

N12<522093317 021



ubTÜBINGEN



Kühl
1937 K 2899
3. Aufl. 12-14
= 284-36

ORIENS CHRISTIANUS

Halbjahrshefte für die Kunde des
christlichen Orients

Band 34 · Heft 1

Dritte Serie · Zwölfter Band · 1. Heft

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1937

736071

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSCHEFTE FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

Begründet vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo in Rom

Im Auftrag der Görresgesellschaft

in Verbindung mit Universitätsprofessor Dr. Ad. Rucker u. Universitätsprofessor Dr. G. Graf

herausgegeben von

Universitätsprofessor Dr. D. h. c. A. Baumstark

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark „Te deum“ und eine Gruppe griechischer Abendhymnen	1
Mader Ein Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St. Euthymios-Laura auf Mardes (Chirbet el-Mard) in der Wüste Juda	27
Schneider Neue Funde in et-tâbga	59

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Euringer Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria	63
--	----

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts (Baumstark)	103
B) Forschungen und Funde: Forschungen und Funde in Istanbul (Schneider)	118
C) Besprechungen: Schmidt, <i>Πράξεις Παύλου</i> . Acta Pauli. <i>Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek</i> (Baumstark). — Pfister, <i>Textiles de Palmyre; Découvertes par le Service des Antiquités du Haut-Com- missariat de la République Française dans la Necropole de Palmyre</i> (Kauf- mann). — Kalliga, <i>Die Hagia Sophia von Thessalonike</i> (Schneider) — Strzygowsky, <i>Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst, planmäßig vorgeführt</i> (Kaufmann)	122
Literaturbericht (für 1935/36) (Heffening)	133

Der Bezugspreis für den Jahrgang beträgt RM. 30.— / Sendungen für die Schriftleitung sind an Prof. A. Baumstark, Bonn, Bonner Talweg 45 zu richten. Bezüglich Besprechung von Neuerscheinungen ist vorherige Fühlungnahme mit der Schriftleitung erwünscht. Rücksendung unverlangter Besprechungsexemplare erfolgt nur bei Mit-
einsendung von Rückporto. Separatabzüge aus Sammelwerken und Zeitschriften, die nur beiläufig den christlichen Orient berühren, sind zwecks Berücksichtigung im
Literaturbericht an Prof. W. Heffening, Bonn, Beethovenstraße 8 zu senden.

ORIENS CHRISTIANUS

Halbjahrshefte für die Kunde des
christlichen Orients

Begründet vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo in Rom
Im Auftrag der Görresgesellschaft
in Verbindung mit Adolf Rucker und Georg Graf herausgegeben von
Anton Baumstark

Band 34

Dritte Serie · Zwölfter Band

Mit 3 Tafeln und 5 Abbildungen im Text

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1937



Printed in Germany

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen

Gd 368.

I N H A L T

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark „Te deum“ und eine Gruppe griechischer Abendhymnen . .	1
Mader Ein Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St. Euthymios-Laura auf Mardes (Chirbet el-Mard) in der Wüste Juda (mit 3 Tafeln und 2 Ab- bildungen im Text)	27. 192
Schneider Neue Funde in et-tábga (mit 1 Abbildung im Text)	59
Baumstark Ein „Evangelium“-Zitat der manichäischen Kephalaia	169

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Euringer Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria (mit 1 Abbildung im Text)	63. 248
Engberding Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Parallel- texte	213

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts (Baum- stark)	103
Ziegelstempel aus Konstantinopel (Schneider)	263
B) Forschungen und Funde: Forschungen und Funde in Istanbul (Schneider) Bericht über die Frühjahrsgrabung 1937 auf Chirbet el-minje bei Tabgha am See Genezareth in Palästina (Puttrich-Reignard) (mit 1 Ab- bildung im Text)	118 269
C) Besprechungen: Schmidt, <i>Πράξεις Παύλου</i> . Acta Pauli. <i>Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek</i> (Baumstark). — Pfister, <i>Textiles de Palmyre; Découvertes par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République Française dans la Necropole de Palmyre</i> (Kaufmann). — Kalliga, <i>Die Hagia Sophia von Thessalonike</i> (Schneider) — Strzygowsky, <i>Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst, planmäßig vorgeführt</i> (Kaufmann)	122
Artasches Abeghian, <i>Neuarmenische Grammatik. Ost- und Westarmenisch. Mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis (Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band XXXVI)</i> . (Deeters.) — Adolphus Hebbelynck et Arnolds van Lantschoot, <i>Codices Coptici Vaticani Recensuerunt</i> (Graf). — Carali, <i>Fakhr ad-Din Principe del Libano e la Corte di Toscana 1605 bis 1635. Vol I. Introduzione storica. Documenti europei e documenti orientali tradotti</i> . — <i>Opera publicata sotto gli auspici della Reale Accademia d'Italia</i> (Graf). — Bruns, <i>Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstanti- nopol</i> (Kaufmann)	272
Literaturbericht (für 1935/36) (Heffening)	133

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

„TE DEUM“

UND EINE GRUPPE GRIECHISCHER ABENDHYMNEN

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Der unter dem unzutreffenden Namen des Ambrosianischen Lobgesanges bekannte sonn- und festtägliche Morgenhymnus des römischen, ambrosianischen und monastischen Ritus, das *Te Deum*, ist unmittelbar zweifellos eine lateinische Originalschöpfung. Handschriftlich auftauchende griechische Übersetzungen erweisen sich als solche bei auch nur oberflächlichem Zusehen und sind nur geeignet, die zutiefst unübersetzbare echtste Latinität des altehrwürdigen Textes erst recht fühlbar werden zu lassen. Des näheren ist bezüglich dieser verschiedenen griechischen Fassungen auf die ihnen gewidmeten Abschnitte eines Buches von schwerster Gelehrsamkeit¹ zu verweisen, in dem vor nunmehr schon mehr als drei Jahrzehnten Dom P. Cagin O. S. B. das *Te Deum* als ein eucharistisches Dankgebet ältester abendländischer Prägung zu erweisen versuchte: als „*un fragment détaché des parties vives d'une Anaphore latine préhistorique*“, die genauer „*l'Anaphore de la παννυχίς*“ gewesen wäre².

Aber, schon wenn wirklich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen *Te Deum* und eucharistischem Dankgebet bestehen sollte, würden wir uns überraschenderweise tatsächlich nicht in die Welt abendländischer, sondern in diejenige östlicher anaphorischer Texte gewiesen sehen. Man braucht ja nur das bei Cagin³ mit unermüdlicher Sorgfalt zusammengetragene Parallelenmaterial auf sich wirken zu lassen, um sich zu überzeugen, daß die eigentlich schlagenden Seitenstücke zu den im einzelnen charakteristischen formalen oder inhaltlichen Zügen des angeblichen „Hymnus Ambrosianus“ durchaus jener letzteren Welt angehören. In ihr tritt dem eigenartigen *Te-, Tibi-*Stil des lateinischen Prosahymnus in Verbindung mit seiner Aufzählung einzelner Engelchöre aus der ägyptischen Gregoriosliturgie ihr: σὲ αἰνοῦσιν ἄγγελοι, σὲ προσκυνοῦσιν ἀρχάγγελοι usw.⁴ zur Seite. In der gleichen Welt östlicher Liturgie findet seine Aufzählung

¹ *L'Euchologie latine, étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 1. Te Deum ou Illatio. Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum.* (Scriptorium Solesmense I. 1.) Solesmes 1906.

² a. a. O. S. 415—420.

³ a. a. O. S. 276—295. 422—487.

⁴ Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio.* Neudruck: Frankfurt 1847 S. 93. Vgl. Cagin S. 68.

von Heiligenklassen: „*te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus*“ ihre Parallele in der Trishagionseinleitung der „Jakobus“anaphora Jerusalems¹: (ὁν ὑμνοῦσιν — — — —) πνεύματα δικαίων καὶ προφητῶν, ψυχὰ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων. Soweit überhaupt auch der Schatz eucharistischer Formulare des Westens wahrhaft Ähnliches bietet, handelt es sich bezeichnenderweise nicht um römische, sondern um Formulare des großen gallisch-spanischen Liturgiegebietes, auf dem von vornherein mit stärkstem orientalischem Einfluß zu rechnen ist². Ein Text jenes Gebietes aber, der in der Tat dem *Te Deum* noch weit näher steht als irgendwelche Parallelen aus eucharistischem Dankgebet des Ostens, die für Cagin im Mittelpunkt des Interesses stehende spanische *Inlatio* des Ostersonntags³, verliert jede Beweiskraft, sobald man, wie er selbst es mit gutem Grunde tut⁴, gegenüber der Frage, „*si cette Anaphore était antérieure au Te Deum, ou si le Te Deum était antérieure à cette Anaphore*“ sich für die „*antériorité*“ des Hymnus entschieden hat. Schlechterdings nicht zu erwarten wäre endlich in gerade ältestem und altertümlichstem eucharistischem Gebet des Abendlandes ein, wenn auch nur teilweises, Sichrichten nicht an Gott den Vater, sondern an Christus, wie es im *Te Deum* von „*Tu rex gloriae, Christe*“ an statt hat. Dagegen finden sich auch hierzu im Osten verhältnismäßig recht alte Parallelen an der Anamnese wenigstens des syrischen Textes der „Jakobus“-anaphora⁵ und in der ursprünglichen Anaphora der Maroniten⁶, deren hohe Bedeutung H. Engberding⁷ ins richtige Licht gestellt hat. Zuzugeben wäre höchstens, daß der Zusatz „*maiestatis*“ vor „*gloriae tuae*“ im Trishagiontext des *Te Deum* eine wörtliche Entsprechung im Osten nie findet. Aber selbst ihm kommt in dessen anderem sprachlichen

¹ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896. S. 50 Z. 21f. Vgl. Cagin S. 67.

² Vgl. im allgemeinen etwa H. Leclercq DACL. VI Sp. 495—493: *Origines de l'usage gallican* und betreffend Spaniens meinen Aufsatz über *Orientalisches in altspanischer Liturgie* in dieser Zeitschrift: *Dritte Serie X* S. 1—30.

³ *Missale mixtum*: Migne PL. LXXXV Sp. 484f. Vgl. Cagin S. 9f. bzw. 260.

⁴ Vgl. S. 313. — Von entscheidender Bedeutung ist heute die Cagin noch unbekannte Tatsache, daß gerade die mit den *Te Deum* sich berührenden Partien der spanischen *Oster-Inlatio* in deren ältester handschriftlicher Überlieferung durch den *Liber sacramentorum* der im 9. Jahrh. entstandenen Hs. 35.3 der Kapitelbibliothek in Toledo fehlen. Vgl. die Ausgabe von M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum (Monumenta Ecclesiae Liturgica. VI.)* Paris 1912, Sp. 256 Z. 19—36.

⁵ Ad. Rücker, *Die syrische Jakobusanaphore nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa. (Liturgiegeschichtliche Annalen Heft 4.)* Münster i. W. 1923. S. 16—19, bzw. Brightman S. 81 Z. 30 bis 88 Z. 5.

⁶ *Missale Chaldaicum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*. Rom 1592/94 S. ٥١f. In den Hss. hier schon vom Einsetzungsbericht an.

⁷ In dem Aufsatz über *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines allantiochenischen eucharistischen Hochgebets* in dieser Zeitschrift: *Dritte Serie VII* S. 32—48. Vgl. meine eigene frühere Miscelle über *Allibanesische Liturgie* in dieser Zeitschrift IV S. 190—194.

Ethos das μεγαλοπρεποῦς σου δόξης der Jakobusliturgie¹ doch immerhin sehr nahe.

Nun ist aber auf den vielverschlungenen Wegen seiner Beweisführung auch Cagin doch nicht achtlos an den Zusammenhängen vorübergegangen, die das *Te Deum* mit anderen Stücken ältester noch unmetrischer christlicher Hymnik verbinden², und unter diesen ist, was zu einer sehr sorgfältigen Vergleichung herausfordert, dann weiter vor allem die große Δοξολογία des griechischen Tagzeitengebetes, die mit den biblischen Oden verbunden bereits im *codex Alexandrinus* der Bibel vorliegt und deren Grundstock in der von mittelalterlicher Überlieferung³ auf Hilarius von Poitiers zurückgeführten lateinischen Übersetzung vielleicht seit Papst Symmachus (498—514) seine Rolle im Rahmen der römischen Meßliturgie spielt⁴. Schon ihre, doch wohl ursprüngliche, liturgische Verwendung rückt die beiden Prosahymnen hart nebeneinander. Denn auch die Δοξολογία ist nicht nur auf griechischem Boden von Hause aus Morgenhymnus⁵. In dieser und nur in dieser Verwendung begegnen vielmehr Übersetzungen mindestens jenes ihres mit dem Meß-*Gloria* zusammenfallenden Grundstocks in den verschiedenen Riten des nichtgriechischen Ostens⁶. In ihr

¹ Brightman S. 50 Z. 29, allerdings nicht im Text des Trishagions selbst, sondern in dessen unmittelbarster Einleitung: τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης λαμπρῶ τῇ φωνῇ ᾄδοντα usw. Andererseits konkurriert mit dem *maiestatis* in der irischen Textüberlieferung des Antiphonars von Bangor ein *honore*. Vgl. die Ausgabe von F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*. II London 1895, S. 10 bzw. Migne *PL*. LXXII S. 587.

² S. 247—251: *Le Style du Te Deum dans les compositions lyriques primitives*. Vgl. in derselben Richtung etwa auch I. Schuster, *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*. IV. Turin-Rom 1926, S. 38—44.

³ Vgl. Honorius von Autun, *Gemma animarum*. I 87 (Migne *PL*. CLXXII Sp. 572) und Bebeth, *Rationale* 96 (ebenda CCII Sp. 45).

⁴ Vgl. *Liber Pontificalis ed. Duchesne* I S. 213. Diese Nachricht über eine Einführung der Rezitation in den Messen der Sonntage und der *natalitia* der Märtyrer ist mindestens nicht so ohne weiteres unglaublich wie die andere S. 129, nach der schon Papst Telesphorus in der ersten Hälfte des 2. Jahrh.s (!) die nächtliche Meßfeier am Fest der Geburt des Herrn und den Gesang des „Engelhymnus“ *Gloria in excelsis* zu Anfang dieser — oder sogar jeder? — Meßfeier eingeführt haben soll.

⁵ Als solcher im griechisch redenden Osten schon bezeugt durch Athanasios, περὶ παρθενίας 20: Ausgabe von E. v. d. Goltz, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (*de virginitate*), eine echte Schrift des Athanasios. *Texte und Untersuchungen* XXIX, 2a S. 56 bzw. Migne *PG*. XXVIII Sp. 276. Sekundär ist die Übertragung auch in das überhaupt so komplexe Gebilde des Μέγα ἀπόδειπνον.

⁶ Über die gesamte Überlieferung vgl. meinen Aufsatz über *Die Textüberlieferung des „Hymnus Angelicus“* in der Festschrift *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag. 1818—1918*. Bonn 1919 S. 83—87, zur liturgischen Verwertung für den syrisch-jakobitischen Ritus, wo dieselbe im Nachtoffizium erfolgt, auf mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* S. 147, für den koptischen auf R. Tukis Ausgabe ΠΙΧΘΟΥ ΝΤΕ ΝΙΘΕΟΤΟΚΙΑ ΝΕΙ ΚΑΤΑ ΤΑΞΙΣ ΝΤΕ ΠΙ ΛΒΟΤ ΧΟΙΑΚ S. 107f., bezüglich des armenischen auf F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905 S. 456 bzw. die lateinische Übersetzung des *Breviarium Armenum* der Mechitharisten von San Lazzaro. Venedig 1903. S. 1117.

erscheint syrisch eine stark abweichende Rezension, für die hier Theodoros von Mopsuste als Autor genannt wird, bei den Nestorianern¹, wie als προσευχή ἑωθινή oder ὕμνος ὁρθρινός griechisch eine dritte, subordinatianistische Gepräge tragende Rezension am Ende des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen² überliefert ist. Schon Cagin hat sich alsdann mit der nahen Verwandtschaft der Gruppen von Psalmversen beschäftigt, die sowohl in der griechischen Δοξολογία als auch im *Te Deum* den hymnischen Grundstock ergänzen³. Wovon er sich eine klare Rechenschaft dagegen nicht gegeben hat, ist die weitere und entscheidendste Tatsache, daß nun auch jener Grundstock selbst auf beiden Seiten streng dieselbe Linienführung inhaltlichen Aufbaues aufweist, wozu sich in der Anfangspartie eine grundsätzliche Übereinstimmung der Stilform und auch weiterhin eine ganze Reihe sogar von Berührungen des Wortlauts gesellen. Eine Nebeneinanderstellung des dem Meß-Gloria entsprechenden griechischen Textes⁴ und der diesem entsprechenden Partien des *Te Deum* läßt den Sachverhalt ins hellste Licht treten:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῶ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.
Ἕμνοῦμέν σε,
εὐλογοῦμέν σε,
προσκυνοῦμέν σε,
δοξολογοῦμέν σε,
εὐχαριστοῦμέν σοι διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν,

*Te Deum laudamus,
te Dominum confitemur.*

(*Te per orbem terrarum sancta confitetur
ecclesia*)

Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ
παντοκράτωρ,
κύριε, Υἱὲ μονογενές, Ἰησοῦ Χριστέ
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα.
Κύριε ὁ Θεὸς ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ,
ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς

*Patrem immensae maiestatis,
venerandum tuum verum et unicum
Filium,
Sanctum quoque Paraclitum Spiritum
Tu rex gloriae Christe,
tu Patris sempiternus es Filius.*

¹ *Breviarium Chaldaicum*. Paris 1886/87 S. 37f. jedes Bandes, bzw. A. J. Maclean. *East Syrian Daily Offices translated, from the Syriac*. London 1894 S. 170f.

² Cap. 47: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn 1905. I S. 454—457.

³ S. 117—137: *Les relations du Te Deum avec les anciens versets du Gloria in excelsis*.

⁴ Es hätte näher zu liegen scheinen können, neben das lateinische *Te Deum* den lateinischen *Gloria*-Text selbst zu setzen, um so mehr als dieser mindestens an einer Stelle, in der Nichtwiedergabe des καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, eine der überlieferten gegenüber ältere Fassung des griechischen Originaltextes spiegelt. Aber gerade an dieser Stelle entspricht eben vielmehr jener dem *Te Deum*, das hier in bezeichnender Weise also eine jüngere dogmengeschichtliche Entwicklungsstufe vertritt als die Urgestalt der Δοξολογία.

ὁ αἴρων τὰς ἀμαρτίας τοῦ κόσμου·
 ἔλεησον ἡμᾶς,
 ὁ αἴρων τὰς ἀμαρτίας τοῦ κόσμου·
 πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν,
 ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός,
 καὶ ἔλεησον ἡμᾶς,
 ὅτι σὺ εἶ ὁ μόνος ἅγιος
 σὺ εἶ ὁ μόνος Κύριος,
 Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός.

*Te ergo quaesumus,
 tuis famulis subreni.
 Quos pretioso sanguine redemisti,
 aeterna fac cum sanctis tuis in gloria
 numerari.*

Ich habe im Gegensatz zu den umgekehrt ihr fremden umfangreichen Partien des *Te Deum* die in diesem eines Gegenstücks entbehrenden Stücke der Δοξολογία mit abgedruckt. Denn sie sind es, deren —, da es sich um Einsatz und Abschluß von gleicher Wucht handelt, begreiflicherweise — stark vorwiegender Eindruck im ersten Augenblick die innige Verwandtschaft der Texte weniger fühlbar werden läßt. Ihnen gegenüber muß also zunächst die richtige Stellung gewonnen werden. Sie besteht in der Erkenntnis, daß es sich um sekundäre, zum eigentlichen Körper des Hymnus nicht gehörende Elemente handelt. Das mag bezüglich des einleitenden Zitats von Lk. 2, 14 überraschend erscheinen, weil wir im Abendland an die auf diesem Zitat beruhende Bezeichnung des Gesamttextes als *Gloria* gewöhnt sind. Aber es ist Tatsache, daß einerseits im christlichen Altertum der Engelsgesang von Bethlehem auch anderweitig als Vorsatzstück selbst privaten Gebetes verwendet wurde¹, andererseits aber dieses Lk.-Zitat keineswegs der einzige biblische oder bibelnahe Text ist, der diese Verwendung findet. So scheint mit ihm in der armenischen Überlieferung der Δοξολογία selbst noch ein an Dan. 3,⁵² oder unmittelbar an die synagogale *Bērāk(h)ā* anknüpfendes Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν zu konkurrieren², wie ja überhaupt die doxologische und die eulogische Formel in altchristlicher Gebetsgestaltung in engstem Zusammenhang und stärkster Wechselwirkung stehen³. Das Zitat vielmehr von Ps. 113 (112), 1 ist entsprechenderweise dem eigentlichen Hymnus in einem abendlichen Seitenstück der

¹ So an der Spitze eines dann mit Εὐχαριστῶ σοι, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ Κύριε τοῦ ἐλέους, ὅτι . . . weiterfahrenden Gebetes des Blutzengen Kyprianos in dem Martyrium des Kyprianos und der Justina: M. D. Gibson, *Studia Sinaitica Nr. VIII. Apocrypha Arabica*. London 1901, S. 75.

² An Lk. 2, 14 schließt sich hier die merkwürdige Erweiterung an: „und Preis dir (oder: dem Herrn) in den Höhen. Gepriesen bist du Herr, unser Gott“, deren Entstehung kaum anders als in obigem Sinne begreiflich ist.

³ Es sei nur an die alternierende Verwendung beider erinnert, die ein von H. Hyvernat, *Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch.* II S. 23f. übersetztes Gebet saïdischer eucharistischer Liturgie aufweist. Ebenso konkurriert der Einfluß beider Formeln in der Gestaltung der „doxologischen“ Gebetschlüsse des griechischen Eucharistions.

morgendlichen Δοξολογία vorangestellt, das überlieferungsmäßig mit ihrer subordinatianistischen Rezension verbunden ist¹. Dem *Te Deum* gegenüber bedeutet dabei alle derartige Weise einer Einleitung hymnischen Gebetstextes durch ein biblisches Element gar nichts so Fremdartiges oder gar Gegensätzliches, da in irischer Überlieferung mit ihm selbst und zwar gerade wieder an dem jenen Ἐσπερινός (ῥυμος) eröffnenden Psalmzitat ein solcher Vorschlag verbunden wird². Was aber die Schlußformel ὅτι σὺ εἶ usw. betrifft, so liegt in ihr wesentlich die Normalform der bekannten Gemeindevantwort auf das Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις der eucharistischen Liturgie vor³, ein uraltes Element eucharistischen Formulars, auf das vielleicht eher schon, wie so manchmal auf ältestes liturgisches Formelgut, der Apostel Paulus I. Kor. 8, 6 und Phil. 2, 11 bezugnimmt, als daß die Formel auf Grund der beiden Briefstellen geprägt worden wäre⁴. Wie lose das also in jedem Falle von Haus aus durchaus selbständige Textelement mit der Δοξολογία verbunden ist, beleuchtet auch noch die merkwürdige Tatsache, daß in der syrisch-nestorianischen Rezension zwei sekundäre Weiterbildungen desselben auf deren an Gott Vater und an Christus gerichtete beiden Hälften verteilt sind⁵.

¹ Hinter dem Psalmzitat weiterfahrend: Αἰνοῦμέν σε, ῥυμοῦμέν σε: Ak. VII, Cap. 48 (Funk a. a. O. S. 456ff.). ² Vgl. oben S. 3 Ak. 1.

³ Εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, so ohne jeden weiteren Zusatz in der byzantinischen Chrysostomos- und Basileios-Liturgie (Brightman S. 341 Z. 17f.) und mit einem solchen in der hierosolymitanischen Jakobosliturgie (a. a. O. S. 62 Z. 4ff.) und in dem auf das antiochenische Liturgiegebiet zurückgehenden Idealformular des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen (Cap. 8 § 13 Funk 516 Z. 10ff. bzw. Brightman S. 24 Z. 22ff.). Bemerkenswert ist, daß am letzteren Orte hinter der wieder dem *Bērāk(h)ā*-Stil angehörenden Erweiterung: εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν das Zitat Lk. 2, 14 sich anschließt. Die beiden Elemente wurden also auch ohne eine Verbindung mit dem so recht deutlich in seiner ursprünglichen Selbständigkeit erwiesenen, dem *Te Deum* verwandten Hauptteil des „Gloria“-Textes zueinander in Beziehung gebracht. Einen rein formalen Unterschied bezeichnet es, wenn statt des Er-Stiles objektiver Prädikation des Εἰς ἅγιος usw. unter Verwendung von μόνος ihr Du-Stil zur Anwendung kommt, wofür eine Reihe in der griechischen Wiedergabe der „LXX“ dann gleichfalls das μόνος aufweisende Stellen schon des AT.s (II Kge. 19, 15, 19; Neh. 9, 6; Ps. 83 (82), 19; 86 (85), 10; Js. 37, 16, 20) ein Vorbild boten. Der ersten der genannten Psalmenstellen (ὅτι ὄνομά σοι Κύριος, σὺ μόνος ὕψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν) entstammt denn auch die vom koptischen und lateinischen Text wiedergegebene Erweiterung: σὺ (εἶ?) μόνος ὕψιστος. Zu der Leichtigkeit des Wechsels von εἰς und μόνος vgl. übrigens auch die von E. Norden, *Agnostos Theos*. Leipzig 1923 S. 245 Ak. I nach P. Maas angeführten Beispiele von Akklamationen und zu unseren beiden Fassungen überhaupt E. Peterson, Εἰς Θεός. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen 1926. S. 130–140.

⁴ Eine Abhängigkeit von der Phil.-Stelle vertritt allerdings noch Peterson a. a. O. S. 133. Dagegen vgl. über die Stücke, mit welchen in den Paulus-Briefen bereits älteste liturgische Textbildung fühlbar wird, etwa I. Schuster, *Liber sacramentorum* IV, S. 32, wo allerdings gerade jene beiden Briefstellen nicht genannt sind, vor allem aber wieder Norden a. a. O. S. 250–263.

⁵ Das erste Mal unter Wiedergabe des μόνος ohne ὅτι und betonte Anredeform: αἰνοῦμεν σε ἄλλοι μόνον . . . αἰνοῦμεν σε ἄλλοι μόνον . . . αἰνοῦμεν σε ἄλλοι μόνον (heilig allein, mächtig allein,

Bleiben aber einmal das einleitende Schriftzitat und die Schlußformel des Meß-*Gloria* und seiner morgenländischen Paralleltex-te außer Betracht, so ist die Übereinstimmung mit dem *Te Deum* hier eine wirklich über-wältigende. Wuchtig setzt hüben und drüben in einer Mehrzahl streng gleich gebauter Glieder der Wir-Stil liturgischer Rede ein, der sich am zweck-mäßigsten wohl als derjenige einer subjektiven Prädikation dem Du-Stil objektiver Prädikation gegenüberstellen ließe. Eine trinitarische Formu-lierung bringt die erste ausschließlich dem Lobpreis Gottes gewidmete Hälfte des Ganzen zum Abschluß. Eine Sonderanrede Christi, des „Sohnes des Vaters“, eröffnet die zweite, in welcher vom hymnischen Gottespreis zur Bitte übergegangen wird. Einen grundsätzlichen Unterschied for-maler Natur bedeutet es lediglich, daß im *Te Deum* der Wir-Stil subjektiver Prädikation sich mit der im Du-Stil der objektiven heimischen Anapher einer Kasusform des Pronomens der II. Pers. Sing. verbindet, über die in auf-schlußreicher Weise Ed. Norden¹ gehandelt hat, eine Verbindung, die man zunächst mindestens versucht sein möchte im Gegensatz zu der regulären semitischen Suffigierung der Objektsform jenes Pronomens als eine stärker hellenistische Abwandlung der subjektiven Prädikation zu bewerten². In-

unsterblich allein), am Schluß umgekehrt ohne den $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ -Begriff, aber mit betonter Anrede, Du-Anapher und in der Form des kausalen Nebensatzes: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי , אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי (da du unser Gott bist und du unser Herr bist und du unser König bist und du unser Retter bist und du der Vergeber unserer Sünden bist). Die sehr freie Weiterbildung des alten Εἰς ἅγιος- bzw. $\text{ὅτι οὐ εἶ μόνος ἅγιος-}$ Elements bleibt in beiden Fällen immerhin unverkennbar.

¹ *Agnostos Theos* S. 143–146. Eine Fortführung des hier wie überhaupt in dem klassi-schen zweiten Teile dieses Buches vom Verfasser Geleisteten auf dem von ihm unter den „*Christiana*“ nicht mehr mitberücksichtigten Gebiete der christlichen liturgischen Texte wäre eine der dringendsten und dankbarsten Aufgaben liturgiegeschichtlicher Forschung.

² Allerdings wird ein konkretes Beispiel dieser Verbindung von „Wir“-Stil und „Dich“-Anapher durch das erhaltene antike Material literarischer Reflexe kultischer Rede nicht geboten. Hier pflegt jene Anapher vielmehr nur in einer Fassung aufzutreten, die dem $\text{οὐδὲ αἰνοῦσιν ἄγγελοι, οὐδὲ προσκυνοῦσιν ἀρχάγγελοι}$ der Gregorios-Liturgie, bzw. dem *Te gloriosus apostolorum chorus* usw. des *Te Deum* entspricht, wie im Proömium des Lucretius: „*Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli.*“ So freilich auch schon im altägyptischen Toten-buch: „Dich verehren die Oberen, dich verehren die Unteren“, neben Fällen der Nach-stellung des pronominalen Objekts wie: „Süden, Norden ziehen dich; Westen und Osten beten dich an — — — Isis und Nephthys beten dich an. — — — Die Geister des Ostens dienen dir, die Geister des Westens jubeln dir zu.“ Vgl. G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*. Jena 1915 S. 1 Z. 9; 3 Z. 32f. 34f. Ein charakteristisches Beispiel der anaphorisch wiederholten Vorstellung des pronominalen Objekts in tatsächlicher Ver-bindung mit dem „Wir“-Stil, subjektiver Prädikation bietet sodann auf nichtchristlichem Boden etwa eine hervorragende Stelle samaritanischer Liturgie bei A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*. Oxford 1909 S. 7: $\text{אֱלֹהֵינוּ לְךָ נְהַלֵּל. אֱלֹהֵינוּ לְךָ נִגְדֵּל. אֱלֹהֵינוּ לְךָ נִשְׁתַּחֲוִי}$ (Unser Gott, dich preisen wir. Unser Gott, dir jubeln wir zu. Unser Gott, dich nennen wir groß. Unser Gott, zu dir rufen wir. Unser Gott, dich, erheben wir. Unser Gott, dich bekennen wir und beten [dich] an). Sollte auch hier gegenüber ähnlichen jüdisch syna-

haltlich würde somit das *Te Deum*, wenn man einmal von den unleugbaren Berührungen des in ihm dem *Gloria* Fremden mit typischen Inhalten und Formprägungen eucharistischen Dankgebetes vorerst absieht, sich jenem gegenüber als eine ausführlichere Variante eines und desselben durch bestimmte stilistische Motive wie durch eine bestimmte Gedankenabfolge bezeichneten* Typus hymnischer Rede erweisen. Die Möglichkeit, ja vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß jener Typus auch durch eine derartige ausführlichere Variante vertreten sein sollte, ließe sich dabei auf die Beobachtung stützen, daß sich auf der anderen Seite dem *Gloria* noch kürzere Varianten desselben gegenüberstellen lassen.

Eine solche wird zunächst auf indirektem Wege kenntlich. In einer Untersuchung über das Verhältnis urislamischer Gebetsweise zu jüdischen oder christlichen Vorbildern¹ habe ich bereits vor einem Jahrzehnt unter Hinweis insbesondere auf das *Gloria* den engen Zusammenhang ins Licht gestellt, in welchem zur Formgebung christlicher Gebetsart das den Qor'ān eröffnende Gebet steht, welches der Prophet von Mekka seiner Gemeinde hinterließ. Ich möchte heute rückwärts von diesem aus auf den ihm zugrundeliegenden Typus christlicher liturgischer Rede zurückschließen dürfen, wobei sich eine Verwandtschaft dieser Typusvariante noch mehr mit dem *Te Deum* als mit dem *Gloria* erweisen dürfte. An der Spitze des islamischen Textes steht allerdings ein Beispiel der schon durch Lk. 2, 14 vertretenen Stilform, die ich als diejenige einer possessiven Prädikation bezeichnen möchte, weil sie ein bestimmtes Ehrengut als der Gottheit eigen oder gebührend einführt: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين (Der Lobpreis [sei] Gott, dem Herrn der Weltwesen, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, dem Beherrscher des Gerichtstages!). Derartige doxologische Einleitungen sind auch abgesehen von einer Verwendung von Lk. 2, 14 als Vorsatzstück eines hymnischen Textes frühchristlichem Gebet des Ostens vertraut gewesen. Die früher² von mir beigebrachten Belege seien etwa noch durch den Hinweis auf ein Gebet in der Schrift des Johannes von Thessalonike über die Wunder des hl. Demetrios³ ergänzt, das mit den Worten anhebt: Σοὶ δόξα πρέπει, Κύριε, σοὶ ἡ προσκύνησις, βασιλεῦ ἐπουράνιε⁴.

gogalen Parallelen des christlichen ὕμνουμέν σε, εὐλογοῦμέν σε usw. mit nachgestelltem pronominalen Objekt eine spezifisch hellenistische Prägung zu erkennen sein?

¹ *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran: Der Islam* XVI S. 229–248.

² a. a. O. S. 234f.

³ Cap. 14 § 147 (Migne *PG*. CXVI Sp. 1314). Das Gebet schließt dann bezeichnenderweise im Stile der *Bērāk(h)ā*: εὐλογητὸς εἶ ὁ ἐκσπάσας ἡμᾶς usw.

⁴ Zu verweisen wäre ferner noch auf die Verwendung von δόξα σοὶ Χριστέ ὁ mit folgendem Partizip als Gebetsanfang in den Akten des Kyprianos und der Justina: *Studia Sinaitica* Nr. VIII (vgl. oben S. 5 Ak. 1) S. 68 und 75. Ebenda S. 69 erscheint δόξα σοὶ Χριστέ allein als Stoßgebet, bei dessen Aussprechen der Betende sich bekreuzt. Der arabische Text der Akten (a. a. O. S. 74) fügt auch hier einen griechischem Partizip entsprechenden Relativsatz bei.

Dann folgt in der *Fātiḥa* ein klassisches Beispiel subjektiver Prädikation im „Wir“-Stil, verbunden mit der Anapher der Objektsform des Pronomens der II. Pers. Sing., zweigliedrig wie zu Anfang des *Te Deum*. Der Lobpreis der schon dort im Gegensatz zu der größeren Fülle des *Gloria* und mancher anderen Stellen liturgischen Textes des Ostens¹ auf jene beiden Glieder zusammengedrängt ist, wird hier noch weiter auf ein einziges beschränkt:

أَيَّاكَ نَعْبُدُ (Dir dienen wir). Das andere bringt, dem „*Te ergo quaesumus*“ des *Te Deum* entsprechend, noch immer in der in diesem Zusammenhang vom *Gloria* preisgegebenen Form der subjektiven Prädikation sofort die

Wendung zur Bitte: أَيَّاكَ نَسْتَعِينُ (Dich rufen wir um Hilfe an). Und weit, wie in dem lateinischen Prosahymnus über jenes „*Te ergo quaesumus*“ läßt auch in dem *Sağ* des urislamischen Gebets die inhaltliche Einzelausführung der Bitte über ihre knappe Einführung aus: اهدنا الصراط المستقيم. اهدنا الصراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (Führe uns die gerade Straße, die Straße derer, die du begnadest, ohne ihnen zu grollen, und nicht der Irrenden). Es liegt wirklich hier nichts anderes vor als, mit den Muhammed geläufigen religiösen Gedanken und Vorstellungen erfüllt, eine Abwandlung des hymnischen Typus des *Te Deum*, die diesem gegenüber eine noch stärkere Kürzung darstellt, als es, bei Einschluß der diesem fremden Partien, das *Gloria* tut.

Eine noch einmal knappere Variante jenes gleichen Typus hat sich denn auf dem christlichen Boden und in ihrer griechischen Originalsprache tatsächlich erhalten. Es ist der hymnische Gemeinderuf, in welchen die byzantinische Liturgie die Anamnese ausmünden läßt. Die Berührung wiederum gerade mit dem *Te Deum* ist eine so innigste, daß noch einmal eine Nebeneinanderstellung mit dessen entsprechenden Sätzen zweckmäßig erscheint:

¹ Zu verweisen wäre neben dem entsprechenden Abendhymnus des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen hier etwa auf den Anfang der εὐχή 1β' des griechischen Ὄρθρος (*Eὐχολόγιον τὸ Μέγα*. Rom 1873 S. 25): Αἰνοῦμεν, ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ Θεὸς τῶν Πατέρων ἡμῶν und von Texten älterer hierosolymitanischer Liturgie auf ein Theotokion zu Psalm 50 des Karmontags (Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. II Petersburg 1854 S. 34 Z. 27—30): Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σοι Θεογενῆτορ, ὅτι τῆς ἀχωρίστου Τριάδος ἀπεκύησας τὸν ἕνα Χριστόν, τὸν Θεόν usw. und auf die Εὐχή ὀπισθάμβωμος nach der Προηγιασμένα-Liturgie des Karmittwochs (a. a. O. S. 82 Z. 12ff.): Αἰνοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦντες ὑπερυψοῦμεν τὸ ἄπειρον τῆς σῆς ἀγαθότητος πέλαγος· προσκυνοῦμέν σου, Χριστέ, τὴν ἀνεκδιήγητον τῆς ταπεινώσεως συγκατάβασιν. Auf syrischem Sprachgebiet stellt sich zu derartigem der Anfang eines kurzen Gebetes des nestorianischen Morgenoffiziums der Sonn- und Festtage, das hier unmittelbar der nestorianischen *Gloria*-Rezension vorangeht (*Breviarium Chaldaicum* S. 37 jedes Bandes): **ܡܥܫܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ** (Wir loben und wir erheben und wir bejubeln und wir preisen die verborgene und geheimnisvolle Natur). Überall handelt es sich hier gleichmäßig um Nachhall des Stiles alter Prosa-Hymnik sei es in rhythmisch-metrischer Poesie, sei es in prosaischer Gebetsrede.

Σὲ ὑμνοῦμεν,
σὲ εὐλογοῦμεν,
σοὶ εὐχαριστοῦμεν, Κύριε,
καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν.

*Te Deum laudamus,
te Dominum confitemur*

Te ergo quaesumus

Ein letztes Mal ist es die Verwendung der „Dich“-Anapher im „Wir“-Stil subjektiver Prädikation, die sich mit den Wortlautsberührungen des *Deum* und *Dominum* gegenüber ὁ Θεὸς und Κύριε, beziehungsweise des *Te* — *quaesumus* gegenüber δεόμεθά σου bei dem typischen Gedankenablauf von Lobpreis zu Bitte verbindet, um das Bild einer Verwandtschaft zu ergeben, wie sie zwischen zwei Texten von so ungeheuer verschiedenem Umfang größer wirklich kaum mehr gedacht werden könnte. Von dem unmittelbar so ganz und gar lateinischen *Te Deum* scheint im Osten über den Grundstock der Δοξολογία, und die christliche Vorlage der *Fātiha* zum Σὲ ὑμνοῦμεν eine einzige und ungebrochene Linie immer stärkerer Kürzung zu verlaufen. Das würde dann also ergeben, daß in dem dieser zunehmenden Abkürzung unterworfenen ursprünglichen hymnischen Schema auch der Inhalt der das Trishagion umschließende Partie des *Te Deum* mit ihren Aufzählungen von Engelchören und Heiligenklassen und ihres in hymnische Anredeform gekleideten christologischen Kerygmas einen Platz gehabt haben müßten. Es geht um die beiden vorhin zunächst ausgeschalteten Absätze:

*Te aeternum Patrem omnis terra veneratur.
Tibi omnes angeli,
tibi coeli et universae potestates,
tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
„Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth,
pleni sunt coeli et terra maiestatis gloriae tuae“.
Te gloriosus apostolorum chorus,
te prophetarum laudabilis numerus,
te martyrum candidatus laudat exercitus.
Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia — — —*

und:

*Tu ad liberandum suscepturus hominem
non horruisti virginis uterum.
Tu devicto mortis aculeo
aperuisti credentibus regna coelorum.
Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris.
Iudex crederis esse venturus.*

Es ist klar, daß selbst abgesehen von den oben berührten, speziellen Parallelen der Jakobus-, der Gregorios-Anaphora und der ursprünglichen Anaphora der Maroniten zu Derartigem ein schlagenderes Gegenstück ganz allgemeiner Art kaum aufzuweisen ist, als es durch den typischen Verlauf des eucharistischen Dankgebets doch vor allem östlicher Anaphoren einerseits in seinem Trishagion und dessen Einleitung, andererseits in seinem Überblick über das Lebens- und Heilswerk Christi geboten wird. Sollte nun aber dieser Befund genügen, um den abendländischen Hymnus aus dem Zu-

sammenhang zu lösen, in welchem wir ihn primär mit ältester morgenländischer Hymnik stehen sahen? — Dem widersetzt sich in augenscheinlich unüberwindbarer Weise die Enge jenes Zusammenhangs. So bliebe allenfalls nur der gewiß von vornherein wenig befriedigende Ausweg der Annahme eines sekundären inhaltlich bereichernden Einflusses des eucharistischen Dankgebets, den ein ursprüngliches rein hymnisches Schema erfahren haben müßte, wie es durch *Gloria*, die christliche Vorlage der *Fātiḥa* und das Σὲ ὑμνοῦμεν vertreten würde. Methodisch wäre, ihn einzuschlagen, nur in dem Falle angängig, daß die Inhalte der beiden Abschnitte des *Te Deum* und die charakteristischen Momente ihrer Behandlung eben nicht etwa auch in irgendwelchen hymnischen Texten, sondern nur auf dem Boden des eucharistischen Dankgebetes sich nachweisen ließen. Das letztere hat allerdings Cagin im allgemeinen und mit besonderem Nachdruck bezüglich des Trishagions und seiner Einleitung aufs entschiedenste behauptet¹. Allein schon der Vergleich mit der Δοξολογία, beziehungsweise dem Meß-*Gloria* läßt diese Entschiedenheit, wenn auch unmittelbar nur bezüglich des christologischen Kerygmas „*Tu ad liberandum*“ usw., als etwas gewagt erscheinen. Der Zusammenklang zwischen dem: ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς des einen und dem: „*Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris*“ des anderen Textes ist doch zu auffallend, um zufällig sein zu können. Und schließlich ist doch selbst das ὁ ἄρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου inhaltlich eine knappste Zusammenfassung des vor dem „*Tu ad dexteram*“ durch das *Te Deum* über das Werk des Erlösers Ausgesagten. Es dürfte sich ohne weiteres immerhin die Frage aufwerfen lassen, ob nicht in dem Bitteteil der Δοξολογία mit ursprünglichem Bittgebet das Erbe eines älteren hymnischen Christus-Kerygmas von der Art des *Te Deum*-Abschnitts „*Tu ad liberandum*“ sich verschmolzen habe. Aber durch das Aufwerfen einer Frage wird natürlich nichts entschieden. Da ist es denn von maßgeblicher Bedeutung, daß uns heute zum Vergleich mit dem *Te Deum* eine Gruppe, wenn auch unmittelbar gewiß jüngerer, griechischer Texte zu Gebote steht, in deren Licht jedes unmittelbare Zurückgreifen auf eucharistisches Dankgebet sei es des Abend-, sei es des Morgenlandes zur Erklärung von Inhalt und Form des lateinischen Hymnus endgültig als überflüssig sich erweisen dürfte.

Es handelt sich um eine Reihe von gleichzeitigen, schon durch diese ihre altertümliche metrische Form merkwürdigen Dichtungen, die heute am bequemsten in einer mustergültigen Ausgabe von P. Maas² zugänglich sind. Nur Nr. 1 dieser Ausgabe hat sich im Rahmen des griechischen Μέγα ἀπόδειπνον³ und in koptischer bzw. arabischer Übersetzung in dem ent-

¹ Vgl. besonders S. 320ff. den Abschnitt: *La destination exclusivement eucharistique du groupe doxologique formé par le Sanctus et ce qui l'entoure.*

² *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme hymnen des V.—VI. Jahrhunderts* (= *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* hg. von H. Lietzmann). S. 3—10.

³ Ὠρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876. S. 112.

sprechenden liturgischen Spätabendgebet der koptischen Kirche¹ in lebendigem Gebrauche erhalten. Von den — sämtlich nur durch eine einzige Erlangener Hs. vom Jahre 1025 erhaltenen² — Nrn. 2—6 gibt Nr. 4 sich v. 2 gleichfalls unzweideutig als Abendhymnus zu erkennen:

τῆς ἡμέρας τὸν δρόμον ἐδράμομεν, τῆς νυκτὸς τὴν ἀνάπαυσιν δώρησαι ἡμῖν.

So ist denn bei der engen Verwandtschaft der Stücke gleiche liturgische Bestimmung auch für die vier weiteren anzunehmen. Nr. 5 erweist sich dabei durch einen umfangreichen einschlägigen Sonderteil (v. 8—17) als eine für die noch gemeinsam begangene Weihnachts- und Epiphaniaefeier bestimmte Spezialform. Die auf getrennter handschriftlicher Überlieferung³ ruhende und durch dieselbe als ποίημα Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ bezeichnete Nr. 7 zeigt den gemeinschaftlichen Typus dieser liturgischen Abendlieder durch die auch metrisch andersartige Einlage eines breiten in der I. Pers. Sing. an die allerseligste Jungfrau gerichteten Gebets eigenartig ausgeweitet. Nicht nur die hier v. 16 und Nr. 2 v. 8 für diese gebrauchte Θεοτόκος-Bezeichnung, sondern vor allem die ganze ihr zugewiesene Stellung führt mindestens in die nachephesinische Zeit, und wenn in Nr. 5 v. 21 eine Art von Wortspiel mit der ἀχώριστος Θεότης Christi begegnet, so scheint dem weiter auch die Terminologie der dogmatischen Beschlüsse von Chalkedon zugrunde zu liegen⁴. Als Heimat der Texte kann in einer so verhältnismäßig späten Zeit wegen der von Nr. 5 noch vorausgesetzten gemeinsamen Feier von Geburt und Jordantaufer am 6. Januar nur Palästina in Frage kommen.

Den bestimmten eigentümlichen inhaltlichen Typus, den, wie angedeutet, diese Dichtungen vertreten, hat Maas⁵ einerseits auf die εὐχή τοῦ τρισαγίου, der byzantinischen Meßliturgie zurückführen wollen, neben der sie andererseits dann allerdings noch von irgend „einer anderen gemeinsamen Quelle“ abhängig sein sollten. In der Tat ist es ein einheitliches und nun eben die auffallendsten Beziehungen zu demjenigen des *Te Deum* aufweisendes inhaltliches Schema einer offenbar weit älteren Hymnik, das in diesen Schöpfungen etwa der zweiten Hälfte des 5. oder des beginnenden 6. Jahrh.s in

¹ Vgl. J. Marquis of Bute, *The coptic Morning Service for the Lord's day*. London 1808 S. 158f.

² Nur für die Nrn. 1, 2 und 6 kommt neben diesem *Erlangensis* 96 allerdings noch die jüngere Überlieferung der Hs. *Barberin. gr. 321* des 14. oder 15. Jahrh.s, für die Nrn. 1, 2, 6, 3, 4 in dieser Reihenfolge, d. h. lediglich nicht für Nr. 5 diejenige des *Barberin. gr. 307* des 15. Jahrh.s, für Nr. 6 allein ein *Cryptensis G. a. IV.* sogar erst des 17. Jahrh.s und die Horologion-Ausgabe von Grottaferrata, Rom 1677, in Betracht.

³ Der einzigen Sabbas-Hs. 434, aus welcher das Stück erstmals durch Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. I Petersburg 1891 S. 300 herausgegeben wurde.

⁴ Vgl. in dem Glaubensdekret von Chalkedon die Formulierung: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχώριστως γνωριζόμενον.

⁵ a. a. O. S. 3. — In der Tat dürfte die nicht vor dem 9. Jahrh., sicher bezeugte εὐχή τοῦ τρισαγίου jünger sein als unsere gleichzeitigen Hymnen.

den verschiedensten Umbiegungen und Weiterbildungen doch immer wieder sehr bestimmt durchschimmert. Nur in Nr. 6 ist die Weiterbildung dieses Schemas derartig fortgeschritten, daß von seinen großen Linien aus diesem Stück allein nichts zu erkennen wäre. Um so zuverlässiger gestatten bei sorgfältiger Vergleichung die übrigen Glieder der Gruppe eine Wieder- gewinnung der Umrisse jenes Schemas.

Ich gehe von einem Motiv aus, das allerdings gerade als ein nicht zu seinem Bestande gehörendes sich erweisen wird. Den Auftakt des Ganzen bildet in drei der sieben Nrn. die bereits etwas von einer formelhaften Festigkeit aufweisende Selbstaufforderung der Gemeinde zur Anbetung Gottes, bzw. in Nr. 7 Christi.

Δεῦτε πάντες πιστοὶ προσκυνήσωμεν

lautet genau übereinstimmend in Nr. 2 und 7 dieses einleitende Element.

Δεῦτε προσκυνήσωμεν, δεῦτε ἱκετεύσωμεν

lautet es in Nr. 3, und schon durch die Zweigliedrigkeit der letzteren Fassung wird man trotz der kohortativen Form unwillkürlich sich an die das *Te Deum* eröffnende zweigliedrige subjektive Prädikation erinnert fühlen. Unmittelbar aus Selbstaufforderung wächst in Nr. 2, akkusativisch wie dieses selbst, eine Entsprechung zu dem trinitarischen „*Patrem immensae maiestatis*“ usw. des *Te Deum* heraus:

	τὸν δεσπότην Θεὸν παντοκράτορα
καὶ τὸν μόνον ἐκ μόνου μονογενῆ,	τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς ὁμοούσιον,
Πνεῦμα Ἅγιον τὸ συναΐδιον,	καὶ ἀχώριστον ἀκαταλήπτου Πατρὸς,
ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἓνα Θεόν.	

Und in einem Relativsatz schließt sich weiterhin ein nicht minder frappantes Gegenstück zu der mit „*Te omnes angeli*“ anhebenden Trishagions- einleitung des lateinischen Hymnus an:

ὃν ὕμνοῦσιν δυνάμεις οὐράναι.

So lautet hier der Anfang. Die Fortsetzung wird uns alsbald noch näher zu beschäftigen haben. Die hier vorliegende Verbindung der drei Elemente ist nämlich zweifellos keine ursprüngliche. Das ergibt sich von Nr. 3 her. Hier schließt unmittelbar ein erster eine umfassende Aufzählung von Engelchören enthaltender Relativsatz an:

	ὃν ὕμνοῦσιν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
δυνάμεις οὐράναι, θρόνοι, κυριότητες,	ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι λειτουργοῦντες αὐτόν.

Erst als Apposition zu αὐτὸν folgt dann das trinitarische Motiv:

Πατέρα οὐράνιον καὶ Υἱὸν συνάναρχον καὶ τὸ θεῖον Πνεῦμα, ἀσιγήτῳ φωνῇ.

In einem zweiten, nun, wie der einzige von Nr. 2, sich syntaktisch an das trinitarische Motiv anschließenden Relativsatz bringt die Erwähnung der Cherubim und Seraphim das Gegenstück zu der Trishagions- einleitung des *Te Deum* zum Abschluß:

ὃν ὕμνοις δοξάζουσιν Χερουβὶμ τὰ ἔνδοξα, Σεραφὶμ τὰ πρόσωπα καλύπτουσιν.

Derartiges ist natürlich keinesfalls ursprünglich. Das trinitarische Motiv hat hier, von der einen oder der anderen Seite her verschoben, die zweifellose, weil naturgemäße ursprüngliche Einheitlichkeit desjenigen der das Dreimalheilig singenden Engelchöre gesprengt. Von woher aber ist tatsächlich jene Verschiebung erfolgt? — Daß die Anfügung des Motivs der Engelchöre an das trinitarische in der Form eines Relativsatzes etwas Sekundäres ist, läßt jene Fortführung des ersteren in Nr. 2 erkennen. Denn jene Form wird hier nicht durchgehalten. An ein zunächst wenigstens noch die Aussageform wahrendes:

ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, κυριότητες λειτουργοῦσιν αὐτὸν παριστάμεναι

schließt geradezu vielmehr in der Form der an Gott gerichteten Anrede die Erwähnung wieder der Cherubim und Seraphim sich an:

Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ τὰ πολυόμματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσι σοί.

Das ist streng der Stil der Trishagionseinleitung des *Te Deum*, strengste Parallele seines: „*Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant.*“ Und in der gleichen Form der an Gott gerichteten Anrede erscheint denn auch das Motiv der Engelchöre und ihres Gottespreises in Nr. 4, v. 4 ff., wo in erst recht sicher sekundärer kunstvoller Weise von drei Gliedern, aus denen es selbst sich aufbaut, je eines einem der ebensoviele natürlichen Glieder des trinitarischen Motivs zugeordnet wird:

τὰ τετράμορφα ζῶα αἰνοῦσι σε, τὸν προόντα ἀνάρχως Πατέρα Θεόν·
νοεραὶ στρατιαὶ μεγαλύνουσι τὸν συνάναρχον λόγον Υἱὸν καὶ Θεόν·
κυριότητες, θρόνοι δοξάζουσι τὸ πανάγιον Πνεῦμα ὡς πάντων Θεόν.

In seiner ursprünglichen Einheitlichkeit erscheint sodann das Motiv der Engelchöre in der nämlichen mit derjenigen des *Te Deum* übereinstimmenden Einführung an der Spitze von Nr. 1:

Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβὶμ ἀσιγήτοις σε ὕμνοις δοξολογεῖ·
ἐξαπτέρυγα ζῶα, τὰ Σεραφὶμ, ταῖς ἀπαύστοις φωναῖς σε ὑπερυψοῖ·
τῶν ἀγγέλων δὲ πᾶσαι αἱ στρατιαὶ τρισαγίοις σε ἕψμασιν εὐφημεῖ.

Dahinter erscheint alsdann hier an derjenigen Stelle, von welcher her es in Nr. 3 in das Motiv der Engelchöre hineingeschoben, in Nr. 4 mit ihm verschmolzen wurde, das trinitarische Motiv in der selbst allerdings wohl sekundären breiteren Ausführung eines selbständigen Hauptsatzes:

πρὸ γὰρ πάντων ὑπάρχεις ὁ ὦν, Πατήρ, καὶ συνάναρχον ἔχεις τὸν σὸν Υἱόν
καὶ ἰσότιμον φέρων Πνεῦμα ζωῆς τῆς Τριάδος δεικνύεις τὸ ἀμερές.

Nicht minder schließt sich endlich, hier wiederum in der akkusativischen Form des *Te Deum*, das trinitarische Motiv erst an das ihm als Ganzes vorangehende Motiv der Engelchöre in Nr. 7 v. 5—11 an, wo das letztere allerdings selbst wieder die sekundäre Einkleidung in einen Relativsatz erfährt:

ὃν ὕμνοισιν ἀγγέλων τὰ τάγματα, ἀσωμάτων οἱ δῆμοι δοξάζουσιν,
ἐκ πυρίνων γλωσσῶν ἀνακράζουσι, τρισαγίοις φωναῖς ἀναμέλπουσι,
τὸν τρισάγιον ὕμνον ἐξάδοντες, ἐπινίκιον αἶνον προσφέροντες·
τὸν Πατέρα ὕμνοισι καὶ Κύριον, τὸν Υἱὸν σὺν τῷ Πνεύματι σύνθρονον.

Kann aber weder, unmittelbar als nominales Objekt eingeführt, das trinitarische, noch in der Form eines Relativsatzes das Motiv der Engelchöre in dem hinter den palästinensischen Abendliedern des 5. bis 6. Jahrh.s stehenden hymnischen Schema an eine einleitende Selbstaufforderung der Gemeinde sich angeschlossen haben, so wird diese tatsächlich mit dem einen oder dem anderen so verknüpfte Selbstaufforderung geradezu jenem Schema fremd gewesen sein. Sie wird eine Umbiegung der dem *Te Deum* mit Δοξολογία, Vorbild der *Fātiḥa* und Σε ὑμνοῦμεν gemeinsamen grundlegenden subjektiven Prädikation sein, an die in ihrer Dichotomie sofort die Δεῦτε-Formel von Nr. 3 gemahnte. Umgekehrt ist dem zugrundeliegenden hymnischen Schema ein letztes Motiv hier noch mit dem *Te Deum* gemeinsam gewesen, das, soweit sie bisher herangezogen wurden, den griechischen Texten, denen wir uns tatsächlich gegenübergestellt sehen, fremd geworden ist. Diese lassen nämlich nur eine Ansatzstelle für eine Einfügung des Trishagiontextes selbst erkennen. Wenigstens den Anfang seines Vollzitates bietet Nr. 5 v. 11f. im Rahmen einer auch durch den Amherst-Papyrus 9 des 7. bis 8. Jahrh.s erhaltenen Stelle, die zugleich ein letztes Beispiel der ursprünglichen Einkleidung des Engelchöremotivs in die Anredeform bringt:

Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ τὰ πολυόμματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσί σοι,
ὄτι ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος εἶ.

Und nicht nur die Linienführung von Inhalt und inhaltlichem Aufbau des *Te Deum* läßt sich hinter den griechischen Abendhymnen der Erlangener Hs. und dem angeblichen Gebet des Romanos wiedererkennen. Selbst Berührungen des Wortlautes bestehen mit ihm und den ihm nächstverwandten Erscheinungen altchristlicher Prosahymnik des Ostens. So stehen seinem *coeli* das δυνάμεις οὐράνια von Nr. 2 v. 5 und 3 v. 2, seinem *pote-states* die hier gleichfalls beidemal auftretenden ἐξουσία gegenüber, seinem *Cherubim et Seraphim* das Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ von Nr. 2 v. 6 und 5 v. 19, bzw. die Wiederkehr der beiden alttestamentlichen Chöre himmlischer Wesen auch Nr. 1 v. 1f. Nr. 3 v. 4, dem *omnes angeli* und *incessabili voce* das τῶν ἀγγέλων δὲ πᾶσαι αἱ στρατιαὶ und ἀπαύστοις φωναῖς von Nr. 1 v. 1f., wie das ἀσιγήτῳ φωνῇ von Nr. 3 v. 5, dem *unicum Filium* und dem Υἱὲ μονογενές des griechischen *Gloria*-Textes das μόνον ἐκ μόνου μονογενῆ von Nr. 2 v. 1, dem *Patris es Filius* und ὁ Υἱὸς τοῦ Πάτρος das τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρός der gleichen Stelle. Aus der Δοξολογία finden ferner ein Seitenstück das βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεέ an dem Πατέρα οὐράνιον von Nr. 2 v. 5, das Θεέ Πάτερ παντοκράτωρ an dem Θεὸν παντοράτορα von Nr. 2 v. 1, das kurze καὶ Ἁγίον Πνεῦμα an dem σὺν τῷ Πνεύματι von Nr. 7 v. 12. Sollte sich schließlich, was doch nahe genug liegt, von dem verbalen Ausdruck der einleitenden Selbstaufforderungen ein Rückschluß auf denjenigen der zugrundeliegenden subjektiven Prädikation wagen lassen, so wäre hier noch das προσκνυόμεν σε mit dem προσκνήσωμεν der Nrn. 2 und 7 und die Verbindung von προσκνήσωμεν und ἰκετεύσωμεν mit dem ائياك نعبد (Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an) der *Fātiḥa* in

Vergleich zu stellen, für das der Versuch einer Rückübersetzung in das Griechisch christlicher liturgischer Rede kaum etwas Passenderes ergeben könnte als ein: Σὲ προσκυνοῦμεν, σὲ ἱκετεύομεν. Es sind das alles Übereinstimmungen, von denen gewiß kaum eine einzige für sich allein einen tatsächlichen Zusammenhang zu erhärten vermöchte, an denen aber in ihrer Gesamtheit ebenso gewiß niemand leichten Fußes wird vorübergehen können.

Wenn auch nicht so unverbrüchlich auftretend wie das mit der Trishagion-einleitung des eucharistischen Dankgebets im allgemeinen sich berührende Motiv der Engelchöre, wird durch die Gruppe gleichzeitiger griechischer Dichtungen für das hinter ihnen stehende ältere hymnische Schema auch ein Seitenstück zu der dem *Te Deum* speziell mit der Anaphora der Jakobusliturgie gemeinsame Aufzählung von Heiligenklassen gewährleistet. Ein dreifacher Unterschied ist jenem gegenüber dabei hier allerdings zu beobachten. Es erscheint — regelmäßig an der Spitze der Aufzählung — auch die Gottesmutter, welcher der betreffende Abschnitt in Nr. 7 sogar allein gewidmet ist. Es gelangt — wiederum regelmäßig in der Form eines an die Heiligen gerichteten Gebets um dieselbe — der Gedanke an deren Fürbitte bei Gott zum Ausdruck. Ihre Stelle hat das wie in Nr. 6 auch in Nr. 5 spurlos fehlende Motiv erst hinter dem trinitarischen, näherhin mit einer einzigen Ausnahme im Anschluß an dieses, während das *Te Deum* es noch vor ihm an das Zitat des Trishagions anknüpft. Trotz dieser so starken Verschiedenheit der Behandlung hat aber gerade an diesem Punkte Nr. 1 einen der denkbar intimsten Züge des lateinischen Hymnus festgehalten, wenn es dort v. 6ff. heißt:

παναγία Παρθένε, μήτηρ Χριστοῦ, οἱ τοῦ Λόγου αὐτόπται καὶ ὑπουργοί,
 προφητῶν καὶ μαρτύρων πάντες χοροί, ὡς ἀθάνατον ἔχοντες τὴν ζωὴν,
 ὑπὲρ πάντων πρεσβεύσατε ἰλασμόν

Wie im *Te Deum* erscheinen da nämlich die Propheten nach den Aposteln, was damit zusammenhängen dürfte, daß bei ihnen ursprünglich nicht sowohl an die alttestamentlichen Gestalten, als vielmehr an die so bezeichneten Charismatiker der christlichen Urzeit gedacht gewesen wäre¹.

¹ Die auffällige Erscheinung kehrt abgesehen von einem unten S. 25 zu berührenden, mit dem *Te Deum* engst zusammenhängenden lateinischen Väterzitat, nur noch an einer dritten Stelle, diesmal prosaischen, liturgischen Textes wieder: in einer wörtlich den griechischen Texten der ägyptischen Basileios- und Gregoriosliturgie gemeinsamen Aufzählung der Klassen von Verstorbenen, für welche das göttliche Gedenken bei Darbringung des eucharistischen Opfers erfleht wird (Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I S. 70 bzw. 103): πατέρων, πατριαρχῶν, ἀποστόλων, προφητῶν, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, hinter dem streng formelhaften τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαριστησάντων ἁγίων. Zwischen dem ursprünglich offenbar eine Gesamtüberschrift der folgenden Reihe darstellenden πατέρων und dem sie eröffnenden ἀποστόλων ist allerdings schon hier ein, wenn die oben ausgesprochene Auffassung zutrifft, aus Mißverständnis des προφητῶν entsprungenes πατριαρχῶν eingeschoben, und in der koptischen Textgestalt (a. a. O. S. 17 bzw. 33) ist alsdann auch die historisch korrekte Reihenfolge Patri-

Mit Vorstellung der Propheten zeigt wenigstens wiederum genau die drei Klassen auch des *Te Deum* Nr. 3 v. 9—12:

παναγία δέσποινα, προφήται, ἀπόστολοι καὶ ἅγιοι μάρτυρες, δοσωπήσατε
τὸν μόνον φιλόνητον, τὸν μόνον οἰκτίρμονα ἰλασμόν δωρήσασθαι ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

Ein Fehlen der Propheten, vielleicht begründet in einem Unverständnis der eigentümlichen Stellung, welche sie in dem ursprünglichen hymnischen Schema einnahmen, ist dagegen bezeichnend für Nr. 4 v. 8—11:

παναγία Παρθένη ἀνύμφευτε, ἡ τεκοῦσα τὸν Λόγον ἐν δούλου μορφῇ
ἀποστόλων χορὸς σὺν τοῖς μάρτυσιν, εὐμενῶς μετ' ἀγγέλων πρεσβεύσατε
δι' ἡμᾶς τοὺς τολμῶντας τὴν αἴνεσιν ἀναξίους προσφέρειν τοῖς χεῖλεσιν
τῷ ἐν θρόνῳ ἀστέκτῳ ὑπάρχοντι.

Umgekehrt sind neben die Propheten des Alten Testaments, an die hier nun natürlich längst gedacht wird, auch dessen Patriarchen getreten in Nr. 2 v. 7ff., wo an das so aufschlußreiche

Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ πολυόματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσι σοὶ
sich unmittelbar anschließt:

προφητῶν πατριαρχῶν τε ἡ σύνοδος καὶ ὁ ἅγιος τῶν ἀποστόλων χορὸς
μετὰ τῆς Θεοτόκου σὺν μάρτυσιν ἰλασμόν ἁμαρτιῶν αἰτούμενοι
παρὰ σοῦ τοῦ ἀθανάτου οἰκτίρμονος δι' ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς ἁμαρτάνοντας.

Im Gegensatz zu jener unbedeutenden Erweiterung seines mit dem *Te Deum* übereinstimmenden normalen Bestandes ist die grundsätzlich mit der dort von ihm eingenommenen identische Stellung, welche das Motiv behauptet, nicht der einzige Zug einer bemerkenswerten höheren Altertümlichkeit, der hier festzustellen ist. Auch bezüglich der Einführung der Gottesmutter und bezüglich des Gedankens der Fürsprache der Heiligen nimmt die Nr. eine eigentümlich archaische Haltung ein. Die erstere ist zwar schon aufgenommen, aber sie steht noch nicht geradezu an der Spitze der Heiligenklassen, sondern hat sich mit einer recht beiläufig berührenden Erwähnung zwischen Aposteln und Martyrern zu begnügen. Der Gedanke der Heiligenfürsprache fehlt gleichfalls nicht d. h. nicht mehr geradezu, findet seinen Ausdruck aber erst in dem attributiven Partizip αἰτούμενοι, während als verbales Prädikat zu den neuen Subjekten ἡ σύνοδος und ὁ χορὸς aus dem Vorangehenden noch immer das τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσί

archen, Propheten, Apostel hergestellt im Falle der Gregoriusliturgie zugleich unter Ausmerzung der einer jedem verständnismäßigen Zusammenhang mit der christlichen Urzeit entwachsenen Spätzeit besonders anstößigen κήρυκες und beidemal unter stillschweigender Beziehung des εὐαγγελιστῶν auf die Verfasser der vier kanonischen Evangelien. Die Deutung vielmehr auf Klassen ältester charismatischer Rangordnung scheint aber gerade hier durch die Zusammenstellung mit jenen beiden anderen Klassen doppelt dringend nahegelegt zu werden, wengleich das Fehlen der in diesem Zusammenhang in den literarischen Zeugnissen kaum je zu vermissenden διδάσκαλοι einigermaßen befremden muß. Über diese Zeugnisse selbst und das ganze Problem der Rangklassen frühchristlicher Missionare vgl. etwa die lichtvollen Darlegungen bei Ad. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. 3. Aufl. Leipzig 1915 S. 320—331.

σοι festgehalten werden muß. Jedenfalls aber werden die Heiligen noch nicht angedet, sondern wie im *Te Deum* wird innerhalb der einheitlichen an Gott gerichteten Gebetsanrede von ihnen nur in der III. Person gesprochen. Man braucht nur die Erwähnung von Patriarchen und Gottesmutter weggelassen, das trinitarische Motiv von seiner tatsächlichen Stelle vor demjenigen der Engelchöre hinter dasjenige der Heiligenklassen versetzt und die einleitende Δεῦτε-Formel durch eine subjektive Prädikation ersetzt zu denken, um bis zum Einsetzen seines an Christus gerichteten Teiles streng dem inhaltlichen Aufbau des lateinischen Prosahymnus sich gegenübergestellt zu sehen. Und — merkwürdig genug — erscheint in dieser Nr. 2 v. 11f. tatsächlich an das Motiv der Heiligenklassen angeschlossen, wenigstens eine nochmalige kürzere Anrede der Trinität als Kopfstück eines an sie statt, wie sonst, an die Heiligen gerichteten Bittgebetes:

παναγία Τριάς ὁμοούσιε, μη χωρίσης ἡμᾶς τοῦ ἐλέους σου
ἀλλὰ πέμψον τὸ ἔλεός σου ἐπὶ τὴν γῆν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος.

Von hier aus wird eindeutig klar, was zu der Zerrüttung des alten mit demjenigen des *Te Deum* zusammengefallenen inhaltlichen Aufbauschemas führte, die aus den tatsächlich vorliegenden griechischen Texten spricht. Es war der allgemeine mächtige Aufschwung der Heiligenverehrung, dem die nachephesinische Marienverehrung sich als eine bestimmte Einzelerscheinung einordnet, was, wie es in allen Bereichen liturgischen Lebens sich auswirkte, so auch hier entscheidend sich geltend gemacht hat. Der Einfluß der theologischen Interessen des 4. Jahrh.s war dabei in einer Umgestaltung des ältesten hymnischen Schemas vorausgegangen. Ein eindrucksvoller Übergang von der Anrede an Gott zu der Anrede an Christus hatte in diesem den zentralen Angelpunkt des Aufbaues gebildet. Das läßt die hinter ihrer endgültigen griechischen Fassung zurückliegende Textgeschichte der großen Δοξολογία mit Bestimmtheit erkennen¹. Um die Zeit, in welcher in Kappadokien Basileios seinen Kampf in Sachen der sog. kleinen trinitarischen Doxologie führte², wird es geschehen sein, daß jener

¹ Das in der sonstigen Überlieferung der Normalrezension in Original oder Übersetzung diesen ursprünglichen Gegensatz trinitarisch verwischende oder überdeckende καὶ ἅγιον Πνεῦμα war nicht nur, wie schon oben S. 4 Ak. 4 bemerkt wurde, der griechischen Vorlage des lateinischen *Gloria*-Textes noch fremd. Vielmehr fehlt das Element vor allem auch in der Rezension des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen mit ihrem tendenziös subordinationistisch bloß an den Vater gerichteten Gebet: Κύριε ὁ Θεῶ, ὁ πατήρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀνώμου ἀνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, wie in der nestorianischen Rezension, die hier bei anderer Gestaltung des Wortlautes sachlich mit der lateinischen Fassung der Normalrezension zusammengeht: $\alpha\iota\chi\omicron\sigma\omicron$. $\lambda\alpha\lambda\lambda$, $\alpha\mu\omicron\iota\sigma\omicron$. $\lambda\iota\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\omicron$ $\lambda\alpha\lambda\lambda$, $\alpha\lambda\eta\theta\iota\upsilon\sigma\omicron$ $\lambda\epsilon\epsilon$. $\lambda\iota\lambda\alpha\lambda$, $\alpha\iota\chi\omicron\sigma\omicron$. $\lambda\iota\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\omicron$, (Jesus Christus, Erretter der Welt und Sohn des Höchsten, Lamm des lebendigen Gottes, tragend die Sünde der Welt.)

² Vor allem Kap. 29 der im J. 375 entstandenen Schrift *De spiritu sancto*. Aus dem J. 369 stammt eine die endgültige Fassung des Textes Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι bietende Inschrift aus Syrien, mit zwei weiteren dorthier stammenden epigraphischen Beispielen jetzt am bequemsten bei H. Leclercq, Artikel *Doxologies*: *DACL*. IV Sp. 1526f.

Angelpunkt seine vielmehr trinitarische Fassung erhielt, die wir ihm übereinstimmend durch den griechischen Paralleltext des Meß-*Gloria* und das *Te Deum* gegeben sahen. Wenn nunmehr der in diesem Zusammenhang völlig neue Gedanke der Heiligenfürbitte, in welcher Form zunächst auch immer, sich Bahn brach, so erfolgte damit ohne weiteres eine inhaltliche Gewichtsverlagerung, bei der die ursprüngliche Stellung des trinitarischen Motivs erst hinter dem mit einem neuen Inhalt erfüllten Motiv der Heiligenklassen ihren Sinn verlor, weil hier nicht mehr der natürliche Höhepunkt des inhaltlichen Gesamtaufbaues lag. Vollends, wenn in direkter Anrede der Heiligen die Bitte um ihr interzessorisches Gebet an dieselben gerichtet wurde, ergab sich das neue Gleichgewicht eines an Gott und eines an die Heiligen gerichteten Gebetes, wobei das trinitarische Motiv gebieterrisch seinen Platz in dem ersteren fordern mußte. Schon sein unmittelbarer Anschluß an dasjenige der Engelchöre, wie seine Einschlebung in dieses oder seine Verschmelzung mit ihm und nicht minder umgekehrt die ihm in Nr. 2 gegebene Stellung noch vor demselben bezeichnen nur verschiedene Arten des Verfahrens, um einer neuen Situation gerecht zu werden. Diese ganze Entwicklung steht auf halbem Wege, wenn in Nr. 2 das Motiv der Heiligenklassen noch, wie im *Te Deum*, dasjenige der Engelchöre fortsetzt und erst inhaltlich den Gedanken der Heiligenfürbitte Eingang gewährt hat, ohne ihm noch eine formgestaltende Bedeutung zu verleihen, das trinitarische Motiv aber einerseits an einer neuen Stelle weit vor, andererseits in rudimentärer Gestalt nochmals hinter dem Motiv der Heiligenklassen auftritt. Sie hat in den Nrn. 1, 3 und 4 in verschiedener Abwandlung ihren Abschluß erreicht, und die Lösung von Nr. 1, die klare Abfolge: Motiv der Engelchöre, trinitarisches und Heiligenmotiv, liegt grundsätzlich auch in Nr. 7 vor, wo im Rahmen des breit ausgeführten Gebets an die Gottesmutter deren Preis auch die Erwähnung der drei alten Heiligenklassen in eigenartiger Weise eingebaut wird¹.

Daß bei alledem Einzelberührungen formaler Natur mit dem *Te Deum* in größerer Zahl auftreten sollten, ist naturgemäß von vornherein nicht zu erwarten. Um so eindrucksvoller muß es wirken, daß selbst solche und sogar in besonderer sachlicher Stärke doch auch hier begegnen. So kehrt von den drei charakteristischen Genitivverbindungen, in denen sich im *Te Deum* die Aufzählung der Heiligenklassen vollzieht, das „*apostolorum*

¹ v. 21—24: ὑπερτέρα τῶν ἄνω δυνάμεων,
περιστέρα χρυσοθεῖσα τῷ Πνεύματι,
ἀποστόλων τὸ κλέος καὶ καύχημα
προφητῶν καὶ μαρτύρων τὸ σύστημα.

Das Nachwirken des Motivs der drei Heiligenklassen ist eindeutig klar. Man wird dann aber wohl auch in dem Vorangehen der Verbindung Marias zu den himmlischen δυνάμεις ein solches des Motivs der Engelchöre und in der Bezugnahme wenigstens auf den Hl. Geist das Rudiment eines Nachwirkens des trinitarischen Motivs zu erblicken haben.

chorus sogar mit gleicher Wortstellung als (τῶν) ἀποστόλων χορός in Nr. 2 v. 7 und 4 v. 9 geradezu wieder. Auf derselben formalen Linie steht an der ersteren Stelle das πατριαρχῶν προφητῶν τε ἡ σύνοδος speziell gegenüber dem *patriarcharum numerus*, und wenn im *Te Deum* jeweils das Nomen regens jener Genitivverbindungen durch ein Adjektivattribut ergänzt wird, so geschieht das gleiche ebenda in dem ἅγιος τῶν ἀποστόλων χορός.

Der im Gegensatz zum *Te Deum* in den griechischen Hymnen stark hervortretende Einfluß der Heiligenverehrung hat schließlich aber keineswegs nur die Verlegung des trinitarischen vor das Heiligenmotiv im Gefolge gehabt. Geradezu verdrängt wurde vielmehr durch das neue den Charakter der Bitte tragende Heiligengebet das alte Christusgebet, in dessen Rahmen *Te Deum* und *Gloria* den Übergang vom Lob zur Bitte sich vollziehen lassen. Denn, daß auch ein solches zu dem ursprünglichen Bestande des hinter den griechischen Dichtungen stehenden hymnischen Schemas gehörte, läßt sich immerhin noch mit aller Sicherheit erkennen.

Zunächst erscheint eine Gebetsanrede an Christus noch in den vorliegenden griechischen Texten. Als Objekt schon sofort des προσκυνήσωμεν der einleitenden Selbstaufforderung der Gemeinde führt Nr. 7 v. 2ff. ein:

	τὸν σωτῆρα Χριστὸν καὶ φιλόνηρον,
τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ μακρόθυμον,	τὸν δεσπότην καὶ μόνον ἀθάνατον,

um daran in einem mit ὄν beginnenden Relativsatz das Motiv der Engelchöre anzuschließen. Wie durchaus sekundär das dabei ist und wie das Motiv des Christusgebetes in den hier tatsächlich von ihm eingenommenen Zusammenhang — eben, um es überhaupt zu erhalten, — von einer anderen Stelle des alten Schemas her übertragen sein muß, ergibt sich aus dem Widerspruch dazu, daß als Objekt der Verherrlichung durch die Engelchöre, wie wir sahen¹, dann vielmehr die Trinität eingeführt wird. Auf Christus bezogen wird die Verherrlichung durch die Engelchöre ferner in Nr. 5, wo bei völligem Fehlen des Heiligenmotivs, das Motiv des Christusgebets sich unmittelbar an das hier das Motiv der Engelchöre abschließende, wenn auch unvollständige, tatsächliche Zitat des Trishagions sich anfügt, eröffnet durch die Anrede:

ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς.

Das ist in wörtlicher Übereinstimmung mit dem griechischen *Gloria*-Text Parallele zu dem: „*Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris*“ und erbringt als solche einen ersten Beweis dafür, daß auch die in den *Tu*-Gliedern seines Christusgebetes gebotene Skizzierung des Lebens- und Heilswerkes Christi dem *Te Deum* keineswegs nur mit dem anaphorischen Dankgebet der eucharistischen Liturgie gemeinsam war, sondern nicht minder ihre entsprechende Stellung in dem hymnischen Schema des Ostens hatte, dessen Christusgebet durch das jüngere Heiligengebet der metrischen Texte ver-

¹ Oben S. 14.

drängt wurde. Auf das gleiche weitere Motiv jenes alten Schemas geht so-
dann aber auch eine letzte an Christus gerichtete Anrede zurück, die in
Nr. 4 v. 3 noch einmal an der Spitze des Motivs der Engelchöre steht, auch
hier wieder dem trinitarischen Motiv widersprechend, das im folgenden mit
jenem verwoben wird:

ὁ σάρκα φορέσας καὶ παθὼν δι' ἡμᾶς καὶ ἐκ τῆς Θεοτόκου τεχθεὶς ὡς Θεός.

In beiden Fällen steht formal — was einen wesentlichen Unterschied gewiß
nicht bedingt — den unmittelbaren objektiven Prädikationen im Du-Stil,
die im *Te Deum* vorliegen, eine partizipiale Prädikation¹ gegenüber. In
eine Reihe von nicht weniger als fünf durch die Anapher des einleitenden
Pronomens verbundenen relativen Prädikationen wird in Nr. 5 v. 8—12
das Festgeheimnis der Geburtsfeier des 6. Januar behandelt und zu dem-
jenigen einer gleichzeitigen Feier der Jordantaufe übergeleitet:

ὄν (lies ᾗ oder οὗ) ἡ πέτρα τὸ σπήλαιον ἔδειξεν καὶ ἡ μαία τὴν χάριν ἐδέξατο
ὄ(ν) ἀστὴρ καταλάμψας ἐμήνυσεν καὶ ποιμένες ἰδόντες ἐθαύμασαν,
ὄν (lies ᾗ) οἱ μάγοι τὰ δῶρα προσέφερον καὶ Ἡρώδης θανεῖν ἐβουλεύετο,
ὄν τὰ ὄρη ἰδόντα ἐτρόμασαν καὶ οἱ βουνοὶ ὡς ἀρνία ἐσκίρτησαν,
ὄν ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν, Ἰορδάνης ἰδὼν ἀνεστρέφετο.

Ein allgemeiner formaler Gleichklang mit den christologischen *Tu-*
Gliedern des *Te Deum* ist trotz der Verschiedenheit der hier und dort
angewandten spezielleren Stilform unmöglich zu überhören, und so wird
man denn auch von diesem dem Gegenstand einer einzelnen Festfeier ge-
widmeten Abschnitt für das zugrundeliegende alte Schema auf einen formal
entsprechend aufgebauten Abschnitt vielmehr allgemein christologischen
Inhalts zurückzuschließen haben.

Eines letzten für die Gruppe der gleichzeitigen Abendhymnen und das
mit ihnen nächst verwandte Romanos-Gebet in ganz besonderem Maße
bezeichnenden Motivs ist schließlich in diesem Zusammenhang noch zu
gedenken. Es ist dies ein nur in Nr. 1 fehlendes Gerichtsmotiv. Rettung
in den Schrecken des Gerichtstages ist es immer wieder, was die Fürbitte
der Heiligen vermitteln soll.

Ὅπως εὐρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐν ἡμέρᾳ τῆς ἀποδόσεως,

lautet am kürzesten diese Zweckbestimmung in Nr. 2 v. 10, ausführlicher
schon in v. 4 11ff.:

καὶ ἐν τῇ διαγνώσει τῆς κρίσεως καὶ ἐν τῇ διαγνώσει τῆς κρίσεως ἵν' αἰεὶ ἐκ τῶν δεινῶν ἡμᾶς ῥύσῃται
τοῦ πυρὸς ἐξαρπάσῃ καὶ σώσῃ ἡμᾶς.

Und 3 v. 14ff. schließt sich an ein:

ἵνα ἀκατάκριτοι ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως παραστῆναι ἄξιοι γενώμεθα.

Auch das lange Muttergottesgebet von Nr. 7 läuft schließlich in den
entscheidenden Wunsch aus:

Ὅπως εὐρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, δέσποινα.

¹ Vgl. über diese Stilform Norden a. a. O. S. 160ff., bzw. in ihrem Verhältnis zu dem
nächstverwandten Relativstil der Prädikation S. 201—207

Das Motiv ist nun aber nachweislich an und für sich von der ihm hier überall gegebenen Verwendung als Abschluß des Gebetes um die Fürbitte der Heiligen unabhängig und älter als die Ausbildung jenes Gebetes. Ein an Gott gerichtetes Gebet persönlichen Charakters, das 7 v. 38—60 sich an jenes Mariengebet noch anschließt, nimmt zunächst v. 38f. mit machtvollem Klang den Gerichtsgedanken wieder auf:

τότε, κύριε, κύριε, ῥῦσαί με, τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου με λύτρωσαι.

Näherhin ist Christus als der Weltrichter angeredet gedacht in einer inhaltlich an das *Dies irae* erinnernden großartigen Gerichtsschilderung, die in Nr. 5 v. 1—6 unvermittelt den Gesamttext eröffnet, wenn sie mit den Worten anhebt:

Τοῦ σταυροῦ σου παγέντος ἐπὶ τῆς γῆς.

Endlich kehrt das Gerichtsmotiv v. 7 in der Bitte:

τοῦ ὀδυρμοῦ τῆς κρίσεως ῥῦσαι ἡμᾶς τοὺς δούλους σου

einmal auch in Nr. 6 wieder, dessen Anrede: οὐράνιε τρισάγιε σωτῆρ ἡμῶν in v. 1 im Zusammenhalt mit dem τὸν σωτῆρα Χριστόν von Nr. 7 v. 2 gleichfalls nur speziell auf Christus bezogen werden kann. So sehen wir uns doch wohl mit Entschiedenheit zu der Erkenntnis gedrängt, daß letztendlich das Gerichtsmotiv auf ein Seitenstück des: „*Tu iudex crederis esse venturus*“ des *Te Deum* zurückgeht, das, wie dort jene Worte selbst, in dem alten Schema das christologische Thema zum Abschluß brachte und an das, wie an jene, das abschließende Bittgebet sich anschloß. Die Erkenntnis erweist sich als um so zwingender, wenn in Nr. 5 v. 6f. aus der Gerichtsschilderung eine Bitte herauswächst, deren Anrede wieder in partizipialer Prädikation eine unverkennbare nächste Sachparallele zu dem: „*Tu ad liberandum suscepturus hominem*“ des lateinischen Hymnus darstellt:

ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον ὡς ἄνθρωπος τὸν πεσόντα ἐγείρει πρωτόπλαστον,
μὴ μνησθῆς ἀνομιῶν ἡμῶν, δέσποτα, ὅτι πάντες εἰς σὲ καταφεύγομεν.

Daß nach einem ersten, den christologischen *Tu*-Gliedern des *Te Deum* entsprechenden Teil schon das Christusgebet des alten Schemas den Charakter der Bitte annahm, der dem ganzen an seine Stelle getretenen Heiligengebet eignet, ist von vornherein nicht zweifelhaft, angesichts der Tatsache, daß fast durchgängig mit einer Christusanrede in unseren Texten sich eine Bitte verbindet. Denn eine solche bildet auch Nr. 5 v. 21f. die ihrerseits beinahe mit Nr. 2 v. 11f. identische Fortsetzung der wörtlich mit dem griechischen *Gloria*-Text übereinstimmenden Anrede:

ὡς ἀχώριστος σοῦ ἡ θεότης, Χριστέ, μὴ χωρίσης ἡμᾶς τοῦ ἐλέους σου,
ἀλλὰ πέμψον τὸ ἔλεός σου ἐπὶ τὴν γῆν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος.

Man wird als Nachhall ausschließlich dieses Schlußstückes des alten Schemas das reine Bittgebet der so ganz andersartigen Nr. 6 zu verstehen haben. Fehlt es doch sogar hier nicht an je einer schlagenden Beziehung zum *Te Deum* selbst, wie zu dem ihm so verwandten griechischen Text des

Meß-Gloria. Von dem πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν des letzteren unterscheidet sich nur durch eine andere Wortwahl die erste Hälfte der Bitte v. 5:

δέξαι τὴν προσευχὴν ἡμῶν καὶ ἄνες ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν

An das den hymnischen Text des *Te Deum* abschließende: „*Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari*“ aber erinnert fast nicht minder auffallend v. 9 das gleichfalls abschließende:

καὶ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων ἄξιωσον τοὺς ψάλλοντας.

Daß im Gegensatz zu den Motiven der Engelchöre, der Trinität und der Heiligenklassen die auch hier im allgemeinen in scharf umrissener Geschlossenheit auftreten, in der Gruppe griechischer Dichtungen weitere Parallelen zum *Te Deum* an den verschiedensten Stellen und in verschiedenstem Zusammenhang und so unter sich eines einheitlichen organischen Zusammenhangs bar sich darbieten, kann nicht überraschen. Die Sachlage ist die unvermeidliche Folge jener tiefgehenden Veränderung, die gegenüber einem älteren, mit demjenigen des *Te Deum* auch weiterhin zusammengehenden inhaltlichen Aufbauschema der Einfluß des Heiligenkultus und seiner Gedankenwelt bedingt hat. Auch sonst lassen sich dann völlig vereinzelt Beziehungen zu dieser oder jener Stelle des „Ambrosianischen Lobgesanges“ in unseren griechischen Stücken noch erfüllen. So wird man sich etwa noch durch Nr. 7 v. 15f.:

ἢ ὑπέρθεος δύναμις σέβεται, ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως ἄδεται

an sein: *Te . . . omnis terra veneratur* erinnert fühlen dürfen oder an sein: *Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia* sachlich durch Nr. 4 v. 7f.:

ἐν τριάδι θεότης ἀμέριστος ὑπὸ πάντων πιστῶν καταγγέλλεται

oder durch Nr. 6 v. 1:

Δέξαι φωνὰς — — — — — ὑπὸ ἡμῶν τῶν ἐπὶ γῆς ἐστῶτων καὶ ὑμνούντων σε

Zugleich könnte in dem letzten Partizip dieser Bitte ein gewisser Zusammenhang mit der hinter den Δεῦτε-Einleitungen erschlossen einleitenden subjektiven Prädikation liegen, und dasselbe gilt in Nr. 4 V. 10 von der Wendung δι' ἡμᾶς τοὺς τολμῶντας τὴν αἴνεσιν. Ganz unmittelbar aber lebt jene Stilform gerade in dem zweigliedrigen Aufbau, den sie zu Anfang des *Te Deum* zeigt, und wenigstens im ersten der beiden hier wie dort asyndetisch nebeneinander stehenden Glieder auch in dessen wuchtigem Dich-Stil gegen Ende des Muttergottesgebetes von Nr. 7 in den vv. 13f. fort:

σέ γεραίρομεν, ἄχραντε δέσποινα, τὸν υἱόν σου ὑμνοῦμεν καὶ κύριον

Gerade diese Parallele dürfte noch ein letztes Mal nicht zu unterschätzen sein.

Aufs Ganze gesehen handelt es sich bei dieser Fülle verschiedenartigster Berührungen zwischen dem *Te Deum* und einer auch noch verhältnismäßig

jüngeren Schicht hymnischer Texte des christlichen Ostens einmal mindestens nicht um weniger, sondern weit eher um mehr als das, was, abgesehen natürlich von der spanischen Oster-*Inlatio*, im einzelnen zwischen den *Te Deum* und konkreten Formularen des eucharistischen Dankgebetes an Beziehungen sich aufweisen läßt, sodann aber um so viel, daß an einen bloß zufälligen Charakter dieser Erscheinungen nicht gedacht werden kann. Hier besteht ein genetischer Zusammenhang, der eine Erklärung heischt. In der Richtung etwa einer Abhängigkeit der griechischen Dichtungen von dem lateinischen Prosahymnus kann eine solche Erklärung nicht gesucht werden. Es kann sich nur um das eine handeln, daß dieser auf abendländischem Boden und in der einheitlichen christlichen Kultsprache dieses Bodens einen Typus hymnischer Rede ältester christlicher Zeit vertritt, der, einst auch im Osten verbreitet, hier näherhin in Palästina die dabei mannigfach weitergebildete Grundlage für den Aufbau einer Reihe liturgischer Abendlieder wurde, an den seinerseits dann wieder auch der Verfasser des mehr persönlichen Gebetes angeblich des Romanos sich angelehnt hat.

Auf ein letztes beachtenswertes Zusammentreffen mag dabei noch hingewiesen werden. Bereits durch Cagin¹ wurde das folgende, in seiner abschließenden Prägung nach Ausweis der vorkommenden Endreime einzelner κῶλα nicht allzu altertümliche Transitorium des ambrosianischen Meßritus² herangezogen:

Te laudamus, Domine omnipotens, qui sedes super Cherubim et Seraphim,
quem benedicunt angeli archangeli et laudant prophetae et apostoli.
Te laudamus, Domine, orando, qui venisti peccata solvendo.
Te deprecamur magnum redemptorem, quem Pater misit ovium pastorem.
Tu es Christus Dominus salvator, qui de Maria virgine es natus.
Hunc sacrosanctum calicem sumentes ab omni culpa libera nos semper.

