den Übersetzer in seiner Originalunterschrift seiner Arbeit werden, und wenn sie in B tatsächlich in unlösbarer Verbindung mit der Bezeichnung Ibn al-Ṭajjibs als des arabischen Übersetzers auftritt, so ergibt sich, daß als solchen er selbst sich in jener Originalunterschrift eingeführt haben muß.

Sehe ich mich also auch hier zu einer Ablehnung der These M.s veranlaßt, so soll alles das nun aber keineswegs besagen, daß seine Neuausgabe des T^A geradezu wertlos, daß durch sie nicht die so notwendige und bedeutungsvolle Arbeit der Diatessaronforschung irgendwie erheblich gefördert worden sei. Daß vielmehr das Gegenteil der Fall ist, sei hier denn doch mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Weit über Ciasca hinaus hat der neue Herausgeber sich bemüht, bis ins kleinste hinein die Herkunft der

einzelnen Elemente des Textes festzustellen, und dabei hat er dann auch die im Gegensatz wenigstens zu den vier kanonischen Evangelien der Harmonie „eigentümlichen“ Elemente selbst bescheidensten Umfangs nicht außer acht gelassen. Seine Übersetzung hält sich wenigstens von jeder Beeinflussung durch die Vulg. frei, an die sich vielmehr tunlichst anzuschließen Ciasca sich geradezu zum Grundsatz gemacht hatte. Endlich stellt der das Kap. 5 der *Introduction* bildende *Index synoptique des Évangiles séparés et du Diatessaron* (S. CIII—CXL) einen in der Peinlichkeit seiner Notierungen nicht mehr zu übertreffenden Nachweis über den materiellen Aufbau des arabischen „Diatessaron“ dar, der in einem Augenblick gleich zuverlässig und bequem festzustellen ermöglicht, ob und wo irgendein Vers kanonischen Evangelientextes hier verwertet ist. Jede weitere Verwendung des T^A in der Forschung wird zweckmäßigerweise nur auf Grund der Ausgabe M. erfolgen können, dann aber eben leider mit derjenigen Vorsicht erfolgen müssen, welche die eigentümliche Natur dieser Ausgabe unerläßlich macht. Eine in hohem Grade dankenswerte Beigabe ist schließlich unstreitig auch die gleichfalls von einer Übersetzung begleitete Veröffentlichung der harmonistischen Perikopentexte. Freilich ist das hier zu Gebote stehende hs.liche Material weit davon entfernt, auch nur annähernd erschöpfend herangezogen zu sein. So würden vor allem etwa die harmonistischen Passionsevangelien des Evangelienlektionars Hs. 6 (meines Verzeichnisses) des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem aus dem J. 1222 und diejenigen zu vergleichen sein, die auf den Text der *Harqlâiâ* in deren angeblichem (!) Autograph *Vat. Syr. 268*, immerhin gewiß einer ihrer ältesten Hss., sowie in *Bibl. Nat. 52 (Suppl. 87)* vom J. 1164/5 und *Cambridge Add. 1700* vom J. 1169/70 folgen. Über einen tatsächlichen Zusammenhang dieses gesamten Materials mit dem Tatianischen „Diatessaron“ denkt M. selbst sehr ungünstig, wenn er S. 5* nachdrücklich sich zu der Auffassung bekennt: „*que ces Évangeliaires diatessariques ne sont point des copies du Diatessaron de Tatien ni par rapport au texte, ni par rapport à l'ordre de la compilation*“. Ich möchte es zunächst bezüglich des letzteren Gesichtspunktes doch einer auf Grund eines etwa noch zu vervollständigenden Materials durchzuführenden genaueren Untersuchung überlassen, festzustellen, ob nicht doch und bis zu welchem Grade die Tatianische Stoffanordnung hier letzten Endes zugrunde liegt und in welchem Sinne und nach welchen Gesetzen der Entwicklung eine Umgestaltung oder Weiterbildung erfolgte. Wie stark aber in der liturgischen Textüberlieferung mit einem sogar textlichen Nachwirken des Tatianischen Werkes gerechnet werden muß, hat uns unlängst C. Peters in dieser Zeitschrift, *Dritte Serie X* S. 230—238, zum Erlebnis werden lassen. Was er in einer nichtharmonistischen Perikope in dieser Richtung tatsächlich festzustellen hatte, wird als Möglichkeit vollends in harmonistischen Perikopentexten erst recht im Auge zu behalten sein.

2. Innerhalb der dritten Schicht des für das „Diatessaron“-Problem in Betracht kommenden Materials steht und stand von jeher im Vordergrund der altsyrische und altlateinische Text der Einzelevangelien. Man hat die engsten hier und von hier zum griechischen *Codex Bezae* bestehenden Beziehungen durch das Gespenst eines „*Western text*“ zu erklären versucht, der ausgerechnet im äußersten Osten, wie im äußersten Westen der altchristlichen Welt der herrschende gewesen wäre, und zog man dann überhaupt das „Diatessaron“ wenigstens in Betracht, dann sollte wohl Tatian seine Harmonie schon auf Grund einer nach jenem griechischen *Western text* gefertigten ältesten syrischen Übersetzung der Einzelevangelien oder sogar griechisch unmittelbar auf Grund des *Western text* selbst geschaffen haben. Der Tag der endgültigen Erkenntnis, daß es sich hier wirklich um nichts anderes als ein Gespenst handelte, dürfte heute mit der Bestimmtheit des Homerischen ἔσεται ἦμαρ ὄταν vorhergesagt werden können. Wirklich verstehen lassen sich alle Gegebenheiten nur von der Voraussetzung aus, daß wie der altsyrische Evangelientext aufs stärkste eine Beeinflussung durch das syrische Original des „Diatessarons“ verrät, ein gleiches bei dem altlateinischen Evangelientext mit der am zuverlässigsten über die Gruppe der jüngeren germanischen Harmonietexte greifbar werdenden lateinischen Übersetzung jenes Originals der Fall ist und endlich ein entsprechendes Verhältnis zwischen *Codex Bezae* und derjenigen griechischen Gestalt des Tatianischen Werkes besteht, von welcher die Ausgrabungen in Dura-Europos uns das unschätzbare Bruchstück geschenkt haben.