Der engste Zusammenhang mit dem *Te Deum* — oder sagen wir jetzt einmal für immer: mit dem durch das *Te Deum* vertretenen alten hymnischen Schema von West und Ost — ist natürlich unverkennbar. Wir stehen einer Kurzfassung jenes Schemas gegenüber, die grundsätzlich mit der christlichen *Vor-Fātiha* und dem Σὲ ὑμνοῦμεν der byzantinischen eucharistischen Liturgie zusammenzustellen wäre. Zu einem Kommuniongesang wird das Stück erst durch die Hinzufügung des letzten Doppelκῶλον spezialisiert, ohne das es denn auch nachweislich im Umlauf gewesen ist³. Nun erfolgt die nämliche Abzweckung — hier offenbar speziell

¹ S. 300—305.

² Am vierten Sonntag nach Epiphanie: A. M. Ceriani bzw. A. Ratti-M. Magistretti, *Missale Ambrosianum duplex (Proprium de tempore) edit. Puteobonellianae et typicae (1731—1902)*. Mailand 1913 S. 101 und *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX. P. M. restitutum, iussu SS. D. N. Leonis PP. XIII recognitum, Andreae Caroli Cardinalis Ferrari archiepiscopi auctoritate editum*. Mailand 1902. S. 65.

³ Vgl. über diese Überlieferung in Meßantiphonaren des römischen Ritus Cagin S. 301.

für die abendliche Feier der Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων an einem Fasttage — bei der sich ausdrücklich als Abendhymnus einführenden Nr. 2 der gleichzeitigen griechischen Hymnen v. 1:

Τῆς σαρκός σου, Χριστέ, μετελάβομεν καὶ τοῦ αἵματός σου ἠξιώθημεν

vielmehr durch die Vorsetzung der beiden ersten κῶλα eines älteren kurzen Προσφορικός — in der Terminologie des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia gesprochen¹ —, von dessen Volltext eine nur leise abweichende Rezension in lateinischer Übersetzung unter der Überschrift *Ad communicare* das Antiphonar von Bangor² aufweist:

*Corpus Domini accepimus et sanguine eius potati sumus.
Ab omni malo non timebimus, quia Dominus nobiscum est.*

Parallelität und Promiskuität zwischen Ost und West, zwischen Griechischem und Lateinischem setzen sich auch hier noch fort. Wohin wir uns dabei im Westen gewiesen sehen, ist wiederum nicht der Boden der des römischen, sondern der Boden des mit dem Osten so eng verbundenen gallisch-spanischen Liturgiegebietes, der Boden auf dem in Arles die Mönchsregel des Caesarius³ erstmals den liturgischen Gebrauch des *Te Deum* und zwischen 524 und 533 Bischof Cyprianus von Toulon⁴ eine angeblich bereits universale Verbreitung dieses Gebrauches bezeugt, wo vielleicht schon der Dichter Prudentius⁵ sich an den Wortlaut einer Stelle des Prosa-hymnus anlehnt. Doch soll hier nicht der Frage näher getreten werden, ob und in welcher Richtung etwa auch für die Frage nach der Heimat des *Te Deum* sich etwas von der Erkenntnis her sollte gewinnen lassen, daß wir in ihm unmittelbar der Ausführung eines vor allem der griechischen Sprachwelt des östlichen Christentums geläufigen hymnischen Schemas gegenüberstehen.

Bloß das sei wenigstens ausgesprochen, daß im Lichte dieser Erkenntnis, weder für die Heimats-, noch für die Altersfrage die bekannte Wendung des Afrikaners Cyprianus⁶ aus der Mitte des 3. Jahrh.s mehr angeführt werden kann: „*Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis gloriam et victoriam coronatus.*“ Denn was hier allein textlich mit dem *Te Deum* übereinstimmt, die Dreizahl der Heiligenklassen der

¹ Vgl. hier die drei Reihen solcher Προσφορικοί in der Ausgabe von E. W. Brooks, *James of Edessa: The hymns of Severus of Antiochia and others* S. 262—280 (*Patrologia Orientalis* VII S. 674—692).

² Ausgabe Warren II S. 30; Migne *PL.* LXXII Sp. 606.

³ c. 21; Migne *PL.* LXVII Sp. 1109. B.

⁴ *MGH. Epistulae aevi Merovingii* III S. 434. Vgl. dazu A. E. Burn, *The hymn Te Deum and its author.* London 1926 S. 1.

⁵ *Apotheosis* I v. 1019f. Vgl. Weymann, *Revue Bénédictine* XI (1894) S. 338; XXIV (1907) S. 12 und Burn a. a. O. S. 17.

⁶ *De mortalitate* c. 26 (*Opera* ed. Hartel S. 313f.; Migne *PL.* IV Sp. 609. A.). Über die Stelle und die ältere Bewertung ihrer Beziehungen zum *Te Deum* vgl. Cagin S. 111ff.

Apostel, Propheten und Märtyrer, die eigentümliche Reihenfolge ihrer Aufzählung und die Genitivverbindung *apostolorum chorus* wird durch die Gruppe der gleichzeitigen griechischen Abendlieder auch für das im Osten ihnen zu grundliegende hymnische Schema gesichert. Nur Kenntnis dieses Schemas, beziehungsweise irgendeiner konkreten Ausführung desselben, mit nichten die Kenntnis gerade der einzelnen im *Te Deum* uns erhaltenen Ausführung verrät jene Wendung.

Nur mit einem kurzen Wort sei schließlich noch einmal auch die Frage nach dem Verhältnis jenes Schemas — so ist nunmehr naturgemäß zu sagen — zum anaphorischen Dankgebet der eucharistischen Liturgie gestreift. Das von Cagin auf die Anregung der Engländer Gibson und Burn¹ hin aufgeworfene Problem besteht in dieser neuen vorsichtigen Formulierung noch immer, aber eben auch nur in ihr. Es besteht über jenes Schema hinweg vom *Te Deum* her nicht mehr und nicht weniger als von den griechischen Abendhymnen her. Es besteht, nachdem einmal die unlösbare Verbundenheit des *Te Deum* mit dem Gesamtkreis ältester christlicher Hymnik von der Gruppe dieser griechischen Texte her gegen jeden Einwand gesichert ist, auch für die anderen erhaltenen oder zu erschließenden Denkmäler jener Hymnik bis herab zu der äußersten Kurzform des Σὲ ὑμνοῦμεν². Eine eingehende Untersuchung der formgeschichtlichen Entwicklung, welche das Eingangsformular des eucharistischen Dankgebetes durchgemacht hat, und der Gesetze dieser Entwicklung, wie sie gelegentlich durch H. Engberding³ in Aussicht gestellt wurde, würde geeignet sein, hier aufschlußreiche Ergebnisse zu zeitigen. Worum es geht und was auf der ganzen Linie sich immer deutlicher herausstellen wird, ist ein von vornherein bestehender innerster Zusammenhang zwischen der von ihrem προεστώς der Gemeinde — wohl schon sehr frühzeitig nicht völlig ἄνευ μέλους — vorgebeteten εὐχαριστία und dem von ihr gesungenen ὕμνος. Um Letztes und Tiefstes geht es, in dem die Wurzeln der Entwicklung liturgischen Gebets und liturgischen Gesangs, nicht mehr voneinander trennbar, eingesenkt sind, nicht um ein Fortleben eines bestimmten einzelnen ältesten Gebetsformulars, das der Prozeß einer „*désaffectation*“ zum Gesangtext hätte werden lassen.

¹ Über die letztere und ihre maßgebliche Bedeutung vgl. Cagin 1—4 in seinem einleitenden *Avertissement*.

² In diesem Sinne wird das Problem auch durch die, wie immer, außerordentlich scharfsinnige und geistvolle Kritik nicht berührt, die an Cagins Buch sein Ordensbruder Don. G. Morin *Revue Bénédictine* XXIV (1907) S. 180—223 unter dem Titel *Le Te Deum type anonyme d'anaphore latine préhistorique?* geübt hat.

³ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe.* (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen. Heft I.) Münster i. W. 1931. S. LXV Ak. 1. Vorläufig vgl. ebenda S. 28ff.

EIN BILDERZYKLUS IN DER GRÄBERHÖHLE DER ST. EUTHYMIOSLAURA AUF MARDES (CHIRBET EL-MARD) IN DER WÜSTE JUDA

(Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des frühbyzantinischen Mönchtums und zur Topographie der ältesten Lauren und Koinobien Palästinas)

VON

P. Dr. ANDREAS EVARISTUS MADER. S. D. S.

I. TOPOGRAPHISCHE LAGE VON CHIRBET EL-MARD UND DIE AUFFINDUNG DER BILDERSERIE

Die Gebirgswüste Juda, die im Westen fast an die Tore Jerusalems reicht, im Osten an den Jordangraben und das Tote Meer grenzt, umfaßt in ihrer Hauptausdehnung die ganze östliche Abdachung des judäischen Plateaus von *Tell 'Ašûr* (32.^o) im Norden bis in die arabische Steppe (31.^o) im Süden. Dieses ganze Gebirgsmassiv hat etwa 80 km nordsüdlicher Länge und 20—25 km westöstlicher Breite und wird von schluchtartigen Tälern zerspalten, die schon nach kurzem Laufe tief eingesägt sind, und zuletzt, von mächtigen Steilrändern umschlossen, in die Jordanebene und das Tote Meer münden. Die wichtigsten für die Topographie der alten Klöster sind im Norden das *Wādī Fārā*, in dem die alte Pharan-Laura liegt, und das unter dem Namen *Wādī el-Kelt* als wildromantische Felsen-schlucht nach Osten zieht und bei Jericho in den Jordan mündet; östlich von Jerusalem das *Wādī es-Sikke* („Straßental“), durch welches die heutige Jericho-Straße führt, das aber vor *Chân Haṭrūr* nach Südost abbiegt und 4 km vor *Nebī Mūsā* in seinen nördlichen Felswänden die Höhlen und Ruinen des *Dêr el-Mukellik* (des alten Theoktistos-Klosters) birgt; ferner das Kidrontal, oder *Wādī en-Nâr* („Feuertal“), das in einer Seehöhe von 755 m im Norden Jerusalems beginnt, 14 km weiter südöstlich bei der Klosterfestung *Mâr Sâbâ* sich bereits 500 m tief hinabsenkt, um nach einem Sturz von 1145 m Gesamttiefe auf nur 30 km Weges 390 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres in das Tote Meer zu münden. Noch wildromantischer als die genannten Täler ist das *Wādī Charētûn*, das unter dem Namen *Wādī 'Artâs* bei den sogenannten Salomons-Teichen entspringt, bei der Chariton-Laura südlich vom Herodesberg (*Ġebel Ferdês*) die berühmte Charitonhöhle aufweist und unter dem Namen *Wādī ed-Dereġ* („Stufental“) ins Tote Meer stürzt. — In drei äußerst steilen Terrassen fällt die ganze Ostabdachung des judäischen Gebirgsrückens in den Jordangraben ab. Den 900 bis 1000 m hohen Gebirgskamm und den rund 1300 m tiefer gelegenen Spiegel des Sees trennt nur eine Luftlinie von 25 km (54 m Gefäll

auf 1 km). Daher stürzen die winterlichen Regengüsse die Steilhänge hinunter, ohne den Boden zu tränken. So werden die geringen Humusschichten, die da und dort noch liegen, immer mehr zu Tal geschwemmt, so daß das Ganze eine sonnendurchglühte, fast pflanzenlose Gebirgswüste voll starrender Felsen und ausgemergelter Höhen bildet. An den Mündungen der weiter südlich gelegenen *Wādī Arēge*, *Wādī Sejāl* und *Wādī Umbayrak* ist der Sturz besonders stark. Der Felsberg *es-Sebbe*, der die Ruinen der Herodianischen Festung Masada und die Reste byzantinischer Klosterbauten trägt, steigt fast lotrecht 518 m über dem Meeresufer empor; bei *Rās es-Šakīf* nördlich von *ʿAin Ġidī* beträgt die Höhe der Felswände sogar 768 m, so daß man aus schwindelnder Vogelperspektive auf das Tote Meer hinunterschaut.

Schon seit alter Zeit wurden die Einzelteile dieser Gebirgswüste nach den großen Siedlungen und Städten benannt, die an ihrem westlichen Hochrand liegen: *Bêth Awên*, *Gibʿôn* (heute *Ġebaʿ*), *Teḳôʿa Zif*, *Maʿôn*; der mittlere Teil, östlich von Jerusalem, hieß in der byzantinischen Zeit — bezeichnend genug für die Nähe der östlichen Kulturgrenze Judäas — „die Wüste der heiligen Stadt“, ἡ ἔρημος τῆς ἁγίας πόλεως.

Die beherrschende Höhe dieser „Jerusalem-Wüste“ ist der von der Heiligen Stadt aus sichtbare, 526 m ragende *Ġebel Muntâr* („Berg der Aussicht“). Von seinem Massiv führen nach Norden, Osten und Süden zahlreiche Schluchten, deren wichtigste und tiefst eingerissene das *Wādī Keṭâr* bildet, das in seinem weiteren Verlauf den Namen *Wādī Abū Šaʿle* führt und auf einem Weg von kaum 3 km zwischen höhlenreichen Felswänden rund 400 m tief in „die kleine Ebene“ *el-Bukēʿa* stürzt. Diese Ebene gehört zur zweiten der drei großen Abstufungen, in welchen die Ostabdachung des judäischen Gebirgsmassives von der Wasserscheide ins Tote Meer erfolgt. Am südlichen Hochrand der genannten Talschlucht türmt sich die Felsenfeste von *Chirbet el-Mard* 338 m hoch empor. Der kegelförmige, abgekuppte Berg wirkt schon auf den von Nordwest kommenden Reisenden äußerst imposant; seine ganze stolze Erhebung fühlt man aber erst dann, wenn man aus Südost vom Toten Meer heraufsteigt und über die genannte Ebene dem Berge sich nähert (Tafel I A). Hier wird man gewahr, daß dieser Felsenkegel, der in seiner abgekuppten Gestalt den Eindruck eines erloschenen Vulkans erweckt, den dritten Gipfel einer Höhenkette bildet, die von Süden nach Norden zieht und stark in die *Bukēʿa* ausladet. Der Kegel hat beste Spornlage und ist südlich durch die Schlucht des *Wādī el-Eššébe*, nördlich durch das noch tiefer eingerissene *Wādī el-Keṭâr*, vom übrigen Gebirgsmassiv getrennt; im Osten stürzt er 300 m in das *Wādī el-Mard* ab, das die *Bukēʿa* in nordöstlicher Richtung durchzieht und in seinem weiteren Verlauf das *Wādī Abū Šaʿle* aufnimmt¹. Nur an der

¹ Dieses *Wādī* mündet östlich von *Chirbet Karm ʿAtrād* in das *Wādī Kumrân* und stürzt bei *Chirbet Kumrân* in das Tote Meer. Irrtümlicherweise hat es unter der falschen Namensform *Wādī Abū Schöle* auf der Kartenskizze von C. Schick (*Das Land zwischen Jerusalem und dem Toten Meer*, 1 : 80000, in *ZDPV*. III [1880], Tafel I) südöstliche anstatt nordöstliche Richtung erhalten und mündet in das *Wādī en-Nâr*, anstatt in das *Wādī Kumrân*.

Westseite hängt er mit dem Gebirgsmassiv zusammen, ist aber auch da von den ihn überragenden Höhen durch einen etwa 50 m tiefen Sattel getrennt, der etwa 80 m lang, 40 m breit, 10 m tief in den Felsen gehauen ist und zur Auffassung und Aufbewahrung des kostbaren Regenwassers diente. Quer durch diesen Graben ist eine senkrechte Felswand ausgespart, die eine hochgebaute Mauer mit einer Wasserleitung trägt (Tafel I B). Sie ist durch zwei westlich liegende Berge tunnelartig hindurchgebrochen und leitete das von den westlichen Höhen weither geführte Wasser in die Felsenfeste. Die steilen Wände des Bergkegels zeigen da und dort noch Reste von Mauertrümmern, besonders aber ist seine abgeplattete Krone mit einem doppelten Mauerwall umgürtet, der noch überall aus dem Boden ragt und ein unregelmäßiges Oval von etwa 95 m Länge und 60 m Breite einschließt. Dieses ganze Areal ist mit Ruinen aus byzantinischer Zeit bedeckt, deren Entwirrung ohne Ausgrabung nicht möglich ist¹. Zwei sorgfältigst auszementierte, 9 bis 10 m tiefe Zisternen liegen im nördlichen und südlichen Teil des Ruinenkomplexes; am Hochrand der südlichen Felswand aber gähnt unsere Gräberhöhle mit den alten Freskogemälden.

Nur selten besucht ein Palästinaforscher diese abgelegene Höhe. Weder Robinson noch Guérin erwähnen sie in ihren Reiseberichten. Erst 1873 haben die Offiziere des englischen Survey den Ruinenhügel erstiegen und ihn für eine Stadtsiedlung aus byzantinischer Zeit angesehen². Die Grabhöhle kannten sie aber nur vom Hörensagen³. Baurat C. Schick zeichnete sie sogar in seine Planskizze ein, ohne aber in seinem Berichte ein Wort darüber zu sagen⁴. Im Jahre 1890 erstieg der Jesuitenpater van Kasteren den Ruinenhügel, konnte aber selbst mit dem Plane Schicks in der Hand die Umrisse des Klosters und der Kirche nicht mehr verifizieren. Er kroch auch in unsere Höhle und untersuchte die Gräber, ohne etwas von den Fresken zu bemerken⁵. Ich selbst besuchte erstmals die Höhle im Jahre 1912, entwarf eine Skizze der Gräberanlage, ahnte aber auch noch nichts von dem Bilderschmuck der Höhlenwände. Erst bei einem zweiten Besuche am 23. Dezember 1925 in Begleitung von Herrn Studienrat Dr. Clemens Kopp und einem griechischen Mönch aus *Mâr Sâbâ*, leuchtete ich mit einer elektrischen Taschenlampe die Wände der dunklen Höhle ab und entdeckte die interessante Bilderserie. Bei einem dritten Besuche am 30. Januar 1926 unterzog ich mit der kundigen Beihilfe von P. Mauritius Gisler, O. S. B. die ganze Grotte einer eingehenden Untersuchung und überzeugte mich, daß es sich um eine byzantinische Grabanlage handle. Unterdessen hatten zwei Mönche von *Mâr Sâbâ* eine der

¹ Schick glaubte noch die Grundmauern eines Klosters mit Ökonomiegebäude und die Reste einer Kirche zu erkennen, a. a. O. S. 19.

² *The Survey of Western Palestine. Mem.* III 212: "The site is evidently that of a town of some importance, and the buildings resemble Byzantine ruins in other parts of the country".

³ "Masonry tombs are said to exist among the ruins". A. a. O.

⁴ ZDPV. III (1880) Tafel 2.

⁵ ZDPV. XIII (1890) S. 108.

genannten Zisternen zum zeitweiligen Aufenthalt eingerichtet und die Grabhöhle in einen primitiven Gebetsraum verwandelt. So zieren jetzt die Höhlenwände außer den alten Fresken neue aus *Mâr Sábâ* herbeigeholte Ikone, Kreuze und Tuchfetzen, während aus den Nischen und Grabstellen zahlreiche Gebeinreste und Totenschädel zur Betrachtung über die Vergänglichkeit des Lebens mahnen. Mit neun Steinstufen ist die Grotte besser zugänglich gemacht und der Eingang mit einer verschließbaren Eisentüre versehen worden. Zum vierten Mal besuchte ich die Höhle am 14. April 1928 in Begleitung u. a. von Prof. Stummer und Prof. Nötscher. Anfangs April 1930 durfte ich Prinz Johann Georg von Sachsen mit Professor Sauer aus Freiburg i. Br. auf einer Zeltreise durch die Wüste Juda führen und ihnen die Gräberhöhle von *Chirbet el-Mard* zeigen. Das war mein fünfter und letzter Besuch der Höhle.

II. BESCHREIBUNG DER GRÄBERHÖHLE UND IHRER BILDER

Die Höhle bildet ein unregelmäßiges Rechteck von 4,80 m Länge, 4,45 m Breite bei 2 m bis 2,50 m Höhe. Am Boden befinden sich acht Senkgräber,

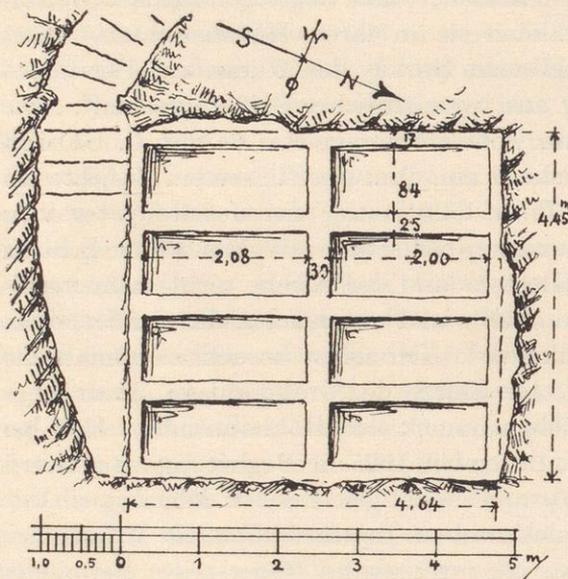


Abb. 1. Grundriß der Gräberhöhle.
(Gez. von P. Mauritius Gisler O. S. B.)

die in zwei Reihen zu je vier Grabstellen angeordnet sind (Abb. 1). Die Innenmaße der Gräber betragen durchschnittlich 2 m Länge bei 0,84 m Breite; sie sind in der Längsrichtung von einer 0,25 m breiten Zwischenwand voneinander getrennt, während die Dicke des Mauersteiges zwischen den beiden Gräberreihen 0,30 m beträgt. Die Gräber sind nicht in den Felsboden eingehauen, sondern mit sorgfältig bearbeiteten Quaderplatten mittlerer Größe aufgemauert, und zwar so, daß die Platten orthostatisch auf ihre Schmalseite

gelagert sind und die ganze Breite der Mauersteige einnehmen. Selbst die an den Höhlenwänden liegenden Gräber sind überall mit einer solchen Mauer versehen. Van Kasteren schrieb, daß ihm solch aufgemauerte Senkgräber im übrigen Palästina unbekannt seien. Aber wir können heute auf zahlreiche Parallelen hinweisen. So fand ich eine solche Nekropole mit 30 Senkgräbern auf *Chirbet el-Amle*, $\frac{3}{4}$ Stunde nördlich von Hebron; die Keramikfunde, besonders eine christliche Grablampe aus dieser Nekro-

pole, weisen mit Bestimmtheit in die frühbyzantinische Zeit. Eine ähnliche Grabanlage, zugleich mit Arkosolien, fand ich auf *Dahr el-Manšer*, $\frac{1}{2}$ Stunde westlich von Hebron, wo die Grabwände teils aufgemauert, teils im Felsen ausgespart sind¹. Senkgräber mit Steinplatten abgeteilt finden sich auch in *ʿAin Kârim* unter der Johanneskirche; die griechische Inschrift darüber ΧΑΙΡΕΣΘΕ Θ[ΕΟ]Υ ΜΑΡΤΥΡΕΣ (Seid begrüßt ihr Märtyrer Gottes!) beweist, daß wir es mit altchristlichen Märtyrergräbern zu tun haben². Eine altchristliche Nekropole mit acht aufgemauerten Senkgräbern und Beigaben von byzantinischen Gläsern zeigte mir ein Beduine von *ʿAin Fârâ* nordöstlich vom *Wâdî en-Nimr* gegenüber *Tell Ğôret Mûsâ*. Die Anlage, deren Eingang von Nordosten auf Felsstufen in das Innere führte, liegt 2 m tief im Boden und ist aus der weichen *Ḥauwâra*-Schicht gehauen. Sowohl über den drei Gräbern an der Nordwestseite, wie über denjenigen der Südwestseite sind trotz starken Zerfalls noch Arkosolien zu erkennen. — In den Gräbern von *Chirbet el-Mard* liegen noch zahlreiche Gebeinreste und Totenschädel, die wohl ebenfalls der byzantinischen Zeit angehören. Daß sie sich bis heute erhalten haben, darf bei der außerordentlichen Trockenheit des Klimas in der Wüste Juda nicht verwundern. Ob dabei auch Gebeine von den an den Wänden dargestellten Heiligen sind, läßt sich nicht entscheiden.

Auch die Gemäldeserie ist dank dem trockenen Wüstenklima relativ gut erhalten und wäre wohl noch völlig intakt, wenn nicht der ikonoklastische Fanatismus der Beduinen sie absichtlich beschädigt und teilweise ganz zerstört hätte. Überall sind die Spuren dieses Vandalismus zu erkennen: die Köpfe der Figuren sind vielfach abgeschlagen worden und an zahlreichen Stellen der Bilder sind dichte Schrottschüsse zu erkennen. An der Ostwand, die dem Höhleneingang gegenüberliegt und deren Figuren den Eintretenden zuerst in die Augen fallen, sind die Figuren am stärksten beschädigt und einige vollständig abgeschlagen. Trotzdem sind von den wohl ursprünglich 36 Bildern noch 27 relativ gut erhalten und mit vertikalen Namensbeischriften versehen, links vom Kopfe immer mit dem Epitheton Ο ΑΓΙΟΣ, rechts mit dem Namen des dargestellten Heiligen (Abb. 2).

A. Westwand

Der Anfang der Bilderreihe ist offenbar am Eingang der Höhle an der Westwand zu suchen. Es erscheint da an erster Stelle:

1. Ο ΑΓΙ[ΟΣ] ΕΥΘΥΜΙΟΣ, der große Meister der Wüste, καθῆγητῆς τῆς ἐρήμου und „der Vater der Mönche“ (376—473), dessen Fest die griechische Kirche am 20. Januar feiert. Er trägt, wie alle folgenden Heiligen über der Tunika einen weiten Mantel mit Schulterkragen und hält in der Rechten

¹ A. E. Mader, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudaä* (Paderborn 1918) S. 107.

² B. Meistermann, *La patrie de Saint Jean Baptiste* (Paris 1904) S. 193—199.

einen bis zur Brusthöhe reichenden Stab (Tafel II A). Das Haupt umgibt ein Nimbus und das eng anliegende schwarze *κουκούλιον*, wie es schon von Kyrillos als Bestandteil der Mönchskleidung bezeugt ist¹ und heute noch von den orientalischen Mönchen getragen wird. Die Kolorierung des Nimbus ist, wie bei allen folgenden Figuren, hell ockergelb, auf hellem, bläulich grauem Hintergrund. Das Gesicht, fast jeder Charakteristik bar, ist hier wie überall trübkreidig, ohne rötliche oder gelbliche Fleischfarbe. Augen,

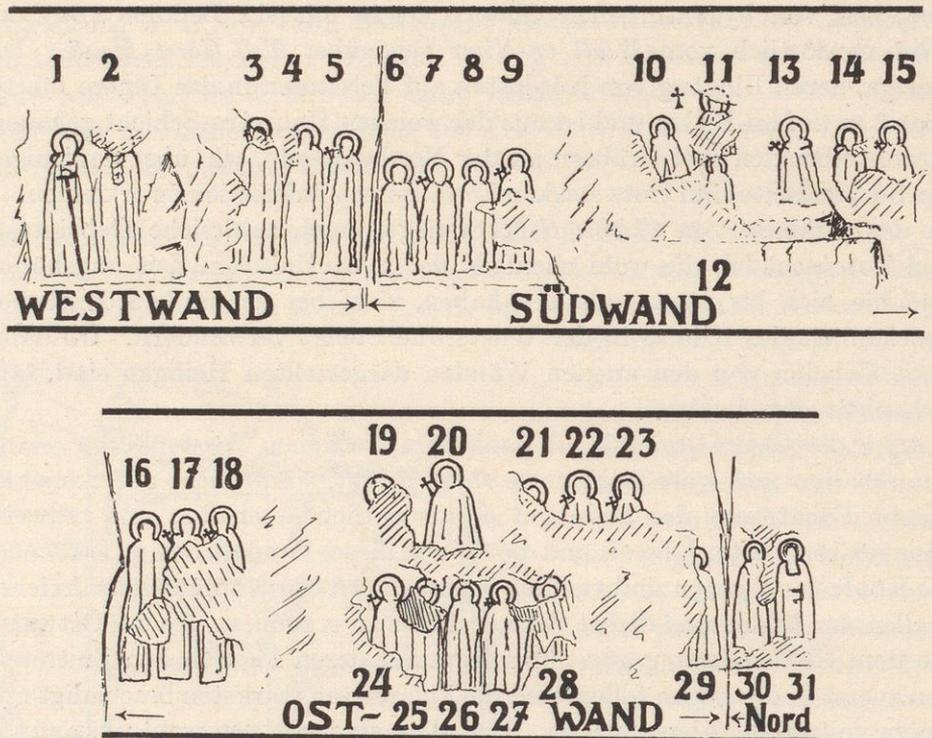


Abb. 2. Gesamtübersicht der Bilder.
(Gez. von P. Mauritius Gisler O. S. B.)

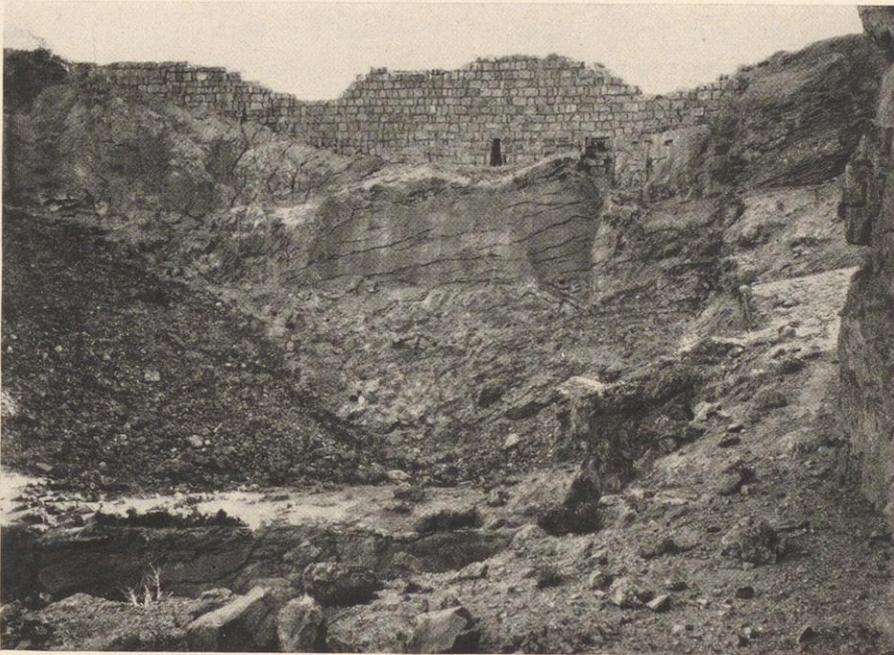
Nase und Mund sind unbeholfen und flüchtig mit mittelstarkem Violettgrau ausgeführt. Der Mantel, ohne scharfe Konturen, ist in dunklem, düsterem Rotbraun gehalten, das mit helleren Partien von mittlerem Rostrot und mit den lichten Partien des Wandgrundes wechselt. Auch die Tunika ist hell wie der Hintergrund der Wand, zeigt aber auch viele Schattierung in trübbrot-violetten und mittelhellen Tönen. Der Stab ist dunkelgrau bis schwarz.

Als besonderes Charakteristikum dieser Euthymiusfigur darf das weiße Gesicht und der lange Bart betrachtet werden, der bis zu den Lenden

¹ *Vita Euthymii* c. 139 = Migne *PG.* CXIV Sp. 716.



A Der Felsenkegel von *Chirbet el-Mard* von Südost mit den Ruinen der Herodianischen Burg Hyrkania und der St. Euthymios-Laura.



B Herodianischer Aquädukt auf senkrecht abgeschnittener Felswand im Westen von *Chirbet el-Mard*; davor zerstörter Teich, etwa 80 m lang, 40 m breit, 10 m tief. (Aufnahmen von A. E. Mader)

herabwallt. Auf keiner der folgenden 27 Figuren sind Gesicht und Bart mit solchem Vorzug behandelt. Der Malermönch hatte offenbar Kenntnis von der äußeren Erscheinung des Heiligen, wie sie von Kyrillos geschildert wird: „Man möge von Euthymios wissen, daß er einfach und sehr milde war, von runder Gesichtsbildung mit weißem Teint, sehr fröhlich, und lieblich anzuschauen; er hatte ganz weißes Haupthaar, war von mittelgroßer Statur und trug einen dichten Bart, der bis zum Gürtel und Bauche reichte. Er war gesund und unversehrt an allen Gliedern, so daß ihm kein Finger, kein Nagel, kein Zahn, noch irgendein größerer oder kleinerer Körperteil fehlte“. Ἔστω καὶ ταῦτα περὶ Εὐθυμίου εἰδέναι, ὡς εἶη τὴν μὲν ἕξιν ἄπλαστος καὶ πρᾶυτατος, τὴν δὲ ὄψιν στρογγύλος τε καὶ λευκός, φαιδρός τε κοιμιδῆ καὶ εὖσιπτος, πολιὸς καθάπαξ, τὴν ἡλικίαν μικρῶ βραχύτερος, πολὺς, τὸν πῶγωνα καὶ μέχρι ζώνης αὐτὸν καὶ γαστρὸς καθειμένος, ἀκέραιος τὰ μέλη καὶ ὑγιής· οὐ δάκτυλον, οὐκ ὄνυχα, οὐκ ὀδόντα, οὐ μικρὸν οὐ μείζον τοῦ σώματος μέρος ἐπιλειπήσ¹.

Wie sehr gerade der Bart der ehrenvolle Schmuck der Anachoreten war, erfahren wir an einer andern Stelle der Euthymiosbiographie. Als nämlich der erst 18jährige Sabas zu Euthymios kam und um Aufnahme in die Zahl seiner Schüler bat, aber „noch nicht einmal die ersten Ansätze eines Flaumenbartes“ trug, wies ihn der Heilige mit aller Liebenswürdigkeit ab, indem er zu ihm sprach: „Es ziemt sich nicht, mein Sohn, daß du, noch so jung und bartlos, in der Laura lebst; mehr ziemt solch jungen Leuten das Leben im Koinobion“: Σάβας, νέος ὢν ἔτι καὶ μήπω γενείου μηδὲ πρῶτω ἀνθει παρειῶν ὄραν ἐπικαλύπτων . . . Οὐ χρεῖ, τέκνον, ἔφη, νέον ὄντως σε καὶ ἀγένειον ὄντα, διατρίβειν κατὰ τὴν λαύραν. Λυσιτελῆς γὰρ μᾶλλον τοῖς οὕτως ἔχουσιν ἢ ἐν κοινοβίῳ διαγωγῆ².

Sabas erzählte später selbst seine Abweisung und fügte die Euthymiosworte bei: „Es ist absurd, und verderblich, daß ein Bartloser in der Laura wohnt: ἄτοπόν ἐστι καὶ ἐπιβλαβὲς ἀγένειον ἐν λαύρᾳ οἰκεῖν³.

Bartlosen war der Zutritt zur Laura des Euthymios ebenso untersagt, wie den Frauen und Eunuchen⁴. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist die Erscheinung des Heiligen vor einem gewissen Mönch Paulos aus dem Martyrioskloster, der vom Teufel besessen war, heilige Gefäße aus der dortigen Kirche geraubt hatte, und nun, voll Reue und Zerknirschung, von seinen Brüdern an das Grab des Euthymios gebracht wurde. Dort erschien ihm der Heilige „von einem Lichtkreis umstrahlt, mit weißem Haupthaar, rundem Gesicht, fröhlichem Blick, kleiner Statur, langem Bart, schwarzem Mantel, einen Stab in den Händen“: Καὶ ὁς, εὐθὺς ἐπιφαίνεται μοι πολλῶ τῷ φωτὶ κύκλῳ περιλαμπόμενος, πολιὸς τὴν τρίχα,

¹ A. a. O. c. 109 = Migne *PG*. CXIV Sp. 690.

² A. a. O. c. 88 = Migne *PG*. CXIV Sp. 670.

³ *Vita Sabae* c. 29 bei Cotelerius III S. 260.

⁴ A. a. O. c. 69 bei Cotelerius III S. 338.

στρογγύλος τὴν ὄψιν, φαιδρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς, τὴν ἡλικίαν βραχὺς, βαθεὺς τὸν πώγωνα, μανδύαν μέλανα, περικείμενος, ῥάβδον τε τῇ χειρὶ κατέχων¹.

Als Euthymios 97 Jahre alt geworden und seinen Tod herankommen sah, hielt er im Diakonikon der Kirche seinen Brüdern eine rührende Abschiedsrede (c. 106—107), bestimmte seinen Schüler Elias aus Jericho zu seinem Nachfolger in der Leitung der Laura und befahl ihm zugleich, die Laura in ein Koinobion umzubauen (c. 108). Dann entließ er alle Anwesenden und behielt nur seinen Lieblingsschüler Domitian im Diakonikon bei sich; er starb in dessen Armen am 20. Januar 473 und wurde zunächst in einem provisorischen Grabe beigesetzt (c. 109). Bei seinem Leichenbegängnis, welchem der Patriarch Anastasios von Jerusalem und die Euthymiosschüler Martyrios, Elias, Sabas, Kyriakos, Gerasimos usw. beiwohnten, drängten und stauten sich die aus Jerusalem und aus der Wüste herbeigeeilten Volksmassen derart, daß der Patriarch seine militärische Begleitung einsetzen mußte, um die Ordnung aufrecht zu erhalten. Ein merkwürdiger Kontrast: Der große Anachoret, der sein ganzes Leben die Welt floh und nach Einsamkeit fieberte und immer wieder von neuem die abgelegensten Schlupfwinkel der Wüste aufgesucht hatte, der kaum einmal nach Jerusalem kam, obgleich seine Laura nur 12 km davon entfernt war, der selbst einer Kaiserin Eudokia und einem Patriarchen Anastasios den Zutritt zu seiner Laura wehrte, war im Tode wie ein König von der ganzen palästinischen Welt geehrt. Und als das Grab sich über ihm schloß, da fing der große Tote erst recht zu leben an und wurde die Seele der ganzen Anachoreten- und Koinobitenwelt Palästinas.

Anastasios schickte alsbald Werkleute von Jerusalem ab, die nach seiner Anordnung unter Leitung des Diakons Pheidos dem Heiligen eine würdige Grabstätte bauen sollten. Die von Euthymios einst bewohnte Höhle wurde mit seltenem Geschick in einen großen, prächtigen Grabbau (οἶκον) verwandelt (τὸ σπήλαιον ὃ παρὰ τὴν ἀρχὴν ἡσυχάζοντα εἶχε τὸν Εὐθύμιον εἰς οἶκον κάλλιστόν τε καὶ μέγιστον ἀπαρτίζει)², in dessen Mitte das Grab (θάκη) des Euthymios, auf beiden Seiten Loculi für die Priester, Hegumenoi und andere heilige Mönche angeordnet waren. Nach Vollendung des Baues übersandte der Patriarch die Verschußplatte des Grabes, sowie eine silberne Vase (ἄργυρᾶν χώνην), die auf der Platte in der Brustgegend des Heiligen angebracht wurde³. Anastasios selbst nahm

¹ *Vita Euthymii* c. 140 = Migne *PG.* CXIV Sp. 716.

² A. a. O. c. 112 = ebenda Sp. 692.

³ Diese Vase ist keine heidnische Urne gewesen, wie S. Vailhé (*ROC.* XIV [1909] S. 195) meint, sondern wohl eher ein Weihwassergefäß oder eine Öllampe, die von jetzt ab am Grabe brennen sollte. Später (c. 147) erzählt uns ja Kyrillos, daß eine vom Teufel besessene Frau aus Βηταβουδισῶν (= das heute noch bewohnte Dorf *Abū Dis* südöstlich von Bethanien) dadurch geheilt wurde, daß sie drei Tage hindurch jeden Abend heiliges Wasser mit Lampenöl vom Grabe des Heiligen trank, genau so, wie es heute noch an mohammedanischen, christlichen und jüdischen Heiligtümern Palästinas geschieht.

am 7. Mai 473 die Übertragung der Leiche in die neue Gruft vor unter Beisein des ganzen Klerus der Heiliggrabkirche von Jerusalem und zahlreicher Schüler des Toten.

Nach des Anastasios Tod gab sein Nachfolger Martyrios dem Diakon Pheidos den Befehl, die Laura in ein Koinobion umzubauen, wie es Euthymios selbst schon zu Lebzeiten gewünscht hatte. Nach drei Jahren war das große Werk mit heiligem Eifer und bedeutendem Kostenaufwand vollendet. Der Neubau war rings mit einer Mauer und einem Graben umgeben, sowie mit einem Festungsturm ausgestattet, um die drohenden Überfälle raublustiger Beduinenhorden abzuwehren. Die alte Kirche ward zu einem Refektorium für die Brüder eingerichtet, über dem (ὑπεράντιο) sich die neue Basilika mit dem Grabe des Heiligen erhob. Die feierliche Einweihung des ganzen Koinobions durch den Patriarchen Martyrios fand am 7. Mai 484 statt.

Die Vita des großen Mönchsvaters hat uns Kyrillos, Bischof von Skytopolis, hinterlassen, der 543 nach Jerusalem gekommen war und zehn Jahre lang im Parembolos-Kloster (beim heutigen *Bîr ez-Zar'a*, 3 km südöstlich von *Chân es-Sahl*), sowie in der „Neuen Laura“ d. i. dem Euthymios-Kloster bei *Chân es-Sahl*, schließlich im Sabaskloster („Alte Laura“) lebte. Er hatte alle monastischen Niederlassungen, Höhlen, Lauren und Koinobien der Mönche besucht und so den Schauplatz der Tätigkeit des großen Euthymios aus eigener Anschauung kennen gelernt. Dank der Langlebigkeit der Einsiedler konnte er aus erster Quelle schöpfen, als er 555 die Vita Euthymii schrieb. Schon Baronius stellt Kyrillos als Hagiographen neben Athanasius; Tillemont schätzt ihn wegen seines ruhigen historischen Sinnes noch höher als Hieronymus¹.

2. Das zweite Bild der Westwand ist stark beschädigt, der Kopf zerstört und von dem Namen nur zu lesen: [Ο ΑΓΙ]ΟΣ . . . ΣΙΟΣ. Die Kolorierung ist wie beim Euthymiosbild durchgeführt; nur die Tunika zeigt vorwiegend trübes Rotbraun mit sehr wenig Lichtpartien. Kreuz oder Stab sind nicht zu erkennen. — Wen soll dieses Bild darstellen? Außer dem sonst nicht weiter bekannten Sabasschüler Gelasios begegnet uns weder aus dem Schülerkreis des Euthymios, noch aus der Anachoretenwelt der Wüste Juda ein Träger eines Namens, der auf die Endsilbe . . . σιος aus-

¹ R. Génier OP., *Vie de Saint Euthyme le Grand* (Paris 1909), *Préface* S. XIIIff. S. Vailhé, *Saint Euthyme le Grand*, *ROC.* XII (1907) S. 298—303. Die Rezension der Vita nach Simeon Metaphrastes findet sich bei J. B. Cotelerius, *Ecclesiae Graecae Monumenta t. II.* (Lutetiae Parisiorum 1681), S. 200—430, abgedruckt bei Migne *PG.* CXIV Sp. 595ff. Eine zweite Rezension in den *Analecta Graeca* der Mauriner *t. I* (Paris 1688) S. 1—99. Dazu ist zu vergleichen die Euthymiosbiographie nach einem Sinaikodex aus dem 10. oder 11. Jahrh., den 1913 die Druckerei des griechischen Patriarchates in Jerusalem herausgegeben hat: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου ὑπὸ Κυρίλλου τοῦ Σκυθοπολίτου κατὰ ἀρχαίον πλήρες Συναϊτικὸν χειρόγραφον 1'—1α' αἰῶνος, ἀντιπαραβληθὲν πρὸς τὸ ἤδη ὑπάρχον κείμενον τοῦ Κοτελλερίου ἐκδιδόντος ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΙΟΡΔΑΝΙΤΟΥ. Ἐν Ἱεροσολύμοις, τυπογραφεῖον ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ παναγίου Τάφου 1913.

geht. Vielleicht darf man daher an Athanasios von Athos (gest. um 1009)¹, wenn nicht eher an Athanasios den Großen, Bischof von Alexandrien, denken (295—373). Beide sind auch in den Kapellen des St. Georgs- und *Karantal*-Klosters dargestellt, mit der Beischrift: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΘΩΝΟΣ bzw. Ο ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΜΑΡΤΥΣ². Bischof Athanasios war nicht bloß der Vater der griechischen Orthodoxie, sondern auch der erste bischöfliche Förderer des Mönchtums und intimer Freund des ägyptischen Wüstenvaters Antonios, dessen Vita er schrieb³, die Tausenden von Anachoreten zum Schulbuch wurde. Auch mit Pachomios († 345) stand Athanasios in enger Beziehung, und Pachomios selbst soll als „die drei Gott wohlgefälligen Dinge“ seiner Zeit den Athanasios, den Antonios und seine eigene Mönchsgesellschaft bezeichnet haben⁴. So häufig war der Aufenthalt des großen Bischofs in den Klöstern und Lauren Ägyptens, daß der Dux Artemius, der im Jahre 360 im Auftrage des Kaisers Konstantius den geflüchteten Athanasios ergreifen sollte, in den Pachomianischen Klöstern Phebû und Tabennîsi nach ihm forschte — allerdings vergeblich⁵. Kein Wunder, daß schon die 339 zur Synode versammelten ägyptischen Bischöfe in ihrer Epistula synodica⁶ Athanasios im Rückblick auf die Motive seiner Erhebung zur bischöflichen Würde als ἕνα τῶν ἀσκητῶν bezeichnen. Athanasios scheint auch in der Reichskirche der erste gewesen zu sein, der Mönchen und Äbten die Bischofsweihe verlieh⁷. Je bedeutsamer die Rekrutierung des Episkopates aus dem Mönchtum für die spätere griechische Kirche geworden ist, um so weniger darf neben den Kämpfen des Athanasios gegen die Haeresien seine Bedeutung für die Geschichte des Mönchtums vergessen werden.

Zwischen diesem vermutlichen Athanasiosbilde und den nächsten Figuren fehlen zwei Bilder, die bei Anbringung einer Wandnische abgeschlagen worden sind. Man erwartet hier die großen Euthymiosschüler etwa Sabas, Domitian, Gerasimos usw. Sabas z. B. ist neben Euthymios auch abgebildet in der bekannten Heiligenserie an den Wänden von S. Maria Antiqua in Rom aus dem 8. Jahrh.; sie ist wahrscheinlich das Werk byzantinischer Mönche, die zur Zeit des Bildersturmes aus dem oströmischen Reiche vertrieben worden waren⁸.

3. Die dritte Figur ist, wie die beiden folgenden, weit über die anatomischen Grenzen hinaus lang gezogen und mißt 1,20 m Höhe, während die

¹ B. Menthon, *L' Olympe de Bithynie* (Paris 1935) S. 227—36.

² *Survey, Mem.* III 193. 204.

³ Migne *PG.* XXVI Sp. 837ff.

⁴ Grützmaker, *Pachomius und das älteste Klosterleben* (Freiburg und Leipzig 1896) S. 63.

⁵ Grützmaker, a. a. O. S. 25.

⁶ Athanasius, *apologia contra Arianos* 6 = Migne *PG.* XXV Sp. 260 A.

⁷ Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia* (Diss.) Halle 1886.

⁸ Vgl. W. Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique* (Rom 1911) Pl. XXI a. Cabrol, *Dictionnaire d'arch.* „Forum chrétien“ Sp. 2023.

beiden ersten nur je 1 m hoch sind. Der Heilige trägt in seiner Rechten ein Kreuz, das schräg über die Schulter bis zum Ohre emporragt und in Ockerrot gemalt ist¹. Die Enden der Kreuzesbalken sind, wie bei den folgenden Figuren, charakteristisch ausgeweitet, wie wir es in der byzantinischen Zeit oftmals sehen. Der Kopf ist leider abgeschlagen und der Name bis auf wenige Buchstaben unleserlich geworden: [Ο ΑΓΙΟΣ] ΘΑΛ[ΑΣΣΙΟΣ ?], oder ΘΑΛ[ΕΛΑΙΟΣ ?]

Falls ΘΑΛΑΣΣΙΟΣ zu lesen ist, darf nicht an den in der *Vita Euth.* c. 41 erwähnten, aber sonst nicht weiter bekannten Träger dieses Namens gedacht werden, noch weniger an einen gewissen Thalassios, der um 650 Abt eines lybischen Klosters war², sondern nur an den Thalassios den Heiligen, dessen Fest am 22. Februar von der griechischen Kirche gefeiert wird, und der nach Theodoret³ der geistliche Vater des heiligen Limnaios war⁴.

Vielleicht ist aber eher ΘΑΛ[ΙΛΑΙΟΣ] zu lesen und jener große Wundertäter Thalilaios aus Kilikien gemeint, der im 5. Jahrh. in Syrien lebte, und den die griechischen Menäen am 27. Februar als Heiligen feiern. Er mußte ob seiner asketischen Kraftleistungen den Anachoreten der Wüste Juda besonders verehrungswert erscheinen. Theodoret, der ihn besuchte, erzählt von ihm, daß er sich 20 Stadien von Gabala⁵ auf einem Berge niedergelassen hatte, der ein verruchtes Nest der Dämonen war; diese rumorten in der ganzen Umgegend, töteten Menschen und Vieh und hatten unter anderm 500 Feigen- und Olivenbäume ausgerissen, die auf dem Berge standen. Da die Bewohner der Gegend sie mit Opfern zu besänftigen suchten, schlug Thalilaios dort seinen Wohnsitz auf, um den Götzendienst zu bannen. Heulend und feuerschnaubend erschienen sie dem Heiligen, um ihn zu vertreiben; dieser aber ging aus allen Kämpfen als Sieger hervor. Dabei vollbrachte er asketische Heldentaten bizarrster Art, die wohl von keinem Anachoreten seiner Zeit übertroffen wurden. Er hatte sich nämlich zwei hölzerne Räder von je einer Elle Durchmesser gefertigt, die er an der Peripherie mit auseinander stehenden Brettern verband, so daß sie eine Art hohler Trommel bildeten. Darauf rammte er im Dreieck drei grobe Pfähle vertikal in den Boden, vereinigte deren Spitzen mit Querhölzern und hing das Trommelrad darin auf. In diesem käfigartigen Gehäuse, das nur zwei Ellen hoch und eine Elle breit war und in Gottes freier Natur stand, Wind und Wetter ausgesetzt, hing der merkwürdige Heilige so eng und un-

¹ Über das Kreuz bei der Mönchsweihe vgl. F. Dölger, *Antike und Christentum* V S. 291f.

² Krumbacher, a. a. O. S. 147.

³ Φιλόθεος ιστορία c. 22 = Migne *PG.* LXXXII Sp. 1451–1456, verfaßt um 444.

⁴ Ein Λόγος τοῦ Ἁγίου Θαλασσίου ist uns erhalten in einem arabischen Kodex des Sinai-Klosters: Ms. 358. M. D. Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai.* (London 1894) S. 57.

⁵ Nicht Gebal-Byblos (heute *Ġebël*) bei Beirut, sondern Gabala-*Ġēble*, 5 Stunden südlich Laodizäa (*el-Lādīkīje*). Vgl. E. Honigmann *ZDPV.* XLVI (1923) S. 186.

beweglich zusammengekauert, daß er sein Haupt nicht erheben konnte, sondern mit der Stirne die Knie berührte, und dies bereits ununterbrochen zehn Jahre lang, als Theodoret ihn besuchte¹!

Einen zweiten heiligen Thalilaios feiern die griechischen Menäen am 20. Mai; er erlitt den Martertod unter Numerianus a. 284 und darf nicht mit dem ersgenannten Thalilaios zusammengestellt werden, wie Raderus getan². Ein dritter Thalilaios lebte als Presbyter in der Sabas-Laura zur Zeit des Kyrillos und erzählte diesem alles, was er aus dem Munde des heiligen Sabas über Euthymios gehört hatte. Auch er war aus Kilikien gebürtig und lebte 60 Jahre in der Einsamkeit: „nunquam flere desistens, dicensque jugiter: Tempus hoc nobis ad poenitentiam indultum est, et valde requiretur a nobis, si illud neglexerimus³“.

4. Ο ΑΓ[ΙΟΣ] ΜΑΡΤΥΡΙΟΣ ist einer der berühmten Euthymios-schüler. In Kappadokien geboren, kam Martyrios mit seinem arabischen Freund Elias im Jahre 457 aus der nitrischen Wüste, von wo sie von dem häretischen Patriarchen Timotheos Ailuros von Alexandrien vertrieben worden waren, nach Palästina und siedelten sich bei der Euthymios-Laura in einer Höhle an. Beide traten in so innige Freundschaft zum großen Mönchsvater, daß sie ihn mit dessen Schülern Theoktistos, Gerasimos, Domitian, Sabas usw. jährlich in der Fastenzeit vom Oktavtag von Epiphanie bis Palmsonntag in die Wüste *Ruba* und *Kutila* am Toten Meere begleiten durften, um dort noch ungestörter und intensiver als gewöhnlich dem Gebete und der Abtötung obzuliegen. Euthymios hatte diese Gewohnheit aus Armenien mitgebracht, und sie wurde noch im 9. Jahrh. von den Mönchen geübt⁴. Selbst zur Meisterschaft im asketischen Leben gelangt, bezogen Martyrios und Elias eigene Höhlen, um ganz allein ihren Idealen zu leben, und zwar Elias „vor der Stadt Jericho“ (. . . ὁ μὲν Ἡλίας ἐπὶ τὴν Ἱηριχῶν κατελθὼν ἑαυτοῦ πρὸς τῆς πόλεως οἰκοδομεῖ), die in byzantinischer Zeit, wie die Ausgrabungen Sellins beweisen, an der traditionellen Eliasquelle (*Ain es-Sultân*) lag und Bischofssitz war⁵. Offenbar müssen wir diese Höhlen in den über 300 m lotrecht aufsteigenden Felswänden des *Wādī Fesûn*, 1 km westlich von Alt-Jericho, suchen, wo heute das *Karantal*-Kloster wie ein Adlerhorst an steiler Felswand klebt. Da sich um Elias alsbald zahlreiche Schüler sammelten, gründete er zwei neue Klöster, die wohl in den beiden etwa 10 Minuten voneinander entfernten Ruinenstätten

¹ Theodoret, *Φιλόθεος ἱστορία*, c. 28 = Migne *PG*. LXXXII Sp. 1487–1490. (Über ähnliche Bravourleistungen der alten Asketen vgl. Vailhé *ROC* 1907 S. 339f.)

² *Viridarium Sanctorum*, lib. I (Augsburg 1604) s. v.

³ Johannes Moschos, *Pratum spirituale* c. 59 = Migne *PG*. LXXXVII Sp. 2911. Johannes Moschos lebte zuerst im Theodosioskloster, später im Sabas-Kloster und starb zu Rom im Jahre 619.

⁴ S. Vailhé, *ROC*. XII (1907) S. 342.

⁵ Sellin-Watzinger, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen* (Leipzig 1913) S. 160–167.

Ruġm Meyġfir, 2¹/₂ km südöstlich von Neu-Jericho in der Jordanebene zu suchen sind¹, wenn nicht vielleicht eines derselben in den Ruinen bei *ʿAin ed-Dūk*, 3 km nordwestlich von Alt-Jericho steckt. Abt Alexander verwandelte später eines dieser Klöster in das bekannte *Monasterium Eunuchorum*². Noch im 14. Jahrh. wird von Nikephoros Kallistu († 1340) an einem Berge im Jordantale ein Elias-Kloster genannt³, das nicht auf dem Berge Karmel bei Haifa zu suchen ist, wie P. Fr. Florencio C. D.⁴ meint, obwohl der oft sehr unkritische Nikephoros das Kloster dem Propheten Elias geweiht sein läßt und seine Erbauung auf Kaiserin Helena zurückführt, wie fast alle sakralen Bauten des Heiligen Landes. Elias verließ seine Gründung, um dem Rufe seines Meisters zu folgen und als erster Hegumenos 38 Jahre lang dem Euthymios-Kloster vorzustehen. Martyrios seinerseits bezog, eine Höhle „15 Stadien (östlich) von der Euthymios-Laura“ (πέντε πρὸς τοῖς δέκα σταδίοις ἀπέχον)⁵. Da auch er von neuen Schülern umringt wurde, baute er diesen „ein großes und berühmtes Kloster“ (μέγα τι καὶ περιφανές μοναστήριον)⁶. Aber nicht lange blieb Martyrios Vorsteher seiner Gründung. Nach dem Tode des Euthymios (20. Jan. 473) wurde er mit Elias vom Partiarchen Anastasios zum Priester geweiht, und als Anastasios im Januar 478 gestorben war, verlangten Klerus und Volk die Erhebung des Martyrios auf den Patriarchenthron von Jerusalem, den er bis zu seinem Tode im Jahre 511 innehatte. Die unterdessen in ein Koinobion mit Kirche verwandelte Laura des Euthymios weihte Martyrios im Jahre 484 feierlich ein⁷.

In den monophysitischen Streitigkeiten spielte Martyrios, wie schon sein Vorgänger Anastasios, eine klägliche Rolle, trat bald für, bald gegen das Konzil von Chalzedon ein, je nachdem es die politische Lage verlangte, und erwies sich in diesen Kämpfen wenig würdig seines großen Meisters, der stets die strengste Orthodoxie verfocht⁸. Trotzdem gebührt ihm das große Verdienst, schließlich doch die allgemeine Unterwerfung der gegen das Konzil von Chalzedon streitenden Mönche herbeigeführt zu haben. Zugleich

¹ T. Féderlin, *La Terre Sainte* 20 (1903) S. 198f. R. Génier, *Vie de St. Euthyme* S. 34 s. Vgl. A. Alt, *Palästina-Jahrb.* 1925, S. 25f. Von Rieß, *Atlas Scripturae Sacrae* ed. 3a. (Frib. in Br. 1924) Karte VIII: „*Eremus sanctae civitatis et Jordanis*“.

² *Vita Sabae* c. 73 bei Cotelerius III S. 338.

³ Nikephoros Kallistu, *HE* VIII 30 = Migne *PG*. CXLVI, Sp. 113: Nach dem Besuche Bethaniens steigt Kaiserin Helena zum Jordan hinab, errichtet dort an der Höhle Johannes des Täufers ein „sehr schönes Gebäude“ und ein anderes „dem Thesbiten am Eliasberge“: ἔπειτα τῷ Φεῖφ Ἰορδάνη προσβάλλει· καὶ ἀμφὶ τῷ σπηλαίῳ ᾧ πάλαι τὴν κατοίκησιν εἶχεν ὁ Βαπτιστῆς οἶκον αὐτῷ περικαλλῆ ἀνεγείρει· καὶ ἄλλον δὲ πρὸς τὸ ἀναντες τοῦ ὄρους Ἥλιου τῷ Θεσβίτῃ ἐγκαθιστᾷ.

⁴ *El Monte Carmelo. Estudio historico critico* (Madrid 1924) S. 127f.

⁵ *Vita Euth.* c. 95 = Migne *PG*. CXIV Sp. 676.

⁶ *Vita Euthymii* c. 95. Vgl. c. 119. 125. 131. 138. Siehe unten S. 45f.

⁷ *Vita Euth.* c. 122 = Migne *PG*. CXIV Sp. 700f.

⁸ Vailhé, *Saint Euthyme le Grand. ROC*. XIV (1909) S. 196–198.

baute er die Euthymios-Laura in ein großes Koinobion aus, wie es ihm sein Meister schon zu Lebzeiten aufs Herz gebunden hatte.

5. Die letzte Figur der Westwand ist nur 1,10 m hoch, die vorhergehende des Martyrios 1,15 m, die drittletzte 1,20 m. Ob diese auffallende Abstufung dieser drei Figuren beabsichtigt, oder nur der Ungeschicklichkeit des Malermonches zuzuschreiben ist, läßt sich nicht entscheiden. Wie die erste, so trägt auch diese dritte Figur in der Rechten ein Kreuz, das schräg über die Schulter ragt. Der Name des Heiligen ist leider bis auf das Epitheton O ΑΓΙΟΣ und die Endsilbe ΟΣ abgeschlagen.

B. Südwand.

Auf dieser Wand sind zehn Heilige dargestellt. Da zwischen der vierten und fünften Figur der Mörtelbewurf abgefallen ist, mögen es ursprünglich elf gewesen sein (Tafel II B).

6. Die erste Figur soll, wie die deutlich lesbare Beischrift sagt, den heiligen Lazaros darstellen: O ΑΓΙΟΣ ΛΑΖΑΡΟΣ. Die Ausstattung der Figur ist dieselbe wie bei den vorhergehenden, nur das Kreuz fehlt. Es ist hier wohl nicht an den Archimandriten Lazaros vom Kloster des heiligen Passarion auf dem Sion in Jerusalem zu denken, der mit dem Patriarchen Anastasios, dem Abte Gerontios vom Melania-Kloster und 700 Bischöfen das antikalzedonische Edikt des Revolutionskaisers Basiliskos unterschrieb und das schreckliche Blutbad in den Straßen Jerusalems mitmachte¹, sondern eher an Lazaros von Bethanien, den Jesus vom Tode aufweckte. Dieser mußte ja als Freund Jesu den Anachoreten besonders verehrungswürdig sein, zumal sein Wohnort, damals schon *Lazarion* heißen, am nahen Westrand der Wüste lag und eine Lieblingsstätte Jesu war, dessen stille Einsamkeit er gerne aufsuchte, wenn er wieder einen Tag messianischen Wirkens in der lärmenden Hauptstadt hinter sich hatte. Daß der Maler ihn auch in die Mönchskleidung steckte, darf bei seinem Unvermögen, etwas anderes zu zeichnen, nicht wundernehmen; er tat ja dasselbe mit dem heiligen Athanasius, Bischof von Alexandrien. Möglich ist aber auch der Eremit und Stylit Lazaros Thaumaturgos in monte Galisio, geboren zu Magnesia am Mäander, gestorben 1054 und von der griechischen Kirche am 7. November als Heiliger gefeiert. Nachdem er Jerusalem und die heiligen Stätten Palästinas besucht, trat er ins Sabas-Kloster ein. Er kehrte aber bald nach Kleinasien zurück und verbrachte sieben Jahre lang auf einer Säule bei Ephesus. Dann zog er sich ins Innere des Galision zurück, wo er noch 41 Jahre als Stylit lebte, drei Klöster mit fester Regel gründete und so Galision zum heiligen Berge machte².

¹ Vailhé, *ROC.* XIV (1909) S. 196—197.

² Maximilianus Princeps Saxoniae, *Praelectiones de liturgiis orientalibus* I (Frib. Br. 1908) S. 143. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Lit.*, 2. Aufl. (München 1897) S. 165 und N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae* 2a ed. (Oeniponte 1896) I S. 319.

Tafel II



A 1 Euthymios 2 Athanasios



B 6 Lazaros 7 Basileios 8 Arsenios 9 Timotheos



C 13 Joannes 14 Theoktistos 15 Georgios
(Aufnahmen von A. E. Mader)



A 15 Georgios 16 Abramios 17 Markianos 18 Theoktistos



B 24 Theodosios 25 Paulos 26 Stephanos 27 Isidoros



C 30 Joannes 31 Xenophon
(Aufnahmen von A. E. Mader)

7. Auf St. Lazaros folgt Ο ΑΓΙΟΣ [Β]ΑΣΙΛΕΙΟΣ, gekleidet wie Lazaros, aber im Gegensatz zu diesem mit Kreuz versehen. Das Bild gilt wohl Basileios dem Großen, Kirchenlehrer und Erzbischof von Cäsarea in Kappadokien (329—379), der auch im *Karantal*-Kloster mit dem Beinamen Ο ΜΕΓΑΣ dargestellt ist¹. Nachdem er sich den höheren Studien in Cäsarea, Konstantinopel und Athen gewidmet, begann er auf den von Gregor von Nazianz unterstützten Rat seiner heiligen Schwester Makrina ein asketisches Leben, besuchte um 357 die Klöster Syriens, Palästinas und Ägyptens, um das Mönchsleben aus eigener Anschauung kennenzulernen, und die Pflichten seiner neuen Lebensweise zu erproben. Heimgekehrt, verschenkte er sein Vermögen an die Armen, zog sich nach Pontus in eine Einöde am Iris zurück und arbeitete Regeln aus für eine Verbindung des Einsiedler- mit dem Klosterleben und wurde nach deren allgemeinen Annahme Vater des morgenländischen Mönchstums (Basilianer). 364 zum Priester geweiht und mit dem Unterrichte des Volkes betraut, zog er sich wegen der Eifersucht des Erzbischofs Eusebios von Cäsarea bald wieder in die alte Einöde zurück. Erst die gewaltsame Ausbreitung des Arianismus führte ihn nach Cäsarea zurück, wo er, nach des Eusebios' Tod auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben, (370) trotz seiner strengen Askese sich als ein Mann der Tat bewies und den Arianismus bekämpfte².

8. Ο ΑΓΙΟΣ [ΑΡ]ΣΕΝΙΟΣ ist im Gegensatz zu Basileios und dem folgenden Timotheos ohne Kreuz dargestellt. Es ist sicher nicht jener Mönch Arsenios gemeint, der im 10. Jahrh. am Berge Latros (oder Latmos) am Mäander in Kleinasien lebte, sondern der ägyptische Asket Arsenios, „der Große“, den sich Euthymios zu seinem Vorbild erwählt hatte. Ob dieser den Arsenios persönlich kannte, läßt sich nicht entscheiden. Aber Euthymios forschte die zu ihm kommenden ägyptischen Mönche sorgsam aus über alle Einzelheiten, die sie aus dem Leben des Arsenios wußten und bemühte sich ernst, ihn nachzuahmen. Er prägte sich, wie uns Kyrillos von Skythopolis erzählt, alles tief ein, was er von Arsenios vernahm: seine himmlische Ruhe, seine Demut, seine Nachtwachen und Fasten, seine Wachsamkeit und Mäßigkeit. Er wiederholte bei sich oftmals das Wort, das Arsenios immer im Munde führte, und das sich später St. Bernhard zum Lieblingspruch erkor: „Arsenios, warum hast du die Welt verlassen?“ (Ἀρσένιε, δι' ὃ ἐξῆλθες;). Und wie Arsenios, so rüttelte sich auch Euthymios aus kurzem Schläfe immer wieder empor mit der Selbstaufforderung: „Komm hierher, du böser Knecht!“ (Δεῦρο κακὲ δοῦλε)³. Tatsächlich finden wir im Charakterbilde des Euthymios alle jene Vorzüge glänzen, welche Arsenios auszeichneten: Reue und Zerknirschung, Weltflucht und Liebe zur Einsamkeit, Nächstenliebe und Gebetseifer, vor allem jene Seelengröße, die wir an ihm bewundern.

¹ Vgl. *Survey. Mem.* III 204.

² Seine Mönchsregel, bestehend aus zwei Teilen mit 55 längeren und 313 kürzeren Regeln siehe bei Migne *PG.* XXXI Sp. 890ff.

³ *Vita Euth.* c. 58 und 59 = Migne *PG.* LXIV Sp. 644f.

Denen, die ihn fragten, warum er ihre Gesellschaft fliehe, wiederholte er das Arsenioswort: „Gott weiß, daß ich euch liebe; aber es ist mir unmöglich, zugleich mit Gott und den Menschen zu leben.“ Arsenios starb ca. 445; die griechische Kirche feiert sein Fest am 18. Mai, das Martyrologium Romanum am 19. Juli: „. . . omnibus virtutibus in solitudine consummatum et jugi lacrimarum imbre perfusum.“

9. Ο ΑΓΙΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΣ mit dem Kreuze ausgezeichnet und im Gegensatz zu den drei vorhergehenden Figuren auffallend groß gemalt. Unter den vielen Patriarchen, Bischöfen, Priestern und Mönchen dieses Namens dürfte wohl der heilige Anachoret Τιμόθεος ἐν Συμβόλοις gemeint sein, der im Anthologion und in vielen griechischen Menäen hoch gefeiert wird. Sein Beiname ἐν Συμβόλοις bezieht sich offenbar auf seinen Geburts- oder Aufenthaltsort; aber es ist schwer zu bestimmen, wo dieser gelegen, da es verschiedene Orte dieses Namens gab; so in Mazedonien, in Thrazien, in den Bergschluchten zwischen Philippos und Neapolis und im Olymp; vielleicht ist sogar an einen Berg oder Ort im Symbola-Hafen zu denken, den Strabo¹ im Taurischen Chersones lokalisiert. Menthon² denkt an den Olymp bei Brussa und datiert Timotheos ins 7. Jahrh. Ausgeschlossen ist wohl der Patriarch Timotheos Basileios von Alexandrien († 474), der aus der byzantinischen Geschichte als milder und toleranter Kirchenfürst bekannt ist und selbst die Liebe und Hochachtung seiner monophysitischen Gegner besaß; desgleichen der Presbyter Timotheos aus dem 6. Jahrh. und der Klosterstifter Timotheos aus dem 11. Jahrh.³

10. Zwischen der vierten und fünften Figur der Nordwand sind zwei Figuren abgeschlagen. Zugleich öffnet sich weiter nach rechts eine, wie es scheint, ursprünglich natürliche Felsennische. Über einer Felsennische weiter rechts sind zwei Figuren sichtbar, deren eine einen heiligen Symeon darstellt: Ο ΑΓΙΟΣ ΣΥΜΕΩΝ. Es soll wohl Symeon Salos sein, dessen Vita Leontios, Bischof von Neapolis auf Cypern (611–619) geschrieben hat, und der einer jener „Narren um Christo willen“ war, die eine besondere Gattung griechischer Mönche bildete⁴. Den Beinamen Σαλός d. h. „Narr“, der aus dem Syrischen stammt, führten auch z. B. die heiligen Theodor, Thomas, Andreas usw.⁵. Die Eigenheit dieser merkwürdigen Diener Gottes bestand darin, daß sie wirkliche Narrheit simulierten und paradoxe Taten vollbrachten, um dem Ruhm und der Verehrung zu entgehen, denen sie ob ihrer Heiligkeit und Wundergabe ausgesetzt waren. Symeon Salos war in Emesa (Ἡοms) in Syrien unter Kaiser Justinus im 6. Jahrh. geboren, wanderte mit seinem Gesinnungsgenossen Johannes nach

¹ Geograph. I 7.

² A. a. O. S. 158f.

³ Vgl. Krumbacher a. a. O. S. 164 und 920.

⁴ Ed. pr. *Acta SS Julii* I S. 136–169. Migne *PG*. XCIII Sp. 1669–1748. — Deutsch von H. Lietzmann, *Byzantinische Heilige* (Jena 1911) S. 63–81.

⁵ Nilles, a. a. O. I S. 219.

Jerusalem, um das heilige Kreuz zu verehren, sie kehrten aber nicht wieder zurück, sondern ließen sich im Gerasimos-Kloster am Jordan in die Zahl der Mönche aufnehmen. Zur asketischen Mündigkeit und Selbständigkeit gelangt, zogen sie in die Wüste, wo sie 40 Jahre lang ein strenges Anachoretenleben führten. Während Johannes bis zu seinem Tode in der Wüste verblieb, kam Symeon in die Heilige Stadt und glänzte hier durch seine Narrheit, in der er viele Wunder wirkte. Sein Fest feiert die griechische Kirche am 21. Juli. Das römische Martyrologium erwähnt ihn am 1. Juli mit den Worten: „Symeon, stultus propter Christum factus, cujus altam sapientiam tamen Deus magnis miraculis declaravit¹“.

Oder ist vielleicht an Symeon Stylites den Älteren zu denken (390 bis 459), den die griechische Kirche am 1. September feiert? Nachdem er bereits zwei Jahre bei Asketen und zehn Jahre in einem Kloster zugebracht, begab er sich infolge der Abneigung seiner Kloostergenossen nach dem Dorfe Tell Ğinn südlich von Aleppo, ließ sich dort in einem verlassenen Kloster während der Fastenzeit einmauern, baute sich sodann auf dem nahen Berge eine Hütte ohne Dach, in der er sich an einen Felsen anschmiedete ließ. Bald aber vertauschte er diese Stätte mit einem etwa 1 m hohen Stein, bestieg darauf immer höhere Steine, bis er auf einer 20 m hohen Säule anlangte, auf der er die letzten 30 Jahre seines Lebens zubrachte. Trotz oder vielmehr wegen seiner ganz abnormen Lebensweise übte er ein weitumfassendes Apostolat unter den großen Menschenscharen aus, die aus allen Volksklassen zu ihm kamen, und bekehrte zahlreiche Heiden der benachbarten arabischen Stämme zum Christentum. Nach seinem Tode erhob sich um seine Säule alsbald eine prächtige Kathedrale, aus vier Hallen in Kreuzform bestehend, ein Meisterwerk byzantinischer Baukunst mit zahlreichen Klosterräumen².

11. Die zweite Figur über der Nische ist fast ganz zerstört, und von der Beischrift nur das Epitheton Ο ΑΓΙΟΣ, vom Namen nur die Endsilbe ΟΣ zu lesen.

12. In der Nische selbst ist der ägyptische Mönch Palladios dargestellt: Ο ΑΓΙΟΣ ΠΑΛΛΑΔΙΟΣ. 368 in Galatien geboren, verließ er wegen Krankheit die Einsamkeit in Ägypten, kehrte über Palästina (mit Aufenthalt daselbst) nach Kleinasien zurück und wurde 400 Bischof von Helenopolis in Bithynien. Im Origenistenstreit war er heftiger Gegner des Hieronymus und Epiphanius, jedoch treuer Freund des Chrysostomos, weshalb er 405 nach Rom kam, verfolgt und nach Oberägypten verbannt wurde. Palladios hat 420 eine Schrift über die Wüstenväter und Mönche verfaßt, nach dem Adressaten Lausus, einem hohen Staatsmann, „Historia Lausiaca“ genannt; sie

¹ Vgl. Nilles, a. a. O. I S. 219.

² Vgl. de Vogüé, *Syrie centrale* I (Paris 1865) p. 128 s. Über Symeons Vita vgl. die literarischen Quellen bei Buchberger, *Lexikon für Theologie u. Kirche* IX unter „Symeon“.

bildet eine Hauptquelle für die Geschichte des Mönchtums im allgemeinen und der palästinischen Anachoreten im besonderen¹.

13. Über der Nische folgt das Bild eines heiligen Johannes: Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΕΣ mit Kreuz (Tafel II C), der wohl mit Johannes Hesychastes, auch unter dem Namen Silentiarius bekannt, identifiziert werden darf, und dessen Bios sein Schüler Kyrillos von Skythopolis verfaßt hat². Danach war er geboren 452 zu Nikopolis in Armenien, gründete 472 in seiner Heimat ein Kloster, wurde 481 auf Drängen des Volkes zum Bischof von Colonia geweiht, resignierte aber um 490 und begab sich nach Palästina unter die Leitung des heiligen Sabas. Er lebte noch, 104 Jahre alt, als Kyrillos 355 sein Leben schrieb. Seine Schweigsamkeit und Verschwiegenheit waren so groß, daß er selbst seinem geistlichen Vater seine bischöfliche Würde erst dann verriet, als dieser ihn wegen seiner hohen Tugenden zum Priester weihen lassen wollte. Trotz seiner Heiligkeit hatte er die merkwürdigsten Anschauungen über asketische Vollkommenheit und hielt es z. B. für die größte aller Tugenden, sich niemals zu waschen! Seine Höhle verehren heute noch die Mönche von Mâr Sâbâ nördlich von ihrem Kloster an der östlichen Felswand des Kidron.

Möglich aber auch, daß Johannes Chozebita gemeint ist, der im Choziba-Kloster im *Wâdî el-Kelt* lebte und mit Martyrios, Sabas, Kyriakos usw. der feierlichen Bestattung des Euthymios beiwohnte³ und später Bischof von Cäsarea Palaestinae wurde⁴. Im genannten Kloster, heute auch St. Georgskloster geheißen, ist dieser Johannes in einer Kapelle dargestellt mit der Rundschrift um den Nimbus: Ο αγιος Ιωαννης ο Χωζεβωτης [sic!]⁵. Unwahrscheinlich ist Johannes Palaeolaurita, der im 4./5. Jahrh. in der Chariton-Laura lebte und in der griechischen Kirche am 19. April als Heiliger gefeiert wird; desgleichen St. Johannes Klimakos, der in einer Höhle des Sinai als Anachoret lebte und das berühmte Werk *Κλίμαξ τοῦ παραδίσου* verfaßte, das in 30 Kapiteln oder Stufen, entsprechend den 30 verborgenen Lebensjahren Jesu, die Tugenden und Laster bespricht⁶.

14. 'Ο 'ΑΓΙΟΣ ΘΕΟΚΤΙΣΤΟΣ in gewöhnlicher Gewandung, aber ohne Kreuz. Es ist zweifellos an den großen Euthymios-Schüler Theoktistos gedacht (Fest am 3. Sept.), der schon in der Pharan-Laura mit ihm lebte. Er war auch einer der wenigen Auserwählten, die mit Euthymios alljährlich

¹ Migne PG. XXXIV Sp. 995–1262; Butler, *The Lausiac History of Palladius*.

² 2 Bde. (Cambridge 1898–1904.)

³ *Acta SS. Maii* III S. 16–21.

⁴ *Vita Euth.* c. 109 = Migne PG. LXIV Sp. 689.

⁵ *Vita Sabae* c. 61 bei Cotelerius III S. 327.

⁶ Siehe *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III 193, wo die Darstellung ins 5. Jahrhundert datiert wird.

⁶ Migne PG. LXXXVIII Sp. 579ff. Sein Leben schrieb Daniel von Raithu: Migne PG. LXXXVIII Sp. 596ff.

in der Fastenzeit in die Wüste *Ruba* und *Kutila* wandern durfte, um dort noch intensiver dem Gebete und der Abtötung obzuliegen. Sie schwelgten dort förmlich im geistigen Hochgenuß der Wüsteneinsamkeit und sahen jedesmal mit Schmerz den Tag anbrechen, an dem sie wieder in die Laura zurückkehren mußten. Nach fünf Jahren wuchs dieser Schmerz derart, daß sie ihn nicht mehr meistern konnten, und anstatt zu den Ihrigen zurückzukehren, eine große Höhle an der unzugänglichen nördlichen Felswand der Talschlucht *Dabor* bezogen. Nur mit einer Strickleiter, die zur Ausrüstung eines jeden guten Anachoreten gehörte, konnten sie die Höhle erklimmen. In dieser abgelegenen Schlucht, hoch an schwindelnder Felswand, glaubten sie den ihnen von der göttlichen Vorsehung bestimmten Ruheort gefunden zu haben. „Es wurde der Ort, der vorher nur Schlupfwinkel für wilde Tiere war, zu einem Heiligtum und zur Wohnung der Engel“, sagt Kyrillos¹. Tatsächlich blieben sie denn auch eine Zeitlang ungestört. Eines Tages aber hatten sich Hirten aus dem Dorfe *Λαζάριον*² in die einsame Talschlucht verirrt und gewahrten mit Schrecken an der hohen Felswand zwei schwarze Gestalten, die ihnen mit den Köpfen zunichten. In der Meinung, es seien böse Geister, ergriffen sie kopfüber die Flucht und konnten nur durch gütige Zurufe der beiden Höhlenbewohner zur Besinnung gebracht werden. Sie kletterten darauf sogar in die Höhle hinauf und bewunderten die äußerste Armut der beiden Klausner, die nichts anderes bei sich hatten, als Gräser und Baumwurzeln zum Essen und einen Krug Wasser zum Trinken. Natürlich war es jetzt um die Einsamkeit geschehen. Selbst in der Pharan-Laura wurde der Aufenthaltsort des großen Vaters bekannt, und es kamen von dort zwei Brüder, namens Marinus und Lukas, und baten bei den Heiligen bleiben zu dürfen (sie gründeten später beim Dorfe *Metoba* ein Kloster, das den Namen „Lukas-Kloster“ erhielt und wahrscheinlich auf *Chirbet Bijâr Lûka* bei *Chirbet Umm Tâba* [= *Metopa*] 4 km nordöstlich von Bethlehem, zu suchen ist). Euthymios seinerseits war gezwungen, den immer stärker sich herandrängenden Schülern die Errichtung eines Koinobion zu gestatten, dessen Leitung er Theoktistos übertrug. Der Bau wurde am Fuße der Felswand emporgeführt bis zur großen Höhle, die Euthymios bewohnt hatte und die man nun zu einer Kirche umwandelte. Nach Kyrillos lag dieses Kloster „im östlichen Teile der judäischen Wüste in einer Felsenschlucht südlich vom Jericho-Wege, zehn Meilen von Jerusalem entfernt“: πρὸς τῇ Ἀνατολικῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ κατὰ νότον τῆς πρὸς Ἱεριχοῦντα ὁδοῦ χειμάρρῳ οἰκῶν, δέκα μιλίοις Ἱεροσολύμων διέχων³. Da diese Felsenschlucht bei Kyrillos den Namen *Δάβορ*

¹ *Vita Euth.* c. 12 = Migne *PG.* LXIV Sp. 605.

² D. i. Bethanien bei Jerusalem, das also schon damals wie noch heute (*el-ʿAzarije* = *Lazarîje*) vom Lazarus-Grab seinen Namen hatte (a. a. O. c. 13). Die Bewohner des Dorfes wurden dementsprechend *Λαζαριῶται* genannt (a. a. O. c. 132). Schon Palladius nennt Bethanien *Λαζάριον*: *Hist. Lausiaca* c. 103 = Migne *PG.* XXXIV Sp. 1210.

³ *Vita Euth.* c. 21 = Migne *PG.* CXIV Sp. 616.

führt, so darf das Kloster nicht mit Schick und Marti¹ im *Wār ez-Zarānīk*, 2 km nordöstlich vom *Munṭār*, gesucht werden, sondern in den Ruinen *Dēr el-Mukellik* an den Nordwänden des *Wādī el-Mukellik*, das in seinem weiteren Verlaufe *Wādī ed-Dabr* heißt und mit dem Tale Δάβωρ des Kyrillos identisch ist. Nördlich dieser Talschlucht führt auch tatsächlich eine alte Straße über *Nebī Mūsā* nach Jericho, und die Klosterruinen liegen entsprechend den zehn Meilen des Berichtes etwa 15 km von der Heiligen Stadt entfernt². Theodor Fast hat den Ruinen eine Untersuchung gewidmet. Danach hatte das Kloster eine Längenausdehnung von 70–80 m und eine Höhe der Felswand empor von ca. 40 m; die horizontale Tiefe betrug je nach der Steilheit der Bergwand 10–60 m. Ohne Strickleiter und Gerüst ist die genaue Untersuchung der acht größeren und kleineren Höhlen an der fast senkrechten Felswand nicht möglich. Aber mit einem Fernglas bewaffnet, konnte Fast von der gegenüberliegenden Felswand aus in zwei Nischen Reste von Malereien entdecken, die ein Marienbildnis und die Kreuzesszene mit zwei Nebenfiguren darstellen³. In seiner letzten Krankheit wurde Theoktistos von Euthymios und dem Patriarchen Anastasios besucht; nach seinem Verscheiden am 3. September bestatteten sie ihn (offenbar in einer Höhle des Klosters) mit großer Ehrfurcht⁴. Diese, auch nur mit Seilen von oben zugängliche Höhle, wurde 1927/1928 vom Engländer D. J. Chitty, dem Ausgräber des großen Euthymios-Klosters, bestiegen und untersucht: Die unregelmäßige, längliche Höhle (40 × 50 Fuß) hat vier Kammern und eine Kapelle (15 × 10 Fuß) mit geometrischen Bodenmosaiken und Freskogemälden mit biblischen Texten in griechischer Sprache. In der Apsis ein thronender Christus (mit geöffnetem Evangelienbuch und segnender Rechten) zwischen zwei Engeln und 13 Anachoreten (11./13. Jahrh.). Eine zweite Darstellung an der Südwand der Apsis (stehender Christus mit segnender Rechten und geschlossenem Evangelienbuch zwischen zwei Engeln und zwei Heiligen) stammt angeblich aus dem 6. Jahrh. Zwei Felsennischen über der Höhle zeigen die Theotokos als Orante mit dem Kind Jesu auf der Brust im sog. Platytera-Typ, sowie eine Kreuzigung mit Maria und Johannes aus dem 11./13. Jahrh.⁵

15. Ο ΑΓΙΟ ΣΓΕΩ[Ρ]ΓΙΟΣ Ο ΧΟΖΕΒΙΤ[ΗΣ] (Tafel II C u. III A). Die Figur ist teilweise zerstört, ausgestattet wie gewöhnlich, aber mit Kreuz. Georgios auf Cypern geboren, folgte seinem Bruder Heraklides in die Kalamon-

¹ ZDPV. III (1880) S. 17f.

² Vgl. K. Furrer, ZDPV III (1880) S. 234. Von Rieß, ZDPV XV (1892) S. 224; Vailhé, *Le monastère de s. Theoktiste ROC XIII* (1898) S. 58–76 und XIV (1899) S. 257f.

³ ZDPV. XXXII (1913) S. 28–32. Schon im *Survey, Mem.* III 199 werden diese Gemälde erwähnt.

⁴ *Vita Euth.* c. 100 = Migne PG. LXIV Sp. 680f.

⁵ D. J. Chitty, *Two Monasteries in the Wilderness of Judaea in Palest. Expl. Fund. Quart. Stat.* 1928 S. 134–152. *Revue Bibl.* 1929 S. 475. *La Terra Santa XVI* (1936) S. 166–168.

Laura am Jordan (heute *Kaṣr Haḡle*, oder Gerasimos-Kloster genannt), wurde aber, weil noch zu jung, vom dortigen Hegumenos ins Choziba-Kloster geschickt, das später seinen Namen erhielt und heute noch Georgs-Kloster heißt. Es liegt 5 km westlich Jericho in der wildromantischen Schlucht des *Wādī el-Kelt*, an senkrecht aufsteigender Felswand. Er hatte die Gabe der Wunder und heilte unter anderem die wegen zu großer Strenge vertrocknete Hand seines Obern. Später kehrte er nach Kalamon zurück, wo er mit seinem Bruder überaus streng lebte und zahlreiche Wunder wirkte. Nach dem Tode des Abtes zog er wieder nach Choziba und glänzte auch hier durch merkwürdige Wunder. Bei der Eroberung Jerusalems durch die Perser am 19. Mai 614 wurde Georgios gefangen genommen, aber bald wieder freigegeben. Er starb ca. 625 (Fest am 8. Januar). Seine Vita, von seinem Schüler Antonios verfaßt¹, ist für die Klostertopographie der Wüste Juda von unschätzbarem Werte. Antonios² bezeichnet das dortige Heiligtum als St. Stephanos-Kirche. Auch Evagrius³ meint mit seiner „Laura Chuzika“ (ἐν Χουζικῆ τῆ λαύρα) wohl unser Choziba. Nach Johannes Moschos⁴ lag es am Wege von Jerusalem nach Jericho; es befand sich dabei eine Laura, die vom hl. Johannes, späterem Bischof von Cäsarea, gestiftet war. St. Theodor Siceota († 613) tritt auf dem Wege zum Jordan in die Kirche „Chuzoba“, in der Nähe einer Laura, ein. Darauf versagen die Nachrichten; das Kloster wird also, wie so viele andere, dem Persersturm (614) oder der ersten arabischen Invasion (638) zum Opfer gefallen sein. In der Kreuzfahrerzeit ward es wieder aufgebaut und besiedelt; denn Phokas (1177) berichtet, daß das Kloster „Choziba“ 12 Meilen (d. h. vier Stunden) unterhalb des Euthymios-Klosters „auf der anderen Seite“ (d. h. Nordseite) einer ungeheueren Schlucht gelegen habe; daß ferner die Löcher der Schlucht als Mönchszellen dienten und der „Tempel“ selbst mit dem Begräbnisplatz in einer Felsspalte ausgehauen waren⁵. Beweis für die Wiederbesiedlung in der Kreuzfahrerzeit sind auch architektonische Eigentümlichkeiten und Freskogemälde mit Inschriften in einer der dortigen Kapellen. Daneben sind auch Gemäldereste und Inschriften besonders Gräberepigramme aus der byzantinischen Zeit erhalten, die den Ursprung des Klosters in ältester Periode dartun⁶. Nach der Kreuzfahrerzeit scheint aber das Kloster zerstört und verlassen worden zu sein. Schick fand es noch 1888 in Ruinen. Erst in allerneuester Zeit wurde es wieder aufgebaut, wird aber, wie es scheint, selbst heute nur noch zeitweise von griechischen

¹ *Anal. Boll.* VII (1888) S. 97—144; 336—359. Kl. Koikylides, Τὰ κατὰ τὴν λαύρα καὶ τῶν χαιμάφρων τοῦ Χουζιβᾶ. Οἱ βίοι τῶν ἁγίων Γεωργίου καὶ Ἰωάννου τῶν Χουζιβιτῶν (Jerusalem 1901). Von der Choziba-Laura berichtet schon Kyrillos von Skythopolis in der *Vita St. Sabae* c. 44 bei Cotelerius III S. 286.

² A. a. O. S. 98. 122. 366, 4.

³ *HE.* IV 7.

⁴ *Pratum spir.* c. 24f. = Migne *PG.* LXXXVII Sp. 2869ff.

⁵ Phokas, Ἐκφασίς ἐν συνόμει, τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἁγίων τόπων. Migne *PG.* CXIII.

⁶ *Survey, Mem.* III S. 192—199.

Mönchen bewohnt. Als ich es im September 1925 besuchte, fand ich alle Türen verschlossen¹.

C. Ostwand.

Die drei ersten Figuren sind, wie die drei letzten an der gegenüberliegenden Westwand, weit über das normale Maß in die Höhe gezogen, so daß sie 1,25—1,30 m hoch sind (Tafel III A).