Aber schon ist ein neuer Leichnam nach Art des Cid campeador aufs Streitroß gebunden, um gegen jenes Licht der Wahrheit ins Feld geführt zu werden, das nun einmal auch auf bestimmten wissenschaftlichen Gebieten die Welt weniger zu lieben scheint als die Finsternis. Sein Name heißt *texte Césaréen*, bzw. in der englischen Muttersprache der neuen Entdeckung *Caesarean Text*, und wieder werden mit dem von Origenes und Eusebios im palästinensischen Kaisareia gelesenen schon die Altsyrer S^s und S^c, Peš und die Marginalien der Ḥarqlājâ, wie noch diese selbst und der christlich-palästinensische Lektionartext in Zusammenhang gebracht. Vor allem aber soll die Ausstrahlung des *Caesarean Text* nach dem frühchristlichen Nordkreis Befunde erklären, die ihre befriedigendste Deutung vielmehr durch jene letzten Endes auf das „Diatessaron“ zurückgehende altsyrische Überlieferung finden, die nicht minder schließlich in arabischem Evangelientext immer deutlicher fühlbar wird.

Für die notwendige Vernebelung des Gefechtsfeldes sorgte der durch F. Macler in seinem Buche *Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc* unternommene Versuch, den armenischen Evangelientext als auf einer rein griechischen Grundlage ruhend zu erweisen. Könnte dieser Versuch als gelungen gelten, so wäre der Weg dazu offen, über ein armenisches

Mittelglied den altgeorgischen auf den fraglichen griechischen Text Palästias zurückzuführen, ein Zusammenhang, der in einer Untersuchung über *The Caesarean Text of the Gospel of Mark* durch R. Lake und S. New vorausgesetzt wurde. Wie stark aber vielmehr die georgische Evangelienübersetzung in ihrer ältesten uns bekanntwerdenden Gestalt vielmehr in die altsyrische Richtung und im letzten Grunde vermöge unverkennbarster harmonistischer Züge auf das „Diatessaron“ zurückweist, habe ich demgegenüber *Dritte Serie* dieser Zeitschrift III/IV S. 117—124 in einem Beitrag *Zum georgischen Evangelientext* gezeigt. Ohne irgendeine Rücksichtnahme auf diese frühere Erörterung des Problems wird uns nunmehr als ein besonders wertvoller Zeuge des *texte Césaréen* die armenische Evangelienübersetzung durch P. St. Lyonnet S. J. in dem *Mélanges*-Aufsatz vorgeführt, der abgesehen von den durch G. de Jerphanion publizierten christlich-griechischen Inschriften vom Standpunkte christlich-orientalischer Forschung aus Interesse erweckt. Nicht zuletzt die Tatsache, daß der Verfasser von keinem Geringeren als dem ehrwürdigen M. J. Lagrange in seiner monumentalen Behandlung der NT-lichen Textkritik als Autorität für das armenisch-georgische Gebiet herangezogen wurde, läßt es als geboten erscheinen, gründlich sich auch mit einer nicht allzu umfangreichen Arbeit auseinanderzusetzen, die bedauerlicherweise kaum entschieden genug abgelehnt werden kann.

L. hat unlängst in einem Aufsatz *La traduction de la bible et le témoignage des historiens arméniens aux origines de l'église arménienne (Recherches de sciences religieuses XXV S. 170—187)*, der zugunsten einer letztlich altsyrischen Grundlage des armenischen Evangelientextes sehr bedeutsam ins Gewicht fallenden literarischen Überlieferung den Boden zu entziehen sich bemüht. Er geht demgemäß von der Richtigkeit vielmehr der Maclerschen Anschauung als von einer gegebenen und über jeden Zweifel erhabenen Tatsache aus. Nur mehr der nähere Charakter der angeblich glatt griechischen Vorlage der armenischen Übersetzung gilt es ihm zu ermitteln. Dies kommt in verhängnisvoller Weise schon darin zur Geltung, daß er jene Ermittlung an Mk. Kap. 1 d. h. ausgerechnet an einem Textstück unternimmt, für das S^C vollständig fehlt und auch S^S nur zu einem Teil, nämlich von v. 12 Schluß bis v. 44 Anfang, vorliegt. Neben einen von ihm kritisch konstituierten armenischen Text dieses Kapitels stellt er (S. 28—45) nach einer kürzesten Einleitung (S. 25ff.) die auf Grund dieses Textes ihm sich ergebende griechische Vorlage. Von zwei kritischen Apparaten bietet unter dem ersteren der eine nach Macler eine erschöpfende Zusammenstellung der armenischen Varianten, der andere unter der Rekonstruktion der vorgeblichen griechischen Vorlage den Vergleich der von den Anhängern des *texte Césaréen* mit diesem in Zusammenhang gebrachten Textzeugen, wobei neben den betreffenden griechischen und den für Mk. bekannten altgeorgischen Hss. grundsätzlich das oben umrissene syrische Material in Betracht kommt. Doch offenbart sich auch hier wieder die völlige Arglosigkeit, mit welcher L. der entscheidenden Grundfrage gegenübersteht, darin, daß seine Vermerkung von S^S und Peš die empfindlichsten Lücken aufweist. Eine Unsauberkeit, wie sie hier in einem kritischen Apparat mit Befremden festgestellt werden muß, beraubt denselben jeder wirklichen Brauchbarkeit.