16. Ο ΑΓΙΟΣ ΑΒΡΑΜΙΟΣ ohne Kreuz. Abramios war ein Schüler des heiligen Sabas und wurde später Bischof von Cratia in Syrien. Seine Vita, erst in neuester Zeit wieder aufgefunden, wurde von Kyrillos von Skythopolis im *Mâr Sâbâ*-Kloster verfaßt². — Danach war Abramios in Emesa in Syrien um 474 geboren und trat schon als Jüngling in eines der dortigen Klöster ein. Nach der Zerstörung des Klosters durch die Araber floh er mit seinem Lehrer in ein Kloster nach Konstantinopel. Bald darauf wurde er durch Bischof Plato von Cratia zurückgerufen, zum Hegumenos eines Klosters bestellt und 27jährig zum Priester geweiht. Zehn Jahre lang waltete er hier seines Amtes und zog eine solche Menge von Schülern und hilfeschuchender Menschen an sich, daß er, der dauernden Störung überdrüssig, aus dem Kloster entfloh und nach Jerusalem wanderte. Beim Besuch der heiligen Stätten traf er mit dem Mönche Johannes Scholasticus (Scholarios) aus dem Sabas-Kloster zusammen, der ihn alsbald zu Sabas führte und diesen bat, denselben ihm als Sozius in der Leitung des „Eudokia-Turmes“, wo noch zwei andere Mönche namens Johannes und Gregorios lebten, beizugeben. Als bald darauf Bischof Plato einen gewissen Albinus nach Jerusalem sandte, um Abramios zu suchen und zur Rückkehr nach Cratia zu bewegen, wurde Albinus umgekehrt von Abramios überredet, die Welt zu verlassen und ebenfalls in die Einsamkeit der Wüste Juda zu gehen. Dort machte er in kurzem solche Fortschritte in Tugend und Frömmigkeit, daß er zum Priester geweiht und als zweiter Hegumenos dem „Scholarios-Kloster“, das sich aus der „Turm-Laura“ entwickelt hatte, vorgesetzt wurde. Abramios seinerseits wurde nach vier Jahren von Bischof Plato suspendiert und so gezwungen, nach Cratia zurückzukehren. Freudigst nahm ihn Plato auf, absolvierte ihn von seiner Suspension und setzte ihn wieder dem verlassenen Kloster vor. Als nach wenigen Tagen Plato starb, wurde Abramios auf Drängen des Volkes zu seinem Nachfolger gewählt. 15 Jahre lang trug er die Lasten seines bischöflichen Amtes, wurde

¹ Vgl. die gründliche Untersuchung von Dr. A. M. Schneider, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wâdî el-Kelt*. Röm. Quart. Schr. XXXIX (1931) S. 297—332.

² *Historia St. Abramii*, Anal. Boll. t. XXIV (1905) S. 350—356 nach einer arabischen Handschrift des Mönches Daniel, der im Sabas-Kloster in den Jahren 885—890 Bibliothekar war. Diese arabische Bearbeitung, herausgegeben von Prof. G. Graf im „*Al-Mašrik*“ VIII (1903) S. 257—265; deutsch in *Byz. Zschr.* 14 (1905) S. 509—518 vgl. auch Νέα Σίωv IV (1906), Heft Juli-August Suppl. S. 1—7) geht wohl zurück auf den griechischen Βίος τοῦ Ἀβραμίου τοῦ ἐπισκόπου Κρατείας, hrsg. von M. Gregoire in *Revue de l'Institut publique en Belgique* XLIX (1906) S. 281—296.

aber schließlich wieder derart von seiner alten Leidenschaft zur Einsamkeit erfaßt, daß er abermals nach Jerusalem entfloh und in das „Turm-Kloster“ zu Johannes Scholarios und Albinus zog. Freudigst begrüßt, wurde er mit ihnen ein Herz und eine Seele, zog mit ihnen alljährlich in der Fastenzeit in die Wüste *Ruba* und stritt mit ihnen in edlem Wetteifer um die Krone asketischer Krafttaten. Abramios zeichnete sich besonders als Leib- und Seelenarzt aus, heilte Krankheiten aller Art und trieb oftmals den Teufel in die Flucht. Er starb am 6. Dezember wahrscheinlich des Jahres 542 und wurde wohl im Scholarios-Kloster, das auf dem *Ĝebel Muntâr* zu suchen ist, begraben. Fest am 29. Oktober.

17. Ο ΑΓΙ[ΟΣ] ΜΑΡΚΙΑ[ΝΟΣ] mit Kreuz. Es soll hier wohl nicht jener Anachoret Markianos dargestellt werden, der in der syrischen Wüste Chalcis lebte und 385 oder 387 starb¹, noch auch der heilige Priester Markianos von Konstantinopel (um 472), dessen Vita uns erhalten ist², sondern der vom Patriarchen Salustius für alle Klöster und Lauren der Wüste Juda, bestellte General-Archimandrit Markianos dem später in derselben Eigenschaft St. Sabas und St. Theodosios folgten. Markianos gründete etwa zur Zeit des Patriarchen Martyrios ein Kloster bei Bethlehem, das seinen Namen erhielt (Markianos-Kloster) und dessen in der *Vita Euth.* c. 123 und *Vita Sabae* c. 27 Erwähnung geschieht. Als einst Theodosios auf dem Wege nach Bethlehem im Kloster des Markianos einkehrte und dieser sich beklagte, daß er ihm außer einem Linsenmus nicht einmal ein Stück Brot vorsetzen könne, da sah er in dem Barte des Markianos ein Getreidekorn hängen (das er wohl selbst boshafterweise hineingeworfen) und sagte zu ihm: „Warum beklagst du dich über Mangel an Brot und Getreide, da man die Körner sogar in deinem Barte findet?“ Nachdem Markianos das Korn aus seinem Barte genommen und auf Befehl des Theodosios in den Speicher gebracht hatte, vermehrte es sich dort so sehr, daß man die Speichertüre nicht mehr öffnen konnte³. Da St. Sabas Nachfolger des Markianos in der Würde eines Generalarchimandriten war und 522 starb, wird Markianos selbst um die Wende des 5./6. Jahrh. gelebt haben.

In den monophysitischen Wirren, welche einen großen Teil der monastischen Welt Palästinas und selbst die Patriarchen von Jerusalem Anastasios und Martyrios erfaßt hatten, spielte Abt Markianos eine führende Rolle. Zunächst fanatischer Verteidiger der Irrlehre, besann er sich bald eines Besseren, rief die monophysitischen Mönche der Wüste in sein Kloster bei Bethlehem und überredete sie zur Rückkehr zur alten Lehre. Wohl setzte es stürmische Debatten dabei ab; aber schließlich siegte die Überzeugungskraft des Markianos über alle Gemüter, so daß man sofort nach Jerusalem zog und dem Patriarchen die Unterwerfung ankündete. Zugleich entlud

¹ Vgl. Smith-Wace, *Dict. of Christ. Biogr.* III S. 814.

² Migne PG. CXIV Sp. 430—456. Fest am 10. Januar.

³ *Vita St. Theodosii* c. 60—61; Migne PG. CXIV Sp. 530f. Usener, *Der hl. Theodosios* (Leipzig 1890) S. 73f.

sich der Zorn der Bekehrten gegen die Dissidenten derart, daß sie auf Anstiften des Markianos, der immer ein Feind aller Halbheit war, den monophysitischen Abt Gerontios aus dem Melania-Kloster vertrieben, dieses von Grund aus zerstörten, darauf nach Thekoa zogen, um dort auch das Kloster des monophysitischen Abtes Romanos in Trümmer zu legen¹.

18. Ο [ΑΓΙ]ΟΣ ΘΕΟΚΤΙΣΤΟΣ mit Kreuz wie Markianos. Da der Euthymios-Schüler Theoktistos schon an der Nordwand (Nr. 14) dargestellt ist, so wird hier, falls der Name nicht verschrieben, an Theoktistos, Bischof von Cäsarea, zu denken sein, der einer der einflußreichsten Kirchenfürsten des 3. Jahrh. war. Wie uns Eusebios erzählt, war er allerdings einer der Hauptbeschützer des Origenes und nahm diesen freundlichst auf, als er nach Palästina kam, um seine dortigen Freunde zu besuchen. Als Patriarch Alexander von Jerusalem dem Origenes, obgleich noch Laie, öffentlich zu predigen gestattete und dessen Bischof Demetrius dagegen demonstrierte, verteidigte Theoktistos mit Alexander seinen Schützling und weihte ihn trotz seiner Selbstverstümmelung zum Priester. Gestorben in den Jahren 257—259².

Der heilige Abt Theoktistos vom Kloster Cucumus in Sizilien (Fest am 4. Januar) lebte um 800 und wurde im Orient kaum verehrt³.

Während die eben besprochenen drei Bilder des Abramios, Markianos und Theoktistos fast die ganze Höhe der Ostwand einnehmen, sind die nun folgenden Bilder, etwa 13 an der Zahl, in zwei Reihen übereinander angeordnet.

19—21. Von zwei Figuren sind nur Reste erhalten; dazu je das Epitheton Ο ΑΓΙΟΣ; eine dritte Figur ganz zerstört, von der darauffolgenden nur der Rest eines Kopfes erhalten.

22. Ο ΑΓΙΟΣ ΜΑΚΑΡΙΟΣ, mit Kreuz in der Rechten, soll offenbar der große ägyptische Mönch sein († 390), der schon früh wegen seiner strengen Lebensweise der „Knabengreis“ (παιδαριούγέρων) genannt und wegen zahlreicher Wunder von seinen Zeitgenossen hoch gepriesen wurde. Makarios gilt ob seiner gottinnigen Frömmigkeit und seines treuherzigen Tones als der Begründer der altchristlichen Mystik. Die Frage, ob die Homilien, die unter seinem Namen gehen und danach aus dem 4. Jahrh. stammen würden, ihm wirklich angehören, scheint nach den neuesten Forschungen endgültig im verneinenden Sinne entschieden⁴. Da das ganze palästinische Mönchtum seinen Ursprung in Ägypten hat, wie aus der Lebensgeschichte des hl. Hilarion, des ersten palästinischen Anachoreten, zu ersehen ist, so ist auch die Verehrung eines Makarios bei den Mönchen Palästinas nicht zu verwundern⁵. Fest am 19. Januar.

¹ *Vita Euth.* c. 123f. = Migne *PG.* LXIV Sp. 701.

² Euseb. *HE.* VI 8. 19. 23. 46. VII 7. 14; Le Quien, *Oriens Christ.* III S. 541.

³ *Acta SS. Jan.* tom. I S. 180.

⁴ Schriften bei Migne *PG.* XXXIV und *Bibliothek der Kirchenväter* X (1913) bes. S. XXIII.

⁵ St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* (Mainz 1913) II S. 85ff.

23. Ο ΑΓΙΟΣ ΜΩΪΣΗΣ mit Kreuz und wie die vorhergehende Figur mit purpurgrauem Mantel. Es ist jener berühmte äthiopische Mohr, der nach uns überkommenen Viten und Berichten, als Sklave eines Staatsbeamten wegen schlechter Führung aus dem Dienste gejagt, Hauptmann einer Räuberbande wurde, sich aber später bekehrte und als Einsiedler, Priester und Mönch in der sketischen Wüste lebte. Er starb 395 und wird von den Griechen am 28. August als Heiliger verehrt¹.

Zu den folgenden Figuren 24—27 siehe Tafel III B.

24. Die untere Bilderreihe weist noch fünf Heilige auf, die gelbliche Tuniken tragen. Der erste ist Ο ΑΓΙΟΣ ΘΕΟΔΟΣΙ[ΟΣ], der große Koinobiarch Palästinas. Geboren um 424 zu Marissus in Kappadokien, kam er 450 nach Jerusalem, war erst Mönch und Vorsteher des Klosters der von der römischen Dame Hikelia gestifteten Marienkirche in Palaion (beim heutigen Brunnen *Bîr el-Kadismû* an der Jerusalem-Bethlehem-Straße), darauf Mönch im Kloster Metopa (heute *Umm Tâba*, nördlich von Bethlehem). Er gründete um 460 in der Gebirgswüste Juda, 7 km südöstlich der Heiligen Stadt das noch heute seinen Namen tragende Kloster (*Dêr Dôsi*) mit Mönchszellen, Herbergen und Krankenhäusern für die verschiedenen Stände und eine Irrenanstalt. 493 wurde er zum Generalarchimandriten der palästinischen Klöster und Lauren gewählt, die unter ihm zu höchster Blüte gelangten. Im Verein mit dem heiligen Sabas und den vielen Tausenden der ihm untergebenen Mönche erhielt er dem Heiligen Lande den wahren Glauben gegenüber den Gewalttätigkeiten der Monophysiten. Er starb 105 Jahre alt am 11. Januar 529 und wurde in der großen Höhle des Klosters, in der er zuerst als Eremit gelebt hatte und nach alter Tradition die Magier auf ihrer Rückreise aus Bethlehem die erste Nacht verbrachten, bestattet. Seine Vita von seinem Schüler Theodoros von Petra verfaßt² nach dem griechischen Text des Metaphrastes wurde von K. H. Usener neu aufgefunden und herausgegeben³.

25. [Ο ΑΓΙΟΣ] ΠΑΥΛ[ΟΣ] von Theben, der „Ureinsiedler“⁴, ward um 234 am Saum der thebaischen Wüste von reichen Eltern geboren, floh in der Dezischen Verfolgung in das Gebirge, wo er in einer Felsenhöhle über 60 Jahre ein Leben der Betrachtung und Kasteiung führte, angeblich

¹ In der Sinai-Bibliothek (Ms. 328 η', 358 ζ', 408 η', 409 ιβ', 437 sind verschiedene Aussprüche und Lehren des Heiligen erhalten. Vgl. Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Conv. of S. Catherine* (London 1894) S. 51, 57, 75, 76, 83. *Acta SS. Aug. tom. VI* S. 199—212. *Propyl. Nov.* S. 929—932.

² Migne *PG.* CXIV Sp. 455—469.

³ *Der hl. Theodosius, Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig 1890. Über beide Viten siehe Merkel, *Die biogr. Form der griech. Heiligenlegenden* (Diss. München 1909) S. 50—52; 63—64. J. Bidez — L. Parmerstier, *La tradition manuscrite de la vie de S. Théodore. Byz. Zschr.* VI (1897) S. 357—374. K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosius: Sitzgsberr. der bayr. Akad. Phil.-hist. Kl.* (1892) S. 325—379.

⁴ „*Princeps vitae monasticae*“. Hieron. *Vita St. Pauli, Prol.*

ohne einen Menschen zu sehen, bis er, 113jährig, von dem 96jährigen Antonios aufgefunden wurde. Seine von Hieronymus verfaßte Vita ist reichlichst umwoben mit Legenden merkwürdigster Art¹. Er starb um 347 und wird am 15. Januar als Heiliger verehrt.

26. Ο ΑΓΙΟΣ ΣΤΕΦΑ[ΝΟΣ] ist vielleicht der berühmte lybische Asket, der in der Maramrica am Mariotis-See 60 Jahre als Einsiedler lebte und intimer Freund des Antonios war. Sozomenos² nennt ihn einen „überaus berühmten Mann, milde und klug und zum Trösten im Leiden besonders begabt“. Palladios³ rühmt seine Geduld und Gottergebung, die er in seiner schweren Krankheit an den Tag legte (er litt an Unterleibskrebs, den ihm die Ärzte samt den Genitalien ausschnitten) und fügt bei, niemand wundere sich, daß Gott einige Heilige mit solchen Krankheiten heimgesucht habe.

Möglich sind auch die beiden heiligen Sabaiten Stephanos Thaumaturgos, der schon mit zehn Jahren in die Sabas-Laura kam und 704 starb (Fest am 13. Juli)⁴; und sein Zeitgenosse Stephanos Melodus (Hymnendichter; Fest am 28. Oktober); denn wir erfahren gerade aus dem Leben des ersteren⁵, daß er sich in den Quadragesen unter anderm auch in die Höhlen des Kastellion zurückzog, das auf unserer *Chirbet el-Mard* zu lokalisieren ist und also damals wohl keine ständige Mönchsniederlassung mehr trug; sonst wäre es illusorisch gewesen, dort in besonderer Einsamkeit den Fastenrezessus zuzubringen.

27. Ο ΑΓΙΟΣ ΙΣΙΔΟ[ΡΟΣ] mit Kreuz in der Rechten. Es ist Isidor von Pelusium, der um 370 zu Alexandrien geboren war und als Abt und Priester in einem Kloster bei Pelusium eine umfassende Wirksamkeit entfaltete⁶. Er ist eine der anziehendsten Mönchsgestalten dieser alten Zeit, der streng gegen sich, milde gegen andere war und neben den Vorzügen auch die Gefahren der Einsamkeit kannte, „ein von der Erhabenheit seines Standes tief durchdrungener Priester, ein auch vor den Machthabern stets offener und furchtloser Charakter, ein feiner und vielseitig gebildeter Philosoph und Theolog, der mit seinem reichen Wissen seinen Zeitgenossen zu nützen suchte“⁷. Zugleich war Isidor ein fruchtbarer Schriftsteller, der sich auf allen theologischen Gebieten betätigte, besonders aber als Meister eines eleganten und doch schlichten Briefstiles glänzte. Das sogenannte

¹ Migne *PL.* XXII Sp. 17 ff.; eine griechische Rezension findet sich in *Anal. Boll.* II (1883) S. 561—563. Außerdem existiert eine syrische, koptische und armenische — ein Zeichen, wie beliebt und populär der große Wüstenvater geworden war.

² *HE.* VI 29 = Migne *PG.* LXVII Sp. 1379.

³ *Hist. Laus.* c. 30 = Migne *PG.* XXXIV Sp. 1087.

⁴ Seine Vita, vom Mönche Leontios geschrieben (*Acta SS. Julii* III S. 497—584) ist eine wertvolle Urkunde für die Geschichte des Sabas-Klosters und der Zustände des Heiligen Landes in jener Zeit.

⁵ A. a. O. c. 83, S. 536 und c. 158 S. 569.

⁶ Migne *PL.* LXVII Sp. 573.

⁷ Vgl. Anwander in *Lexikon für Theol. und Kirche* V (Freiburg-Br. 1933) Sp. 625 f.

Synodicon Cassinense zählt 2000, Suidas 3000, Nikephoros Kallistos sogar 10000 Isidor-Briefe auf, von denen uns 2012 in der Ausgabe von Morel (Paris 1638) vorliegen. Sein Fest feiert die griechische Kirche am 4. Februar.

28. Von dieser Figur ist nur ein Fragment des Kopfes und der mittleren Körperpartie erhalten.

29. [Ο ΑΓΙΟΣ] ΑΡΚΑΔΙΟΣ.

30. *An der Nordwand*: Ο ΑΓΙΟΣ [ΙΩΑΝΝΗΣ] (Tafel III C).

31. [Ο Α]ΓΙΟΣ ΖΕΝΟΦΩΝ (mit Oxytonon auf der letzten Silbe). Ein weißkrediger Bart wallt vom Kinn auf die Brust herab.

Diese drei Heiligen, Vater und zwei Söhne, gehören zusammen und sind der Gegenstand einer weit verbreiteten Legende, die in griechischer, syrischer, arabischer und armenischer Version erhalten ist und dem berühmten Eustachiusroman nahesteht¹.

Nach all diesen Versionen war Xenophon kaiserlicher Senator in Konstantinopel und hatte zwei Söhne namens Arkadios und Johannes, die in Beirut studierten. Schwer erkrankt, läßt er sie heimrufen, um von ihnen für dieses Leben Abschied zu nehmen. Schon dem Tode nahe, hält er ihnen vom Sterbebette aus eine fein stilisierte Mahnrede über ihre religiösen und sozialen Pflichten. Auf das Gebet der Söhne wird jedoch der Vater wieder gesund und sie ziehen nach Beirut zurück. Vor der Abfahrt hält er ihnen abermals eine salbungsvolle Rede mit dem Schlusse, daß er sie nach Vollendung ihrer Studien und glücklicher Heimkehr gut verheiratet werde. Auf der Fahrt nach Beirut erleiden sie schweren Schiffbruch. Mit dem Tode ringend, halten sie einander fest umschlungen und „überfluten einander mit Tränen“, bevor sie in den Wellen sterben. Aber der Anprall der Wogen reißt sie auseinander, und, voneinander getrennt, treibt jeder auf einer Planke an die Küste von Tyrus, aber so, daß Johannes bei Malmephetan, Arkadios bei Tetrachrygia ans Land geworfen wird. Ohne voneinander zu wissen, daß sie gerettet, geht Johannes in ein Kloster jener Gegend und wird ob seiner Tugend und Frömmigkeit in die Zahl der Mönche aufgenommen. Arkadios seinerseits aber pilgert nach Jerusalem, besucht die heiligen Stätten und begegnet dabei einem ehrwürdigen Greise, der ihm offenbart, daß sein Bruder lebe und sie beide die Eltern wiedersehen würden. Da der Vater lange Zeit nichts von den Söhnen hört, schickt er einen seiner Knechte nach Beirut, um sie dort zu suchen. Er findet sie nicht und reist nach Athen in der Hoffnung, sie dort zu treffen. Auf der Heimfahrt stößt er in einem Kloster (dessen Namen wir nicht erfahren) auf einen seiner früheren Mit-

¹ Eine arabische Version gab Prof. G. Graf in „*Al-Mašriq*“ XII (1909) S. 695—706 heraus; eine deutsche Übersetzung findet sich in *Byzant. Zeitschr.* XIX (1910) S. 31—42. Die griechische, rhetorisch stilistisch aufgeputzte Bearbeitung von Metaphrastes steht bei Migne *PG.* CXIV Sp. 1014—1044, sowie in *Anal. Boll.* XXII (1903) S. 378—381. Vgl. auch die Ἱστορία τοῦ Ἁγίου Ζενοφῶντος καὶ Μαρίας καὶ τῶν υἱῶν Ἰωάννου καὶ Ἀρκαδίου im Ms. 460 ζ' des Sinai-Klosters. M. D. Gibson, a. a. O. S. 90. Armenisch in *Vita et Passiones Sanctorum* II (Venedig 1874) S. 515—526.

knechte, der die Söhne nach Beirut begleitet hatte und nach dem Schiffbruche ebenfalls Mönch geworden war. Dieser erzählt ihm, daß Johannes und Arkadios wohl sicher in den Wellen den Tod gefunden und nur er gerettet worden sei; er habe sich aber gescheut, den Eltern in Konstantinopel die Trauerkunde zu überbringen und ziehe vor, nach Jerusalem zu wallfahren. Natürlich will auch der Bote mit, wird aber von den übrigen Mönchen überredet, nach Konstantinopel zu reisen und den Eltern das traurige vermeintliche Schicksal der Söhne zu melden. Diese nehmen die Kunde gelassen auf und wiederholen das Wort Job: 1, 21: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen; wie es dem Herrn gefallen, so ist es geschehen.“ In einer langen Gebetsnacht erscheinen den Eltern die beiden Söhne, und zwar Johannes auf einem Throne sitzend mit Szepter und Krone, Arkadios mit einem Diadem von glänzenden Sternen und einem Kreuze in der Rechten. Sie schließen daraus, daß beide bei Gott in hohen Ehren stehen und fühlen sich zugleich veranlaßt, nach Jerusalem zu reisen, und sie dort zu suchen. Sie verehren die heiligen Stätten, durchwandern alle Klöster Palästinas bis an den Jordan. Dabei begegnen sie jenem Abte, der Arkadios die Haare geschoren und in die Zahl der Mönche aufgenommen, und erfahren von ihm, daß Arkadios lebe. Auf einem Gange in die Heiliggrabkirche in Jerusalem trifft der Abt auch Johannes und führt die beiden Brüder einander zu. Nach zwei Tagen kommen auch die Eltern in die Heiliggrabkirche und beten um Wiederauffindung ihrer Söhne. Da tritt der Abt zu ihnen, ladet sie zu einem Mahle ein, an dem auch Johannes und Arkadios teilnehmen müssen. Da Eltern und Kinder zunächst einander nicht wiedererkennen, muß Arkadios im Auftrage des Abtes seine Lebensgeschichte erzählen, worauf die Wiedererkennung in Freudentränen und gegenseitiger Umarmung erfolgt. Sofort bitten die Eltern den Abt, auch sie in ein Kloster aufzunehmen. Xenophon verteilt seine Güter an die Armen: seine Gemahlin Maria wird vom Abte einem Nonnenkloster zugewiesen, während Xenophon, mit ärmsten Kleidern angetan, in einem abgelegenen Winkel der Wüste (den näheren Ort erfahren wir nicht) sein Leben Gott weihet und durch zahlreiche Wunder glänzt. — So gab der Wundermann, (also schließt die Legende) „allen, die auf diesem versalzenen Lebensmeere segeln und nach dem ewigen Heile steuern, ein sehr schwieriges, aber heilsames Beispiel“.

Kein Zweifel, daß diese ganz auf Heiliglandfahrten und Klosterleben abgepunktete Legende von einem Mönche verfaßt wurde. Wann aber die drei Personen gelebt, und welches die Klöster gewesen, in welche sie aufgenommen wurden, sagt uns die Legende nicht. Erst Nikephoros Kallistu (gest. 1340), weiß (H. E. 14, 52) im Anschlusse an seine Nachrichten über Euthymios, Xenia (Eusebia) und Kaiserin Eudokia zu berichten, daß Xenophon zur selben Zeit, also im 5. Jahrh., gelebt hat. Aus der ganzen Tendenz der Legende, die überall das Mönchtum verherrlicht und alle auftretenden Personen in die Klöster Palästinas schickt, dürfen wir wohl

schließen, daß sie zur Zeit der Hochblüte des monastischen Lebens im 5. oder 6. Jahrh. von einem palästinischen Mönche verfaßt wurde.

Das Fest Xenophons und seiner zwei Söhne wird in der griechischen Kirche am 26. Januar gefeiert. Die Mönche von *Már Sábā* zeigten mir 10 Minuten südlich ihres Klosters drei Höhlen, in denen Xenophon mit seinen Söhnen gehaust habe. In der Arkadioshöhle sah ich noch Inschriften und Bilder, die denjenigen auf *Chirbet el-Mard* gleichen. Die Xenophon- und Johanneshöhle liegen an senkrecht ansteigenden Felswänden und sind ohne Strickleitern und Kletterkünste nicht zu erreichen.

Graffiti

Alle Wände der Höhle sind überkritzelt mit griechischen und einigen arabischen Namen, die wohl meist von Mönchen stammen, die später die Höhle besucht haben. Ein Teil derselben verrät in ihren Schriftzügen hohes Alter; alle aber sind ein beredtes Zeugnis, wie sehr die Höhle mit ihren Toten und Heiligen in Verehrung stand. Hier nur einige der Graffiti, die leicht zu entziffern sind:

1. Über der Figur des Thalassios: ΦΕΓΑΛΑΣ. Es begegnen uns hier in ein und demselben Namen die zwei verschiedenen Formen des Alpha (Α und Δ) wie schon auf einer Grabinschrift des Sionsmuseums aus dem 5. Jahrh.

2. Über Bild 4 ist in großen Unzialen zu lesen: ΑΓΑΠΗΤΟΣ, darunter rechts über den Köpfen der 4. und 5. Figur in kleinen Unzialen ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ; zwischen den Köpfen der beiden Figuren: ΠΛΑΤΟΝ (?); dazu gehört vielleicht das Epitheton ΑΝΑΧΟΠΕ[ΤΗΣ], das auf der Brust der 4. Figur beginnt und bis an den Kopf der 5. Figur sich fortsetzt. — Weiter unten mehrere unleserliche Namen, einmal mit dem Epitheton ΜΟΝΑΧΟΣ.

3. Auf dem Bilde des heiligen Johannes (Nr. 13) in der Gürtelgegend mit kleinen Buchstaben: Διοδώρος (Tafel II C).

4. Über dem Bilde des Theoktistos (Nr. 14): ΔΑΜΙ[ΑΝΟΣ ?].

5. Über der Figur des Georgios Chozebites (Nr. 15) die Jahreszahl 1852 (?); unten rechts drei Namen, von denen der letzte wohl zu lesen ist: Χαρίσιον (statt Χαρίτων ?) Μοναχος Κοινοβιαρχης (?).

6. Auf der Figur des Abramios (Nr. 16), oben: ΓΕΩΡΓ[ΙΟΣ], unten ist eine Menge von Namen eingekritzelt, die schwer zu entziffern sind.

7. Über den Köpfen von Figur 16 und 17 (Abramios und Markianos) steht in kleinen Unzialen: ΑΝΝΑΣ (oder ΑΜΑΛΑΣ ?) (Tafel III A).

8. Über den Köpfen des Markianos und Theoktistos (Figur 17 und 18) ist deutlich ΚΗΡΙΑΛΟΣ zu lesen.

9. Über dem Kopfe der namenlosen Figur Nr. 20 steht arabisch: يا رب ارحمني „O Herr, erbarme Dich meiner!“; darunter unleserliche griechische und arabische Namen.

10. Zwischen den Köpfen der beiden Figuren 21 und 22: ابراهيم (Ibrahim).

An der Felsendecke sind noch Reste von beschwingten Engelsköpfen zu sehen, von denen zwei (über den Figuren 22 und 23) relativ gut erhalten sind. Solche Engelsköpfe sind bis heute in den griechischen Klöstern ein beliebtes Deckenornament und finden sich z. B. in verschiedenen Räumen von *Mâr Sâbâ*.

Hier seien noch einige wichtige Skulpturstücke erwähnt, die ich in der Höhle fand.

1. Eine prachtvolle Hermula aus griechischem Marmor mit Ornamenten auf der Stirnseite: Aus einer doppelhenkeligen Vase wachsen Weinranken empor, in deren Verschlingungen Trauben, Weinblätter, und junge Knospen (?) ausgehauen sind. Die Gesamthöhe des Stückes beträgt 1,05 m; Pinienzapfen allein 0,05 m; Breite 0,22 m. Es ist das schönste Stück dieser Art, das bis jetzt in Palästina bekannt geworden ist und läßt auf die überaus vornehme Ausstattung der Klosterkirche schließen. Das gleiche Weinrankenmotiv begegnet in geringerer Ausführung auf einer Hermula von *Bêt Ġibrîn*, die sich jetzt im Palästinamuseum in Jerusalem befindet. Einen ähnlichen, sehr reich ausgeführten Rankenschmuck zeigt ein Türpfosten des Jeremiasklosters in *Sakkâra* bei Memphis in Ägypten, aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh.¹, sowie ein Grabeingang bei *Šefa ʿAmr* in Galiläa aus dem 5. Jahrh.².

2. Eine konische Sonnenuhr in einen quadratischen Steinblock von 38 cm Breite und 30 cm Höhe viertelkugelförmig eingemeißelt, wobei die Stundenlinien mit den griechischen Zahlen [B, Γ] Δ, E, ς, Z, H, Θ, I versehen sind. Daß es sich um ein christliches Fabrikat aus dem Kastellion-Kloster handelt, beweist das unter der Uhr eingravierte Kreuz, das 0,14 m hoch ist und stark verästelte Arme hat. Mir ist bis jetzt nur ein Exemplar einer ähnlichen Sonnenuhr auf dem Boden Palästinas bekannt; es stammt aus *Bîr es-sebâ* und wurde von P. Abel in der *RB* 1903, S. 430 mit Abbildung publiziert³; auch hier mit ähnlichen Maßen des Steinblockes und eingraviertem Kreuz unter den Stundenlinien, aber nur mit zwei griechischen Stundenzahlen: Γ und Δ; ein Unterschied besteht bloß darin, daß Δ auf dieser Uhr rechts steht, auf der Uhr von *Ch. el-Mard* aber links. — Vom Ruinenhügel *Umm el-Awâmîd* bei Tyrus stammt eine phönizische Sonnenuhr⁴, ebenfalls in konischer Form in einen Steinblock gearbeitet und mit einer phönizischen Inschrift versehen, die besagt, daß die Uhr einer tyrischen Gottheit geweiht war. Neuestens ist auch ein Exemplar aus Syrien

¹ J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara 1907/08* (Cairo 1909) pl. XXX; wiedergegeben bei Cabrol, *Dictionnaire d'archéol.* III 1, S. 538, Fig. 2602.

² *Survey, Mem.* I S. 340.

³ Abgedruckt bei Cabrol, *Dictionnaire d'archéol.* II 2 unter „Cadrans solaires“, Fig. 1824.

⁴ Jetzt im Louvre in Paris; vgl. Renan, *Mission de Phénicie* (Paris 1864) S. 729, abgedruckt bei Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* II A p. 26 unter „Cadrans solaires“.

bekannt geworden¹. Es wurde auf *Tell el-Biše*, 12 km nördlich von *Homs* gefunden und besteht nur aus einer Steinplatte mit eingeritztem Halbkreis, der mit zwölf Stundenlinien zu je fünf Unterabteilungen (12 Minuten) versehen ist. Die Stundenzahlen selbst sind mit den ersten zehn Buchstaben des syrischen Alphabets und die Ligaturen der zehnten mit der ersten und zweiten markiert. Nach dem Schriftcharakter gehört die Uhr ins 5. Jahrh. n. Chr. Man hat es auffallend gefunden, daß auf altchristlichen Sonnenuhren kein Symbol, keine Inschrift begegnet, die sie in analoger Weise Christo „der Sonne der Gerechtigkeit“ oder „der Sonne des Heils“ widmet², obgleich dieses Attribut Christi in altchristlicher Zeit sehr verbreitet war³. Doch kann man jetzt die Beispiele von *Bîr es-seba'* und *Ch. el-Mard* nennen, wo das Kreuz unter der Uhr mit aller Deutlichkeit auf Christus hinweist. Die Sonnenuhr hat wohl in erster Linie zur Regelung der kirchlichen Tagzeiten im Kastellion-Kloster gedient, das St. Sabbas im Jahre 492 aus der Euthymios-Laura auf dem Ruinenhügel erbaute. Ein weiteres Exemplar einer Sonnenuhr trat bei der Ophel-Grabung zutage, die aber keinerlei Symbole noch Stundenzahlen aufweist⁴. Der dazu gehörende Gnomonstab wurde horizontal in die über den Stundenlinien angebrachte Kerbe gelegt, so daß sein Schatten über die Stundenlinien laufen konnte. Dieser Uhrstein unterscheidet sich von denjenigen von *Chirbet el-Mard* und *Bîr es-séba'* auch durch den profilierten Sockel. Die Ausgräber sagen uns leider nicht, ob die Uhr römisch oder byzantinisch, bzw. christlich ist. Die von Macalister bei seinen Grabungen in Gezer gefundene Taschensonnenuhr⁵ ist kein palästinisches Fabrikat, sondern stammt aus Ägypten, vielleicht von einem ägyptischen Reisenden, der Gezer besuchte. Sie ist aus Elfenbein geschnitten und hat nur $2\frac{1}{4}$ Zoll Länge und $\frac{1}{2}$ Zoll Dicke. Während die Rückseite die zehn Stundenlinien ohne Zahl und Zeichen trägt, ist die Vorderseite mit einer Adorationszene geschmückt: In der Sonnenbarke thront der Gott Ra-Harmachis, der eine der ägyptischen Formen des Sonnengottes Ra darstellt; also nicht Thot, wie Macalister glaubte⁶. Vor dem Gotte kniet, wie die Namenskartusche angibt, Mernephtah mit ausgebreiteten Armen. Da dieser Pharao 1225—1215 v. Chr. regierte, wird wohl die Uhr der 19. Dynastie angehören.

¹ *Syria* VIII (1928) fasc. I, S. 80 mit Abb.

² Cabrol, a. a. O. Sp. 1543.

³ Vgl. Fr. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit. Liturgiegeschichtliche Forschungen*. II (Münster i. W. 1918) S. 100—110; und *Sol salutis* (Münster i. W. 1925) S. 379—410.

⁴ Macalister-Duncan, *Excavations on the hill of Ophel, Jerusalem in Pal.-Expl. Fund Annual* IV 1923—1925 (London 1926) S. 154f. Fig. 144—145.

⁵ R. A. S. Macalister, *Excavation of Gezer*, (London 1912) I S. 15; II S. 331 und Fig. 465. Vgl. dazu E. J. Pilcher, *Portable Sundial from Gezer in Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement* 1923 S. 85—89.

⁶ Siehe G. Möller, *Eine Sonnenuhr aus der Zeit Mernephtas in Zeitschrift für ägyptische Sprache* LVI (1920) S. 101; L. Borchardt, *Eine Reisesonnenuhr aus Ägypten*, ebenda 49 S. 66.

— Zwei weitere Sonnenuhren aus Ägypten, jetzt im Berliner Museum, beschreibt Borchardt¹. Eine dritte aus Holz fand Garstang im Löwentempel von Meroe².

3. In der Höhle liegen ferner Fragmente von Säulen und Chorschranken, ein Steinmörser und ein Steinkreuz mit abgebrochenem linken Arme — lauter Stücke, die ohne Zweifel dem Kastellion-Kloster und seiner Basilika angehörten. Ein Grabstein trägt ein in schlechter Orthographie von ungeschickter Hand eingeritztes Graffito, das ich schon im *Journal of the Pal. Oriental Soc.* 1929 S. 127f. und Pl. I 2 publiziert habe. Dort auch (S. 128f. und Pl. II) die Mitteilung einer griechischen Inschrift auf einem Ikon, „12 Apostel“ genannt, das 1355 n. Chr. „von der Einsiedelei des Kastellion“ nach *Mâr Sâbâ* gebracht und erst 1928 von meinem Freund Pantalemon in die Gräberhöhle von *Ch. el-Mard* zurückgebracht wurde, um diese zu einem Oratorium einzurichten.

Oben in der Basilikaruine fand ich einen Taufstein, aus einem einzigen Steinblock von 65 cm Höhe und 1 m Durchmesser gearbeitet, in dessen Mitte ein Rundbassin von 32 cm Tiefe und 57 cm Durchmesser eingehauen ist, und dessen Vorderseite ein Reliefkreuz trägt; ferner eine Säulenbasis, Fragmente von Säulenschäften, Marmorplatten, Mosaikbrocken mit teilweise farbigen und hochpolierten Würfeln, einen Türsturz mit Kreuz, eine byzantinische Grablampe mit Inschrift und Kreuz, einen marmornen Ossuariendeckel von 25,5 cm Länge, 12 cm Höhe mit Satteldach und 6 cm hohen Hörnern an den vier Ecken, mit einer vertikalen Öffnung in der Mitte des Firstes und einem byzantinischen Kreuz an der vorderen Firstwand.

(Schluß folgt.)

¹ A. a. O. 48 S. 9.

² J. Garstang, *The City of the Ethiopians* (Oxford 1911) S. 22, Taf. XXII, Fig. 1; abgebildet auch bei Pilcher in *Pal. Expl. Fund. Quart. Stat.* 1923 S. 87 Fig. 4.

NEUE FUNDE IN ET-TÂBGA.

VON

Dr. ALFONS MARIA SCHNEIDER.

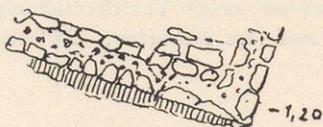
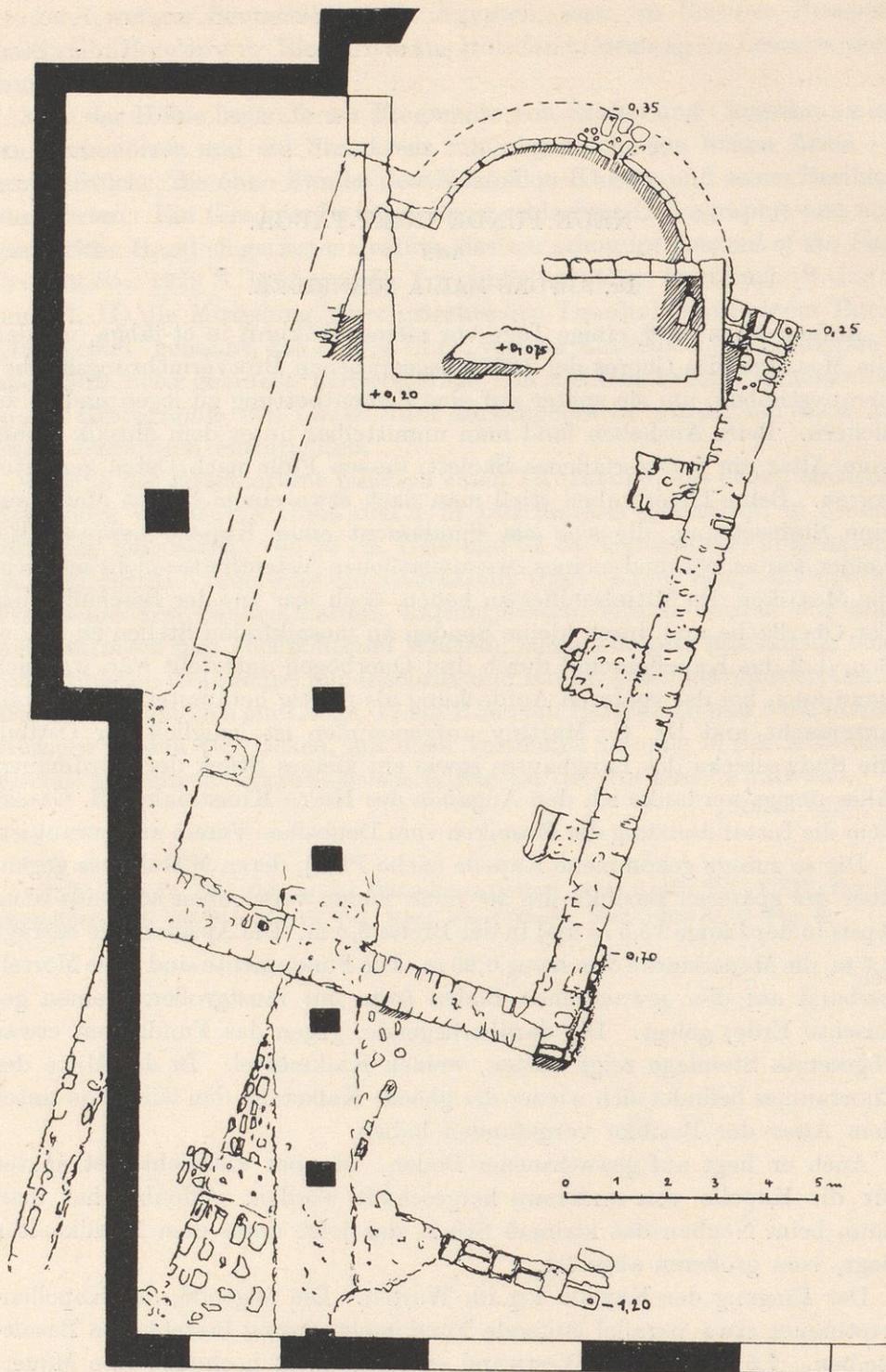
Anfang März 1936, einige Tage vor meiner Ankunft in et-tâbga, wurden die Mosaiken des Chores der 1932 ausgegrabenen Brotvermehrungskirche¹ herausgehoben, um sie später auf eine Zementbettung zu legen und so zu sichern. Beim Ausheben fand man unmittelbar unter dem Mosaik rechts vom Altar ein fast zerfallenes Skelett, dessen Füße nach Osten gerichtet waren. Beim Tiefergraben stieß man nach etwa einem halben Meter auf eine Steinsetzung, die sich als Fundament einer Kapelle herausstellte. Leider war es während meines zweimonatlichen Aufenthaltes nicht möglich, die Mosaiken des Mittelschiffes zu heben, doch war aus der Beschaffenheit der Oberfläche und durch kleine Sonden an mosaikfreien Stellen zu schließen, daß das Kapellenschiff durch drei Querbögen unterteilt war, was sich dann auch bei der späteren Aufdeckung als richtig herausstellte. Von mir untersucht und Dr. G. Martiny aufgenommen ist lediglich der Ostteil, die Südwestecke des Langhauses sowie ein kleines Stück der Nordmauer. Alles übrige verdanke ich den Angaben des Herrn Kunstmalers B. Gauer, dem die Instandsetzung der Mosaiken vom Deutschen Verein anvertraut ist.

Die so zutage gekommene Kapelle (siehe Plan), deren Mittelachse gegenüber der späteren Basilika um 28° nach Süden verschoben ist, mißt ohne Apsis in der Länge 15,5 m und in der Breite 9,5 m. Die Apsidentiefe beträgt 2,6 m, die Mauerstärke durchweg 0,90 m. Die Fundamente sind ohne Mörtelverband auf den gewachsenen Boden (rote mit faustgroßen Steinen gemischte Erde) gelegt. Die darüberliegende, gegen das Fundament etwas abgesetzte Steinlage zeigt harten, weißen Kalkmörtel. In der Mitte des Chorraumes befindet sich wieder der gleiche Kalkstein, den wir schon unter dem Altar der Basilika vorgefunden haben.

Auch er liegt auf gewachsenem Boden, ist aber vielleicht erst später für die Kapelle von anderswo hergeschafft worden. Offenbar hat man dann beim Neubau das kleinere Stück, das jetzt unter dem Basilikaaltar liegt, vom größeren abgelöst.

Der Eingang der Kapelle lag im Westen. Die folgende, der Kapellenwestmauer etwa parallel laufende Fundamentsetzung besteht aus Basaltsteinen. 7,5 m von der Westwand entfernt, läuft nochmals eine Mauer.

¹ Siehe darüber meine Veröffentlichung: *Die Brotvermehrungskirche von et-tâbga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*. Paderborn 1934.



Beide Parallelmauern sind nicht so stark wie die Fundamente der Kapelle, können also auch keinen überdachten und mit der Kapelle zusammenhängenden Raum gebildet haben. Es sind denn höchst wahrscheinlich auch nur Terrassenmauern. Solche wären hier ganz angebracht, weil das Gelände nach Südwest zu ziemlich abfällt (siehe die Nivellierungszahlen). Zwischen den beiden Mauern lag eine mörtellose Steinpackung, die rechtwinklig auf die Mitte der Westwand zugeht und am ehesten als Pflasterweg anzusehen ist. Diese Pflasterung wurde durch das viel tiefer gegrabene Fundament des Basilikastylobates teilweise zerstört.

In der Aufschüttung lag die gewöhnliche gerillte Keramik aber auch ein Rest einer Lampe mit Rundhenkel, die dem Typus nach noch in das 4. Jahrh. gehört, einige Münzen des Maxentius und Konstantin oder seiner Söhne, sowie ein Stück später, gerippter Sigillata, wie wir sie aus spätantiker Zeit auch aus Ägypten kennen. Leider mußte die Aufräumung ohne fachgemäße Beobachtung vorgenommen werden, so daß aus der Scherbensammlung nachträglich auch nicht mehr alles Wissenswerte abgelesen werden kann. Wenn unter dem späteren Chormosaik Glaskuben gefunden wurden, so braucht man daraus noch nicht zu schließen, daß die Kapelle bereits eine mosaizierte Apsis hatte. Die Steinchen werden vielmehr von der Basilikaapsis stammen, die beim Erdbeben des 6. Jahrh.s¹ beschädigt worden war. Möglich wäre auch, daß erst bei Zerstörung der Basilika die Kuben durch den Einsturz in den Boden gedrückt wurden.

Im linken Eck der Presbyterbank lag unter der Mosaikdecke eine ganze Schicht loser Mosaiksteine, wie sie beim Bodenmosaik verwendet wurden. Man sieht daraus, daß das Material für den Boden also an Ort und Stelle zurechtgemacht wurde.

Der Typus unserer Kapelle reiht sich ohne weiteres den eigenartigen Bauten des Haurangebietes an, die wegen Holz mangels flache, steinplattengedeckte Dächer haben. Da die Länge dieser Abdeckplatten natürlich beschränkt war, so mußte man das Schiff durch nahe aufeinander gerückte Querbogen abteilen. Solche einschiffige Querbogenkirchen sind schon für die Mitte des 4. Jahrh. durch Inschriften gesichert².

Die so zutage gekommenen Reste lassen sich auf Grund des leider nicht ganz eindeutig festlegbaren Grabungsbefundes immerhin doch noch in die Mitte oder zweite Hälfte des 4. Jahrh.s datieren. Wie lange die Kapelle stand und wann sie durch die Basilika ersetzt wurde, ist aus den Resten selbst nicht zu entnehmen. Doch wird durch die später darüber gebaute Basilika, die auf Grund des Stiles des Kapitells und der Mosaiken³ zeitlich an das Ende des 4. oder spätestens den Anfang des 5. Jahrh.s zu setzen ist,

¹ Brotvermehrungskirche S. 19 und 54.

² W. Beyer, *Der syrische Kirchenbau*. Berlin 1925, S. 119; zum Typ vergleiche Butler, *Princeton Expedition to Syria* II A 2, S. 92, 114, 138; II A 3, S. 175—179; II A 7, S. 417, 419f., 435.

³ Siehe *Brotvermehrungskirche* S. 22 und S. 65ff.

auch die untere Zeitgrenze der Kapelle gegeben. Den einfachen Formen nach könnte man versucht sein, sie dem Comes Joseph zuzuschreiben, von dem ja bekannt ist, daß er seine Heimatstadt Tiberias und deren nähere Umgebung mit bescheidenen Kirchenbauten bedachte. Dann könnte man sie nach 352, also nach der Unterdrückung des Judenaufstandes ansetzen.

Dieser neue Fund¹ wirft nun nicht nur mehr Licht auf die Entstehung der Heptapegonwallfahrt, sondern auch auf die Geschichte der Palästinaheiligtümer überhaupt, deren Anfänge man sich nun wohl doch viel bescheidener denken muß, als es bisher der Fall war.

¹ Abb. bei Schneider, *Church of the multiplying of the loaves and fishes*. London 1937. S. 20f.

ZWEITE ABTEILUNG
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE ÄTHIOPISCHE ANAPHORA UNSERER HERRIN MARIA

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND MIT BEMERKUNGEN VERSEHEN

VON

Prof. SEBASTIAN EURINGER

Herrn Geheimrat ANDREAS BIGELMAIR
zum 40 jährigen Priesterjubiläum gewidmet

Die äthiopische Marienliturgie ist schon mehrfach herausgegeben worden:

1. Die *editio princeps* verdankt die Wissenschaft dem bekannten Abessinier Tesfa Sion (Tasfâ Şejon = TS), auch *Petrus Aethiops* genannt. Dieser gab 1548/9 zu Rom das Neue Testament in äthiopischer Sprache im Druck heraus¹ und fügte ihm drei äthiopische Anaphoren bei, darunter an dritter und letzter Stelle, fol. 170a—174a: „Die Anaphora unserer Herrin Maria, die Abbâ Cyriacus (Herjâqos), Metropolit von Behnesâ (Oxyrrhynchos), verfaßt hat.“ Er entnahm sie einer zur Zeit des Negus Lebna Dengel (1508—1540) geschriebenen Papierhandschrift, die er selbst aus dem Oriente mitgebracht hatte und die jetzt als nr. 16 zu den Beständen der Vaticana gehört². Dort findet sich unsere Anaphora auf den ff. 45—50. Sigle: für die *Editio princeps*: R = Roma, für die Vorlage: v = *Cod. vaticanus*.

Über das Verhältnis von R zu seiner Vorlage v äußern sich Grébaut-Tisserant I, S. 62, wie folgt: *Textum codicis multifarie Tasfâ-Şeyôn mutavit tum emendationibus cum additamentis, quae referre longum est*. Aber für die MA — für den Rest der *Editio princeps* steht mir kein Urteil zu — ist der Ausdruck „*multifarie*“ nicht zutreffend. Professor J. Simon-Rom hatte die Güte, sich der Mühe einer Kollation der beiden Texte zu unterziehen und mir das Ergebnis zur Verfügung zu stellen. Als er mir dieses — es waren nur wenige Zeilen — übersandte, drückte er seine Überraschung darüber aus, daß Tesfa Sion und sein Mitarbeiter so selten und so wenig am Texte von v geändert haben. Von den anderthalb Dutzend Varianten sind nur fünf wirkliche Varianten, kommen also auf die Rechnung des oder der Herausgeber von R, den Rest bilden Druckfehler und Verschlechterungen des Textes infolge der *fragilitas humana*. Seitdem hat mir Prof. G. Graf-München Photographien von v zugänglich gemacht und so konnte ich mich selbst überzeugen, daß Simons Urteil vollkommen gerechtfertigt ist. Abgesehen von gelegentlichen Druckfehlern ist die Vorlage überraschend genau und gewissenhaft abgedruckt und diese Genauigkeit erstreckt sich auch auf neben-

¹ *Testamentum novum ... Missale cum benedictione incensi, cerae etc. Alphabetum in lingua ጊዕዝ gheez i. e. libera, quia a nulla alia originem duxit et vulgo dicitur Chaldaea. Quae omnia Frater Petrus Ethyops auxilio piorum sedente Paulo III. Pont. Max. et Claudio illius regni Imperatore imprimi curavit. Anno salutis 1548.*

² *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberiniani orientalis 2, Rossianus 865. Recensuerunt Silvanus Grébaut et Eugenius Tisserant. Pars prior: Enarratio Codicum. In Bybliotheca Vaticana 1935. Pars posterior: Prolegomena, Indices, Tabulae 1936. Sigle: GT I und II.*

sächliche Dinge. So sind z. B. die Proklytika in v vom Substantiv durch den Doppelpunkt getrennt, dasselbe ist in R der Fall. Ja mancher scheinbar offenkundige Druckfehler entpuppt sich als die Ortho- oder Kakographie der Vorlage. So fällt auf, daß R አይወት „das Leben“, mit einer einzigen Ausnahme, durchgängig ሓወት druckt; ebenso schreibt die Vorlage überall ሓወት mit einziger Ausnahme der gleichen Stelle (§ 60β), wo beide አይወት (!!) haben¹.

Dagegen stellt vR den übrigen Zeugen gegenüber eine neue Rezension dar, wie schon ein oberflächlicher Blick in den Apparat zeigt, da dort immer wieder Rv allein steht. Vermutlich hat TS bereits den Text v in seinem Sinne rezensiert und stilisiert; dann brauchte er bei der Drucklegung nichts mehr oder nur sehr geringes zu ändern und konnte v nahezu unverändert abdrucken lassen; denn v war seine Rezension. Aber noch mehr: vermutlich ist auch v sein Autogramm. Es liegt nichts näher, als daß der gelehrte Mönch die unfreiwillige Muße und den Bücherreichtum in Jerusalem dazu benutzte, um ein Missale abzuschreiben und nach seinem Geschmack und Urteil zu „verbessern“. Ob ich mit meiner Vermutung das Rechte getroffen habe, könnte eine Vergleichung mit sicheren Autogrammen TS.s, deren es in der Vaticana gibt, z. B. nr. 16 fol. 61 b, leicht entscheiden.

2. Nach der Angabe des Katalogs der äthiopischen Hss. der Vatican^a I, 41 hat J. A. de Graça Barreto in der *Appendix* zum *Bullarium patronatus Portugalliae regum*, Lissabon 1879: *Documenta historiam ecclesiae Habessinorum illustrantia*, II, S. 225—233, den Text von R wiederholt. Ich habe diese Ausgabe vergebens gesucht. Nun lese ich in der *Civiltà Cattolica*, 1934, Vol. IV S. 382, 1, daß die ganze Auflage dieser *Appendix* mit Ausnahme von zwei ebenfalls ziemlich beschädigten Exemplaren infolge von Feuchtigkeit (*umidità*) unbrauchbar geworden sei². Wenn hier als Druckjahr 1883, im Katalog dagegen 1879 angegeben ist, so wird sich der Widerspruch wohl so lösen, daß das *Bullarium* im letzteren Jahre, die *Appendix* aber erst vier Jahre später gedruckt worden ist. Sigle: BPPA = B(ullarium) P(atronatus) P(ortugalliae), A(ppendix).

3. Als 1889 eine Gesandtschaft des Negus Menelik II. unter der Führung von Ras Makonnen in Rom weilte, überreichte ihr die italienische Regierung als Gastgeschenk eine Prachtausgabe der Marienliturgie, deren Text Ignazio Guidi dem Missale der Gesandtschaft entnahm. Davon wurden nur etwa zwanzig Kopien hergestellt, weshalb diese Ausgabe nur wenigen Sterblichen zugänglich ist. Sigle: G = Guidi.

In neuester Zeit haben sich auch die beiden Kirchen des äthiopischen Ritus entschlossen, ihre Missalien drucken zu lassen.

¹ Bereits Dillmann hat *ad vocem* አይወት auf die Schreibung ሓወት in R aufmerksam gemacht.

² *Si tratta della seconda parte di una raccolta, che sotto il titolo „Documenta Historiam Ecclesiae Habessinorum illustrantia“ = (BPPA) fù stampata da Giovanni da Graça Barreto in Lisbona nell' anno 1883 come appendice del famoso Bullarium Patronatus Portugalliae Regum. L'umidità distrusse tutti gli esemplari stampati tranne due anch'essi mutilati. Questa seconda parte contiene documenti riguardanti i rapporti fra il Portogallo e l'Etiopia, scritti fra gli inizi del secolo XVI e l'anno 1555 cioè fra l'ingresso dei lusitani nell' Etiopia per via marittima e l'istituzione del patriarcato cattolico (J. Ortiz de Urbina S. J., *L'Etiopia e la Santa Sede nel secolo XVI*).*

4. Den Anfang machten 1907 äthiopischer Zeitrechnung (= 1915 n. Chr.) die Katholiken, indem sie eine vom Lazaristen-Missionär P. Coulibeaux redigierte „Meßordnung der äthiopischen katholischen Kirche“ in der katholischen Buchdruckerei zu Asmarâ (Eritrea) herausbrachten. „Die Anaphora unserer Herrin Maria, der Jungfrau“, steht hier ebenfalls an dritter Stelle und zwar auf den Seiten 53—60. Sigle: As = Asmarâ.

5. 6. Diesem Beispiele folgten elf Jahre später, 1918 (= 1926 n. Chr.), die Monophysiten, indem sie in einem und demselben Jahre gleich zwei Missalien edierten. Das eine erschien zu Diredawa (an der Bahn von Addis Abeba nach Dschibuti), das andere in der Druckerei des damaligen Thronfolgers Tafari Makonnen, des jetzigen Ex-Negus Haile Selläsie, in Addis Abeba. Das erstere ist zweisprachig, indem es neben den Originaltext die Übersetzung in die jetzige Hof- und Umgangssprache, das Amharische, stellt. Hier ist der MA die vierte Stelle (S. 115—134) zugewiesen. Sigle: D = Diredawa. Das letztere ist eine Meßerklärung. Der Text ist in kleine Bruchstücke zerlegt, die sofort ins Amharische übersetzt und in dieser Sprache erklärt werden. Auch hier nimmt die MA den vierten Platz (S. 212—270) ein. Sigle: T = Tafari.

7. Die zuletzt genannte Ausgabe hat den *Litterae orientales* von O. Harrassowitz (Leipzig 1934, Juli, sub. 4416) zufolge i. J. 1926 (= 1934 n. Chr.) in Addis Abeba eine Neuauflage erlebt.

8. 9. Die *Institutio (Consecratio)* allein edierte M. Chaîne S. J. nach 13 Hss.¹, Samuel A. B. Mercer nach seinem *Cod.* 3². Eine *Invocatio (Epiclesis)* hat die MA nicht, daher konnte auch kein Text davon ediert werden. Aber Mercer gibt die Möglichkeit zu, daß sie in dem auf die *Institutio* unmittelbar folgenden Gebete §§ 91—98 angedeutet sein könnte. Deshalb übersetzt er *quasi ad cautelam* diesen Passus ins Englische, ohne jedoch sonderbarer Weise den äthiopischen Text seiner Hs. abzudrucken³.

Es fehlt auch nicht an Übersetzungen unseres Textes:

1. John Medows Rodwell übertrug in den Jahren 1863—1866 sämtliche von TS 1548 erstmals edierte äthiopische liturgische Texte unter Beiziehung des *Cod. Mus. Brit. Add. 16202* ins Englische und gab seine Übersetzung in der Zeitschrift *The Journal of sacred Literature and biblical Record* edited by B. Harris Cowper (London, Williams and Norgate) unter dem Titel: *Aethiopic Liturgies, Hymns etc.* heraus. „*The Eucharistic Office (Kedasse) of our Lady Mary composed by Abba Heriacos of the City of Behensa (!)*“ erschien in *Volume IV*, 1864, S. 122 bis 131. Die Übersetzung ist sorgfältig, versagt aber bisweilen bei schwierigen oder ungewöhnlichen Stellen. Zitiert: Rodwell.

2. Die Antwerpener Zeitschrift *Dietsche Warande en Belfort* („Niederdeutscher Garten und Bergfried“) brachte im Jahrgang 1909 eine flämische Übersetzung durch Hendrik De Vis unter dem Titel „*Qedose (!) Marjam*“ nach der Pracht-Ausgabe G, die der Übersetzer in Rom einsehen konnte. Sie ist als Anfängerarbeit eine ganz tüchtige Leistung. Zitiert: De Vis.

¹ *La consécration et l'épiclèse dans le Missel éthiopien (Bessarione, Anno XIV, Rom 1909/10)*. Text S. 192 und 194; lateinische Übersetzung S. 193 und 195.

² *The Ethiopic Liturgy*, Milwaukee 1915. Text S. 382, § 97; englische Übersetzung S. 258f.

³ *The Epiclesis in the Ethiopic Liturgy (Oriental Studies dedicated to Paul Haupt, Baltimore and Leipzig 1926)* S. 448.

3. Ich selbst habe mich vor zwanzig Jahren an der MA versucht und eine deutsche Übersetzung derselben im „*Katholik*“, Mainz (Verlag von Kirchheim & Co.), 1916, S. 1—30 (Separatabzug), unter dem Titel: „*Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt*“ veröffentlicht. Zitiert: Euringer, MA.

4. Samuel A. B. Mercer besorgte eine englische Übersetzung nach dem Texte seines modernen Missale, *Cod. Mercer 3*, das ihm der damalige Abuna auf sein Ersuchen überlassen hatte, fol. 114a—131b, und gab sie im *Journal of the Society of Oriental Record* (JOR), 1919, S. 51—64, unter dem Titel „*The Anaphora of our Lady*“ heraus. Zitiert: Mercer.

5. In der von der Londoner *Society for Promoting Christian Knowledge* herausgegebenen Sammlung *Translations of Christian Literature*, III *Liturgical Texts*, erschien 1928 ein Bändchen mit dem Titel: „*The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*“, das der Bischof von Tuam, J. M. Harden besorgte. Dort findet man auf S. 67—71 die MA nach dem Texte des *Ms. or 545* des Britischen Museums, bedauerlicherweise nur im Auszug, ins Englische übersetzt. Gerade die eigenartigsten Stellen hat der Übersetzer übergangen, obwohl er S. 20 selbst hervorhebt, daß die MA „in mancher Hinsicht die eigenartigste von allen (*in some respects the strangest of all*) sei“. Zitiert: Harden.

6—8. Von den doppelsprachigen monophysitischen Missalien (Ge‘ez und Amharisch) von Diredawa und Addis Abeba war schon oben die Rede.

9—11. Der Vollständigkeit halber seien noch erwähnt die englische und die lateinische Übersetzung der Institutio und der (Pseudo-)Epiklese, welche Mercer und Chaïne in ihren diesbezüglichen Sammlungen mitgeteilt haben. Stellennachweis siehe oben!

Aber trotz dieser verhältnismäßig zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen ist die MA im Abendland nur wenig bekannt; denn die Drucke, die den Text bieten, und die Zeitschriften, welche die Übersetzungen in europäische Sprachen enthalten, sind nur wenigen Spezialisten zugänglich.

Daher habe ich mir vorgenommen, die MA aus ihrer Verborgenheit hervorzuholen, neu zu edieren und durch eine neue Übersetzung auf den Leuchter zu stellen, damit sich die Liturgiker und Mariologen an ihrem milden Glanze erfreuen können.

Zu diesem Zwecke stehen mir zu Gebote:

a) an Handschriften (in Lichtbildern): h = *codex Hierosolymitanus*, das Exemplar der abessinischen Kathedrale Dabra Gannat (= Paradieseskloster) in Jerusalem, das Prof. A. Rücker-Münster an Ort und Stelle photographiert und mir in anerkennenswerter Weise zur Verfügung gestellt hat. Die MA füllt dort die Spalten 128b—143a; 19. Jahrhundert.

v = *cod. Vaticanus nr. 16*; erstes Drittel des 16. Jahrh., die Vorlage von R. Siehe oben S. 63.

a = *cod. Berolinensis Petermann II*. Nachträge 36; bei Dillmann *nr. 34*; fol. 49b—56a; 18. Jahrh.

b = *cod. Berol. or. qu. 414*; bei Dillmann *nr. 33*; fol. 49b—58a; Anfang des 19. Jahrh.

s = *cod. Holmensis der Evangeliska Fosterlandsstiftelsen* in Stockholm (daher Sigle s) *nr. 496*, bei Löfgren *nr. V*, fol. 75a β —89a α . Löfgren datiert die Hs. in

das Ende des 17. Jahrh., genauer: zwischen 1682 und 1694. Damit stimmt auch der Schriftcharakter überein, wie man sich durch Vergleich mit GT II, Tafel 15 b, überzeugen kann. Damit ist der von mir in meiner Ausgabe der Basilius-A S. 138, 1 geäußerte Zweifel hinfällig geworden. Leider ist der sonst so zierlich geschriebene Text gerade in der MA durch zahlreiche Korrekturen, Nachträge, Rasuren, Auslassungen, Streichungen größeren Umfangs, Ergänzungen, manchmal von sehr ungelenker (europäischer?) Hand, sehr entstellt. Man hat bisweilen den Eindruck, als ob Schülerhände am Werke gewesen wären; denn *libri veteres ad scholarum alumnos usque nunc traduntur, ut legendi artem discant et scribendi, qui in marginibus disiectarum membranarum calamos suos solent probare* (GT III, 33).

b) an Drucken: R, As, D, T.

Davon scheidet zunächst As aus; denn Coulbeaux hat es für seine praktischen Zwecke so durchgreifend redigiert, daß man daraus für den Text der A nichts gewinnen kann, was man nicht von anderswoher sicherer bekommen könnte.

D und T sind wesentlich identisch und beide sind mit h eng verwandt; denn h, als das Handexemplar dreier hervorragender Dabtarâ¹, wird die Vorlage oder doch die Hauptvorlage dieser Drucke gebildet haben.

Da T den Text nur satz- und sätzchenweise, also bruchstückweise vorlegt, kann es bei Zweifeln über die richtige Gruppierung der Worte und bei der Feststellung der Sinnesabschnitte sehr beachtliche Fingerzeige geben, da es ja der Überlieferung der einheimischen Gelehrten folgt.

Die Texte v (R) und h (DT) bilden die beiden Pole, a b s sind h bedeutend näher verwandt als v, und a b stehen einander näher als s.

Mein Arbeitsplan ist nun dieser. Ich kann keinen kritisch gesicherten Text, sondern nur eine Vorarbeit zu einem solchen liefern; denn für mehr ist das mir zu Gebote stehende Material zu dürftig. Ferner muß ich mich hinsichtlich des kritischen Apparates aus Mangel an Raum sehr beschränken.

Ich lege daher aus den gleichen Gründen, wie schon bei früheren Anaphoraausgaben, den Codex des Dabtarâ Kefle Giorgis, der ja bei den einheimischen Gelehrten in hohem Ansehen steht und die oder eine Vorlage des jetzigen offiziellen Textes der Drucke bildete, also h, zugrunde und drucke ihn in seiner Orthographie genau ab. Wo ich ändern zu müssen glaube, setze ich die Lesart h in den Apparat. Nur die Interpunktion und ganz eklatante Schreibversehen normiere ich stillschweigend. Damit vergleiche ich v und verzeichne die Varianten im Apparat. Dagegen behandle ich a b s eklektisch. Nur wo sie wirklich etwas zu sagen haben oder wo sie zur Klarstellung der Überlieferung beitragen können, werden sie berücksichtigt. Um das Verhältnis von h zu dem offiziellen Texte der modernen Drucke (DT) und von v zur *Editio princeps* (R) sichtbar werden zu lassen, habe ich auch D und R verglichen und die Abweichungen verzeichnet. Dabei ist aber zu beachten: Alle Anaphoratexte bestehen aus zweierlei Teilen, von denen der eine in allen AA wesentlich derselbe ist (*Commune*), während der andere

¹ „Das Original <d. i. die Hs. h> gehörte dem Dabtarâ Kefle Giorgis, einem Freunde von Prof. Ignazio Guidi. Das Exemplar wird von den Abessiniern geschätzt, da zwei Lehrer, Mari Geta Berru und Abbâ Kidâna Mârjâm, es bei ihren liturgischen Kursen zu grunde legten; von diesen stammen wohl auch die zahlreichen Randbemerkungen. Der zuletzt genannte Mönch hat die Hs. vor etwa 17 Jahren <d. i. ungefähr 1911> nach Jerusalem gebracht“ (Mitteilung von Prof. Ad. Rucker vom 16. I. 1928).

jeder A eigentümlich ist (*Proprium*). Nur der letztere Teil ist Zweck und Ziel der wissenschaftlichen Edition einer Anaphora, ersterer gehört in die Normal-A, hier die Apostel-A, und ist mit dieser zu edieren. Aber da der Liturge wissen muß, wo er das *Proprium* im Einzelfalle im Schema der Messe (*Commune*) zu beten hat, so wird dies mehr oder minder ausführlich durch Stichworte, Initien oder *in extenso* angedeutet, je nachdem es dem Kopisten oder Herausgeber gut scheint. Daher eine große Mannigfaltigkeit in den Texten, die gewissenhaft zu buchen verfehlt wäre. Da nun D ganz besonders ausführlich ist, um den Liturgen ein bequemes Formular zu bieten, so habe ich von D nur das *Proprium*, nicht aber das *Commune* verglichen und gebucht, außer es lag dazu besonderer Grund vor, falls h oder v dazu Veranlassung boten. Auch habe ich die Lemmata (ⲉⲏ, ⲉⲁ, ⲉⲓ), die Rubriken, ⲗⲟⲗ, ⲠⲒⲏ durchgängig nur bei h, in besonderen Fällen aber auch bei den anderen Zeugen berücksichtigt.

Die MA nennt in der Überschrift als ihren Verfasser den Abbâ Herjâqos = Cyriacus, Metropolit von Behnesâ in Mittelägypten. Diese Stadt, jetzt ein Trümmerfeld bei dem Dorfe Behnesâ, liegt 200 km südlich von Kairo am Bahr Jûsuf, 15 km westlich von der Bahnstation Beni Mazar. Sie hieß bei den Griechen Oxryrhynchos, weil die Bewohner den gleichnamigen Nilfisch für heilig hielten und seinetwegen mit den Kynopoliten einen Krieg führten, wie man bei Plutarch lesen kann. Die Diözese Behnesâ war frühzeitig ein Brennpunkt des ägyptischen Mönch- und Nonnentums und daher auch ein Zentrum christlicher Literatur. Zahlreiche wichtige Papyrusfunde, darunter die Logia Jesu, haben dieser Fundstätte Weltruf verschafft.

Von dem Leben des Cyriacus ist fast nichts bekannt. Nicht einmal das Jahrhundert, dem er angehörte, läßt sich mit Sicherheit bestimmen. Bei R. Strothmann, *Die koptische Kirche in der Neuzeit*, Tübingen 1932, S. 102 lese ich, daß er wahrscheinlich im 11. Jahrh. die Landeslegenden und -apokryphen in arabischer Sprache verfaßt habe¹; aber H. Duensing-Goslar steht dieser Zeitbestimmung in seiner Besprechung des genannten Buches skeptisch gegenüber².

Auch der *Liber Axumae*, der in den Hss. gewöhnlich auf das Buch *Kebra Nagast* folgt, kennt Cyriacus als Verfasser der MA. Er erzählt nämlich³:

„Ferner der Bericht von der Zusammenkunft der drei gerechten Gottesmänner, wie unsere Herrin Maria, die Gottesgebärerin, mit ihnen redete und sie an einen Ort, namens Mâj Kêrwâh (ⲙⲁⲓ ⲕⲉⲣⲱⲏ) zusammenführte: den Abbâ Herjâqos, den Bischof, von Behnesâ her und den Töpfer von Syrien her und den Priester Jârêd von Aksum her. Denn sie sagte zum Töpfer: „Gib meinen Lobgesang (Weddâsê) dem Priester Jârêd!“ und zum Abbâ Herjâqos sagte sie: „Gib meine Messe (Qeddâsê) dem Priester Jârêd!“ Und sie bestiegen eine Lichtwolke und erhoben sich von ihrem Lande und kamen in die Gegend von Aksum, die Mâj Kêrwâh (ⲙⲁⲓ ⲕⲉⲣⲱⲏ) heißt, und trafen dort mit dem Priester Jârêd zusammen und übergaben ihm ihre Bücher und blieben dort in gegenseitigem Gespräche drei Tage und drei Nächte und kehrten wieder in Frieden in ihr Land zurück.“

¹ Vgl. Pierre Dib, *Deux discours de Cyriaque, évêque de Behnésah, sur la Fuite en Egypte*. ROC XV (1910) S. 157–161.

² *Theologische Literaturzeitung* 1933, Sp. 128.

³ CSCO. *Script. aeth. Series altera*, VIII, 1, S. 5.

Wären diese Angaben begründet, dann würde der Synchronismus für Cyriacus den Anfang des 6. Jahrh. ergeben; denn der „Töpfer“¹, d. i. Simon von Gêšîr beim Mâr Bassus-Kloster in Syrien, der Erfinder einer neuen Liedergattung, der sog. Töpferlieder, wurde vom bekannten Jakob von Sarug († 521) durch einen Besuch geehrt², und der angebliche Erfinder der drei abessinischen Kirchentöne, Jârêd, blühte nach dem Synaxar zum 11. Genbot (Mai) unter Gabra Masqal I. (Kaleb), der 525 zur Regierung kam³. Aber die Notiz des *Liber Axumae* ist so legendenhaft⁴, daß man darauf keine Chronologie bauen kann. Wenn übrigens Cyriacus arabische Homilien schrieb, kann er nicht vor der Eroberung Ägyptens durch die Araber gelebt haben.

Aber eines wird man aus der Überschrift und aus dem *Liber Axumae* entnehmen dürfen, daß nämlich die MA aus Ägypten importiertes Gut ist oder doch solches enthält.

Vielleicht war ein abessinisches Kloster in Behnesâ der Umschlagplatz; denn wenn im Mittelalter und noch viel später in Qalamon, Qosqâm, Skete usw. neben koptischen, auch abessinische Klöster bestanden, die auf die Wissenschaft und die Literatur der abessinischen Theologen befruchtend eingewirkt haben, dann wird auch im Mönchsstaat Behnesâ ein solches nicht gefehlt haben.

Eine arabische Vorlage setzt die Verlesung von Secundus (سكوندس) zu Silondis (سلوندس) in § 41 voraus, da die Verwechslung von k und l nur bei arabischen Schriftzeichen möglich ist. Allerdings könnte die Verlesung schon auf arabisch-koptischer Seite erfolgt sein und der äthiopische Übersetzer bereits den verballhornten Namen in seiner Hs. vorgefunden haben.

Dagegen ist **ጸብጢ: ስሉ:** = ضابط الكل (§ 107), wie ich in der Dioscoros-A § 25, wo es im *Cod. w* ebenfalls auftritt, gezeigt habe, kein Arabismus, sondern ein Lehnwort. Das Gleiche wird man bei § 130 annehmen müssen, wo statt des sonst gebräuchlichen Wortes für „Perle“ **ባሕርይ** das Fremdwort **ዶር:** = دُرّ, ebenso wie in der Parallelstelle OM, Sonntag, LVIII, 30, erscheint.

Aber die schwierige Lesart in § 6 **ዲባ: ርሕብ:** h a b s erklärt sich am einfachsten, wenn man auf **علي رأس** und von diesem auf **ἔχει** „für“ und auf dessen Etymologie = **ε + ἄνω + ἡ** d. h. „über den Kopf von“ zurückgeht. Allerdings müßte dann die postulierte arabische Fehlübertragung zu einer Zeit erfolgt sein, als man die Grundbedeutung von **ἔχει** noch durchfühlte. Aber gerade dies macht die Beweiskraft dieser Lesart wieder fraglich; auch ist es sehr problematisch, daß der Übersetzer gerade eine so gewöhnliche und geläufige Präposition mißverstanden haben sollte. Siehe übrigens die Bemerkung.

Littmann möchte der schwierigen Konstruktion von § 6 dadurch beikommen, daß er eine Verlesung der arabischen Vorlage (لنا), statt (لنا) = „siehe wir“, **لنا** = **لنا** = „daß“ vokalisiert) voraussetzt. Aber ich möchte lieber ein inner-

¹ **ጸብጢ** ist hier nicht Eigenname (Abbâ Labḥawi), sondern Bezeichnung des Gewerbes (Töpfer).

² S. Euringer, *Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsê Mârjâm. Oriens Christianus*, Neue Serie I (1911) S. 215—226, besonders S. 224—226.

³ Ebenda S. 224. Ausführlich handelt über ihn A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919, S. 12ff., wo er die Stelle im *Liber Axumae* ausführlich behandelt.

⁴ S. 23/24 möchte Grohmann sogar die Geschichtlichkeit der Person des Jârêd in Zweifel ziehen.

äthiopisches Verderbnis, እስመ statt በከመ, annehmen. Siehe die einschlägige Bemerkung.

Über die Verwendung der MA im Verlauf des abessinischen Kirchenjahres kann ich folgendes beibringen:

Im *Cod. aeth.* 545 des Britishen Museums werden nach der Mitteilung Harden's S. 8f. folgende Tage angegeben: die Marienfeste, die Feste des hl. Gabriel, der Tag des hl. Dacesius (!).

Die Marienfeste sind bekannt; dem hl. Erzengel Gabriel sind nach Harden geweiht: der 30. März (26. III.)¹, der 12. Juni (6. VI.) und der 19. Dezember (18. XII.).

Als Tag des hl. Dacesius gibt Harden den 22. Dezember (18. XII.) an. Dieser Heilige gilt den Abessiniern als besonderer Marienverehrer, der auch dafür von der hl. Jungfrau ganz hervorragend ausgezeichnet worden sei (Ehrenstuhl und Ehrengewand). Auf ihn soll das Buch der „Wunder Mariens“, das in Abessinien in hohen Ehren steht, zurückzuführen sein. Er ist kein anderer als der große Marienverehrer, der hl. Ildefons von Toledo. Sein arabisch geschriebener Name *الدفنسيوس* wurde zunächst in *دفنسيوس* + *أل* und letzteres in *دقسيسوس* = ደቅስዮስ verlesen. Dieses transkribiert Harden „Dacesius“, Ludolf „Dekesius“, Budge „Dexius“. —

Das *Directorium* am Ende der MA in T. S. 270 bestimmt für den Gebrauch der MA: በመጠቀሻን በዓል በታሐሣሥ ፳፮ ቀን የጌና በመጋቢት ፳፱ ቀን የትስብእት በጥቅምት በ፪ ቀን በዕረፍቱ ቀድሱ።

„Feiere sie (die MA): an den Festen unserer Herrin; am 28. Tâhśâś (24. XII.), dem Weihnachtsfeste; am 29. Magâbit (25. III.), dem Feste der Menschwerdung; am 2. Teqemt (29. IX.), dem Tage seines (des Cyriacus) Heimgangs!“

Der koptische Kalender kennt, wie mir Georg Graf freundlichst mitteilt, keinen hl. Cyriacus von Behnesa; auch fehlt er in Ludolfs Kalender am angegebenen Tage. Die dort erwähnten Heiligen dieses Namens sind mit dem Verfasser der MA nicht identisch. Der zum 5. Teqemt (2. X.) erwähnte ኪራከስ ist jener der Kreuzauf- findungslegende (Ludolf, *Commentarius* S. 432 nr. XXIV).

Der Inhalt der MA ist zu einem guten Teile dogmatisch und bietet auch sonst manches Beachtenswerte und Auffällige.

Vor allem die zahlreichen eigenartigen, geistvollen Ehrentitel und Symbole der Gottesmutter in § 34—41, besonders in § 38—41; darunter als hervorragendste Merkwürdigkeit „der Lebensbaum des Silon(e)dis“ in § 41, von dem man sonst gar nichts weiß und der hier gleich Saul unter die Propheten geraten ist.

In der Katechese über Gott und die Trinität verdient Beachtung der feingegliederte, in 3×3 Ternaren sich aufbauende Abschnitt über die Wirksamkeit der drei göttlichen Personen (§ 53—55).

Zu beachten ist auch die Verwendung von Apokryphen zur Schilderung des Lebens Mariens, worauf በከመ: ተብላ: in § 43 ausdrücklich hinzuweisen scheint.

Ferner scheint der Verfasser eine „Apostellehre“ für seine Katechese benützt zu haben, so namentlich für § 60, der eingeleitet wird mit den Worten: „Wir

¹ Harden stellt die äthiopischen Daten voran und läßt die unserigen in Klammern folgen.

aber folgen den Lehrern des guten Weges, wie uns die Apostel belehrt haben, indem sie sagten.“ Vgl. die A der 318 Rechtgläubigen § 28, wo der dogmatische Passus § 29—36 mit ähnlichen Worten eingeleitet wird: „Wir wollen also beherzigen, was uns die Apostel über den Vater usw. gelehrt haben, indem sie sagten.“

Ferner muß ihm der „Klemens“ oder eine damit verwandte Sammlung von Apokryphen bekannt gewesen sein; denn das Pfeifen des hl. Stephanus bei seiner Vision vor dem hohen Rat als Zeichen des Staunens (§ 97) und die sonderbare handgreifliche Belehrung des hl. Petrus durch den Herrn über seine Allmacht (§ 72ε) kommen sonst nur in diesem äthiopisch erhaltenen Apokryphon vor. Wahrscheinlich werden auch noch andere Curiosa z. B. „das gemalte Bild des Angesichts Jesu“ im Himmel und die „Lade der Perle“, beide § 130, dort ihre Quelle und ihre Erklärung haben.

„Der Lebensbaum des Silondis“ (§ 41 Ende) stammt aus dem „Leben des Philosophen Secundus“. Siehe die Bemerkung.

Aber das Merkwürdigste ist, daß die MA keine Epiklese hat, sondern sie durch das „Pfeifen des Diakons“ nach dem Vorbilde des Protodiakons Stephanus zu ersetzen scheint.

In § 58 polemisiert der Verfasser gegen Juden, Heiden und Ismaeliten, also gegen Moslim, was einen *terminus post quem* für die Abfassung bzw. Übersetzung der MA abgibt.

Ferner sei auf § 65 hingewiesen, wo auf die *Conceptio Verbi per aurem Virginis* „nach der Art der Bienen“ angespielt ist.

Die Exegeten möchte ich darauf aufmerksam machen, daß Rv in § 40 Ende eine Sonderlesart von Ct. 4, 12 in ihrem Texte haben, deren Entstehung sich nur auf dem Wege der „schöpferischen Exegese“ erklären läßt. Sie ist den Beispielen, die ich in meiner Arbeit „Schöpferische Exegese“ zusammengestellt und untersucht habe, hinzuzufügen.

Um die Gedankengänge verfolgen zu können, welche den Verfasser der MA bei der Prägung oder Auswahl der Symbole Mariens in den §§ 34—41 geleitet haben, habe ich Parallelstellen aus der marianischen Literatur, vorzüglich aus der klassischen „Marienharfe“ (*Organon Mariae* = OM) beigebracht, nach der Ausgabe von Pontus Leander, Leipzig 1922, und nach meiner Übersetzung in dieser Zeitschrift (Jahrgänge 1927—1931). Da die durchlaufend römisch nummerierten Sektionen Leanders viel zu lang sind, habe ich daneben jede Tageslektion in eine Anzahl kleinerer Paragraphen zerlegt und arabisch nummeriert. In dem Zitat OM, Mittwoch, XXIX, 28 z. B. bezeichnet die erste Ziffer die Sektion in Leander's Ausgabe, die zweite den betreffenden Paragraphen in meiner Übersetzung.

Die im Verlauf dieser Arbeit zitierten Anaphoraausgaben und -übersetzungen findet man: Athanasius im *Oriens Chr.* 3. Serie II (1926) S. 243—298, Basilius in den *Orientalia chr.* Vol. 36, 3 (Rom 1934), Nr. 98, Dioscoros in *Le Monde oriental*, Upsala 1932 (?), Epiphanius im *Oriens Chr.* 3. Serie I (1926) S. 98—142, Jacobus, der Bruder des Herrn, ebendort 2. Serie IV (1915) S. 1—23, Johannes Chrysostomus: Text bei Dillmann, *Chrestomathia* 1866, S. 51—56; Übersetzung im *Katholik*, Mainz 1913, Johannes, der Donnersohn, in den *Orientalia christiana*, Vol. 33, 1 (Rom 1934) Nr. 90, die 318 Rechtgläubigen in der *Zeitschr. f. Semitistik* IV (1926) S. 125—144. 266—299.

An sonstigen Werken und Arbeiten sind berücksichtigt: S. Euringer, *Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern*, Leipzig 1900, zitiert: „Auffassung“; derselbe, „Schöpferische Exegese“ im äthiopischen Hohenliede, in *Biblica* (Rom 1936), zitiert: „Schöpferische Exegese“; A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919, zitiert: Grohm.; J. M. Hanssens S. J., *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, Roma II 1930, III 1932, zitiert: JL.; F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart 1886; H. Usener, *Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes* (*Theologische Ab-*

(128b) አኩቴተ፡ ቀርባን፡ ዘእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ዘደረሰ፡ ላቲ፡ በመንፈስ፡ ቅዱስ፡ አባ፡ ሕርያቆስ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ ዘሀገረ፡ ብሕንሳ፡ ጸሎታ፡ ወበረከታ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ገብራ፡ ወልደ፡ ማርያም፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።

1. ይክ፡ ገሥኦ፡ ልብዩ፡ ቃለ፡ ሆናዩ፡ ገሥኡ፡ ልብዩ፡ ቃለ፡ ሆናዩ፡ ገሥኡ፡ ልብዩ ቃለ፡ ሆናዩ፤
 2. ወአነ፡ አዩድዕ፡ ቅዳሴሃ፡ ለማርያም፡ አክ፡ በአብዝኖ፡ አላ፡ በአውህዶ። ወአነ፡ አዩድዕ፡ ውዳሴሃ፡ ለድንግል፡ አክ፡ በአንሐ፡ በቃለ፡ ዝንጋዬ፡ አላ፡ በአሕጽሮ። ወአነ አዩድዕ፡ ዕባዮቲሃ፡ ለድንግል።

3. ወዕቀውም፡ ዮም፡ በትሕትና፡ ወፍቅር፡ በዛቲ፡ ዕለት፡ ቅድመ፡ ዝንቱ፡ ምሥጢር፡ ግሩም፡ ወቅድመ፡ ዝንቱ፡ ማዕድ፡ (129a) ወቀርባን።

4. በአማን፡ ቀርባን፡ ውኦቲ፡ ዘኢይክሉ፡ ይጥአሙ፡ እምኔሁ፡ ግሙናነ፡ መንፈስ፡ አክ፡ ከመ፡ መሥዋዕቶሙ፡ ለቀደምት፡ አበው፡ ዘበደመ፡ በግዕ፡ ሐርጌ፡ ወላህም፡ አላ፡ አሳት፡ ውኦቲ፤ አሳት፡ ማኅዩዊ፡ ለርቱዓነ፡ ልብ፡ ለአለ፡ ይገብሩ፡ ፈቃዶ፤ አሳት፡ በላዒ፡ ለዓማጽያን፡ ለአለ፡ ይክህዱ፡ ስሞ። በአማን፡ አሳት፡ ውኦቲ፡ ዘኢይክሉ፡ ለኪፎቶ፡ አሳታውያን፡ አለ፡ ነደ፡ አሳት፡ አሙንቱ፡ ኪሩቤል፡ ወሱራፊል።

5. አማርያም፡ በእንተዝ፡ ናፈቅረኪ፡ ወነንብዩኪ፡ እስመ፡ ወለድኪ፡ ለነ መብልዓ፡ ጽድቅ፡ ዘበአማን፡ ወስቲ፡ ሕይወት፡ ዘበአማን።

6. አአበዊነ፡ ንቡራነ፡ እድ፡ ሥዩማን፡ አለ፡ መትልወ፡ ሐዋርያት፡ እስመ፡ ነሣዕናክሙ፡ አስ (129b) ተብቋዕያነ፡ ለነ፡ ለኅበ፡ እግዚአብሔር፡ ወነሣዕናሆሙ፡ በመዋዕሊነ፡ አስተብቋዕያነ፡ ለነ፡

Überschrift: አኩቴተ፡ ቀርባን፡ ቅዳሴ፡ Rv. — ዘእግዝእትነ፡ ማ፡] *om a s, add ድንግል፡ D. — ወላዲተ፡ አምላክ፡] om a s Rv. — ዘደረሰ፡] om a, ዘተናገረ፡ v; R D = h. — ላቲ፡] om caeteri. — በመንፈስ፡ ቅ፡] om caeteri praeter D. — አባ፡] ዘቅዱስ፡ a. — ሕርያቆስ፡] ሀር፡ a Rv, ሕር፡ h b s D. — ኤጲስ፡ ቆጶስ፡] om a b, ጳጳስ፡ Rv. — ዘሀገረ፡] om a. — ብሕንሳ፡] ብህ፡ a R ('ሰ) v, om s. — ጸሎታ፡ አሜን፡] om Rv. — ጸሎታ፡ ወበረከታ፡] ጸሎቲ፡ ወበረከቲ፡ a s, በረከተ፡ ጸሎታ፡ b, add ወምሕረተ፡ ፍቁር፡ ወልዳ፡ D. — ገብራ፡] ኅ፡ a, ፍቁራ፡ b, ፍቁሩ፡ s, ገብራ፡ h D. — ወልደ፡ ማርያም፡] ወልደ፡ ዮና፡ a, ዘወልደ፡ ማርያም፡ s, lacuna b D. — አሜን፡] om a.*

1. ይክ፡] *om h, sed lacuna quatuor lit, om a s Rv; ይበል፡ ካህን፡ ዘዩዓቢ፡ እምኅሉ፡ b. — ገሥኦ፡ etc.] Rv semel, caeteri ter (a sup ras).*
 2. ለድንግል፡] ለማርያም፡ Rv. — በቃለ፡ ዝንጋዬ፡] ዘምስለ፡ ዝ፡ Rv.
 3. ወዕቀውም፡] ወእቀውም a s Rv D, ወዩቀ፡ b.

handlungen, Carl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage 11. Dez. 1892 gewidmet). Freiburg i. Br. 1892, S. 203—213, zitiert: Die Perle.

Zum Schluß habe ich mich noch meiner Dankspflicht zu entledigen gegen G. Graf (v), E. Littmann, O. Löfgren (s), A. Rücker (hDTAs), J. Simon S. J. (Kollation v > R) und Abuna Tecele Mariam Kahsay-Jerusalem. Diese Gelehrten haben mich in entgegenkommendster Weise teils durch Überlassung von Lichtbildern und Druckwerken, teils durch wertvolle Auskünfte, teils durch die opfervolle Vergleichung der *Editio princeps* mit ihrer Vorlage, unterstützt und gefördert, wofür ihnen allen herzlichst gedankt sei.

(128b) Anaphora unserer Herrin Maria, der Gottesgebälerin, die ihr <zu Ehren> verfaßt hat im heiligen Geiste Abbâ Heriacus, Bischof der Stadt Behnesâ. Ihr Gebet und ihr Segen sei mit ihrem Diener Walda Mârjâm in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

1. Priester: Es sprudelte mein Herz ein gutes Wort. — Es sprudelte mein Herz ein gutes Wort. — Es sprudelte mein Herz ein gutes Wort.