Eine nähere Würdigung von 90 textlichen Erscheinungen bietet (S. 46 bis 62) ein *Commentaire explicatif*, worauf eine *Conclusion* (S. 63—66) die

armenische Übersetzung im Umkreise der übrigen Zeugen des *texte Césaréen* als einen besonders wertvollen und ihre „*leçons à peu près ou entièrement isolées*“ als zahlen- und wertmäßig geringfügig glaubt erhärten zu können. In dem ersteren taucht der Gedanke an ein Mitspielen irgendwelchen syrischen Einflusses — man erfährt, nicht welcher näheren Art etwa — immerhin (S. 52, 54, 59f.) mehrfach auf. Ja einmal wird (S. 54) das Zugeständnis gemacht: „*L'influence syriacque parait ici moins problématique*.“ Im allgemeinen aber wird über die Dinge hinweggeglitten mit kategorischen Feststellungen wie (S. 52): „*il ne semble pas qu'on doive interpréter la tournure arménienne comme un syriacisme*“ oder (S. 54): „*Je ne pense pas qu'ici l'on soit obligé de recourir à une influence du syriacque*“, bzw. der Versicherung (S. 51): „*qu'une influence syriacque semble assez peu probable, malgré certaines coïncidences*“ oder (S. 60) daß eine gewisse textliche Erscheinung „*ne semble aucunement un syriacisme*“.

Eine ehrerbietige Unterwerfung ist freilich der mehr als päpstlichen Unfehlbarkeit dieser Kathedralentscheidungen gegenüber nicht angängig. Zunächst ist vielmehr wenigstens in vieren dieser Fälle die Wiedergabe einer syrischen Vorlage durch den Armenier völlig offensichtlich. Nicht nur ist nämlich v. 23 ohne jeden letzten Rest einer Problematik das völlig unindogermanische *յորում այս պիղծ գոյր է նմա* „*in quo spiritus immundus erat in eo*“, wie L. selbst richtig wiedergibt, > ἐν πνεύματι ἀκαθάρτου, nur verständlich als sklavischer Anschluß an ein semitisches Original wie S^S: *ܠܘܝܢ ܠܘܝܢ ܘܥܠ ܠܘܝܢ ܠܘܝܢ* oder Peš: *ܠܠܘܝܢ ܠܘܝܢ ܘܥܠ ܠܘܝܢ ܠܘܝܢ*. Auch v. 16 ist das seltsame *ղի արկեպ էր* „*qu'ils avaient jeté*“ > ἀμφιβάλλοντα nur zu begreifen auf Grund irriger konjunkionaler Auffassung des in *բայի* (die werfen) von S^S = Peš als Relativpronomen intendierten *ի*. Frei hat der Armenier lediglich sachgemäß sein Plusquamperfekt statt des für altsyrische Wiedergabe griechischer Partizipialkonstruktionen bezeichnenden präsentischen Partizips eingeführt. Ebenso wenig ist endlich v. 38 das doppelte Verbum *եկայք երթիցուք* > ἄγωμεν von S^S: *ܘܝܠܘ ܘܥܠܘ* (Schreitet, laßt uns gehen) zu trennen.

Endlich handelt es sich in v. 44 (nicht 43!) bei *մատո . . . պատարազ զեր Տրամայեաց* „*présente . . . l'offrande qu'a prescrite*“ > προσένεγκε . . . ὃ προσέταξεν keineswegs, wie L. (S. 61) will, um eine äußerliche Hinzusetzung des Substantivs, um dem Verbum *մատուցանել* „*le sens religieux d'offrir*“ zu verleihen. Vielmehr liegt eine Harmonistik zugrunde, die ohne weiteres auf das „Diatessaron“ als Quelle weisen würde, in Mk. der Text von Mt. 8,4 τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν, wobei eine Verlagerung des allgemeinen Begriffs von δῶρον in das Verbum und des besonderen religiösen von προσφέρειν in das Substantiv charakteristischer Tatianismus sein wird. Der eine Vereinigung von Elementen aller drei synoptischen Berichte aufweisende T-Text der Stelle wird am getreuesten, wenn auch in einer hier leider nur allzu üblichen paraphrastischen Umkleidung von T^{N(L)} bewahrt: *ende offer hen alselke offerende alse Moyses gheboet in der wet den ghenden die van lazerien worden gehanst*. Nur von einer diese beiden Elemente mit einbeziehenden Fassung aus wird es verständlich, daß einerseits in Mt. 8,4 als *բայ* (bzw.) *ܠܘܝܢ* in S^{SC} Peš das καθὼς, von Lk. 5,14, andererseits in Peš in Mk. 1,44 als *ܕܘܪܒܢܐ* (Darbringung) das δῶρον von Mt. 8,4 auftritt, wie denn hier Mt.-Text auch *Cod. Fuld.*, T^{Ahd}, T^{N(S,N)}, T^{D(M)} und T^A aufweisen. Da die griechische Überlieferung von all dem nichts aufweist, kann

im Armenischen nur die Wiedergabe eines ältesten etwa ܠܘܒܘܘܢ (oder ܡܡܘܘܢ)ܘܘܐ (gib bzw. bringe heran die Darbringung) erblickt werden, dessen verbaler Teil in aller erhaltenen syrischen Überlieferung bereits nach der *graeca veritas* προσένεγκον bzw. προσένεγκε in ܡܡܘܘܢ korrigiert ist.

Dann aber ist tatsächlich der Bereich eines völlig unzweideutigen Durchscheinens eines unmittelbar syrischen Originals gerade in dem vorliegenden Mk.-Kap. noch sehr viel weiter ausgedehnt. Neben weiteren formalen Syriasmen und der Wiedergabe selbst einzelner Fehler der syrischen Vorlage gehören hierher mindestens die sachlich bedeutsamsten der von L. so sehr auf die leichte Schulter genommenen „*leçons à peu près ou entièrement isolées*“. Die wirkliche Sachlage wird um so klarer, wenn neben S^S und Peš auch nichtsyrische Zeugen der T-Überlieferung beigezogen werden. So kann sofort in v. 3 das in alten Parallelstellen wiederkehrende ܠܘܒܘܢ ܦܘܪܦܘܢܢܗܗ „*vox clamoris*“ — dieser Sinn wird statt „*voix de la parole*“ auch für das Armenische durch seine georgische Wiedergabe gesichert — nicht, wie L. (S. 47) will, als ein zwangsläufiger sprachlicher Idiotismus erklärt werden. Dementsprechendes *stemme des roepens* steht Mk. 1, 3 = Mt. 3, 3 = Lk. 3, 4 wenigstens in T^{N(H)} bzw. mit den orthographischen Varianten *roepends* in T^{N(L)} und *roepens* in T^{N(S)} Jo. 1, 23 in der gesamten mittelniederländischen Überlieferung. Es handelt sich also um das harmonistische Erbe eines ܠܘܒܘܢ (des Rufens) statt ܠܘܒܘܢ (des Rufers) gelesenen Tatianischen ܠܘܒܘܢ, demgegenüber das ܠܘܒܘܢ aller erhaltenen syrischen Texte, in arabischen Weiterübersetzungen wieder als „Stimme, die ruft“ statt „Stimme eines Rufenden“ verstanden, bereits eine Korrektur nach der *graeca veritas* des artikellosen βωῶντος darstellt. Vgl. ZDMG. Neue Folge XIV S. 111. — In v. 5 gibt ܘܠܠܗܘܝܢ ܘܠܗܘܝܢ ܫܘܪܝܢܘܢܝܢ „*tout le pays de Judée*“ > πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα das ܝܘܕܝܐ ܝܘܕܝܐ ܘܕܘܕܝܐ (alle Gegend von Juda) der Peš wieder. — In v. 6 ist ܠܗܘܝܢ ܘܠܗܘܝܢ ܫܘܪܝܢܘܢܝܢ (die Speise von ihm) > ܘܠܗܘܝܢ ܘܠܗܘܝܢ ܫܘܪܝܢܘܢܝܢ Wiedergabe des in Peš auch an der Mk.-Stelle gebotenen ܘܠܗܘܝܢ ܘܠܗܘܝܢ (sein Essen war) d. h. der Lesart des „Diatessarons“, das sich nach dem einheitlichen Zeugnis von Cod. Fuldensis, der Sippe, T^{Ahd}, T^{D-N} und dem T^A hier an das ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ von Mt. 3, 4 anschloß. — In v. 7 entspricht das asyndetische ܠܘܒܘܢ ܠܘܒܘܢ „*de me baisser, de délier*“ > κύψας λύσαι genau dem ܠܘܒܘܢ ܠܘܒܘܢ (daß ich mich vertiefe, löse) der Peš. — Das gleiche gilt ebenda von der „*forme pluriel arm. ܩܠܦܘܨܘܢܝܢ conservée par le geo. corrigias*“ gegenüber dem ܠܘܒܘܢ (die Riemen) der Peš und in v. 9 von der Wortstellung ܣܘܠܘܢܝܢ ܣܘܠܘܢܝܢ (in den Tagen jenen) > ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις gegenüber ihrem ܘܠܘܢ ܠܘܘܢܘܢܝܢ. — In v. 10 beruht ܠܘܘܢܘܢܝܢ (aus den Wassern) > ἐκ τοῦ ὕδατος auf dem syrischen *Plurale tantum* ܠܘܘܢܘܢܝܢ. Hatte doch, wie L. (S. 51) ausdrücklich vermerkt, selbst Macler sich gefragt, „*si le pluriel sémitique n'a pas exercé quelque influence*“. — In v. 11 erklärt sich das präsentische ܠܘܘܢܘܢܝܢ „*et dit*“ > (φωνή ἐγένετο) λέγουσα wieder aus der ständigen Wiedergabe griechischer Partizipialkonstruktionen durch das präsentische Partizip, die für λέγειν immer wieder in der pluralischen Wendung ܠܘܘܢܘܢܝܢ (und sagen) hinter vorangehendem Perfekt (= griech. Aorist oder Impf.) ganz deutlich wird. — In v. 13 liegt dem dritten Worte eines ܠܘܘܢܘܢܝܢ (und es war er) > ܘܠܘܢܘܢܝܢ gewiß nicht ein hier nie überliefertes ܘܠܘܢܘܢܝܢ zugrunde, sondern offensichtlich nur eine Dittographie der zwei Buchstaben ܘܘܢܘܢܝܢ des ܠܘܘܢܘܢܝܢ (und er war) von S^S, Peš, die ein ܠܘܘܢܘܢܝܢ (und er war) ergeben hatte. — In v. 16 gibt die Wortstellung ܦܘܠܘܢܝܢ ܕܠܘܘܢܘܢܝܢ (darum daß Fischer sie waren) > ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς zwar in der Tat nicht ein ἁλιεῖς γὰρ ἦσαν „*attesté nulle part*“, wohl aber das auch in der Subordination streng entsprechende ܘܘܢܘܢܝܢ ܘܘܢܘܢܝܢ (weil [Fisch]fänger sie waren) wieder. — In v. 17 dürfte das präsentische ܘܘܢܘܢܝܢ (sagt) > εἶπεν in der präsentischen Lesart eines vielmehr perfektisch

der erweist, und armenische Lesarten, die nur aus einer syrischen Vorlage sich erklären, immer wieder auftreten. Daß diese Vorlage dann allerdings nicht immer irgendwo in der Originalsprache erhalten zu sein braucht, ist selbstverständlich bei der bunten Vielgestaltigkeit altsyrischen Evangelientextes, die durch mich an den Evangelienzitate der syrischen Übersetzung des Titos von Bostra, durch C. Peters an den Mt.-Zitate derjenigen der Theophanie des Eusebios erwiesen wurde.