2. Und ich werde verkünden die Heiligpreisung <die Messe> Mariens, nicht in Weitschweifigkeit, sondern in Schlichtheit; — und ich werde verkünden den Lobpreis der <hl.> Jungfrau, nicht in der Länge geschwätziger Rede, sondern in Kürze; — und ich werde verkünden die Großtaten der <hl.> Jungfrau.

3. Und ich werde heute an diesem Tage in Demut und Liebe vor diesem furchtbaren Geheimnis und vor diesem Tische (129a) und Opfer stehen.

4. Wahrlich, es ist ein Opfer, von dem nicht kosten können (dürfen), die befleckten Geistes sind; es ist nicht wie das Schlachtopfer der Altväter, das im Blute von Schafen, Böcken und Rindern <bestand>, sondern es ist Feuer <und zwar> ein Feuer, das diejenigen belebt, die geraden Herzens sind, die seinen Willen tun; ein Feuer, das <dagegen> die Frevler verzehrt, die seinen Namen verleugnen. — Wahrlich, es ist ein Feuer, das <selbst> die Feurigen, die <doch selber> Feuerflammen sind, <nämlich> die Kerube und Seraphe, nicht berühren können.

5. O Maria! Deshalb lieben wir dich und erheben dich, weil du uns die wahre Speise der Gerechtigkeit und den wahren Trank des Lebens geboren hast.

6. O unsere durch Handauflegung als Nachfolger der Apostel bestellte Väter! Weil (?) wir euch als (129b) Fürsprecher für uns beim Herrn erhalten haben, erhielten wir auch in unseren Tagen als Fürsprecher für uns beim Herrn diese beiden Patriarchen: den Abbâ Cyrillus der Großstadt Alexandrien und <als Fürbitter> für (?) das Land unserer Väter (= unser Vaterland) den seligen Metropolitent Abbâ Petrus.

5. አማርያም: በእንተዝ: ናፈ.፣] tr ወበእንተዝ: ናፈቅረኪ: አማርያም: Rv. — ወነግብዩኪ: ወንድረሰኪ: Rv. — ሕይወት: ሕዋት: Rv.

6. አእበዊኒ: add ቀደምት: Rv. — መትልወ: pr በ Rv. — እስመ: እስመ: እስመ: (!) h. — ነግሶናክመ: ሆመ: (!) a. — ለነ: om has Rv. — ለኅበ: Rv. — ወነግሶናሆመ: በመዋላኒ: tr Rv. — አስተብቋሶያኒ: om h, sup 'ብቀላኒ: (!) h₁.

ለኅበ፡ እግዚአብሔር፡ አሎንተ፡ ፪ተ፡ ሊቃነ፡ ጳጳሳት፡ አባ፡ ቁርሎስ፡ ዘሀገር፡ አባይ፡ አለ፡ እስክንድርያ፡
ወዲባ፡ ርእሰ፡ ሀገር፡ አበቂነ፡ ብፁዕ፡ ጳጳስ፡ አባ፡ ጴጥሮስ።

7. ይዲ፡ በእንተ፡ ብፁዕት፡ ወፍሥሕት፡ ወስብሕት፡ በኩሉ፡ ወቡርክት፡ ወንጽሕት፡ እግዚአትነ፡
ወላዲተ፡ አምላክ፡ ማርያም፡ ድንግል።

8. ወበእንተ፡ ቅዱሳን፡ ክቡራን፡ መንፈሳውያን፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ ሰማያውያን፡ ኃያላን።

9. ወሰባኪ፡ ወጸያሔ፡ ፍኖት፡ ዮሐንስ፡ መጥምቅ።

10. በእንተ፡ ቅዱሳን፡ ስቡሓን፡ ወላዕካን፡ ማቴዎስ፡ ወመርቆስ፤ ሉቃስ፡ ወዮሐንስ፡ ፪ወንጌ-
ላውያን።

11. በእንተ፡ ቅዱሳን፡ አግብርቲክ፡ ጴጥሮስ፡ ወያዕቆብ፡ ወዮሐንስ፡ ወእንድርያስ፤ ፊልጶስ፡
ወበርተሎሜዎስ፤ ቶማስ፡ ወማቴዎስ፡ ወያዕቆብ፡ ወልደ፡ (130a) እልፍዮስ፤ ታዴዎስ፡ ወስም-
ያን፡ ወማትያስ፡ ፲ወ፪ሐዋርያት።

12. ወያዕቆብ፡ ሐዋርያ፡ እኅሁ፡ ለእግዚእነ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ ዘኢየሩሳሌም።

13. ቅዱስ፡ ወስቡሕ፡ እስጢፋኖስ፡ ርእሰ፡ ዲያቆናት፡ ወቀጻሜ፡ ሰማዕት።

14. ወበእንተ፡ ኩሎሙ፡ ቅዱሳን፡ ወሰማዕት፡ አለ፡ አእረፉ፡ በርትዕት፡ ሃይማኖት።

15. ጳውሎስ፡ ጢሞቴዎስ፡ ሲላስ፡ ወበርናባስ፤ ቲቶ፡ ፊልሞና፡ ወቀሌምንጦስ፤

16. ፪ወ፪ኦርድኦት፡ ፪፻ቢጽ፡ ፫፻፲ወ፳፫ተዓነ፡ ሃይማኖት።

17. ለእሉኒ፡ ወለኩሎሙ፡ ተዘክሮሙ፡ ለክ፡ እግዚአ።

18. ለብፁዕ፡ ወቅዱስ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ አባ፡ ቁርሎስ፡ ወብፁዕ፡ ጳጳስ፡ አባ፡ ጴጥሮስ፡ ከሙ፡
ትዕቀቦሙ፡ በሕይወቶሙ፡ ወታድኅኖሙ፡ ወትስረይ፡ ሎሙ፡ ኃጢአቶሙ፡ ወትምሐረን፡ ኪያነሂ፡
በጸሎተ፡ ዘእሆሙ፡ ለዓለሙ፡ ዓለም።

[19. ይክ፡ ንፍቅ፡ ጸሎተ፡ ቡራኬ።

20. ይዲ፡ ንፍቅ፡ መሐሮሙ፡ እግዚአ፡ ወተሣሃሎሙ፡ ለሊቃነ፡ ጳጳሳት፡ ጳጳሳት፡ ኤጲስቆጶሳት፡
ቀሳውስት፡ ወዲያቆናት፡ ወኩሎሙ፡ ሕዝብ፡ ክርስቲያን።]

21. ይክ፡ ለእሉኒ፡ ወ (130b) ለኩሎሙ፡ አመስተምህርት፡ አስተምህሪ፡ ኅብ፡ ወልድኪ፡ ከሙ፡
ያዕርፍ፡ ነፍሰ፡ ኩሎሙ፡ ጳጳሳት፡ ወሊቃነ፡ ጳጳሳት፡ ወኤጲስ፡ ቆጶሳት፡ ቀሳውስት፡ ወዲያቆናት፡
አለ፡ ያረትዑ፡ ፍኖተ፡ ቃል፡ ዘበእማን፤ ነገሥት፡ ወመኳንንት፡ ወመሳፍንት፡ ወእለ፡ በሥልጣናት፡

ለኅበ²፡] ኅብ፡ Rv. — እግዚአብሔር፡²] add አምላክነ፡ Rv. — ፪ተ፡] add አለ፡ ንዜክሮሙ፡
Rv. — ሊቃነ፡ ጳጳሳት፡] ሊቀ፡ ጳጳስነ፡ Rv. — ቁርሎስ፡] ዮሐንስ፡ a b, እገሌ፡ s Rv. — አለ፡
እስክንድርያ፡] ዘእልሰ (!) ከንድርያ፡ R, ዘእልከ (!) ከን፡ v. — ወዲባ፡ ርእሰ፡] ወርእሰ s₁ Rv. —
ሀገር፡ አበቂነ፡] ሀገር፡ አ፡ a s, ሃገርነ፡ Rv. — ጴጥሮስ፡] ዮሐንስ፡ a b, እገሌ፡ s Rv, ማቴምስ፡ D.
7. በእንተ፡ ብፁዕት፡] በእንተ፡ ብፁዕ፡ (!) Rv, add Rv፡ ይክ፡ አሰሉስ፡ ቅዱስ፡ አብ፡ ወወልድ፡
ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ cactera usque ad § 20 incl om Rv. — ወቡርክት፡] add ወቅድስት፡ D.
8. ሊቃነ፡ ሙ፡ ሰማያውያን፡] om h, sup h₁. — ኃያላን፡] pr ወ b s D.
11. ታዴዎስ፡] pr ወማትያን፡ b. — ወማትያስ፡] ወማት////ስ፡ h, ወማትያስ፡ h₁ b, ወማት-
ያን፡ a D.
13. ርእሰ፡ ዲያ፡] ሊቀ፡ ዲያ፡ D.

7. D.: Für unsere selige und erfreute und in allem gepriesene und gebenedeite und reine Herrin, die Gottesgebärerin, Maria, die Jungfrau,

8. und für die heiligen glorreichen, geistigen Erzengel, die mächtigen Himmlischen,

9. und <für> den Prediger und Wegbereiter, Johannes den Täufer;

10. für die heiligen gepriesenen und dienstfertigen vier Evangelisten: Matthäus und Markus, Lukas und Johannes;

11. für Deine heiligen Diener: Petrus und Jakobus und Johannes und Andreas, Philippus und Bartholomaeus, Thomas und Matthaëus und Jakobus, den Sohn (130a) des Alphaeus, Thaddaeus und Simon und Matthias, die zwölf Apostel,

12. und <für> den Apostel Jakobus, den Bruder unseres Herrn, den Bischof von Jerusalem;

13. <für> den heiligen und gepriesenen Stephanus, das Haupt der Diakone und den Ersten der Martyrer,

14. und für alle Heiligen und Martyrer, die im rechten Glauben entschlafen sind,

15. <für> Paulus, Timotheus, Silas und Barnabas, Titus, Philemon und Klemens,

16. <für> die 72 Jünger, die 500 Genossen, die 318 Rechtgläubigen!

17. Sowohl dieser, als auch aller gedenke bei Dir, o Herr!

18. Des seligen und heiligen Patriarchen Abba Cyrillus und des seligen Metropolitens Abba Petrus <gedenke>, auf daß Du sie in ihrem Leben erhalten und erretten und ihnen ihre Sünden verzeihen und Dich auch unser durch ihr Gebet erbarmen wollest in die Ewigkeit der Ewigkeit!

[19. Der Presbyter assistens spreche das Gebet des Segens!

20. Subdiakon: Erbarme Dich, o Herr, der Patriarchen, Metropolitens, Bischöfe, Priester und Diakone und des ganzen Christenvolkes und sei ihnen gnädig!]

21. P.: Sowohl für diese, als auch (130b) für alle lege, o Fürsprecherin, Fürsprache ein bei deinem Sohne, auf daß er Ruhe verleihe den Seelen aller Metropolitens und Patriarchen und Bischöfe, Priester und Diakone, die den Weg des wahren Wortes gebahnt haben; der Könige und Fürsten und Vorsteher und Machthaber, der Jünglinge und Jungfrauen und Mönche,

14. ወበእንተ: ወ D. — በርትዕት: ሃይ: በሃይ: h b.

18. ቁርሎስ: የሐንስ: a b, እገሌ: s; D = h. — ወብፀዕ: ወለቅዱስ: ወክቡር: a, add ወቅዱስ: D. — ጳጳስ: ሊቀ: ጳጳሳት: a, ጳጳስ: s. — ጴጥሮስ: የሐንስ: a, lacuna b, እገሌ: s; D = h.

[19.] om h a b Rv, extat D, ይዲ: ጸሎተ: ቡ: s.

[20.] om h a s Rv, extat D, ይዲ: መሐሮሙ: b.

21. ይካ: ይዲ: b. — ወዲያቆናት: add ወእነ: ጉንከጢስ: Rv. — ነገሥት: h Rv] 'ተ: a b s D et sic passim. Die Akkusative sind von አስተምሐሪ: die Genitive (Nominativformen) von ነፍስ: abhängig.

ወራዙት፡ ወደናግል፡ ወመነከሳት፡ ባዕል፡ ወነዳይ፡ ንቢይ፡ ወንዑስ፡ ዕቤር፡ ወእንሉ፡ ማውታ፡ ግዩር፡ ወምስኪን፡ ወኩሉሙ፡ ሕዝብ፡ ክርስቲያን፡ እለ፡ አእረፉ፡ እማኅበረ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን።

22. መቅደሙ፡ ወፈደፋደ፡ በእንተ፡ እለ፡ ኖሙ፡ ውስተ፡ ዛቲ፡ መካን፡ አንቲ፡ ዘበእንቲአሆሙ፡ አስተብቀዲ፡ ጽፋቀ፡ ከመ፡ ያዕርፍ፡ ነፍሶሙ፡ ንሑዩ።

23. በኅብ፡ ኩሉ፡ ዘተሰምዩ፡ መካነ፡ ሰማዕት፡ መዋዕያን፡ ወመካነ፡ ጻድቃን፡ ቡሩካን፡ ወመካነ፡ መላእክት፡ ትጉሃን፡ በኅብ፡ ኩሉ፡ መካን፡ ርእስት፡ አንቲ፡ ወሥሉ፡ ስምኪ፡ በኅብ፡ እግዚ (131a) ኦብሔር።

24. ይዲ፡ እለ፡ ትነብሩ፡ [ተንሥኡ።]

25. ይካ፡ ንትነሣኡ፡ በፍርሃተ፡ እግዚኦብሔር፡ ከመ፡ ናዕብያ፡ ወንወድሳ፡ ለምልዕተ፡ ውዳሴ፡ እንዘ፡ ንብል።

26. አምልዕተ፡ ጸጋ፡ አሙሐዘ፡ ፍሥሐ፡ ፈደፋደ፡ ብኪ፡ ግርማ፡ ራዕይ፡ ዘየግቢ፡ እምኪሩቤል፡ አለ ብዙኃት፡ አዕይንቲሆሙ፡ ወሱራፊል፡ እለ፡ ጳክነሬሆሙ።

27. ይዲ፡ ውስተ፡ ጽባሕ፡ [ነጽሩ።]

28. ይካ፡ በእማን፡ ነጻረ፡ እግዚኦብሔር፡ ኦብ፡ እምሰማይ፡ ምሥራቀ፡ ወምዕራብ፡ ሰሜን፡ ወደቡብ፡ ወውስተ፡ ኩሉ፡ አጽናፍ፡ አስተንፈሴ፡ ወአጸነወ፡ ወአረከበ፡ ዘከማኪ፡ ወሠምረ፡ መግዛ፡ ዘአኪ፡ ወአፍቀረ፡ ስነኪ፡ ወፈነወ፡ ኅቤኪ፡ ወልዶ፡ ዘያፈቅር።

29. ይዲ፡ ንጸር።

30. ይካ፡ ቅዱስ፡ እግዚኦብሔር፡ ኦብ፡ ዘሠምረ፡ ኪዩኪ፡ ቅዱስ፡ ወልድ፡ ዋሀድ፡ ዘኅደረ፡ ውስተ፡ ክርሥኪ፡ ቅዱስ፡ ጳራቅሊጦስ፡ መንፈሴ፡ ጽድቅ፡ ዘአጽንፃኪ።

31. ይዲ፡ አውሥኡ።

32. (131b) ይሕ፡ ቅ፡ ቅ፡ ቅ።

33. ይካ፡ አድንግል፡ ምልዕተ፡ ውዳሴ፡ በመኑ፡ በአምሳለ፡ መኑ፡ ናስተማስለኪ።

34. ምእናም፡ አንቲ፡ ዘእምነኪ፡ ለብሰ፡ አማኑኤል፡ ልብሰተ፡ ሥጋ፡ ዘአይተረጎም። ሥፍሐ፡ ገብረ፡ ዘእምጥንተ፡ ሥጋሁ፡ ለአዳም፡ ወፋዕሙኒ፡ ሥጋ፡ ዘአኪ፡ ወመስቂሁ፡ ቃል፡ ለሊሁ፡ አደሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወምሕኑሂ፡ ዘእምላዕሉ፡ ጽላሎተ፡ እግዚኦብሔር፡ ልዑል፡ ወአናሚሁኒ፡ መንፈሴ፡ ቅዱስ።

ወኩሉሙ፡] ወኩሉ፡ a s, ወኩሉ፡ Rv. — ሕዝብ፡ ክር፡] ሕዝብ፡ Rv, ሕዝብ፡ ክር፡ D. 22. መቅደሙ፡] cum praec conj D T. — ወፈደፋደ፡] om ወ Rv, add ሰ D T. — ውስተ፡] በውስተ፡ Rv. — ዘበእንቲአሆሙ፡] om ዘ Rv. — አስተብቀዲ፡] አስተምሕሪ፡ Rv. — ጽፋቀ፡] ጽሑቀ፡ D; T = h. — ከመ፡ ያዕርፍ፡ ነፍሶሙ፡ ንሑዩ፡] ኃብ፡ (add ወልድኪ፡ ከመ፡ ያዕርፍ፡ v) ነፍሰ፡ ኩሉሙ፡ ንሁዩ፡ Rv. 23. ቡሩካን፡] ሕሩያን፡ Rv. — ትጉሃን፡] ቅዱሳን፡ R, ቡሩካን፡ v. — ርእስት፡ s Rv T] ርስት፡ a b D. 25. ይካ፡] om Rv. — ውዳሴ፡] pr ፀጋ፡ ለመልዕተ፡ Rv. 26. እምኪሩቤል፡] እምግርማ፡ ኪ፡ a Rv. — ብዙኃት፡] ብዙኃን፡ Rv. 28. ይካ፡] om Rv. — እምሰማይ፡] add ዲብ፡ ምድር፡ Rv. — ስነኪ፡] ሥንኪ፡ Rv. — ኅቤኪ፡ ወልዶ፡] tr Rv.

des Reichen und des Armen, des Großen und des Kleinen, der Witwe und der Waise, des Fremdlings und des Armen und des ganzen Christenvolkes, die aus der Gemeinde der Kirche entschlafen sind.

22. Vor allem und ganz besonders lege du für diejenigen, die an diesem Orte schlafen, inständige Fürsprache ein, damit er ihre Seelen in Frieden ruhen lasse!

23. An jedem <Orte,> den man nennen mag, am Orte der siegreichen Martyrer und am Orte der gebenedeiten Gerechten und am Orte der Wachengel, an jedem Orte bist du die Höchste und ist dein Name bei dem Herrn (131a) mächtig.

24. D.: Die ihr sitzet, <stehet auf>!

25. P.: Wir wollen in der Furcht des Herrn aufstehen, um zu erheben und zu lobpreisen die Loberfüllte, indem wir sprechen:

26. O Gnadenvolle, o Strom der Freude! Du hast ganz besonders eine Würde der Erscheinung, die größer ist als die der Cherubim, deren Augen viele sind, und <als die> der Seraphim, deren Flügel sechs sind.

27. D.: Nach Osten <schaut>!

28. P.: Wahrlich, es schaute Gott der Vater vom Himmel nach dem Osten und dem Westen, nach dem Norden und dem Süden und nach allen Grenzen <der Erde>, zog die Luft ein und witterte, aber er fand nicht deinesgleichen, und es gefiel ihm dein Wohlgeruch und er liebte deine Schönheit und sandte zu dir seinen Sohn, den er liebt.

29. D.: Wir geben acht!

30. P.: *Heilig ist* Gott der Vater, der an dir Wohlgefallen hatte; *heilig ist* der einzige Sohn, der in deinem Schoße gewohnt hat; *heilig ist* der Paraklet, der Geist der Wahrheit, der dich gestärkt hat.

31. D.: Antwortet!

32. (131 b) V.: Heilig, heilig, heilig!

33. P.: O loberfüllte Jungfrau, mit wem, mit welchem Gleichnis sollen wir dich vergleichen?

34. Du bist ein *Webstuhl*; denn von dir hat der Emmanuel das unerklärliche Kleid des Fleisches angezogen: zu seinem Zettel machte er das ursprüngliche Fleisch des Adam, sein Einschlag aber war dein Fleisch und sein Weberschiffchen das Wort selbst, Jesus Christus, sein Weberbaum die Überschattung des höchsten Gottes von oben herab und sein Weber der hl. Geist.

29. ንጌጽር:] 'ሂ: s Rv D.

30. ይክ:] om Rv. — ቀሀድ:] add ኢየሱስ: ክርስቶስ: Rv. — ጳራቅሊጦስ:] pr b lacunam 9—10 lit. — መንፈስ: ጽ':] ዘቀደሰኪ: Rv. — ዘአጽንኳኪ:] ወአንጽንኳኪ: Rv.

31. h b s D] om a Rv.

32. ይሕ: ቅ: ቅ: ቅ:] om a s Rv; ይሕ: ተዘከረኒ: b; D = h, sed exscribit.

33. ይክ:] om a Rv. — ምልዕተ:] pr አ Rv. — በአምሳሌ:] pr ወ b s₁ D. — ናስተግ-ስለኪ:] አስተ': Rv.

34. ሥፍሐ:] ስፍሐ: a Rv. — ወፋዕመኒ:] 'ሂ: Rv. — ለሊሁ: ኢየ': ክር':] om Rv. — ቅዱስ:] add ውእቱ: Rv.

- 35. አዝመንክር፡ ወፅዕብ፡ ዝንቱ፡ ነገር።
- 36. አማዕዶት፡ ዘበኅቤኪ፡ ዓደው፡ አበው፡ ቀደምት፡ እሞት፡ ውስተ፡ ሕይወት።
- 37. አምዕራግ፡ እምድር፡ እስከ፡ ሰማይ፡ ወብኪ፡ ተሐደሰ፡ ቀዳሜ፡ ነሉ፡ ፍጥረት።
- 38. አንቲ፡ ውእቱ፡ ተስፋሁ፡ ለአዳም፡ አመ፡ ይሰደድ፡ እምገነት፤ የዋሃቱ፡ ለአቤል፡ ዘተቀተለ፡ በዓመዓ፤ ጎሩቱ፡ ለሴት፡ ወምግባራቲሁ፡ ለሂኖክ፤ ታቦት፡ እንተ፡ ኖሀ፡ በዘባቲ፡ ድጎን፡ እምእኩድ፡ አይሀ፤ (132a) ቡራኬሁ፡ ለሴም፡ ወክፍል፡ ሎቱ።
- 39. ተናግዶቱ፡ ለኑብርሃም፤ መዓዘሁ፡ ለይስሐቅ፡ ወሰዋስዊሁ፡ ለያዕቆብ፡ ወናዘዘቱ፡ ለዮሴፍ፤ ጽላት፡ ዘሙሴ፤ ዕፁ፡ ጳጦስ፡ ዘሲና፤ ጸናጽል፡ ዘውስተ፡ ልብሱ፡ ለአሮን፡ ካህን፤ ወዓዲ፡ በትር፡ እንተ፡ ሆረፀት፡ ወጸገዩት፡ ወፈረዩት።
- 40. ሐውልተ፡ ስምዕ፡ ዘኢያሱ፤ ፀምር፡ ዘጌዴዎን፤ ሙዳዩ፡ ዕፍረት፡ ወቀርኒ፡ ቅብዕ፡ ዘሳሙኤል፤ ሥርወ፡ ዘዕሴይ፡ እንተ፡ ባቲ፡ ተመክሀ፡ ወሆረገላተ፡ አሚናዳብ፤ መሰንቆሁ፡ ለዳዊት፡ ወእክሊሊ፡ ለሰሎሞን፤ ገነት፡ ዕፁት፡ ወአዘቅት፡ ሕትምት።
- 41. መሶብ፡ ወርቅ፡ እንተ፡ ኤልያስ፤ መስብክት፡ ዘኤልሳዕ፤ ፅንስ፡ ምስለ፡ ድንግልና፡ ዘኢሳይያስ፤ ብኩርና፡ እንበለ፡ ፍካቤ፡ ዘዳንኤል፡ ወደብረ፡ ፋራን፡ ዘዕንባቆም፤ ምሥራቅ፡ ዕፁት፡ ዘሕዝቅኤል፤ ሙዓ፡ ሕግ፡ ዘቤተ፡ ልሔም፡ ወምድረ፡ ኤፍራታ፡ ዘሚክያስ፤ ዕፁ፡ ሕይወት፡ ዘሲልዎንዲስ፡ ወፈዋሲተ፡ ቀስሎ፡ ለናሆም፤ ትፍሥሕት፡ ዘዘካር (132b) ያስ፤ ጽርሕ፡ ንጽሕት፡ ዘሚልክያስ።
- 42. አድንግል አምሳል፡ ወትንቢት፡ ዘነቢያት፤ ሞገሶሙ፡ ለሐዋርያት፤ እሞሙ፡ ለሰማዕት፡ ወእጎቶሙ፡ ለመላእክት፤ ትምክህቶሙ፡ ለወራዘት፡ ወደናግል፡ ወመንከሳት፡ እለ ይተግሁ፡ በውስተ፡ አናቅጸሃ፡ መዓልተ፡ ወሌሊቱ።
- 43. α) አድንግል፡ አኮ፡ በፍትወተ፡ ደነስ፡ ዘተፀነስኪ፤ አላ፡ በፍካቤ፡ ዘበሕግ፡ እምሐና፡ ወኢያቂም፡ ዘተወለድኪ።
- β) አድንግል፡ አኮ፡ በተላህዮ፡ ዘልሕቂ፡ ከመ፡ አዋልዶ፡ ዕብራውያን፡ እለ፡ ያገዝፋ፡ ክሳዶን፤ አላ፡ በቅድስና፡ ወበንጽሕ፡ ውስተ፡ ቤተ፡ ውቅደስ፡ ነበርኪ።

36. ሕይወት፡] ሒወት፡ Rv *passim*.
 37. አምዕራግ፡ Singular] አመዓርግ፡ Plural (Stufen) Rv. — ሰማይ፡] ስማያት፡ R; v D = h. — ወብኪ፡] ዘባ፡ ኃቤኪ፡ Rv. — ነሉ፡] om Rv.
 38. የዋሃቱ፡] የውሃቱ፡ a b, የውሀቱ፡ s, ወየውሀቱ፡ Rv, የውሐቱ፡ D. — ለሴት፡] ለሲም፡ (ለሴም፡) a. — በዘባቲ፡] እንተ፡ ባቲ፡ Rv. — Vor እንተ፡ ist in v ein Wort getilgt, das vielleicht አንቲ፡ gelautet hat. 39. ተናግዶቱ፡] ግርቱ፡ a. — ካህን፡] om Rv.
 40. ስምዕ፡] ስም፡ a, ስሞ፡ s. — ዘጌዴዎን፡] ዘጌድዮን፡ Rv. — ሙዳዩ፡] ሙ፡ h. — ወሆረገላተ፡] ወሆረን(!)ላተ፡ a, om ወ b, ሰረገላ፡ ዘ Rv. — ዕፁት፡] ዕፅው፡ Rv. — ወአዘቅት፡] pr ዓፀቅት፡ (!) a, om ወ h a b s, om v, sup v₁; R = h. — ሕትምት፡] om h, sup h₁; v₁ super rasura; add ፍናወ፡ ዝእኪ፡ (sic) R, ፍናወ፡ ዘእኪ፡; v; D = h.
 41. መሶብ፡ ወርቅ፡] መሶብ፡ a, መሶብ፡ ወርቅ፡ ወርቅ፡ (bis!) b. — እንተ፡] ዘ Rv. — ፅንስ፡ ምስለ ፡ድ፡] tr: ምስለ፡ ድንግልና፡ ጽንስ፡ Rv. — ዘቤተ፡ ልሔም፡] om ዘ Rv. — ዘሚክያስ፡] ኪ፡ s, ዘምክያስ፡ v; R = h. — ሕይወት፡] ሒወት፡ Rv. — ዘሲልዎንዲስ፡] ዘስሎንዲስ፡ a b, ዘሲሎንዲስ፡ s R v T, ዘሲሎዲስ፡ (ohne ?) D d. — ንጽሕት፡] om Rv. — ዘሚልክያስ፡] ዘሚል፡ b s D, ዘምል፡ Rv, ዘሚክያስ፡ a.

35. O dieses Wunder und diese erstaunliche Sache!

36. O *Furt!* denn durch dich sind die Altväter vom Tode zum Leben hinübergegangen.

37. O *Stiege* von der Erde zum Himmel! Durch dich wurde der Erstling der ganzen Schöpfung erneuert.

38. Du warst die Hoffnung des *Adam*, als er aus dem Garten vertrieben wurde¹, <und> die Frömmigkeit des *Abel*, der ungerecht getötet wurde, die Tugend des *Seth* und die Taten des *Henoeh*, die Arche des *Noë*, durch die er aus der schlimmen Flut errettet wurde, (132a) der Segen des *Sem* und sein Anteil²;

39. die Wanderschaft des *Abraham*, der Duft des *Isaak*³ und die Leiter des *Jakob* und der Trost des *Joseph*, die (Gesetzes-) Tafeln des *Moses*, der Dornbusch des Sinai, die Glöckchen am Gewande des Priesters *Aaron* und dazu noch der Stab, der sproßte, blühte und reifte;

40. die Denksäule des Zeugnisses des *Josua*⁴, das Fell des *Gedeon*⁵, das Salbgefäß und das Ölhorn des *Samuel*; die Wurzel des *Jesse*, deren er sich rühmte⁶, und der Wagen des *Aminadab*⁷, die Harfe des *David* und die Krone des *Salomon*⁸, der verschlossene Garten und der versiegelte Brunnen⁹;

41. der goldene Korb des *Elias*, die Schale des *Elisaeus*¹⁰, die Empfängnis in Jungfrauschaft des *Isaias*¹¹, die Erstgeburt ohne Beilager des *Daniel*¹² und der Berg Pharan des *Habakuk*¹³, der verschlossene Osten des *Ezechiel*¹⁴, der Ausgang des Gesetzes von (?) Bethlehem und von (?) dem Lande Ephrata des *Michaeas*¹⁵, der Baum des Lebens des *Silondis* und die Ärztin der Wunde des *Nahum*¹⁶, die Freude des (132b) *Zacharias*¹⁷, der reine Tempel des *Malachias*¹⁸.

42. O Jungfrau, Gleichnis und Weissagung der Propheten, Anmut der Apostel, Mutter der Martyrer und Schwester der Engel, Ruhm der Jünglinge und Jungfrauen und Mönche, die an ihren (Mariens) Toren Tag und Nacht wachen¹⁹.

43. a) O *Jungfrau*, du wurdest nicht in unkeuscher Lust empfangen, sondern durch gesetzmäßiges Beilager von Anna und Joachim geboren!

β) O *Jungfrau*, du bist nicht in Tändeleien aufgewachsen wie die Töchter der Hebräer, welche ihren Hals reckten²⁰, sondern du weiltest in Heiligkeit und in Reinheit im Tempel!

¹ Gen. 3, 15. ² Gen. 9, 27. ³ Gen. 27, 27. ⁴ Jos. 4, 5—9; 20—25. ⁵ Jud. 6, 36—40. ⁶ Js. 11, 1. ⁷ Ct. 6, 12. ⁸ Ct. 3, 11. ⁹ Ct. 4, 12. ¹⁰ 4 Reg. 2, 20—22.
¹¹ Js. 7, 14. ¹² Dan. 2, 34, 45. ¹³ Hab. 3, 3. ¹⁴ Ez. 44, 1—3. ¹⁵ Mich. 5, 1.
¹⁶ Nah. 3, 19. ¹⁷ Zach. 9, 9. ¹⁸ Mal. 3, 1. ¹⁹ Sprichw. 8, 34. ²⁰ Js. 3, 16.

42. አዎሙ፡ ለሰማዕት፡ ወአኅቶሙ፡ ለመ፣] *tr sine* ወ Rv. — በውስተ፡] *om* በ D.

43. a) አድንግል፡] *add* አዎልአተ፡ ፀጋ፡ (ውዳሴ፡ v, *corr in* ፀጋ፡ v₁) Rv; D = h. — ዘተወለድኪ፡] *om* ዘ h Rv D.

β) አላ፡ ነበርኪ፡] 1324 a, 1342 b; 1324 s, 1342 s₁; 134 h, 1234 h₁ D; 132 Rv. — በቅድስና፡ ወበንጽሕ፡] *om* h, *sup* h₁; በቅ፡ ወበ፡ ንጽኅና፡ Rv; D = h₁. — ውስተ፡ ሴተ፡] *bis* h. — ነበርኪ፡] *delet* s₁, *sup et tr* s₁, (s₁ = 1342), *om* Rv; D = h.

γ) አድንግል፡ አክ፡ ኅብስተ፡ ምድራዊ፡ ዘተሰሰደኪ፤ አላ፡ ኅብስተ፡ ሰማያዊ፡ እምሰማዩ፡ ሰማያት፡ ዘበሰለ።

δ) አድንግል፡ አክ፡ ስቴ፡ ምድራዊ፡ ዘሰተደኪ፤ አላ፡ ስቴ፡ ሰማያዊ፡ እምሰማ (133a) ዩ፡ ሰማያት፡ ዘተቀድሐ።

ε) አድንግል፡ አክ፡ ዘተአምሪ፡ ርስሐተ፡ ከመ፡ አንስት፡ እለ፡ እምቅድሚኪ፡ ወእምድጎራኪ፤ አላ፡ በቅድስና፡ ወበንጽሕ፡ ሥርጉት፡ አንቲ።

ζ) አድንግል፡ አክ፡ ወራዙት፡ ስፉጣን፡ ዘናዘዙኪ፤ አላ፡ መላእክተ፡ ሰማይ፡ ሐወጹኪ፤ በከመ፡ ተብህለ፡ ካህናት፡ ወሊቃነ፡ ካህናት፡ ወደሱኪ።

η) አድንግል፡ አክ፡ ለዮሴፍ፡ ዘተፍህርኪ፡ ለተቃርቦ፤ አላ፡ ከመ፡ ይዕቀብኪ፡ ንጹሐ፡ እስመ፡ ከማሁ፡ ከነ።

44. ወሶቦ፡ ርእዩ፡ ንጽሕናኪ፡ ለሊሁ፡ እግዚአብሔር፡ አብ፡ ፈነወ፡ ኅቤኪ፡ መልአክ፡ ብርሃናዊ፡ ዘስመ፡ ገብርኤል፡ ወደቤለኪ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ይመጽእ፡ ላዕሌኪ፡ ወኃይለ፡ ልዑል፡ ይጸልልኪ።

45. መጽእ፡ ኅቤኪ፡ ቃል፡ እንዘ፡ አይትፈለጥ፡ እምሕፅነ፡ አቡሁ። ፀንስኪዮ፡ እንዘ፡ አይት-ጋባዕ፤ ተግቀረ፡ ው (133b) ስተ፡ ማጎፀንኪ፡ እንዘ፡ አይትፈጸም፡ በላዕሉ፡ ወአይትዌሰክ፡ በታሕቱ።

46. ኅደረ፡ ውስተ፡ ከርሥኪ፡ እሳተ፡ መለኮት፡ ዘአልቦ፡ ጥያቄ፡ ወኢመጠን፤ ኢርቱዕ፡ እንክ፡ ናስተማስሎ፡ በእሳት፡ ምድራዊ፡ እሳትሰ፡ ቦቱ፡ መጠን፡ ወቦቱ፡ አካል፡ ወመለኮትሰ፡ አይትከህል፡ ይትበህል፡ ዘንተ፡ የአክል፡ ወዘንተ፡ ይመስል።

47. α) አክ፡ ዘቦቱ፡ ለመለኮት፡ ክቡብ፡ ከመ፡ ፀሐይ፡ ወወርኅ፤ ወአቅም፡ ከመ፡ ሰብእ፡ አላ፡ መንክር፡ ውእቱ፡ ወንቡር፡ ዲቦ፡ አርያመ፡ ኅብ፡ አይበጽሖ፡ ሕሊና፡ ሰብእ፡ ወኢመላእክት፡ አእምሮ።

β) አክ፡ ዘቦቱ፡ ለመለኮት፡ ኑጎ፡ ወግድም፡ ላዕል፡ ወታሕት፡ የማን፡ ወፀጋም፡ አላ፡ ምሉዕ፡ ውእቱ፡ በክለሂ፡ ወበክሉ።

γ) አክ፡ ዘቦቱ፡ ለመለኮት፡ ምስፉሕ፡ ወምስትጉቡእ፡ አላ፡ ውስተ፡ ክሉ፡ በሐውርት፡ መለኮቱ።

δ) አክ፡ ዘቦቱ፡ ለመለኮት፡ (134a) ዘበላዕሉ፡ ጠፈር፡ ወዘበታሕቱ፡ መሆረት፡ አላ፡ ጠፈር፡ ውእቱ፡ ወመሆረት፡ ውእቱ።

γ) ሰማያዊ፡] *pr* ምድራዊ፡ h, *sed del* h₁; D = h₁. — እምሰማዩ፡ ሰማያት፡] ዘእም፡ ሰማያት፡ Rv.

δ) ሰማያዊ፡] መንፈሳዊ፡ Rv. — እምሰማዩ፡ ሰ፡] ዘእም፡ ሰማያት፡ Rv.

ε) ርስሐተ፡] ሕማመ፡ Rv. — እለ፡ እምቅድሚኪ፡] *om* እለ፡ b. — ወእምድጎራኪ፡] ወእለ፡ እም፡ Rv. — አላ፡ አንቲ፡] አላ፡ ለክሉ፡ ግለም፡ መድኃኒተ ('ት v); ከንኪ፡ Rv.

ζ) አድንግል፡] *om* Rv. — ወራዙት፡ ስፉጣን፡] *tr* b, ወራ፡ ስፉጣን፡ Rv.

η) ለተቃርቦ፡] ለተራከ (sic) ቦ፡ Rv. — ንጹሐ፡] ንጽሐ፡ a, በቅድስና፡ ወቦ፡ ንጽሐና፡ Rv. 44. ንጽሕናኪ፡] ንጽሕና፡ ዘእኪ፡ Rv; ንጽሕኪ፡ s; s₁ D = h.

45. መጽእ፡] *pr* ወ v, *obliterat* v₁; R = h. — ተግቀረ፡] ኃደረ፡ b. — ውስተ፡] በ Rv. — አይትፈጸም፡] አይሐጽጽ፡ Rv, አይሐጽጽ፡ D.

46. ዘአልቦ፡] 'ቦቱ፡ *caeteri omnes*. — ወኢመጠን፡] ወአልቦቱ፡ መጠነ፡ Rv; *add* እሳት

γ) *O Jungfrau, du* wurdest nicht mit irdischem Brote gespeist, sondern mit himmlischem Brote, das im Himmel der Himmel gebacken wurde!

δ) *O Jungfrau, du* hast keinen irdischen Trank getrunken, sondern himmlischen Trank, der im Himmel (133a) der Himmel geschöpft wurde!

ε) *O Jungfrau, du* kennst nicht die Unreinheit wie die Frauen vor und nach dir, sondern du bist mit Heiligkeit und mit Reinheit geschmückt!

ζ) *O Jungfrau, nicht* verdorbene Jünglinge haben dich umschmeichelt, sondern die Engel des Himmels haben dich besucht! Wie erzählt wird, haben dich Priester und Hohepriester gepriesen.

η) *O Jungfrau, du* hast dich dem Joseph nicht zum Beischlaf verlobt, sondern damit er dich rein bewahre; denn er war ebenso.

44. Und als Gott der Vater selbst deine Reinheit sah, da sandte er zu dir seinen leuchtenden Engel, dessen Namen Gabriel ist, und er sagte zu dir: „Der hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich beschatten.“¹

45. Es kam zu dir das Wort, ohne sich vom Schoße seines Vaters zu trennen; du hast es empfangen, ohne daß es sich zusammengezogen hätte; es wurde in (133b) deinen Mutterschoß eingeschlossen, ohne daß es oben vollendet (?) und unten vermehrt worden wäre.

46. Es wohnte in deinem Schoße das Feuer der Gottheit, das unerforschlich und unmeßbar ist. Es wäre daher nicht richtig, wenn wir es mit dem irdischen Feuer vergleichen würden; denn das Feuer hat Maß und Räumlichkeit, von der Gottheit aber kann man nicht sagen: Diesen (Raum) nimmt sie ein und jenem gleicht sie.

47. a) *Die Gottheit hat* keinen Umfang wie die Sonne und der Mond, und keine Begrenzung wie der Mensch, sondern sie ist wunderbar und thront über dem höchsten Himmel, wohin weder das Denken der Menschen, noch die Erkenntnis der Engel hinkommt.

β) *Die Gottheit hat* weder Länge noch Breite, weder Oben noch Unten, weder Rechts noch Links, sondern sie ist vollständig überall und in allem.

γ) *Die Gottheit hat* weder Ausdehnung noch Zusammenziehung, sondern die Gottheit ist an allen Orten.

δ) *Die Gottheit hat* weder (134a) oben ein Dach noch unten ein Fundament; sondern sie ist Dach und ist Fundament.

¹ Lc. 1, 35.

ምድራዊሳ: ዘቦቱ፣ ጥያቄ፣ ወቦቱ፣ መጠኑ፣ Rv; D = h. — በእሳት፣] ለእሳተ፣ መለኮት፣ በእሳት፣ Rv. — ምድራዊ፣] add ዘቦቱ፣ ጥያቄ፣ ወቦቱ፣ መጠኑ፣ Rv. — እሳትሰ፣ . . . አካል፣] om Rv. — ወመለኮትሰ፣] om ወ a Rv. — የአካል፣] ይአካል፣ Rv.

47. a) ወአቅም፣] ወደከመ፣ Rv.

β) ኑጎ፣ ወግድም፣] tr b s D. — ወአቱ፣] add እንተ፣ b D. — በተለይ፣ ወበተሉ፣] tr Rv.

γ) ምስፋሑ፣] ምስፋሑ፣ Rv. — ወምስትጉቡእ፣] 'ግቡእ፣ a, 'ጉቡእ፣ R, 'ጉቡእ፣ v. — አላ፣] add በከመ፣ ተብሀለ፣ Rv.

δ) ወዘበታሕቱ፣] om ዘ Rv. — አላ፣] ለሊሁ፣ Rv.

ε) አኩ: ዘቦቱ: ለመለኮት: ምድናን: ወአትሕቶ: ርእሰ: ከመ: ይንግኤ: እምድር: ዘከነ: ውስተታ: አላ: ውስተ: እዲሁ: ሆሉ: አጎዝ: በከመ: አርአዮ: ለጹጥሮስ:

ζ) አኩ: ዘቦቱ: ለመለኮት: እንግድኤ: እንተ: ፍጽም: ወዘባን: እንተ: ድጎር: በዘይትረጎይ: ወበዘይትገመር: አላ: ግልቡብ: ውእቱ: በነይ: እሳት: ነይ: እሳትሰ: ለሊሁ: ውእቱ: ወመለኮትሰ: ንጹሕ: ወጽሩይ: ወብሩህ: ውእቱ:

48. ነአምን: አብ: ፈናዌ: ከመ: አብ: ውእቱ: በሀላዊሁ: ወነአምን: ወልደ: ተፈናዌ: ከመ: ወልደ: ውእቱ: በሀላዊሁ: ወነአምን: መንፈስ: ቅዱስ: ማጎዳዊ: ከመ: መንፈስ: ቅዱስ: ውንቱ: በሀላዊሁ:

49. ርስም: ፩እግዚአብሔር:

50. አኩ: ከመ: አብርሃም: ዘይልሕቅ: እምይስሐቅ: ወይስሐቅ: ዘይልሀቅ: እምይዕቆብ፤ (134b) አኩ: ከማሁ: ለመለኮት: አይልሀቅ: አብ: እምወልደ: ወልድኒ: አይልሀቅ: እመንፈስ: ቅዱስ: ወመንፈስ: ቅዱስኒ: አይንዕስ: እምወልደ: ወልድኒ: አይንዕስ: እምአቡሁ:

51. አኩ: ከመ: አብርሃም: ዘይኤዝዞ: ለይስሐቅ: በሕገ: ፍጥረት: ወይስሐቅ: ዘይኤዝዞ: ለይዕቆብ፤ አኩ: ከማሁ: ለመለኮት: አይኤዝዞ: አብ: ለወልድ: በከዊነ: አብ: ወኢዮባ: ወልድ: እመንፈስ: ቅዱስ: በከዊነ: ወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ዕሩይ: ውእቱ:

52. ወመለኮትሰ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: ፩አምላክ: አሐቲ: መንግሥት: ወአሐቲ: ሥልጣን: ወአሐቲ: ምክናን:

53. አብ: ይሂሊ: ወወልድ: ይትናገር: ወመንፈስ: ቅ: ይህምር: አብ: ይመክር: ወወልድ: ይነብብ: ወመንፈስ: ቅ: ይፌ (135a) ጽም: አብ: ይገብር: ወወልድ: ያስተዋድድ: ወመን: ቅ: ያጠግጥዕ:

54. አብ: ይፌኑ: ወወልድ: ያሰለጥን: ወመ: ቅ: ስምዓ: ይከውን: አብ: ይስሐብ: ወወልድ: ያለምድ: ወመ: ቅ: ይምዕድ: አብ: ያነጽሕ: ወወልድ: ያጸረ: ወመ: ቅ: ይቁድስ:

ε) ምድናን: ወአትሕቶ: ርእሰ:] ምድናን: (add አላ: v) አትሕቶ: ርእሰ: Rv. — ውስተ: እዲሁ:] pr እንዘ: v, pr አላ: እንዘ: R.

ζ) ለመለኮት:] 'ቱ: h. — እንግድኤ:] 'ዓሁ: R, 'ድዓ: v D, v₁ = R. — እንተ: ፍጽም:] ወፍጽም: h a b s D; Rv = Text. — በዘይትረጎይ:] በዘአይትረ': b, om Rv. — ወበዘይትገመር:] ወበዘይትአመር a, ወበዘአይትገ': b, om Rv; D = h. — ወለመለኮትሰ:] om Rv. — ንጹሕ:] add ውእቱ: Rv. — ወጽሩይ:] add ውእቱ: Rv.

48. አብ: ፈናዌ:] አብ: ፈናዊ: et sic passim nominativus Rv. — ማጎዳዊ:] om Rv, sed add ዘወረደ: ላዕለ: ዮርጳኖስ: ወላዕለ: ሐዋርያት: Rv.

50. ለመለኮት:] om Rv. — እምወልድ¹:] ዱ: a b s v; add በከዊነ: አብ: Rv. — ወልድኒ¹: ቅዱስ:] tr ወአይልሀቅ: ወልድ: እመንፈስ: ቅዱስ: Rv. — እምወልድ²: አይንዕስ²: እምአቡሁ:] እምአብ: caetera om ob hom a; እምአብ: ወወልድ: ወወልድ: አይንእስ: እምአቡሁ: በከዊነ: ወልድ: Rv.

51. በሕገ:] ዘባ: ሕገ: Rv. — በከዊነ¹⁻²:] ለከ': a. — እመንፈስ: ቅዱስ:] om h et caeteri. — (በከዊነ²) ወልድ:] ዕሩይ: Rv₁; v₁ super rasura, v vid ወልድ: D = h.

52. ወመለኮትሰ:] om Rv. — አሐቲ: መንግ:] pr. አሐቲ: ክብር: ወ Rv.

53-55. Die Zeugen verteilen sich hier auf zwei Gruppen: b Rv einerseits, h a s D T

ε) *Die Gottheit* kennt (wörtlich: hat) kein Sich-Neigen und kein Sich-Bücken, um etwas aufzuheben, das auf dem Boden liegt, sondern in ihre Hand ist alles eingeschlossen, wie sie es dem Petrus gezeigt hat.

ζ) *Die Gottheit hat* nicht die Brust vorne und den Rücken hinten, so daß sie gesehen und angefaßt werden könnte, sondern sie ist in eine Feuerflamme eingehüllt; die Feuerflamme aber ist sie selbst, die Gottheit aber ist rein und lauter und klar.

48. Wir glauben, daß der Vater, der Sender, in seiner Wesenheit (= wirklich) Vater ist, und wir glauben, daß der Sohn, der Gesandte, in seiner Wesenheit Sohn ist, und wir glauben, daß der hl. Geist, der Lebendigmacher, in seiner Wesenheit heiliger Geist ist:

49. Drei Namen, ein Gott.

50. *Es ist nicht wie bei Abraham*, der älter war als Isaak, und bei Isaak, der älter war als Jakob; (134b) *es nicht so bei der Gottheit*: der Vater ist nicht älter als der Sohn, auch der Sohn ist nicht älter als der hl. Geist, und auch der hl. Geist ist nicht jünger als der Sohn, auch der Sohn ist nicht jünger als sein Vater.

51. *Es ist nicht so wie bei Abraham*, der dem Isaak gemäß dem Gesetze der Natur gebot, und bei Isaak, der dem Jakob gebot; *es ist nicht so bei der Gottheit*: der Vater gebietet nicht seinem Sohn, obwohl er der Vater ist, und der Sohn ist nicht größer als der hl. Geist, obwohl er der Sohn ist, und der hl. Geist ist gleich.

52. Die Gottheit aber, der Vater und der Sohn und der hl. Geist, der eine Gott, sind *ein* Reich und *eine* Macht und *ein* Gericht.

53. *Der Vater* denkt und *der Sohn* berichtet und *der hl. Geist* billigt. — *Der Vater* beschließt und *der Sohn* redet und *der hl. Geist* führt (135a) aus. — *Der Vater* schafft und *der Sohn* ordnet und *der hl. Geist* veredelt.

54. *Der Vater* entsendet und *der Sohn* herrscht und *der hl. Geist* ist Zeuge. — *Der Vater* zieht an sich und *der Sohn* gewöhnt an und *der hl. Geist* ermuntert. — *Der Vater* reinigt und *der Sohn* läutert und *der hl. Geist* heiligt.

andererseits. Die erstere verteilt die 27 Verba auf die einzelnen göttlichen Personen, so daß 9 Ternare entstehen und die Singularform herrscht. Die letztere sagt jedes dieser Verba von allen drei göttlichen Personen aus, hat also die Pluralform. Die erstere Art ist die ursprüngliche (siehe die Bemerkungen), daher habe ich sie in den Text aufgenommen unter Beibehaltung aller Eigentümlichkeiten, namentlich der orthographischen; nur habe ich in 55b die beiden ersten Verba umgestellt. Unverändert lautet h: አብ፡ ወወልድ፡ ወመንገድ፡ ቅ፡ ይሄል። አብ፡ ወወ፡ ወመ፡ ቅ፡ ይትናገሩ። አብ፡ ወወ፡ ወመ፡ ቅ፡ ይሠምሩ። "ይመክሩ፤ "ይነብቡ፤ "ይፈጽሙ። "ይገቡሩ፤ "ያስተዋድዱ፤ "ያጠግጡ። "ይፈንወ፤ "ያሰለጥኑ፤ "ስምዓ፡ ይከውኑ። "ይስሕቡ፤ "ያለምዳ፤ "ይምዕዳ። "ያነጽሑ፤ "ያጸርዩ፤ "ይቆድሱ። "ያጸገዑ፤ "ያጠብቡ፤ "ይሄድ፣ "ይከልሉ፤ "ያለብሱ፤ "ያሞግሱ። "ይነብሩ፤ "ይካንኑ፤ "የሐትቱ።

Einzeln-Varianten:

53, 5: ይነብቡ (bzw. 'ቡ፤) ይምዕዳ፡ s (vgl. 15). — 9: ያጠግጡ፡ (bzw. 'ዑ፤) ያጥ፡ a.

55, 20: ያጠብቡ፡ (bzw. 'ዑ፤) ያጠብቡ፡ s. — 22, 23: ያለብሱ / ይከልሉ፤ tr h a b s D T. — 26: ይካንኑ፤ ይከውኑ፡ s. — 27. የሐትቱ፤ ይሐትቱ፡ Rv.

Nach 54, 17 sind in v ca. vier Buchstaben verwischt.

55. ኦብ: ያጸንዕ: ወወልድ: ያጠብዕ: ወመ: ቅ: ይሂድፍ: ኦብ: ያለብስ: ወወልድ: ይኬልል: ወመ: ቅ: ያሞግስ: ኦብ: ይነብር: ወወልድ: ይኬንን: ወመ: ቅ: የሐትት:

56. ከመዝ: ነአምን: ወከመዝ: ንትአመን: ድማሬ: ወሀብሬ: እንዘ: ኢንፈልፕ: ወኢንሌሊ: ከመ: ኢይኩን: ብዑደ: ንፍልፕ: ወንሌሊ: ከመ: ኢይኩን: ሕው (135 b) ሰ:

57. አኮ: ዘንብል: ፫: ከመ: ኦብርሃም: ይስሐቅ: ወያዕቆብ: አላ: ፩: ውእቱ: እንዘ: ፫: ግፃዬ: አኮ: ዘንብል: ፩: ከመ: አዳም: ቀዳሜ: ከሉ: ፍጥረት: አላ: ፫: ውእቱ: እንዘ: ፩: ሀላዬ:

58. ናሁ: ንስምም: ለአይሁድ: እኩያን: ወለእስማኤላውያን: ጊጉያን: አለ: ይብሉ: ፩: ገጸ: እግዚአብሔር: ወ፩: አካል: በኢሊብዎቶመ: ዕውራኔ: ልብ: እሙንቱ: ናሁ: ንሬእዮመ: ለአረሚ: መጥፃውያን: ዘብዙኅ: አማልክቲሆመ: ወብዙኅ: አጋንንቲሆመ:

59. ንሕነሰ: ንተሉ: አምሀርተ: ሠናይ: ፍኖት: በከመ: መሀሩኔ: ሐዋርያት: እንዘ: ይብሉ:

60. α) ኦብ: ፀሐይ: ወልድ: ፀሐይ: ወመንፈስ: ቅ: ፀሐይ: ፩: ውእቱ: ፀሐይ: ጽድቅ: ዘላዕለ: ከሉ:

β) ኦብ: እሳት: ወልድ: እሳት: ወመ: ቅ: እሳት: ፩: ውእቱ: እሳት: ሕይወት: ዘእምአርያም:

γ) ኦብ: ጎህ: ወልድ: ጎህ: ወመ: (136 a) ቅ: ጎህ: ፩: ውእቱ: ጎህ: ጽባሕ: ዘበፀዳለ: ብርሃኑ: ሠሰለ: ጽልመት:

δ) ኦብ: ጉንደ: ወይን: ወልድ: ጉንደ: ወይን: ወመ: ቅ: ጉንደ: ወይን: ፩: ውእቱ: ወይን: ሕይወት: ዘቦቱ: ጥእመ: ከሉ: ዓለም:

ε) ኦብ: ሐሊብ: ወልድ: ሐሊብ: ወመ: ቅ: ሐሊብ: ፩: ውእቱ: ሐሊብ: ዘአልቦቱ: ቱስሕት:

61. ከመዝ: ነአምን: ወከመዝ: ንትአመን: ወንብል: ጸሎተ: ሃይማኖት:

62. ይሕ: ነአምን: በ፩እምላክ:

63. ይክ: ንግባዕክ: ጎብ: ጥንተ: ነገር: ወንሕትታ: ለቅድስት: ድንግል: በእንተ: ጽንፋ: ዘመንክር: ለከሉ: እንዘ: ንብል:

64. አድንግል: ሶብ: ጎደረ: ውስተ: ከርሥኪ: እሳተ: መለኮት: ገጸ: እሳት: ልብሱ: እሳት:

56. ወከመዝ: ንትአመን:] om Rv. — ድማሬ:] ጽማሬ: Rv. — ብዑደ:] add ወኢፍሉጠ: D T. — ንፍልፕ:] add እንክ: Rv.

57. ውእቱ:] add እግዚአብሔር: a. — እንዘ: [፫ግፃዬ:] ዘበ: ሰለሰቱ: ሀላዬ: Rv, ግፃዬ: sup ras s1. — ከሉ:] om s Rv. — እንዘ: ፩ሀላዬ:] ዘበ: ፩ሀላዬ: Rv, ፩ሀላዬሁ: a.

58. ወለእስማኤላውያን:] ወለኤስ': b T, ወለይስ': D. — ግጸ:] om a s Rv, sup s1. — ወ፩አካል:] om a s Rv. — በኢሊብዎቶመ:] በኢያእምሮቶመ: Rv. — ዕውራኔ:] pr እስመ: Rv. — መጥፃውያን:] መጠ': a b s Rv, መጣ': D; T = h. — ዘብዙኅ:] om H R, sed la-cuna unius literae; v = h.

59. አምሀርተ:] ትምሀርተ: s, አምርሕተ: Rv. — ሠናይ:] pr. ለ Rv1, v = h. — ፍኖት:] pr ለ h a s, om ለ s1; ለሕይወት: b, ፍኖተ: (!) Rv.

60. α) ወመንፈስ: ቅ:] om ወ h. — ጽድቅ:] add ዘያበርሀ: Rv. — ዘላዕለ:] om H Rv.

β) ውእቱ: እሳት:] ው': እሳቱ: (!) h. — እሳተ: ሕይወት:] 'ተ: ሐይወት: Rv.

γ) ጎህ: ጽባሕ:] om Rv. — ዘበፀዳለ: ብ'] ጸዳል: ዘበ: ብርሃኑ: Rv.

δ) ጉ': ወይን: ፩: ውእቱ:] ጉ': ወይን: ወይን: (bis!) አሐዱ: ውእቱ: R; v = h. — ወይን: ሕይወት:] ወ': ሐዊት: Rv. — ከሉ: ዓለም:] om ዓለም: Rv.

55. *Der Vater stärkt und der Sohn befestigt und der hl. Geist lenkt. — Der Vater bekleidet und der Sohn krönt und der hl. Geist verleiht Anmut. — Der Vater thront und der Sohn richtet und der hl. Geist untersucht.*

56. Ebenso glauben und ebenso bekennen wir eine Vereinigung und eine Gemeinschaft, indem wir nicht trennen und nicht scheiden, damit (die Gottheit) nicht vielfältig werde; wir trennen und scheiden (aber anderseits), damit sie nicht vermischt (135b) werde.

57. *Wir sagen nicht:* (Es sind) drei, wie Abraham, Isaak und Jakob; sondern: es ist einer, obwohl es drei Personen sind. — *Wir sagen nicht:* (Es ist) einer, wie Adam, der Erstling der ganzen Schöpfung; sondern: es sind drei, obwohl es eine Wesenheit ist.

58. *Siehe, wir hören die bösen Juden und die irrenden Ismaeliten (Muhammedaner) sagen: „Eine Person Gottes und eine Natur“ — in ihrem Unverstand sind sie blinden Herzens. — Siehe, wir sehen die götzendienerischen Heiden reich an Göttern und reich an Teufeln.*

59. Wir aber folgen den Lehrern des guten Weges, wie uns die Apostel belehrt haben, indem sie sagten:

60. a) *Der Vater ist Sonne, der Sohn ist Sonne und der hl. Geist ist Sonne: eine ist die Sonne der Gerechtigkeit, die über allem (leuchtet).*

β) *Der Vater ist Feuer, der Sohn ist Feuer und der hl. Geist ist Feuer: eines ist das Feuer des Lebens, das vom höchsten Himmel (kommt).*

γ) *Der Vater ist Morgenröte, der Sohn ist Morgenröte und der hl. (136a) Geist ist Morgenröte: eine ist die Röte des Morgens, durch deren Lichtglanz die Finsternis verscheucht wird.*

δ) *Der Vater ist Weinstock, der Sohn ist Weinstock und der hl. Geist ist Weinstock: einer ist der Wein des Lebens, in dem die Süßigkeit der ganzen Welt ist.*

ε) *Der Vater ist Milch, der Sohn ist Milch und der hl. Geist ist Milch: eine ist die Milch, die unvermischt ist.*

61. So glauben wir und so bekennen wir, und wir wollen das Gebet des Glaubens sprechen:

62. V.: Wir glauben an einen Gott . . .

63. P.: Wir wollen nunmehr zum Anfang der Rede zurückkehren und über die ganz wunderbare Empfängnis der hl. Jungfrau eine Untersuchung anstellen, indem wir sagen:

64. O Jungfrau, wie (kam es), daß das Feuer der Gottheit — ihr (der Gottheit) Antlitz ist Feuer, ihr Gewand ist Feuer und ihre Hülle ist Feuer —,

61. ከመዝ፣¹ ወንበል፣ ወኩልነ፣ ከመዝ፣ እንዘ፣ ንአምን፣ (!) ወከመዝ፣ እንዘ፣ ንትኩመን፣ ንበል፣ Rv.

62. ይሕ፣ አምላክ፣ ይሕ፣ ጸሎተ፣ ሃይማኖት፣ a, ነአምን፣ ሕይ፣ (!) (corrigere ይሕ፣ ነአምን፣) b et add Symbolum Nicaenum in extenso fol. 53 b; ይዲ፣ በጥበብ፣ እግዚአብሔር፣ አውሮሃኑ፣ ጸ፣ (= ጸሎተ፣ ሃይማኖት፣) s; om Rv; ይሕ፣ ኅበ፣ ፫፫፣ D.

63. ይከ፣] om Rv; pr ይሕ፣ በኩሉ፣ ቅዳሴ፣ ሊቃውንት፣ ዘንተ፣ b. — ንግባዕኩ፣] ንግባኡ፣ እንከ፣ Rv. — ነገር፣] add ነ Rv. — እንዘ፣] ወ Rv. — ንበል፣] ንበል፣ Rv.

64. እሳተ፣ መለኮት፣] om a b s, sup s₁; እሳት፣ በላዒ፣ Rv.

ክፍት፡ እሳት፤ እርኑ፡ ኢያውዓኪ። ወጊ፡ መንጠላዕት፡ ዘነደ፡ እሳት፡ አይቴነ፡ ተደለወ፡ ወአይቴነ፡ ተንጠልኦ፡ (136 b) በውስተ፡ ከርሥኪ፡ እምገቦኪ፡ በዩማንነ፡ ወእምገቦኪ፡ በፀጋምነ፡ እንዘ፡ ንስቲት፡ አባል፡ አንቲ። መንበር፡ ኪፋባዊ ዘያንጸበርቅ፡ ወዘዩዓውዶ፡ ነደ፡ እሳት፡ አይቴነ፡ ተደለወ፡ ወአይቴነ፡ ተተክለ፡ በውስተ፡ ከርሥኪ፡ እንዘ፡ ንዕስት፡ መርዓት፡ አንቲ።

65. አከዊኒ፡ እም፡ ዘምስለ፡ ዓመት፤ ጽበተ፡ ከርሥ፡ ዘምስለ፡ ርሀብ፤ ፅንሥ፡ እንበለ፡ ፋካቤ፡ ከመ፡ ንሀብ፡ ዘእምቃል፡ ንባብ፤ ሐሊብ፡ ምስለ፡ ደንግል፡ ጽመር።

66. a) ወሶቤ፡ እሑሊ፡ ዘንተ፡ ይፈቅድ፡ ህሊናዩ፡ ይጽብት፡ እመቀ፡ አብሀርቲሁ፡ ለወልደኪ፤ ወደመዓብሎ፡ መዋግደ፡ ምሥዋራቲሁ፡ ለፍቁርኪ።

β) ወሶቤ፡ እሑሊ፡ ዘንተ፤ ካዕቤ፡ ይፈቅድ፡ ህሊናዩ፡ ይዕርግ፡ ላዕለ፡ ወይጸዕ፡ በሥውር፡ ወይቅለዕ፡ መንጠላዕት፡ ምሥዋራቲሁ፡ ለሕያው፤ ወይፈርሀ፡ እምነ (137 a) ደ፡ እሳት፡ ወአይበጽሕ፡ እስከ፡ መጠኒ፡ መንፈቀ፡ መንፈቆመ፡ ለአየራት።

γ) ወሶቤ፡ እሑሊ፡ ዘንተ፡ ይፈቅድ፡ ህሊናዩ፡ ይጸዓን፡ መትከፈ፡ ነፋሳት፡ ይስርር፡ ምሥራቀ፡ ወምዕራብ፡ ሰሜኒ፡ ወደቡብ፡ ወውስተ፡ ኸሉ፡ አጽናፍ፡ ይርአይ፡ ህላዊሆመ፡ ለፍጡራን፡ ወይመጥን እመቃቲሆመ፡ ለአብሕርት፡ ያእምር፡ ሉዓሌሁ፡ ለሰማይ፡ ወዩአይይ፡ እንተ፡ በኸለኒ፡ ወበኸሉ፡ ይስእን፡ ወደገብእ፡ ኅብ፡ ዘትካት፡ ህላዊሁ።

67. ወይእዜኒ፡ ኢንሕሥሥ፡ ዕበያቲሁ፡ ወኢንጠናቀቅ፡ ማዕምቅቲሁ፡ ዘኢይክል፡ ልዕነ፡ ነቢያት፡ ወሐዋርያት፡ ለወድሶተ፡ መጠኒ፡ ዕበዩ።

68. ግፋም፡ ውእቱ፡ ዘኢይደፈር፤ በኅቤነስ፡ ትሑት። ልዑል፡ ውእቱ፡ ዘኢይትረከብ፤ በኅቤነስ፡ አርአያ፡ ገብር፡ ነሥኡ። እሳት፡ ውእቱ፡ ዘኢይትገሠሥ፤ ንሕነስ፡ ርአናሁ፡ ወገሠሥ (137 b) ናሁ፡ በለዕነ፡ ወሰተይኒ፡ ሥስሌሁ።

69. ይእዜኒ፡ ንሰብሑ፡ እንዘ፡ ንብል፡ ቅ፡ ቅ፡ ቅ።

70. ይሕ፡ ቅ፡ ቅ፡ ቅ።

ክፍት፡ እሳት፡] *om Rv.* — እርኑ፡] *om ኑ Rv.* — ተደለወ፡] ተአሰረ፡ (ተሰወረ፡ v) ወአይቴነ፡ ተተክለ፡] *Rv (vide infra!)* — ወዘዩዓውዶ፡] *om ወ s Rv.* — ነደ፡] *om Rv.* — ወአይቴነ፡ ተተክለ፡] *om Rv (vide supra!)*.

65. አከዊኒ፡] *om አ R sed lacuna*; v = h. — ርሀብ፡] ርሑብ፡] *Rv.* — ዘእምቃል፡ ንባብ፡] *om a,* 'ቃለ፡ ንባብ፡] *Rv.* Siehe die Bem.

66. a) ምሥዋራቲሁ፡] ስውራቲሁ፡] *R,* ስዉራቲሁ፡] *v.* — ለፍቁርኪ፡] ለሕያው፡] *a b s.*

β) ዘንተ፡] *om s D.* — ካዕቤ፡] *om b Rv.* — መጠኒ፡] *om a Rv.*

γ) እሑሊ፡] ይሂሊ፡] *b.* — ይጸዓን፡] ይጸዓን፡] *Rv.* — መትከፈ፡] መቃክፍተ፡] *Rv.* — ነፋሳት፡] ነፋስ፡] *a Rv,* ነፍሳት፡] *D.* — ይስርር፡] *pr ወ b s Rv D.* — ይርአይ፡] *pr ወይስርር፡ ወ Rv.* — እመቃቲሆመ፡] ስመቂሆመ፡] *Rv.* — ያእምር፡] ወያእምር፡] *Rv D.* — ወዩአይይ፡] ወይዓይል፡] *Rv;* *D = h.* — በኸለኒ፡] *om በ Rv.* — ወበኸሉ፡] *om Rv.* — ይስእን፡] ይሰእን፡] *a, pr ወ Rv.* — ህላዊሁ፡] ጽጣዊሁ፡] *Rv;* *D = h.*

67. ኢንሕሥሥ፡] *add እንከ፡ Rv.* — ዕበያቲሁ፡/ማዕምቅቲሁ፡] *tr Rv.* — ማዕምቅቲሁ፡] መዓምቅቲሁ፡] *s,* መዓመቅቲሁ፡] *Rv.* — ዘኢይክል፡] እስመ፡ አይ፡] *Rv.* — ለወድሶተ፡ መጠኒ፡] 'ቱ፡ ለመጠኒ፡] *v;* *R = h.*

68. ዘኢይደፈር፡] ዘኢይፈርሀ፡] *a.* — ትሑት፡] *add መእቱ። Rv D.* — ልዑል፡] *pr ወ h.* — ዘኢይትገሠሥ፡] ዘኢይትለከፍ፡] *Rv.*

als es in deinem Schoße wohnte, dich nicht verbrannte? — Und die sieben Zelte aus Feuerflammen, wo waren sie denn aufgestellt, und wo waren sie denn ausgespannt (136b) in deinem Schoße? — Auf deiner rechten Seite oder auf deiner linken Seite, da du doch von kleiner Gestalt (wörtlich: Körper) warst? — Wo war denn der blitzende und von Feuerflammen umgebene Cherubsthron aufgestellt, und wo war er denn in deinem Schoße aufgerichtet, da du doch eine kleine Braut warst?

65. O Muttersein und zugleich Magdsein! Enge und zugleich Weite des Mutterschoßes! Empfängnis ohne Beilager, gleich der Biene, durch das Wort der Rede! Milch in Verbindung mit Jungfrauschafft!

66. a) *Und wenn ich dies bedenke, dann verlangt mein Geist*, die Tiefe der Meere deines Sohnes zu durchschwimmen; aber die Wogen der Geheimnisse deines Lieblings überfluten ihn.

β) *Und wenn ich dies bedenke, dann verlangt wiederum mein Geist*, in die Höhe hinaufzusteigen und in das Geheime hinauszugehen und den Vorhang der Geheimnisse des Lebendigen zu lüften; aber er fürchtet sich vor der (137a) Feuerflamme und gelangt nicht bis zum Maße der Hälfte der Hälfte des Äthers (wörtlich: der Lüfte).

γ) *Und wenn ich dies bedenke, dann verlangt mein Geist*, die Schultern der Winde zu besteigen, nach Osten und Westen, Norden und Süden und nach allen Richtungen (wörtlich: Grenzen <der Erde>) zu fliegen, das Sein der Geschöpfe zu schauen und die Tiefen der Meere auszumessen, die Höhe des Himmels kennen zu lernen und überall und in allem umherzuschweifen; <aber> er ist zu schwach (er versagt) und kehrt zu seinem früheren Sein zurück.

67. Aber jetzt wollen wir nicht erforschen seine Größe und nicht ergründen seine Tiefe; denn nicht <einmal> die Zunge der Propheten und Apostel vermag das Maß seiner Größe zu besingen (= seine G. gebührend zu b.).

68. *Er ist* furchterregend, so daß sich niemand <gegen ihn> auflehnt; aber uns gegenüber (wörtlich: bei uns) war er demütig. — *Er ist* erhöht, so daß ihn niemand erreicht; aber uns gegenüber (w.: bei uns) hat er Knechtsgestalt angenommen. — *Er ist* Feuer, so daß man ihn nicht berühren kann; aber wir haben ihn gesehen und (137b) berührt und haben mit ihm gegessen und getrunken.

69. Aber jetzt wollen wir ihn preisen, indem wir sagen: Heilig, heilig, heilig . . .

70. V.: Heilig, heilig, heilig . . .

69. ንሰብሐ: add ለወልደኪ: Rv. — ቅ: ቅ: ቅ: ቅዱስ: እግዚአብሔር: b; ቅዱስ: s, add እግዚአብሔር: s₁, ቅዱስ: Rv; om D.

70. pr ደዲ: አውሥኢ: Rv; D = h. — ቅ: ቅ: ቅ: ቅዱስ: ኃይል: ቅ: ሕያው: ዘኢይ-መውት: እስከ: ተፍጻሚቱ: b, ቅዱስ: ዘነግሠ: Rv, ቅ: እግዚአብሔር: ኅብ: ኪዳነ: እስከ: ፍጻሜቱ: D.

- 71. ይካ፡ አድንግል፡ መፍርይት፡ ለእንተ፡ ይትበለዕ፡ ወመንቅዕት፡ ለእንተ፡ ይሰተድ።
- 72. አኅብስት፡ እንተ፡ እምኔኪ፡ ለእለ፡ ይበልዕ፡ እምኔሁ፡ በአሚን፡ ዘይሁብ፡ ሕይወተ፡ ወመ-
ድኃኒተ። አኅብስት፡ እንተ፡ እምኔኪ፡ ለእለ፡ አይበልዕ፡ እምኔሁ፡ በአሚን፡ ጽኑዕ፡ ውኣቱ፡
ዘአይትሔዩክ፡ ዘውኣቱ፡ ዕብኒ፡ አድማስ፡ ኃያል።
- 73. አጽዋዕ፡ እንተ፡ እምኔኪ፡ ለእለ፡ ይሰትዩ፡ እምኔሁ፡ በአሚን፡ ዘያጉሥዕ፡ ጥበበ፡ ወይሁብ፡
ሕይወተ። አጽዋዕ፡ እንተ፡ እምኔኪ፡ ለእለ፡ አይሰትዩ፡ እምኔሁ፡ በአሚን፡ ዘያሰክር፡ ወያተነትን፡
ወያወድቅ፡ ወያዊስክ፡ ኃጢአተ፡ ህዩንተ፡ ኅድገተ፡ ኃጢአት።
- 74. ይእዜኒ፡ ንሰብሐ፡ ለወልድኪ፡ እንዘ፡ ንብል፡
- 75. ስብሐት፡ ለከ፤ ስብሐት፡ (138 a) ለመንግሥትከ።
- 76. ስብሐት፡ ዘምስለ፡ ዕጣን፡ ንጹሕ፡ ናዓርግ፡ ለከ።
- 77. በዝዩ፡ ዕርገተ፡ ዕጣን።
- 78. ይካ፡ አደሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወልደ፡ እግዚአብሔር፡ ሕያወ፡ ዘእምኅቤሁ፡ ነሉ፡ ሀብት፡
ሠናዩ፡ ወነሉ፡ ፍት፡ ፍጹም፤ ኮኒ፡ ሰብኦ፡ ወነሉ፡ ሕን፡ ሰብኦ፡ ፈጸመ፡ ዘእንበለ፡ ኃጢአት፡
ባሕቲታ፡ ወተምሀረ፡ ሕን፡ ዕብራውያን፤ እምኅብ፡ ዮሐንስ፡ ተጠምቀ፡ ወበውስተ፡ ገጻም፡ ተመ-
ከረ፡ ርህቤ፡ ወጸምዓ፡ ወተአምራተ፡ ገብረ።

(Institutio.)

- 79. በዩኣቲ፡ ሌሊት፡ እንተ፡ ባቲ፡ መጠወ፡ ነፍሶ፡ ለሞት፡ አመረ፡ ለአርዳኢሁ፡ በብዙኅ፡
ትእምርት፡ በእንተ፡ ሕማሙ፡ ወስቅለቱ፡ ወሞቱ፡ ወትንሣኤሁ፡ በሣልስት፡ ዕለት፡ በሥጋ፡ ወነ-
ፍስ፡ አጽም፡ ወደም፡ በከመ፡ ኮኒ፡ ትካት፤
- 80. እንዘ፡ ሀለዉ፡ ምስሌሁ፡ አርዳኢሁ፡ በዩማኑ፡ ወበፀጋሙ፡
- 81. ወምስሌሀሙ፡ ኅሉቅ፡ ዝንቱ፡ ዘፍጥረቱ፡ ክርዳድ፡ ዘምስለ፡ (138b) ሥርናይ፡ ድሙር፡
ይሁዳ፡ ዘአግብኦ፡
- 82. ይዲ፡ አንሥኡ፡ [እደዊክሙ፡ ቀሳውስት]።
- 83. ይካ፡ አሚሃ፡ አደሱስ፡ ክርስቶስ፡ ነሥኡ፡ ኅብስተ፡ በእደዊሁ፡ ቅዱሳት፡ ወብፀዓት፡ ወን-
ጹሐት፡ እለ፡ እንበለ፡ ርስሐት፡ አንቃዕደወ፡ ሰማዩ፡ ኅብ፡ አቡሁ፡ ወአስተምሀረ፡ ወላዲሁ፡ ወአ-
ማኅፀን፡ አርዳኢሁ፡ ከመ፡ ይዕቀቦሙ፡ እምነሉ፡ እኩድ።

71. መፍርይት፡] *pr* አ Rv. — ወመንቅዕት፡] ወአንቅዕት፡ Rv.
 72. ዘይሁብ፡ ወመድኃኒተ፡] ሠናዩ፡ ውኣቱ፡ ወሒወት፡ (sic) ውኣቱ፡ ወመድኃኒት፡
 ውኣቱ፡ Rv. — አይበልዕ፡] *om* ኢ b, አይአምኑ፡ Rv. — እምኔሁ፡ በአሚን፡] *om* Rv. —
 ዘአይትሔዩክ፡] 'ሐዩክ፡ a s Rv D, ዘአይሂዩክ፡ b. — ዘውኣቱ፡] ወውስቲቱ፡ Rv. — አድማስ፡]
 አድማ፡ v, አድማስ፡ R, አልማስ፡ D.
 73. ወይሁብ፡] ወያዊስክ፡ Rv. — ሕይወተ፡] *add* ወመድኃኒተ፡ s, ሒወት Rv. — አይ-
 ሰትዩ፡] *om* ኢ bs, አይአምኑ፡ Rv. — እምኔሁ፡ በአሚን፡] *om* Rv. — ዘያሰክር፡] *om* H
 abs Rv. — ወያወድቅ፡] *om* ወ a, *om* omnino Rv.
 74. ለወልድኪ፡] *om* h. 76. ስብሐት፡] 'ተ፡ s₁ (rasura) D. — ናዓርግ፡] ነዓርግ፡ h bs.
 77. በዝዩ፡] በዕርፈ፡ መስቀል፡ b; ወእምዝ፡ ንፍቅ፡ Rv. — ዕርገተ፡ ዕጣን፡] ያዕርግ፡ ዕጣን፡
 Rv, *add* ይሕ፡ ተዘከረኒ፡ እግዚኦ፡ በውስተ፡ መንግሥትከ፡ s D.

71. P.: O Jungfrau, die du reiftest, was gegessen wird, und sprudeltest, was getrunken wird!

72. O Brot aus dir, das denen, die davon in Glauben (= gläubig) essen, Leben und Heil gibt! — O Brot aus dir, <das> denen, die davon nicht in Glauben (= ungläubig) essen, hart ist, so daß es nicht gekaut werden kann, d. h. ein starker Diamantstein ist!

73. O Kelch aus dir, der denen, die davon in Glauben trinken, Weisheit quillt und Leben gibt! — O Kelch aus dir, der diejenigen, die davon nicht in Glauben trinken, berauscht und betäubt und zu Boden streckt und Sünde statt Sündenvergebung hinzufügt!

74. Aber jetzt wollen wir deinen Sohn preisen, indem wir sagen:

75. Preis sei Dir, Preis sei (138a) Deinem Reiche!

76. Preis, den wir mit reinem Weihrauch zu Dir aufsteigen lassen!

77. Hier ist Inzens.

78. P.: Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk <kommt>, wurde Mensch und erfüllte das ganze Gesetz des Menschseins (wörtlich: der Menschen), die Sünde allein ausgenommen, und lernte das Gesetz der Hebräer, wurde von Johannes getauft und in der Wüste versucht, hungerte und durstete und wirkte Wunder.

(Institutio:)

79. In jener Nacht, in der er sich selbst dem Tode überlieferte, unterrichtete er seine Jünger durch viele Zeichen über sein Leiden und seine Kreuzigung und seinen Tod und seine Auferstehung am dritten Tage mit Leib und Seele, Gebein und Blut, wie er vorher war,

80. während seine Jünger bei ihm zu seiner Rechten und zu seiner Linken waren —

81. und zu ihnen wurde jener gerechnet, dessen Natur unter den (138b) Weizen gemischtes Unkraut war, <nämlich> Judas, der ihn verriet —

82. D.: Erhebet <eure Hände, Priester>!

83. P.: damals nahm Jesus Christus Brot in seine heiligen und seligen und reinen, makellosen Hände, blickte zum Himmel zu seinem Vater empor und flehte seinen Erzeuger an und empfahl ihm seine Jünger, daß er sie vor allem Bösen bewahre,

78. ወኸሉ: ሕን: ሰብኢ: ፈጸመ:] ወኸሉ: ግብረ: ሰብኢ: ገብረ: Rv. — ባሕቲታ:] add ወተወልደ: በቤተ: ልሔም: Rv. — ወበውስተ: ገጻም:] ወበገጻም: Rv, om ወ a b s D. — ወተእምራተ:] om ወ a Rv.

79. መጠወ:] ይሚጡ: Rv. — ለሞት:] om D. — ሕግሙ: ወስቅለቱ:] tr h R v. — ሕጽም: ወደም:] በደም: ወበዓጽም: Rv. — በከመ: ኮኔ:] በእንተ: ኮኔ: b.

80. ሀለው:] ሀለው: a, ሀለው: s. — ኦርዳሊሁ:] pr ፲ወ፪ Rv.

81. ዝንቱ: ዘፍጥረቱ:] ዝውኣቱ: ዘእም: ፍጥረቱ: Rv, ዝኩ: ዘፍጥረቱ: D.

82. sup exscribendo a s Rv D (ከሀናት: Rv).

83. ወብፀ-ዓት:] ወኦጸ(!)-ብዒሁ: Rv. — ወንጹ-ሐት:] om b Rv. — ኦለ: ኦንበለ:] ዘኦንበለ: Rv, om ኦለ: D. — ርስሐት:] ነውር: Rv, add ይሕ: ነኦምን: ይካ: b. — እምኸሉ: እኩድ:] om ኸሉ: Rv.

84. ባረከ፡ ቡራኩ፡ ላዕለ፡ ኅብስት፡ እንዘ፡ ቡሩክ፡ ውእቱ፤ ፈተተ፡ እንዘ፡ ቅዱስ፡ ውእቱ፡
ወወሀቦሙ፡ ለአርዳኢሁ፡ ወይቤሉሙ።

85. ንሥኡ፡ ብልዑ፡ ዝእማሬኅብስት፡ ሥጋዩ፡ ውእቱ፡ ለዘበእንቲእክሙ፡ ይትወሀብ፡ ለቤዛ፡
ኩሉ፡ ዓለም።

86. ወከማሁ፡ ጽዋዓኒ፡ እምድኅረ፡ ተደሩ፡ አንጾረ፡ ወይቤ።

87. ንሥኡ፡ ስትዩ፡ ዝእማሬጽዋዕ፡ ደምዩ፡ ውእቱ፡ ለዘበእንቲእክሙ፡ ያንቅዖ፡ ከሩናት።

88. ወለዝ፡ ሶበ፡ ትገብርዎ፡ ተዝካረ፡ ሞትዩ፡ ትገብሩ፡ ወተዝካረ፡ ትንሣኤዩ፡ ትዜንዉ።

89. ይካ፡ አእግዚ (139a) ኡ፡ በከሙ፡ አሜሃ፡ ዘንተ፡ ኅብስተ፡ ባርክ፡ ወፈትት፡ ወሀብ።

90. ይሕ፡ አሜን።

91. ይካ፡ አእግዚኡ፡ በከሙ፡ አሜሃ፡ ዘንተ፡ ጽዋዓ፡ ዕተብ፡ ወቀድስ፡ ወመሎ።

92. ይሕ፡ አሜን።

93. ይካ፡ ወዘንተ፡ ዘዚአዩ፡ ተክህኖ፡ አንጾሕ፡ ወኅረዩ፡ ወሥመር።

94. ይሕ፡ አ[ሜን]።

95. ይካ፡ ወዘንተ፡ ካህነ፡ ዘሀሎ፡ ምስሌዩ፡ እንዘ፡ ይትራድኦኒ፡ በዝንቱ፡ ምሥጢር፡ ረስዩነ፡
ሎቱኒ፡ ወሊተኒ፡ ከሙ፡ ዮሴፍ፡ ወኒቆዲሞስ፡ እለ፡ ገነዝዎ፡ ለሥጋከ።

96. ይሕ፡ አ[ሜን]።

97. ይካ፡ ወዘንተ፡ ዲያቆኒ፡ ዘተልእከ፡ በከሙ፡ ሕገ፡ ላዕክ፡ ኡብጽሖ፡ ካዕበ፡ ኅበ፡ ዘዩዓቢ፡
መዓርገ፡ ሢመተ፡ ክህነት፡ እንቲኦኒ፡ ወረስዮ፡ ምሉዓ፡ ጸጋ፡ ወጽድቅ፡ ወሞገስ፡ ከሙ፡ እስጢፋኖስ፡
ዘርእዩ፡ ኅሉና፡ ሥላሴ፡ ዘበላዕሉ፡ አንክረ፡ ወተፋጸዩ፡ በርደተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ።

98. ይሕ፡ አ[ሜን]።

99. ይካ፡ ወለእሉ፡ ሕዝብከ፡ እለ፡ ተጋብኡ፡ ውስተ፡ ቤተ፡ ክርስቲያንከ፡ ቅድስት፡ ምስሉ፡
ካህናት፡ ወዲያቆናት፡ (139b) ዓቢይ፡ ወንዑስ፡ አድሉ፡ ለነሢኡ፡ ምሥጢርከ፡ ቅዱስ፡ መሐር፡
ወኢትስኪ።

100. እግዚኡ፡ መሐረኒ፡ ክርስቶስ፡ ፫ጊዜ።

101. ይሕ፡ ከማሁ።

84. ቡሩክ፡] bis h, semel h₁. — ፈተተ፡] ቀደሰ፡ Rv; pr lacunam (ፍታቶ?) s; D = h. —
ወይቤሉሙ፡] እንዘ፡ ይብል፡ Rv; D = h.

85. ብልዑ፡] add እምኔሁ፡ ኩልክሙ፡ Rv. — ዝእማሬኅብስት፡] om እማሬ፡ h, add h^{mg}. —
ይትወሀብ፡] ይትፈትት፡ Rv.

86. ጽዋዓኒ፡] 'ዕኒ፡ v.

87. ስትዩ፡] add እምኔሁ፡ ኩልክሙ፡ Rv. — ለዘበእንቲ፡] om ለ h, sup h₁. — ያንቅዖ፡]
'ዓ፡ h. — ከሩናት፡] add በዘ፡ ይትጋደግ፡ ኅጢአት፡ አሜን፡ Rv.

88. om Rv; D = h. — ትገብርዎ፡] 'ብሩ፡ a. — ሞትዩ፡] ዘአዩ፡ s. — ትገብሩ፡] ግበሩ፡ a. —
ትንሣኤዩ፡] ዘአዩ፡ s. — ትዜንዉ፡] add ሕ፡ ንዜነ፡ ሞተክ፡ a b; add ይሕ፡ ንዜነ፡ s.

95. ዘሀሎ፡ ይትራድኦኒ፡] ዘምስሌዩ፡ ተራድኦ፡ Rv; D = h. — በዝንቱ፡ ም፡] ውስተ፡
ዝንቱ፡ ም፡ Rv. — ረስዩነ፡] 'ኒ፡ s.

84. segnete — *Segen über das Brot* — er, der Gesegnete; brach, er, der Heilige, und gab <es> seinen Jüngern und sagte zu ihnen:

85. Nehmet, esset! Dieses (*Hinweis*) Brot ist mein Leib, der für euch (hin)gegeben wird zum Lösegeld der ganzen Welt.

86. Und ebenso <nahm er> den Kelch, nachdem sie gespeist hatten, blickte <empor> und sagte:

87. Nehmet, trinket! Dieser (*Hinweis*) Kelch ist mein Blut, das die Lanze für euch hervorquellen lassen wird.

88. Und so oft ihr dieses tun werdet, sollt ihr das Gedächtnis meines Todes feiern und das Gedächtnis meiner Auferstehung verkünden!

89. P.: *O Herr!* (139a) *wie damals*, so segne und brich und gib <jetzt> dieses Brot!

90. V.: Amen.

91. P.: *O Herr!* *wie damals*, so besiegle und heilige und reiche <jetzt> diesen Kelch!

92. V.: Amen.

93. P.: Und diesen meinen Priesterdienst reinige und bestätige und billige!

94. V.: Amen.

95. P.: Und diesen meinen Mitpriester, der mir bei diesem Geheimnisse assistiert: mache uns, sowohl ihn als auch mich, dem Joseph und dem Nikodemus gleich, die Deinen Leib begraben haben!

96. V.: Amen.

97. P.: Und diesen Diakon, der gemäß dem Gesetze des Dienstes dient, laß ebenfalls zu dem hohen Grade unserer Priesterwürde gelangen und erfülle ihn mit Gnade und Gerechtigkeit und Anmut, wie den Stephanus, der die Dreifaltigkeit in der Höhe wirklich (wörtlich: die Wesenheit der D.) schaute; er staunte und piff bei der Herabkunft des hl. Geistes.

98. V.: Amen.

99. P.: Und dieses Dein Volk, das sich in dieser hl. Kirche mit den Priestern und Diakonen, (139b) mit den Großen und den Kleinen, versammelt hat, mache würdig (oder: würdige), Dein hl. Geheimnis zu empfangen: erbarme Dich und verdamme nicht!

100. Herr, erbarme Dich unser, Christus! Dreimal.

101. V.: Ebenso.

97. ወዘንተ፣ ወለዘንተ፣ b. — ዲያቆን፣ 'ን፣ a b Rv. — ኅብ፣ ውስተ፣ Rv. — ሢመተ፣ 'ት፣ a, om Rv. — እንቲእኒ፣ 'እከ፣ b s. — ጸጋ፣ add lac 5 lit b. — ወጽድቅ፣ 'ቀ፣ s. — ወዋገስ፣ 'ሰ፣ R, 'ሥ፣ v. — ከመ፣ በከመ፣ Rv. — ኅሉና፣ pr falso ሥ (=ሥላሴ) h. — ዘበለሰሉ፣ om H D.

98. ይሕ፣ እ፣ om a s Rv; ወበዝዩ፣ ይትፋጸይ፣ ዲያቆን፣ Rv; add በዝ፣ ይትፋጸይ፣ ዲያቆን፣ b.

99. ወለእሉ፣ ሕዝብከ፣ ወለዕለ፣ ሕ፣ a, ወለእሉ፣ እንከ፣ b, ወዘንተ፣ ሕዝብ፣ Rv (sic ambo 'ብ!) — ውስተ፣ ቅድስት፣ በዛቲ፣ ዕለት፣ Rv. — ምስለ፣ om Rv. — ወዲያቆናት፣ add ወዙሉ፣ ሕዝብ፣ Rv. — ኅብይ፣ ወንዑስ፣ pr :: b; 'የ፣ 'ሰ፣ a b. — አድሉ፣ add lac duarum lit s. — ቅዱስ፣ om Rv.

100. እግዚአ፣ መሐረኒ፣ tr Rv. — ክርስቶስ፣ በል፣ s, ወኢትሳክዩን፣ R, ወኢትስ፣ v.