Ein einziges weitabliegendes Beispiel lehrreichster Natur sei bei dieser Gelegenheit noch erstmals signalisiert. Jo. 19, 33 lesen wir für ἡδὴ αὐτὸν τεθνήκοτα ein sinnloses *qh wjb [hē dba.kaul tēp* (daß dieser etwas tot war). Dieses aber kann nur über die — paläographisch denkbar leichteste — Verschreibung von *mp.ō* in *mp.ōō* auf ein *λωω mp.ō oō;* (daß er zuvor gestorben war) zurückgehen, das in der echttest aramäischen Eigenart seiner Ausdrucksweise sehr wohl in einem der zur Stelle gleichmäßig fehlenden Altsyrier gestanden haben könnte, während das *oūλωω, o.ōō ē* (daß er tot war bereits) der nur durch das Medium des Armenischen bekannt werdenden Fassung gegenüber einen engeren Anschluß an das griechische ἡδὴ darstellt.

In der Richtung der griechischen Überlieferung des Evangelientextes ließe sich somit bezüglich der armenischen Übersetzung nur die Frage zur Untersuchung stellen, nach welcher Form jener Überlieferung die ursprünglich aus einer stark „Diatessaron“-nahen altsyrischen Vorlage geflossene ihre endgültige Gestalt erhalten habe. Einer Beantwortung wenigstens dieser Frage stellen sich dann aber sehr erhebliche Hindernisse entgegen. Denn, da wir, wie gesagt, weit davon entfernt sind, jene altsyrische Vorlage irgendeinem erhaltenen syrischen Text gleichsetzen zu dürfen, kann die Grundlage der endgültigen nach dem Griechischen erfolgten Bearbeitung mit Sicherheit nur dort erkannt werden, wo formale Gräzismen die Abhängigkeit von einer syrischen Vorlage ausschließen, oder bei Auseinandergehen der Textzeugen einer offenbar aus dem Syrischen geflossenen Fassung eine andere gegenübertritt oder endlich einer einheitlichen armenischen Überlieferung gegenüber eine Fassung ersterer Art durch die unmittelbar auf eine ältere armenische Textgestalt zurückgehende altgeorgische Überlieferung vertreten wird. Dafür, daß die fragliche griechische Textform gerade die von Origenes und Eusebios zitierte des palästinensischen Kaisareia gewesen sei, ergibt die bedauerlich schmale Basis des so berichtigten Materials, wenn mich nicht alles täuscht, keinerlei schlechthin sicheren Anhaltspunkt.

Es ist unter diesem Gesichtspunkte von höchstem Interesse, sich zu vergegenwärtigen, welche Stellung der armenische Evangelientext in dem Vergleichungskapitel L.s zwischen altsyrischer Überlieferung einschließlich der Peš und C, d. h. dem von seinen Entdeckern, den Meistern von NTlicher Textkritik an der Harvard-Universität als solcher statuierten *Caesarean Text* einnimmt. Für die vv. 13—43, für die allein vollständig an S^S wenigstens einer der beiden klassischen Zeugen altsyrischer Textgestalt vorliegt, ergibt sich zunächst, daß in sehr weitem Umfange die Übereinstimmung des Armeniers mit C zugleich eine solche auch mit S^S, Peš oder den Mar-