102. ይዲ፡ በኩሉ፡ ልብ፡ [ናስተበቀዮ፡ ለእግዚአብሔር፡ አምላክነ፡ ኅብረተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ሠናዩ፡ ከመ፡ ይጸግወን፡]

103. ይሕ፡ በከመ፡ ሀሎ፡ [ሀልወ፡ ወይሄሉ፡ ለትውልድ፡ ትውልድ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡]

104. [በዝዩ፡ ይኅተም፡ ሥጋ፡ በደም፡ ጠሚዮ፡ በአጽባእተ፡]

105. ይክ፡ ደሚረክ፡ ተሀቦሙ፡ ለኩሎሙ፡ ለእለ፡ ይነሥኡ፡ እምኔሁ፡ ይኩኖሙ፡ ለሕይወት፡ እስከ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡

106. [ይክ፡ ሀበነ፡ ንኅበር፡ በዘዚእክ፡ መንፈስ፡ ቅ፡ ወፈውሰነ፡ በዝንቱ፡ ጳርስፍራ፡ ከመ፡ ብክ፡ ንሕዩው፡ ዘለኩሉ፡ ዓለም፡ ወለዓለመ፡ ዓለም፡ ይሕ፡ ከማሁ፡

ይክ፡ ቡሩክ፡ ስመ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወቡሩክ፡ ዘይመጽእ፡ በስመ፡ እግዚአብሔር፡ ወይትባረክ፡ ስመ፡ ስብሐተሁ፡ ለዩኩን፡ ለዩኩን፡ ቡሩክ፡ ለዩኩን፡ ይሕ፡ ከማሁ፡

ይክ፡ ፈኑ፡ ጸጋ፡ መንፈስ፡ ቅ፡ ላዕሌነ፡ ይሕ፡ ከማሁ፡]

107. [ይዲ፡ ተንሥኡ፡ ለጸሎት፡

ይሕ፡ እግዚአ፡ ተሣሃለነ፡

ይክ፡ ሰላም፡ ለኩልክመ፡

ይሕ፡ ምስለ፡ መንፈስክ፡]

102. 103. ይዲ፡ በኩሉ፡ ሀሎ፡] *tr post 105 a b, om caeteri excepto D.*

104. *om h et caeteri, excepto D.*

105. ተበቦሙ፡] ትሀቦሙ፡] *Rv.* — እምኔሁ፡] *add በአሚን፡ a s, del s₁.* — ለሕይወት፡] *add ወለመድኃኒት፡ a; ለቅድሳት፡ ለምልአተ፡ መ፡ ቅ፡ ወለአጽንዖ፡ ሃይማኖት፡ ከመ፡ ኪያክ፡ ይቆድሱ፡ ወይቆድሱ፡ በእግዚእነ፡ ወመድኃኒነ፡ ኢዩ፡ ክር፡ ምስለ፡ መ፡ ቅ፡ *Rv.**

106. 107. *vacant h a; Text nach D.* Die übrigen Zeugen deuten den Text durch mehr oder minder ausführliche Stichworte an.

BEMERKUNGEN.

Überschrift. *Rv:* Messe unserer Herrin Maria, welche verfaßt (geredet v) hat Abbâ Herjâqos, der Metropolit der Stadt Behnesa (Behnesâ v). — Die darauffolgende Bitte fehlt in *Rv.*

Ihr Gebet, ihr Segen, mit ihrem Diener] gehen auf Maria, die Maskulin-Suffixa in a s auf Herjâqos.

1. Die Rubrik in b lautet: „Es sage der Priester, welcher der höchste ist.“ Wahrscheinlich war die Lücke in h für eine ähnliche Rubrik freigeblieben, etwa für: ይክ፡ ንፍቅ፡ „Es sage der Presbyter assistens.“

Es sprudelte . . .] Ps. 44 (45), 2. Mit diesen Worten wird die MA zitiert.

ein gutes Wort] oder auch: ein schönes Wort; gemeint ist die folgende Anaphora.

3. ich werde . . . stehen] ወይቆውም፡ b „Und er wird . . . stehen“ gibt keinen Sinn.

6. Die Konstruktion ist unklar, der Sinn aber deutlich: Wie wir die früheren Hierarchen — *Rv* setzen klarer ቀደምት፡ zu አአበዊን፡ = „o unsere Vorväter“ — als Nachfolger der Apostel als unsere Fürsprecher bei Gott hatten, so betrachten wir auch den jetzigen Patriarchen von Alexandrien und den jetzigen Abuna von Aksum als unsere besonderen Patrone bei Gott. Aber እስመ፡ „weil“ und ዲባ፡ ርእሱ፡ „über das Haupt (die Hauptstadt)“ bereiten Schwierigkeiten. Es wäre alles in Ordnung, wenn man እስመ፡ und ዲባ፡ streichen dürfte. Tatsächlich fehlt letzteres in *s₁* *Rv*, steht aber in den jüngeren Texten;

102. D.: Von ganzem Herzen [flehen wir den Herrn unseren Gott an, daß er uns die schöne Vereinigung des hl. Geistes schenken möge!]

103. V.: Wie er war, [ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht in die Ewigkeit der Ewigkeit].

104. [Hier besiegle er (der Priester) den Leib mit dem Blute, indem er es mit seinem Finger benetzt!]

105. P.: Indem Du vereinigst <Leib und Blut>, gib, daß es allen, die davon empfangen werden, zum Leben bis in die Ewigkeit der Ewigkeit reichen möge!

106. [P.: Gib uns, daß wir einig seien in Deinem hl. Geiste und heile uns durch diese Opfergabe (προσφορά), damit wir durch Dich (oder: in Dir) leben in alle Ewigkeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit. V.: Ebenso.

P.: Gebenedeit sei der Name des Herrn und gebenedeit, der kommt im Namen des Herrn, und gebenedeit werde der Name seiner Glorie (= sein glorreicher Name)! Es sei! Es sei! Gebenedeit sei er! V.: Ebenso.

P.: Sende die Gnade (Gabe) des hl. Geistes auf uns herab! V.: Ebenso.]

107. [D.: Erhebet euch zum Gebete!

V.: Herr, erbarme Dich unser!

P.: Der Friede sei euch allen!

V.: Mit deinem Geiste!]

dagegen ist **አስመ**, durchgängig bezeugt und erscheint in h sogar zweimal hintereinander (Dittographie). Harden und Rodwell übersetzen, als ob beide in ihren Texten gefehlt hätten.

Littmann möchte **አስመ**, als Fehlübersetzung von **ኃኅ** „siehe wir“ (= **ኃኅ** = **ኃኅ** d. i. „daß“) erklären. Und da man **ዲባ**, nicht einfach streichen kann, so schlägt er vor, den präpositionellen Ausdruck als nähere Bestimmung zu **ብዑዕ: አዲስ** zu betrachten. Er übersetzt daher: „O unsere Altväter, ihr eingesetzten Vorsteher (**ንቡረ: አድ** = Kirchenvorsteher, besonders in Aksum, aber auch bei anderen Kirchen), die ihr in der Nachfolge der Apostel waret, siehe! wir haben euch als Fürsprecher bei Gott erhalten und in unseren Tagen haben wir uns als Fürsprecher bei Gott, unserem Herrn, diese zwei genommen, die wir erwähnen: <d. s.> unser Patriarch Abbâ NN. von der großen Stadt Alexandrien und das Oberhaupt unseres Landes, der selige Metropolit Abbâ NN.“ (Brief vom 26. 11. 1936). Littmann übersetzt nach R plus seinen Korrekturen. Aber müßte da nicht die Relativpartikel stehen: [**ለ**] **ዲባ: ርአዕ: ሀገር**? Aber auch DT verstehen den Ausdruck in diesem Sinn: **ባባቶቻችንም: አገር: በኢትዮጵያ: የተሾመ: ክቡር: የሚሆን: አባ: ማቴዎስን**; d. h. „den über Äthiopien, das Land unserer Väter (= unser Vaterland), gesetzten hochwürdigen Abbâ Matthäus“ (so D, ähnlich T).

Da im Gebete „früher“ und „jetzt“ einander gegenübergesetzt zu sein scheinen, so würde es sich vielleicht empfehlen **አስመ**, in **በከመ**, zu ändern, und das **ወ** im Nachsatz im Sinne von **ከግሁ**, zu verstehen: „Wie wir euch als Fürsprecher . . . erhalten haben, so erhielten wir in unseren Tagen als Fürbitter diese beiden Patriarchen usw.“

Was aber **ዲባ: ርአዕ**, angeht, so möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es auf **علي رأس** und dieses auf **εχεν** = **ε** + **χ**ω + **η** d. h. „auf den Kopf von“ zurückführen könnte und daß **εχεν** in den fürbittenden Gebeten des koptischen Missale das **ὕπερ** = „für“ übersetzt. Allerdings übersetzt die arabische Kolumne stereotyp **ὕπερ** mit **من أجل** und **εχεν** mit **عن** (G. Graf); aber diese Übersetzungen sind spät. Die MA könnte aber doch noch zu einer Zeit ins Arabische übersetzt worden sein, wo die

Grundbedeutung der Präposition noch herausgeföhlt oder doch noch in den koptisch-arabischen „Leitern“ (*Scalae*) tradiert wurde. Wäre diese Deutung richtig, dann wäre damit ein Anhaltspunkt für die Originalsprache und vielleicht auch für das Alter der MA gewonnen. Daß aber ein so gewöhliches und geläufiges Wort wie **EXEII** mißverstanden worden wäre, gibt doch wieder zu denken. Bleibt man aber dabei, **ΞΩ: CΛΩ:** = „für“ zu verstehen, dann muß man es zu **ΛΩΤ-ΠΦΩΣ: ΛΩ: Λ'Ω: ΛΩ'** nehmen, bzw. diese Worte aus dem Vorausgehenden dazu ergänzen, und übersetzen, wie ich es versuchsweise getan habe.

Auch die Nominativform **ΠΘ-Ω: ΞΩΩ:**, die hier alle meine Zeugen, auch die modernen Drucke, statt des zu erwartenden Akkusativs überliefern, bereitet Schwierigkeiten. Daß alle diese Zeugen hier ausnahmslos den gleichen Fehler gemacht haben sollten, ist doch ausgeschlossen. Wenn also Absicht vorliegt, dann kann es wohl nur der von Dillmann-Bezold § 143 Seite 287 unter Nr. 1 erwähnte Fall sein, wonach bei der Apposition die Akkusativendung wegbleiben kann, da ja der Akkusativ schon bei dem vorausgehenden Substantiv ausgedrückt ist. So hat es wohl auch Littmann a. a. O. angesehen, wenn er vorschlägt, in der oben zitierten Übersetzung vor: „unser Patriarch“ einen Doppelpunkt zu machen und stillschweigend ein „das sind“ zu ergänzen.

Der ganze Paragraph macht den Eindruck, als ob der erste oder der zweite Übersetzer seine Vorlage nicht recht verstanden hätte.

O u. durch Handauflegung ... bestellte V.] Damit wird der Unterschied der neutestamentlichen Priester von denen des AB unterstrichen. Denn diese wurden Priester durch die Geburt, jene durch die Weihe, die Handauflegung.

7—16. sind ohne Verbum. Man wird „Laßt uns beten!“ ergänzen müssen.

7. für] Nach koptischer Theologie, der sich die abessinische anschließt, kann man auch für die Heiligen im Jenseits beten, da ja die definitive Entscheidung erst beim letzten Gericht geschieht.

erfreute] So wird Maria angedredet, weil sie der Engel mit dem Worte: **†ΛΡΩ:** „freue dich!“ = χαίρε (Lc. 1, 28) begrüßt hat. Die Abessinier übersetzen das χαίρε des Evangeliums wörtlich, wir aber sinngemäß: *Ave*.

16. die 500 Genossen] d. s. die I Cor 15, 6 genannten Zeugen der Auferstehung des Herrn.

21. 22. Wenn DT **σφξσ:** noch zu 21 nehmen, **ΩΩΩΩΩ:** aber 22 zuteilen, dann ist zu übersetzen: „die bereits aus der Gemeinde der Kirche entschlafen sind; besonders aber lege du Fürsprache ein für diejenigen, die an diesem Orte (d. h. in oder bei dieser Kirche oder Kloster) schlafen“, in denen diese Liturgie gerade gefeiert wird.

ΚΩΦ: D finde ich sonst nirgends, die übrigen, auch T, haben **ΚΩΦ:** „inständig“; D wird also Lese- oder Druckfehler sein.

23. Während h s Rv T **CΛΩΤ:**, fem. zu **CΛΩ:** aufweisen, liest man bei a b D **CΩΤ:**, das aber nicht mit „Erbe“ (Wurzel **ΩΩ:**) übersetzt werden darf, sondern nur andere Orthographie des ersteren ist.

30. der dich gestärkt hat] der dich geheiligt und gereinigt hat Rv.

34. Webstuhl] Siehe die erste Homilie *De laudibus S. Mariae* des hl. Proklus († 446 als Pt von Kpl), des bekannten Gegners des Nestorius (Migne PG LXV, Sp. 681): „Maria, Magd und Mutter, Jungfrau und Himmel, einzige Brücke von Gott zu den Menschen, der furchtbare Webstuhl (ιστός) der Heilsveranstaltung; auf ihm wurde auf unsagbare Weise das Kleid der Vereinigung (nml. der beiden Naturen) gewoben: der Weber (ιστουργός) war der hl. Geist, die Spinnerin (ἐριθός) die aus der Höhe überschattende Kraft, die Wolle (ἐρίον) das ursprüngliche Fell des Adam (τὸ ἀρχαῖον τοῦ Ἀδὰμ κώδιον), der Einschlag (κρόκη) das makellose Fleisch der (hl.) Jungfrau, das Weberschiffchen (κερκίς) die unermessliche Gnade des Tragenden (?), der Künstler (τεχνίτης) der durch das Gehör hineingesprungene Logos.“ Siehe O M, Donnerstag, 27. Anm. und „Auffassung“ S. 37; siehe auch unten § 65.

Diese Homilie bildet einen Bestandteil der in Abessinien sehr verbreiteten und viel benutzten Homiliensammlung, Kêrlos (= Cyrillus) genannt.

38—41. Zum Verständnis dieser Symbole Mariens leisten außer dem *Organon Mariae* (*OM*), dem kleinen marianischen Offizium *Weddāsē Mārjām*, ed. K. Fries, Leipzig-Upsala 1892 (*WM*), *Weddāsē wa-Genāj*, ed. J. Guidi, Rom 1900 (*WG*), das sorgfältige Werk A. Grohmanns, *Aeth. Marienhymnen*, Leipzig 1919 (Grohm.) gute Dienste. Ferner ist dafür von gutem Nutzen die Liste solcher Symbole in GT II S. 80s. Nicht als ob der Verfasser daraus direkt entlehnt hätte, aber diese marianischen Literaturerzeugnisse sind desselben Geistes wie die MA. Manche Titel sind selbstverständlich, manche aber ganz undurchsichtig und vorläufig unerklärbar. Alle beziehen sich teils auf die Mutterschaft, teils auf die Jungfrauschaft, teils auf die Heilsvermittlung Mariens, ohne jedoch strenge Grenzen einzuhalten.

38. der Segen des Sem] *OM*, Montag, XI, 76: „Noë lobsingt dir (Maria) mit seinem Sohne (Sem); denn durch dich wurde erfüllt das Wort seines Segens, das er sprach: „Es wohne der Herr im Hause Sems (Gen. 9, 37)“.

Rodwell übersetzt: *the blessing of Shem and the portion of Lot*. Möglich, daß seine Londoner Hs. ወክፍለ: ሎጥ: aufweist, was mir aber wenig wahrscheinlich erscheint, da alle meine Zeugen ወክ': ሎጥ: „und der Anteil für ihn“ = „sein Anteil“, der für ihn bestimmte Anteil, haben.

39. die Wanderschaft des Abraham]a: die Unterredung d. A. — Vielleicht ist an das Gespräch mit den drei Engeln gedacht. In der abessinischen Literatur kenne ich keine Parallele.

der Duft des Isaak] *OM*, Montag, VI, 35: „Meine Herrin, hl. Jungfrau . . ., hauche mir zu den Duft deiner Liebe, der gleicht dem Dufte „eines wohlbestellten Feldes, das der Herr gesegnet hat (Gen. 27, 27)“.

die Leiter des Jakob] Grohm. S. 390. Siehe auch MA § 37.

der Trost des Joseph] Wird auf den Segen Jakobs über Joseph Gen. 49, 24ff. anspielen; aber nur das *desiderium collium aeternorum* (= Christus) der Vulgata würde passen, das aber in den anderen Texten fehlt bzw. kein Äquivalent hat.

die (Gesetzes-)Tafeln des Moses] *WM*, Sonntag, Str. 1: „Du (Maria) bist jenes zweite Gemach, das das Allerheiligste genannt wird, weil die Bundestafeln und die zehn Worte sich dort befinden, die mit Gottes Fingern geschrieben sind. Es (dieses Gemach = Maria) brachte uns zuerst die Botschaft von dem Jota, welches der Anfang des Namens unseres Heilands J. Ch. ist, der von dir ohne Verwandlung menschliche Gestalt annahm und der Mittler des Bundes wurde usw.“ — Jota = 10 = der Dekalog.

der Dornbusch des Sinai] *WM*, Donnerstag, Str. 1: „Dem Strauche, den Moses in der Wüste in der Feuerflamme sah, dessen Zweige aber nicht verbrannten, gleicht Maria, die makellose Jungfrau! Aus ihr wurde das Wort des Vaters Mensch, ohne daß das Feuer seiner Gottheit die Jungfrau verbrannt hätte. Und nachdem sie ihn geboren hatte, wurde ihre Jungfrauschaft (unversehrt) erfunden und auch seine Gottheit wurde nicht verwandelt.“ Ferner *OM*, Mittwoch, XXX, 33: „O geistiger Dornstrauch, der das Feuer einschloß, sowohl das Feuer ohne Erlöschen, als auch das Holz ohne Verbrennung. Der Sinn dieses Bildes bezieht sich auf die Menschwerdung des Sohnes aus dir ohne Veränderung und ohne Umbildung.“

die Glöckchen am Gewande des Priesters A.] Dafür finde ich auch bei Grohm. kein entsprechend klares Zitat. Was er S. 193f. zusammenstellt, genügt nicht für meine Zwecke.

der Stab, der sproßte usw.] *OM*, Mittwoch, XXIX, 28: „Der Stab Aarons gleicht der Jungfrau; denn er sproßte Blätter, ohne gepflanzt, und blühte Blüten, ohne begossen worden zu sein.“

40. die Denksäule des Zeugnisses des Josua] Hier kann nur Jos. 4, 5—9; 20—25 in Betracht kommen; aber über das *Tertium comparationis* kann ich nichts finden, nur im *Cod. vat. 30, fol. 49 b*, wird Maria ሐውልተ: ስፖዕ: ዘነቢይ (!) አውሴ (!): „*columna testimonii secundum prophetam Hoseam*“ genannt (GT I, S. 144). Da aber bei Osee keine Säule erwähnt ist, wird man አያዘ: (Josua) statt አውሴ: einsetzen müssen. Besser würde die

Is. 19, 19 erwähnte Denksäule Jahwes an der ägyptischen Grenze passen; aber da die Titel chronologisch geordnet sind und die Propheten erst in § 41 erscheinen, so kann schon aus diesem Grunde weder von einem Denkmal des Isaias, noch von einem solchen des Osee die Rede sein.

Denksäule des Namens] d. h. des Ruhmes, also Ruhmesdenkmal des Josua, so a. s. Denn ḥṣ: s wird nicht *semo*, sondern ḥṣ: *sem* zu lesen sein.

das Fell des G.] *OM*, Mittwoch, XXIX, 28 deutet es sehr hübsch auf das wunderbare Empfangen Mariens: „Das Fell des Gedeon gleicht der Jungfrau; denn man fand es von den Tropfen des Tauregens von oben her betaut vor, während die ganze Umgebung (wörtlich: Erde) vollständig trocken war. So empfing die hl. Jungfrau den Tau der Segnung, der vom Schoße des himmlischen Vaters herabkam, während alle <anderen> Frauen von diesem Tau unberührt blieben, da sie nicht würdig waren, ihn zu tragen. Und wiederum fand man das Fell trocken vor, während die ganze Umgebung (Erde) von den Tropfen des Tauregens betaut war; gleichwie kein Samentropfen die Jungfrau berührte, während alle <anderen> Frauen, wie es Herkommen ist, durch Samentropfen empfangen; aber die Jungfrau hatte keinen Anteil mit ihnen an der Ordnung: verschieden war ihr Empfangen und verschieden ihr Gebären.“

das Salbgefäß... des Samuel] *OM*, Freitag, L, 31: „Du bist das Salbhorn Samuels, das angefüllt ist mit dem Geiste der Prophezie, der vom Hause Sauls wich und sich im Hause Davids niederließ; denn aus seinem Samen ist das Wort Fleisch geworden“.

der Wagen des Aminadab] *OM*, Mittwoch, XXXVI, 58 (vgl. auch die Anmerkung dazu): „O Wagen des Aminadab, der den Erstgeborenen Sabaoths getragen und auf den Knien den geschaukelt hat, der alle Welt erfüllt.“ Aminadab = „Fürst meines Volkes“ = Christus, also Wagen A.s = Maria. Vgl. Nilus in der Catene des Prokop zum HL bei Migne *PG* LXXVII, 2, Sp. 1725 BC.

die Harfe des David] *OM*, Mittwoch, XXVII, 6: „Denn sie (Maria) ist die Harfe Davids, auf der das Loblied Gottes gespielt wurde.“

der verschlossene Garten usw.] *Grohm.* 183ff.; *OM*, Mittwoch, XXX, 33: „O versiegelter Brunnen der Glorie, aus dem Wasser geschöpft wurde, ohne sein Siegel zu öffnen! O verschlossener Garten, dessen Frucht gepflückt wurde, ohne daß bei der neuen Art von Geburt die Pforte aufgeschlossen wurde.“

R und v haben ganz allein noch einen Zusatz, der aus dem äthiopischen Hohenlied (Ct. 4, 12) stammt: [ገት: ዕቡት: ወአዘቅት: ሕትምት:] ፍናወ: ዘአኪ: (ዝአኪ: R ist Druckfehler) d. h. „[der verschlossene Garten und der versiegelte Brunnen] waren deine (f.) Wege“ d. h. deine Sonderart, dein Privileg. Mit anderen Worten, die jungfräuliche Mutterschaft war und ist das Vorrecht Mariens. Aber dieser Zusatz stört den gleichmäßigen Fluß der §§ 38–42, da durch ihn ein selbständiger Satz entsteht, der die einfache Aneinanderreihung der Symbole oder Typen Mariens unterbricht und in Parenthese gesetzt werden muß. Dadurch verraten sich die Worte ፍናወ: ዘአኪ: als Fremdkörper und sind daher als späterer Zusatz zu streichen.

Sie finden sich übrigens nur in der äthiopischen Übersetzung des HL und es wäre sehr verlockend, die Entstehung dieser LA, welche ἀποστολαί σου der griechischen Vorlage wiedergeben will, und ihre Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Aber aus Raummangel muß ich dieses neue Beispiel einer „schöpferischen Exegese“ im äthiopischen HL auf später verschieben. Nur soviel sei verraten, daß der Übersetzer ἀποστολαί σου = „deine Sendungen“, durch das Abstraktum ፍናዌ: „Sendung“ wiedergab (vgl. ቅዳሴ: von ቀደሰ: አማራ: von አመራ: ውዳሴ: von ወደሰ:). Geradeso lautet aber ein Plural von ፍናት: = „Weg“.

41. Der goldene Korb des Elias] Davon ist sonst nirgends die Rede, weder in der Bibel noch in der marianischen Literatur, auch *Grohm.* 392 kennt nur diese Stelle. Dagegen ist der Vergleich Mariens mit dem goldenen Mannakorb sehr beliebt (*Grohm.* 391ff.).

die Erstgeburt... des Daniel] Der Stein, der sich ohne Zutun von Menschenhänden von dem Berge losreißt und die Statue des Nebukadnezar zermalmt, wird schon von *Irenaeus*, *Adv. Haereses* 3, 21, 7 (*Migne PG* VII, Sp. 953) auf die Geburt Christi aus der hl.

Jungfrau gedeutet. Siehe von Lehner. *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart 1886, S. 16.

Der Berg Pharan] *OM*, Samstag, LVI, 36: „Ich besinge dich (Maria), o Land Pharan, das mit „Kalbin“ verdolmetscht wird und daher ein Kanal der Prophezie ist.“ Vgl. *OM*, Montag, IX, 65f.: „Deshalb sagte David (in persona Christi): „Ich gefalle dem Herrn mehr als ein Farren einer jungen Kuh, der Horn und Klaue *noch nicht* hervorgebracht hat“ (Ps. 68, 32). „Farren“ nennt er nämlich den Sohn Gottes, und „junge Kuh“ nennt er die heilige Jungfrau; „der Horn und Klaue *noch nicht* hervorgebracht hat“ sagt er aber deshalb, weil keine Gewalttat an seinen Händen und die Last der Sünden nicht auf seinem Haupte ist. O wahres, reines Opfer, Jesus von Nazareth, Sohn der heiligen jungen Kuh!“ Andere Stellen bei Grohm. 250.

der Ausgang des Gesetzes usw.] In R ist der Text glatter, weil **H** vor **ቤተ: ልሔም:** fehlt; dann ist Maria der Ursprung des Gesetzes d. h. des Neuen Bundes, ist Bethlehem und Land Ephrata, weil sie den Stifter des NB geboren und ihr Schoß seine erste Heimat war. Vgl. *OM*, Mittwoch, XXX, 33: „O goldene, bethlehemitische Patene, die geboren hat das Brot des Himmels (Bethlehem = Haus des Brotes), das die Regen nicht sproßten und die Lüfte nicht aufzogen.“ Bei der gewöhnlichen Lesart muß man entweder **H = ዘውላት:** „das ist“ nehmen oder die Genitive von **መገዳ:** „Ausgang“ abhängen lassen, aber dann würde man **ዘእምቤተ: ል'** erwarten.

Rodwell übersetzt: „*The coming one of Haggai, the Bethlehem and land of Ephratah of Micah*“, liest also oder korrigiert **ሕግ:** „des Gesetzes“ in **ሐጌ =** „des Aggäus“; aber **መገዳ:** bedeutet nicht der „Kommende“, sondern „der Ausgang“, „der Ursprung“, und beim genannten Propheten findet sich keine Stelle, auf welche hier angespielt sein könnte.

der Baum des Lebens des Silondis] Rodwell überträgt: „*the tree of life of Zephaniah*“ und bemerkt dazu: „*The text is very corrupt. The word Silanda (!) is doubtless a corruption of Sophonias, commemorated in the Aethiopic calendar on July 4.*“ Nun ist es zwar recht wohl denkbar, daß man **ሲሎንድስ:** oder **ሲሎንዲስ:** wenn der 2. und der 4. Buchstabe undeutlich geworden ist, zu **ሶፎንያስ:** = *Sophonias* ergänzen kann; aber wer sollte das bekannte „*Sofonjás*“ in das unbekanntere *Silondis* und Varianten verlesen? Auch ist beim Propheten *Sophonias* nichts von einem „Baum des Lebens“ zu entdecken. Andererseits erwartet man hier einen der kleinen Propheten. Jedoch kommt m. W. ein *Silonides* (Selon[e]dis a b, Silon[e]dis s Rv T, Silodis (!) Dd., Silwon[e]dis h) sonst nirgends mehr vor. Auch der gelehrte unierte Abuna Tecele Mariam Kahsay-Jerusalem konnte mir keine andere Aufklärung geben als jene in der Erklärung Tafaris zu dieser Stelle in T S. 239. Er hatte die Liebenswürdigkeit, mir den amharischen Text ins Italienische zu übertragen: „*Tu sei (come) l' albero di Silondis.*“ *Spiegazione: Silondis fu un filosofo. Egli aveva due alberi; con l'uno uccideva, con l'altro guariva. Altra spiegazione: Essendo inconveniente di paragonare Nostra Signora Maria ad un albero, dicesi, che (Silondis) era un cristiano; egli dopo aver creduto e dopo essere stato battezzato, compose molte omilie, scrisse molti libri. E molti dotti lo citano nei loro trattati dicendo: „Silondis chiamò la NS Maria: Tu sei albero di vita e albero di salvezza.“ Altra spiegazione: Il nome Silondis è il nome filosofico di Salomone. E allora il testo ሶፎ: ሕይወት: ዘሲሎንዲስ: si tradurrebbe così: O Maria, Tu sei quell' albero del quale Salomone, il cui nome filosofico è Silondis, disse: Lignum vitae est his qui apprehenderint (Prov. 3, 18).*

Aber damit war solange nichts anzufangen, als ein so sonderbarer Philosoph namens *Silondis* nirgends aufzufinden war. Erst als ich zufällig auf den ebenso sonderbaren Philosophen *Secundus* mit dem Beinamen „*der Schweigsame*“ stieß und mir klarmachte, daß sich sein Name arabisch geschrieben (سكوندس) von سلوندس (*Silondis*) nur durch den Querstrich des Kaf unterscheidet, stand das „*Ei des Kolumbus*“ fest. Mit anderen Worten, *Silondis* ist auf dem Wege von der arabischen Vorlage zur äthiopischen Übersetzung aus *Secundus* verlesen worden, wobei vielleicht der Platz unter den **Propheten** und der **Prophet** *Ahias* der *Silonite* (Ἀχίας, Σηλωνίτης, አኪዮ: ሲሎናዊ), *Ahias* von *Silo*, (III Reg 11, 29ff.) nicht ganz ohne Einfluß waren. —

cundus soll unter Hadrian gelebt haben, „sein Leben und seine Sentenzen“ sind nach Lazarus Goldschmidt, *Bibliotheca Aethiopica*, Leipzig 1893, S. 48, in der griechischen, lateinischen, syrischen, arabischen und äthiopischen Literatur vorhanden, aber nur Spezialisten bekannt. Über ihn siehe die Skizze bei Goldschmidt a. a. O., wo auch weitere Literatur, vor allem die Ausgaben J. Bachmann's, angegeben ist. Leider konnte ich letztere nicht erreichen. Dort würde ich vermutlich die „beiden Bäume“, von denen T spricht, und wohl auch noch die übrigen Details belegen können.

Durch diese Verlesung, die nur bei arabischer Schrift möglich ist, dürfte der Beweis erbracht sein, daß die MA aus dem Arabischen übersetzt wurde.

der reine Tempel d. M.] Rodwell: „*he that crieth of Maleachi*“ = „der Schreier (Rufer) des Malachias“. Verwechslung von **ጸርሐ:** „Tempel“, „Palast“, mit **ጸረሐ:** „schreien“, „rufen“.

43. a) O Jungfrau] *add* voll der Gnade Rv₁, voll des Lobpreises v.

γ) mit himmlischem Br.] mit geistigem Br. Rv.

δ) sondern himmlischen Trank] sondern geistigen Trank Rv.

e) die Unreinheit] die Wehen Rv. Mit der Unreinheit ist die geschlechtliche, der Monatsfluß gemeint. In der Athanasius-A heißt es in den Improperien § 18b: „O Eva, was haben wir denn dir getan? Siehe, alle deine Töchter weinen, wenn sie in Schmerz und Weh gebären, und bluten, wie du jenen Baum im Paradies bluten machtest.“ Demnach hat der Baum der Erkenntnis geblutet, als von ihm Eva die Frucht gepflückt hatte, und sind die monatlichen Blutungen die Strafe dafür.

sondern du bist mit H. und R. geschmückt] sondern du bist das Heil für die ganze Welt geworden Rv.

ζ) Wie erzählt wird] Hinweis auf ein Apokryphon.

η) damit er dich rein bewahre] damit er dich in Heiligkeit u. in Reinheit bewahre Rv.

45. es wurde in deinen M. eingeschlossen] es wohnte in d. Mutterschoße b.

ohne daß es oben vollendet w. w.] d. h. aufgefüllt, ergänzt worden wäre. Dagegen Rv D: ohne daß es oben verkürzt w. w. Ich würde diese LA vorziehen; denn der Sinn wird sein: ohne daß das Wort oben weniger Gott und unten mehr Mensch geworden wäre.

46. Rv: Es wohnte in deinem Schoße das Feuer der Gottheit, das unerforschlich und unmeßbar ist; das irdische Feuer ist dagegen erforschlich und meßbar. Es wäre daher nicht richtig, wenn wir das Feuer der Gottheit mit dem irdischen erforschlichen und meßbaren Feuer vergleichen würden. Von der Gottheit kann man nicht sagen: sie entspricht diesem oder sie gleicht jenem. — Der letzte Satz gehört in Rv zum nächsten Paragraphen, in den übrigen Texten schließt er § 46 ab.

47. a) keine Begrenzung] keine Schwäche R.

γ) Rv: sondern die Gottheit ist an allen Orten, wie es heißt. Hier wird genau wie § 43 ζ mit **በከፍተኛው ላይ**: auf eine (schriftliche) Quelle, in diesem Falle wohl auf die hl. Schrift, hingewiesen.

δ) sondern sie ist Dach und F.] sie ist selbst Dach u. F. Rv.

e) kein Sich-Neigen usw.] **ርእሱ**: ist nicht mit „des Hauptes“, sondern als Reflexivum zu geben.

wie sie es dem Petrus gezeigt hat] Anspielung auf eine Stelle im Qalêmentos (Klemens), die in der Tübinger Hs. auf fol. 52—54 zu suchen ist, derzufolge der Herr dem Petrus handgreiflich „zeigte, wie er, der Sohn Gottes, derselbe, der vor ihm (Petrus) steht, Alles geschaffen, Himmel und Erde in seiner Hand hat und zwar handgreiflich, indem er vermöge eines erstaunlichen Wunders das ganze Weltall in seiner Hand zusammenfaßt und den Petrus auf das Gesumme und Getöse aller der in seiner Hand vereinigten Wesen horchen läßt.“ A. Dillmann, *Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften* in den *Nachrichten von der Georg-August-Universität und der königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen vom J. 1858*, Nr. 17, S. 192).

ζ) die Brust vorne usw.] Brust und Stirne und Rücken hinten h a b s D. Diese Lesart ist zwar sehr gut bezeugt, aber „hinten“ ist „Tautologie“ und „Stirne“ stört; dagegen gibt **እንግዲህ፡ እንተ፡ ፍጹም፡ ወዘባን፡ እንተ፡ ደጎር**: „die Brust (oder: ihre, der Gottheit, Brust Rv₁) vorne und den Rücken hinten“ einen glatten Satz.

so daß sie gesehen ... werden kann] fehlt in Rv.

angefaßt w. k.] erkannt w. k. (Vertauschung von **ገ** mit **አ**) a; in b ist die Negation sinnlos, also zu tilgen.

48. der Lebendigmacher] *om* Rv, bzw. ersetzen es durch den Zusatz: „der auf den Jordan und über die Apostel herab kam“.

50. älter als d. S.] *add* Rv: obwohl er der Vater ist.

der hl. G. ist nicht jünger — als sein V.] Rv: der hl. G. ist nicht jünger als der Vater und der Sohn, und der Sohn ist nicht jünger als sein Vater, obwohl er der Sohn ist.

51. als der hl. Geist] *om h et caeteri*.

obwohl er der Sohn ist] obwohl er gleich ist Rv₁ (!!).

52. die Gottheit aber] *om* Rv.

ein Reich] eine Glorie und ein Reich Rv.

53—55 bilden in b Rv ein kleines Kunstwerk: 9 Taten der hl. Dreifaltigkeit sind in je drei Betätigungen zerteilt, die sich wie Beginn, Fortführung, Vollendung zueinander verhalten und auf die einzelnen Personen verteilt sind, so daß dem Vater das Beginnen, dem Sohn die Fort- und Ausführung und dem hl. Geist die Vollendung zukommt oder appropriiert wird. In h a s D ist diese kunstvolle Anordnung zerstört, indem jede dieser 27 Betätigungen allen drei Personen zugeschrieben werden, also (nach h):

„Der Vater und der Sohn und der hl. Geist denken; der V. und der S. und der hl. G. berichten; der V. und der S. und der hl. G. billigen usw.“

Diese Änderung wird aus dogmatischen Gründen erfolgt sein, da man in der ersten Rezension den Grundsatz: „*Opera Dei ad extra tribus personis sunt communia*“ für verletzt oder doch gefährdet ansah, mit anderen Worten, eine so detaillierte Appropriation für zu weitgehend und daher für gefährlich hielt. Daher wird diese Rezension als die ursprüngliche wiederherzustellen sein. Aus diesem Grunde habe ich b Rv in den Text aufgenommen, h a s D aber in den Apparat verwiesen. Von den Einzel-Varianten sind zu bemerken:

53, 5: redet (-den)] gewöhnen an s (vgl. nr. 15).

55, 20: befestigt (-gen)] machen weise (belehren) s.

55, 22f.: bekleidet / krönt] *tr h a s b* DT.

56. **ደግራ**; und **ጸግራ**; sind Synonyma. Letzteres unter **ፆግራ**; bei Dillmann zu finden. damit (die Gottheit) nicht vielfältig (und getrennt DT) werde.

57. es ist einer, obwohl usw.] es ist ein Gott, obwohl usw. a.

obwohl es drei Personen s.] in drei Wesenheiten (!! Rvs^{vid}; denn s₁ = h steht auf Rasur.

Die LA „in drei Wesenheiten“ muß ein Versehen sein; denn im gleichen Paragraphen kommt **ሀለዩ**; in der Bedeutung von „Wesenheit“ vor, kann also hier nicht „Person“ bedeuten. Beachtenswert ist, daß R diese Haeresie seiner Vorlage unbeanstandet übernommen hat.

58. Eine Person Gottes] ein Gott a s Rv; s₁ = h.

und eine Natur] *om* a s Rv.

in ihrem Unverstand] in ihrer Unwissenheit Rv.

Rv: Wir hören die Juden und Ismaeliten in ihrer Unwissenheit sagen: (Nur) ein Gott; denn sie sind blinden Herzens. *Ceteri*: Wir hören die J. und Is. sagen: Eine Person Gottes und eine Natur (und Varianten) — in ihrem Unverstand sind sie blinden Herzens. — Die Konstruktion von Rv ist die glattere und man wird **አስሞ**; einsetzen oder in Gedanken ergänzen müssen.

reich an Göttern usw.] wörtlich: deren Götter zahlreich und deren Teufel viele sind.

59. den Lehrern des guten Weges] Um den gleichen Gedanken auszudrücken, kombinieren die Zeugen die Begriffe von Lehrer, Lehre, Führer einerseits und Weg und Leben andererseits und stellen das Eigenschaftswort „gut“ bald zum ersten, bald zum zweiten Substantiv.

Der Akkusativ **ፍፍተ**; Rv wird in **ፍፍት**; zu ändern sein.

60. eine ist die Röte des Morgens usw.] einer ist der Glanz, durch dessen Licht die Finsternis verscheucht wird Rv.

61. Rv: und wir alle so glaubend und so bekennd wollen sprechen. erinnert an griechische Partizipialkonstruktion.

62. Von diesen Rubriken bedeutet die allerletzte: „Das Volk spreche das Glaubensgebet (= Credo), wie es in der A der 318 Rechtgläubigen steht“ (im Missale D auf S. 55). — Der Ruf des Diakons heißt in s: „In der Weisheit des Herrn antwortet das Gebet des Glaubens!“

63. Rubrik in b: „Das Volk soll in allen Pontifikalmessen sagen“.

64. das Feuer der Gottheit] das verzehrende Feuer (= Gott) Rv.

aufgestellt] festgemacht, (wörtlich: gefesselt) R, verborgen v; beide fügen noch hinzu: und wo waren sie aufgerichtet? Dagegen lassen Rv **ⲟⲕⲗⲉⲧ: ⲧⲏⲛⲗ** im folgenden Satze aus. Es liegt also eine Verschiebung des Textes vor.

65. gleich der Biene durch das Wort der Rede] Über die *conceptio per aurem Virginis* nach Analogie der Bienen habe ich mich in den Anmerkungen zu *OM*, Donnerstag, XLI, 27 und besonders Freitag, L, 19—22, verbreitet und habe auch den Ursprung dieser Analogie aufgezeigt. Hier genügt es, die Hauptgedanken aus *OM*, Freitag, L, 19ff. herauszuschreiben, um den Gedankengang des Verfassers zu verstehen: „... die du das Wort ohne Mannessamen geboren hast, gleich der Biene aus der Zelle, dem Ursprung des Honigseims; denn die Geburt der Bienen-Made aus der Zelle geschieht durch das Summen der Stimme der Biene und der Honigseim wird gleichfalls aus der Zelle geschöpft. Die Geburt des Wortes aus dir geschah auf die gleiche Weise; denn Gabriel sprach usw. Das Wort des Vaters erscholl in dein Ohr durch den Mund Gabriels und dadurch wurdest du nun der Zelle gleich; denn durch das Hören des Wortes hast du empfangen und statt der Flügel der Biene haben dich die Flügel des (hl.) Geistes beschattet und statt des Honigseims, den sich die Biene durch Sammeln der Blüten bereitet, wurde der Seim der Prophezie, der aus der Blüte des Wortes der hl. Propheten zusammengeholt wurde, über dich ausgegossen.“ Andere Stellen und Literatur siehe an den angegebenen Stellen. Sonderbarerweise fehlt die Biene im Physiologus. Die Abessinier werden ihre Kenntnis dieser Sage dem Proclus von Cyzicus bzw. Konstantinopel († 446) verdanken, von dem sie auch das Bild vom Webstuhl (siehe oben § 34) erhalten haben, wo auch das Wort **τεχνίτης δὲ ὁ δι' ἀκοῆς εἰσπνθήσας λόγος** (*Oratio I de laudibus s. Mariae*, Migne PG LXV Sp. 681 B) steht. Wahrscheinlich wird der „Kêrlos“ auch hier der Vermittler gewesen sein. Nebenbei sei bemerkt, daß auch das *Exsultet* bei der Karsamstags-Liturgie ehemals sang: „*O vere beata et mirabilis apis! Cuius nec sexum masculi violant, foetus non quassant, nec filii destruunt castitatem! Sicut sancta concepit virgo Maria.*“ Siehe L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3. édition, Paris 1903, S. 355. Eine Spur davon ist im *Praeconium* geblieben, wo von der „*apis mater*“ die Rede ist, welche das Wachs der Osterkerze, die ja den Auf-erstandenen symbolisiert, „*in substantiam pretiosae huius lampadis eduxit.*“

durch das Wort der Rede] Genauer, dem Bilde entsprechender, wäre wohl: „durch den Laut der Rede“; denn das Tertium ist nicht „inhaltsvolle Worte“, sondern das Geräusch der Worte („die Bienen empfangen, wann ihre Königin singt“ d. i. summt). Aber dabei war sich der Verfasser wohl bewußt, daß **ⲡⲗ:** auch das „Wort“ κ. ε. bedeutet. Da man im Deutschen dieses Wortspiel nicht besser nachahmen kann, habe ich statt „durch den Laut (Ton) der Rede“ wie oben übersetzt.

Bemerkenswert ist, daß nur Rv die Unterordnung: **ⲡⲗ: ⲛⲟⲛ:** „Wort der Rede“ haben, während h b s D (a om) die Beiordnung **ⲡⲗ: ⲛⲟⲛ** „das Wort, die Rede“ überliefern, die man auf den ersten Blick ebenso wie die erste LA verstehen wird. Aber die Sache liegt vielleicht doch tiefer und beruht auf dem abessinischen Grundsatz vom „Wachse“ und dem „Golde“, vom Bilde und dem Symbolisierten, die immer beigeordnet werden. „*Car toutes les poésies éthiopiennes sont un mélange presque continu des figures suivies de leur figuré sans aucune liaison expresse, semblable à cette façon de dire: David Napoléon vainqueur des philistins mamelouks. David et philistins c'est la cire ou la figure,*

Napoléon et mamelouks, c'est l'or ou le figuré.“ (P. Juste d'Urbin O. Cap. in nr. 249 der *Collection d'Abbadie*; siehe C. Conti Rossini, Paris JAs. 1914 S. [225] (*Extrait* S. 239). Daher sind die *Kené's* auch für die Abessinier nicht immer leicht verständlich.

Dieses vorausgeschickt, möchte ich die Vermutung äußern, daß der Urheber der LA h b s D die Unterordnung in die Beiordnung geändert habe, um ቃል: als „Gold“ und ንብ: als „Wachs“ hervorzuheben, mit anderen Worten, schon durch die Konstruktion darzutun, daß der Logos, der in den Schoß Mariens wirklich einging, durch die Rede des Engels, welche durch das Ohr der hl. Jungfrau einging, symbolisiert werde.

Daß aber die Beiordnung erst spätere Änderung ist, also Rv die ursprüngliche LA bewahrt haben, scheint mir daraus hervorzugehen, daß sonst die Reihenfolge ist: Wachs Gold, also: Rede Wort, nicht umgekehrt, von der der Urheber der A. nicht abgegangen wäre, wenn nicht der Text ihn gezwungen hätte.

66. Ähnliche Gedankengänge siehe in der A der 318 Rechtgläubigen § 8 meiner Ausgabe. zu s. früheren Sein zurück] z. s. f. Standorte z. Rv.

68. (so daß sich niemand . . .) auflehnt] er, der sich nicht fürchtet a.

70. *pr* Rv: Diakon: Antwortet!

Die Texte fordern auf verschiedene Weise auf, das Trishagion (vollständig) zu beten; dabei verweisen Rv D auf den ከ.ክ. ዘንገህ: d. i. das Morgenoffizium, das A. Dillmann in seine *Chrestomathia* aufgenommen hat, wo das Trishagion S. 46 abgedruckt ist. Gemeint ist auffallenderweise nicht „das Siegeslied“ (ὁ ἐπινίκιος ὕμνος), das dem *Sanctus* der römischen Messe entspricht; sondern das *Agios o Theos* der Improperien, das aber in der äthiopischen Liturgie Zusätze erhalten hat (Dillmann a. a. O. Zeile 1–11).

72. 73. Die Texte behalten nicht durchweg die Relativkonstruktion bei, sondern ziehen namentlich in 73 β, dessen Konstruktion überhaupt etwas schwerfällig ist, einen Hauptsatz vor; z. B.:

Rv: O Brot aus dir! Denen, die davon in Glauben essen, *ist es gut* und ist Leben und ist Heil. O Brot aus dir! Denen, die *nicht glauben*, ist es hart, so daß es nicht gekaut werden kann, und ist *in ihm* ein starker Diamantstein. O Kelch aus dir, *der* denen, die davon in Glauben trinken, Weisheit sprudelt und Leben hinzufügt! O Kelch aus dir! Diejenigen, die *nicht glauben*, berauscht und betäubt er usw.

In b fehlt merkwürdigerweise in den parallelen Sätzen 72 β und 73 β die Negation, so daß folgendes Nonsens entsteht: „O Brot aus dir! Denen, die davon in Glauben essen, ist es hart, so daß man es nicht kauen kann, d. h. ist es ein starker Diamantstein! O Kelch aus dir! Diejenigen, die in Glauben davon trinken, berauscht und betäubt er und wirft sie nieder und fügt Sünde statt Sündenvergebung hinzu“. Es muß beidemale heißen: nicht in Glauben oder in Unglauben d. h. ohne Glauben; aber da an beiden parallelen Stellen die Negation ausgelassen ist, muß doch dabei eine Absicht im Spiele gewesen sein.

77. mit dem Kreuzlöffel] Das ist ein Löffel, dessen Handhabe in einem Kreuz endigt. Derselbe wird zur Ausspendung der hl. Kommunion verwendet, indem auf ihm die hl. Hostie in das hl. Blut getaucht und dann dem Kommunikanten auf die Zunge gelegt wird. Hier dient er nach der Rubrik in b zur Aufnahme und Verbrennung des Weihrauchs, also als Weihrauchfaß. Die Pharaonen räucherten mittelst solcher „Löffel“, aber ohne Kreuz. Einen Beleg für solche Thuribula bei den Abessiniern kann ich jedoch nicht geben. Auch das sonst gut ausgestattete Lindenmuseum — Stuttgart besitzt kein Exemplar. — Rucker macht mich darauf aufmerksam, daß Cabröl (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* VI, Paris 1922, Sp. 27), nr. 4068, nach Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, Tafel 32, Beispiele solcher löffelförmiger Räucherpfannen des koptischen Ritus mitgeteilt hat. Eine Mittelform zwischen Löffel und Becken, welche besser hierher paßt, wurde zu Medinet Abu bei Luxor gefunden und ist l. c. Sp. 31, nr. 4072 abgebildet. Der Stil ist aber bei keinem Exemplar kreuzförmig, sondern bei allen glatt.

Rv: Hierauf inzensiert der Presbyter assistens. Nach s D spricht während der Räucherung das Volk: „Gedenke unser, Herr, in Deinem Reiche!“

78. und erfüllte . . . des Menschseins] und alles Tun der Menschen tat er Rv. und lernte usw.] *pr* und wurde in Bethlehem geboren Rv.

79. durch viele Zeichen] d. h. Beweise aus der Schrift.

81. dessen Natur] der von Natur aus, seiner Natur nach usw. Rv.

83. in seine . . . makellosen Hände] in s. heiligen Hände und makellosen Finger Rv.

84. brach] segnete Rv; *pr lacunam* (Ⲙⲓⲛⲁⲛⲁ = Brotbrechung?)

85. esset] *add* davon ihr alle Rv.

(hin)gegeben w.] gebrochen wird Rv.

87. trinket] *add* davon ihr alle Rv.

hervorquellen l. w.] *add*: „durch das die Sünde (oder: damit d. S.) nachgelassen wird. Amen.“ Rv.

88. das Gedächtnis meines Todes / d. G. m. Auferstehung] s beidomal: mein Gedächtnis.

verkünden] *add* a b(s): V: Wir verkünden Deinen Tod.

85. 87. Die Einsetzungsworte haben hier, wie in anderen äthiopischen AA sowohl beim Brote als auch beim Weine eine Formulierung, wie sie bei den anderen Riten — nur eine maronitische Anaphora P^m ausgenommen (Basilius § 31) — nicht vorkommt, nämlich: „Dieses Brot ist mein Leib; dieser Kelch ist mein Blut“! Diese Fassung wurde schon früh von den Jesuiten-Missionaren beanstandet und ist im modernen kath. Missale As durch Streichung der Worte „Brot“ und „Kelch“ saniert worden. Über die Gültigkeitsfrage haben die Dogmatiker das Wort und, nachdem nun das ganze Missale ediert und übersetzt ist, wäre es wünschenswert, wenn die „Konsekration“ bei den Abessiniern *ex professo* gründlich behandelt würde. Einiges Material habe ich dazu in meinen Ausgaben in den Anmerkungen beigesteuert, bes. MA Anm. 58; Athanasius § 84; Basilius § 31; Epiphanius § 45 und 48; Joh. Ev. § 76–97, bes. § 80. — Besonders ist zu beachten, daß sowohl v als auch R, die *editio princeps*, die gleiche Formulierung wie h a b s DT: **ዝጎብዝጎ: ሥጋዩ: ውሳቱ:** und **ዝጸዋዕ: ደግዩ: ውሳቱ:** haben, daß also Tesfa Şejon und seine lateinischen Berater dieselbe für unverfänglich betrachteten oder, was wahrscheinlicher ist, nicht beachteten.

95. diesen m. Mitpriester] wörtlich: diesen Priester, der neben mir ist. Rv: diesen Pr., der neben mir bei diesem Geheimnisse mithilft.

mache uns] mache mich s.

97. pfiff und 98 Rv b: Hier pfeift der Diakon]. Letztere Rubrik kommt auch in der A des Joh. Ev. im *Cod. Berol. or. qu. 414* § 94 vor; ich habe in meiner Ausgabe in der betr. Bemerkung (S. 75) darüber ausführlich gehandelt. Hier genügt es, zu bemerken, daß diese Zeremonie mehr ein Hauchen mit gespitzten Lippen als ein wirkliches schrilles Pfeifen und nach der Grundstelle im „Klemens“ (*Cod. Tubingensis* fol. 159) ein Zeichen des Staunens ist. Schon Dillmann hat in seinem *Lexicon ad vocem* **ተፋጸዩ**, auf den Tübinger Klemens hingewiesen und diese Stelle mitgeteilt: „Und nochmals sah Stephanus den hl. Geist auf den Altar hinter dem Vorhang herabkommen und, als er ihn herabkommen sah, pfiff er, und ebenso pfeifen die Diakonen, wenn der hl. Geist auf das Brot und den Kelch herabkommt.“ Dillmann übersetzt unrichtig *sibilare*, zischen; es muß mit „pfeifen“ gegeben werden. — Hier haben wir wieder einen Beweis, daß der Verfasser der MA den „Klemens“ oder doch seinen Inhalt gekannt hat.

99. in dieser hl. Kirche] an diesem Tage Rv.

100. Christus] und verdamme uns nicht! Rv (s).

102–104. Die Auffüllungen sind nach D.

105. In dem Du vereinigst] d. i. den Leib mit dem Blute durch die Zeremonie § 104. Symbol der Auferstehung des Herrn.

zum Leben] (daß es allen, die davon empfangen,) sei zur Heiligung, zur Fülle des hl. Geistes und zur Stärkung des Glaubens, auf daß sie Dich heiligpreisen und besingen: durch unseren Herrn und Heiland JCh mit dem hl. G. (in die Ewigkeit der E.). Rv.

(Schluß folgt.)

Dritte Abteilung

A) Mitteilungen

Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts

In dem summarischen Überblick über das von der „Diatessaron“-Forschung zu berücksichtigende jüngere germanische Material, die einleitend in meiner Mitteilung über *Die Himmeltartener Bruchstücke eines niederdeutschen Diatessaron-Textes des 13. Jahrhunderts*¹ zu geben war, habe ich auch der von ihrem Entdecker A. E. Schönbach² veröffentlichten höchst merkwürdigen Reste einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart gedacht, die in mehr oder weniger fragmentarischer Gestalt auf den als Umschläge von Wirtschaftsrechnungsheften des 17. Jahrh.s verwendeten Pergamentblättern einer Hs. anscheinend der zweiten Hälfte des 14. Jahrh.s vorliegen, und habe eine nähere Untersuchung derselben in Aussicht gestellt. Dieses Versprechen soll durch die folgende weitere Mitteilung ausgelöst werden.

Es handelt sich um vier ihrer neuen Bestimmung entsprechend zugeschnittene zweispaltige Doppelblätter eines ungemein sorgfältig und reich ausgeführt gewesenen Werkes spätmittelalterlicher Schreibekunst, von welchen das R⁰ des letzten die Paginationsziffer CCXII trägt. Von ihnen haben die drei späteren einer und derselben Blätterlage angehört, während das erste einer früheren entstammt. Das evangelische Textmaterial der Hs. war so aufgebaut, daß je einem lateinischen Textabschnitt der entsprechende deutsche und diesem eine als *glosa* bezeichnete, aber keineswegs ausschließlich paraphrastische Erklärung folgte³. Die erhaltenen deutschen Texte sind — und zwar in der folgenden reichlich überraschenden Reihenfolge — eine Harmonie von Mt. 21, 45; 22, 15–22 mit Mk. 12, 13–17 bzw. Lk. 20, 20–26, die Jo.-Partien 10, 22–39, 14, 1–31, 15, 1–11 und 17, 1–26 und eine Harmonie von Mt. 21, 14–20 und Mk. 11, 11–14; 20ff. Dem lateinischen Text des ersten Stückes selbst geht das Ende des *glosa*-Textes zu der Perikope vom königlichen Hochzeitsmahle voran, an die ja auch diejenige vom Zinsgroschen (Mt. 22, 15–22) in aller abendländischen Tatianüberlieferung sich anschließt. Erklärende Ausführungen vielmehr zu Job unter-

¹ Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 80–96. — Auf diese frühere Arbeit verweise ich bezüglich der auch in der gegenwärtigen wieder angewendeten Siglen.

² *Miscellen aus Grazer Handschriften. 10. Bruchstücke einer altdeutschen Evangelienharmonie in Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark. L. Heft* (Graz 1903) S. 7–99.

³ Vom Standpunkte seines wesentlich germanistischen Interesses aus hat Schönbach leider, wenn auch naturgemäß, auf einen Abdruck des lateinischen Harmonietextes verzichtet. Es steht deshalb vorläufig dahin, ob er mit dem deutschen übereinstimmt und dann etwa geradezu als dessen Vorlage anzusprechen wäre oder vielmehr einen schlechthinigen oder doch einen noch stärkeren Anschluß an die Vulg. bekundet als jener. Eine sorgfältige Nachprüfung der hs.lichen Bruchstücke unter diesem Gesichtspunkte wäre sehr dankenswert.

brechen auf dem zweiten Blatte des ersten Doppelblattes zwischen dem ersten harmonistischen und dem ersten Jo.-Text in recht verwirrender Weise den evangelischen Stoff. Bei diesem handelt es sich, gemessen an der sonstigen abendländischen Tatianüberlieferung, um Seitenstücke zu den Kapp. 125f., 177f., 157ff., 129 Anfang, 117 Schluß, 121 des *Cod. Fuld.* bzw. des T^{Ahd}, 170f., 210ff., 214, 221f., 174 Anfang, 159 Mitte, 165, des T^{N(L)} und 162f., 213ff., 217 (224f.), 166 Anfang, 149 Mitte, 157 des T^{N(S)}.

Entsprach — und das sollte doch wohl angenommen werden müssen — auch nur einigermaßen¹ die Reihenfolge, in welcher die einzelnen evangelischen Perikopen in der Hs., der die erhaltenen Blätter entstammen, zwischen lateinischem Text und *glosa* aufeinanderfolgten, derjenigen des zusammenhängenden deutschen Harmonietextes in bayrisch-österreichischem Dialekt (= T^{Sch}), dessen *disiecta membra* uns hier unmittelbar gegenüberstehen, so zeigt schon dieser ungeheuere Unterschied der Stoffanordnung, wie weit dann jener Text von dem Überlieferungszweig T^{N(D)} abstand. Dieser Eindruck erfährt aber jedenfalls eine denkbar überwältigendste Bestätigung bei einer genaueren Vergleichung des textlichen Befundes selbst. Eine solche ist durch Schönbach in dankenswerter Weise dadurch erleichtert worden, daß er unter T^{Sch} den mittelniederländischen Text von T^{N(S)} und die deutschen Texte der von Ronneburger behandelten Münchener Hs. Cg. 532 (= T^{D(M)}) und der Züricher Hs. Stadtbibl. G 170 App. 56 (= T^{D(Z)}) zum Abdruck gebracht hat², wozu dann noch der mittelniederländische Text von T^{N(L)} nach der Ausgabe von Bergsma³ und nach deren diesbezüglichen Fußnoten derjenige von T^{N(H)} beizuziehen sind. Die enge Zusammengehörigkeit dieses gesamten Vergleichungsmateriales ist dabei trotz der Sonderstellung, die T^{N(L)} vor allem durch eine weitgehende Neigung zu paraphrastischer Breite einnimmt, keinen Augenblick zu verkennen. Nicht minder ist schon bisher⁴ die Tatsache beobachtet worden, daß T^D, dessen beide Formen unter sich wieder die denkbar engste Verbundenheit bekunden, auf eine niederländische Vorlage zurückgeht, die allerdings mit keiner der genau bekannt gewordenen Gestalten von T^N gleichgesetzt werden kann⁵. Hier behauptet nun sofort T^{Sch} dadurch eine

¹ Kaum denkbar ist es allerdings, daß die vollständige Harmonie wirklich die Johanneischen Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet vor die Verfluchung des Feigenbaumes — etwa auf die Höhe des Ölbergs bei einigem dortigen Aufenthalt des Herrn vor dem triumphalen Einzug in Jerusalem? — verlegt haben sollte.

² Die beiden Texte haben dabei S. 56 durch ein Versehen des Setzers ihren Platz vertauscht.

³ *De Levens van Jesus in het Middelnederlandsch.* Leiden 1895—1898. Hier unter dem Text von T^{N(S)} die Angaben über T^{N(H)}.

⁴ Vgl. M. E. E. Ronneburger, *Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Handschrift Cg. 532 aus d. J. 1367.* Greifswald 1903. S. 95.

⁵ Das kann ich, seit Monaten an einem Vergleich des hs.lichen Textes von T^{D(M)} mit T^{N(L)} und T^{N(S,H)} bzw. mit altsyrischem und altlateinischem Evangelientext arbeitend, mit Bestimmtheit aussprechen. Näherhin berührte sich die unmittelbare niederländische Vorlage von T^{D(M)} bald stärker mit T^{N(S)} und besonders mit T^{N(H)}, bald — gerade, wo hier ohne paraphrastische Übermalung gegen jene beiden Überlieferungszeugen die ältere Form vorliegt — auch wieder vielmehr mit T^{N(L)}. Endlich fehlt es aber auch nicht an Fällen, in welchen T^{D(M)} als Erbe jener Vorlage offensichtlich gegenüber den drei niederländischen Texten die bessere Überlieferung vertritt. T^{D(Z)} mag, was Schönbach S. 64—67 vertritt, unmittelbar auf eine und dann — allermindestens wesentlich — die gleiche nieder-

neue und einzigartige Stellung, daß in diesem oberdeutschen Texte jede Spur irgend einer Abhängigkeit von einer unmittelbaren niederdeutschen Vorlage fehlt. Daß er vielmehr jedenfalls in seinem Verhältnis zu seiner lateinischen Grundlage von der Gruppe T^{N,D} unabhängig ist, lehrt eindeutig ein dieser Gruppe fremdes Mißverständnis eines lateinischen Wortes:

Jo. 17, 20: (*Non pro eis rogo tantum*] *so vil* (so viel) > T^{N(L, S, H)}: *allene*; T^{D(M)}: *alleine*; T^{D(Z)}: *alleine* (allein).

Nicht selten steht ferner schon rein formal die Ausdrucksweise von T^{Sch} in einer so bezeichnenden Isoliertheit der mehr oder weniger geschlossen durch die Gruppe T^{N,D} vertretenen gegenüber, daß an einer Unabhängigkeit zunächst einmal der Übersetzung nicht gezweifelt werden kann. Ich verweise auf Fälle wie:

Mt. 22, 16: *personam*] . . . *gestalt* > T^{N(L)}: *de persoenekheit*; T^{N(S, H)}: *die persone*; T^{D(Z)}: *die personen*.

Mt. 22, 18: *hypocritae*] *ir gleichner* > T^{N(L)}: *ypocriten*; T^{N(S, H)}: *ypocrite*; T^{D(M)}: *ir ypochriten*. T^{D(Z)}: *ir ypocriten*.

Jo. 10, 23: (*in porticu*] *umbhang* > T^{N(L)}: *parvijs*; T^{N(S)}: *parvis*; T^{N(H)}: *paradijse*; T^{D(M)}: *paradeis*; T^{D(Z)}: *paradyse*.

Jo. 10, 33: *de blasphemia*] *von unzeitleicher red hincz got* (von ungeziemlicher Rede gegen Gott) > T^{N(L)}: *omme die blasphemie die du spreks*; T^{N(S, H)}: *o. d. b. d. d. sprex* (um der Blasphemie willen, die du sprichst); T^{D(M)}: *um die unere die du got tust*; T^{D(Z)}: *umb unere die du gotte tust* (um [der] Unehre willen, die du Gott antust.)

Jo. 15, 1: *agricola*] *der pauman* > T^{N(L)}: *akkerman*; T^{N(S, H)}: *die ackerman*; T^{D(M)}: *ein ackerman*; T^{D(Z)}: *ein akerman*.

Jo. 15, 2: *omnem palmitem*] *iegleich reb* (jede Rebe) > T^{N(L)}: *alle die ranken*; T^{N(S, N)}: *alle die wijnranken* (alle Weinranken); T^{D(M)}: *alle die weinreben*; T^{D(Z)}: *a. d. winrebe* (alle Weinreben) mit entsprechender Weiterführung.

Jo. 17, 3: *cognoscant te solum*] *die einen er . . .* (dich einen er<kennen>) > T^{N(L)}: *di allene bekennen*; T^{N(H)}: *d. alleen b.*; T^{D(M)}: *dich alleine bekennen*; T^{D(Z)}: *d. a. kennen* (dich allein kennen). — T^{N(S)} fehlt.

Jo. 17, 10: *in eis*] *an in* (an ihnen) > T^{N(L)}: *in hen*; T^{N(H)}: *in hem*; T^{D(M, Z)}: *in in* (in ihnen).

Mt. 21, 19: *venit*] *und gie* (und er ging) > T^{N(L)}: *quam* (kam); T^{N(S, H)}: *doe quam*; T^{D(M)}: *da kom*; T^{D(Z)}: *da kam* (da kam).

Mk. 11, 20: *a radicibus*] *sampt der wurzen* (mitsamt der Wurzel) > T^{N(L)}: *tote in de wortle*; T^{N(S, H)}: *t. i. den wortelen*; T^{D(M)}: *bis in die wurtzeln*; T^{D(Z)}: *b. i. d. wurzeln* (bis in die Wurzeln).

Mk. 11, 21: *Petrus*] *sand Peter* (St. Petrus) > T^{N(L)}: T^{N(S, H)}: T^{D(Z)}: *peter*; T^{D(M)}: *petrus*.

Mindestens eine Beweiskraft in gleichem Sinne haben Fälle einer nicht weniger charakteristischen Diskrepanz auch materieller Natur, in denen sich nicht ohne weiteres feststellen läßt, ob der betreffenden Abweichung von Vulg. lediglich Freiheit der Übersetzung oder nicht vielmehr eine vom Vulg.-Text verschiedene textliche Gestalt schon der lateinischen Vorlage zugrundeliegt, weil eine solche anderweitig nicht bezeugt ist. Nur dreimal liegt dabei die materielle Verschiedenheit gegenüber der Vulg. ganz, bzw. in stärkerem Maße auf der Seite von T^{Sch}:

ländische Vorlage zurückgehen wie T^{D(M)}. Ausgeschlossen ist dagegen jedenfalls wieder eine wäre es auch nur mittelbare Abhängigkeit dieses letzteren dem anderen deutschen Text gegenüber, die Schönbach S. 72–87 sehr eingehend zu erhärten sucht.

Mk. 11, 13: *si quid forte inveniret in ea* = T^N (S): *of er lichte iet vonde in hem*; T^D (M): *ob er leicht etwaz fünde in im*; T^D (Z): *ob er lichte etwas funde in ime* (ob er vielleicht etwas an ihm fände). Vgl. T^N (H): *licht of hi wat vonde aen hem* (vielleicht ob er usw.) — om. T^N (L)] *und wold feigen prechen* (und wollte Feigen brechen).

Mt. 21, 15: *Videntes] do das horten* (als das hörten) > T^N (L): *alse dat sagen*; T^N (S. H): *Doe dat gesagen*; T^D (M. Z): *De daz gesahen* (Als das sahen).

Mt. 21, 19: *et nihil invenit in ea] do vand er nicht frucht dran* (da fand er nicht Frucht daran) > T^N (L): *so ne vant hire nit op* (so fand er darauf nicht); T^N (S. H): *vant hie niet* (fand er nichts); T^D (M): *da envant er niht*; T^D (Z): *do enfant er nit* (da f. e. nicht).

Im allgemeinen ist dagegen das sich immer wiederholende Verhältnis hier dieses, daß gegenüber einer in T^{N. D} zu beobachtenden Abweichung von Vulg. T^{Sch} mit dieser übereinstimmt oder doch ihr näher steht. Hierher gehören:

Mt. 22, 18: *ait] und sprach* > T^N (L): *antwerdde hen <ende> sprac aldus* (antwortete ihnen und sprach also); T^N (S. H): *ende antworde ende sprac*; T^D (M): *und antwurt und sprach*; T^D (Z): *u. antwürte u. s.* (und antwortete und sprach).

Mt. 22, 20: *ait illis] sprach ze in* (sprach zu ihnen) > T^N (L): *vragde hem* (fragte sie); T^M (S. H): *v. h. ende sprac*; T^D (M): *fraget sie und sprach*; T^D (Z): *fragte si u. s.* (fragte sie und sprach).

Ebenda: *imago haec et superscriptio* = . . . *pild und die aufschrift* (<dieses> Bild und die Aufschrift)] T^N (L): *diese supercriptie ende dit bild*; T^N (S. H): *dese overschrift e. d. b.*; T^D (M): *dise überschrift und dez pilde*; T^D (Z): *d. überschrift u. dis bilde* (diese Aufschrift und dieses Bild).

Mt. 22, 22 *relicto eo* = . . . *essen in* (<verli>eßen ihn)] om. T^N (S. H). T^D (M. Z). In T^N (L) erst hinter der Wiedergabe von *abierunt* ein: *ende liet enne daer al onbevaen* (und ließen ihn da ganz unbehelligt).

Jo. 10, 22: *Facta sunt* = *Es wart* (Es wurde)] T^N (L): *Op enen tyt so was* (Zu einer Zeit war); T^N (S. H): *Up enen dach so was*; T^D (M): *Auf einen tak waz*; T^D (Z): *Uf einen tag was* (Eines Tages war).

Jo. 10, 25: *loquor* = *ich rede]* T^N (L). T^N (S. H): *ic segt*; T^D (M): *ich sagez*; T^D (Z): *i. sage es* (ich sage es).

Jo. 10, 26: *non creditis* = *gelaubet ir nicht* (glaubet ihr nicht)] T^N (L): *gi ne gheloeves nit*; T^N (S. H): *gine, gelovets niet*; T^D (M): *glaubet ez nicht*; T^D (Z): *ir en gelöbent es nit* ([ihr] glaubt es nicht).

Jo. 14, 9: *sum* = *ich pin* (ich bin)] T^N (L): *Ic hebbe gewest*; T^N (S): *Ic hebbe gewest*; T^N (H): *heb ic gewest*; T^D (M): *han ich gewest*; T^D (Z): *abe ich . . . gevest* (Ich bin gewesen).

Jo. 14, 18: *veniam* = *ich wirt . . . chomen* (ich werde komen)] T^N (L); T^N (S. H): *ic sal weder comen*; T^D (M. Z): *ich sol wider komen* (ich werde wiederkommen).

Jo. 14, 23: *apud eum* = *pei im* (bei ihm)] T^N (L). T^N (S. H): *met hem*; T^D (M): *mit im*; T^D (Z): *mit ime* (mit ihm).

Jo. 15, 6 *mittetur foras sicut palmes et aruit* (oder: *arescet*) T^{Sch}: — — *geworfes als die reb* — — (<wird hinaus> geworfen wie die Rebe <und verdorrt>) mit einer eigentümlichen präsentischen Gestaltung des Ausdrucks wie auch bei Beh.: *wirt úz geworfen alse di winrebe und dorrit*. > T^N (L), *sal ut worpen werden ende sal verdorren alse die ranke die verdorret es*; T^N (S. H): *s. u. g. w. e. verdrogen a. d. rebe d. verdroget e.*; T^D (M): *sol auz geworffen werden und sol verdorren als die weinrebe die verdorret ist*; T^D (Z) *s. us geworfen w. u. s. verdorren(t) als ed. winrebe d. v. i.* (wird hinaus geworfen werden und [wird] verdorren wie die Rebe, die verdorret ist). Vgl. S^{S. C}: *ل; اءءء لءء; لءءء اء لءء; ل; اءءء* (wird hinausgeschleudert wie die Ranke, die vertrocknet und fortgeschleudert wird).

Mt. 21, 15 *mirabilia quae fecit] die wunder die unser herre tat* (die Wunder die unser Herr wirkte). — om. T^N (L. S. H.); T^D (M. Z).

Mt. 21, 19: *continuo* = *zehant* (sogleich)] T^N (L): *also saen alse dat ghesproken waz* (sobald dies gesprochen war); T^N (S. H): *doe hi dat gesproken ade te hant*; T^D (M): *Da er*

daz gesprach zv hant; T^{D(Z)}: do er daz gesprach zehant (Als er dies gesprochen hatte, sogleich).

Mk. 11, 19: *cum vespera facta esset] do es abent wart* (als es Abend wurde) > T^{N(L)}: *des avonds dar na; T^{N(S.H)}: d. avonts d. n.; T^{D(M)}: dez abentes dar nach; T^{D(Z)}: des abendes dar na* (des Abends darnach).

Mk. 11, 21: *recordatus] gedachte an unseres herren rede vnd* (erinnerte sich an die Rede unseres Herrn und). — om. T^{N(L.S.H)}. T^{D(M.Z)}

Ein letztes Mal schließlich verbindet sich — abgesehen von einer Variante des Tempus — in T^{Sch} die Vulg.-Lesart mit dem ihr gegenüberstehenden abweichenden Element von T^{N.D}:

Mt. 21, 16: *dicit] T^{N(S.H)} antworde; T^{D(M)}: antwort; T^{D(Z)}: antwürte (antwortete); T^{N(L)}: antwerdde — — weder aldus* (antwortete wieder also) > T^{Sch}: *antwort und sprach* (antwortete und sprach).

Die Tatsache einer solchen beinahe durchgängigen größeren Vulg.-Nähe von T^{Sch} läßt dann allerdings die Vermutung sich aufdrängen, daß schon hier in den materiellen Unterschieden der beiderseitigen Übersetzungen solche bereits ihrer lateinischen Vorlagen sich spiegeln. Denn, was nun T^{Sch} fast sein eigentliches Gesicht zu verleihen scheint, sind Fälle, in denen hier die Wiedergabe normalen Vulg.-Textes der in T^{N.D} gebotenen Wiedergabe sei es unmittelbar in altlateinischer Überlieferung wiederkehrender, sei es solcher Lesarten gegenübersteht, die materiell in (alt)syrischem Evangelientext bzw. gelegentlich in PH. und selbst in T^A (> Peš.) wiederkehren¹, Fälle also, in denen die Verschiedenheit der lateinischen Vorlage schon offen zutage tritt:

Mt. 22, 21 (bzw. Mk. 12, 17, Lk. 20, 25): *reddite = gebt wider* (gebt zurück) in strengem Anschluß an diese lateinische Fassung der Vulg. wie auch bei Beh. *gebit wider] T^{N(L)}: gheft; T^{N(S.H)} geift; T^{D(M)} gebt; T^{D(L)} gebent = S^{S(C)} in Mt. und Lk. S^{S(C)} in Mk. Peš.: ܥܕܘܐ (gebt).*

Jo. 10, 22 *encaenia] neue hochzeit des tempels* in bloßer sachlich richtiger Umschreibung > T^{N(L)}: *ene feeste — — die die yoeden heten encenia; T^{D(M)}: feste — — d. d. juden haizzent. e. domini; T^{D(M)}: f. — — d. d. iuden heizen* ([ein] Fest — —, das die Juden heißen encaenia [domini]). T^{C(S.H)}: *feeste — — die hiet e.* (Fest — —, das hieß e.) Vgl. S^{S(C)}: — — ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܢܥܝܢܐ ܕܕܘܡܝܢܐ (Fest — —, das geheißen wird Ehrung des Heiligtums).

Ebenda. *hiems = winter] T^{N(L)}: in den wintere; T^{N(S.H)}: in den winter; T^{D(M)}: in dem wintter; T^{D(Z)}: in deme wintere = PH. in wynter* (im Winter), wie übrigens auch noch Beh.: *in dem wintere.*

Jo. 10, 24 (*dicebant ei = ze im* (zu ihm)] om. T^{N(D)} = c, r; W.

¹ Im Zusammenhang der vorliegenden Mitteilung glaubte ich, mich bewußt auf dieses grundlegende Vergleichsmaterial und bezüglich der altlateinischen Überlieferung selbst wieder mit Ausnahme eines einzigen Falles auf die Berücksichtigung der einschlägigen Angaben im Apparat des ersten Bandes von Wordsworth-White, *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem.* (Oxford 1911) beschränken zu dürfen. Eine hinreichende Beweiskraft wird auch so erreicht, es bedeute nur eine überflüssige Erschwerung und damit Verzögerung der Arbeit und eine nicht minder überflüssige Belastung der betreffenden Veröffentlichungen, wenn zu jedem im Zuge der „Diatessaron“-Forschung zu erörternden Text immer wieder stückweise restlos das gesamte weitschichtige Parallelenmaterial erhoben und ausgebreitet werden sollte, das als Ganzes einmal den kritischen Apparat des Versuches einer Rekonstruktion des „Diatessarons“ zn füllen hätte.

Jo. 10, 32: *ex patre meo* = *aus meinem vater* (aus meinem Vater), wie auch Beh.: *uz minem vatterre*] $T^N(S.H)$; *van minen vader*; $T^N(M)$: *von meinem vater*; $T^D(Z)$: *von mime vaterre* (von meinem Vater) = *a patre meo*: c e d f r δ ; T. $T^N(L)$: *van mys vader halven* = Peš.: من ابى له احد von meinem Vater her).

Jo. 14, 7 *utique*] *endleich*. om. $T^N.D$ = Peš.

Jo. 14, 12 (*opera ipsa*) = *die selben (werch)* ([die] selben [Werke]) om. $T^N(S.H) D(M.Z)$ = q r; Tert. = Peš. Vgl. $T^N(L)$ vielmehr: *de werke die ic werke* (die Werke, die ich wirke).

Jo. 14, 19: *non videt* = *sicht* — — *nicht* (sieht — — nicht)] $T^N(L)$: *en sal* — — *nemmeer sien*; $T^N(S.H)$: *e. s. nit meer s.*; $T^D(M)$: *sol* — — *niht mer sehen*; $T^D(Z)$: *ensol* — — *nit mer s.* (wird — — nicht mehr sehen), wenigstens im Tempus = a e f δ gat; D: *videbit*.

Jo. 14, 29: *dixi* = *ha* — — — *sagt* (ha<be ich ge>sagt)] $T^N(S.H)$: *seggie(t)*; $T^D(M)$: *sagich*; $T^D(Z)$: *sage ich* = T^A : قول (sage ich) > Peš.: له احد (habe ich gesagt). — In $T^N(L)$ fehlt der Vers.

Ebenda: *mittunt* = *werfent* ([sic] werfen)] $T^N(L)$: *salne worpen*; $T^N(S.H)$ s. *werpen*; $T^D(M.Z)$: *sol in werfen* ([man] wird ihn werfen) im Tempus = a q; Aug; C \bar{E} -PIR TVWX: *mittent*, im Ausdruck des Objekts = $S^S[C]$: من ابى له احد (sie werfen ihn).

Jo. 17, 2: *omne quod* = *alles das*] $T^N(L)$: *allen denghenen die* $T^N(H)$: *a. die*; $T^D(M.Z)$: *allen den die* (allen denen, die). Vgl. r: *omnibus quod* (!); \bar{E} -P¹: *omnes, quos*; R: *omne quos*. — In $T^N(S)$ klafft eine Lücke.

Jo. 17, 11: *sicut et nos* = *als auch wir* (wie auch wir)] $T^N(L)$: *ghelykerwys wi een syn*; $T^N(H)$: *alse wi een sijn*; $T^D(M)$: *als wir ein sein*; $T^D(Z)$: *alse w. e. s.* (wie wir eins sind). Vgl. E: *sicut et nos unum sumus*. Umgekehrt om. wenigstens: *et d g δ* = Peš. — $T^N(S)$ ebenso.

Jo. 12, 14: (*sicut*) *et* = *auch*] om. $T^N.D$ = a ff₂ = Peš.

Jo. 17, 16: (*sicut*) *et* = *auch*] om. $T^N.D$ = a b c q δ ; F* H M R X* = $S^S(C)$ Peš.

Jo. 17, 23: (*sicut*) *et* = *auch*] om. $T^N.D$ = c d e f q δ ; B* C T Z* = $S^S(C)$.

Mt. 21, 15: *scribae*] (*mit sampt*) *den meistern* (mit den Lehrern) nämlich „des Gesetzes“, eine auch in der Gruppe $T^N.D$ häufig begegnende Ausdrucksweise zur Wiedergabe von *scribae* > $T^N(L)$: *die phariseuse*; $T^N(S.H)$: *die fariseen*; $T^D(M.Z)$: *die pharisei* = Peš.: فريسا (die Pharisäer).

Mk. 11, 20: *ecce* = *sich* (siehe da)] om. $T^N.D$ = $S^S[C]$, entsprechend einer für die Tatianische Stilistik bezeichnenden grundsätzlichen Neigung zu Nichtwiedergabe von griechischem ἰδοὺ .

Die hier überall zu beobachtende Gültigkeit der Formel $T^{Sch} = \text{Vulg.} > T^N.D$ wird natürlich nur scheinbar beeinträchtigt, wenn der immer aufs neue individuell in jedem Zweige letztendlich auf das Tatianische „Diatessaron“ zurückgehender Überlieferung sich geltend machende Prozeß der Angleichung an den normalen Vierevangelientext des betreffenden Gebietes bei einem einzelnen Gliede der Gruppe $T^N.D$ zu einer Korrektur nach Vulg. und damit, von einem einzigen Male abgesehen, zu einer materiellen Übereinstimmung mit der Wiedergabe des Vulg.-Textes durch T^{Sch} geführt hat, so:

Jo. 10, 25: (*Respondit eis*) *Jesus* = *Jhesus* = $T^N(L)$] om. $T^N(S.H)D(M.Z)$ = T^A > Peš.: هوه .

Jo. 10, 29: *pater meus* = *mein vater*] pr. $T^N(S.H)$: *wan*; $T^D(M)$: *wan*; $T^D(Z)$: *want* (weil). Vgl. $S^S[C]$ واحد اهل (weil der Vater) bzw. Peš. احد صني (Denn mein Vater), aber umgekehrt $T^N(L)$: (*Dat mi*) *de vader* (Was mir der Vater) ohne Konjunktion.

Jo. 10, 39: *bono opere* = *das gut werch* (das gute werk). Vgl. $T^N(L)$: *engheen goet werch* (keinem guten Werke)] $T^N(S.H)$: *goede werke*; $T^D(M)$: *guten Werken*; $T^L(Z)$: *güten werken* (guten Werken) = Peš. حدها عفتا (schönen Werken), eine pluralische Lesung die in $S^S[C]$ mindestens auch möglich ist.

Jo. 15, 2: *fructum*³⁰ = *frucht* = T^{N(L)}: *vrocht*] T^{N(S.H)}: *vruchte*; T^{D(M)}: *früchte*; T^{D(Z)}: *früchte* (Früchte), letzten Endes wohl auf einer pluralischen Lesung des in S^S vorliegenden fructus beruhend.

Joh. 15, 5: *fructum multum* = — — *frucht*. Vgl. T^{N(L)}: *groete vrocht* (große Frucht)] T^{N(S.H)}: *vele vruchten*; T^{D(M)}: *vil früchte*; T^{D(M)}: *v. früchte* (viel[e] Früchte) = S^{S[C]} diesmal ausdrücklich multum (viele Früchte).

Jo. 15, 18: *efficiamini* = *werdet*. Vgl. T^{N(S.H)}: *volcomenlike wert* (vollkommen werdet)] T^{N(L)}: *blyft*; T^{D(M)}: *pleibet*; T^{D(Z)}: *bleibet*, anscheinend nach einer paläographisch sehr leichten Verschreibung von verdet (werdet) in bleibet schon in der Vorlage der altlateinischen T-Übersetzung.

Jo. 17, 4: *opus* = *das werch*. Entsprechend ohne Konjunktion auch T^{N(L)}; T^{D(Z)}] pr. T^{N(S.H)}: *ende*; T^{D(D)} *und* = S^{S[C]}: und (und das Werk).

Mt. 21, 19: *Nunquam* = T^{N(L)}: *Nemmermeer* (Nimmermehr)] pr. T^{N(S.H)}: *van nu vort*; T^{D(M)}: *von nu fürbas*; T^{D(Z)}: *von nu fort* = S^{S(C)}. Peš. an der Parallelstelle Mk. 11, 14: fortan . — pr. T^{Sch}: *nu* (Nun) = Vulg.: *Iam* dieser Parallelstelle. Die Korrektur des ursprünglichen syro-lateinischen Mk.-Textes der Stelle, der in T^{N(S.H).D(M.Z)} nachwirkt, erfolgte hier also in T^{N(L)} nach dem Vulgärtext von Mt., während sie in der Vorlage von T^{Sch} nach demjenigen von Mk. selbst erfolgt war.

Daß hier überall ausgerechnet T^{N(L)} als durch individuelle Vulgatisierung entwerteter Überlieferungszeuge erscheint, mag im Vorübergehen hervorgehoben werden, um einmal mehr vor der einseitigen Überschätzung dieses Gliedes der Gruppe T^{N.D} zu warnen. Für T^{Sch} könnte sich aus dem Bisherigen nichts Geringeres zu ergeben scheinen, als daß für den mit dem „Diatessaron“ sich beschäftigenden Orientalisten hier überhaupt nichts zu suchen sei. Doch wäre ein solches Urteil beträchtlich nicht gerechtfertigt. War die lateinische Vorlage des bayrisch-österreichischen Harmonietextes auch offenbar erheblich stärker vulgatisiert als diejenige des den verschiedenen Formen von T^{N.D} zugrundeliegenden ältesten niederländischen Textes, so war sie von einer restlosen Vulgatisierung immerhin noch weit entfernt.

Was hierfür Zeugnis ablegt, ist zunächst eine doch nicht ganz kleine Reihe von Abweichungen gegenüber dem Vulg.-Text, in denen — fast durchweg unter Berührung mit altlateinischer oder syrischer Überlieferung — mit der geschlossenen Gruppe T^{N.D} auch T^{Sch} übereinstimmt:

Jo. 10, 22: *autem*] om. = a b; S.

Jo. 14, 19: *videtis*] T^{N(L)}: *selt sien*; T^{N(S.H)}: *sult sien*; T^{D(M)}: *schült — — sehen*; T^{D(Z)}: *sult — — s.* = T^{Sch}: *werdet — — sehent* (ihr werdet sehen) = a b c d e f g δ aur; Aug; B C D E-P G J W: *videbitis*. Vgl. S^{S.C}. Peš.: ih (ihr werdet mich sehen).

Jo. 14, 22: *dicit*] T^{N(L)}: *sprach*; T^{N(S.H)}: *sprac*; T^{D(M.Z)}: *sprac* (sprach), wohl letzten Grundes beruhend auf einer perfektischen statt partizipal-präsentischen Lesung des in S^{S.C} ohne Andeutung der Vokalisation vorliegenden dicit , wie sie in sehr vielen analogen Fällen im Hintergrunde stehen dürfte.

Jo. 15, 5: *vos*] pr. T^{N(S.L.H)}: *ende*; T^{D(M.Z)}: *und* = S^{S.C}: und (und ihr).

Jo. 15, 9: *et* (vor *ego*)] om. = S^{S(C)}.

Jo. 17, 1: *sublevatis oculis*] T^{N(L)}: *hif hi sine ogen op — — — ende*; T^{D(M)}: *hub er sein augen — — vnd*; T^{D(Z)}: *hüb er uf sine augen — — unt* (hob seine Augen auf — — und). T^{N(H)}: *slouch hy sijñ oghen op — — ende* (schlug s. A. a. — — u.) = T^{Sch}: *hub er seine augen — — — = c f ff₂ q t δ*: *levavit* (bzw. *elev.*: c, *sublev.*: δ) *oculos suos — — et* = S^{S(C)}. Peš.: erhob seine Augen , allerdings auch erhob die Augen griechischer Überlieferung. — In T^{N(S)} Lücke.

Jo. 17, 8: *acceperunt*] T^{N(S.H)}: *si hebbense ontfaen*; T^{D(M)}: *si haben si empfangen*; T^{D(Z)}: *sü habent sü empfangen* (sie haben sie empfangen) = T^{Sch}: *si habents ge* — (sie haben sie ge<nommen>) = b c q r: *acceperunt ea*, bzw. a: *acc. illa*. — T^{N(S)} ebenso.

Jo. 17, 24: *et* (vor: *illi sint*)] om. T^{N(L.S.H).D(M.Z)} = T^{Sch} = c.

Mt. 21, 16: *nunquam*] T^{N(L)}: *noit*; T^{N(S.H)}: *niet*; T^{D(M)}: *nih*; T^{D(Z)}: *nit* (nicht) = T^{Sch}: *nicht* = a b ff₂; D Q R: *non*.

Mt. 21, 19: *ficulnea*] T^{N(L)}: *die boem*; T^{N(S.H)}: *die boom*; T^{D(M)}: *der baume*; T^{D(Z)}: *der böm* = T^{Sch}: *der pawm* (der Baum) ohne nähere Charakterisierung, wohl auf ein <fici> *arbor* zurückgehend.

Mk. 11, 20 *ei*] om T^{N(L.S.H).D(M.Z)} = T^{Sch}.

Man könnte vielleicht zu dem Einwand geneigt sein, daß es sich da doch wesentlich um Erscheinungen handle, denen eine charakteristische Bedeutung kaum zukomme. Dem wäre zunächst zu entgegen, daß, wie wir nachgerade alle gelernt haben sollten, geradezu in eigentlichen Minuzien textliche Überlieferungszusammenhänge sich am sichersten zu offenbaren pflegen. Sodann ist hier schließlich aber auch noch auf eine T^{Sch} unmittelbar allerdings nicht mit schlechthin der ganzen Gruppe T^{N.D} gemeinsame Variante von geradezu allerhöchster Bedeutsamkeit zu verweisen:

Mt. 21, 16: *laudem*] T^{N(S.H)}: *dinen lob*; T^{D(M)}: *dein lobe*; T^{D(Z)}: *din lop* (dein Lob) = T^{Sch}: *dein lob* = Peš. des AT. Ps. 8, 3: *لُوبْ لِي* (deinen Lobpreis). Vgl. T^{N(L)}: *den Gods lof* (das Lob Gottes).

Die abspringende Lesart von T^{N(L)} beruht hier zunächst offensichtlich auf einer Umbildung der den übrigen Gliedern der Gruppe T^{N.D} mit T^{Sch} gemeinsamen, deren aus dem Zusammenhang des Psalms sich ergebende Anredeform außerhalb dieses Zusammenhangs dem Urheber jener Umbildung nicht verständlich war. In höchstem Grade bezeichnend ist nun aber der Umstand, daß in der jüngeren germanischen T-Überlieferung hier eine im gesamten Umkreis alttestamentlicher Textüberlieferung ausschließlich dem Peš.-Psalter eigentümliche Lesart wiederkehrt. In ihrer freien Erweiterung des Urtextes echt targumischer Natur, ist sie ein handgreiflicher Beleg für die Tatsache, daß Tatian die alttestamentlichen Zitate der Evangelien nicht neu aus dem Griechischen übersetzte, sondern ihre Wiedergabe einem ihm geläufigen aramäischen Targumtext entnahm, eine Tatsache, die sich bei sorgfältiger Durcharbeit der syrischen Textüberlieferung jener Zitate immer aufs neue herausstellen wird¹. Die Stärkung, welche die abendländische Bezeugung hier durch das Hinzutreten des neuen von T^{N.D} unabhängigen Zeugen T^{Sch} erfährt, ist dabei um so wertvoller, weil T^A an einem merkwürdigen *تسبختي* (mein Lobpreis) eine andere — diesmal in messianischem Sinne theologisch tendenziöse — Umbildung der Anrede bietet².

¹ Vgl. vorläufig meine allgemeine Andeutung zum Problem der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament in meinem ZDMG. Neue Folge XIV S. 99–118 gedruckten Vortrag über *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte* S. 114 ff. Ich glaube, daß bei einer systematischen Bewältigung jenes Problems sich ergeben wird, daß der von Tatian herangezogene aramäische Targumtext mit demjenigen nächst verwandt war, auf welchen letztendlich die Zitate wenigstens bei Mt. und Mk. selbst zurückgehen.