ginalien der Harqlājā darstellt. Hierher gehören folgende Lesarten der von L. rekonstruierten griechischen Vorlage: v. 13: *καὶ ἦν (αὐτός) + ἐκεῖ*. — *ἡμέρας τεσσαράκοντα > τεσσαράκοντα ἡμέρας*. — v. 14: *om. τῆς βασιλείας*. — v. 16: *παράγων > περπατών*. — *ἀμφιβάλλοντας τὰ δίκτυα*. — *ἐν τῇ θάλασσῃ > εἰς τὴν θάλασσαν*. — v. 20: *om. τὰ δίκτυα καὶ*. — (*ἀπ*)*ῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ*, wo L. sehr zu Unrecht vielmehr die von C abweichende Lesart *ἠκολούθησεν αὐτῷ* hinter *ᾗδωγῆν ᾗς ἦσαν ἕνωρα* (gingen hinter ihm) sucht, während die unverkennbare Wiedergabe von S^S: *ⲁⲓⲗⲟ ⲁⲗⲓⲓ* vorliegt. — v. 21: *Καφαρναοὺμ > Καπερναοὺμ*. — v. 23: *καὶ + εὐθύς*. — v. 24: *αὐτοῦ > αὐτῆ*. — *om. εὐθύς* (vor *εἰς ὄλην*). — *λέγουσιν αὐτῷ + περὶ αὐτῆς*. — v. 31: *om. εὐθέως* (vor *διχώνει*). — *om. ἠγέρθη καὶ*. — *αὐτοῖς > αὐτῷ*. — v. 37: *εὐρόντες > εὖρον... καὶ*. — v. 38: *ἐλήλυθα > ἐξελήλυθα*. — v. 40: *om. αὐτόν* (nach *γονυπετῶν*). — v. 41: *ὁ δὲ + Ἰησοῦς*. — Nicht minder ist aber häufig eine Übereinstimmung mit syrischer Überlieferung auch dort zu beobachten, wo der armenische Text von C abweicht. Hierher gehören aus jenen vv. die folgenden Lesarten: v. 13: *om. καὶ τεσσαράκοντα νύκτας*. — v. 18: *om. αὐτῶν* (nach *τὰ δίκτυα*). — v. 21: *εἰσπορεύονται > εἰσπορεύεται*. — v. 21: *ἐδίδασκεν αὐτούς*. — v. 22: *καὶ οὐχ > οὐχ*. — *om. αὐτῶν* (nach *γραμματεῖς*). — v. 25: *αὐτοῦ > τοῦ ἀνθρώπου*. — *om. τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον*. — v. 27: *διδαχῆ, + ὅτι — κατ' ἐξουσίαν + καὶ*. — v. 32: *om. πάντες* (nach *ἔφερον*). — v. 34: *λαλεῖν τὰ δαιμόνια > αὐτὰ λαλεῖν*. — v. 35: *ἐξῆλθεν + καὶ ἀπῆλθεν*. — v. 39: *ἦν > ἦλθεν*. — v. 42: *ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα > ἡ λέπρα ἀπ' αὐτοῦ*. — v. 43: *om. αὐτῷ* (nach *λέγει*). Allerdings fehlt es daneben auch nicht an Fällen, in denen der Armenier mit C gegen alle syrische Überlieferung zusammengeht: v. 24: *οἶδαμεν > οἶδα*. — v. 32: *om. καὶ τοὺς δαιμονιζομένους* (nach *ἔγοντας*) bzw. die andersartige Erweiterung von S^S. — v. 33: *πρὸς τὰς θύρας > πρὸς τὴν θύραν*. — v. 36: *κατεδίωξεν > κατεδίωξαν*. — v. 38: *καὶ λέγει > λέγει*. — v. 40: *om. αὐτῷ* (nach *λέγων*). — *Κύριε > ὅτι*. — v. 41: *om. αὐτοῦ* (nach *χεῖρα*). — *om. αὐτῷ* (nach *λέγει*). — v. 42: *Καὶ + εἰπόντος αὐτοῦ*. Bei einer etwas unvorsichtigen Betrachtung der Dinge könnte man ja nun in derartigem einen Hinweis darauf erblicken, daß die griechische Textform, nach welcher die endgültige Bearbeitung des ursprünglich aus dem Syrischen übersetzten armenischen Evangelientextes erfolgte, wirklich der *Caesarean Text* gewesen sei. Aber es würde sich dabei in der Tat um eine sehr unvorsichtige Betrachtungsweise handeln. Denn wer gibt eine Gewähr dafür, daß die anscheinend nur dem Armenier und C gemeinsame Fassung nicht etwa auch in dem zu unserem ganzen Kap. fehlenden S^C gestanden hat, der so oft sogar im Gegensatz zu S^S die älteste d. h. die „Diatessaron“-Gestalt syrischen Textes bewahrt, wie sich bei der Vergleichung mit der jüngeren germanischen Harmonieüberlieferung ergibt. Sogar positiv in diese Richtung weisen dann Fälle, in welchen das Armenische von C abweicht, aber gerade mit C vielmehr S^S oder Peš übereinstimmt, wie v. 15: *om. ὅτι* vor *πεπλήρωται*. — v. 17: *om. γενέσθαι* vor *ἀλιεῖς ἀνθρώπων*. — v. 19: *προβάς + ἐκεῖθεν*. — v. 24: *(λέγων +) Ἐσ*. — v. 25: *om. καὶ* (vor *ἐπετίμησεν*). — v. 33: *ἦν ὄλη ἢ πόλις (ἐπι)συνηγμένη > ἢ πόλις ὄλη συνηγμένη ἦν*. — v. 40: *om. αὐτόν* (nach *παρακαλῶν*). Sofort bei der ersten dieser anscheinend syrischer Überlieferung fremden Abweichungen des Armeniers von C handelt es sich an der Nichtwiedergabe eines direkte Rede einleitenden ὅτι ja um eine geradezu charakteristische Erscheinung Tatianischer Stilistik bzw. Übersetzungstechnik! Um anderweitiger Übereinstimmungen des Armenischen mit C willen diese Fälle vielmehr einer Abweichung, einschließlich oder nicht derjenigen, in welchen Armenier > C = irgendeinem Zeugen altsyrischer Überlieferung ist, als Beweis dafür zu werten, daß der — auch nur endgültige — armenische Evangelientext geradezu „*un important témoin du texte césarien*“ in dem Sinne sei, daß er diese Textform treuer spiegle, als sie in „C“ zu rekonstruieren den Amerikanern gelungen ge-

wesen wäre, wird mit Logik sich nicht mehr vereinbaren lassen. Man vergegenwärtige sich nur nackt die beiden hier angewandten Schlußverfahren:

1. C = <i>texte césaréen</i>	2. Armenier = <i>texte césaréen</i>
Armenier = C	Armenier nicht = C
Armenier = <i>texte césaréen</i>	C nicht = <i>texte césaréen</i>

Ich dünkte, daß die Vertreter des *Caesarean Text* jenseits des *Atlantic* allen Grund haben, gegenüber dem freundlichen Sukturs durch derartige Bereicherung des Kreises seiner Zeugen um einen besonders „wichtigen“ sich des alten Wortes von den Freunden zu erinnern, vor denen uns Gott bewahren wolle.

Zum Problem des *Caesarean Text* selbst ein ganz kurzes Schlußwort! Daß von Origenes und Eusebios eine bestimmte griechische Textform im palästinensischen Kaisareia gelesen worden sein muß, ist klar. Daß diese Textform in bestimmten griechischen Hss. kenntlich werde, mag als erwiesen gelten, und innerlich glaubhaft wäre es auch durchaus, daß mit ihr der Evangelientext in christlich-palästinensischem Aramäisch zusammenhänge, nicht minder könnte er im Gebiete der alten Euthymiosmission die Grundlage sei es einer unmittelbaren Übersetzung der Evangelien aus dem Griechischen ins Arabische, sei es einer nach der *Graeca veritas* vorgenommenen Überarbeitung eines auf altsyrischer Vorlage ruhenden älteren arabischen Evangelientextes geworden sein. Wo aber in Sphären, für welche ein letztendlicher Zusammenhang mit dem „Diatessaron“ sich eindeutig erhärten läßt, auf dem Boden altsyrischen Evangelientextes selbst, in der altgeorgischen und der armenischen Überlieferung, Beziehungen zu *Caesarean Text* sich herausstellen, sind dieselben befriedigend nur dahin deutbar, daß auch jener selbst wie der *codex Bezae*, wengleich nicht entfernt in der nämlichen Stärke wie dieser, von dem griechischen „Diatessaron“ beeinflußt gewesen sein wird, dessen Existenz — nicht dessen Originalität! — endgültig sichergestellt zu haben die kaum zu überschätzende Bedeutung des Bruchstücks aus Dura-Europos darstellt.