² Offensichtlich will ja durch das Suffix der I. Pers. Sing. im Munde Jesu ein direkt messianischer Charakter der Psalmstelle unterstrichen werden. Derartiges ist aber als sekundäre Erscheinung von vornherein weitaus glaubhafter, als es etwa umgekehrt die nachträgliche Beseitigung des Zuges wäre, wenn er vielmehr zum ursprünglichen Bestande

In besonderem Grade bezeichnend ist es ferner auch, wenn zweimal gerade mit dem charakteristischen formalen Auseingehen von T^{Sch} und $T^{\text{N.L}}$, das mindestens die Unabhängigkeit des bayrisch-österreichischen Harmonietextes von der niederdeutschen Überlieferung sicherte, dann doch wieder eine materielle Übereinstimmung Hand in Hand geht, die ihrerseits auf eine letzte syrische Grundlage zurückweist:

Jo. 15, 6: *si quis*] $T^{\text{N(L.S.H)}}$: *Die*; $T^{\text{D(M.Z)}}$: *der* (der, welcher) > T^{Sch} : *wer*, aber beides = $S^{\text{S[C]}}$: *ܩܘܣܐ* (wer, der).

Jo. 17, 23: *ante constitutionem mundi*] $T^{\text{N(L)}}$: *eer de werelt was gemakt*; $T^{\text{N(S.H)}}$: *e. die w. gemacet was*; $T^{\text{D(M)}}$: *e di werlt gemachtet war*; $T^{\text{D(Z)}}$: *é d. welt g. w.* (bevor die Welt gemacht war) > T^{Sch} : *e die werlt beschaffen ward* (bevor die Welt erschaffen wurde), aber beides = Cypr.: *priusquam mundus fieret* = $S^{\text{S[C]}}$: *ܩܘܡܐ ܕܥܡܪܘܢ* (bevor die Welt wurde).

Bemerkenswert sind in besonderem Maße schließlich auch vier Fälle, in denen eine von mehr oder weniger vielen einzelnen Gliedern der Gruppe $T^{\text{N.D}}$ unter dessen Einfluß preisgegebene Abweichungen vom Vg.-Text gerade durch T^{Sch} vielmehr noch gehalten wird:

Jo. 14, 22: *ille* = $T^{\text{N(S.H)}}$: *die geine*; $T^{\text{D(M.Z)}}$ *der jene* (jener)] om. T^{Sch} = $T^{\text{N(L)}}$ = $S^{\text{S.C}}$ Peš.

Jo. 14, 22 *Iscariotes*. — Vgl. $T^{\text{N(L)}}$: *Scariothis*; $T^{\text{M(Z)}}$: *Scariotis*; $T^{\text{D(Z)}}$: *Schariotis*] $T^{\text{N(S.H)}}$ = T^{Sch} : *Scariot*. Vgl. a: *scarioth*. ff₂: *scarioht*.

Jo. 17, 24: (*claritatem meam* = $T^{\text{N(S.H)}}$: *mine* (*clarheit*); $T^{\text{D(M)}}$: *mein* (*clarheit*); $T^{\text{D(Z)}}$: *mine* (*klarheit*)] om. $T^{\text{N(L)}}$ (*die clerheit*) = T^{Sch} (*ein eer* = $S^{\text{S[C]}}$: *ܩܘܡܐܐܐܐ* (die Herrlichkeit).

Mt. 21, 6. *ei* = $T^{\text{N(L)}}$: *te hem* (zu ihm)] $T^{\text{N(S.H)}}$: *te Jhesum*; $T^{\text{D(M)}}$: *zu ihm*; $T^{\text{D(M)}}$: *ze Jhesum* = T^{Sch} ; *zu Jhesu* (zu Jesus). — $S^{\text{S[C]}}$ om. das eine, wie das andere, was auf unvollständiger, weil im Negativen stecken gebliebener Korrektur des von T^{Sch} mit vertretenen echten T-Textes beruhen wird.

Nummehr fällt auch auf einen Fall von eigenartiger Lagerung das richtige Licht:

Mt. 21, 19: *ad eam* = $T^{\text{N(S.H)}}$: *te hem*; $T^{\text{D(M)}}$: *zu im*; $T^{\text{D(Z)}}$: *ze ime* (zu ihm)]; $T^{\text{N(L)}}$: *totin boeme* (zu dem Baume). — T^{Sch} : *zu demselben pawm* (zu demselben Baum).

An einem — anderweitig nicht bezeugten — *ad eam arborem* bot hier die Vorlage von T^{Sch} offenbar eine Verbindung der Vulg.-Lesart mit dem im Kreise von $T^{\text{N.D}}$ diesmal nur durch $T^{\text{N(L)}}$ bewahrten Tatianismus, d. h. es war bei einer beabsichtigten Korrektur des letzteren nach dem ersteren, wie es nicht selten geschieht, das Zukorrigierende neben der es zu ersetzen berufenen Korrektur stehen geblieben. Aber nicht nur, wie dann auch in diesem Falle, als weiterer germanischer Zeuge guter T-Überlieferung neben der Gruppe $T^{\text{N.D}}$ oder einzelnen ihrer Glieder derselben ist T^{Sch} mithin doch nicht ganz selten zu buchen. Es fehlt auch nicht an Fällen, in denen T^{Sch} allein auf germanischem Boden gegen jene ganze Gruppe vom Vulg.-Text abweicht, seine lateinische Vorlage durch diesen also noch nicht beeinflußt war, während der hinter $T^{\text{N.D}}$ stehende lateinische Text an der betreffenden Stelle schon vulgatisiert war.

des T-Textes gehört hätte. Die vom arabischen Übersetzer noch gelesene und wiedergegebene Retouche dieses Textes, um die es sich also handelt, muß dann allerdings erfolgt sein, bevor seine zunehmende Beeinflussung durch die Peš. einsetzte. Was gegenüber jener Beeinflussung die sekundäre Fassung schützte, ist natürlich dasselbe theologische Interesse gewesen, dem sie ihre Entstehung verdankte.

In zweien dieser Fälle handelte es sich dabei allerdings nur um das rein Formale einer Verschiedenheit des lateinischen Wortlautes, aus der für den materiellen Bestand oder die originale Form des „Diatessaron“ sich nichts ergibt:

Jo. 17, 10: *clarificatus* = T^{N(L)}: *verclert*; T^{N(H)}: *verclaert*; T^{D(M)}: *verkleret*; T^{D(Z)}: *verklert* (verklärt). — In T^{N(S)} Lücke. T^{Sch}: *geeret* (geehrt) = a q r: *honorificatus*.

Jo. 17, 24: *claritatem, quam* = T^{N(L)}: *clerheit die*; T^{N(S.H)}: *clarheit d.*; T^{D(M)}: *clarhait d.*; T^{D(Z)}: *klarheit d.* (Verklärung, die) T^{Sch}: *eer — di* (Ehre, die) = *honorem, quem*, was in dem von Hilarius gelesenen Text gewiß hier ebenso gestanden hat wie nach seinem Zitat dieser anderen Stelle Jo. 17, 22, wo in T^{Sch} leider eine Textlücke einen Vergleich unmöglich macht.

Ungleich häufiger ist es aber nicht nur die Wortwahl des altlateinischen „Diatessaron“-Textes — oder, ganz vorsichtig gesprochen, einer bestimmten, wenn auch etwa nicht der ursprünglichen Gestalt desselben —, wofür T^{Sch} im Gegensatz zu T^{N,D} als neuer Zeuge eintritt:

Jo. 10, 25: *vobis* = T^{N(L.S.H)}: *u*; T^{D(M)}: *euch*; T^{D(Z)}: *úch*: *mit ewch* = S^{S(C)}: **صمى** (mit euch).

Jo. 10, 34: *quia* = T^{N(L.S.H)}. T^{D(Z)}: *want*; T^{D(M)}: *wann* (weil) om. = f, d.

Jo. 17, 17: *sanctifica* = T^{N(L)}: *mak(se) heilech*; T^{N(S.H)}: *maec(se) helich* (mache [sie] heilig); T^{D(M)}: *heilig*; T^{D(Z)}: *geheilige* (heilige) pr. T^{Sch} pr.: *vater* = M: *pater* = Peš.: **اح** (Vater). Vgl. d: *pater sancte* = T^{αδ5}: **πάτερ ἅγιε**.

Jo. 17, 20: *creditori sunt* = T^{N(L)}: *gheloeven selen*; T^{N(S.H)}: *geloven sullen*; T^{D(M)}: *gelauben schüllen*; T^{D(Z)}: *geloben sülen* [glauben werden] *gelaubent sint* (glaubend sind) = Peš.: **مؤمنين** (glaubend [sind]). Vgl. b: *credunt*.

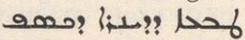
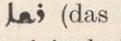
Jo. 17, 23: *et (cognoscat)* = T^{N(L.S.H)}: *ende*; T^{D(M.Z)}: *und*] *das* (daß) = a d e r; Aug; M-T: *ut* = S^{S(C)}: **وت**, (daß [wisse]). Vgl. die Verbindung beider Lesarten in Peš.: **وت**, **و** (und daß [wisse]).

Ebenda: *dilexisti* = T^{N(S.H)}: *du hebs hen gemint*; T^{D(M)}: *d. sie gemynnet hast*; T^{D(Z)}: *d. sú geminnet h.* (du sie geliebt hast). — Vgl. T^{N(L)}: *dattu sy mijns* (daß du sie liebste), *ich han sen lieb gehabt* (ich habe sie lieb gehabt) = a b c d r aur gat: *dilexi eos* = **لعب** (ich sie geliebt habe), welche Lesung das vokallose **لعب** von S^{S[C]} mindestens gleichfalls zuläßt = I^{αδ5}: **ἠγάπησα αὐτούς**, eine allerdings auch von Chrysostomos bezeugte und in anderen Hss. der I-Schicht vorliegende griechische Lesart.

Eine letzte hierher gehörige Stelle ist von ganz besonderer Bedeutung, weil an ihr T^{Sch} einmal mehr zu lehren scheint, ein wie doch recht relatives Bewenden es mit dem bekannten methodischen Grundsatz einer Entwertung von T^A durch Peš. hat und welch hohen Wert die Peš. selbst für die Wiedergewinnung des originalen „Diatessaron“-Textes besitzt:

Mt. 22, 19: *numisma census* = T^{N(S.H)}: *die munte des cinses*; T^{D(M)}: *d. mûntzze d. zinses*; T^{D(Z)}: *d. mûnze d. Z.* (die Münze des Zinses). — Vgl. T^{N(L)}: *die munte daer men den tsens mede ghild* (die Münze, mit der man den Zins bezahlt) — — *s zinses phennig* („<de>s Zinses Denar“, wie mit Bestimmtheit verstanden werden darf. Vgl. alsbald *denarium* = *penninc* in T^{N(L)} *pennig* in T^{N(S.H)}, *pfennink* in T^{D(M)}, *pfenning* in T^{D(Z)}!) = Peš.: **دينار**, **نيسا**, (den Denar des Kopfgeldes) = T^A: **الجزية** (der Denar der Kopfsteuer).

Allerdings erheben sich trotz deren Wiederkehr nun auch in einer abendländischen Quelle doch wieder gewichtige Bedenken dagegen, daß in der im Rahmen der Genitivverbindung von Mt. 22, 19 das **νόμισμα** dieser Stelle durch das **δηνάριον** der Parallele Lk. 20, 24 ersetzenden Lesart der Peš. wirklich der echte „Diatessaron“-Wortlaut vorliege. Es ist nämlich überraschend, daß I^{αδ5} umgekehrt an der Lk.-Stelle eine Ersetzung des **δηνάριον** durch **νόμισμα** auf-

weist¹, und wer den rätselvollen *codex Bezae* als vor allem durch den im Fragment von Dura-Europos uns nunmehr unmittelbar faßbar gewordenen griechischen „Diatessaron“-Text bestimmt erkennen zu müssen glaubt, der wird diese Tatsache nur darauf zurückzuführen vermögen, daß Tatian $\delta\eta\nu\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ und $\nu\acute{\omicron}\mu\iota\sigma\mu\alpha$ in das Mosaikwerk seiner Textgestaltung aufgenommen hatte. In der Tat gibt es denn einen weiteren abendländischen Zeugen, der gerade eine die beiden Elemente vereinigende Fassung vertritt. Es ist dies Beh. mit einem: *des pfenniges gebrêche des zcinses* (das Gepräge des Denars des Zinses). Das würde — bezüglich des ersten Wortes im Anschluß an S^{S. C} der Mat.-Stelle auf ein   (das Gepräge des Denars des Kopfgeldes) als die wirklich ursprüngliche originale Textform des „Diatessarons“ führen. In jedem Falle beleuchtet hier aber das Verhältnis von T^{Sch} zu Peš. bzw. T^A wie dasjenige Beh.s zu dem in I^{α δ 5} sich auftuenden Problem sehr hell die für die „Diatessaron“-Forschung bestehende Notwendigkeit, auch jüngstes und scheinbar entlegenstes germanisches Material sorgfältigst zu berücksichtigen.

Diese Notwendigkeit wird nun aber weiterhin durch T^{Sch} ebenso sehr nach der kompositionellen wie nach der im engeren Sinne textlichen Seite hin beleuchtet². Denn auch in dieser Richtung sind weit über die durch die Schönbach'schen Blätter gebotene merkwürdige Reihenfolge der einzelnen Fragmente hinaus in nicht geringer Zahl markante Abweichungen von T^{N. D} bzw. auch von der durch T^L und T^{Ahd} vertretenen unmittelbar älteren abendländischen Überlieferung zu beobachten. Ihre Bewertung hat naturgemäß in ständigem Zusammenhalt auch mit T^A zu erfolgen. Am wenigsten günstig ist das Ergebnis hier für T^{Sch} bei einem Vergleich mit der Stellung, welche die drei hauptsächlichsten Elemente des letzten Bruchstücks — Mt. 21, 14ff., die Bemerkung über das abendliche Hinausgehen nach Bethania und die harmonistische Feigenbaumperikope — anderwärts im harmonistischen Gefüge einnehmen. In T^{Sch} unmittelbar aneinander gerückt, stehen sie nämlich in der sonstigen abendländischen Überlieferung wie in T^A mehr oder weniger voneinander getrennt. In der ersteren stehen die Verse Mt. 21, 14ff. innerhalb der Perikope von der Tempelreinigung (T^{L. Ahd} 117. T^{N (L)} 159. T^{N (S)} 150), hier noch von Jo. 2, 18—21 gefolgt. An jene Perikope

¹ Es handelt sich hier um einen Fall jener gar nicht selten zu beobachtenden Form harmonistischer Gestaltung des Textes der Einzelevangelien, bei der zwei Parallelformen geradezu ihre Stelle vertauschen, die Lesart eines Evangeliums in einem anderen und umgekehrt auftritt! Es könnte naheliegen, diesen Sachverhalt grundsätzlich gegen die Zurückführung der gesamten Harmonistik des Einzelevangelientextes auf die literarische Größe des „Diatessarons“ auszuwerten. Eine einheitliche Lösung der Aporie ist denn auch in der Tat von jener Zurückführung her nicht zu gewinnen, deren innere Notwendigkeit demgegenüber von anderer Seite her sich zwingend ergibt. Eine Erklärung des Befundes wird von Fall zu Fall individuell gewonnen werden müssen. Daß eine solche aber und in welcher Richtung sie beispielsweise möglich sein wird, dafür liefert unsere Stelle einen sehr wertvollen Beleg.

² Gerade der letzteren wird die „Diatessaron“-Forschung eine immer stärkere Aufmerksamkeit zu widmen haben. Die Erklärung der sehr starken kompositionellen Unterschiede zwischen T^A und der abendländischen Überlieferung und innerhalb dieser wieder zwischen T^{L. Ahd} und T^{N. D}, über die — wenn auch nicht immer völlig fehlerlos — Ronneburger a. a. O. S. 18—50 orientiert, ist im Grunde genommen ihre eigentlich dringendste Aufgabe.

schließen sich an diejenigen vom Scherflein der Witwe (T^L 118. T^{Ahd} 118, 1. T^{N(L)} 160. T^{N(S)} 151) und vom Zöllner und Pharisäer (T^L 118. T^{Ahd} 118, 2f. T^{N(L)} 161. T^{N(S)} 152) an. Nur in T^{N.D} noch durch die Warnung vor Selbstzufriedenheit, Lk. 17, 7–10, vom Vorigen getrennt, folgt nunmehr die Bemerkung über das Hinausgehen nach Bethania (T^L 118. T^{Ahd} 118, 4. T^{N(L)} 162. T^{N(S)} 153). Dann kommen die Nikodemusperikope Jo. 3, 1–21, gefolgt in T^{L.Ahd} von Jo. 7, 53. 8, 1f., in T^{N.D} nur von Jo. 8, 1f. (T^{L.Ahd} 119. T^{N(L)} 163. T^{N(S)} 154f.) und die Perikope von der Ehebrecherin Jo. 8, 3–11 (T^{L.Ahd} 120. T^{N(L)} 164. T^{N(S)} 156). Endlich schließt sich dann, als einheitliches Ganzes wie in T^{Sch} die Perikope vom Feigenbaum (T^{L.Ahd} 121. T^{N(L)} 165. T^{N(S)} 157) an. In T^A erscheint Mt. 21, 14ff. erst weit später (40, 1ff.) im Zusammenhang mit dem triumphalen Einzug in Jerusalem. Die Perikopen von der Tempelreinigung ohne dieses Element (32, 1–11), vom Scherflein der Witwe (32, 12–15) und vom Zöllner und Pharisäer (32, 16–21) und die Bemerkung über das Hinausgehen nach Bethania (32, 22f.) folgen sich genau wie in T^{L.Ahd}. Dann aber wird die Perikope vom Feigenbaum in zwei die Vorgänge der beiden aufeinanderfolgende Tage berichtende Hälften (32, 24ff. und 33, 1–10) auseinandergerissen und dazwischen findet die Nikodemus-Perikope ihren Platz (32, 27–47). Jo. 7, 53 und 8, 1f. fehlen in T^A überhaupt, und hier wie in aller sonstigen abendländischen Überlieferung fehlt ebenso ein viertes Element von T^{Sch}: der hier hinter Mt. 21, 16 eingeschobene Vers Mk. 11, 18. Man wird somit zunächst ihn mit Sicherheit als sekundäres Element zu bewerten haben. Daß sodann Mt. 21, 14ff. im ursprünglichen Aufbau des „Diatessarons“ keinesfalls unmittelbar der Feigenbaum-Perikope vorangegangen sein kann, ist angesichts des Befundes in T^A einer- und T^{L.Ahd.N.D} andererseits ebenso gewiß. Dagegen könnte die Übereinstimmung mit T^A dazu verführen, in dem unmittelbaren Anschluß der Feigenbaum-Perikope an die Bemerkung über das Hinausgehen nach Bethania eine ursprüngliche Erscheinung zu vermuten. Doch kann die Stellung der Nikodemus-Perikope in T^A schlechterdings nicht die ursprüngliche sein. Denn bei ihr, zumal im Zusammenhang mit dem hier als Abschluß der ersten Hälfte der Feigenbaum-Perikope ihr vorangeschickten Anfangs von Lk. 11, 15: καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα, wird der nächtliche Besuch des Nikodemus in die Stadt verlegt, in welcher Jesus sich ja nur Tages über aufhält, um nach der 33, 1 nach Mk. 11, 19 ausdrücklich berichteten abendlichen Rückkehr nach Bethania am folgenden Morgen bei erneutem Gange nach Jerusalem an dem verdorrten Feigenbaume vorüberzukommen. Es wird mithin als ursprünglich das einheitlich in der sonstigen abendländischen Überlieferung zu beobachtende Zwischentreten mindestens jener Perikope zwischen Bethania-Bemerkung und Feigenbaum-Perikope zu gelten haben. Die Stoffanordnung von T^{Sch} erweist sich als eine grundsätzlich im Anschluß an den Ablauf des Mt.-Textes neu gestaltete, bei der dann allerdings im Zusammenhang mit den Mk.-Elementen der harmonistischen Feigenbaum-Erzählung, näherhin wohl von dem ersten rein und vollständig auftretenden Mk.-Vers 11, 19 aus auch der diesem vorangehende 11, 18 sekundär Aufnahme fand.

Um eine in die abendländische Überlieferung schon vor Victor von Capua eingedrungene sekundäre Angleichung an Mt. handelte es sich denn auch an einer ersten Stelle im Einzelaufbau der Feigenbaum-Perikope:

T^{Sch}: *chume aus dir nimmer chain frucht* (komme nie aus dir keine Frucht) = T^L: *non ex te fructus nascatur* = Mt. 21, 19 > T^{N(L)}: *Nemmermeer en wasse vrocht op di*

(Nimmermehr werde Frucht auf dir). Vgl. S^S[C]: *لا ياكل من ثمرها احد*. Peš.: *لا ياكل من ثمرها احد* (Nicht mögen wieder Früchte auf dir werden) > T^N(S.H): *some moete nieman van dire vrucht eten*; T^D(Z): *so en misse nemen von dir frucht essen* (so möge niemand von dir Frucht essen) = Mk. 11, 14: *non — — quisquam ex te fructum manducet* = T^A: *لا ياكل منك انسان ثمراً* (esse nicht irgend jemand von dir Frucht). Vgl. T^D(M): *so mûz nymant von deiner frühte ezzen* (so möge niemand von deinen Früchten essen) = S^S[C]. Peš.: *لا ياكل من ثمرها احد* (nicht esse irgend jemand von deinen Früchten).

Ohne in eine ausführliche Erörterung dieses beinahe verwirrenden Überlieferungsbildes sich einzulassen¹, kann man mit Bestimmtheit aussprechen, daß der ursprüngliche T-Text hier mit gewissen leichten Veränderungen eine Verbindung der beiden Formen des Herrenwortes nach Mt. und Mk. geboten haben wird, die in der textgeschichtlichen Entwicklung eine Vereinfachung durch Ausschaltung der einen oder der anderen Parallele erfuhr, wobei der in T^L vorliegende und von T^{Sch} wiedergegebene lateinische Text in der restlosen Durchführung einer Korrektur nach dem kanonischen Mt.-Wortlaut nach der einen Seite hin den Abschluß jener Entwicklung bezeichnete, wie es im Osten T^A und im Westen T^N(S.H). D(Z) im völligen Anschluß an den kanonischen Mk.-Text tun. Diese Sachlage ist hier um so glaubhafter, als eine entsprechende gerade vorher durch T^A urkundlich erwiesen wird:

T^{Sch}: *einen feigenbaum bei dem weg stend* (einen Feigenbaum am Wege stehen); T^N(S): *enen vigheboom di stont beneven de weghe* (einen Feigenbaum, der neben dem Wege stand) = T^L: *fici arborem unam secus viam* = Mt. 21, 19 > T^N(S.H): *enen figeboom van verren blade hebbende*; T^D(M): *einen veigenbaum von ferrens pletet habent*; T^D(Z): *einen figbom verrens bletter habende* (von ferne einen Feigenbaum, Blätter habend) = Mk. 11, 13: *a longe ficum habentem folia* > *تينة واحدة من بعد على قارعة الطريق فيها ورق* (einen Feigenbaum von ferne an der Seite des Weges, an dem Laub [war]).

Läßt hier der Vergleich mit T^A den Sinn der Abweichung zwischen T^{Sch} und anderen abendländischen Zeugen erkennen, so erweist in zwei weiteren Fällen durch die Übereinstimmung mit T^A ein durch T^{Sch} — und zwar beidemal im Abendland allein — vertretenes kompositionelles Motiv geradezu seine Ursprünglichkeit. Sofort die Verbindung von Mt. 21, 45: *Καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς ἔγνωσαν, ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει* mit der mit Mt. 22, 15 bzw. Mk. 12, 13 und Lk. 20, 20 anhebenden Perikope vom Zinsgroschen widerspricht der übereinstimmenden Anordnung aller sonstigen abendländischen Überlieferung, nach welcher sich entsprechend der Anordnung des Mt.-Evangeliums Mt. 21, 45f. vor statt nach dem Gleichnis vom königlichen Hochzeits-

¹ Klar ist jedenfalls, daß das *لا ياكل من ثمرها احد* (auf dir) statt *ἐκ σοῦ* der Mt.- und das *لا ياكل من ثمرها احد* (von deinen Früchten) statt *ἐκ σοῦ — καρπὸν* der Mk.-Fassung und ihre abendländischen Äquivalente als Erbe der ursprünglichen Textgestalt des „Diatessarons“ zu bewerten sind. Die völlige Übereinstimmung von T^A mit dem kanonischen Mk.-Text ist nur unter dem Einfluß eines gleichfalls mit diesem übereinstimmenden Wortlauts der Peš. begreiflich. Deren heute kanonisch gewordene Form selbst ist hier also wieder altertümlicher als diejenige, welche zwischen dem 5. und 9. Jahrh. umlief und auf die textliche Gestalt des Diatessarons einwirkte. Das ist überraschend, findet aber sein abendländisches Gegenstück, wenn man etwa an Hand des Apparates von Wordsworth-White sich einmal vergegenwärtigt, wie stark die Sixtina und Clementina der Vulg. von atlateinischen Lesarten durchsetzt sind, die dem echten Text des Hieronymus fremd waren.

mahle, Mt. 21, 34—44, anschließt. Dagegen besteht in T^A (34, 1—8 bzw. 33, 59f.) — allerdings neben einer weit früheren Einordnung gerade jenes Gleichnisses (= 30, 10—30) — wenigstens ein entsprechender Anschluß der Perikope vom Zinsgroschen hier an die beiden Verse Mt. 21, 45f. Schon die äußere Tatsache der Übereinstimmung des morgenländischen mit einem abendländischen Überlieferungszeugen müßte, da ihr gegenüber hier jeder Verdacht einer beiderseitigen individuellen Bestimmtheit durch das Entwicklungsgesetz immer stärkerer Angleichung an den Zusammenhang oder Textgestalt eines kanonischen Einzelveangeliums entfällt, vollauf genügen, um die Ursprünglichkeit der ihnen gemeinsamen Einordnung mindestens des einen Verses Mt. 21, 45 zu gewährleisten. Aber auch aus inneren Gründen ist an dieser Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln. Ob nun wie in T^{Sch} hinter dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahle oder wie in T^A hinter demjenigen von den Kolonen des Weinbergs (33, 40—54) schließt in Mt. 21, 45 hier wie dort die Bemerkung, daß die priesterliche Aristokratie und die Pharisäer die Gleichnisse Jesu auf sich beziehen, in denkbar sachgemäßester Weise die ganze Reihe dieser Gleichnisse ab. Das ist ebenso sehr einerseits eine Anordnung, wie sie von Tatian nicht besser erwartet werden könnte, als es andererseits verständlich ist, wenn sekundär das in Mt. die Verse 22, 1—14 füllende Hochzeitsmahlgleichnis, von woher nun auch, in strengem Anschluß an den kanonischen Text des Einzelveangeliums an die ihm regelmäßig von der abendländischen Überlieferung gegebenen Stelle zwischen Mt. 21, 45f. und der in Mt. mit 22, 15 beginnenden Perikope vom Zinsgroschen versetzt wurde.

Entsprechend verhält es sich sodann mit der Verwendung von Mt. 21, 20: καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ. Wiederum ist mit Ausnahme von T^{Sch} die abendländische Überlieferung darin einig, den Vers unmittelbar hinter Mt. 24, 19 und damit im Rahmen der harmonistischen Gesamterzählung am Schluß der Vorgänge des ersten Tages zu bringen. Das aber ist in jenem Rahmen, in dem weiterhin der an Mk. 11, 20ff. sich anschließende Bericht über die Vorgänge des nächsten Morgens folgt, völlig sinnlos. Denn wenn schon am ersten Tage alle Jünger das Verdorren des Baumes beobachtet und sich darüber erstaunt haben, ist am zweiten Tage der erstaunte Petrusausruf: ῥάββί, ἴδε, ἡ συκῆ ἦν κατηράσω ἐξήρανται nicht mehr zu begreifen. Durchaus sachgemäß ist es dagegen wieder, wenn, wie es in beinahe wörtlicher Übereinstimmung selbst der Textgestaltung durch T^{Sch} und T^A geschieht, innerhalb der Erzählung der Vorgänge des zweiten Morgens der Mt.-Vers mit Lk. 11, 20: verschmolzen wird:

und des andern morgens früh da si furgienge do sahen die jungern, das der pawm erdorret was mit sampt der wurzeln. des wunderten si sich und sprachen: „wie schier der pawm erdorret ist!“ (und am anderen Morgen frühe, als sie vorübergien, sahen die Jünger, daß der Baum verdorrt war. Darüber wunderten sie sich und sprachen: „Wie schnell der Baum

verdorrt ist!“) = وفي اجتيازهم غدوة ابصر التلاميذ تلك التينة قد يبست من اصلها وحواروا وقالوا كيف جفت التينة من ساعتها (und bei ihrem Vorübergien am Morgen erblickten die Jünger jenen Feigenbaum verdorrt von seiner Wurzel, und sie wunderten sich und sprachen: „Wie ist der Feigenbaum sofort verdorrt!“)

Und nicht nur diese überraschenden kompositionellen Übereinstimmungen von T^{Sch} mit T^A gegen alle sonstige abendländische Überlieferung sind zu beobachten. Vereinzelt weist der bayrisch-österreichische Harmonietext der

zweiten Hälfte des 14. Jahrh.s weit über die arabische „Diatessaron“-Übersetzung der ersten Hälfte des 11. so gut wie über T^{Ahd} und die Gruppe T^{N.D}, wies seine lateinische Vorlage über die im 9. Jahrh. geschriebene Vorlage des arabischen Übersetzers so gut wie über den lateinischen Text Victors von Capua in kompositioneller Beziehung noch hinauf. Das gilt vielleicht schon bezüglich der Einfügung von Mt. 21, 45f. oder nur des ersten dieser beiden Verse vor Mt. 22, 15. Denn im Gesamtrahmen der Entwicklung, welche die T-Überlieferung genommen hat, ist es zweifellos wahrscheinlicher, daß in engerer Anlehnung an den kanonischen Evangelientext der ursprünglich nicht berücksichtigte V. 46 nachträglich aufgenommen, als daß der zum ursprünglichen Bestand des Tatianischen Mosaiks gehörende — es ist schlechterdings nicht abzusehen: aus welchem Grunde — später ausgemerzt worden sein sollte. Daß auch die sonstige abendländische Überlieferung, wengleich in anderem Zusammenhang, beide Verse bietet, beweist in Verbindung mit T^A hier nichts. Denn in diesem Falle handelt es sich so offenkundig als nur denkbar um die Möglichkeit einer sehr naheliegenden Angleichung an kanonischen Evangelientext, mit deren individuellem Einsetzen in den verschiedenen Zweigen der auf das „Diatessaron“ zurückgehenden Gesamtüberlieferung immer wieder gerechnet werden muß.

Hierher gehört ferner noch einmal im Gefüge der Perikope vom Feigenbaume der Umfang einer außerkanonischen Erweiterung von Mk. 11, 19, offenbar eines Erbes der fünften oder vielmehr bedeutungsmäßig wohl ersten Quelle Tatians — des Hebräerevangeliums, wie ich immer wieder mit größter Bestimmtheit glaube sagen zu dürfen¹ —. Es handelt sich dabei zunächst nochmals um den Fall, daß zwei Textelemente, von welchen das eine in T^{Sch}, das andere in der geschlossenen Gruppe T^{N.D} auftritt durch ihre gemeinsame Wiederkehr in T^A als gleichmäßig zum ursprünglichen Bestand der harmonistischen Komposition gehörig erwiesen werden:

egrediebatur] + *Jhesus* (Jesus), in T^{N(L.S.H)D(M.Z)} dagegen: + *wider mit seinen jungern* (wieder mit seinen Jüngern). Vgl. *خرج ايسوع خارج المدينة هو وتلاميذه* (Jesus ging hinaus aus der Stadt, er und seine Jünger).

Wird nun aber die Erwähnung der Jünger in T^{Sch} durch den Vergleich mit T^A als ein Stück guter, ja bester Überlieferung erwiesen, die auch in den Pluralen *egrediebantur* von T^L, *uzgiengen* (gingen hinaus) von T^{Ahd} und *رحمهم* (gingen hinaus) der Peš. noch nachwirkt, so ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte man eine gleiche Bewertung gegenüber dem Vorgang des abendlichen Hinausgehens aus der Stadt der so sachgemäßen Erwähnung seines Wiederholungscharakters verweigern sollte, die hart daneben nur T^{Sch} bietet.

Es kann angesichts derartiger Erscheinungen auf dem Gebiete der harmonistischen Komposition kaum zu sehr bedauert werden, daß die erhaltenen Bruchstücke von T^{Sch} zum weitaus größten Teil auf ausschließlichen Jo.-Text

¹ Es sei hier beiläufig an ein sehr merkwürdiges Plus erinnert, das in T^{N.D} sich an die Worte Lk. 21, 24: *donec impleantur tempora nationum* anschließt: T^{N(L)}: *ende al das Israelis geslechte behouden sol werden*; T^{N(S.H)}: *e. a. dat Israelische geschlachte b. s. w.*; T^{D(M)}: *und alles daz israelisch geschlechte behalten s. w.* (und alles das Geschlecht Israels gerettet werden soll). Ich wüßte kaum, woher man diesen Zusatz eher erwarten sollte als aus einem *κατ' Ἐβραίουσιν εὐαγγέλιον*. Erst einer „Judenfreundlichkeit“ des Mittelalters verdankt er sein Dasein gewiß nicht.

entfallen und so für Beobachtungen in jener Richtung keine Möglichkeit geben. Auch so dürfen aber jedenfalls Dinge wie diese Bruchstücke von der „Diatessaron“-Forschung — dies sei noch einmal nachdrücklichst betont — nicht übersehen werden, wenn anders deren letztes Hochziel nur in einer philologisch einwandfrei begründeten tunlichsten Wiedergewinnung des syrischen Originaltextes der Tatianischen Arbeit und des Wortlautes ihrer altlateinischen Übersetzung bestehen kann. Ein *minima non curat praetor* vermag es dabei für die Durchforschung dann auch des letzten mit jener Arbeit in noch irgendeinem Zusammenhang stehenden Textes nicht zu geben, so sehr vielleicht der hier aufzuwendenden minutiösen Gründlichkeit an irgendwelchen Stellen der heutigen zünftigen deutschen Orientalistik ein großzügigeres wissenschaftliches Verfahren vorgezogen würde, für das es dann allerdings bei Gelegenheit selbst auf einige mehr oder weniger elementare Übersetzungsfehler nicht anzukommen scheint¹.

Es ist gewiß, daß in der Gegenwart der deutschen Wissenschaft unendlich lebensnähere und deshalb vom Standpunkte des — hier allein bestimmenden völkischen — „Lebens“ aus „wichtigere“ Aufgaben gestellt sind als die Bewältigung sehr vieler orientalistischer Probleme und so auch als die Rekonstruktion sogar eines aramäischen Evangelienbuches des 2. Jahrh.s, dessen Einfluß — darin hat H. v. Soden doch wesentlich Recht gehabt — so gut als die gesamte weitere Entwicklung der evangelischen Textgeschichte überschattet. Es ist aber nicht minder gewiß, daß, wenn und solange an etwas wie der Vorbereitung jener Rekonstruktion nun einmal doch gearbeitet wird, auch hier sich bewähren muß, daß deutsch sein vor allem heißt eine Sache ganz und mit einer im Kleinsten ebensowenig als im Größten versagenden Treue, d. h. mit Gewissenhaftigkeit zu tun.

Prof. A. BAUMSTARK.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Forschungen und Funde in Istanbul.

Über die Topographie und Archäologie der östlichen Reichshauptstadt wissen wir bis jetzt nur recht wenig Bescheid, was vor allem damit zusammenhängt, daß Ausgrabungen fehlen. Nun scheint sich aber das Interesse der Archäologie auch Istanbul zuzuwenden und die ersten systematischen Untersuchungen haben denn auch gleich die aufgewandten Mühen reichlich belohnt. Im folgenden will ich nun über die Grabungen und sonstigen Funde der letzten Jahre berichten.

¹ Was möglich ist, sobald einmal die Linie peinlichster Genauigkeit und Sauberkeit verlassen wird, das hat im engeren Umkreis der „Diatessaron“-Forschung selbst etwa in ihrer vielfachen gelegentlichen Ersetzung einer wirklichen Übertragung durch Luther-text geradezu erschreckend die hinterlassene Arbeit E. Preuschens *Tatian: Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt* gelehrt, durch deren Herausgabe A. Pott den Manen des hochverdienten evangelischen Theologen einen sehr fragwürdigen Dienst erwiesen hat. P. Kahle ist mit dieser betrüblichen Angelegenheit in seiner Besprechung *Orientalistische Literaturzeitung* XXXI Sp. 973—976 in ebenso strenges als durchaus gerechtes Gericht gegangen.

1. Die Grabung des Deutschen Archäologischen Instituts im Atrium der Sophienkirche.

Auf Anregung und mit tätiger Unterstützung des Generaldirektors der İstanbuler Museen, Aziz Ogan, unternahm das Institut im Frühjahr 1935 Untersuchungen im Hof der Aya Sofya, die zunächst verschiedene Unklarheiten der justinianischen Atriumsanlage aufhellen sollten. Während dieser Arbeiten kamen jedoch noch verschiedene Architekturstücke des frühen 5. Jahrh.s zutage, die eine gänzliche Ausräumung des Atriumhofes dringend erforderten. Dabei zeigte sich, daß diese Fundstücke zur Fassade der 415 eingeweihten 2. Hagia Sophia gehörten, von der die auf 6 Stufen zugängliche Säulenvorhalle freigelegt wurde, die auf Grund der zahlreichen Architekturstücke einwandfrei zu rekonstruieren ist. Leider gelang es uns nicht, die volle Breite des wohl fünfschiffigen Baues festzulegen. Da aber Herbst 1936 bereits mit dem Abbruch der nördlich an das Atrium sich anschließenden türkischen Armenküche begonnen wurde, so werden wir wohl diesen Sommer die Arbeit dort wieder aufnehmen können¹. Gleichzeitig mit den Abbrucharbeiten ließ die Museumsdirektion den schadhaf gewordenen Verputz zunächst einmal der West- und Südseite abschlagen und wieder erneuern. Dabei konnten verschiedene wichtige Feststellungen nicht nur bezüglich der justinianischen Mauertechnik gemacht, sondern auch manche Unklarheiten über die Baugeschichte gerade der Südwestecke beseitigt werden. Es scheint, daß das von den Topographen lang gesuchte Horologion nun sicher bestimmt werden kann.

2. Die Arbeiten des Amerikanischen Byzantinischen Institutes in der Hagia-Sophia.

Die von diesem Institut unter Leitung von Professor Whittemore vor einigen Jahren begonnene Freilegung und Instandsetzung der Mosaiken geht langsam aber sicher weiter. Die Freilegung wird mit aller Sorgfalt, nach vorheriger Sicherung des Untergrundes vorgenommen, was den Gang der Arbeit naturgemäß aufhält. Bis jetzt ist der Allgemeinheit zugänglich gemacht das Mosaik über der Kaisertür² sowie ein zweites über dem Südeingang, das die thronende Madonna umgeben von Konstantin und Justinian darstellt³. Nächstens zugänglich werden Mosaiken des Hyperoon mit Porträts der Monomachosfamilie, von denen Whittemore einige Proben auf dem letzten Byzantinistenkongreß vorführen konnte. In Angriff genommen ist die Freilegung des Apsidenmosaiks.

¹ *Forsch. und Fortschr.* 1935, S. 282; *Arch. Anzeiger* 1935, S. 305; *Byz. Zeitschr.* 1936, S. 77.

² Th. Whittemore, *The Mosaics at S. Sophia at İstanbul. Preliminary Report* Oxford 1933. Vgl. dazu: Osieczkowska, *Byzantion* IX S. 41; Stefanescu, ebenda S. 517; Dölger, ebenda X S. 1; Martin, *Nouv. Rev. Théol.* 1935, S. 639 und *Rev. Hist. Eccl.* 1936, S. 203; Schneider, *Or. Christ.* XXXII (1935) S. 75 und *Byzanz (İstanbuler Forschungen* 8). Berlin 1936, S. 32; Laurent, *Échos d'Orient* 1936, S. 101.

³ Whittemore, *Byzantion* X S. 384 und *Second preliminary Report. The Mosaics of the southern Vestibule.* Oxford 1936; Schneider, *Byzanz* S. 33.

3. Grabung in der Odalar mescidi.

Dieser bei Edirnekapi liegende, 1918 abgebrannte Bau wurde 1935 mit Unterstützung des Deutschen Institutes von Prof. Schazmann untersucht¹. Das Resultat ist kurz folgendes: Über einem Bau etwa des 7. Jahrh.s, von dem aber nur noch die Krypta erhalten ist, wurde im 12. Jahrh. eine Kirche errichtet, welche Anfang des 13. Jahrh.s nach einem Brand neu gebaut wurde. Der ältere Bau wurde dabei als Unterkirche eingerichtet. Der Hauptgewinn dieser Grabung sind eine Reihe zum Teil sehr gut erhaltener byzantinischer Gemälde: in der Krypta eine von Engeln umgebene thronende Madonna; in der Unterkirche ein Hl. Merkurios, Prophetengestalten, Deïsisdarstellungen; in der Oberkirche Szenen aus dem Leben Mariae. Da die Ruine äußerst baufällig ist, wurden die besten Gemälde herausgenommen und dem Museum überwiesen.

4. Die Grabungen des Walkertrustes im Gebiet der Kaiserpaläste.

Die unter Prof. Baxter-Edinburgh stehende Mission hatte gleich zu Beginn ihrer Tätigkeit einen schönen Fund zu verzeichnen. In der Araste sokak, etwa 80 m hinter der Südostwand der Sultan Ahmet camii kam ein künstlerisch sehr bedeutsames Mosaik, vielleicht des 4. Jahrh.s zutage, das Fabeltiere, Genre- und Jagdszenen enthält². Es scheint in einer Portikushalle von etwa 80 m im Geviert zu liegen, die sich bis jetzt nicht näher identifizieren läßt. Da die Schuttanhäufung an dieser Stelle sehr hoch ist (bis zu 7 m), so konnte bisher nur eine Quadratseite freigelegt werden. Hinter dieser Portikus, in der Richtung auf das Hippodrom, konnte eine Pflasterstraße festgestellt werden; jenseits der Straße noch unbestimmbare Substruktionen.

5. Das Martyrion des Karpos und Papylos.

Im Samatyaquartier konnte ich 1935 in den zu einem Laden umgewandelten Substruktionen unter der Kirche des Hl. Menas einen in Byzanz bisher einzig dastehenden Rundbau entdecken, der sich aus literarischen Quellen einwandfrei als das Martyrion der oben genannten Heiligen nachweisen ließ³. Es handelt sich um einen Kuppelraum, dem in der Ostrichtung ein Bema mit Apsis vorgesetzt ist. Um den Kuppelraum läuft noch ein breiter Gang. Wir haben uns also über diesen Substruktionen einen Kuppelraum mit innerer Säulenstellung zu denken. Der Technik nach mag der Bau dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrh. angehören. Das Wichtige dabei ist nun, daß die alte Stadtbeschreibung, die *Patria* (ed. Preger S. 245) behaupten, der Bau sei eine Nachahmung der Grabesrotunde zu Jerusalem. Wir hätten damit also auch in der Reichshauptstadt eine Nachahmung des am höchsten verehrten Baues der Christenheit. Freilich ist er den örtlichen Bedürfnissen entsprechend umgeändert und nicht als treue Kopie zu betrachten.

¹ *Arch. Anzeiger* 1935, S. 511 (mit Abbildungen). Weitere Literatur über diese Kirche bei Schneider, *Byzanz*. S. 62.

² *Times* 26. und 28. Oktober 1935; *The London ill. News* 1935, S. 742; Laurent, *Échos d'Orient* 1936, S. 109; *Times* 13. Juli 1936. Zur Lage siehe Schneider, *Byzanz*. Topographischer Plan F 8 Nr. 11.

³ Schneider, *Byzanz*, S. 1ff. und Tafel 1–3.

6. Der Obelisk des Theodosios auf dem Hippodrom.

Dieses, seiner datierten Reliefs wegen kunstgeschichtlich bedeutsame Monument ist neuerdings von Frh. G. Bruns¹ neu bearbeitet worden. Dipl.-Ing. Krauß lieferte dazu eine minutiöse Aufnahme und Untersuchung des Bauzustandes.

7. Gelegenheitsfunde:

a) Fresken in der Toklu dede mescidi.

Diese kleine, im Blachernenviertel gelegene byzantinische Kapelle wurde vor einigen Jahren zur Hälfte abgerissen. Witterungseinflüsse und neugierige Umwohner lösten allmählich den türkischen Verputz der noch stehenden Südwand ab und es kamen Fresken des 14. Jahrh.s zum Vorschein. Dargestellt sind verschiedene Heilige, sowie im Gewölbeansatz der Rest einer biblischen Szene, wohl der Geburt Christi².

b) Zisterne unter dem Çifte saray.

Diese Zisterne gewöhnlichen Typs kam nahe dem Beyazitplatz, etwas südlich der Tramstraße (Divan yolu) zum Vorschein. Sie ist von Mamboury³ veröffentlicht worden.

c) Die hellenistische Mauer.

H. von Schönebeck glaubt unterhalb des Bukoleonpalastes Reste dieser Mauer gefunden zu haben⁴. Es ist nun zwar zuzugeben, daß die lose am Strand liegenden oder in zweiter Verwendung in den Seemauerfundamenten steckenden Blöcke von einer archaischen Mauer stammen. Doch spricht alles dafür, daß sie erst zum Bau der Bukoleonmole hierher verschleppt wurden.

d) Mosaiken im orthodoxen Patriarchat und in der Muchliotissa.

Durch Abnahme der Silberblechverkleidung und gründliche Reinigung sind neuerdings einige schöne Mosaikikone wieder sichtbar gemacht worden. Zwei davon finden sich im Südschiff der Patriarchatskirche des Phanar. Eines stellt das Bild der Hodegetria dar (0,82 × 0,58 m groß)⁵ und gehört dem 10./11. Jahrh. an; das andere zeigt Johannes den Täufer⁶ mit einer Schriftrolle in der Hand. In der linken Ecke unten ist der Stifter dargestellt. Das dritte Stück⁷ befindet sich in der Kirche der Panhagiotissa, die auf der Anhöhe hinter dem Phanar liegt und seit byzantinischer Zeit in den Händen der Griechen sich befindet. Es handelt sich um ein als Ikone zugerichtetes Fragment eines Wandmosaiks und zeigt Maria mit dem Kinde. Stilistisch gehört das Bild in den Kreis der Chora-

¹ *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Kpl. (Istanbuler Forschungen 7)*. Berlin 1935.

² Schneider, *Byzanz*, S. 15 und Tafel 5.

³ *Byzantion* XI S. 167. Zur Lage siehe Schneider, Topogr. Karte F 7 links oben.

⁴ *Archäol. Anzeiger* 1936, S. 35 f.

⁵ Soteriu, *Πρακτικά τῆς Ἀκαδ. Ἀθηνῶν* VIII (1933) S. 359; Schneider, *Byzanz* S. 41 und Tafel 7.

⁶ Soteriu, ebenda XI (1936) S. 70.

⁷ Soteriu, ebenda S. 76. Zur Lage der Kirche, Schneider, Topogr. Karte D 3.

mosaikien. Wenn, was anzunehmen ist, das Fragment aus der Kirche selbst stammt, so läßt sich höchst wahrscheinlich der Meister noch ermitteln. F. Dölger¹ hat nämlich neuerdings einen Text veröffentlicht, nach welchem diese Kirche 1265/66 von Modestus ausgemalt oder mosaiziert wurde (ἐζωγραφήθη).

Dr. A. M. SCHNEIDER.

C) BESPRECHUNGEN

ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek. Unter Mitwirkung von Wilhelm Schubart. Herausgegeben von Carl Schmidt. — Glückstadt u. Hamburg (Verlag von J. J. Augustin) 1936. — VIII, 132 S. Mit 12 Tafeln.

Bezüglich der Πράξεις oder (nach Nikephoros Kallistou) Περίοδοι Παύλου und unserer bisherigen Kenntnis dieses Werkes, das, auch von Origenes und Hippolytos bereits gekannt, nach dem Zeugnis Tertullians *De bapt.* 17 einen um desselben willen abgesetzten kleinasiatischen Presbyter zum Verfasser gehabt haben soll, dürfte zweckmäßig etwa zu verweisen sein auf L. Vouaux, *Les Actes de Paul. et ses lettres apocryphes. Introduction. Textes, traduction et commentaire.* Paris 1913, O. Bardenheuer, *Geschichte d. altkirchl. Literatur.* I. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1913. S. 554—588 und E. Rolffs bei E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen.* 2. Aufl. Tübingen 1924. S. 192—212. Es ist C. Schmidt gewesen, dem es bereits vergönnt war, im J. 1897 in der Sammlung Schott-Reinhardt zu Heidelberg Papyrusbruchstücke einer koptischen Übersetzung der Paulusakten zu entdecken und in einer vorbildlichen Ausgabe *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift* I. Leipzig 1904. 2. Aufl. (des Textbandes) 1905 vorzulegen, wobei der neue Fund die Feststellung ermöglichte, daß zwei im griechischen Original erhaltene Stücke, die Akten des Paulus und der Thekla und das Martyrium des Apostels sowie ein in armenischer und einer doppelten lateinischen Übersetzung vorliegender Briefwechsel zwischen ihm und den Korinthern ursprünglich Bestandteile des einen Gesamtwerkes ausmachten. Nunmehr durfte derselbe Gelehrte stark drei Jahrzehnte später uns mit der nicht minder musterhaften Ausgabe umfangreicher Papyrusbruchstücke auch des griechischen Urtextes beschenken, die ein im J. 1927 dank der Energie ihres Direktors Prof. G. Wahl von der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek erworbenes Papyruskonvolut enthält und über die Sch. erstmals SbPAW. Phil.-hist. Kl. 1929 S. 176ff. berichtet hat.

Eine *Einleitung* (S. 1—18) bietet zunächst (S. 4—9) eine sorgfältige Beschreibung der Hs., deren erhaltene Teile nach den Fragmenten der an der Spitze gestandenen griechischen Paulusakten auf je eine Übersetzung des Hohenliedes und der Klägelieder in altfajumischem Dialekt, den griechischen Text und wieder eine altfajumische Übersetzung des Ekklesiastes entfallen. Es folgen kürzere Abschnitte über Schrift und Alter der Hs., das rund auf die Wende vom 3. zum 4. Jahrh. bestimmt wird (S. 9f.), über Orthographisches (S. 10f.), Grammatik (S. 12f.), Lesezeichen (S. 13f.) und den Stil der Akten (S. 14f.). Endlich werden einige kürzere Stücke von Parallelüberlieferungen zu dem Hamburger

¹ F. Dölger, *Der Titel des sog. Suidaslexikons.* Sitzungsber. Bayr. Akademie. Phil.-Hist. Abteilung. 1936. Heft 6 S. 30.

Papyrus behandelt: das Blatt eines höchst stattlichen Buchexemplares der Paulusakten aus dem 4. Jahrh., das der Berliner Papyrus 13893 darstellt (S. 15f.), ein von A. Ehrhard in dem Oxyrhynchos-Papyrus 1602 (Grenfell-Hunt. *Part. XIII* S. 23ff.) verifiziertes Fragment derselben (S. 16f.) und der Auszug des Nikephoros Kallistou, Kgesch. II 25 über die auch von Hieronymus *De vir. ill.* 7 für das Apokryphon des kleinasiatischen Presbyters bezeugte „*baptizati leonis fabula*“.

Es folgen in Gegenüberstellung auf Parallelseiten *Text und Übersetzung* der mehr oder weniger stark beschädigten elf Papyrusseiten, welche in seinem vorliegenden Zustande der Hamburger Konvolut erhalten hat (S. 19–73). Unter dem Text stehende Anmerkungen beschäftigen sich mit der Textüberlieferung, unter der deutschen Übersetzung stehende dienen einer gedrängtesten Erläuterung vor allem durch den mit hingebender Sorgfalt geführten Nachweis von Gedanken- und Ausdrucksparallelen in der kanonischen und sonstigen frühchristlichen Literatur einschließlich der nur in koptischer Übersetzung erhaltenen Stücke der Paulusakten selbst.

Eingehende *Untersuchungen* (S. 83–130) lassen kaum eine einzige Frage unberührt, vor die der neue unschätzbare Papyrusfund altchristlich-griechischen Schrifttums stellt. Eindringende Einzelbehandlung erfahren die durch den Hamburger Papyrus kenntlich werdenden Episoden der Vorgänge in Ephesos mit dem Tierkampfe (S. 85–98), eines Aufenthaltes des Apostels in Philippi, für den hier unmittelbar allerdings sich nichts Näheres ergibt (S. 98ff.), des Aufenthalts in Korinth (S. 100–102), der Fahrt von Korinth nach Italien (S. 102f.) und des Martyriums in Rom (S. 102ff.), an dessen Schlußworte sich die Unterschrift des Werkes *ΗΠΑΞΙΣ ΗΙΑΥΛΟΥ* anschließt. Besondere Würdigung erfahren die in den erhaltenen Stücken vorkommenden Reden (S. 104–108). Erörtert werden die Fragen nach einem etwaigen geschichtlichen Wert der Paulusakten und ihrem Verhältnis zum NT. (S. 108–112), wobei die erstere — gewiß mit Recht — mit großer Entschiedenheit in verneinendem Sinne beantwortet wird. Die weitere Frage nach der Komposition des Werkes (S. 112–119) gibt Veranlassung zu einer Prüfung des Verhältnisses, in welchen zu ihm die von M. R. James JTSt. VI S. 549–556 im griechischen Original herausgegebenen Titusakten und ein koptisches Bruchstück auf Pergament in altachmimischem Dialekt, *Supplem. 44* der John Rylands Bibliothek in Manchester, stehen, wofür letzteres Sch. dem Kopfstück der Paulusakten selbst zuzuweisen geneigt ist. Als der „Integrität des Textes“ gewidmet führen sich überzeugende Darlegungen (S. 119 bis 127) ein, durch die Schubart die sprachlich-stilistischen Übereinstimmungen der neuen griechischen Textstücke mit Theklaakten, Korintherbriefwechsel und Martyrium aufzeigt, Übereinstimmungen, denen gegenüber es endgültig unmöglich wird, den koptischen Text des Heidelberger Papyrus als ein sekundäres „Sammelsurium“ einzelner von Hause aus selbständiger Anekdoten zu verdächtigen. Ausführungen zur Datierung (S. 127–130) endlich gelangen zu dem Ergebnis, daß über einen absoluten Zeitansatz der Entstehung der Paulusakten auf etwa 190–200 n. Chr. hinauszugelangen auch an Hand des neu gewonnenen Materials nicht möglich ist, daß dagegen für deren relatives Alter auf Grund dieses Materials die Erkenntnis sich gewinnen lasse: sie seien nicht, wie bislang im allgemeinen angenommen wurde, jünger, sondern älter als die Petrusakten, deren Benützung in ihnen mehrfach zutage trete.

An Text und Übersetzung schließt sich ein *Index*, der in den Papyrusbruchstücken vorkommenden griechischen Worte (S. 75–81), an die Untersuchungen ein *Namen- und Sachregister* zu denselben (S. 130ff.) an. Endlich hat die großzügige Unterstützung amerikanischer Freunde es Sch. ermöglicht, nicht nur ein Faksimile der S. 8 des Papyrus an den Anfang des Buches zu stellen, sondern ihm in kleinerem Maßstabe gehaltene Reproduktionen aller elf Seiten anzufügen. Auch nach der Seite ihrer Ausstattung kann seine Publikation somit nur als eine schlechthin erstklassige bezeichnet werden.

Der griechische Papyrustext, dem diese Publikation seine würdige Fassung gibt, gewinnt seine allgemeine und unmittelbare Bedeutung durch die sehr er-

hebliche Verbreitung, welche durch ihn unsere Kenntnis der Paulusakten erfährt, die in einer lateinischen Vollübersetzung einst auch dem Abendland vertraut waren. Einen besonderen Wert besitzt der neue Überlieferungszeuge einerseits im Zusammenhalt mit den Papyrusresten der koptischen Übersetzung. Ihr Text läßt sich, wie Sch. S. 103 zeigt, in einer besonders schlecht erhaltenen Partie erst jetzt unter Vergleichung des griechischen Originals einigermaßen wiedergewinnen, die Reihenfolge bestimmter Bruchstücke, wie er S. 100 bemerkt, so erst jetzt richtig feststellen. Nicht minder bedeutsam ist es andererseits, daß der Hamburger Papyrus uns den Text einzelner Stücke des alten Apostelromans wiederschenkt, die für ihn durch literarische Zeugnisse belegt waren. So besitzen wir nunmehr auf den Papyrusseiten 1—5 fast in ihrer vollen Ausdehnung die Grundlage des Nikephorosauszuges und begegnen hier Seite 4 Z. 37—5 Z. 2 wenigstens einer ausdrücklichen Rückbezugnahme auf die von Hieronymus gekannte Geschichte der Löwentaufe. Wir lernen endlich auf der Papyrusseite 7 Z. 27—40 an einer dem Apostel auf hoher See während der Fahrt von Korinth nach Puteoli zuteil werdenden nächtlichen Erscheinung des Herrn den Rahmen kennen, in welchem das von Origenes im Johanneskommentar, XX 12 für die Paulusakten bezeugte Christuswort: ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι seine Stelle hatte, ein Wort, das man von vornherein weit eher mit dem fast gleichlautenden zu identifizieren hätte geneigt sein können, das in der bekannten *Quo vadis* ?-Szene der Petrusakten der Herr an den aus Rom fliehenden Petrus richtet. Namentlich die beiden letzteren Tatsachen sind und zwar in einem weiteren Sinne beachtenswert. Man wird sich der glänzenden Rechtfertigung, die da zwei an und für sich gewiß zu einigem Bedenken herausfordernde patristische Zeugnisse erfahren, zu erinnern haben, wenn man irgendwo wieder einmal geneigt sein sollte, wie es leider nicht selten geschah, erstklassigen literarischen Größen der alten Kirche eine polizeiwidrige Nachlässigkeit oder eine freie Kombination zuzutrauen, deren Ergebnis von ihnen dann als Tatsache weitergegeben worden wäre, nur weil an ihrem eindeutigen Zeugnis eine eigene moderne Hypothese zu Bruch zu gehen droht.

Daß allerdings die in den Auftrag: εἰσελθε εἰς τὴν Ῥώμην auslaufende nächtliche Christophanie auf dem Meere und die von der Lokalüberlieferung an die Appische Straße verlegte *Quo vadis* ?-Szene, das an Paulus gerichtete: ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι der Paulus- und das an Petrus gerichtete: πάλιν σταυροῦμαι der Petrusakten etwas miteinander zu tun haben, liegt auf der Hand, und nicht minder ist es dann einleuchtend, daß Sch. mit Recht S. 128 das Verhältnis dahin deutet, daß der Verfasser der Paulusakten „die Begegnung auf dem Meere“ der *Quo vadis* ?-Szene „nachgebildet“ habe. Einigermaßen zweifelhaft ist mir dagegen, ob auch das Verhältnis der beiden griechischen Formulierungen des Christuswortes so einfach, wie er denkt, durch eine „Umänderung des πάλιν in ἄνωθεν“ zu erklären ist, und damit weiter, ob die *Quo vadis* ?-Szene dem kleinasiatischen Presbyter wirklich in der engdültigen und sprachlich griechischen literarischen Fassung vorlag, die ihr die Petrusakten gaben. Wenn Sch. die in den Paulusakten fehlende „Pointe“ des Herrenwortes in den Petrusakten dadurch gegeben sieht, daß „Petrus gekreuzigt wird, und zwar mit dem Kopfe nach unten“, so hat der Zusatz der letzten Worte nur dann überhaupt einen Sinn, wenn auch diese bestimmte Art des Kreuzestodes irgendwie als in dem Herrenwort angedeutet gedacht werden soll. Eine solche Andeutung könnte aber sehr wohl in dem ἄνωθεν der Paulusakten gefunden werden, das gerade seiner ursprünglichen Bedeutung nach in diese Richtung führen würde, nimmermehr aber in dem πάλιν der Petrusakten. Wir stehen vor dem überraschenden Ergebnis, daß die zur „Pointe“ gehörige Fassung des Wortes in der der „Pointe“ entbehrenden Erzählung steht! Das kann

natürlich nicht das Ursprüngliche sein, und undenkbar ist es auch, daß in dem griechischen Text der an der Kreuzigung „mit dem Kopf nach unten“ die volle „Pointe“ bietenden Petrusakten ein auf sie zugeordnetes ἄνωθεν, das der Verfasser der Paulusakten hier etwa noch gelesen hätte, nachträglich durch das farblosere πάλιν ersetzt worden wäre. So möchte ich glauben, daß hinter den verwandten Berichten der beiden literarischen Großschöpfungen in griechischer Sprache eine sprachlich „syrische“ bzw. überhaupt aramäische Fassung der Petrus erzählung steht, deren am allerunzweideutigsten auf die Art der Kreuzigung des Apostels hinweisendes ܐܢܘܘܬܝܢ (von Kopf her = von neuem) durch ἄνωθεν genauer, durch πάλιν freier wiedergegeben ist. Was mich in dieser Auffassung bestärkt, ist der Umstand, daß hart neben ihrem ἄνωθεν des Herrenwortes die Erzählung der Paulusakten noch zwei weitere Erscheinungen bietet, die mindestens weitaus am besten sich als Aramaismen erklären lassen. Wenn Z. 27f. unserer Papyrusseite an das aoristische ἤλαθεν πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος usw. unvermittelt präsentisches καὶ νύσσει τὸν Παῦλον καὶ λέγει αὐτῷ sich anschließt, so erinnert das verblüffend an die Art, in welcher — hier als Wiedergabe eines griechischen Partizips λέγοντες — in altsyrischem Evangelientext geradezu ständig ein ܐܘܡܪܝܢܐ (und sagend < sind > = sagen) beliebige vorangehende präteritale Aussagen fortsetzt. Und wenn Z. 40 der Apostel das ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι mit dem doch sehr un Griechischen μή γένοιτο κύριε, ἵνα τοῦτο ἐγὼ ἴδω beantwortet, so scheint dem fast nur eine aramäische Konstruktion mit ܐܘܢ (daß) zugrunde liegen zu können. Die zu unterstellende aramäische Fassung der *Quo vadis*?-Szene müßte dem kleinasiatischen Verfasser der Paulusakten unmittelbar dann allerdings wohl schon wieder in einer ziemlich sklavischen griechischen Übersetzung vorgelegen haben, an die jener seinerseits bei der Gestaltung seiner Meeresszene sich sehr eng angeschlossen hätte. Original und Übersetzung wären dabei wohl als noch selbständige kurze Einzeltexte zu denken, schriftliche Fixierungen einzelner Legenden, wie sie als Grundlage der zusammenfassenden Πράξεις-Erzählungen von Schubart (S. 110f.) in einem ersten wertvollen Beitrag ins Auge gefaßt werden. Als Heimat der ursprünglich aramäisch aufgezeichneten schauplatzmäßig römischen *Quo vadis*?-Legende käme aber doch wohl nur Rom selbst in Betracht, und wir sähen uns so einmal mehr auf jenen christlichen Teil der massenhaften syrischen Infiltration des kaiserlichen Roms geführt, deren Bedeutung im Rahmen der römischen Christengemeinde die altlateinische Übersetzung des syrischen „Diatessarons“ bzw. die auf sie zurückgehenden Beziehungen altlateinischen und altsyrischen Evangelientextes und targumische Elemente in altlateinischen Texten des AT.s erfüllen lassen, wie solche durch mich in dem Aufsatz *Aramäischer Einfluß in allateinischem Text von Habakuk 3*, Dritte Serie VI dieser Zeitschrift S. 182—208 und durch C. Peters in einem *Beitrag zur textgeschichtlichen Überlieferung von Ex. 32, 18* in der *Festschrift P. Kahle*. Leiden 1935. S. 29—38 bereits nachgewiesen wurden und sich an merkwürdigen Berührungen mit Peš. speziell für den Proverbientext, wie er mir mitteilt, neuerdings auch P. J. Schildenberger O. S. B. ergeben.

Dasselbe Durchschimmern einer sprachlich aramäischen Fassung des Erzählungstoffes verrät übrigens vielleicht auch die Löwengeschichte, wenn auf der Papyrusseite 5 Z. 39f. der einst von ihm getaufte Löwe in der Arena den Apostel mit der Formel χάρις μετὰ σοῦ begrüßt und jener diesen Gruß mit derselben erwidert. Denn die, wenn ich nicht irre, in altchristlicher griechischer Literatur so kurz statt der geläufigen εἰρήνη-Formel nie wiederkehrende scheint eben unabhängig von ihr auf ein beiden zugrundeliegendes ܠܘܘܐܘܢܐ oder ܠܘܘܐܘܢܐ zurückzugehen.

Im einzelnen möchte ich hier etwa noch auf den nicht geringen Wert hinweisen, den die uns wiedergeschenkten umfangreichen Reste des griechischen Originaltextes der Paulusakten unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkte besitzen. Hierher gehört aus dem Gebiete der liturgischen *actio* Papyrusseite 10 Z. 21: das Beten des Apostels πρὸς ἀνατολὰς, das allerdings schon bisher durch den griechischen Text des Martyriums bekannt und von F. J. Dölger *Sol salutis* S. 99 unter den frühesten Belegen für die christliche Gebetsrichtung

nach Osten gebucht war, sowie 1 Z. 31 f.: das Zeugnis des Unterlassens der Kniebeugung beim Gebete während der österlichen Pentekoste, das nun noch über die bisher älteste Bezeugung der Sache durch Tertullian, *de coron.* 3 hinaufführt, der allerdings diesen Gebrauch bereits unter die auch „*sine ullius scripturae instrumento*“ auf apostolischen Ursprung zurückzuführenden „*observationes*“ rechnet. Dazu gesellt sich wohl durchgängig Nachhall ältester formelhafter Prägung liturgischer Rede in der unverbrüchlichen Wortfolge Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Z. 18; 3 Z. 10; 5 Z. 24; 7 Z. 24; 8 Z. 17; 9 Z. 29), der wiederholt mit ihr verbundenen, an Plinius *Ep.* 96, 2 erinnernden Bezeichnung des Herrn als θεός (3 Z. 10; 6 Z. 24), der Gottesanrede: ὁ θεὸς τ[οῦ ἡμε]τέρο[υ κυρίου, πα]τῆρ τοῦ Χριστοῦ (6 Z. 34), der verwandten doxologischen Klausel: Ἰῶν[τ]ι θεῷ καὶ πατρὶ Χριστοῦ, οὗ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶ[ν α]ἰώνων, ἀμήν (2 Z. 32 ff.) und der mit der Εἰς ἄγιος, εἰς κύριος-Formel zusammenhängenden Erweiterung eines mit Sicherheit ergänzten ὅτι εἰς θεός durch καὶ εἰς Χριστὸς Ἰησοῦς καὶ ἄλλος οὐχ ὑπάρχει (1 Z. 18). Um ein Stück uralten Formelgutes scheint es sich endlich aber auch zu handeln bei einem: — — ἐκ Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας τραφέντα [τραφέντ[α] ἐν Ν]αζαρά, προσελθόντα δὲ εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ ὄλην τ[ὴν περίχωρον καὶ] διδάσκοντα. Zu stark ist hier doch der Anklang an das ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναζαρέτ κατοικήσας ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ des bekannten Epiphaniotroparions eines dem 4. oder 5. Jahrh. angehörenden Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer (zuletzt PO. XVIII S. 438 f.) und an das in der Mitte eines umfangreichen christologischen Kerygmas stehende [ὁ] γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ τραφεὶς ἐ<v> Ναζαρέτ des gleichaltrigen Kairiner Zauberpapyrus 10263 (*Papyri Graecae Magicae* II S. 200 ff. bzw. PO. XVIII S. 405 f.), als daß nicht an allen drei Stellen selbständig gleichmäßige Abhängigkeit von einer solchen letzten Urquelle angenommen werden sollte.

Prof. A. BAUMSTARK.

R. Pfister, *Textiles de Palmyre; Découvertes par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République Française dans la Necropole de Palmyre.* Paris 1934 (Les Editions d'Art et d'Histoire). — 76 S. u. 13 Tafeln.

Die hier behandelten spärlichen Textilienreste kamen gelegentlich von Aufräumungs- und Erhaltungsarbeiten ans Licht, welche der Service des Antiquités des Hohen Kommissariates in der westlichen Totenstadt Palmyras vornehmen ließ. Die deutschen Expeditionen von 1902 und 1917 hatte diese Nekropole gründlich untersucht und ihre Denkmäler in dem von Theodor Wiegand herausgegebenen Werke „Palmyra, Ergebnisse der Expeditionen von 1902 und 1917, Berlin 1932“ in Wort und Bild bekanntgemacht. So auch die zwei Grabtürme, in denen die Franzosen Nachlese hielten, das im Jahre 83 erbaute Mausoleum des Sohnes des Mōkimū und den vom Jahre 103 n. Chr. datierten Turm des Elahbel. Obwohl diese Familiengrüfte bis zum Untergang der Stadt im Jahre 273 in Benutzung geblieben und wahrscheinlich mit weit über hundert Personen belegt worden waren, beziehen sich die in den immer wieder ausgeraubten Grüften noch vorgefundenen Stoffreste auf höchstens zehn Mumien. 59 Leinenstoffreste, wovon 33 mit Purpur, und 20 kleine Seidenstücke bilden den Hauptteil des Fun-

des, während eine Reihe von wollenen Gewandresten vom Herausgeber als 'vorläufig zweifelhaft' und wahrscheinlich viel jüngerer Herkunft vorsichtshalber ganz ausgeschieden wurde.

Wenn Pfister seine palmyrenischen Textilien mit einem gewissen Stolz als griechisch-orientalische Seltenheiten ankündigt, welche nur in den russischen Grabungen der achtziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts in der Krim sowie neuerdings in Funden zu Doura-Europos Analogien besäßen, so bezieht sich dies Lob naturgemäß ausschließlich auf die Seidenstoffe. Schon der Pupureclavus der Titelvignette des Werkes deutet auf ein Muster reinägyptischen Importes. Er stammt von einer koptischen Leinentunika (Taf. VI) ebenso wie fast sämtliche auf den Tafeln II—VI und VII—VIII abgebildeten Stücke altkoptische Durchschnittsware darstellen, vergleicht man mit ihnen etwa die technisch und in der Zeichnung verwandten, von mir in der Merkle-Festschrift veröffentlichten Purpurstoffe¹⁾.

Das Neue und Überraschende der französischen Funde sind die zwanzig Bruchstücke von Seidentextilien, vor allem die zweifellos chinesischen Damaststoffe schon deshalb, weil sie fremden Einfluß aufweisen, den der Verfasser als „griechisch“, den ich selber lieber als hellenistisch-römisch bezeichnen möchte. Leider führen die Tafeln IX—XIII diese wichtigen Stücke nur in Lichtdruck vor, nicht farbig. Aber auch so, rein linear und ornamental gesehen, erinnern sie stark an turkestanische Funde Aurel Steins und anderer. Selbst das an Texturen überreiche Ägypten hat ihnen für die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung nichts an die Seite zu stellen. Pfister möchte diese chinesischen Damastreste noch dem zweiten Jahrhundert gutschreiben. Es bleibt zu bedenken, daß noch im 3. Jahrh. einem Lampridius und anderen zufolge reine Seide selbst am römischen Hofe zu den großen Ausnahmen zählte. Erst Heliogabal soll *holoserica* getragen haben und noch Alexander Severus besaß nur ganz wenige reinseidene Gewänder. So erscheint mir das 3. Jahrh. als ein sicherer Ansatz umso mehr als in dieses die letzten Bestattungen in der Palmyra fallen.

Die technischen Einzelheiten, welche Pfisters Abhandlung bietet, machen sein Buch besonders dem Archäologen wertvoll. Die von der ägyptischen grundverschiedene Art palmyrenischer Einbalsamierung wird an Hand von Analysen der angewandten Substanzen aufgezeigt. Es kommen hinzu Analysen der verschiedenen Gewebe und des zu ihnen verwandten Materials, sowie lehrreiche schematische Darstellungen des Arbeitsganges sowie Vergleiche mit dem sonstigen chinesischen Material.

Prof. K. M. KAUFMANN.

Marinos Kalliga, *Die Hagia Sophia von Thessalonike*. 1935. Würzburg. (Dissertationsdruckerei Triltsch.) — 66 Seiten, 8 Abb. im Text und 8 Taf.

So unentbehrlich und wichtig zusammenfassende Denkmalspublikationen wie Diehls Salonikiband oder Ebersolts „Kirchen von Konstantinopel“ sind — um nur ein paar bekanntere zu nennen — so dringend nötig ist heute eine eingehende Nachuntersuchung oder besser Neubearbeitung der einzelnen Monumente. Bei

¹⁾ Vgl. Kaufmann, *Altägyptische Bildwirkereien in Purpur und verwandte Funde aus den Nekropolen bei Schêch'Abâde in Oberägypten*. (Festschrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden. Düsseldorf 1922 S. 154ff.)

unserer jährlich sich mehrenden Denkmalerkenntnis stellen sich nämlich immer deutlicher Unzulänglichkeiten der Beobachtung, der Aufnahmen und der Datierungen heraus, die seinerzeit eben unvermeidlich waren. Gelegentliche Kritik setzt sich meist nicht durch, so daß schließlich nur durch gründliche Neubearbeitung Klarheit und Abhilfe zu schaffen ist. Deshalb begrüße ich auch vorliegende, aus der Schule E. Weigands hervorgegangene Arbeit, die einem wirklich dringenden Bedürfnis entgegenkommt. Wenn auch — was zu bedauern ist, aber von einer Dissertation füglich nicht verlangt werden kann — eine völlig neue Vermessung nicht geliefert wurde, so bringt der Grundriß gegenüber Diehl doch einige wesentliche Verbesserungen. Auch sind sonst allerlei gute Beobachtungen gemacht worden, die eine andere Datierung des Baues ermöglichen, den man bisher meist in das 6. Jahrh. setzte.

Zunächst erhalten wir eine knappe, aber klare Baubeschreibung der Kirche, die als „Kreuzkuppelkirche mit Umgang“ angesprochen wird. Besonders hervorheben möchte ich die vorsichtig abgewogene Darlegung der Proportionsverhältnisse; die Frage der Emporen wird mit Recht bejaht. Unklar ist mir nur Lage und Zahl der Apsidenfenster, da Plan und Beschreibung (S. 18) nicht übereinstimmen. Die folgenden Kapitel bemühen sich um die Datierung, die auf Grund der Analyse der Grundrißform (bes. des Chorteiles, die sich aus liturgiegeschichtlichen Änderungen ergibt), der Untersuchung der Kapitelle und der Deutung der Mosaikinschrift auf das dritte Jahrzehnt des 8. Jahrh.s angesetzt wird.

Mit der typengeschichtlichen Einordnung allein läßt sich natürlich ein festes Datum nicht so leicht gewinnen, dazu hängen die zum Vergleich beigezogenen Beispiele meist selber noch zu sehr in der Luft. Ich brauche da nur auf die neuerdings oft genannten Kalender *camii* aus Konstantinopel verweisen, die K. herkömmlich ins 6. Jahrh. datiert. Einmal lautet ihr Name nicht „Diaconissa“, sondern Μονή τοῦ Ἀκατολήπτου (vgl. *Échos d'Orient* 1935, S. 227), dann aber kann ich die Beobachtungen von Kollwitz (*Röm. Quartalschrift* XLII [1934] S. 223) nur bestätigen: das unzweifelhaft alte Mauerwerk, zeigt deutlich schräg abgestrichene Mörtelfugen und das Mauerprofil sieht demgemäß sägeförmig aus. Diese Technik findet sich zuerst an der Klemenskirche von Ankara und dann öfters an Bauten in Konstantinopel und Nicaea bis ins 11. Jahrh. hinein¹. Die für die Datierung wichtigen Kapitelle sind neuestens von Kautzsch² besprochen worden. Er neigt dazu, sie einheitlich zwischen 475 und 525 zu datieren und möchte sie für den Bau selbst gearbeitet sein lassen. Das geht aber aus verschiedenen Gründen nicht. Einmal passen die Kapitelle z. T. nicht auf die Säulen und dann sind sie — das hat Kalliga gezeigt — auch nicht alle gleichzeitig³: es spricht also alles für Wiederverwendung. Wir kommen aber noch weiter: ein den Emporenkapitellen völlig gleiches findet sich an einer Stelle der Demetrioskirche, die dem Befund nach mit Sicherheit dem Neubau des 7./8. Jahrh.s zugewiesen werden muß⁴. Stammen die Kapitelle beider Kirchen von einem älteren Bau, dann muß die

¹ A. M. Schneider, *Byzanz*. Berlin 1936. *Istanb. Forschungen* 8, 13f.

² *Kapitellstudien*. Berlin 1936. S. 141ff., 169, 184.

³ Das von Kautzsch a. a. O. 184 besprochene Kämpferkapitell weist deutlich sassanidischen Einfluß auf.

⁴ Vgl. die Skizze der Demetrioskirche bei Kautzsch a. a. O. 73. Das in Frage stehende Kapitell trägt dort Nr. 13.

Sophienkirche logischerweise in die Nähe der datierten Demetrioskirche gerückt werden¹.

Eindeutiges Material zur Datierung liefert aber erst die Mosaikinschrift (S. 58), die ohne Zweifel als Bauinschrift anzusehen ist. Zu dieser gehört aber das, wie inschriftlich gleichfalls bezeugt ist, von der Kaiserin Eirene durch eine thronende Madonne ersetzte Kreuz² in der Apsidenkonche, wodurch der Bau eindeutig in die Ikonoklastenzeit, also die erste Hälfte des 8. Jahrh.s verwiesen wird. Ob man nun mit K. den Bau genauerhin in das 3. Jahrzehnt setzen will, ist nebensächlich: an dem etwas weiter gefaßten Datum wird jedoch nicht mehr zu rütteln sein. Auch die Mauertechnik (Mörtellage etwa gleich der doppelten Ziegeldicke) paßt in diese Zeit³.

Dr. A. M. SCHNEIDER

Josef Strzygowski, *Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst, planmäßig vorgeführt*. Mit 362 Abb., Heidelberg (Carl Winters Universitätsbuchhandlung) 1936. — XX, 496 S.

Wendet sich hier der Altmeister, dem die Forschung nicht weniger als drei für alle künftige kunstwissenschaftliche Arbeit grundlegende Großtaten verdankt, nämlich die objektive Methode der kunstgeschichtlichen Wertanalyse, zweitens die Einbeziehung des nahen und fernen Ostens und drittens auch diejenige der Urzeit in das Blickfeld entwicklungsgeschichtlicher Kunstbetrachtung, am Abend seines an wissenschaftlichem Kampf und Erfolg reichen Lebens dem indogermanischen Problem in der Bildenden Kunst zu, so werden Freund und Feind seines bahnbrechenden Schaffens aufhorchen. Man weiß, dieser Draufgänger, dem man Feindseligkeit gegen die Humanisten und Nichtbeachtung der offiziellen Prähistorik und Archäologie nachsagt, dem die Kunstgeschichte „keine Wissenschaft“ ist, „die ernst genommen zu werden verdient oder sich selbst ernst nimmt“ (S. 456), steht durchaus auf eigenen Füßen. Man vermutet, daß er der bisherigen Urgeschichtsforschung durchaus Selbständiges, auf jeden Fall Neues zu sagen haben wird. Man möchte ihm vertrauen, weil er wie kaum ein anderer über die methodischen Voraussetzungen und Möglichkeiten verfügt, welche die vergleichende Behandlung des so spärlichen ur- und vorgeschichtlichen

¹ Wiederverwendung einheitlichen Materials hat nicht Befremdendes auf sich: die dem 10./11. Jahrh. angehörende Nordkirche des Lipsklosters zu Konstantinopel verwendet einheitliches Kapitell- und Pfeilermaterial des 5./6. Jahrh.s, ohne daß ein früherer Bau an dieser Stelle sich nachweisen ließe.

² S. 60 wird eine nützliche Zusammenstellung der Kreuzformen gegeben. Dazu ist zu bemerken, daß das Stufenkreuz sich wohl aus dem in Palästina seit dem 5. Jahrh. nachweisbaren Golgathakreuz entwickelt hat, das auf drei Hügeln steht, deren mittlerer über die beiden seitlichen herausragt. Vgl. *Röm. Quartalsschrift* XXXIX (1931), S. 316 Ak. 21 und *Pal. Jahrbuch* XXVI, S. 84. Eine vielleicht noch dem 5./6. Jahrh. angehörende Darstellung des Stufenkreuzes findet sich auf einer marmornen Verkleidungsplatte aus Samos Athen. Mitt. 54 (1929) 117.

³ Die Sergius- und Bacchuskirche ist nicht, wie S. 46 behauptet wird, ein reiner Ziegelbau: sie zeigt wie die Hagia Sophia in gewissen Abständen umlaufende Steinbänder. Das weist vielleicht auf ein und denselben Architekten hin.

Denkmälermaterials hinsichtlich der indogermanisch-germanischen Probleme bietet.

Mit der Frage nach jenem seelischen Gehalt, der nach S. durch die vom Mittelalter her ganz Europa unterwerfenden Mächte von Hof, Kirche und Bildung aus dem Gedächtnis der Menschheit, insbesondere auch der Deutschen geradezu ausgetilgt wurde, umreißt er seine Aufgabe; aus ihrer Beantwortung schöpft er die Hoffnung, „daß gerade am Indogermanen die nordische Seele wieder zur Selbständigkeit und zu ihrer eigenen, ursprünglichen Art zurückfinden und gesunden werde, besser als am Germanischen allein“ (Vorwort S. VI). Das Indogermanische, Germanische und Deutsche sind demgemäß ihm seelisch entscheidende Größen im Auf und Ab der Entwicklung. „Anschluß an das indogermanische Denken suchen, heißt, in einer Stufenfolge nicht an den alten Orient, Hellenismus und Rom, sondern an Hellas anknüpfen, nicht an Persien sondern an Iran, nicht an die Renaissance in Italien, sondern an die ‚Gotik‘ im Norden selbst, nicht an die humanistische Leere der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern an die Fülle der ersten, der Romantik und des deutschen Geistes. Seit her ist wieder ein Drittel Jahrhundert vergangen. Was ich im Sinne des Indogermanischen verlange, ist, daß wir an Stelle von Geschichte und Philologie, von der Philosophie als einer Kunst für sich ganz zu schweigen, Wesensbetrachtung und Entwicklungserklärung durch Vergleich von Werten und Kräften setzen und die Vergangenheit nur heranziehen, um Gegenwart und Zukunft durch Vergleich zu verstehen (S. IX).“

Die großen Gesichtspunkte der Einteilung sind auch beim vorliegenden Werke S.s die in seiner *Krisis der Geisteswissenschaften* 1923 für jede Kunstbetrachtung aufgestellten: Kunde (Bauen, Ausstatten), Wesen (Handwerk, Zweck und Gegenstand, Gestalt, Form, Gehalt), Entwicklung (Beharrung, Macht, Bewegung) und Beschauer. Nicht weniger als 119 Nummern zählt das am Ende des Buches gebotene Verzeichnis von Schriften S.s (seit 1901) über den Norden auf.

Charakteristisch für die Stellungnahme, in der wir den Verfasser den Rahmen seines Faches diesmal in geschichtsphilosophischen Gedankengängen sprengen und überschreiten sehen, erscheint mir neben seiner Ablehnung der bisherigen Urgeschichtsforschung und der prähistorischen Archäologie die deutliche Anlehnung an Herman Wirth, dem er übrigens in der Nordeinstellung vorangegangen ist und mit welchem er hinsichtlich der kulturellen Rolle des hohen, heute vereisten Nordens (Grönlandtheorie) fast völlig übereinstimmt, während er die Atlantiker, die ihm als ursprünglich in der Mitte zwischen Ameriasiaten und Indogermanen sitzend gelten, als nordische Einheit ablehnt. Sein Ruf nach weiterer praktischer Arbeit durch Errichtung geisteswissenschaftlicher Institute für die Nordforschung wird sicherlich nicht vergeblich verhallen. Ihm schweben zunächst solche für das Gebiet um den Pol und am Alpengürtel vor, „nur darf dabei nicht wieder die Geschichte der Macht am Steuer sitzen, sondern planmäßige Wesensbetrachtung und Entwicklungserklärung“.

Ich vermag in der bereits angedeuteten, ihm so oft verübelten, zuweilen allerdings nahezu an Verachtung grenzenden Zurückhaltung S.s so mancher Hilfs- und Schwesterwissenschaft gegenüber sowie in seiner Gefolgschaftshaltung gegenüber Wirth und nicht minder Georg Hüsing, der im Rahmen der Nordforschung Iran und den Mazdaismus voranstellt, keinerlei Animosität irgendwem gegenüber zu erblicken, sondern lediglich das für S. typische gesunde Draufgängertum, welches Schulen und Überlieferung ablehnt und alten, von Geschlecht zu Geschlecht weiter geschleppten Ballast abwirft. S. ist eben der gesunden Ansicht, der lateinische Humanismus vermöge dem Deutsch-Indogermanischen nie und

nimmer gerecht zu werden, weil er im Dienste des römischen Machtgedankens stehe, während der französische Humanismus es unter der Würde der Wissenschaft finde, sich mit der Frage indogermanischer Reinheit überhaupt zu befassen. Hierzu vergleiche man des Meisters offenen Brief an H. Focillon *Le culte de la Méditerranée et le Retour du Nord* in Nr. 4 der *Correspondances* des *Institut international de Cooperation intellectuelle* des Völkerbundes, Paris 1935, und ebenda Focillons Antwort darauf. „Die Teutomanen“, so heißt es bei S. (S. 458), „fallen aus der einen Engstirnigkeit, dem lateinischen Humanismus, in die andere, die germanische Verbohrtheit; eine andere Gruppe bilden die Herren, die im Herzen Humanisten blieben, aber sich durch die angenommene Maske in das andere Lager schieben.“ In Wirklichkeit komme im Augenblick alles darauf an, daß wir vom Humanismus sowie vom Germanisch-Deutschen das Beste nehmen und es zusammenlegen, d. h. uns bewußt werden, wie stark das Griechische mit dem Deutschen zusammenhängt, sobald beide als vom Indogermanischen ausgehend erkannt werden. Er kommt dabei auf die besondere Aufgabe der Germanisten für die Nordforschung zu sprechen. Diese seien nur auf die Sprache und Literatur eingestellt, sie müßten zugleich von Asien und Amerika her beurteilen können, was die erhaltenen Spuren in Europa bedeuten. Die unbegreiflichste Verirrung liege in der jetzt üblichen Auffassung, das Indogermanische beschränke sich lediglich auf eine zusammengehörige Sprachenfamilie, als wenn die alten Sprachstämme ohne geistige und seelische Grundlagen möglich wären. Ich darf in diesem Zusammenhang vielleicht darauf hinweisen, daß sich auch im Verlauf meiner Forschungen über kulturelle und künstlerische Beziehungen zwischen Eurasien und dem vorkolumbischen Amerika immer deutlicher Spuren indogermanischen Einflusses auf Teile Mittel- und Südamerikas herausstellen, Einflüsse, bei welchen bis hart an die Grenze des ersten Jahrtausends Europa und Asien der ausschließlich gebende Teil blieben. Wie weit sie in die vorchristliche Zeit zurückreichen, das entzieht sich allerdings einstweilen jeder Beurteilung, doch darf man aus mancherlei Gründen eine sehr lange Tradition voraussetzen.

S. bekämpft eindringlich die immer wiederkehrende Annahme der Vorgeschichtler und der nordischen Altertumsforscher: der Glaube des Steinzeitmenschen sei an Zauber und Magie haftengeblieben. Er fordert Scheidung zwischen äußerer Lebenshaltung und seelischen Werten. Sein eigener Weg habe sich auf der Heimkehr von Ostasien her im Iran entschieden, dort erst habe er erkannt, daß neben der im Mittelmeergebiet vorherrschenden menschlichen Gestalt und dem Zierat des europäischen Norden für den Norden noch ein Drittes in Betracht komme, die Landschaft. Er betont den Ernst und die Tragweite dieser Entdeckung für die Seelenkunde, auch wirft er der Vorgeschichte vor, daß sie sich die Zeiträume zu lang denkend im Stande glaube, schon auf Grund der bisher vorhandenen Arbeitsstoffe Weltgeschichte der Kunst zu schreiben. Sie unterschätze die Tatsache der Entstehung der Menschenseele, welche von der Macht unterdrückt worden sei. Aufgabe der Wissenschaft und somit auch der Kunstwissenschaft sei es „mit Wesen und Werden der Seele ihre Tätigkeit überhaupt erst zu beginnen“! Für ihn sind demgemäß Germanen- und Indogermanenfrage eine solche in „künstlerischen Glaubenssachen“, und da sich die Spuren indogermanischen Glaubens deutlich aus den Wirkungen der Wanderungen der Nordvölker in der Bildenden Kunst erschließen lassen, müsse diese „Bewegung an sich mehr zum Schlüssel des Verständnisses der ‚Kunstgeschichte‘ werden als in aller bisher im Vordergrund stehenden Machtkunst“ (S. 460).

Man sieht, S. fordert völliges Umlernen, so wie er es schon einmal, und damals mit unbestrittenem Erfolg, in anderer Richtung gefordert hat: in seinem dem Kunstprinzipat Alt-Roms zu Leibe gehenden Ruf *Orient oder Rom?* in der Zeit, in welcher der Begründer und führende Herausgeber dieser Zeitschrift wie ich selber von der zweiten Auflage meines archäologischen Handbuches ab zu seinen ersten Gefolgsleuten zählten.

Des Altmeisters Zeichnung indogermanischen Geistes und indogermanischer Kunst, deren Urgut er in Werken der Iranier, dem „Brennpunkt der Nord-

bewegung“, der Germanen und Griechen überliefert sieht, vermag bei dem vorläufig übersehbaren, aber überaus spärlichen Bestand — dem gegenüber mich die fast völlige Ausschaltung der kunstgeographisch oft so entscheidenden Keramik besonders befremdet — noch kein abgerundetes Bild zu ergeben. Auch steht auf seinem Wege von Grönland und dem nördlichsten Amerika her, wo nach Ausweis der Thuleexpeditionen und anderer Forschungsreisen bisher keinerlei Spuren diluvialer Kunst auftauchten, gewiß noch manches Fragezeichen. Ganz ablehnen aber wird man, und dies keineswegs nur rein gefühlsmäßig, S.s Behauptung, äquatoriale, mithin negerische Einflüsse hätten mit ihrer Vorliebe für die Darstellung des Menschen die Künste Südeuropas wesentlich mitbeherrscht. Ihr widerspricht, mögen auch in der ostspanischen Höhlenmalerei pygmäische Gestalten vorkommen, die franko-kantabrische Eiszeitkunst als Ganzes genommen. Legt sie doch unzweifelhaft Zeugnis ab für die geistige Überlegenheit der weißen Rasse jener Urepoche.