Prof. A. BAUMSTARK.

Curt Peters, *Peschittha und Targumim des Pentateuchs. Ihre Beziehungen untersucht im Rahmen ihrer Abweichungen vom Masoretischen Text.* (Inauguraldissertation der Philos.-naturwiss. Fakultät der Universität Münster i. W.). Sonderabdruck aus *Le Muséon*, XLVIII (Löwen 1935). 54 S.

Die vorliegende Arbeit macht in der glänzenden Ausstattung, in der das *Muséon* zu erscheinen pflegt, schon äußerlich einen guten Eindruck. Es kann aber gleich beigefügt werden, daß sie auch inhaltlich die Er-

wartungen nicht enttäuscht. Daß die Peschittha in einem Verwandtschaftsverhältnis zu den Targumim steht, ist ja schon früher beobachtet worden; mit der Beschränkung auf Onkelos hat vor fast 68 Jahren J. M. Schönfelder das Thema behandelt (*Onkelos und Peschittha. Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums*. München 1869). Daß der Verfasser die Untersuchung auf sämtliche Targumim zum Pentateuch ausdehnt, ist zu begrüßen, zumal wir ja in den von P. Kahle (*Masoreten des Westens II.*, Stuttgart 1930) veröffentlichten Genizafragmenten neues Material erhalten haben, dessen Bedeutung übrigens unabhängig davon ist, wie die Frage nach seinem Alter schließlich gelöst wird. Daß sich die Untersuchung im Rahmen der Abweichungen der genannten Textzeugen von der Masora hält, wird man ebenfalls billigen müssen, gleichgültig zunächst, wie man diese „Abweichungen“ beurteilt, ob man sie für wirklich oder für scheinbar hält. Der Verfasser hat umfängliches Material zusammengetragen und in übersichtlicher Anordnung vorgeführt. Einteilungsgrundsatz ist das Verhältnis der Peschittha zur gesamten Targumüberlieferung oder zu Gruppen derselben. Beide Hauptgruppen werden dann wieder untergeteilt je nach dem Umfang, in dem die Targumim zu den in Betracht kommenden Stellen des Pentateuchs erhalten sind. Auf diese Weise bekommt man eine gute Übersicht über den Umfang des zur Verfügung stehenden Materials und über die Dichte der Beziehung der Peschittha zum targumischen Überlieferungsgut.

Daß in der Peschittha weithin Übereinstimmung mit den Targumim herrscht, ist ohne Frage durch die Untersuchungen des Verfassers für den Pentateuch erneut bewiesen. Die Tatsache würde wohl noch eindrucksvoller in Erscheinung treten, wenn sich der Verfasser nicht auf die Abweichungen vom Masorertext beschränkt hätte. Aber das war, um es zu wiederholen, sein gutes Recht — und zwar nicht nur aus dem äußeren Grund der Stoffbeschränkung. Denn gerade die Fälle, wo Peschittha und Targumim gemeinsam eigene Wege gehen, sind in besonderem Maße beweisend. Andererseits regt gerade eine Untersuchung wie die vorliegende auch zu methodologischen Erwägungen an. Sollte man statt „gegen MT“ oder „Abweichung vom MT“ nicht lieber „Eigenständigkeit gegenüber dem MT“ sagen? Denn an einer Unzahl von Stellen geben die alten Übersetzer (gleichviel ob Septuaginta, Hieronymus, Peschittha oder Targumim) allem Schein zum Trotz gewiß keinen andern Text wieder als den auch uns noch vorliegenden und wollen sich auch gar nicht von ihm entfernen. Zum Beispiel kann Nm. 28,7 (S. 11) die Peschittha (ebenso wie schon LXX) הַפָּדָה nicht gut anders als durch ein Verbum finitum wiedergeben, weil eben das Syrische (bzw. das Griechische) keinen Infinitivus absolutus hat. Mitunter reduziert sich die Eigenständigkeit darauf, daß die Übersetzer noch gute lexikalische Traditionen kennen und die geistige Beweglichkeit haben, sie an der richtigen Stelle zu verwerten. So ist (S. 49) $\text{לְאֵלֵינוּ} = \text{אֵתֵנוּ} = \text{יְרֵנוּ}$ Dt. 23,13 keine „Abweichung“ vom MT, sondern Peschittha, Onkelos und Ps.-Jonathan kennen noch (wie auch die LXX: τόπος) יְרֵנוּ in der Bedeutung „Ort“. Ähnlich liegt die Sache bei Gn. 31,1 (S. 46f.): Peschittha und Onkelos sind nicht „gegen“ MT, denn sowohl מִמֶּנִּי wie נִכְפִּיא sind ganz richtige Übersetzungen von הַכֶּבֶד , denn כְּבוֹד kann ja auch „Reichtum“,

„Besitz“ heißen. אִיקָרָה (K^E) ist keine „Korrektur nach MT“, sondern eine sklavisches Übersetzung. In welchem chronologischen Verhältnis sie zur anderen steht, ist eine Frage für sich; ich glaube aber doch, daß sie die ältere sein kann. „Freiheit“ und „Wörtlichkeit“ von Übersetzungen brauchen über ihr zeitliches Verhältnis zueinander gar nichts auszusagen. Der sklavisch wörtliche Aquila und der freie Symmachus stehen in keinem nennenswerten zeitlichen Abstand, und die Vulgata zum Pentateuch, die freier ist als die zu den Königsbüchern oder zu den Propheten, ist doch zeitlich jünger als diese!

Zu Gn. 45, 17 (S. 21) möchte ich bemerken, daß בָּאוּ = אֶסְבַּח nicht notwendig auf eine vom MT verschiedene Vorlage hinweist. Schon in der Septuaginta haben wir Fälle, daß eine Kal-Form im Sinne einer abgeleiteten Stammesmodifikation (Niphal, Hiphil) genommen wird. Ein schönes Beispiel ist Ps. 5, 11: כִּי מָרוּ בֶךְ = ὅτι παρεπίπρα-
 ναί εσ: מָרוּ wird hier (irrtümlich!) von מָרַר = „bitter sein“ abgeleitet und im Sinne des Kausativums genommen. Diese Technik scheint mir auch hier vorzuliegen; ich muß allerdings gestehen, daß ich die Peschittha noch nicht darauf untersucht habe, ob sie sonst noch vorkommt.

Daß sich das Material nicht restlos in die gewählte Form der Einteilung fügt, zeigt Gn. 29, 17 (S. 4): מַסְבֵּל steht gegen die gesamte targumische Überlieferung, denn es bedeutet „Angesicht“ (facies), während חוּמָה nur „Anblick“, „Aussehen“ heißen kann. Andererseits steht z. B. Nm. 24, 24 (S. 25) gewiß אֶסְבַּח der Peschittha dem לגִּינִין des Ps.-Jonathan und der Jerusalemischen Targume formell nahe, aber סִיעֵן = „Scharen“ des Onkelos liegt doch, was die exegetische Auffassung anlangt, auf der gleichen Linie, ist nur in der sprachlichen Form blasser, so daß man hier nur mit Einschränkung sagen kann, daß die angeführten Zeugen „gegen“ Onkelos stehen.

Aber alle eben besprochenen Stellen werden dadurch in ihrer Brauchbarkeit nicht beeinträchtigt. Bei einer Untersuchung, wie sie uns der Verfasser vorlegt, wird man immer über Einzelheiten anderer Meinung sein können. Das liegt in der Natur des Stoffes und schließlich auch darin begründet, daß auf diesem Gebiet die Forschung noch in den Anfängen steht. Als Ganzes erweckt die Arbeit gute Hoffnung, daß uns ihr Verfasser noch mit mancher schönen Untersuchung auf dem Gebiet der Peschittha erfreuen wird.

Prof. Fr. STUMMER.

Paolo Sbath, *Massime di Elia Metropolitano di Nisibi (975—1056)*. Testo arabo curato e pubblicato per la prima volta, con traduzione italiana e francese. Cairo. Imp. Al-Chark. 1936. 8^o.

Der bekannte glückliche Besitzer einer großen Hss.-Sammlung setzt seine Veröffentlichungen aus seinen Schätzen mit einer Spruchsammlung fort, die, bisher der Öffentlichkeit verschlossen, dem berühmten nestorianischen Schriftsteller Elias bar Šinaia von Nisibis zugeschrieben und einer vom Hsg. erst i. J. 1935 entdeckten und erworbenen Hs. (geschr. 1572) entnommen ist. Es sind 163 meist sehr kurze Sentenzen moralischen

und religiösen, z. Tl. auch hygienischen Gehalts, die freilich über den Wert allgemeiner und hausbackener Lebenskunde nicht hinausgehen. Der größere Teil der „Maximen“ deckt sich mit dem Inhalt anderer im Orient kursierender Spruchsammlungen und steht einer größeren Auslese von Sittensprüchen und Lebensregeln aus der Feder desselben Elias zur Seite, die unter dem Titel „Buch zur Vertreibung der Sorge“ weit verbreitet ist. Eine literarische Bedeutung kommt der Sammlung nicht zu. Außer dem arabischen Original gibt der Hsg., wie im Titel angekündigt, eine italienische und französische Übersetzung, denen jeweils wieder doppelsprachig eine Einleitung mit Aufzählung aller bekannten Werke des Elias vorausgeht. Zum ersten arabischen Traktat „Dimonstrazione della Fede“ hätte nicht bloß gesagt werden sollen „M. Horst ne ha pubblicato una traduzione tedesca attribuendola ad Elia di Nisibi...“, benchè l'Assemani l'abbia menzionata come opera anonima“, sondern auch daß die Richtigkeit dieser Zuteilung durch äußere literarische Zeugnisse erwiesen ist.

Durch Großdruck auf dem Umschlag und der ersten Titelseite auffallend gemacht ist die Widmung: „Al Duce Benito Mussolini, il quale ha salvato dal comunismo la civiltà latina dedico queste „MASSIME“ per contribuire all'opera eminentemente civilizzatrice che Egli continua in Europa e in Africa.“ Sie wird französisch wiederholt und ein Bild des Duce beigegeben.

Prof. G. GRAF.

Schriftwalter: Prof. Dr. A. Baumstark, Bonn. – Druck: Offizin Haag-Drugulin, Leipzig.
Verlag: Otto Harrassowitz, Leipzig

1936 K 2473

DRUCK DER OFFIZIN HAAG-DRUGULIN AG. IN LEIPZIG

30. 10. 1961

14. 10. 64

19. APR. 1966

- 8. NOV. 1966

31. NOV. 1966

24. SEP. 1973

12. DEZ. 1975

05. JUNI 1979

- 1. AUG. 1979

28. NOV. 1981

23. FEB. 1983