Neben der Problemstellung erscheint mir an S.s jüngstem Hauptwerk das Entscheidende die Fülle neuer Gesichtspunkte, die es bietet, der ständige Anreiz zur Auseinandersetzung. Es fordert insbesondere den Vorgesichts- und Sprachforscher, den Archäologen wie die gesamte Kunstforschung zur Stellungnahme heraus und wird so wahrscheinlich eine überaus befruchtende Literatur hervorrufen, nicht zuletzt auch hinsichtlich der religionsphilosophischen Ausführungen über den „griechisch-iranischen Allglauben“, in welchem S. die Fortsetzung indogermanischen Geistes erblicken möchte. Die Tragik seines Forscherlebens und Kampfes aber berührt das Widmungsblatt dieses Buches (wie die Tragik seines Privatlebens in der Widmung des großen Asienwerkes anklang). Wir lesen erschüttert die Zueignung: „Meinen Mitarbeitern und Schülern am 1933 zerstörten I. Kunsthistorischen Institut der Universität Wien.“

Prof. K. M. KAUFMANN.

LITERATURBERICHT

(Für 1935/36)

Mit grundsätzlicher Beschränkung auf den außereuropäischen Orient unter Beihilfe von Prof. Dr. G. Deeters-Bonn für die georgische, 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 mir und meinen Mitarbeitern infolge der erhöhten Schwierigkeiten bei Erlangung der ausländischen Literatur zahlreiche ausländische selbständige Werke wie auch Zeitschriftenaufsätze unzugänglich blieben, mußte ich mich mehr als bisher auf eine einfache Titelanführung beschränken (in den Anmerkungen durch * kenntlich gemacht). Die armenisch geschriebene Literatur des Jahres 1935 wurde nachgeholt.

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.

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 nach einem Schrägstriche das Heft, arabische vor römischen Ziffern die Serie.

AB = Analecta Bollandiana. — AChr. = Antike u. Christentum. — Aeth. = Aethiopica. — AIPHO = Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale. — BAAEAC = Bulletin de l'association des amis des églises et de l'art coptes (Kairo). — Bazm. = Bazmawēp. — BNgJb = Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. — Byz. = Byzantion. — BZ = Byzantinische Zeitschrift. — CC = Civiltà cattolica. — CO = Der christliche Orient (München). — CRSAI = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Incriptions et Belles-Lettres. — CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium. — EEBS = Ἑπετηρίς ἐταιρείας τῶν βυζαντινῶν σπουδῶν. — EL = Ephemerides liturgicae. — EO = Echos d'Orient. — Georg. = Georgica (London). — HA = Handes Amsorya. — Hair. M. = Hairenik Monthly. — HL = Das Heilige Land. — JAOS = Journal of the American Oriental Society. — JBL = Journal of biblical literature. — JEA = Journal of Egyptian Archaeology. — JTS = The Journal of Theological Studies. — LM = Le Muséon. — M = al-Machriq. — Man. = al-Manāra. — Mas. = al-Masarra. — MBS = al-Mağalla al-Baṭrijarkīja as-Surjānīja (Jerusalem: Syr. Markus kloster). — MUB = Mélanges de l'Université St.-Joseph, Beyrouth. — NRT = Nouvelle Revue théologique. — NS = Νέα Σιών. — O = Orientalia (Rom). — OCP = Orientalia Christiana Periodica. — PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements. — QDAP = The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. — RAL = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. — RB = Revue biblique. — RHE = Revue d'histoire ecclésiastique. — RHR = Revue

d'histoire des religions. — ROC = Revue de l'Orient chrétien. — SbPAW = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. — Si = Sion. — Th = Θεολογία. — WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZÄgSAK = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZNtW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- | | | |
|--|---------------------------------------|---|
| Abbott, N. 280 | Baramki, D. C. 395, 404, 405. | Chevalier, C. 22a. |
| Abeghian s. Abetean. | Barnett, L. D. 266. | Chrysanthos, Metrop. v. Trapezunt 120. |
| Abel, F. M. 160. | Barthélemy, A. 263. | Codrington, H. W. 25. |
| Abetean, A. 308. | al-Bāšā, K. 95. | Connolly, R. H. 38. |
| Abetean, M. 376. | Basmadžean, K. 363. | Conti Rossini, C. 2, 4. |
| Abramowski, R. 220. | Baumstark, A. 33, 204. | Coon, C. S. 76. |
| Abuladze, I. 383, 387 a. | Bayan, G. 340. | Couchoud, P. L. 172. |
| Ačarean (Adjarian), H. 312, 321. | Bellinger, A. R. 236. | Cowakan 333. |
| Adontz, N. 114, 352. | Bello, St. 126. | Crowfoot, J. W. 394, 409. |
| Akinean, N. 6, 98, 99, 115, 141, 142, 306, 319, 323, 325—327, 329, 344, 350, 354, 355, 357, 359, 367—372, 374. | Bennigsen, C. G. 27. | Cuendet, G. 332. |
| d'Alès, A. 18. | Bihlmeyer, K. 11. | Cullmann, O. 24. |
| Alverny, A. 93 a. | Blake, R. P. 380. | Cumont, F. 177. |
| Amaduni, G. 208. | Bočoridze (Bodchoridze), G. 429. | Czarnowski, A. 60. |
| Amatouni, K. 208. | Böhlig, A. 179, 240, 245. | Daelemann, L. 26. |
| <i>Anonym</i> 139, 140, 164, 219, 246, 254, 267. | Boustany s. Bustānī. | ad-Dahdāḥ, N. S. 93. |
| Arnou, R. 168. | Bréhier, L. 425. | Dederling, S. 224. |
| Arslanean, G. 165. | Brière, M. 226, 227. | Dei Sabelli, L. 108. |
| Athanas, K. P. 338. | Brinktrine, J. 29, 31. | Delehaye, H. 42. |
| Attwater, D. 12. | Broekhuizen, A. 111. | Derouaux, W. 44. |
| Aubert, M. 416. | Brooks, E. W. 233. | Diamantopoulos, A. N. 149. |
| Auetisean (Avedisian), J. 343. | Buckle, D. P. 247. | Djanachian s. Čanašean. |
| Avalishvili, Z. 214, 430. | Budge, E. A. W. 294. | Dölger, F. J. 34, 199, 202, 444. |
| Avenstrup, W. 80. | Burmester, O. H. E. 251—53, 277, 279. | Dondua, V. 106. |
| Avila, B. 56. | al-Bustānī, F. A. 89, 90. | Drioton, E. 391, 392. |
| Avi-Yonah, M. 55. | Čanašean, M. 347. | Du Mesnil du Buisson 438, 439. |
| Azatean, D. 317. | Cappuyens, N. 36. | Dumont 13. |
| Baddeley, J. F. 213. | Caraglio, E. da 83. | Dvorník, F. 118, 119. |
| Bakouç (Bakuntz), A. 375. | Carali s. Qarālī. | Ehrhard, A. 43. |
| Bakuran 103. | Casey, R. P. 342. | d'Elia, M. 129. |
| Baldi, D. 53. | Cerfaux, L. 218. | Engberding, H. 33a, 33b, 156, 188. |
| Balmont, K. D. 384. | Cesari, C. 110. | Ephraem s. Ignatius Ephraem I. |
| Baltrušaitis, J. 415. | Chabot, J. B. 125, 216. | Eremean, A. 324. |
| Baramidze, A. 383. | Chaîne, A. 392. | Esapalean (Esabalian), P. 5a, 311, 334. |
| | Chaîne, M. 250, 261. | Euringer, S. 289. |
| | Charles, H. 122. | |
| | Cheesman, R. E. 75. | |
| | Chenet, G. 408. | |

- Faradjian s. Pharadžean.
 Felice, A. 187.
 Ferahean, S. 331.
 Feydit, F. 309.
 Forbes, R. 85.
 Friz, K. 15.
 Froidevaux, L. 340.
 Furlani, G. 235.
- Gabra, S. 390.
 al-Ġalabī, D. 264.
 Galbiati, G. 288.
 Galling, K. 396.
 Ganguin, J. 135.
 Ġanīma, J. 91.
 Gérard, F. 392.
 Gerland, E. 146.
 Gerola, G. 421.
 Gharibian s. Ġaripean.
 Gibbons, J. 64.
 Gisler, M. 54.
 Gordeev, D. 418.
 Gottwald, J. 410.
 Grabar, A. 48.
 Grébaut, S. 284—86, 291
 —93, 296, 303, 304.
 Grondijs, L. H. 183.
 Grossouw, W. 243.
 Guébriant, J. de 65.
 Gugushvili, A. 72, 104, 377,
 378.
 Gunnis, R. 71.
- Ĥabīb Zaijāt s. Zaijāt.
 Haçouni, V. 346, 353, 422.
 Ĥanaša, J. M. 211.
 Ĥalīl, L. 271.
 Ĥarfūš, I. 124, 283.
 Harvey, W. 393, 398, 399.
 Hatsouni s. Haçouni.
 Hažmuková, V. 255.
 Hengstenberg, W. 155, 241.
 Henning, W. 180, 181.
 Herman, A. 184a.
 Heussi, K. 153.
 Hinsley, A. 138.
 Hobeika, P. 16.
 Hollard, A. 171.
 Hombach, R. 195, 196.
 Honigmann, E. 185.
 Hovhannessian s. Jowhan-
 nēsean.
 al-Ĥūrī, B. 231.
- Ignatius Ephraem I. 127,
 225, 228, 229, 273, 278.
 Inglisian, V. 3, 166, 167.
- Jackson, A. V. W. 182.
 Jakobean, M. 144.
 Jansen, P. G. 77.
 Jarvis, C. S. 66.
 Jensen, A. E. 81.
 Jerphanion, G. de 69, 70,
 440, 443.
 Jock, T. 163.
 Jowhannēsean, V. 341.
 Jowsephean, G. 423, 431.
 Juell, H. 78.
 Jugie, M. 30.
 Junker, H. 242.
- Kamil s. Murad Kamil.
 Kakabadze, S. 418.
 Karapetean, P. 143a.
 Keil, I. 411.
 Kempen, I. van 137.
 Kerio, H. 200, 201.
 Khalil s. Ĥalīl.
 Khanachet s. Ĥanaša.
 Khiurdean, J. 101, 362,
 364—66.
 Khouri, A. 152.
 King, E. H. 107.
 Kirchhoff, K. 190.
 Kirwan, L. P. 435.
 Kogean, S. 417.
 Koole, J. L. 248.
 Kourtikean, S. J. 388.
 Kozman, F. 158, 184.
 Kūrdian s. Khiurdean.
- Lacombe, J. 14.
 Lake, K. 5.
 Lambert, A. 58.
 Ġaripean, A. 310.
 Lassus, J. 407, 419.
 Laurent, V. 146, 445.
 Lauriotis, E. K. 192.
 Lauro, R. di 79.
 Lauzière, E. 392.
 Lebon, J. 19, 20.
 Lefort, L. Th. 258, 259.
 Leichner, G. 82, 84.
 Leroy, M. 361.
 Levie, J. 406.
 Levonian, G. Dj. 3a.
- Lewy, H. 351.
 Lietzmann, H. 9, 10.
 Löfgren, O. 269.
 Löfstedt, E. 57.
 Loisy, A. 173.
 Lyonnet, St. 40, 336, 337.
- Macler, F. 318.
 Manandean, J. 360.
 Mańkowski, T. 434.
 Margvelashvili, T. 386.
 Marmardji, A. S. 270.
 Marr, J. N. 387.
 Martin, Ch. 161.
 Mas'ad, B. 150, 151, 268.
 Maspéro, H. 8.
 Mathew, A. F. 169.
 Mazade Roussan, S. 86.
 Meester, Pl. de 25.
 Meillet, A. 307, 313—16.
 Meistermann, B. 51.
 Melpo-Merlier 37.
 Merial, E. 392.
 Merk, A. 217.
 Michel, A. 29a.
 Milano, G. da 290.
 Miller, M. S. 63.
 Millet, G. 389, 420.
 Milne, H. J. M. 186.
 Mingana, A. 265.
 Mirzajean s. Siuni Mirz.
 Molitor, J. 339.
 Moreau, E. de 32.
 Moreno, M. M. 301.
 Moss, C. 223.
 Mosser, S. McA. 446.
 Mosteert, A. 130.
 Mueller, F. S. 22.
 Munier, H. 162, 392.
 Murad Kamil 287.
 Murray, M. A. 436.
 Muyser, J. 198.
- Nahapētean (Nahabédian),
 G. 7.
 Nšanean, M. 349.
 Nucubidze (Nutsubidze), Š.
 385.
- O'Leary, de Lacy 133.
 Ortiz de Urbina, I. 21, 234.
 Oskean, H. 322.

- Paitechikian s. Phēçikean.
 Panaitescu, P. 143.
 Pantelakis, E. 189, 191, 193, 194.
 Peeters, P. 148, 154, 260.
 Péliissier, H. 132.
 Peradze, G. 157, 381, 382.
 Perrella, G. M. 52.
 Perry, J. 59.
 Pharadžean, K. S. 305.
 Phēçikean, E. 328, 330.
 Poertner 131.
 Pollera, A. 212.
 Polotsky, H. J. 256.
 Qarālī, B. 94.
 Quasten, J. 23.
 ar-Rağğī, M. 203.
 Rice, D. T. 420.
 Richmond, E. T. 393, 398, 400—402.
 Richter, G. 222.
 Ridding, L. 281.
 Robert, L. 68.
 Rocchi, A. 109.
 Rossi Canevari, R. 299.
 Rücker, A. 121, 159.
 Rustam, A. 89, 90.
 Sagezean, A. 424, 432, 433, 437, 437 a.
 Šā'ig, S. 209, 282.
 Sakisian s. Sagezean.
 Salaville, S. 205.
 as-Samrānī, P. 275, 276.
 Šanidze, A. 383.
 Sarkis, J. 272.
 Sarouhan (Saroukhan), A. 102, 356.
 Sbath, P. 274.
 Schacht, J. 117 a.
 Schaeder, H. H. 175, 176.
 Scharff, A. 241.
 Schertl, Ph. 113.
 Schleifer, J. 215.
 Schlemmer, A. 62.
 Schneider, A. M. 50 a.
 Schneider, C. 206.
 Schwaller, V. 61.
 Schwartz, E. 116, 147.
 Seidl, E. 207.
 Selim s. Semharay Selim.
 Selmer, E. W. 379.
 Semharay Selim, Takla-Maryam 197.
 Sfeir, P. F. 232.
 Simon, J. 178, 300.
 Siuni Mirzajean, Gr. 373.
 Siurmēean, A. 100, 142 a, 320.
 Smbat-Biurat 73.
 Sobhy, G. 74.
 Sophronios, Erzbischof v. Leontopolis 35.
 Soteriu, G. A. 412.
 Sottochiesa, G. 134.
 Srabean, M. 348.
 Starr, J. 17, 174.
 Ștefănescu, I. D. 28.
 Stegemann, V. 237.
 Stern, H. 442.
 Streeter, B. H. 41.
 Stricker, B. H. 239.
 Strothman, R. 128.
 Strzygowski, J. 389.
 Süni s. Siuni.
 Tachaišvili, M. 145.
 Taqaishvili (Takaichvili), E. 105, 413, 427, 428.
 Terlemesian, R. 373.
 Thorgomean, V. 358.
 Thurston, H. 170.
 Till, W. 244, 257, 262.
 Timotheos, Patriarch v. Jerusalem 92.
 Townsend, W. T. 117.
 Trefzger, H. 136.
 Turaev, B. A. 297.
 Unnik, W. C. van 221.
 Vahan, V. C. 97.
 Vaseliev, A. A. 96.
 Vincent, L. H. 397, 403.
 Virgin, E. 87.
 Vosté, J.-M. 123, 230.
 Vycichl, W. 238.
 Wajnberg, I. 295.
 Waugh, E. 88.
 Weigand, E. 441.
 Welles, C. B. 236.
 Wensinek, A. J. 39.
 Werner, J. 426.
 Wheeler, P. 302.
 Whittemore, Th. 49, 50.
 Wikgren, A. 335.
 Wullf, O. 414.
 Yilma, A. 112.
 Zajjät, H. 210.
 Zaloziecky, W. 46, 47.
 Zanolli, A. 345.
 Zanutto, S. I.
 Zikri, A. 249.
 Zotenberg, E. 45, 298.

I. Allgemeines.

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

a: BIBLIOGRAPHIE; GESCHICHTE DER STUDIEN: Vom ersten Teile von S. Zanutto's¹ „Bibliografia etiopica“ erschien eine wesentlich vermehrte zweite Auflage. Eine wertvolle kritische „Bibliografia etiopica“ für die Jahre 1927—1936

¹ *Rom 1936 (54).

lieferte C. Conti Rossini², während V. Inglisian³ eine kritische „Bibliographie“ der armenischen Literatur der Jahre 1934 und 1935 und G. Dj. Levonian^{3a} u. d. T. „Presse périodique arménienne“ einen „Catalogue complet des journaux et des revues arméniens“, einschließlich der in armenischen Lettern gedruckten türkischen Zeitschriften, für die Jahre 1794—1934 veröffentlichte. An Nachrufen sind noch zu verzeichnen einer auf „Ignazio Guidi“ von C. Conti Rossini⁴, einer auf „F. C. Burkitt“ von K. Lake⁵, einer auf „Antoine Meillet“ von P. Esapalean^{5a} mit einer Zusammenstellung von Meillet's Werken und Aufsätzen zum Armenischen, sowie zwei Nachrufe auf „Nikolaus Marr“ von N. Akinean⁶ (mit Bibliographie der Schriften Marr's) und von G. Nahapētean⁷, der mehr persönliche Erinnerungen bietet. Über „Gaston Maspéro et les études coptes“ schreibt H. Maspéro⁸.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: a) *Geschichte*: Von H. Lietzmann's⁹ ausgezeichnete „Geschichte der alten Kirche“ erschien der zweite Band „Ecclesia catholica“, während der erste Band jetzt auch in einer französischen Übersetzung u. d. T. „Histoire de l'église ancienne. L'église primitive¹⁰“ herauskam. Der hier interessierende Teil von Funk's bekanntem Lehrbuch der Kirchengeschichte erlebte in der Bearbeitung von K. Bihlmeyer¹¹ eine 10. Auflage unter dem Titel „Das christliche Altertum“. — Das Buch von D. Attwater¹² über Geschichte, Stand, Organisation und Liturgie der „Catholic eastern churches“ ist zwar für weitere Kreise geschrieben, bietet aber trotzdem wertvolle Angaben. Für Unterrichtszwecke schuf Dumont¹³ ein „Tableau de la filiation et de la répartition des divers rites, confessions et hiérarchies des églises orientales unies et dissidentes“. Von J. Lacombe's¹⁴ regelmäßig erscheinender „Chronique des églises orientales“ interessieren hier die Berichte über die Patriarchate Alexandrien und Jerusalem. Einen Bericht „Zur kirchlichen Lage im vorderen Orient“ veröffentlicht der evangelische Pfarrer in Bairut K. Friz¹⁵ mit Hervorhebung der wesentlichsten heutigen Probleme. Einen Einblick in das „Vie religieuse en Syrie et au Liban“ der mit Rom Unierten bietet P. Hobeika¹⁶. — „Notes on the Byzantine incursions into Syria and Palestine“ veröffentlicht J. Starr¹⁷.

β) *Lehre*: Über „Nicée, Constantinople. Les premiers symboles de foi“ schreiben A. d'Alès¹⁸ und J. Lebon¹⁹; dabei zeigt Lebon, daß der Herausgeber des „Enchiridion symbolorum“ statt der authentischen Form des Nicaenums irrtümlich die von E. Schwartz restituierte, der Glaubensdefinition von Chalcedon eingefügte Mischform übernommen hat. Außerdem behandelt J. Lebon²⁰ diese Einfügung noch in einem besonderen Aufsatz: „Les anciennes symboles dans la définition de Chalcedoine“. Eine kritische Ausgabe des „Textus symboli Nicaeni“ nach alten Textzeugen, griechischen Zitaten sowie den lateinischen, koptischen und syrischen Versionen bietet I. Ortiz de Urbina²¹, wobei er die

² Aevum X, 467/587. ³ HA XLIX, 445/8; L, 109/26, 411/44 (armen.). ^{3a} *Eri-
van 1934 (XXXI, 228) (armen.). ⁴ RAL 6, XI, 470/81. ⁵ JBL LV, 17/9.
^{5a} HA L, 399/406 (armen.). ⁶ HA XLIX, 139/62 (armen.). ⁷ Bazm. XCIII,
8/17 (armen.). ⁸ BAAEAC I, 27/36. ⁹ Berlin u. Leipzig 1936 (VIII, 339).
¹⁰ *Paris 1936 (328). ¹¹ Paderborn 1936 (XVI, 403). ¹² Milwaukee 1935
(XX, 308). ¹³ *Lille 1936 (45 × 90 cm). ¹⁴ EO XXXV, 348/66, 473/92.
¹⁵ Kyrios 1936, S. 273/91. ¹⁶ *Bairut 1936 (39). ¹⁷ Arch. orientální VIII, 91/5.
¹⁸ Rech. de science religieuse XXVI, 85/92. ¹⁹ RHE XXXII, 537/47. ²⁰ ebenda,
809/76. ²¹ OCP II, 330/50.

von E. Schwartz gebotene und neuerdings auch in das Enchiridion übergegangene Form verwirft, aber den Irrtum des Enchiridion nicht erkannt hat. Die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis der Gottes Mutter in der griechischen Überlieferung“ behandelt F. S. Mueller²², während C. Chevalier^{22a} der „Mariologie de Saint Jean Damascène“ eine gründliche Monographie widmet.

γ) *Liturgie*: Seine „Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima“ bringt J. Quasten²³ mit dem 5.—7. Teil zum Abschluß. O. Cullmann²⁴, „La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif“ gibt für die Entstehung der beiden Liturgietypen, der des Hippolytus und der des Serapion, eine von Lietzmann abweichende Erklärung; danach sei die ursprüngliche Form das Brotbrechen mit dem auferstandenen Christus gewesen, die Paulus dann vervollständigt habe, indem er sie mit dem historischen letzten Abendmahle und dem Tode Christi in Verbindung brachte. Eine gründliche historische Untersuchung über die aus dem Abendland in den Orient eingedrungene „Liturgy of Saint Peter“ liefert H. W. Codrington²⁵ „with a preface and introduction by Dom Placid de Meester“ und bietet zugleich auch eine neue Edition sämtlicher Texte dieser Liturgie. „De grieksche liturgie“ behandelt L. Daeleman²⁶ sowie C. G. Bennigsen²⁷, „The Byzantine liturgy of St. John Chrysostom as compared with the Roman mass“. Die Arbeit von I. D. Stefănescu²⁸, „L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient“ (vgl. vorigen Bericht Nr. 26) erschien jetzt auch in Buchform. Über μαργαρίται in byzantinischer und syrischer Liturgie und *carbo* (διδυμῆς ἄνθραξ) in koptischer, aethiopischer und nestorianischer Liturgie als „Duae denominationes quibus in liturgiis orientalibus particulae consecratae significantur“ handelt J. Brinktrine²⁹. A. Michel^{29a}, „Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des 11. Jahrh.“ nimmt zu K. Schweinbergs Auffassung vom Ursprung der Lehre vom Sauerbrote (vgl. vorigen Bericht Nr. 30a) kritisch Stellung. In seinen „Considérations générales sur la question de l'épiclese“ unterscheidet M. Jugie³⁰ eine konsekratorische und eine impetratorische Epiklese; am Ursprung steht nach seinen Ausführungen nicht die konsekratorische, sondern die impetratorische Epiklese nach dem Einsetzungsbericht, was durch Darlegungen bei Fulgentius belegt wird. Auf den Unterschied in der Stellung und in der Bewertung des „Vater unser und des Glaubensbekenntnisses in der römischen und in der griechischen Meßliturgie“ weist J. Brinktrine³¹ hin. Über das Verhältnis von „L'Orient et Rome dans la fête du 2 février“ handelt E. de Moreau³²; danach ist das Fest am 40. Tage nach der Geburt des Herrn in Jerusalem bereits Ende des 4. Jahrh. nachweisbar und kam im 6. Jahrh. aus dem Orient nach Rom, während dem Feste am 2. Februar in Rom im 4. Jahrh. und in Jerusalem im 5. eine Lichterprozession beigefügt wurde. Die Geschichte der „Solemnité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome“ verfolgt A. Baumstark³³; danach kommt die in Jerusalem heimische Palmenweihe und

²² Gregorianum XVI, 74/96 225/50; XVII, 82/115. ^{22a} Rom 1936 (262) = *Orientalia christiana Analecta* 109.

²³ Bonn 1936—37 (S. 235—376) = *Florilegium patristicum* 7.

²⁴ *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* XVI, 1/22.

²⁵ Münster 1936 (VIII, 223) = *Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen* 30.

²⁶ *Antwerpen u. Brüssel 1936 (80). ²⁷ **Clergy Review* XI, 363/71. ²⁸ *Brüssel

1936 (193). ²⁹ *EL* L, 34/5. ^{29a} *OCP* II, 155/63. ³⁰ *EO* XXXV, 324/30.

³¹ *Theologie u. Glaube* XXVIII, 78/80. ³² *NRT* LXII, 5/20. ³³ *Irénikon* XIII,

3/24.

Palmenprozession über den germanischen Norden nach Rom und entwickelt sich hier zu einem festen Bestandteil der römischen Palmsonntagliturgie, während in Byzanz dieser Brauch (zuerst eine Prozession mit Kerzen und Kreuzen) als kaiserliche Hoffeier eingeführt wurde und mit dem Untergang des byzantinischen Reiches wieder verschwand und nur noch geringe Spuren in der byzantinischen Liturgie hinterlassen hat. Zu dem „Neujahrsfest der byzantinischen Liturgie am 1. September“^{33a} und zu „Pfingsten in der byzantinischen Liturgie“^{33b} gibt H. Engberding kurze gediegene Einführungen mit Hervorhebung der hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten. In „Lumen Christi, Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen in Antike und Christentum“ berührt F. J. Dölger³⁴ auch die Bedeutung des Hymnus $\Phi\omega\varsigma \text{ } \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$ und den abendlichen Lichtsegen im Orient. Sophronios³⁵, Erzbischof von Leontopolis, stellt aus den griechischen liturgischen Büchern die zahlreichen Dichtungen von „Ἀνδρέας ὁ Κρήτης ὁ Ἱεροσολυμίτης“ zusammen. Das in seiner Kürze noch ältere Züge aufweisende „Synodicon de Chypre au 12^e siècle“ ediert N. Cappuyns³⁶ als Hilfe für die Rekonstruktion des Synodikon des 9. Jahrh.

δ) *Liturgische Musik*: Eine „Étude de musique byzantine. Le premier mode et son plagal“ veröffentlicht Melpo-Merlier³⁷.

ε: LITERATUR: Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Evangelist Lukas aus Antiochia gebürtig und daher doppelsprachig (griechisch-syrisch) war, zeigt R. H. Connolly³⁸ einige „Syriacisms in St. Luke“ an Stellen auf, deren griechische Formulierung nur auf Grund des syrischen Idioms zu verstehen und zu erklären sind, während bei diesen Wendungen der jüdisch-aramäische und sonstige semitische Sprachgebrauch eben ein anderer war. Dagegen sucht A. J. Wensinck³⁹, „Un groupe d'aramaïsme dans le texte grec des Évangiles“ Torrey's These von dem „Übersetzungs-Griechisch“ der Evangelien zu stützen und erörtert fünf Stellen bei Matthäus und Markus, wo die Wiederholungen der gleichen Wörter zweifellos Aramäismen sind; nach seiner Ansicht handelt es sich hier nicht um Aramäismen, die griechisch schreibenden Evangelisten infolge ihrer aramäischen Muttersprache in die Feder geflossen sind, sondern um griechische Übersetzung aramäischer Originale; er weist dabei auf parallele Erscheinungen in der Septuaginta sowie auf griechische Autoren aramäischer Zunge hin, die kein Übersetzungs-Griechisch schreiben. Die zusammenfassende Darstellung über „Les versions arménienne et géorgienne du Nouveau Testament“ von St. Lyonnet⁴⁰ im Rahmen einer Einführung in das Studium des Neuen Testamentes ist in ihren Schlußfolgerungen verfehlt. B. H. Streeter⁴¹ setzt sich in einem Artikel „The much-belaboured Didache“ mit den Arbeiten der letzten Jahre von Burkitt und Connolly auseinander und spricht die Vermutung aus, daß die dem Rufinus wohl schon bekannte lateinische Übersetzung *Duae viae* den richtigeren Text bieten könne. In seinen „Cinq leçons sur la méthode hagiographique“ faßt H. Delehaye⁴² die kritischen Gesichtspunkte für die Beurteilung der Hagiographien ausgezeichnet und kurz zusammen. Von

^{33a} CO I/3, 12/7. ^{33b} Benedikt. Monatsschr. XVIII, 161/70. ³⁴ AChr. V, 1/43.

³⁵ NS XXX, 3/10, 147/53, 209/17, 269/83, 321/42, 462/77. ³⁶ Byz. X, 489/504. ³⁷ *Paris

1936 (IX, 58). ³⁸ JTS XXXVII, 374/85. ³⁹ Amsterdam 1936 (12) = Mededeelingen

K. Akad. Wetensch., Afd. Letterk. Ser. A, LXXXI/5. ⁴⁰ aus: M. J. Lagrange und

St. Lyonnet, *Études bibliques. Introduction à l'étude du Nouveau Testament*. P. 2.

Critique textuelle. Paris 1935 (67). ⁴¹ JTS XXXVII, 369/74. ⁴² *Brüssel 1935 (157).

dem schon lange erwarteten, auch für den Liturgieforscher unentbehrlichen Standardwerk „Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrh.s“ von A. Ehrhard⁴³ liegen jetzt die ersten Hefte vor, welche die Überlieferung ausführlich behandeln. In einer Übersicht über die „Littérature chrétienne antique et papyrologie“ berührt W. Derouaux⁴⁴ auch die griechischen liturgischen sowie die koptischen Papyri. Von E. Zotenberg's⁴⁵ „Notice sur le livre de Balaam et Josaphat, accompagné d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne“ erschien ein Neudruck.

d: DENKMÄLER: In einem Buche „Byzanz und Abendland im Spiegel ihrer Kunsterscheinungen“ legt W. Zaloziecky⁴⁶ nachdrücklich den Ton darauf, daß die byzantinische Kunst, so vor allem auch die Hagia Sophia, ein Fort- und Wiederaufleben antiker Traditionen bedeutet, während die christliche Kunst des Abendlandes einen Bruch mit der Antike darstellt. Derselbe⁴⁷ behandelt „Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur“ auch in einer größeren Monographie. In dieselbe Richtung weist auch das Buch von A. Grabar⁴⁸ „L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient“; danach knüpft die Darstellung des Basileus unmittelbar an römische Tradition an, die das Orientalische bereits im 2.—3. Jahrh. in sich aufgenommen hatte. Wegen ihrer allgemeineren Bedeutung sei auch auf die beiden Berichte von Th. Whittmore hingewiesen: „The mosaics of St. Sophia at Istanbul. Preliminary report of the first year's work, 1931—1932. The mosaics of the narthex“⁴⁹ und unter dem gleichen Titel „Second preliminary report of the work done in 1933 and 1934. The mosaics of the Southern Vestibule“⁵⁰, sowie auf den Ausgrabungsbericht von A. M. Schneider^{50a}, „Die vorjustinianische Sophienkirche“ über die Westfassade und den Porticus der zweiten von Theodosius errichteten Kirche, die den Grundplan des älteren abgebrannten Baues beibehalten haben dürfte.

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: a) *Palästina*: Von B. Meistermann's⁵¹ „Guide de Terre Sainte“ erschien eine dritte verbesserte Auflage. In einem Buche „I luoghi Santi. Studio critico divulgativo sul loro valore storico“ gibt G. M. Perrella⁵² die heutige wissenschaftlich begründete katholische Auffassung über die Heiligen Orte wieder, während D. Baldi⁵³ in einem „Enchiridion locorum Sanctorum“ die Beschreibungen der Heiligen Orte von den Evangelien bis zum 18. Jahrh. in chronologischer Anordnung nach dem Leben Jesu gesammelt hat. Über das „Mariengrab in Zwei Jahrtausenden“ handelt in gemeinverständlicher

⁴³ Lfg. 1—4. Leipzig 1936 (592) = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50. ⁴⁴ NRT LXII, 810/43. ⁴⁵ *Paris 1935 (166).

⁴⁶ Salzburg 1936 (104) = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 7. ⁴⁷ Città

del Vaticano, Freiburg 1936 (VIII, 271 S., 24 Taf.) = Studi di antichità cristiana 12.

⁴⁸ Paris 1936 (VIII, 296 S. 40 Taf.) = Publ. de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg 75. ⁴⁹ *Oxford 1933 (24 S. 21 Taf.). ⁵⁰ *Oxford 1936 (57 S. 20 Taf.).

^{50a} BZ XXXVI, 77/85. ⁵¹ *Paris 1936 (800). ⁵² *Piacenza 1936

(IV, 484) = Monografie del Collegio Alberoni 15. ⁵³ *Jerusalem 1935 (XXXII, 927).

Weise M. Gisler⁵⁴. Eine „Map of Roman Palestine“ in der Zeit um 300 bietet M. Avi-Yonah⁵⁵ auf Grund antiker, talmudischer, syrischer und samaritanischer Quellen mit einem Register der alten und modernen Ortsnamen. Unter dem Titel „Egeria, la peregrina española“ veröffentlicht B. Avila⁵⁶ eine spanische Übersetzung der bekannten Pilgerschrift nebst einer Untersuchung darüber, während der bekannte „Philologische Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae“ von E. Löfstedt⁵⁷ in einem Neudruck erschien. A. Lambert⁵⁸ dürfte in einem Aufsätze „Egeria. Notes critiques sur la tradition de son nom et celle de l'Itinerarium“ wohl den endgültigen Beweis erbracht haben, daß Egeria der viel umstrittene Name der bekannten Pilgerin und Galizien ihre Heimat gewesen ist; er weist den sonst nicht bekannten Namen Egeria zum erstenmal in den Unterschriften einer asturischen Urkunde vom Jahre 889 nach, entscheidet sich auf Grund einer erneuten Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung des Namens für Egeria als die richtige Form und erklärt die anderen Formen als graphische Varianten, die durch die altspanische Aussprache des *g* vor *e* bedingt sind. An Pilger- und Reisebeschreibungen aus jüngster Zeit sind folgende zu nennen: J. Perry⁵⁹, „Palestine. The enchanted land“; A. Czarnowski⁶⁰, „Meine Pilgerfahrt nach dem Heiligen Land im Jahre 1933“; V. Schwaller⁶¹, „Meine Reise ins Heilige Land“; A. Schlemmer⁶², „Von Gizeh nach Baalbek, vom Nebo zum Tabor! Eine Kunst- und Pilgerfahrt im Heiligen Jahre“; M. S. Miller⁶³, „Footprints in Palestine“ und J. Gibbons⁶⁴, „The road to Nazareth“. — Die Beschreibung eines Rittes zum Katharinenkloster liefert J. de Guébriant⁶⁵, „Dans la péninsule du Sinai“, während C. S. Jarvis⁶⁶ ein Buch „Yesterday and To-day in Sinai“ veröffentlicht.

β) *Kleinasien*: In einer ausgezeichneten Studie über die „Villes d'Asie Mineure. Études de géographie antique“ bietet L. Robert⁶⁸ neue Identifikationen zahlreicher Orte Westkleinasiens. In zwei Artikeln „Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana — Dazimon?“⁶⁹ und „Dazimon n'est pas Turkhal“⁷⁰ lehnt G. de Jerphanion die von Grégoire aufgestellte Gleichung aus historischen und geographischen Gründen entschieden ab. R. Gunnis⁷¹ veröffentlicht „Historic Cyprus. A guide to its towns and villages, monasteries and castles“.

γ) *Georgien und Armenien*: Über die „Ethnographical and historical division of Georgia“ handelt A. Gugushvili⁷². Die von Smbat-Biurat⁷³ veröffentlichten „Memoiren eines Bergbewohners“ aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. sind wegen mancher ethnologischer Schilderungen von Interesse.

δ) *Ägypten*: In den „Notes on the ethnology of the Copts considered from the point of view of their descendance from the ancient Egyptians“ von G. Sobhy⁷⁴ sind trotz ihres allgemeinen Gehaltes einige rassenkundliche Beobachtungen beachtenswert.

⁵⁴ HL LXXX, 1/10. ⁵⁵ QDAP V, 139/93. ⁵⁶ *Madrid 1935 (160). ⁵⁷ *Oxford 1936 (359). ⁵⁸ Revue Mabillon XXVI, 71/94. ⁵⁹ *London 1935 (159). ⁶⁰ *Kartuzuach 1935 (192) (poln.). ⁶¹ *Freiburg (Schw.) 1936 (228). ⁶² *Amberg 1936 (144). ⁶³ *London 1936 (224). ⁶⁴ *London 1936 (320). ⁶⁵ Géographie LXIV, 265/76. ⁶⁶ *London 1936 (VIII, 280). ⁶⁸ *Paris 1935 (255) = Etudes orientales 2. ⁶⁹ OCP II, 260/72. ⁷⁰ ebenda, 491/6. ⁷¹ *London 1936 (XII, 495). ⁷² Georg. I/2, 53/71. ⁷³ Bazm. XCIII, 36/41, 91/100, 205/9, 246/51 (armen.). ⁷⁴ BAAEAC I, 43/59.

ε) *Abessinien*: Aus einer guten Kenntnis des Landes heraus und unter besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Kirchen und Klöster am Tanasee ist das Buch des britischen Konsuls R. E. Cheesman⁷⁵ „Lake Tana and the blue Nile“ geschrieben. Für weitere Kreise bestimmt ist der Bericht über eine anthropologischen Zwecken dienende Reise durch Abessinien von C. S. Coon⁷⁶ „Measuring Ethiopia and flight into Arabia“. Auch religiöse Bräuche streifen die beiden Reisebeschreibungen: „Abissinia di oggi. Viaggio in Etiopia“ von P. G. Jansen⁷⁷ und „Etiopia. 3 år i Keiser Haile Selassie rille“ von H. Juell⁷⁸ (Schilderung der Kaiserkrönung!), sowie das Buch des italienischen Konsuls R. di Lauro⁷⁹, „Tre anni a Gondar“ (Kap. 16 über „Zar“), während das Buch „I Abessiniens Jungle“ von W. Avenstrup⁸⁰ nichts bietet, was hier interessiert. A. E. Jensen's⁸¹ wissenschaftlicher Reisebericht „Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens unter Mitarbeit von H. Wohlenberg und A. Bayrle mit Beiträgen von L. Frobenius“ berührt nebenbei auch Christliches bei den Amhara und einzelnen christianisierten Stämmen. „Gefährvolles Abessinien. Wie ich es erlebte“ von G. Leichner⁸² ist ein unterhaltsamer Bericht über seine Reise in der Provinz Wollega. Nicht zugänglich blieben mir folgende Bücher: E. da Caraglio⁸³, „Abissinia. Appunti, impressioni, ricordi di vita missionaria (2. Aufl.); G. Leichner⁸⁴, „Im Sattel durch das abessinische Hochland“; R. Forbes⁸⁵, „From Red Sea to Blue Nile, a thousand miles of Ethiopia“; S. Mazade Roussan⁸⁶, „Seule en Éthiopie. Préf. de M. Griaule“; E. Virgin⁸⁷ (schwedischer General), „The Abyssinia I knew“ und E. Waugh⁸⁸, „Waugh in Abyssinia“.

b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: a) *Quellenpublikationen*: A. Rustam und F. A. al-Bustānī⁸⁹ edierten unter dem Titel „Der Libanon zur Zeit des Emīr Fahr ad-Dīn II.“ die „Geschichte des Emīr Fahr ad-Dīn“ von Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥālīdī as-Ṣafādī für die Zeit von 1612—1624; über die Handschriften und die Bedeutung dieses Werkes erstatteten dieselben⁹⁰ schon vorher einen Bericht.

β) *Einzelforschungen*: I. Syrien: „Die Geschichte der alten Stadt al-Ḥīra und der Regierung der Munādīra“ von J. Ġanīma⁹¹ ist eine Buchausgabe der schon an anderer Stelle erschienenen Aufsätze (vgl. Bericht für 1934/35 Nr. 87). Über das wohlwollende Verhältnis der byzantinischen Kaiser zu Jerusalem, selbst in arabischer und fränkischer Zeit, handelt der Patriarch von Jerusalem Timotheos⁹² in seinem Aufsatz „Ἡ Βυζαντινὴ Ἱερουσαλὴμ ἱστορικῶς.“ N. S. ad-Daḥdāḥ⁹³ veröffentlicht eine Skizze der „Geschichte des Großlibanon“ in osmanischer Zeit, während A. Alverny^{93a} einen historischen Abriß „Le Liban refuge des chrétiens“ unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Maroniten und Drusen im 19. Jahrh. für weitere Kreise schreibt. B. Qarālī (Carali)⁹⁴ bringt den ersten Band einer größeren Arbeit über die

⁷⁵ *London 1936 (XIV, 400). ⁷⁶ London 1936 (318). ⁷⁷ Mailand 1935 (253) = Vita dei popoli 4. ⁷⁸ Oslo 1935 (256). ⁷⁹ Mailand 1936 (218).
⁸⁰ Kopenhagen 1935 (189). ⁸¹ Stuttgart 1936 (XVI, 608). ⁸² *Leipzig 1936 (257).
⁸³ *Turin 1935 (175). ⁸⁴ *Leipzig 1936 (279). ⁸⁵ *London 1936 (368).
⁸⁶ *Paris 1936 (188). ⁸⁷ *London 1936 (XI, 183). ⁸⁸ *London 1936. ⁸⁹ *Bairut 1936 (300) (arab.). ⁹⁰ M XXXIV, 104/11 (arab.). ⁹¹ *Bağdād 1936 (352) (arab.).
⁹² EEBS XI, 52/72. ⁹³ M XXXIV, 555/74 (arab.). ^{93a} Löwen 1936 (35) = Xaveriana 149. ⁹⁴ *Rom 1936. = Studi e documenti 5 und La Revue Patriarcale IX.

Beziehungen zwischen „Fakhr ad-Dīn II, Principe del Libano e la corte di Toscana 1605—1635“ heraus. Q. al-Bāšā⁹⁵ ediert unter dem Titel „Geschichtliche Abhandlung über die Verhältnisse des Libanon im Zeitalter der Lehnsherrschaft“ eine topographisch-ethnologische Schrift des Dichters und Literaten Nāṣif al-Jāziǧī nach einem früheren Druck unter Verwertung zweier Handschriften.

2. Kleinasien: Der bekannte Historiker A. A. Vasiliev⁹⁶ schreibt über „The foundation of the Empire of Trebizond (1204—1222)“.

3. Armenien: Den ersten Band einer „History of Armenia“ ließ V. C. Vahan⁹⁷ erscheinen. N. Akinean äußert sich über „Die politischen Verhältnisse Armeniens in den Jahren 380—450“⁹⁸ sowie über die armenischen „historischen Quellen zur Periode 380—450“⁹⁹. Eine „Geschichte der armenischen Friedhöfe in Aleppo und die dortigen armenischen Grabinschriften“ (seit dem 15. Jahrh.) veröffentlicht A. Siurmēan¹⁰⁰. J. Khiurdean¹⁰¹ führt seine „Materialien zur Geschichte der Armenier in Bulgarien“ zu Ende, ebenso A. Sarouhan¹⁰² seine Arbeit über „Belgien und die Armenier“, wobei er besonders den Aufenthalt des Bischofs von Gotthn, Thomas Nuridžanean, in Belgien nach Archivalien im Genter Staatsarchiv behandelt. In einem Buche „Cypern. Die armenische Kolonie und St. Makar“ weist Bakuran¹⁰³ die Existenz einer solchen Kolonie bereits für die Zeit vor dem 14. Jahrh. nach.

4. Georgien: „The chronological-genealogical table of the kings of Georgia“ bis zur Annexion Georgiens durch Rußland bietet A. Gugushvili¹⁰⁴, während E. Taqaishvili¹⁰⁵ die „Georgian chronology and the beginnings of Bagratid rule in Georgia“ behandelt. V. Dondua¹⁰⁶ bietet in Form einer Interpretation der bereits von N. Marr veröffentlichten Inschrift des Katholikos Epiphanos in Ani vom Jahre 1218 wertvolle Mitteilungen „Zum sozial-ökonomischen Leben des mittelalterlichen Georgien“ (Schlichtung eines Konfliktes zwischen Klerikern und Laien in Ani). Über „Mtskhetha, ancient capital of Georgia“ handelt E. H. King¹⁰⁷.

5. Abessinien: Den ersten Band einer „Storia di Abissinia“ veröffentlicht L. dei Sabelli¹⁰⁸. An weiteren mir leider nicht zugänglichen historischen und landeskundlichen Schriften sind zu nennen: A. Rocchi¹⁰⁹, „Etiopia ed Etiopi. La storia, il paese, le genti“; C. Cesari¹¹⁰, „L'Abissinia nella vita e nella storia“; A. Broekhuizen¹¹¹, „Abessynie, het land, het volk en zijn geschiedenis“; A. Yilma¹¹², „Haile Selassie. Emperor of Ethiopia, with a brief account of the history of Ethiopia“.

c: LOKAL- UND PERSONALGESCHICHTE: Ph. Schertl¹¹³ bringt in seinem Aufsatz „Ela - Akaba“ einen Abriß der „Geschichte einer altchristlichen Bischofsstadt“ bis auf die heutige Zeit. N. Adontz¹¹⁴ setzt seine Studien über „Les Taronites en Arménie et à Byzance“ fort. N. Akinean¹¹⁵ bringt biographische Mittei-

⁹⁵ Mas. XXII, 265/72, 338/43, 456/9 (arab.). ⁹⁶ Speculum XI, 3/37. ⁹⁷ *Boston 1936 (272). ⁹⁸ HA XLIX, 461/70. (armen.). ⁹⁹ ebenda, 454/60. ¹⁰⁰ Aleppo 1935 (52) (armen.). ¹⁰¹ Si. IX, 28/9 (armen.). ¹⁰² HA XLIX, 70/8, 113/23, 282/94; L, 67/80, 205/21, 352/69 (armen.). ¹⁰³ Antilias 1936 (XVI, 271) (armen.). ¹⁰⁴ Georg. I/2, 109/53. ¹⁰⁵ Georg. I/1, 9/27. ¹⁰⁶ Akademija Nauk SSSR XIV Akademiku N. Ja. Marru, Moskau 1935, S. 643/70 (russ.). ¹⁰⁷ *The christian East XV, 83/95. ¹⁰⁸ *Rom 1936 (326). ¹⁰⁹ *Mailand 1935 (142). ¹¹⁰ *Padua 1936 (407). ¹¹¹ *Zutphen 1935 (V, 162). ¹¹² *London 1936 (XIV, 305). ¹¹³ OCP II, 33/77. ¹¹⁴ Byz. X, 531/51; XI, 21/42. ¹¹⁵ HA XLIX, 33/44 (armen.).

lungen über den „Wardapet Sargis von Kafa“, der als Delegierter des armenischen Patriarchen von Kilikien, Konstantin, am Konzil zu Florenz teilnahm.

d: ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE: a) *Altchristliche Epoche*: Mit der bekannten Gründlichkeit behandelt E. Schwartz¹¹⁶ in einem umfangreichen Aufsatz „Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts“ vor allem Fragen, die mit Athanasius und der Geschichte der antiochenischen Kirche in engem Zusammenhang stehen.

β) *Die morgenländische Orthodoxie*: „The Henotikon schism and the Roman church“ ist der Gegenstand eines Aufsatzes von W. T. Townsend¹¹⁷. Wichtig für die Beurteilung der Haltung der kaiserlichen Regierung in der Monotheletenfrage ist „Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung“, den J. Schacht^{117a} in Text und Übersetzung herausgibt. In einem Vortrage auf dem vierten Byzantinistenkongreß über „Le premier schisme de Photios“ bietet F. Dvorník¹¹⁸ nur die Ergebnisse seiner Forschungen über Photios und zeigt das sogenannte erste Schisma in neuer Beleuchtung, während derselbe¹¹⁹ in seinen „Études sur Photios“ den unglücklichen Papst Formosus verteidigt, der den besten Willen gehabt habe und für die Entstehung des Schismas nicht verantwortlich sei. Der Metropolit von Trapezunt Chrysanthos¹²⁰ veröffentlicht eine Geschichte der „Ἐκκλησία Τραπεζούντος“ bis auf den heutigen Tag.

γ) *Die syrischen Sonderkirchen*: Einen gemeinverständlichen Überblick über „Die syrischen Kirchen“ gibt A. Rücker¹²¹. Ein gutes Bild von „Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire“ zeichnet H. Charles¹²² nach den dürftigen Quellen; die Jakobiten haben dank ihrer zahlreichen Ordinationen unter den Nomaden am fruchtbarsten gewirkt (vom 6.—9. Jahrh. ein „Bischof der Araber oder der Stämme“ am Euphrat). Interessant für die kirchliche Lage des ausgehenden 16. Jahrh. sind „Quelques notes historiques“, die J.-M. Vosté¹²³ aus dem „Cod. 92 de N.-D. des Semences“, einer 1578, einige Jahre nach der wieder aufgegebenen Wiedervereinigung mit Rom geschriebenen nestorianischen Handschrift heraushebt. Über „Die Schüler des alten römischen maronitischen Kollegs“ schreibt I. Ĥarfūš¹²⁴ mit Beigabe wichtiger Briefe und Dokumente. In einem Artikel über „Les origines de la légende de saint Jean Maron“ weist J. B. Chabot¹²⁵ nicht nur die legendären Züge in der Lebensbeschreibung dieses angeblich ersten maronitischen Patriarchen nach, sondern stellt die Existenz dieser Persönlichkeit überhaupt in Frage. Über „Rabbān Adam von ‘Aqrā“ (gest. 1622), den Verbindungsmann zwischen dem Patriarchen Elias VI. und dem apostolischen Stuhl in den Unionsverhandlungen, handelt St. Bello¹²⁶. Der „Überblick über die Geschichte des syrischen Volkes im ‘Irāq“ von Ignatius Ephraem I.¹²⁷ bietet eine skizzenhafte Zusammenstellung der jakobitischen Diözesen in Vergangenheit und Gegenwart, bekannter Kirchen, Klöster und

¹¹⁶ ZNtW XXXIV, 129/213. ¹¹⁷ *Journal of religion XVI, 78/86. ^{117a} O V, 229/68.
¹¹⁸ Bulletin de l'Institut archéol. bulgare IX, 301/25. ¹¹⁹ Byz. XI, 1/19. ¹²⁰ *Athen 1936 (815). ¹²¹ CO. I/3, 4/11. ¹²² Paris 1936 (X, 114) = Bibliothèque de l'école des hautes études. Sc. rel. 52. ¹²³ LM XLIX, 31/5. ¹²⁴ Man. VI, 661/73, 733/45, 802/12; VII, 18/27, 108/17, 184/7, 258/73, 424/32, 543/50. (arab.). ¹²⁵ in: *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres XLIII. (19). ¹²⁶ Nağm VIII, 223/33 (arab.). ¹²⁷ MBS III, 193/224 (arab.).

Schulen, berühmter Gelehrter und Schriftsteller, und zuletzt eine Skizze der Geschichte des Klosters Mār Mattā mit der Liste seiner Maṭṭāne von 480 bis zur Gegenwart. R. Strothmann¹²⁸ gibt in einem Aufsatz „Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer“ auf dem Hintergrund eines scharf gezeichneten Abrisses der Geschichte der orientalischen Christenheit eine Darstellung der jüngsten Schicksale der Assyrer, wobei manche erschütternde Einblicke in die teils trostlose Lage der heutigen, man möchte sagen absterbenden orientalischen Christenheit gewährt werden. In einem Aufsatz „Nel XIII centenario dell' arrivo dei Nestoriani in Cina“ skizziert M. d'Elia¹²⁹ die Geschichte des Nestorianismus in China und bei den Mongolen bis zu der im Juni 1933 erfolgten Entdeckung eines Restes der mittelalterlichen christlichen Erküt, eines im südöstlichen Winkel von Ordos sitzenden Stammes, dessen Religion von der chinesischen und mongolischen abweicht und noch viel Christliches enthält. Über diese „Erküt, descendants des Chrétien médiévaux chez les Mongols Ordos“ berichtet ihr Entdecker A. Mostaert¹³⁰ näher.

δ) *Die koptische und abessinische Kirche*: Einen kurzen gemeinverständlichen Abriss der „Koptischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart“ bietet Poertner¹³¹, während H. Péliissier¹³² eine lesenswerte geschichtliche Skizze der „Églises coptes d'Égypte (1880—1935)“, sowohl der orthodoxen wie der unierten koptischen Kirche, liefert. — Dem immer noch anhaltenden Interesse für Abessinien entsprechend erschienen eine Reihe selbständiger Darstellungen und kürzerer Artikel über die äthiopische Kirche: O'Leary¹³³, „The Ethiopian church. Historical notes on the church of Abyssinia“; G. Sottocchia¹³⁴, „La religione in Etiopia“; J. Ganguin¹³⁵, „L'Éthiopie et l'évangile. La légende et l'histoire, l'église éthiopienne et l'évangélisation“; H. Trefzger¹³⁶, „Die Kirche Abessinien, ihre Geschichte und Eigenart“; J. van Kempen¹³⁷, „De kerk van Abessinie“; A. Hinsley¹³⁸, „Abyssinie“, sowie zwei anonyme Aufsätze „Etiopia religiosa“¹³⁹ und „Il cristianesimo degli Abissini“¹⁴⁰.

ε) *Die armenische Kirche*: Das Lebensbild „Sahak's des Großen, Katholikos der Armenier“ beleuchtet N. Akinean¹⁴¹ kritisch; ebenso schildert derselbe¹⁴² das Leben des „Katholikos Avetis von Edžmiasin (1594—1623?)“, während A. Siurmēean^{142a} „Die Geschichte der Priester von Aleppo“ zu Ende führt. Den kirchenslavischen „Erlaß Alexanders des Guten bezüglich des armenischen Bistums Suceawa“ in Rumänien vom 30. Juli 1401 gibt P. Panaitescu¹⁴³ heraus. Eine „Denkschrift zum 500-jährigen Bestehen der armenischen St. Georgskirche zu Samatia“ veröffentlicht P. Karapetean^{143a}, während M. Jakobean¹⁴⁴ „Die älteste Kirche von Singapore. Die 100-Jahrfeier der Armenier“ behandelt.

¹²⁸ Zeitschrift f. Kirchengeschichte LV, 17/82. ¹²⁹ CC LXXXVII/1, 203/16, 304/16.

¹³⁰ *Bulletin of the Catholic Univ. of Peking 1934, Nr. 9, S. 1/17. ¹³¹ CO I/3, 18/24.

¹³² Löwen 1936 (36) = Xaveriana 145. ¹³³ *London 1936 (V, 79). ¹³⁴ *Turin

1936 (208). ¹³⁵ *Neuchâtel-Paris 1935, (IV, 80). ¹³⁶ *Paderborn 1936 (39).

¹³⁸ *Studien (Herzogenbusch) CXXIV, 474/81. ¹³⁸ NRT LXII, 897/919. ¹³⁹ CC

LXXXVI/4, 89/105. ¹⁴⁰ ebenda, 366/77, 478/87. ¹⁴¹ HA XLIX, 470/504 (armen.).

¹⁴² ebenda, 24/33. ^{142a} Bazm. XCIII, 189/92 (armen.). ¹⁴³ Revista Istorică Română IV (1934), 44/54 (rumän.) und Vem III/4, 37/46 (armen.).

^{143a} *Konstantinopel 1935 (352) (armen.).

¹⁴⁴ Si. IX, 63/4 (armen.). und englisch in *The Straits Times (Singapore), 13. Dez. 1934.

ζ) *Die georgische Kirche*: M. Tachaišvili¹⁴⁵ bietet einen gemeinverständlichen Abriß der Geschichte des „Christentums in Georgien“.

e: *KONZILIENGESCHICHTE*: Vom „Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis graecae“ erschien jetzt das zweite Heft des ersten Bandes, das „Les listes conciliaires établies par E. Gerland, revues et complétées par V. Laurent...“¹⁴⁶ und zwar die Listen der Synode von Konstantinopel (394) und des Konzils von Ephesus (431) mit einer längeren bemerkenswerten Untersuchung umfaßt. Von den „Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Chalcedonense“ brachte E. Schwartz¹⁴⁷ jetzt den zweiten Teil des zweiten Bandes „Rerum Chalcedonensium collectio Vaticana. Canones et symbolum“ sowie den fünften Band „Collectio Sangermanensis“ heraus. Bei aller Anerkennung des verdienten Herausgebers dieser Konzilsakten nimmt P. Peeters¹⁴⁸ in einem Artikel „Sur une contribution récente à l'histoire du Monophysitisme“ zu einigen von Schwartz vertretenen Thesen kritisch Stellung. Einen Aufsatz über „Ἡ τετάρτη οἰκουμένη ἐν Χαλκηδόνι 451“ schrieb A. N. Diamantopoulos¹⁴⁹. Die Akten des „Maronitischen Konzils vom Jahre 1580“ waren bisher nur in ihrer von den Konzilsteilnehmern unterschriebenen lateinischen Fassung bekannt; B. Mas'ad¹⁵⁰ veröffentlicht jetzt die ebenfalls von den Teilnehmern unterfertigte arabische Fassung, die er als Beiband einer Handschrift im maronitischen Kolleg zu Rom gefunden hat. Zur „Erinnerung an das libanesische Konzil 1736“ veröffentlicht B. Mas'ad¹⁵¹ einen Aufsatz über Vorbereitung und Verlauf, sowie die arabischen Akten dieses Konzils, während A. Khouri¹⁵² seine „Conférence sur le synode du Mont-Liban à l'occasion du deuxième centenaire 1736—1936“ erscheinen ließ.

f: *GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS*: Den „Ursprung des Mönchtums“ sucht K. Heussi¹⁵³ aus der innerchristlichen Entwicklung der Askese zu verstehen, wobei er aber die verschiedenen, hier und da auftretenden außerchristlichen Einflüsse nicht ganz ausgeschaltet wissen will. „Le monachisme antique comme force de liaison entre les églises et nationalités orientales“ behandelt P. Peeters¹⁵⁴. Wertvolle „Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Mönchtums“, besonders über seine Organisation und wirtschaftliche Lage, macht W. Hengstenberg¹⁵⁵ auf Grund der Papyri. Der „Hochschätzung des Mönchtums in ostchristlichen Liturgien“ und dem hier zutage tretenden mönchischen Ethos geht H. Engberding¹⁵⁶ nach, während G. Peradze¹⁵⁷ eine geistesgeschichtliche Charakterisierung des „Orientalischen Mönchtums“ versucht. Im Rahmen der von der Sacra Congregazione Orientale unternommenen „Codificazione canonica orientale“ veröffentlicht F. Kozman¹⁵⁸ Übersetzungen der griechischen, koptischen und arabischen „Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien“. „Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6. bis 8. Jahrh.“ hebt A. Rücker¹⁵⁹ einige wichtige Schriftsteller hervor und zeigt

¹⁴⁵ CO I/1, 12/20; I/2, 13/21. ¹⁴⁶ *Kadiköi 1936 (XVI, 106). ¹⁴⁷ Berlin, Leipzig 1936 (XX, 119; XXII, 167). ¹⁴⁸ AB LIV, 143/59. ¹⁴⁹ Th. XIV, 208/24, 297/309. ¹⁵⁰ M XXXIV, 415/42 (arab.). ¹⁵¹ Man. VII, 331/46, 408/23, 485/516, 622/46 (arab.). ¹⁵² Ğünija 1936 (23) (arab.). ¹⁵³ Tübingen 1936 (XII, 308). ¹⁵⁴ M XXXIV, 321/44 (arab.). ¹⁵⁵ Bulletin de l'Institut archéol. bulgare IX, 355/62. ¹⁵⁶ Bendikt. Monatsschr. XVIII, 362/73. ¹⁵⁷ CO I/1, 20/3. ¹⁵⁸ *Rom 1935 (95) = Sacra congregazione orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti. Ser. 2, Fasc. 1. ¹⁵⁹ Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, Leipzig 1936 (= Morgenland 28) S. 38/54.

die Abhängigkeit ihres Gedankengutes von Evagrius auf. „Le monastère de Beth-Shémesh“ in Tell Roumeileh identifiziert F. M. Abel¹⁶⁰ mit Σαμψῶ der griechischen Überlieferung, während Ch. Martin¹⁶¹ über „Les monastères du Wadi 'n Natroun“ nach dem Werke von E. White berichtet und H. Munier¹⁶² „Le monastère de Saint Abraham à Farshout“ behandelt. Ein umfangreiches Werk über „Jésuites et Chouéirites ou la fondation des religieuses basiliennes chouéirites de Notre-Dame de l'Annonciation a Zouq-Mikaïl (Liban), 1730—1746“ veröffentlicht T. Jock¹⁶³ mit sämtlichen in extenso abgedruckten Urkunden. Einen Bericht über die Gründung der Kongregation der Schwestern von der Immerwährenden Hilfe gibt der anonyme Artikel „Eine neue Nonnenschaft der melchitischen Nation“¹⁶⁴. G. Arslanean's¹⁶⁵ „Erinnerungen an armenische Klöster“ betreffen ehemalige, heute nur noch als Wallfahrtsorte dienende Klöster, während V. Inglisian Skizzen über die „Mechitharisten“¹⁶⁶ sowie einen Artikel über die Missionstätigkeit der „Mechitharisten-Kongregation in Wien“¹⁶⁷ veröffentlicht.

g: DIE LEHRE: a) *Die Lehre der orientalischen Sonderkirchen*: Ein beachtlicher Beitrag zum besseren Verständnis der dogmatischen Kämpfe des 5. Jahrh. ist R. Arnou¹⁶⁸ „Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des Intelligibles“; an Theodor von Mopsuestia und Nemesios von Emesa zeigt er, wie die Nestorianer sich an neuplatonische Auffassungen, besonders an die Lehre über das Verhältnis von Seele und Körper, anlehnen. Ein Buch über „The teaching of the Abyssinian Church as set forth by the Doctors of the same“ veröffentlicht A. F. Mathew¹⁶⁹, während H. Thurston¹⁷⁰ „The Eucharist in the Abyssinian Church“ behandelt.

β) *Sonstige Häresien*: Über „Deux hérétiques: Marcion et Montan“ schreibt A. Hollard¹⁷¹ ein kleines Buch. Die von P. L. Couchoud¹⁷² aufgeworfene Frage „Is Marcion's gospel one of the synoptics?“ findet in einem eingehenden Artikel „Marcion's gospel. A reply“ eine entschiedene Zurückweisung durch A. Loisy¹⁷³. „An eastern christian sect: the Athinganoi“ von J. Starr¹⁷⁴ behandelt Geschichte und Anschauungen dieser phrygischen Sekte auf Grund einer Abschwörungsformel und der dürftigen historischen Berichte.

γ) *Manichäer*: In einem mit reichlichen Belegen versehenen Vortrage über den „Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen“ führt H. H. Schaefer¹⁷⁵ aus, daß die neuen koptischen Funde unsere bisherige Kenntnis von der Lehre Mani's im großen und ganzen nur bestätigen, dafür aber einen tieferen Einblick in die historische Entwicklung des Manichäismus gewähren. Wie die koptischen Kephalaia deutlich zeigen, ist der Anfang der Entartung des manichäischen Systems nicht die Folge einer langen Entwicklung, wie die Turfanfragmente nahelegten, sondern geht schon in die früheste Zeit der Mission, vielleicht schon in Mani's eigene Wirkungszeit zurück. Ferner gestatten uns

¹⁶⁰ RB XLV, 538/42. ¹⁶¹ NRT LXII, 113/34, 238/52. ¹⁶² *Bulletin de la société archéol. d'Alexandrie XXX, 1/7. ¹⁶³ *Central Falls (U.S.A.) 1936 (X, 84).
¹⁶⁴ Mas. XXII, 449/55 (arab.). ¹⁶⁵ Bazm, XCIII, 139/42 (armen.). ¹⁶⁶ HL LXXX, 23/6. auch in: Ecclesia Nr. 44, S. 5/6 und Christlich-pädagogische Blätter LVIII, 130/1.
¹⁶⁷ Blätter d. Catholica Unio III/1, 3/6. ¹⁶⁸ Gregorianum XVII, 116/31. ¹⁶⁹ *London 1936 (69). ¹⁷⁰ *Eccles. Review XCIV, 237/48. ¹⁷¹ *Paris 1935 (92).
¹⁷² Hibbert Journal XXXIV, 265/77. ¹⁷³ ebenda, 378/87. ¹⁷⁴ Harvard theological Review XXIX, 93/106. ¹⁷⁵ Orient. Stimmen (siehe Nr. 159), S. 80/109.

die neuen Funde, strenger als bisher zwischen dem wirklichen alten Manichäismus und den späteren, ihm nur äußerlich ähnlichen Bewegungen (wie Priscillian, Paulikianer, Bogumilen) zu unterscheiden; sodann zeigen sie, daß der Manichäismus weder aus dem Buddhismus noch aus iranischer Überlieferung herzu-leiten ist, sondern durch gnostische Vermittlung mit der frühchristlichen Überlieferung und durch den gleichen Kanal mit einer vulgär-philosophischen Tradition griechischen Ursprungs in Verbindung steht und somit als einer der letzten Träger eines babylonischen Hellenismus zu betrachten ist. In einem Anhang interpretiert Schaeder noch einige manichäische Texte. In die gleiche Richtung weist auch sein allgemeiner gehaltenen Vortrag „Manichäismus und spätantike Religion“¹⁷⁶. Eine Besprechung und kurze Inhaltsangabe der von Polotsky begonnenen Edition der neuen koptischen Funde bieten F. Cumont¹⁷⁷, „Homélie manichéennes“ und J. Simon¹⁷⁸, „L'édition des textes manichéens coptes“. Polotsky's Edition der koptischen „Kephalaia“ setzt jetzt A. Böhlig¹⁷⁹ mit der 5. und 6. Lieferung fort. In seinen „Neuen Materialien zur Geschichte des Manichäismus“ liefert W. Henning¹⁸⁰ nach neuen Funden aus Turfan und den koptischen Büchern Beiträge zum Leben Mani's und zu seinen Reisen; ferner weist er ein von Sten Konow veröffentlichtes sakisches religiöses Fragment aus Maralbaši (östlich von Kašgar) als manichäisch nach und zeigt, daß in Maralbaši um 700 eine von Soghdern organisierte und geleitete manichäische Gemeinde bestanden hat. Derselbe¹⁸¹ emendiert „Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung“ bei Ja'qūbī und im Fihrist; an der Fihrist-Stelle wird Mani als Bischof von Seleucia hingestellt, was jedoch auf einer Verwechslung beruhen muß und sich nur auf Mari, den Begründer dieses Bistums, beziehen kann. A. V. W. Jackson¹⁸² stellt „Traces of biblical influence in the Turfan Pahlavi fragment M 173“ fest, nämlich ein Zitat von Apoc. 1, 8 und einen Anklang an das Trishagion in Jes. 6, 2–3 bzw. Apoc. 4, 8. „Een uniek specimen van manichaeische kunst“ bespricht L. H. Grondijs¹⁸³.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Über die Frage „Les Chrétiens d'Égypte ont-ils adopté et suivent-ils jusqu'à nos jours la législation Justinienne ou uniquement le Code Théodosien connu sous le nom de coutumier Syro-Romain?“ äußert sich F. Kozman¹⁸⁴; danach blieb die dem Orient angeglichene Justinianische Gesetzgebung in Ägypten bis heute in Kraft, während das syrisch-römische Rechtsbuch, eine gemeinverständliche Darstellung des Gewohnheitsrechtes des Cod. Theodosianus, von koptischen Kanonisten zwar gebraucht, aber in allen Fällen abgelehnt wird, wenn es dem justinianischen Recht widerspricht; sein Ansehen verdanke das syrisch-römische Rechtsbuch nur seinem syrischen Ursprung und den engen Beziehungen zwischen syrischen und ägyptischen Monophysiten. Der Aufsatz von A. Herman^{184a} „Jus Justinianum qua ratione conservatum sit in iure ecclesiastico orientali“ betrifft nur die byzantinische Kirche und erläutert diese Frage an einigen Beispielen aus der Kleinerkerdisziplin, aus dem Eherecht und den Vorschriften für Mönche. E. Honig-

¹⁷⁶ Zeitschrift f. Missionskunde L, 65/85. ¹⁷⁷ RHR. CXI, 118/24. ¹⁷⁸ O. V, 269/77.
¹⁷⁹ Stuttgart 1936, S. 98/146 = Manichäische Handschriften der Staatl. Museen Berlin I.
¹⁸⁰ ZDMG. LXXX, 1/18. ¹⁸¹ O. V, 84/7. ¹⁸² JAOS. LVI, 198/207. ¹⁸³ Het Gildeboek XIX, 68/9. ¹⁸⁴ Acta Congressus Juridici Internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Justiniano promulgatis. Rom 1935, II, 173/224.
^{184a} ebenda, II, 145/55.

mann¹⁸⁵ handelt „Sur quelques évêchés d'Asie Mineure“ und zwar über die Bischofssitze Alina, Atanassos, Ipsos und Mousbada.

i: LITURGIE: a) *Griechische Texte*: Ein wohl liturgisches „Easter-tide fragment on papyrus“, das aus Mittel-Ägypten (Eshmunēn) stammt und dem 6.—7. Jahrh. zuzuweisen ist, veröffentlicht H. J. M. Milne¹⁸⁶, während A. Felice¹⁸⁷ sich zu dem von Bell und Skeat veröffentlichten „Frammento liturgico di un papiro del IV—V secolo“ (Brit. Mus., Pap. Egerton 5) äußert und die zahlreichen, dem epischen Sprachschatz entnommenen Vokabeln hervorhebt. „Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie“ behandelt H. Engberding¹⁸⁸ und erweist die bisher als monophysitisch angesehene Hs. Paris, Bibl. Nat. Grec 325 (Renaudot's Cod. Reg. 3023) als melkitisch, obwohl die angeblich vom monophysitischen Patriarchen Gabriel b. Turaik 1131 in die Homologie eingefügten Worte: καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ Θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῶ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει in dieser Handschrift stehen; denn diese Worte können durchaus in orthodoxem Sinne gefaßt werden. Über die Geschichte der verschiedenen Editionen sowie über die Vorarbeiten zu einer offiziellen orthodoxen Ausgabe der „Livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie“ berichtet E. Pantelakis¹⁸⁹, wobei er die römische Ausgabe als die beste bezeichnet. Von der Übersetzung des Triodion durch K. Kirchhoff¹⁹⁰, „Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche“ erschien der dritte Band mit der 4.—6. Fastenwoche. Bei der Benutzung des von Eustratiades herausgegebenen Hirmologion sind die Arbeiten von E. Pantelakis¹⁹¹, „Φιλολογικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Εἰρμολόγιον“ und von E. K. Lauriat¹⁹², „Κριτικὴ ἐκκλησιαστικῶν λειτουργικῶν βιβλίων“ unbedingt zu berücksichtigen, zumal der letztgenannte noch eine neue wichtige Handschrift verwertet. Ebenso wertvolle, bei der Benutzung heranzuziehende Kritiken des von Eustratiades herausgegebenen Theotokarion lieferte E. Pantelakis, „Μετρικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Θεοτοκάριον“¹⁹³ und „Φιλολογικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ νέον Θεοτοκάριον“¹⁹⁴. R. Hombach übersetzte einen „Hymnus am Feste Mariä Himmelfahrt aus der byzantinischen Liturgie“¹⁹⁵ sowie einen „Hymnus der griechischen Kirche auf Mariä Verkündigung“¹⁹⁶.

β) *Einzelne Bräuche*: Takla-Maryam Semharay Selim¹⁹⁷ setzt seine Darstellung der „Messe éthiopienne“ (vgl. 1933, Nr. 162) auf Grund der Handschriften fort; er unterscheidet nach den Erweiterungen drei Hss.-Gruppen: eine alte, mittlere und neue und behandelt zunächst die Praeparatio ad missam. Ein wichtiger Beitrag zur koptischen marianischen Liturgie, besonders auf Grund der Theotokia ist J. Muysers¹⁹⁸ Buch „Maria's heerlijkheid in Egypte. Een studie der koptische Maria-Literatuur“. Auf das „Totenritual der Jakobiten nach Ricoldo da Monte Croce“ macht F. J. Dölger¹⁹⁹ in einer kleinen Notiz aufmerksam. H. Kerio²⁰⁰ bringt in einem Aufsatz „Die chaldäische Liturgie und der weltliche Machthaber“ syrische und arabische Texte mit Gebeten für den König. Derselbe²⁰¹ stellt zu der oft erörterten Sitte „Warum die Orientalen bei ihren Ge-

¹⁸⁵ Byz. X, 643/54. ¹⁸⁶ JEA XXI, 217/8. ¹⁸⁸ EL L, 46/50. ¹⁸⁸ OCP II, 144/54. ¹⁸⁹ Irénikon XIII, 521/57. ¹⁹⁰ Leipzig 1936 (317). ¹⁹¹ aus: *A9ῆνα XLI. (83). ¹⁹² Th. XIII, 63/9, 146/69. ¹⁹³ Th. XIII, 296/322. ¹⁹⁴ EEBS XI, 73/104. ¹⁹⁵ CO I/3, 11/2. ¹⁹⁶ CO I/1, 24/6. ¹⁹⁷ ROC XXIX, 425/44. ¹⁹⁸ *Löwen 1935 (XIX, 251). ¹⁹⁹ AChr. V, 149/50. ²⁰⁰ Naḡm VIII, 134/9 (arab.). ²⁰¹ ebenda, 181/6.

beten sich nach Osten wenden“ Zeugnisse aus Athanasius, Johannes von Damaskus und anderen Autoren des Orients, vornehmlich Ebedjesu, zusammen, während F. J. Dölger²⁰² auf den Gebrauch des „Kreuzzeichens als Kirchenbegrüßung nach einer Inschrift aus Gerasa“ hinweist. Im Anschluß an einen früheren Aufsatz setzt sich M. ar-Raġġī²⁰³ „Über die Frage der aleppinischen Anomalien in der maronitischen Liturgie“ mit Ġālī's Auffassung auseinander.

γ) *Heortologie*: In seinem Aufsatz über „Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem“ weist A. Baumstark²⁰⁴ neben der bereits bekannten armenischen und georgischen Überlieferung des althierosolymitanischen Festkalenders den bei dem arabischen Schriftsteller al-Bērūnī sich findenden Heiligenkalender von Hwārizm aus der Zeit um 1000 als jüngste Quelle nach, der aller Wahrscheinlichkeit nach durch Vermittlung des antiochenischen Patriarchates dorthin gekommen ist. Der Artikel von S. Salaville²⁰⁵, „La formation du calendrier liturgique byzantin d'après les recherches critiques de Mgr. Ehrhard“ ist eine Besprechung des oben (Nr. 43) genannten Werkes von Ehrhard unter dem Gesichtspunkte der Liturgiegeschichte.

δ) *Liturgische Geräte*: In seinen „Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien“ handelt C. Schneider²⁰⁶ zunächst über Stellung und Bedeutung des „Καταπέτασμα“ in den östlichen Liturgien, seinen Zusammenhang mit Hebr. 10, 20 und seine Herleitung aus dem Alten Testament und den hellenistischen Mysterienkulten.

k: *KULTURGESCHICHTE*: Die Formeln und Anwendung des Eides im koptischen Recht behandelt E. Seidl²⁰⁷ in seinem Buche „Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht“, wobei er zeigt, daß es sich um eine Fortsetzung der Gebräuche zur byzantinischen Zeit handelt (so z. B. auch die Anrufung der Obrigkeit in der Eidesformel). Den „Influsso del diritto romano giustiniano sul diritto armeno e quantità di tale influsso“ zeigt G. Amaduni (K. Amatouni)²⁰⁸ in den privaten armenischen Rechtssammlungen von Goš, Smbat u. a. am Familien- und Erbrecht auf. „Die Bibliothek des Klosters Bēt^h Āb^hē“ schildert S. Šā'ig²⁰⁹ nach Mitteilungen im „Buch der Vorsteher“ von Thomas von Margā (al-Margī). Ḥabīb Zaijāt²¹⁰ bringt in seiner neuen Zeitschrift eine schon längst erwünschte Studie „Les prénoms, titres et surnoms chrétiens dans l'Islam“ über die Namen von Christen, die dem muslimischen Brauch entlehnt sind; zum Schluß handelt er von dem Aufkommen und dem Gebrauch des Titels Ḥawāġā.

l: *FOLKLORE*; *RELIQUIEN*: J. M. Ḥanaša²¹¹ gibt in einer Monographie „an-Nabk et Jabal el-Kalamoun [Nord-Syrien], Moeurs et costumes vers le milieu du XIX^e siècle“ eine dankenswerte Sammlung von Volkssitten bei landwirtschaftlicher und gewerblicher Arbeit, im Familien-, gesellschaftlichen und religiösen Leben, dabei auch Bräuche bei kirchlichen Festen, sowie zahlreiche Volkslieder und Illustrationen. „Storie, leggende e favole del paese dei Negus“ veröffentlicht A. Pollera²¹². Über „The holy lance of Echmiadzin“ äußert sich J. F. Bad-

²⁰² AChr. V, 141.

²⁰³ M. XXXIV, 125/7 (arab.).

²⁰⁴ OCP. II, 129/44.

²⁰⁵ EL L, 312/23.

²⁰⁶ Kyrios 1936, S. 57/73.

²⁰⁷ München 1935, II, 137/60.

²⁰⁸ Acta Congressus Juridici Internationalis . . . (siehe Nr. 184), II 225/58, auch armen. in: Bazm. XCIII, 131/9, 182/8.

²⁰⁹ Naġm VIII, 161/70 (arab.).

²¹⁰ al-Ḥizāna

aš-šarqīja. Revue documentaire pour l'étude exclusive de la littérature et de l'histoire orientales I, 6/29.

²¹¹ Ḥariša 1936 (14, 180, 4) (arab.).

²¹² *Florenz 1936 (246).

deley²¹³, während Z. Avalishvili²¹⁴ in einem Aufsatz „The cross from overseas“ über ein Kreuz der Könige von Georgien mit einer Kreuzpartikel handelt, das Ansellus im Jahre 1107 in Jerusalem erwarb und nach Paris brachte.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

1. Syrisch.

a: SPRACHE: Den Schluß seiner „Randglossen zu C. Brockelmanns Lexicon Syriacum“ bringt J. Schleifer²¹⁵.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: Ein „Inventaire des fragments de Mss. syriaques conservés à la Bibliothèque Ambrosienne à Milan“ von J. B. Chabot²¹⁶ bietet außer Nr. 46 (vgl. unten Nr. 223) nichts Neues; es sind Fragmente von Bibelhandschriften, theologischen Werken und melkitischen liturgischen Büchern; Nr. 77, drei Blätter einer Palimpsest-Hs., verdiente wohl eine nähere Untersuchung.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* Das Dura-Fragment des Diatessaron wird noch immer diskutiert; während A. Merk²¹⁷, „Ein griechisches Bruchstück des Diatessaron Tatians“ ein syrisches Original anerkennt, tritt L. Cerfaux²¹⁸, „Un fragment du Diatessaron grec“ noch für ein griechisches Original ein und schiebt seltsamerweise gerade die Stellen, welche die syrische Herkunft beweisen, dem Tatian als einem glänzenden Stilisten zu. Die Abschnitte Joh. 6, 69—72; 7, 2—4 aus einer „Pergamenthandschrift eines Evangeliars“²¹⁹, einer der ältesten Estrangelohss., in der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats zu Mossul wurden in Faksimile veröffentlicht.

β) Apokryphen: Die Forschung über die Salomo-Oden kommt wieder in Fluß; aus einer Untersuchung über den „Christus der Salomooden“ schließt R. Abramowski²²⁰, daß diese Oden mit gnostischem Einschlag aus einem Boden emporgekeimt sind, auf dem auch Ignatius von Antiochien steht. W. C. van Unnik²²¹ lehnt in seiner „Note on ode of Salomon XXXIV, 4“ die Abhängigkeit Moses bar Kēp^hā's von den Oden ab; vielmehr dürften nach ihm sowohl Moses wie die Oden und andere Schriften gemeinsam auf alte christliche Agrapha zurückgehen.

γ) Theologie: G. Richter²²² schreibt „Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden“ betreffs der Ehelosigkeit nach den Homilien des Aphrahat, wobei er sich auch näher über den Ausdruck *q^ejāmā* äußert, der zu Aphrahats Zeiten noch die ganze Kirche; nicht nur einen einzelnen Stand bezeichnet, wenn bei Aphrahat auch rhetorische Vermengungen mit der Ehelosigkeit vorkommen. In einer „Note on the patristic Ms. Milan Nr. 46“ zeigt C. Moss²²³, daß es sich hier um die fehlenden Blätter der Hs. Brit. Mus. Or. 8606, der als syrisches Corpus Athanasianum bekannten Handschrift, handelt. S. Dederling²²⁴ ediert nach sechs Handschriften des Britischen Museums den „Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen“, einen Wegweiser für Asketen von Johannes

²¹³ Georg. I/1, 75/9.

²¹⁴ Georg. I/2, 3/11.

²¹⁵ WZKM XLIII, 113/39.

²¹⁶ LM XLIX, 37/54.

²¹⁷ Biblica XVII, 234/41.

²¹⁸ Ephemerides theol. Lovan.

XIII, 98/100.

²¹⁹ Naǧm VIII, 170 (arab.).

²²⁰ ZNtW XXXV, 44/69.

²²¹ JTS

XXXVII, 172/5.

²²² ZNtW XXXV, 101/14.

²²³ LM XLIX, 289/91.

²²⁴ Upp-

sala 1936 (XXXII, 93) = Arbeten utgivna med understöd av V. Ekmans Universitetsfond, Uppsala 43.

von Lykopolis. Patriarch Ignatius Ephraem I.²²⁵ übersetzt „Eine Homilie des Johannes Chrysostomos über die Kirchweihe“ nach einer modernen Hs., deren Vorlage im Jahre 1000 geschrieben war, aus dem Syrischen ins Arabische und macht darauf aufmerksam, daß die alttestamentlichen Zitate nicht aus der Pešittā, sondern aus der Syrohexapla stammen. „Une lettre inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406—425)“ an Euppsychius (im syr. Text: Euphsinus) über die Christologie veröffentlicht M. Brière²²⁶ nach der Hs. Vat. Sir. 82 in Text und Übersetzung und stellt dabei fest, daß die unter Euppsychius und Euxemius laufenden syrischen Bruchstücke eines Briefes des Atticus sich in diesem Briefe finden. Derselbe²²⁷ setzt seine Ausgabe der „Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche. Trad. syriaque de Jacques d'Édesse“ mit den Homilien 91 bis 98 fort. Der Patriarch Ignatius Ephraem I. übersetzte ferner noch eine „Rede auf das Fest der hl. Geburt von Moses bar Kēp^{hā}“²²⁸ ins Arabische und bietet aus der „Erklärung der Weissagung des Propheten Isaias von Dionysius Ja'qūb ibn aṣ-Ṣalībī, Maṭrān von Āmid“²²⁹ zwei Reihen von Scholien zum I. Kapitel in arabischer Übersetzung. Aus der 'Geistiges Schiff' betitelten Sammlung erbaulicher Schriften des „Mas'oud de Tour 'Abdin, auteur ascétique Jacobite du XV^e siècle“ veröffentlicht J.-M. Vosté²³⁰ nach der einzigen in den Jahren 1480 bis 1481 von dessen Schüler 'Azīz geschriebenen Handschrift in Notre Dame des Semences bei Alqoṣ zwei Stücke in Text und Übersetzung: 1. Paraphrase über den Prolog zu Johannes im Metrum Ephraems und 2. Über die geistliche Freude; von Wichtigkeit sind auch die biographischen Notizen dieser Handschrift über den Autor.

δ) *Liturgie*: B. al-Ḥūrī²³¹ ediert von der „Maronitischen Ferialmesse“ zwei Texte, einen syrischen nach einer Hs. des J. S. Assemani und einen arabischen in einer von diesem redigierten Kürzung im Cod. Vat. arab. 667, während P. F. Sfeir²³² „The Syrian Maronite Mass in English“ für die praktischen Bedürfnisse der in Detroit (USA) wohnenden Maroniten herausgibt.

ε) *Profanwissenschaften*: „Johannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars tertia“ ediert E. W. Brooks²³³, während I. Ortiz de Urbina²³⁴ in einer Untersuchung „Intorno al valore storico della cronaca di Arbela“ die geringe historische Glaubwürdigkeit dieser Chronik des Mešīḥa-Z^khā nachweist. G. Furlani²³⁵ bringt den Abschnitt über „La demonologia di Barhebreo“ aus dessen 'Leuchte des Heiligtums' in Übersetzung. Zu dem in Dura gefundenen „Third century contract of sale from Edessa in Osrhoene“ vom Jahre 243 geben A. R. Bellinger und C. B. Welles²³⁶ einen juristisch-historischen Kommentar; danach geht der Vertrag im Gegensatz zu den mittelpersischen Urkunden aus Avroman und den griechischen aus Ägypten nach griechischem Recht und bietet auch Aufschlüsse über die Verfassungsgeschichte der Stadt Edessa.

²²⁵ MBS III, 257/66 (arab.). ²²⁶ ROC XXIX, 378/424. ²²⁷ Paris 1935 (174) = Patrologia orientalis XXV/1. ²²⁸ MBS III, 289/300 (arab.). ²²⁹ ebenda, 33/43.
²³⁰ LM XLIX, 1/30. ²³¹ Man. VII, 171/5, 323/30, 517/28, 610/21, 831/49 (arab.).
²³² *Detroit 1935 (52). ²³³ Paris 1935 (IV, 344) = CSCO, Scr. Syri III/3. ²³⁴ OCP II, 5/32. ²³⁵ Revista degli studi orientali XVI, 375/87. ²³⁶ *Yale classical studies V; 95/154.

2. Koptisch.

a: SPRACHE: Den ersten sehr willkommenen Überblick über die „Koptische Paläographie“ legt V. Stegemann²³⁷ vor in „25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Denkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des 3.—14. Jahrh. mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift“; leider vermißt man eine übersichtliche Zusammenstellung der Schriftmerkmale der verschiedenen Jahrhunderte in einer einzigen Tafel, was die Benutzung des Buches sehr erleichtert hätte. Überraschend ist die Feststellung von W. Vycichl²³⁸, daß es noch einige wenige Dörfer gibt, wo die Erinnerung an das gesprochene Koptisch noch frisch ist; er charakterisiert in seiner Studie „Pisolsel, ein Dorf mit koptischer Überlieferung“ den bohairischen Dialekt des Fellachendorfes ez-Zēnīja bei Luxor, wo einige ältere Leute von 20 in rein islamischer Umgebung lebenden Familien das Koptische noch beherrschen. In „Trois études de phonétique et de morphologie coptes“ behandelt B. H. Stricker²³⁹ „Étymologies coptes“ und „Une formation nominale dans le copte“, nämlich die semitische Nominalform *kaṭl*, *kiṭl*, *kuṭl*. Auf einen „neuen Ausdruck für ‘sein wie, gleichen’ im Koptischen“, nämlich Ⲡⲓⲣⲁⲓ Ⲡⲓⲣⲉ in den manichäischen Kephalaia, weist A. Böhlig²⁴⁰ hin, während A. Scharff und W. Hengstenberg²⁴¹ die Gleichung „Μονερω̅ς = ⲁⲛⲉⲣⲱⲟⲩ?“ vorschlagen.

b: LITERATURGESCHICHTE UND HANDSCHRIFTENKUNDE: Seinen Vortrag über „Alte koptische Poesie“ mit lehrreichen Aufschlüssen über den formalen Aufbau und die inhaltlichen, meist der religiösen Sphäre angehörenden Motive veröffentlicht H. Junker²⁴², während W. Grossouw²⁴³ über „Koptische letterkunde“ schreibt. Die seltenen fajumischen literarischen Denkmäler werden durch W. Till's²⁴⁴ „Wiener Faijumica“ wesentlich bereichert; es sind meist alt- und neutestamentliche Bruchstücke, darunter auch das erste Bruchstück einer Psalterhandschrift, durchweg aus dem 5.—6. Jahrh.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* Auf Grund einer genauen philologischen „Untersuchung über die koptischen Proverbien-Texte“ zeigt A. Böhlig²⁴⁵, daß die sahidische Versio mit Schwung übersetzt ist und sich den Schwierigkeiten entzieht, die bohairische dagegen sich eng an das Original, und zwar an den Text der griechischen Unzial-Hss., anlehnt, mit anderen Worten eine korrekte Übersetzung ist; die achmimische Versio geht aber nicht aus dem Griechischen hervor, sondern ist eine Umarbeitung eines der zahlreichen sahidischen Texte. Eine billige und verlässliche bohairische Ausgabe des „Novum Testamentum“²⁴⁶ wurde von der Vereinigung der Söhne der koptischen Kirche herausgegeben. Auf „A noteworthy sahidic variant in a Shenoute homily in the John Rylands Library“ zu πϣγμῆ in Mark. VII, 3 macht D. P. Buckle²⁴⁷ aufmerksam. Methodisch verfehlt sind die „Studien zum koptischen Bibeltext. Kollationen und Untersuchungen zum Text der Paulusbriefe in der unter- und oberägyptischen

²³⁷ Heidelberg 1936 (28 S. 25 Taf.) = Quellen und Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums u. des Mittelalters C 1. ²³⁸ Mitteil. d. Deutschen Inst. f. ägypt.

Altertumskunde in Kairo VI, 169/75. ²³⁹ Acta Orientalia XV, 1/20. ²⁴⁰ ZÄgSAK LXXII, 141/3. ²⁴¹ ebenda, 143/6. ²⁴² BAAEAC II, 25/37. ²⁴³ *Jaarbericht

van het Voorazjatisch-Egyptisch Gezelschap „Ex Oriente lux“ III, 82/4. ²⁴⁴ LM XLIX, 169/217. ²⁴⁵ Stuttgart 1936 (VII, 80) (Berlin, phil. Diss.). ²⁴⁶ *Kairo

1934. ²⁴⁷ Bull. of the John Rylands Library XX. 383/4.

Überlieferung“ von J. L. Koole²⁴⁸, da er sich auf die Ausgabe von Horner stützt, der keinen Text einheitlicher Provenienz bietet; außerdem ist es auch nicht zugänglich, die Varianten in griechischer Rückübersetzung zu geben.

β) *Apokryphen*: „Un fragment copte inédit sur la vie du Christ“ veröffentlicht A. Zikri²⁴⁹.

γ) *Theologie*: Einen aus dem Griechischen übersetzten „Sermon de Théodose patriarche d'Alexandrie sur la dormition et l'assomption de la Vierge“ ediert und übersetzt M. Chaîne²⁵⁰ nach der Hs. Vat. 61.

δ) *Liturgie und Gebete*: O. H. E. Burmester²⁵¹ stellt die fast 50% der koptischen Liturgie ausmachenden „Greek kîrugmata versicles and responses and hymns in the coptic liturgy“ unter Vergleich der griechisch-ägyptischen Liturgie und einiger anderer Quellen zusammen. Derselbe²⁵² handelt auch über „The liturgy coram patriarcha aut episcopo in the coptic church“; danach nahm bereits im 6. Jahrh. der Patriarch, wenn er anwesend war und nicht selbst zelebrierte, die Segnung der Opfertgaben vor und beauftragte dann einen Priester mit der Zelebration, wie dies ausführlicher in einem liturgischen Buche der koptischen Kirche von 1560 beschrieben wird. Derselbe²⁵³ äußert sich ferner zur Geschichte des Stundengebetes; danach geht der spätestens aus dem Jahre 1034 stammende Text (ed. Tuki) der „Canonical hours of the coptic church“ auf das griechische Horologion zurück, bietet aber noch eine vollere Form. Von dem von der Gesellschaft der Söhne der koptischen Kirche herausgegebenen koptisch-arabischen „Euchologion“²⁵⁴ erschien eine zweite Auflage mit dem arabischen Horologion als Anhang. V. Hažmuková²⁵⁵ ediert „Miscellaneous coptic prayers“ im sahidischen Dialekt mit faijumischem Einschlag nach einer Handschrift im Orientalischen Institut in Prag; es handelt sich um ein Gebet für einen Kranken, ein Gebet für jene, die in fremden Landen sind, und ein Gebet beim Inzens, die wohl alle einem liturgischen Buche entstammen dürften. Eine neue Erklärung eines bisher als Schutzengelgebet bezeichneten Stückes gibt H. J. Polotsky²⁵⁶ in einem Aufsatz „Suriel der Trompeter“; danach ist es ein Gebet um die ewige Glückseligkeit; Suriel, der in Ägypten an Stelle des biblisch bezeugten Erzengels Uriel getreten ist, wird, wie aus anderen Quellen hervorgeht, am jüngsten Tage vor den Gerechten und Heiligen trompeten; daher die Bitte dieses Gebetes: „Suriel möge vor mir trompeten“.

ε) *Hagiographie*: W. Till²⁵⁷ bringt seine Sammlung „Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden“ durch einen zweiten Teil mit den Indices zum Abschluß, während L. Th. Lefort jetzt die Übersetzung seiner Ausgabe „S. Pachomii vita bohairice scripta“²⁵⁸ veröffentlicht und durch „Vies de S. Pachôme. Nouveaux fragments“²⁵⁹ das bisher von Kodex S² Bekannte aus der Wiener Sammlung ergänzt. P. Peeters²⁶⁰ lenkt die Aufmerksamkeit auf „Une vie copte de S. Jean

²⁴⁸ Berlin 1936 (101) = ZNtW Beih. 17 [Teildr.: Berlin, Theol. Diss. (49)]. ²⁴⁹ Annales du service des antiquités de l'Égypte XXXVI, 45/8. ²⁵⁰ ROC XXIX, 272/314.

²⁵¹ OCP II, 363/94. ²⁵² LM XLIX, 79/84. ²⁵³ OCP II, 78/100. ²⁵⁴ Kairo 1936 (776, 114) (arab.). ²⁵⁵ Archiv orientální VIII, 318/33. ²⁵⁶ LM XLIX, 231/43.

²⁵⁷ Rom 1936 (188) = Orientalia Christiana Analecta 108. ²⁵⁸ Löwen 1936 (IV, 157) = CSCO, Ser. copticci, III/7. ²⁵⁹ LM XLIX, 219/30. ²⁶⁰ AB LIV, 359/81.

de Lycopolis“, da es einige Probleme in der Geschichtsschreibung der Wüstenväter schärfer beleuchtet.

ζ) *Profane und Zaubersliteratur*: M. Chaîne²⁶¹, „Le Triadon, son auteur, la date de sa composition“ faßt die Forschungsergebnisse über Zeit (14. Jahrh.) und Ort der Herkunft (Ober-Ägypten) dieses Schwanengesanges der koptischen Literatur zusammen. W. Till²⁶² behandelt eingehend „Eine koptische Bauernpraktik“ mit okkulten Regeln, wie sie meist auch im griechischen Gewande zu belegen sind.

3. Arabisch.

a: SPRACHE: Von dem inhaltreichen, auf eigenen Sammlungen beruhenden „Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem“ von A. Barthélemy²⁶³ erschien der erste Teil (’ — *h*), während D. al-Ġalabī²⁶⁴ seine „Aramäischen Sprachreste in der Umgebung von Mossul“ zu Ende führt; al-Ġalabī’s Ableitungen sind aber mit Kritik zu benutzen, so ist z. B. seine Ableitung des Wortes *Karsūnī* von dem Stammnamen *Qurais̄* unhaltbar.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: Von A. Mingana’s²⁶⁵, „Catalogue of the Mingana Collection of manuscripts now in the possession of the trustees of the Woodbrooks Settlement, Selly Oak, Birmingham“ erschien der zweite Band mit den „Christian arabic Mss. and additional Syriac Mss.“; unter den 120 arabischen Handschriften seien zwei Pergament-Hss. des 9. Jahrh. besonders erwähnt: Nr. 43 ist der von mir schon beschriebene Teil der Straßburger Ephraem-Hs. (vgl. Or. Christ. 3. Ser. II, 94ff. XI, 79) und Nr. 91: Epiphanius, Geschichte des Apostel Philipp, Acta Thomae. L. D. Barnett²⁶⁶ beschreibt unter den neu erworbenen „Oriental Manuscripts“ des Britischen Museums zwei christlich-arabische Hss.: ein Synaxarium (11. Jahrh.) und eine Erklärung der ersten zwölf Kapitel des Matthaeus-Evangeliums mit einer Homilie nach jeder der 44 Erklärungen (12. Jahrh.). Anonym erschien „Das Leben des P. Ja’qūb Arūtīn“²⁶⁷ aus Aleppo, der sich Anfang des 16. Jahrh. durch Übersetzung abendländischer theologischer Werke, so des Catechismus Romanus u. a. hervorgetan hat, während B. Mas’ad²⁶⁸, „Über das Leben des Muṭrān Germanos Farhāt“ ein größeres Buch schreibt.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* Um die Basis für eine Klassifizierung und textkritische Beurteilung der bisher sehr wenig beachteten, ja sogar oft fälschlich als eine einzige Größe hingestellten arabischen Bibelübersetzungen zu gewinnen, untersucht O. Löfgren²⁶⁹ in seinen „Studien zu den arabischen Daniel-Übersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte“ möglichst viele Handschriften ein und desselben Textes; für Daniel kommt er zur Scheidung von fünf Gruppen: 1. Jüdische Übersetzung nach dem masoretischen Text, 2. Übersetzung aus dem Griechischen, 3. dieselbe nach dem Koptischen revidiert, 4. Übersetzung aus dem Syrischen in vier Rezensionen, 5. europäische Übersetzungen zu Missionszwecken. Die neue Ausgabe des „Diatessaron de Tatien“

²⁶¹ BAAEAC II, 9/24.

²⁶² Mitteil. d. Deutschen Inst. f. ägypt. Altertumskunde

in Kairo VI, 108/49, 175/6.

²⁶³ *Paris 1936 (224).

²⁶⁴ Nağm VIII, 33/40, 69/76,

109/16, 141/5 (arab.).

²⁶⁵ Cambridge 1936 (VI, 207).

²⁶⁶ The British Museum

Quarterly X, 133/6.

²⁶⁷ Man. VII, 274/82 (arab.).

²⁶⁸ *Ġūnija 1934 (200) (arab.).

²⁶⁹ Uppsala 1936 (XVI, 103) = Uppsala Universitets Årsskrift 1936, 4.

von A. S. Marmardji²⁷⁰ wurde bereits besprochen; diese in Zukunft ausschließ-
lich, wenn auch mit Kritik zu benutzende Ausgabe des „Diatessaron“ bespricht
L. Ḥalil²⁷¹ in Form eines Aufsatzes. Unter dem Titel „Arabische Übersetzungen
des ehrwürdigen Evangeliums im ‘abbāsiden Zeitalter“ macht J. Sarkīs²⁷²
auf Evangelienzitate in dem Werke *Sa’d as-su’ūd* des ‘Irāqensers ‘Alī b. Mūsā
Muḥammad Ṭā’ūs al-Ḥusainī (gest. 664 = 1265/6) aufmerksam; seine weit-
schweifigen Erörterungen über alte Evangelienübersetzungen und seine Ver-
mutungen über die Herkunft jener Zitate erübrigen sich, da der Verfasser nicht
erkannt hat, daß sie der ägyptischen Vulgata entstammen.

β) *Theologie*: Der Patriarch Ignatius Ephraem I.²⁷³ setzt seine Edition
des dritten Kapitels „Der Schöpfer ist einer“ aus dem *Kitāb al-muršid* des Ja-
kobiten Abū Naṣr Jaḥjā b. Ġarīr at-Takrītī fort (vgl. Bericht für 1934/35 Nr. 218).
Die meist aus den Heiligen Schriften entnommenen „Massime di Elia metro-
politano di Nisibi (975—1056)“ veröffentlicht P. Sbath²⁷⁴ mit italienischer und
französischer Übersetzung. Ph. as-Samrānī, „Der Muṭrān Tūmā al-Kafartābī
und der eine Wille“²⁷⁵ stützt sich im geschichtlichen Teil auf Stephan ad-Du-
waihī; im übrigen verteidigt er mit der satzsaam bekannten maronitischen Argu-
mentation die Orthodoxie des Autors (11. Jahrh.) und veröffentlicht zum ersten-
mal „Die zehn Reden des Muṭrān Tūmā, Bischofs von Kafartāb“²⁷⁶ aus der
Hs. Paris Syr. 203. Von „The sayings of Michael, metropolitan of Damietta“,
einer Verteidigungsschrift einiger speziell koptischer Bräuche gegen Markus b.
al-Ḳanbar (12. Jahrh.), legt O. H. E. Burmester²⁷⁷ eine kritische Ausgabe mit
Übersetzung vor. In seiner „Geschichtlichen Untersuchung über die Gemein-
schaft der Sonnenanbeter“ bietet Ignatius Ephraem I.²⁷⁸ eine Sammlung
von Sendschreiben jakobitischer Bischöfe an die Sonnenanbeter aus dem 15. bis
18. Jahrhundert.

γ) *Recht*: Eine kritische Edition der „Canons of Cyrill II, LXVII patriarch
of Alexandria“ nebst Übersetzung sowie einen bisher unbekanntem Bericht
über die Streitigkeiten dieses Patriarchen mit seinen Bischöfen veröffentlicht
O. H. E. Burmester²⁷⁹. Zwei nach islamischem Recht aufgestellte Kaufver-
träge zwischen Kopten sowie eine Stiftungsurkunde (*ṣadaqa!*) einer Koptin für
die Kirche der beiden Klöster Naqlūn und Mīka’il Ṣallā aus den Jahren 335/946
und 336/947 ediert N. Abbott²⁸⁰ u. d. T. „The monasteries of the Fayyūm“.

δ) *Profanwissenschaft*: „Extracts from the diary of the travels of Macarius,
patriarch of Antioch, written in arabic by his son Paul, 1652—1660“ übersetzte
L. Ridding²⁸¹. S. Ṣā’ig²⁸² beschreibt eine Handschrift im chaldäischen Patriar-
chat zu Mossul mit einem arabisch-syrisch-türkischen Lexikon „*Ma’dan al-kunūz*,
verfaßt von dem Priester Ḥidr al-Mausilī“ (in Rom 1724—1734), druckt die
Vorrede und das Schlußwort ab und schickt eine Lebensskizze des Verfassers
nach dessen eigenen Mitteilungen voraus. I. Ḥarfūš²⁸³ setzt die Veröffentlichung

²⁷⁰ Bairut 1935 (CXL, 536, 84) ²⁷¹ M XXXIV, 269/76 (arab.). ²⁷² Nağm
VIII, 99/103, 130/33 (arab.). ²⁷³ MBS. III, 2/6 (arab.). ²⁷⁴ Kairo 1936 (64).
²⁷⁵ Man. VII, 81/101 (arab.). ²⁷⁶ ebenda, 347/52, 401/7, 565/76, 647/52, 815/21.
²⁷⁷ OCP II, 101/28. ²⁷⁸ MBS III, 100/8, 137/45 (arab.). ²⁷⁹ LM XLIX,
245/88. ²⁸⁰ American Journal of Semitic Languages and Literatures LIII, 13/33.
²⁸¹ *London 1936 (XII, 125). ²⁸² Nağm VIII, 258/64, 294/8, 340/4 (arab.). ²⁸³ Man.
VII, 653/63, 767/79 (arab.).

„Aus den Zağalijāt des Ibn al-Qulā'ī“ mit neun Gedichten der volkstümlich-religiösen Poesie dieses maronitischen Bischofs und Schriftstellers (gest. 1516) fort.

4. Äthiopisch.

a: SPRACHE: S. Grébaut setzt seine „Notes de grammaire éthiopienne“²⁸⁴ (über die Form *Meqtāl*) sowie seine „Notes morphologiques de lexicographie“²⁸⁵ fort und bietet eine „Édition des dialogues Ge'ez-Français de Juste d'Urbain“²⁸⁶ aus dessen handschriftlich erhaltener Grammatik.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: „Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen“ im ganzen 50 Nummern, die später in den Besitz der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft übergehen sollen, beschreibt Murad Kamil²⁸⁷; liturgische Handschriften sind die unter 'Bibel' und 'Geschichte' aufgeführten Nummern: 1 (Psalterium mit Weddāsē Māryām), 3 (Synaxar), 13 und 26 (Anaphora des Cyriacus von Behnesa); Zaubertexte und Zauberrollen sind besonders stark vertreten. G. Galbiati²⁸⁸, „Aethiopica“ ist nur eine allgemeine Notiz über den von Grébaut schon früher beschriebenen Bestand an äthiopischen Handschriften der Biblioteca Ambrosiana.

c: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* Über „Schöpferische Exegese im Hohen Liede“ handelt S. Euringer²⁸⁹ und zeigt, wie durch kleine Änderungen an den Buchstaben neue Varianten entstehen, die aus der Exegese heraus geboren sind und nicht einfach als Schreibversehen oder Hörfehler gedeutet werden können. „La prima edizione completa della Bibbia in lingua ghe'ez“ bespricht G. da Milano²⁹⁰.

β) Liturgie und Gebete: Das „Mémento des commémorations mensuelles et de quelques fêtes de l'église éthiopienne“ führt S. Grébaut²⁹¹ mit der zweiten Hälfte des Jahres zu Ende. Derselbe ediert nach der Hs. Vat. aeth. 4 „Un recueil ancien de Mawāše'et“²⁹² (sieben Antiphone), sowie eine Anrufung Christi gegen die Dämonen: „La prière Sayfa Malakot“²⁹³.

γ) Hagiographie: Die Übersetzung der „Contendings of the Apostles“ von E. A. W. Budge²⁹⁴ erschien in einem Neudruck. „Das Leben des Hl. Jāfgerana 'Egzi“, von einem seiner Klosterbrüder kurz nach seinem Tode verfaßt, gab I. Wajnberg²⁹⁵ nach der angeblich einzigen Handschrift Paris, Bibl. Nat., d'Abbadie 56 heraus, während S. Grébaut²⁹⁶ von den „Miracles attribués au cantique 'Egzi' abehêr Nagša“ das neunte Wunder veröffentlichte.

δ) Geschichtsschreibung: B. A. Turaev's²⁹⁷ russische Übersetzung „Abessinischer Chroniken des 14.—16. Jahrh.“ führte I. J. Kračkovskij zum Druck, während von E. Zotenberg's²⁹⁸ Ausgabe und Übersetzung der „Chronique“ des Johannes von Nikiu ein Neudruck erschien.

ε) Recht: Das „Fetħa nagast (Il libro dei re). Codice delle leggi abissine“ bearbeitete R. Rossi Canevari²⁹⁹ auf Grund der Übersetzung von Guidi

²⁸⁴ Aeth. IV, 14/5. ²⁸⁵ Aeth. IV, 38/43. ²⁸⁶ Aeth. IV, 23/32. ²⁸⁷ Leipzig 1936 (46) = Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes XXI/8. ²⁸⁸ Aevum X, 280/1.
²⁸⁹ Biblica XVII, 327/44, 479/500. ²⁹⁰ *Atti del secondo congresso di studi coloniali. Florenz 1936, S. 73/84. ²⁹¹ Aeth. IV, 19/22. ²⁹² Aeth. IV, 7/13. ²⁹³ Aeth. IV, 1/6.
²⁹⁴ *Oxford 1935 (XVI, 599). ²⁹⁵ Rom 1936 (124) = Orientalia Christiana Analecta 106. ²⁹⁶ Aeth. IV, 33/5. ²⁹⁷ Moskau 1936 (187) = Trudy instituta vostokovedenija 18 (russ.). ²⁹⁸ *Paris 1935 (488). ²⁹⁹ Mailand 1936 (XV, 314).

für praktische Zwecke „con note e riferimenti al diritto italiano“, wobei er natürlich nur den rein juristischen Teil berücksichtigt und diesen nach moderner Rechtsauffassung umgruppiert.

ζ) *Philosophie*: In einem Aufsatz „Le Ḥatatā Zar'a Yā'qob et le Ḥatatā Ḥeywat“ bespricht J. Simon³⁰⁰ zustimmend die Untersuchungen Mittwoch's, der Juste d'Urbīn als den Fälscher dieser Traktate nachwies.

η) *Profane Literatur*: Eine „Raccolta di qēnē. Testi, trad. e commento“ veröffentlicht M. M. Moreno³⁰¹, während P. Wheeler³⁰² „The golden legend of Ethiopia; the love-story of Māqedā, Virgin Queen of Axum and Shēbā, and Solomon, the great king“ auf Grund des *Kabra nagast* darstellt.

θ) *Zaubertexte*: Ein „Prière magique contre le feu“³⁰³ sowie ein „Petit Terguâmê fidal“³⁰⁴ mit der religiösen und symbolischen Bedeutung eines jeden Buchstaben des Alphabetes gibt S. Grébaut heraus.

5. Armenisch.

a: SPRACHE: Einen Überblick über „Die Entstehung des Alphabets und seine Erfolge“ gibt K. S. Pharadžean³⁰⁵, während N. Akinean³⁰⁶ dem Erfinder der armenischen Schrift, dem „Wardapet Maštoç aus Haçik“, ein kritisch geschriebenes Lebensbild widmet. Seine wertvolle „Esquisse d'une grammaire comparée de l'Arménien classique“ brachte A. Meillet³⁰⁷ in einer zweiten Auflage auf den neuesten Stand der Forschung. Neuarmenische Grammatiken schrieben A. Abelean³⁰⁸, „Neuarmenische Grammatik. Ost- und Westarmenisch mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis“ und F. Feydit³⁰⁹, „Grammaire de la langue arménienne moderne, dialecte occidental“. „Die den Plural bezeichnenden Partikeln des Armenischen und ihren sprachwissenschaftlichen Wert“ behandelt A. Łaripean³¹⁰, während P. Esapalean³¹¹ über „Le parfait en arménien chassique d'après Stanislas Lyonnet“ schreibt und dessen Ergebnisse zusammenfaßt. „Das armenische Wurzelwörterbuch“ von H. Ačarean³¹² fand jetzt mit dem 7. Band (Vorwort, Abkürzungen, Anhang und Schlußwort) seinen Abschluß. Etymologische Bemerkungen zu „Arménien *ataxin, atij' (at'jik)*“³¹³, „Arménien *šurj' 'autour*“³¹⁴, „Arménien *hangčim 'je me repose*“³¹⁵ und „Arménien *gir, grel*“ schrieb A. Meillet. Gegenüber Khiurdean, der das Wort „Kourt, krter“ bei Asofik als 'irgendeinen bulgarischen Zaren' deutet, versteht D. Azatean³¹⁷ darunter nur 'Eunuchen'.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE UND LITERATURGESCHICHTE: „Manuscrits arméniens de Transylvanie“ (75 Hss.) meist theologischen Inhalts und größtenteils in der Universitätsbibliothek Cluj beschreibt F. Macler³¹⁸ in einem „Rapport sur une mission scientifique de Transylvanie (Sept.—Oct. 1934)“. Weiter erschienen ein „Katalog der armenischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu

³⁰⁰ O V, 93/101.

³⁰¹ *Rom 1935 (XXIV, 106) = Studi storici e linguistici 2.

³⁰² *New York 1936 (VI, 184).

³⁰³ Aeth. IV, 36/7.

³⁰⁴ Aeth. IV, 16/8.

³⁰⁵ Saloniki 1935 (195) (armen.).

³⁰⁶ HA XLIX 505/50 (armen.).

³⁰⁸ Wien 1936

(205).

³⁰⁸ *Berlin 1936 (292). = Lehrbücher d. Seminars f. oriental. Sprachen zu

Berlin 36.

³⁰⁹ Venedig 1935 (X, 205).

³¹⁰ Studien d. kulturgeschichtl. Institutes

d. USS Armen. I, 85/104 (armen.).

³¹¹ HA XLIX, 263/81 (armen.).

³¹² Erevan

1935 (209) (armen.).

³¹³ Bulletin de la société linguistique Paris XXXVII, 73/4.

³¹⁴ ebenda, 75.

³¹⁵ ebenda, 11.

³¹⁶ ebenda, 12.

³¹⁷ Hair. M. XIII/10,

129/31 (armen.).

³¹⁸ *Paris 1935 (88).

Lemberg“ von N. Akinean³¹⁹, ein „Katalog der armenischen Handschriften der Kirche zu den Vierzig Märtyrern in Aleppo“ (157 Hss.) von A. Siurmēan³²⁰ und ein „Katalog der armenischen Handschriften in Teheran“ (9 Hss.) von H. Ačārean³²¹. Eine in Privatbesitz sich befindende „Handschrift des Kanones-Buches in Plovdiv“ (Bulgarien) aus dem Jahre 1612 beschreibt H. Oskean³²², während N. Akinean³²³ „Zwei Kolophone des Simeon von Polen“ herausgibt. Als „Unbekanntes Pionier des Neuarmenischen“ betrachtet A. Ereman³²⁴ den Franziskanerpater Franziskus Zacharias Martirosean, der im Jahre 1775 ein Buch 'Die wahre Weisheit' herausgab. Nach N. Akinean³²⁵ hat „Franziskus Zacharia di Martiros, der Franziskaner“ auch noch ein Buch 'Pforte des Himmels' aus dem Spanischen ins Neuarmenische übersetzt. Derselbe³²⁶ schreibt ferner über die Zeitschrift „Ditak Biwzandean“, deren erste Nummer im Jahre 1808 erschien.

c: EINZELNE TEXTE: a) *Bibel*: Anlässlich der „1500-Jahrfeier der armenischen Bibelübersetzung“ erschienen zwei Artikel von N. Akinean³²⁷ und E. Phēčikean³²⁸, sowie eine Reihe von Studien zur armenischen Bibel: N. Akinean³²⁹ hält den lukianischen Text für die Vorlage der „Armenischen Übersetzung der Heiligen Schrift“, während bei der Revision im Jahre 436 der alexandrinische und jerusalemische Text sowie die Tetrapla des Origenes zu Rate gezogen wurden, und glaubt daher eine syrische Vorlage im allgemeinen ablehnen zu müssen. In einem Artikel „Die Kolophone der armenischen Bibelkopisten“ veröffentlicht E. Phēčikean³³⁰ die Kolophone von 19 der besten Handschriften. „Einige Beispiele der Mängel und Vorzüglichkeit der armenischen Bibelübersetzung“ bietet S. Ferahean³³¹, während G. Cuendet³³² über „Exactitude et adresse dans la version arménienne de la Bible“ handelt. In einem Aufsatz „Koriun und der armenische Übersetzer der Makkabäerbücher“ sucht Cowakan³³³ diesen Koriun als Übersetzer nachzuweisen. Über „Die Vorlage der armenischen Evangelien und die Zitate bei Agathangelos und Lazar Pharpeçi“ handelt P. Esapalean³³⁴, während A. Wikgren³³⁵ „Armenian gospel Mss. in the Kurdian Collection“ (Wichita, Kansas, USA.) beschreibt. St. Lyonnet veröffentlicht zwei Abhandlungen: „Le tétraévangile de Moscou et son importance pour l'établissement du texte critique de la version arménienne“³³⁶ und „Un important témoin du texte Césaréen de Saint Marc: La version arménienne“³³⁷, von denen die letztgenannte in dieser Zeitschrift bereits besprochen wurde. In seinen Mitteilungen über „Einige Varianten der armenischen Übersetzung des Johannes-Evangeliums“ zieht K. P. Athanas³³⁸ eine Reihe armenischer Handschriften heran. J. Molitor³³⁹ untersucht den „Paulustext des Hl. Ephräm“ nach seinem armenisch erhaltenen Paulinen-Kommentar.

³¹⁹ HA. L, 501/12 (armen.). ³²⁰ Jerusalem 1935 (XXII, 415) (armen.). ³²¹ HA XLIX, 307/15, 393/408 (armen.). ³²² HA L, 196/200 (armen.). ³²³ ebenda, 246/58. ³²⁴ ebenda, 389/97. ³²⁵ ebenda, 398/9. ³²⁶ ebenda, 241/5. ³²⁷ HA XLIX, 449/54 (armen.). ³²⁸ Bazm. XCIII, 66/74, 445/52 (armen.). ³²⁹ HA XLIX, 550/63 (armen.). ³³⁰ Bazm. XCIII, 429/44 (armen.). ³³¹ ebenda, 419/24. ³³² HA XLIX, 563/70. ³³³ Si. IX, 181/7 (armen.). ³³⁴ HA XLIX, 571/96; L, 22/40, 185/95, 338/49 (armen.) franz. Zusammenfassung: 127/8, 443/8. ³³⁵ JBL LV, 155/8. ³³⁶ HA XLIX, 596/604 (armen.). ³³⁷ Bairut 1935 = MUB XIX/2, 25/66. ³³⁸ Bazm. XCIII, 335/44 (armen.). ³³⁹ Bonn 1936 (47) (theol. Diss.)

β) *Theologie*: G. Bayan und L. Froidevaux³⁴⁰ bieten zum erstenmal eine Übersetzung des 4. und 5. Buches der „Traduction arménienne de l'Adversus haereses' de saint Irénée“ unter Vergleich der lateinischen Version. Eine Probe aus dem „Kommentar des Eusebius von Emesa“ zur Genesis veröffentlicht V. Jowhannēsean³⁴¹. R. P. Casey³⁴² ediert den wahrscheinlich echten, „dem Athanasius zugeschriebenen Traktat περί παρθενίας“ in der aus dem Griechischen geflossenen armenischen Version nebst deutscher Übersetzung unter Vergleich der syrischen Version. Den in der Venediger Ausgabe fehlenden „Neuentdeckten Teil der armenischen Übersetzung des Kommentars zu Jesaias von Johannes Chrysostomos“ (Prolegomena und Kap. I—II, 2) veröffentlicht J. Auetisean³⁴³ und vergleicht dazu den griechischen Text. Die bisher bekannten fünf Bruchstücke von „Ezniks von Kolb Brief an Maštoc“ stellt N. Akinean³⁴⁴ zusammen, während A. Zanolli³⁴⁵ „Nuove identificazioni nel commentario di Procopio per mezzo del Pseudo-Cirillo“ vornimmt.

γ) *Liturgie*: V. Haçouni³⁴⁶ legt eine neue Ausgabe des „Missale der armenischen Kirche“ mit einer umfangreichen textkritischen Einleitung vor. Den noch unveröffentlichten, für den Liturgiehistoriker wertvollen „Kommentar des Gregoris Aršarouni zu den liturgischen Lektionen“ aus dem 7. Jahrh. behandelt M. Čanašean³⁴⁷ und bietet eine längere Probe daraus. „Die armenischen Meßlieder“ für gemischten Chor in europäischen Noten bringt M. Srabean³⁴⁸. M. Nšanēan³⁴⁹ veröffentlicht „Eigenhändig geschriebene Memoiren des Patriarchen Paul von Wan“ vom Jahre 1769, in denen er den Empfang der armenischen Pilger in Jerusalem und die dortigen Gebräuche schildert.

δ) *Hagiographie*: In einer „Untersuchung zur Vision des hl. Sahak“ setzt N. Akinean³⁵⁰ die Entstehung dieser Vision in den Anfang des 8. Jahrh.

ε) *Geschichtsschreibung und Reisen*: „The date and purpose of Moses of Chorene's history“ untersucht H. Lewy³⁵¹; da nach ihm die politische Einstellung dieses Historikers die Gedanken und Hoffnungen am Hofe Ašot's widerspiegelt, ist das Werk als ein Produkt der byzantinischen Reminiszenzen dieser Zeit anzusehen und muß also aus dem Ende des 9. Jahrh. stammen. Diese Erkenntnis bestreitet N. Adontz³⁵² in einem Aufsatz „Sur la date de l'histoire de l'Arménie de Moïse de Chorène“, während V. Haçouni³⁵³ „Moses Horenaci erobert wieder seinen Platz im 5. Jahrh.“ nochmals die Verteidigung einer längst aufgegebenen Ansicht versucht. N. Akinean schrieb einen gediegenen Artikel über „Moses Chorenaçi“³⁵⁴ in Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie und untersucht das Verhältnis zwischen „Biwraspi Aždahak und dem Sozialisten Mazdak im armenischen Epos nach Moses Horenaci“³⁵⁵, während A. Sarouhan³⁵⁶ „Firdawsī und Moses Horenaci“, den Einfluß der iranischen Sagen auf den armenischen Historiker untersucht. N. Akinean³⁵⁷ setzt seine literarhistorische Untersuchung „Elisäus

³⁴⁰ ROC XXIX, 315/77.

³⁴¹ Bazm. XCIII, 345/52 (armen.).

³⁴² SbPAW

1935, S. 1022/45.

³⁴³ Si. IX, 21/4 (armen.).

³⁴⁴ HA XLIX, 615/7 (armen.).

³⁴⁵ Bazm. XCIII, 413/8.

³⁴⁶ Venedig 1936 (166) (armen.).

³⁴⁷ Bazm. XCIII,

388/401 (armen.).

³⁴⁸ Wien 1936 (40) (armen.).

³⁴⁹ Si. IX, 156/9

(armen.). ³⁵⁰ HA L, 465/79 (armen.).

³⁵¹ Byz. XI, 81/96.

³⁵² Byz. XI, 97/100.

³⁵³ Bazm. XCIII, 55/65, 119/30 auch: Venedig 1935 (78) (armen.).

³⁵⁴ Suppl.-Bd. VI,

534/41.

³⁵⁵ HA L, 1/21, 349/51 (armen.).

³⁵⁶ HA XLIX, 1/24, 175/85 (armen.).

³⁵⁷ HA XLIX, 193/251, 353/78. deutsche Zusammenfassung: 347/51; L, 40/66, 129/69 (armen.).

Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges“ und V. Thorgomean³⁵⁸ seine interessanten „Bemerkungen zu Eremia Ćelebi's Geschichte von Konstantinopel“ fort, während N. Akinean³⁵⁹ seine Edition von „Simeon's aus Polen Reisebeschreibung“ zu Ende führt. J. Manandean³⁶⁰ übersetzt die älteste Fassung eines „mittelalterlichen Itinerars in einer armen. Handschrift des 10. Jahrh.“, das schon bei St. Martin, *Mémoires sur l'Arménie* (II, 395) abgedruckt ist, und findet Zusammenhänge zwischen diesem Itinerar und der Geographie des Moses Horenaci.

ζ) *Profanwissenschaft*: Fragmente einer „Traduction arménienne d'Euclide“ ediert M. Leroy³⁶¹ mit lateinischer Übersetzung und grammatischen und lexikalischen Anmerkungen. „Zwei Fragmente aus der alten Literatur über die Musik“ veröffentlicht J. Khiurdean³⁶² aus einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift des Jahres 1605. Über den armenischen Arzt „Mhithar Heraçi“ des 12. Jahrh. und seine Schriften handelt K. Basmadžean³⁶³; außer dem Werk 'Trost bei Fieber' schreibt er ihm noch eine nur in Zitaten erhaltene Abhandlung über Augenheilkunde sowie ein handschriftlich noch vorliegendes Werk über Urologie zu.

η) *Poesie*: „Vormittelalterliche Gedichte“³⁶⁴ sowie Gedichte des „Armenischen mittelalterlichen Dichters, des Diakons Thathos Thoħathçi“³⁶⁵ und „Einige seltene und unveröffentlichte Gedichte des Johannes Thlkouranci“³⁶⁶ ediert J. Khiurdean. Zahlreiche Gedichte veröffentlicht N. Akinean, so ein Klagegedicht über die Leiden der Armenier durch türkische Verfolgungen im Jahre 1603 von „Azaria Sasneçi, Astronom und Dichter“³⁶⁷ (gest. 1628) mit einer Lebensskizze, ferner Lebensbild und Gedichte von „Haçatour Ćaspëk aus Kaffa, Dichter und Kopist (1620—1686). Zum 250. Todestag“³⁶⁸, sowie ein „Klagegedicht des Johannes von Kaffa auf den Tod des Priesters Ćaspëk“³⁶⁹ und „Khouçak'sche Gedichte“³⁷⁰ (Fortsetzung). Ferner handelt N. Akinean über den „Dichter Simeon, Sohn des Ćrempëj“³⁷¹, einen Dichter der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. aus Kaffa, und über den „Priester David Saladzoreçi“³⁷², dessen Lebensdaten er aus den verschiedenen Handschriften festzustellen sucht und der im 17. Jahrh. gelebt haben soll. Gr. Siuni Mirzajean's³⁷³ „Armenische Volkslieder“ gibt R. Terlemesean heraus.

θ) *Prosaische Unterhaltungsliteratur*: „Die Sentenzen des Königs Nuşirwan in armenischer Übersetzung“ ediert N. Akinean³⁷⁴ nebst einer gründlichen Untersuchung, wonach dies Buch von einem Mönche Arakhel aus Ani im Jahre 1222 aus dem Arabischen ins Vulgärrarmenische übersetzt wurde. Eine Auswahl aus dem „Fuchsenbuch“ von dem Fabeldichter Vardan Ajgeçi (13. Jahrh.) bietet A. Bakouñç³⁷⁵ in neuarmenischer Übersetzung nebst einer Einleitung. Fünfundzwanzig Variationen der mittelalterlichen Geschichtslgende „Die Helden von Sasoun“ gibt M. AbeĆean³⁷⁶ heraus.

³⁵⁸ HA XLIX, 123/38, 315/36, 408/29; L, 80/106, 222/41, 370/89, 479/95 (armen.).

³⁵⁹ HA XLIX, 79/96, 163/75 (armen.). ³⁶⁰ Akad. Nauk . . . (siehe Nr. 106), S. 723/8 (russ.).

³⁶¹ *Mélanges* Franz Cumont. Brüssel 1936, = AIPHO IV, 785/861. ³⁶² *Anahit* VI/1, 30/4

(armen.). ³⁶³ *Anahit* VI/5, 18/25 (armen.). ³⁶⁴ *Hair. M.* XIII/5, 40/7, Nr. 6, 156/60

(armen.). ³⁶⁵ *Hair. M.* XIII/11, 74/82 (armen.). ³⁶⁶ *Hair. M.* XIII/8, 30/6, Nr. 9, 86/91

(armen.). ³⁶⁷ HA L, 297/337 (armen.). ³⁶⁸ HA XLIX, 336/44 (armen.). ³⁶⁹ HA L,

204/5 (armen.). ³⁷⁰ *Anahit* VI/3, 18/9, Nr. 5, 26/7 (armen.). ³⁷¹ HA L, 200/3 (armen.).

³⁷² ebenda, 495/501. ³⁷³ Erevan 1935 (46) (armen.). ³⁷⁴ HA XLIX, 97/112 (armen.).

³⁷⁵ Erevan 1935 (116) (armen.). ³⁷⁶ Erevan 1936 (LXXVII, 1128) (armen.).

6. Georgisch.

a: SPRACHE: In zwei Artikeln „The Georgian alphabet. Transliteration, pronunciation and classification of Georgian speech-sounds“³⁷⁷ und „The Georgian alphabet“³⁷⁸ bespricht A. Gugushvili die verschiedenen Umschriften und schlägt ein neues System vor. „Georgische Experimentalstudien“ veröffentlicht E. W. Selmer³⁷⁹.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: Seinen „Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la laure d'Ivion au mont Athos“ mit zahlreichen liturgischen Handschriften des 11. Jahrh. setzt R. P. Blake³⁸⁰ fort, während G. Peradze³⁸¹ über „Georgian Manuscripts in England“ handelt.

c: EINZELNE TEXTE: „Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens“, die Unterweisung des Ekhwthime Mthazmideli (gest. 1028) über kirchenrechtliche und liturgische Fragen übersetzt G. Peradze³⁸². Die bereits bekannte Chrestomathie von Schriftstellern bis zum 18. Jahrh. „Die altgeorgische Sprache und Literatur“ von A. Šanidze, A. Baramidze und I. Abuladze³⁸³ erschien in zweiter Auflage. Eine russische Übersetzung von „Rustaveli, Der Ritter im Tigerfell“ legte K. D. Balmont³⁸⁴ vor. Etwas fragwürdig sind die folgenden Untersuchungen über diesen Roman: Š. Nucubidze³⁸⁵, „The problem of Rusthaveli's conception“, der die abendländischen und orientalischen Komponenten der Weltanschauung Rusthaveli's untersucht; T. Margvelashvili³⁸⁶, „The georgian epic: The man in the panther's skin“, wonach dieses Epos in eine matriarchalische Kulturepoche gehört und aus präjaphetischer Zeit stammen soll, und J. N. Marr³⁸⁷, „Der persische Prototyp des Dichters 'Der Mann im Tigerfell'“, der Beziehungen zwischen den Eigennamen und einer dem Unšurī zugeschriebenen, nicht erhaltenen (!) Dichtung aufzuzeigen sucht. Die von I. Abuladze^{387a} im Jahre 1916 begonnene Ausgabe der aus dem 15.—17. Jahrh. stammenden georgischen Versionen des *Šāhnāme* wird jetzt unter dem Titel „Rostomiani“ mit einem zweiten Bande zu Ende geführt, dem ein Kommentar und ein ausgezeichnetes Wörterbuch beigegeben sind.

7. Türkisch.

S. J. Kourtikean³⁸⁸ handelt über „Türkisch sprechende armenische Dichter und Troubadoure“ seit dem 16. Jahrh. und veröffentlicht eine Reihe von Proben ihrer Gedichte in türkischer Sprache und armenischer Schrift.

IV. Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Von J. Strzygowski³⁸⁹ erschien ein Buch „L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de

³⁷⁷ Georg. I/1, 126/36. ³⁷⁸ Georg. I/2, 181/8. ³⁷⁹ *Oslo 1935 (55) = Avhandling utg. av det Norske Videnskaps-Akad. i Oslo 2, 1935, 1. ³⁸⁰ ROC. XXIX, X 225/71. ³⁸¹ Georg. I/1, 80/8. ³⁸² Kyrios 1936, S. 74/9. ³⁸³ *Tiflis 1935 (64, 328) (georg.). ³⁸⁴ *Moskau 1936 (russ.). ³⁸⁵ Tiflis 1936 (62) (georg.) = Travaux de l'Université de Tiflis 1. ³⁸⁶ Georg. I/2, 24/43. ³⁸⁷ Akad. Nauk. . . . (siehe Nr. 106), S. 613/9 (russ.). ^{387a} *Tiflis 1935 (X, 652) (georg.). ³⁸⁸ Almanach des Nationalspitals 1935, S. 116/27 (armen.). ³⁸⁹ *Paris 1936 (LII, 215).

Vogüé et de l'expédition de Princeton. La façade de Mschatta et le calice d'Antioche“ mit einer „Étude préliminaire“ von G. Millet. Eine Skizze über „Caractères de l'art copte, ses rapports avec l'art égyptien et l'art hellénistique“ veröffentlicht S. Gabra³⁹⁰, während E. Drioton³⁹¹ einen Vortrag über „L'art copte au Musée du Louvre“ publiziert. Der koptischen Kunst widmet die Kairiner Zeitschrift *Le Rayon*³⁹² eine Sondernummer mit folgenden kürzeren Aufsätzen: H. Munier, „Babylone d'Égypte“; F. Gérard, „Au Musée copte du Vieux-Caire avec S. E. Marcos Simaika Pacha“; E. Drioton, „L'art copte“; E. Merial, „Les églises coptes du Vieux-Caire“; E. Lauzière, „L'âme copte“ und A. Chaîne, „Le couvent de Saint Antoine“.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Eine kurze Geschichte der verschiedenen Bauzeiten der „Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem“ nebst einer Darlegung der geplanten Erneuerungsmaßnahmen legt W. Harvey³⁹³ vor als „Final report with an introduction by E. T. Richmond“, während der Aufsatz von J. W. Crowfoot³⁹⁴, „The church of the Holy Sepulchre“ eine Besprechung dieses Buches ist. Über ein kleines Kloster und eine Kapelle aus dem 8. Jahrh. außerhalb des dritten Walles mit geometrischen Mosaikböden handelt D. C. Baramki³⁹⁵, „Byzantine remains in Palestine“. K. Gallig³⁹⁶ berührt in seiner Arbeit „Die Nekropole von Jerusalem“ auch kurz die christlichen Gräber des 5. bis 6. Jahrh. In einem Aufsatz „Autour du groupe monumental d' 'Amwäs. 1. Menues trouvailles épigraphiques et sculpturales. 2. Sur la chronologie“ macht L. H. Vincent³⁹⁷ aus dem Atrium der alten Basilika zwei Mosaik-Grabinschriften aus der Zeit vor 529 bekannt und verteidigt gegen Crowfoot den Ansatz der dreiapsidischen Basilika in das 3. Jahrh. In dem „Structural survey of the Church of the Nativity, Bethlehem with an introduction by E. T. Richmond“ legt W. Harvey³⁹⁸ eine kurze Baugeschichte dieser Kirche sowie die geplanten Restaurierungsarbeiten dar. Derselbe³⁹⁹ berichtet u. d. T. „The early basilica at Bethlehem“ über die Ausgrabungen der vorkonstantinischen Kirche, während E. T. Richmond⁴⁰⁰, „Basilica of the Nativity. Discovery of the remains of an earlier church“ über die vorjustinianischen Reste (Mauerwerk und geometrische Mosaikböden) handelt. Auf Grund dieser Ausgrabungen versucht dann E. T. Richmond⁴⁰¹ u. d. T. „The Church of the Nativity“ einen Plan der konstantinischen Basilika zu entwerfen und gibt in einem zweiten Aufsatz des gleichen Titels⁴⁰² eine eingehende Beschreibung der von Justinian an der Geburtskirche Konstantins vorgenommenen Änderungen. Einen kritischen Bericht über „Bethléem, le sanctuaire de la nativité d'après les fouilles récentes“ beginnt L. H. Vincent⁴⁰³, und zwar zunächst über den konstantinischen Bau. Eine dreischiffige „Early Byzantine Basilica at Tell Ḥassān, Jericho“ aus dem 4.—5. Jahrh. mit geometrischen Mosaikböden beschreibt D. C. Baramki⁴⁰⁴ auf Grund von Ausgrabungen. Derselbe⁴⁰⁵ behandelt in seinen „Excavations at Khirbet el-Mefjer“ einen noch nicht zu bestimmenden christlichen Bau (Kloster?) mit einer noch nicht er-

³⁹⁰ BAAEAC I, 37/41.³⁹¹ BAAEAC II, 1/8.³⁹² *Le Rayon IX, 228/49.³⁹³ *London 1935 (XXVI, 27 S., 125 Taf.).³⁹⁴ PEF LXVIII, 87/92.³⁹⁵ QDAP

VI, 56/8.

³⁹⁶ Palästina-Jahrbuch XXXII, 73/101.³⁹⁷ RB. XLV, 403/15.³⁹⁸ *London 1935 (XXVIII, 30 S., 122 Taf.).³⁹⁹ PEF LXVIII, 28/33.⁴⁰⁰ QDAP V, 75/81.⁴⁰¹ QDAP VI, 63/6.⁴⁰² QDAP VI, 67/72.⁴⁰³ RB

XLV, 544/74.

⁴⁰⁴ QDAP V, 82/8.⁴⁰⁵ QDAP V, 132/8.

forschten Krypta aus dem 8.—10. Jahrh. Über die von der Görresgesellschaft durchgeführten „Fouilles de 1932 aux bords du lac de Génésareth“, besonders über die Brotvermehrungskirche in et-Tabga, berichtet J. Levie⁴⁰⁶. Das „Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama“ von J. Lassus⁴⁰⁷ umfaßt auch christliche Denkmäler und Inschriften. „Un sanctuaire de Saint-Georges en pays alaouite, el-Khodr de Mqaté“, eine Apsis mit einer Kuppel, bestimmt G. Chenet⁴⁰⁸ als Reste einer Kirche aus dem 5. Jahrh. Stichgrabungen in „The Cathedral at Bosra“ von J. W. Crowfoot⁴⁰⁹ stellten innerhalb des Oktogons noch vier Eckpfeiler mit Kreissegmenten fest, so daß Herzfeld und Creswell mit ihrer Vermutung, nicht das ganze Oktogon sei mit einer Kuppel überwölbt gewesen, recht haben; die Kirche entspricht also in ihrer Anlage vollkommen dem Felsendom in Jerusalem. „Die Kirche und das Schloß Paperon in Kilikisch-Armenien“ (heute Çandirkalesi bei Tarsos) beschreibt J. Gottwald⁴¹⁰; danach war es lediglich ein Schloß und keine Burg zu Verteidigungszwecken; da die Schloßkirche laut einer armenischen Inschrift im Jahre 1251 von Smbat erbaut wurde, dürfte die ganze Anlage als ein armenischer Bau anzusprechen sein, obwohl sie schon in frühen byzantinischen Quellen erwähnt wird. Im „18. vorläufigen Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos“ weist J. Keil⁴¹¹ auf Reste einer nachjustinianischen Kirche auf dem Berge Selçuk hin. Über „Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου“ schreibt A. G. Soteriu⁴¹². „Four basilican churches of the Qvirila valley (from the expedition to the Qvirila valley in 1920)“ beschreibt E. Taqaishvili⁴¹³ mit zahlreichen Abbildungen, und zwar die Basiliken in Savane (erbaut 1046) mit einer Ikonostase, die mehr einem mittelalterlichen Lettner als einer Bilderwand gleicht, ferner in Darkveti (Ende des 11. Jahrh.), Ekhvevi und Speti (oder Sakvirike), letztere ebenfalls mit einer Ikonostase in der Art eines Lettners.

c: ARCHITEKTUR: Am Anfang der „Entwicklungsläufe der altchristlichen Basilika“ stand nach Ausführungen von O. Wulff⁴¹⁴ in den verschiedenen Gebieten die Vielheit der Formen, die sich erst allmählich vereinheitlichten, wobei von der konstantinischen Bauschöpfung in Jerusalem eine ausgleichende Nachwirkung nach allen Seiten ausging. J. Baltrušaitis⁴¹⁵, „Le problème de l'ogive et l'Arménie“ versucht die armenische Gewölbekonstruktion mit Rippen als ein Element der gotischen Gewölbekonstruktion darzutun; zu diesem Buche äußert sich M. Aubert⁴¹⁶, „Les ogives arméniennes d'après un livre récent“. Die Auffassung der „Armenischen Baukunst“ in dem Werke „Russian mediaeval architecture“ von D. R. Buxton (Cambridge 1934) gibt S. Kogean⁴¹⁷ wieder. Der im Jahre 1928 bereits in georgischer Sprache erschienene Aufsatz „The date of the building of the cathedral 'the Living Pillar'“ von S. Kakabadze⁴¹⁸ wurde jetzt ins Englische übersetzt; danach ist diese Kirche in Mtskheta in den Jahren 925—945

⁴⁰⁶ NRT LXII, 626/34. ⁴⁰⁷ *Damaskus 1935 (XVII, 249) = Documents d'études orientales 4. ⁴⁰⁸ Géographie LXIV, 1/9. ⁴⁰⁹ PEF LXVIII, 7/13. ⁴¹⁰ BZ XXXVI, 86/100. ⁴¹¹ Jahreshfte d. österreich. archäolog. Instituts XXIX, 103/52. ⁴¹² Athen 1935 = Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 3 α. ⁴¹³ Georg. I/2, 154/73 mit 28 Taf. ⁴¹⁴ BNgJb XII, 61/96. ⁴¹⁵ *Paris 1936 (76). Inhaltsangabe u. d. T.: Armenian architecture and Gothic art in: Georg. I/2, 178/80. ⁴¹⁶ *Bulletin monumental XCV, 215/21. ⁴¹⁷ HA XLIX, 294/307, 378/92 (armen.). ⁴¹⁸ Georg. I/2, 78/91.

unter dem Katholikos Mekisedek erbaut; beigegeben sind einige archäologische Bemerkungen von D. Gordeev.

d: MOSAIK UND MALEREI: In einer Arbeit über „Les mosaïques d'Antioche“ legt J. Lassus⁴¹⁹ die Entwicklung der Mosaikkunst vom 1.—5. Jahrh. in Antiochia dar und behauptet, daß sich im Antiochia des 5. Jahrh. mit seinen rein dekorativen Mosaiken zuerst iranischer Einfluß in den hellenistischen Ländern bemerkbar mache. Ein Tafelwerk mit begleitendem Text über „Byzantine painting at Trebizond“ veröffentlichen G. Millet und D. Talbot Rice⁴²⁰. Einen „Elenco topografico delle chiese affrescate di Creta“ gibt G. Gerola⁴²¹. Die Miniaturen der „Besten Bibelhandschriften von San Lazzaro bei Venedig“ behandelt V. Haçouni⁴²², während G. Jowsephean⁴²³ seine Ausführungen über „Ein Meisterwerk der Schule von Halbat (Das Evangeliar von Getaşen)“ fortsetzt und A. Sagezean⁴²⁴ sich über „Die Marginalminiaturen des armenischen Evangeliers des Marschalls Auşin vom Jahre 1271“ äußert.

e: KUNSTHANDWERK: „La sculpture et les arts mineurs byzantins“ von L. Bréhier⁴²⁵ ist ein Tafelwerk mit einer ausgezeichneten Einleitung. „Zwei byzantinische Pektoralkreuze aus Ägypten“, ein Goldkreuz in Privatbesitz in Frankfurt-Main und ein gleiches Goldkreuz im koptischen Museum in Kairo, behandelt J. Werner⁴²⁶; sie müssen beide aus derselben Werkstatt stammen, nämlich dem byzantinischen Ägypten, und sind mit anderen ähnlichen Treibarbeiten alle aus dem späten 6.—7. Jahrh. Unter der Überschrift „Antiquités géorgiennes“ beschreibt E. Takaïchvili⁴²⁷ zum erstenmal eingehend den bereits in Vani abhanden gekommenen Silberkasten des „L'évangile de Vani“, das sich jetzt in der Altertumssammlung der Universität Tiflis befindet, sowie die möglicherweise byzantinischen Miniaturen dieser Handschrift; der Silberkasten, eine georgische Treiarbeit aus dem 14. Jahrh., zeigt auf der Vorderseite den Abstieg Christi ins Fegfeuer, auf der Rückseite die Kreuzigungsgruppe, an der langen Schmalseite die vier Evangelisten und an der unteren Schmalseite Christus zwischen den Erzengeln Michael und Gabriel; gute Abbildungen dieser Darstellungen sind beigegeben. Derselbe⁴²⁸ beschreibt ebenfalls mit Abbildungen „The icon of the crucifixion in the Dsalenjikha church in Megrelia“, eine getriebene Goldarbeit aus dem 13. Jahrh., die während der Revolution abhanden gekommen ist. „The monument of Juarisa“ von G. Boçoridze⁴²⁹ (getriebener Silberkasten mit dem Bilde Gregor Thaumaturgos' aus dem 6. Jahrh.) ist ein früher bereits georgisch erschiebener Artikel (vgl. Bericht für 1928/29 Nr. 502). „A fifteenth-century georgian needle painting in the Metropolitan Museum, New York“, ein gesticktes Kreuz, beschreibt Z. Avalishvili⁴³⁰. „Der goldgestickte Vorhang des Hochaltars von Edźmiacin“ ist nach den Ausführungen G. Jowsephean's⁴³¹ eine Konstantinopler Arbeit aus den Jahren 1705—1714 und laut Inschrift ein Geschenk der Armenier an die Edźmiaciner Kirche. „Die Stickereien und die Spitzen des Klosters San Lazzaro“ bei Venedig behandelt A. Sagezean⁴³².

⁴¹⁹ CRSAI 1936, S. 33/42. ⁴²⁰ *London 1936 (182 S. 57 Taf.). ⁴²¹ Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti XCIV/2, 139/216. ⁴²² Bazm. XCIII, 402/10 (armen.). ⁴²³ Si. IX, 124/8, 188/91, 279/83, 311/6 (armen.). ⁴²⁴ Anahit VI/6, 18/26 (armen.). ⁴²⁵ *Paris 1936 (109 S., 96 Taf.). ⁴²⁶ Seminarium Kondakovianum, Recueil d'études VIII, 183/6. ⁴²⁷ Byz. X, 655/63. ⁴²⁸ Georg. I/2, 12/3. ⁴²⁹ Georg. I/2, 50/2. ⁴³⁰ Georg. I/1, 67/74. ⁴³¹ Anahit VI/3, 20/4 (armen.). ⁴³² Bazm. XCIII, 75/8 (armen.).

Derselbe⁴³³ bietet auch „Nouveaux documents sur les tapis arméniens“ aus literarischen Quellen und auf Miniaturen und beschreibt einige neue erhaltene Stücke. Die von T. Mańkowski⁴³⁴ beschriebenen „Reliures arméniennes à Lwow au XVI^e siècle“ sind der Ornamentik nach islamische Einbände, die von Armeniern angefertigt wurden. Bei den „Oxford University excavations in Nubia 1934—1935“ wurden von L. P. Kirwan⁴³⁵ in Gräbern im Dorfe Firka (südlich Wādī Ḥalfa) Lampen in Gestalt einer Taube gefunden; es handelt sich hier um typische Erzeugnisse der ostchristlichen Kunst des 5.—6. Jahrh. Einen lehrreichen Artikel über die bisher vernachlässigte „Coptic painted pottery“ veröffentlicht M. A. Murray⁴³⁶, während A. Sagezean⁴³⁷ „Das Problem der Töpferwaren von Kutahija“ behandelt und an einem Meßkännchen mit einer Inschrift vom Jahre 1510 darlegt, daß es von einem Armenier her stammt; auf dieselbe Sache erstreckt sich sein Aufsatz „Les questions de Kōtāhya et de Damas dans la céramique de Turquie“^{437a}.

f: IKONOGRAPHIE: Wegen der Bedeutung der Synagogenmalereien in Dura-Europos für die Entwicklung der christlichen Kunst sei auf zwei Arbeiten von Du Mesnil du Buisson hingewiesen: „Les deux synagogues successives à Doura-Europos“⁴³⁸ und „Le miracle de l'eau dans le désert d'après les peintures de la synagogue de Doura-Europos“⁴³⁹, das hier in zwei verschiedenen Darstellungen erscheint. G. de Jerphanion⁴⁴⁰ verteidigt in einem Aufsätze „La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce“ seinen Ansatz in die zweite Hälfte des 10. Jahrh. gegen Weigand's Kritik (BZ XXXV, 131/35), der die kappadokischen Höhlenmalereien in den Anfang des 14. Jahrh. setzt, und weist darauf hin, daß das 14. Jahrh., wo Kappadokien unter seldschukischer Herrschaft stand und fast jede Berührung mit Byzanz verloren hatte, andere unlösbare Probleme stelle, nämlich die Erklärung des byzantinischen Einflusses in manchen Dingen. In einem Aufsätze „Zur Datierung der kappadokischen Höhlenmalereien“ begründet nun E. Weigand⁴⁴¹ seine Datierung der Malereien der neuen Kirche in Toqale Kilisse des näheren; da sich Eigenheiten der Koimesisdarstellung, der Fingerring bei Petrus, die Reichung der Kommunion mit einem Löffel, womit de Jerphanion seine Anschauung belegt hatte, auf archaischen Bildern z. B. in der barbarischen Kunst in junger Zeit oft kopiert finden, so ist für die Datierung der größte Wert auf nebensächliche Kleinigkeiten wie Kleidung, Kopfbedeckung usw. zu legen; daher untersucht Weigand die Magieranbetung nach folgenden Gesichtspunkten: 1. die Differenzierung der Magier nach dem Lebensalter, 2. die Namen der Magier, 3. die Kopfbedeckungen, 4. die Nimbierung, 5. die abseits wartenden Pferde, und stellt abendländischen Einfluß fest, und zwar aus der Reihenfolge der Magier (Greis, Jüngling, Mann), aus der lateinischen Namenreihe und deren fester Verbindung mit den drei Altersstufen, aus dem Vorkommen von Kronen als Kopfbedeckung (einem typisch abendländischen Merkmal) und aus dem Vorhandensein der Nimbierung als Zeichen der Heiligkeit der drei Könige, einer Vorstellung, die abendländisch und den östlichen Kirchen völlig fremd ist, und schließlich aus dem Vorkommen von Messern

⁴³³ Syria XVII, 177/84. ⁴³⁴ Rocznik orjental. XI, 214/9 (poln.). ⁴³⁵ JEA XXI, 191/8. ⁴³⁶ *Ancien Egypt 1935, S. 1/15. ⁴³⁷ Bazm. XCIII, 142/50 (armen.).
^{437a} Journal asiatique CCXXVIII, 257/79. ⁴³⁸ RB XLV, 72/90. ⁴³⁹ RHR CXI, 110/7. ⁴⁴⁰ OCP II, 191/222. ⁴⁴¹ BZ XXXVI, 337/97.

und Gabeln; damit ergibt sich für die kappadokischen Höhlenmalereien zwingend eine späte Datierung; es ist eben keine archaische, sondern eine archaistische Kunst. „Les représentations des conciles dans l'église de la Nativité à Bethléem“ behandelt H. Stern⁴⁴² und datiert auf Grund des Stiles, der Ikonographie und der Inschriften die Mosaiken der Provinzialkonzile auf die Zeit um 700, während die Darstellung der ökumenischen Konzile eine Kopie des 12. Jahrh. nach älterem Vorbild sein soll.

2. Epigraphik.

Ein „Projet de publication d'un choix d'inscriptions grecques chrétiennes“ legte G. de Jerphanion⁴⁴³ dem 4. internationalen Byzantinistenkongreß vor; da eine vollständige Sammlung vorerst nicht durchführbar ist, wurde von ihm und seinen römischen Schülern eine Auswahlammlung in Angriff genommen, welche die Zeit bis Anfang des 19. Jahrh. umfassen und lediglich Texte religiösen Charakters bringen soll; dies wird in absehbarer Zeit durchführbar sein und dürfte den Bedürfnissen auch genügen. „Die ΙΧΘΥΣ-Formel in dem neuentdeckten Fußbodenmosaik der konstantinischen Basilika von Bethlehem. ΙΧΘΥΣ Nr. 98“ behandelt F. J. Dölger⁴⁴⁴, während V. Laurent⁴⁴⁵ über „L'inscription monastique de Yénichehir (Lydie)“ schreibt.

3. Numismatik.

Das Buch von S. McA. Mosser⁴⁴⁶ „A bibliography of Byzantine coin hoards“ ist ein wertvolles Hilfsmittel für den Numismatiker und bietet weit mehr als eine bloße Bibliographie.

⁴⁴² Byz. XI, 101/52.

⁴⁴³ Bulletin de l'institut archéol. bulgare IX, 129/36.

⁴⁴⁴ AChr. V, 81/6.

⁴⁴⁵ *Ελληνικά VIII, 65/9.

⁴⁴⁶ *New York 1935 (X, 116)

= Numismatic notes and monographs 67.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

EIN „EVANGELIUM“-ZITAT DER MANICHÄISCHEN KEPHALAIA

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

In meiner Besprechung von H. J. Polotskys Ausgabe der vermeintlichen „Homilien“, durch welche die Erschließung der unschätzbaren neuen koptischen Manichaica eröffnet wurde¹, glaube ich den Nachweis erbracht zu haben, daß nicht nur das Aramäische die Originalsprache jener Texte war, sondern auch ihr aramäischer Urtext selbst ohne das Mittelglied einer griechischen die Vorlage der koptischen Übersetzung gebildet hat. Mindestens als im allerhöchsten Grade wahrscheinlich glaubte ich es behandeln zu dürfen, daß die dort S. 91 Z. 30f. auftretende Form des Pilatuswortes Mt. 27, 24 auf das Tatianische „Diatessaron“ zurückgehe, dieses also die den Verfassern jener tatsächlich liturgischen Texte des Bema-Festes geläufige Gestalt des christlichen Evangeliums gewesen sei. Selbstverständlich ist für eine sich der gebotenen Vorsicht befeißigende Betrachtungsweise weder nach der einen, noch nach der anderen Richtung ohne weiteres eine Erkenntnis gewonnen, die für die Gesamtheit des uns in der ägyptischen Überlieferung zuwachsenden manichäischen Schrifttums gültig wäre. Insbesondere für das unter dem griechischen Titel der Κεφάλαια auftretende Werk, dessen mit erfreulicher Rüstigkeit fortschreitende Herausgabe die Editionsarbeit Polotskys fortsetzte², könnte die Annahme eines unmittelbar der koptischen Übersetzung zugrundeliegenden aramäischen Originals von vornherein auf nicht unerhebliche Bedenken zu stoßen scheinen.

Da ist nun für diese Frage nach der Sprachgestalt des Urtextes und der Unmittelbarkeit des zwischen ihm und dem vorliegenden koptischen bestehenden Verhältnisses, wie für diejenige nach der Natur des zitierten Evangelientextes und darüber hinaus für die gesamte Problematik der Tatianischen Harmonie in allerhöchstem Grade aufschlußreich die Anführung eines Jesuswortes, das sich sofort in dem zweiten „die παραβολή vom Baume“ behandelnden Kapitel der Kephalaia S. 17 Z. 5—9 findet und nach der trotz der Dürftigkeit des mit unbedingter Sicherheit Erhaltenen

¹ In dieser Zeitschrift *Dritte Serie* X S. 257—268.

² *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Karl Schmidt. Band I. Kephalaia.* Stuttgart 1935—37. — Bisher vier Doppellieferungen (= S. 3—194 koptischen Textes und paralleler Übersetzung). — Eine eingehende Besprechung in dieser Zeitschrift wird nach Abschluß des ersten Bandes der auf zwei solche berechneten Ausgabe erfolgen.

wohl über jede Beanstandung erhabenen Ergänzung [Π]ΕΡΑΤΤΕ[ΛΙΟΝ auf „das εὐαγγέλιον“ schlechthin zurückgeführt wird. Mit dem auch selbst leider nur stark lückenhaft erhaltenen Zitat sich eingehender zu beschäftigen erscheint dabei um so gebotener, weil es in der Ausgabe die — man muß schon sagen — denkbarst unbefriedigende Behandlung erfahren hat.

Der Text lautet einschließlich der hier eingesetzten Ergänzungen:

ΠΥΗΝ ΕΤΑΝΙΤ ΨΑΦΤ

[καρ]πο[ς εφ]ανιτ πυ]ην ανητζατ ψαφτ καρπος εφ
 [ζατ]ην ψηη] εφανιτ εψαφτ καρπος εφζατ
 [οταε]ην ψηη εφζατ ε]ψαφτ καρπος [εφ]ανιτ ε[ψατ]
 [σοτ]ωη [ψηη ηηη ζη] ηεφκαρος

Dazu wird, ohne daß auch in ihr die Z. 7 unausgefüllt gebliebene Lücke eine noch so leise Andeutung erführe die folgende Übersetzung geboten: „Der gute Baum gibt [gute] Frucht, [der] schlechte Baum gibt [schlechte] Frucht; [nicht ist ein] guter [Baum], der schlechte Frucht gäbe [noch ist ein schlechter Baum], der gute Frucht gäbe. [Man kennt jeden Baum an] seinen Früchten.“ Als die zitierte Stelle wird in einer Fußnote seelenruhig Lk. 6, 43f. vermerkt. Daß aber zunächst nicht ein reines Zitat dieser Stelle vorliegt, erhärtet der erste, auch noch so flüchtige Blick auf deren griechischen Text: οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν. ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γιγνώσκεται. Es berührt sich vielmehr mindestens der Anfang des Zitates weit enger mit der Parallelstelle Mt. 7, 17f.: οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν. Als eine kaum begreifliche Flüchtigkeit ist es weiterhin zu rügen, daß an dem ΑΗ (wiederum) von Z. 5 ein höchst charakteristisches Element allerdings gerade des Lk.-Textes in der Übersetzung nicht wiedergegeben wurde. Nicht minder völlig unverständlich bleibt es endlich, wie man sich bei der an Lk. 6, 43 anschließenden Ergänzung zu beruhigen vermochte, obgleich ihre Unrichtigkeit durch das bei ihr in Z. 7 sich ergebende Unausgefülltbleiben eines Raumes von nicht weniger als sechs Buchstaben geradezu urkundlich erwiesen wird.

Auch eine Ausfüllung dieser Lücke schien mir von vornherein nur von der Seite des Mt.-Textes mit seinem volleren: οὐ δύναται . . ἐνεγκεῖν her möglich zu sein, womit sich im Hinblick auf die grammatische Konstruktion der erhaltenen koptischen Textelemente sogleich auch der Verdacht verband, daß von dem koptischen Übersetzer das ihm unmittelbar als Wiedergabe des griechischen δύναται selbst vorliegendes ؟ مفسس („kann“, wörtlich: „findet [die Möglichkeit] . . . , daß“) mißverstanden worden sein dürfte. Herr Kollege H. Bonnet, an den ich mich mit der Bitte um sein ägyptologisches Gutachten über meine Vermutung wandte, hat die Güte

gehabt, sich nach verschiedenster Richtung um eine restlose Ausfüllung des Gesamtraums von acht Buchstaben zu bemühen, der zwischen den unbedingt sicheren Ergänzungen **καρπος** εφ[**ζαρ**] (schlechte Frucht) und [ϣ**ηηη**] (Baum) verbleibt. Das eindeutige Ergebnis dieser Bemühungen war, daß eine solche Ausfüllung in der Tat einzig und allein durch ein **ειατ ου ου** (Nicht findet man einen) sich gewinnen läßt, dem entsprechend dann auch in Z. 8 statt des **ουη** (nicht ist) der Ausgabe ein zweites **ου** (einen) eingesetzt werden muß. Der so mit absolutester Sicherheit wiederherzustellende koptische Wortlaut könnte nun zweifellos an und für sich als umschreibend freie Wiedergabe noch immer des **ου (γαρ) εστιν** von Lk. 6, 43 verstanden werden. Aber einmal entspräche eine derartige umschreibende Freiheit ganz und gar nicht dem Gesamtcharakter des koptischen Kephalaia-Textes. Ferner spricht gegen die Annahme, daß in dem Rahmen des Zitats äußerlich an Mt. 7, 17 sich Lk. 6, 43 angeschlossen habe, die doppelte Tatsache, daß einerseits der Weiterführung jedenfalls das **γαρ** des Lk.-Verses fehlt, andererseits sein **παλι**, wie wir sahen, dem Mt.-Vers bereits eingefügt war, was vielmehr auf eine innere Verschmelzung der beiden Verse hinweist, hinter der dann nur mit dem bei Lk. eines Gegenstücks entbehrenden weiteren Mt.-Vers 7, 18 fortgefahren gewesen sein könnte. Dann aber stände hinter dem Koptischen wirklich das von mir vermutete Mißverständnis eines aramäischen Textes, dessen Konstruktion zunächst einmal in der durch S^[S]C gebotenen Fassung von Mt. 7, 18 wiederkehrt: **لا مفعب اذلا لظ ؟بحم فاة لظ** (Nicht findet [die Möglichkeit] guter Baum, daß er mache schlechte Früchte, und auch nicht schlechter Baum, daß er mache gute Früchte). Das Partizip **مفعب** wäre dabei statt in seinem gewöhnlichen aktiven Sinne vom koptischen Übersetzer, dem also auch für die Kephalaia deren nicht griechisches, sondern aramäisches Original vorgelegen hätte, in einem passiven Sinne verstanden und demgemäß das **؟** als Relativpronomen, statt als Konjunktion gefaßt worden.

Daß dem so ist, ergibt sich nun endlich mit vollster Gewißheit, wenn wir unser Zitat dem Rahmen der von ihm mitvertretenen Überlieferung einordnen. Daß diese zunächst ganz allgemein eine harmonistische ist, liegt auf der Hand. Über die offensichtliche Verschmelzung von Mt.- und Lk.-Text hinaus weist dabei das Zitat eine Reihe von Zügen auf, die keiner jener beiden kanonischen Fassungen entsprechen. Das Fehlen einer Einleitung durch Wiedergabe, sei es des **οὕτως** von Mt., sei es des ersten **γαρ** von Lk., könnte allerdings noch daraus erklärt werden, daß lediglich der Verfasser der Kephalaia eine solche Anknüpfung an Vorangehendes, die nur im Zusammenhang des ihm vorliegenden harmonistischen Evangelientextes ihren Sinn hatte, fortgelassen habe. Anders liegt es aber schon bei dem Fehlen einer Wiedergabe auch des **πάν** vor **δένδρον αγαθόν** des Mt. und auch des zweiten **γαρ** von Lk. und vollends bei der Ersetzung des griechischen **ποιεῖν** und **ἐνεγκεῖν** durch den Begriff des „Gebens“, der einheitlichen

Verwendung der auch bei Mt. nur je in der ersten Hälfte der beiden Doppeltglieder seiner Fassung auftretenden Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ im Gegensatz zu dem bei ihm in je ihrer zweiten Hälfte und bei Lk. ausschließlich verwendeten des καλόν und σαπρόν, der Omission des δέ von Mt. 4, 17, der schlicht possessiven Wiedergabe des betonten ἰδίου von Lk. 6, 44 und dem pluralischen [21] **περκαρπος** (an seinen Früchten) statt des singularischen ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ. Hier müßten ebensoviele weitestgehende Freiheiten der Zitation angenommen werden, oder aber es wird in dem Zitat eben auf sehr engem Raume in überaus eindrucksvoller Weise der eigentümliche Charakter eines tatsächlichen Διὰ πάντε fühlbar, der auf Grund einer Mitbenutzung des Hebräer-Evangeliums bzw. geradezu eines Ausgehens von diesem für das Tatianische Werk bezeichnend war¹.

Eine Deutung des Befundes im ersteren Sinne könnte nur dann überhaupt ernsthaft in Betracht kommen, wenn es sich bei den außerkanonischen Zügen des Zitats durchweg um Erscheinungen handelte, die ihm allein eigentümlich wären. Aber das Gegenteil ist der Fall. Jene Züge kehren fast restlos auch anderweitig und teilweise in weitester Verbreitung wieder, und — auch zunächst abgesehen von der unmittelbaren harmonistischen Tradition — gehört dabei ihre Verbreitung näherhin solchen Schichten der evangelischen Textüberlieferung an, in denen man letzten Grundes mit einem Nachwirken des „Diatessarons“ zu rechnen hat.

So ist es sofort denn doch beachtenswert, daß eine Wiedergabe des einleitenden οὕτως in Mt. 7, 17 auch S^{[8]C} vermissen läßt. Zwar nicht geradezu unmittelbar das Asyndeton des koptischen Zitattextes, wohl aber statt des griechischen δέ eine „und“-Verbindung bieten hier in Übereinstimmung mit S^{[8]C}: **سلكه صلا** (und schlechter Baum) gleichlautend ein Zitat der syrischen Übersetzung von Eusebios' „Theophanie“² und ein immer wieder von Augustinus zitiertes: „*et arbor mala*“³. Eine solche kann aber auch jenem Asyndeton des koptischen Übersetzers sehr wohl zugrunde liegen, während er einer adversativen Weiterführung seiner Vorlage zweifelsohne mit Hilfe des ihm geläufigen fremdwörtlichen **Λε** (= δέ) gerecht geworden sein würde. Den Begriff des Frucht-„Gebens“ bringt zunächst das berührte Zitat der syrischen „Theophanie“-Übersetzung in einem dem zweiten ποιεί von Mt. 7, 17 entsprechenden **سا** (gibt). Ausgedehnteste Verbreitung findet sodann in abendländischer und morgenländischer Übersetzung vor allem die einheitliche Durchführung der Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ von Baum und Frucht nicht nur in Mt., wo auch griechisch neben δένδρον ἀγαθόν ein καρπούς ἀγαθούς statt καλούς

¹ Vgl. meine Ausführungen *Biblica* XVI S. 288—299 am Schluß meines Aufsatzes *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron“* und im letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 117 Ak. 1.

² Bei C. Peters, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 5.

³ Die Belege bei Peters a. a. O.

in v. 17 von $I^{\alpha 133}$ und in v. 18 schon von Origenes und neben καρπούς πονηρούς ein δένδρον πονηρόν statt σαπρόν wenigstens in diesem zweiten Vers neben Origenes von $I^{\alpha 329}$ geboten wird, sondern — was unzweideutig auf eine harmonistische Grundlage zurückweist — auch in Lk. Einem auch noch von Vulg. festgehaltenen unverbrüchlichen *bonus* und *malus* der altlateinischen entspricht hier ein auch im christlich-palästinensischen Mt.-Text¹ auftretendes nicht minder feststehendes ح (gut) und ح (schlecht) der altsyrischen Überlieferung, die dabei außer durch S^{[S]^C} in Mt., S^{[S]^C} in Lk. wiederum zunächst durch das Zitat der syrischen Übersetzung der „Theophanie“ und durch ein solches derjenigen der vier Bücher des Titos von Bostra gegen die Manichäer² vertreten wird. Seinen letztendlichen Zusammenhang mit der letzteren verrät durch einheitliches ܡܘܦܗ (gut) und ܡܘܦܗ (böse) weiterhin der armenische Evangelientext. Der gleiche Zusammenhang liegt nicht nur in dem nach drei Hss. probeweise von C. Peters³ bekannt gemachten bedeutsamen arabischen Evangelientext, wenn auch hier wenigstens in Mt. der einheitliche Gegensatz „Gut“ - „Schlecht“ durchgeführt wird⁴ und in Lk. mindestens dem καλός an طيب (gut) eine Entsprechung gegenübersteht⁵, deren Unzutreffendheit bezeichnenderweise der Urheber einer freilich an falscher Stelle in den Text eingedrungenen ursprünglichen Rand- oder Interlinearkorrektur richtig gefühlt hat⁶. Hierher gehört es vielmehr nicht minder, wenn jenes einheitliche „Gut“ und „Schlecht“ an beiden Stellen in einem merkwürdigen arabischen Sağ̣-Text der vier Evangelien wiederkehrt, der, nach Maßgabe eben seiner Abhängigkeit von einer noch stark altsyrischen Vorlage unstrittig im asiatischen Osten, näherhin wohl in der Sphäre von Bagdad entstanden, schon im Jahre 993 n. Chr. in Ägypten eine Abschrift erfuhr⁷.

¹ A. Smith-Lewis M. Dunlop Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*. London 1899 S. 64.

² Bei Peters a. a. O. bzw. *Biblica* XVI S. 271.

³ In dieser Zeitschrift XI S. 188—211.

⁴ كذلك كل شجرة صالحة تصنع ثمرة طيبة. والشجرة السوء تصنع ثمرة سوء. ليس تستطيع شجرة صالحة تثمر ثمرة سوء. ولا شجرة سوء تثمر ثمرة صالح. Als Wiedergabe eines καλόν ist hier selbstverständlich auch das صالح nicht etwa denkbar.

⁵ ما تثمر ثمراً طيباً.

⁶ Irrtümlich der Entsprechung des καρπὸν σαπρόν, auf die selbst noch zurückzukommen sein wird, ist in der Leidener Hs. 2377, der besten der Gruppe, zwischen Substantiv und Adjektiv ein حسناً eingefügt, das, hier völlig sinnlos, als Korrektur offenbar dem طيب der Entsprechung von καρπὸν καλόν gelten sollte und eben um jener seiner unmittelbaren Sinnlosigkeit willen in der minder treuen Überlieferung der Leningrader und der zweiten Leidener Hs. getilgt ist.

⁷ Vgl. J. Guidi, *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico* S. 25f. — Der Text lautet hier in Mt. nach der Leidener Hs. 2378 (2348 bei Guidi ist Druckfehler): ما من شجرة طيبة تثمر خبيثاً ولا ذات خبث يكون ثمرها من الطيبين (Nicht gibt es einen guten Baum, der Übles als Frucht trüge, und nicht einen mit Übelkeit behafteten,

Übereinstimmung der geschlossenen altlateinischen Überlieferung mit S^{S[C]} und dem *cod. Bezae I^{αδ5}*, dem dabei seinerseits einige weitere Zeugen der v. Sodenschen I-Klassen sekundieren¹, besteht ferner in der Omission des γάρ zu Anfang von Lk. 6, 44. Ein I^{αδ5} statt τοῦ ἰδίου καρποῦ gebotenes τοῦ καρποῦ αὐτοῦ endlich kommt, wie abgesehen von der Verschiedenheit des Numerus mit dem Zitat des koptischen Kephalaia-Textes, so auch mit dem wiederum in die Vulg. übergegangenen allgemein altlateinischem *fructu suo* und der diesmal nicht minder von der Peš. mit S^{S[C]} geteilten Wiedergabe des Possessivverhältnisses durch das bloße Pronominal-Suffix und armenischem *ստղոյ իւրմէ* (seiner Frucht) überein. Wenn man demgegenüber einwenden wollte, daß, wie selbstverständlich erst recht in allen arabischen Evangelientexten, auch schon syrisch der Gebrauch des possessiven Pronominalsuffixes geradezu einem idiomatischen Sprachzwang entsprochen habe, so gilt jedenfalls nicht das Gleiche vom Lateinischen mit seinem *suo*, statt dessen ein *proprio* zweifellos durchaus möglich gewesen sein würde. Die Sachlage ist also allem Anscheine nach die, daß ihm wie der eine Rückübersetzung ins Griechische darstellenden Fassung von I^{αδ5} und dem Armenischen an Stelle des griechischen ἰδίου eben die spezifisch semitische Ausdrucksweise mit Pronominalsuffix zugrunde liegt, deren sich naturgemäß bereits das „Diatessaron“ bedient hatte, ohne daß sie selbst etwas anderes als Wiedergabe des griechischen ἰδίου gewesen wäre.

Ganz allgemein ist ja die auf das Tatianische Werk zurückgehende Überlieferung in ihren Abweichungen von der *graeca veritas* neben dem Einfluß seiner fünften bzw. bedeutungsmäßig wohl ersten Quelle kaum minder stark durch die Umgießung in das neue semitische Sprachkleid bedingt, die in ihm das den vier kanonischen Evangelien entnommene Textmaterial erfahren hatte². Im gleichen Sinne wie das lateinische *suo* wird so denn auch gegenüber dem originalen ἰδίου das pronominale Element des koptischen *νεκκαρπος* (seinen Früchten) zu bewerten sein. Dies um so mehr, als ein anderer nun speziell syrischer bloßer sprachlicher Idiomatismus augenscheinlich auch im Gegensatz zu dem singularischen τοῦ ἰδίου καρποῦ der pluralischen Wendung jenes Ausdrucks zugrunde liegt. Mit ihm stimmt nämlich genau auch das S^{S[C]} und Peš. gemeinsame formal gleichfalls pluralische *فراثوب* (seinen Früchten) überein, das aber entsprechend dem geradezu herrschenden Gebrauch von *فراث* (Frucht) als *Plurale tantum* seinerseits gewiß nichts anderes als den singularischen Ausdruck des kanonischen Lk.-Textes wiedergibt. Findet damit auch dieser Sonderzug des Zitats wie eine Parallele, so auch durch sie seine befriedigende Erklärung,

dessen Frucht eine von den guten wäre) und in Lk.: ما من الشجرة خيراً كان ثمرها (Nicht gibt es einen guten Baum, dessen Frucht schlecht ist, und nicht ist die Frucht des mit Schlechtigkeit behafteten Baumes gut).

¹ I^α 133 ηβδ 457 βα 121 b 449/1493.

² Vgl. meine Bemerkung *ZDMG. Neue Folge* XIV, S. 113f. in dem Vortrag über *Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte*.

لأن كل شجرة تعرف
weil jeder Baum erkannt wird

لا جمع مع مقحا
Nicht sammle sie von den
Dornen

حفا هلا اتا مع
Trauben und nicht Feigen
von

وتوت: مهلا باحلا
den Stacheln, weil guter

احلا هفا فاذا هفا
Guter Baum gibt gute Fruch-

هه هاحلا هفا فاذا
te und schlechter Baum gibt

هفا هه: لا هفا
schlechte Früchte. Nicht findet

احلا هفا هفا
schlechter Baum (die Möglich-
keit),

فاذا هفا. هلا احلا هفا
gute Früchte zu geben, und
nicht guter Baum,

هفا فاذا هفا
schlechte Früchte zu geben,

مهلا مع فاذا هه
weil an seinen Früchten

هه هه احلا
der Baum erkannt wird.

هفا فاذا هفا هه:
Baum gute Früchte gibt

هاحلا هفا فاذا
und schlechter Baum
schlechte

هفا هه: لا هفا
Früchte gibt. Nicht findet

احلا هفا هفا
guter Baum (die Möglich-
keit),

فاذا هفا: هلا
schlechte Früchte zu geben,

احلا هفا هفا
und nicht schlechter Baum,
gute

فاذا هفا.
Früchte zu geben.

من ثمرها. فليس يلقط
an seiner Frucht. Mit nichten ge-
sammelt werden

من الشوك تين ولا
von den Dornen Feigen und nicht

يقطف ايضا من العوسج
geherbstet werden wiederum von
dem Stachelkraut

عنب. هكذا كل الشجرة
Trauben. So läßt jeder treffliche
Baum

جيدة تُخرج ثمرة طيبة
eine gute Frucht hervorgehn.

والشجرة الرديئة
und der üble Baum läßt

تُخرج ثمراً رديئاً. لا
üble Frucht hervorgehen. Nicht

تستطيع الشجرة الجيدة
ist der treffliche Baum dazu im-
stande,

أن تخرج ثمرة ردية
daß er eine üble Frucht hervor-
bringe

ولا الشجرة الردية أن
und nicht der üble Baum dazu,

تخرج ثمراً صالحاً.
daß er richtige Frucht hervor-
bringe.

Sic omnis arbor bo-

na fructus bonos fa-

cit, mala autem arbor

malor fructus facit.
Non

potest arbor bona
fructus

malos facere neque
arbor

mala fructus bonos

facere.

So giuuelich guot buom
So macht jeglicher gute

guotan uuahsmon tuot
Baum gute Frucht,

ubil buom tuot ubilan
übler Baum macht üble

uuahsmon. Ni mag guot
Frucht. Nicht kann guter

buom ubilan uuahsmon tuon,
Baum üble Frucht machen,

noh ubil buom guotan
noch übler Baum gute

uuahsmon.
Frucht.

alle goede bome maken
Alle guten Bäume machen

goede vrocht. eude alle qua-
gute Frucht und alle schlech-

de bome dragen quade
ten Bäume tragen schlechte

vrocht. En goet boem
Frucht. Ein guter Baum

en mach enghene quade
kann keine schlechte

vrocht draghen noh en
Frucht tragen, noch kann ein

quaet boom en mach en-
schlechter Baum (k)eine

ghene goede vrocht dragen
gute Frucht tragen.

En goet (H: guet) bom
Ein guter Baum macht

maect (H: bringhet) goede
(H: bringt) gute Frucht.

vrucht. Die (H: een) quade
Der (H: Ein) schlechte(r)

boom maect (H: bringhet)
Baum macht (H: bringt)

quade vrucht. Een goet boom
schlechte Frucht. Ein guter Baum

en mach niet maken quade
kann nicht schlechte machen
Frucht,

vrucht. noch een quaet boom
noch kann ein schlechter Baum

en mach niet maken goede vrucht
gute Frucht machen.

ein yclicher gut baume
Ein jeglicher gute Baum

machet gute frühte und
macht gute Früchte und

ein yclich boese baume
ein jeglicher böse Baum

machet boes frühte, ein
macht böse Früchte. Ein

guter baum mak niht
guter Baum kann nicht

machen boese frühte, noch
böse Früchte machen, noch

ein boese baum mak nit
kann ein böser Baum gu-

machen gute frühte
te Früchte machen.

so scheint an der Omission des $\pi\acute{\alpha}\nu$ von Mt. 7, 17 nur ein einziges der nicht durch die Fusion des Mt.- und Lk.-Textes zu erklärenden Elemente seiner Textgestalt vorerst ihm schlechthin eigentümlich zu bleiben.

Daß wir in ihm tatsächlich ein „Diatessaron“-Zitat zu erkennen haben, an dessen strengster Wörtlichkeit zu zweifeln dabei nicht der mindeste Grund abzusehen ist, würde unter diesen Umständen schon jetzt als unbedingt gesichert gelten dürfen. Nichts ist dagegen auch durch jene Beziehungen zu einem allgemein semitischen und einem spezifisch syrischen sprachlichen Idiomatismus noch bezüglich der Originalsprache der Kephalaia ausgemacht. Denn, nachdem durch das Fragment von Dura-Europos die einstmalige Existenz auch eines griechischen „Diatessaron“-Textes gesichert ist, dessen Übersetzungscharakter ich erwiesen zu haben glaube¹, wäre es von vornherein durchaus denkbar, daß dieser von dem Verfasser der — alsdann selbst originalgriechischen — Kephalaia zitiert worden wäre und bereits die in dem koptischen Zitattext vorliegende wörtliche Wiedergabe jener beiden sprachlichen Idiomatismen aufgewiesen hätte. Daß dem nicht so ist, der koptische Übersetzer der Kephalaia vielmehr in deren ihm vorliegenden, in Wirklichkeit aramäischem Urtext auch das „Diatessaron“-Zitat in dessen sprachlicher Originalgestalt las und nun seinerseits ohne Kenntnis des griechischen Lk.-Textes das semitische Pronominalsuffix und das syrische *Plurale tantum* gar nicht anders als wörtlich wiedergeben konnte, wird erst deutlich werden, wenn wir nunmehr zum Vergleich auch die unmittelbare Tatianüberlieferung selbst heranziehen.

In Betracht kommen neben T^A und den verschiedenen Zweigen der abendländischen Überlieferung hier vor allem zwei Zitate bei Aphrahat, IX 11 (*ed.* Wright S. 185) und XIV 48 (*ebenda* S. 303), die durch das Maß ihrer Übereinstimmung dem Verdacht einer allzu freien Zitation des Vierevangelientextes entrückt sind, wenn eine solche ausgeschlossen ist, aber durch ihren deutlich harmonistischen Charakter für das „Diatessaron“ gesichert werden². Ich stelle in der nebenan eingefügten Tabelle die acht Texte — abgesehen vom lateinischen des *cod. Fuldensis* — mit einer Interlinearübersetzung nebeneinander, wobei ich zu Anfang um einen Satz weiter aushole als der Umfang des Zitats der Kephalaia es unmittelbar zu erfordern scheint.

Ein vergleichender Blick über diese Zusammenstellung ergibt zunächst in weitestem Umfang eine Bestätigung der Erkenntnis, daß es sich bei den charakteristischen Zügen des Zitats der Kephalaia um echte Tatianismen handelt. So kehrt das Fehlen einer Einleitung durch Wiedergabe sei es von οὕτως, sei es von γάρ in Übereinstimmung mit Aphrahat IX 11 gegen Vulg.

¹ Das griechische „Diatessaron“-Fragment von Dura-Europos in dieser Zeitschrift Dritte Serie X S. 244—255.

² Als ein solches des Diatessarons ist wenigstens das zweite der beiden Zitate auch ausdrücklich von F. Nau in einer Fußnote seiner Aphrahat-Ausgabe *Patrologia Syriaca* I Sp. 729f. erkannt.

in der gesamten jüngeren germanischen Überlieferung wieder. Gleiche Übereinstimmung besteht zwischen ihr und den beiden Aphrahat-Zitaten bezüglich der Ersetzung des adversativen $\delta\acute{\epsilon}$ von Mt. 7, 17 durch einfache „und“-Koordination, während hier allerdings das Zeugnis von T^A durch idiomatischen Sprachzwang entwertet ist und die geradezu mit dem koptischen Zitattext zusammenfallende Asyndese von T^{Ahd} auf einem, wie im *cod. Fuldensis*, der Vulg. angeglichene *autem* der lateinischen Vorlage beruhen wird. Für die einheitliche Durchführung der Begriffe „Gut“ und „Schlecht“ scheidet zwar das geschlossene Zeugnis der ganzen abendländischen Überlieferung, weil eben auch mit Vulg. zusammenfallend, aus. Um so entscheidender ist dasjenige der beiden Aphrahat-Zitate, und dasselbe gilt auch von T^A, obgleich hier ein sichtliches stilistisches Streben des nicht unbedingt literarisch anspruchslosen arabischen Übersetzers nach Wechsel des Ausdrucks den Gesamteindruck zu trüben geeignet ist¹. Denn in jedem Falle hat sich diesem Streben der Ausdruck des einen jener Begriffe entzogen und steht an طيبة (gute) der schlechthin sicherste Ausdruck des anderen sehr bezeichnend dem griechischen καλούς und dessen wortgetreuer Peš.-Wiedergabe durch عفتة (schöne) gegenüber. Einheitlich wie in demjenigen der Kephalaia durchgeführt, weisen den Begriff des „Gebens“ nunmehr auch die Zitate Aphrahats auf. Ebenso wird durch ihn die Wiedergabe des τοῦ ἰδίου καρποῦ durch das semitisch idiomatische فلاته (seinen Früchten) auch noch urkundlich für das „Diatessaron“ gesichert. Darüber hinaus geschieht endlich ein gleiches durch ihn und ausgerechnet den von Plooiy so ungebührlich unterschätzten abendländischen Überlieferungszweig T^{N(S.H)} bezüglich der Omission des πάν von Mt. 7, 17, bezüglich deren eine Parallele aus der Überlieferung des Einzeltextes der Evangelien neben das Kephalaia-Zitat nicht zu stellen gewesen war.

Vor allem stimmen aber alle Zeugen der Tatianüberlieferung darin überein, an Mt. 7, 17 nicht Lk. 6, 43, sondern Mt. 7, 16 anzuschließen, und damit ist endgültig sichergestellt, daß der einzig möglichen Ergänzung von Z. 7 des Kephalaia-Zitats nicht eine freie Wiedergabe des οὐ (γάρ) ἐστιν jenes ersteren Verses, sondern das von vornherein von mir vermutete Mißverständnis eines das griechische δύναται wiedergebenden syrischen يعصب (findet [die Möglichkeit]) zugrundeliegt. Dieses Mißverständnis selbst erhärtet dann aber ebenso endgültig, daß die originale Sprachform auch der Kephalaia eine aramäische gewesen ist und daß wie die „Homilien“ auch sie unmittelbar in dieser Sprachform dem koptischen Übersetzer vorlagen. Denn, daß eines derartigen im Grunde

¹ Auch das abschließende صالحا kann als durch eine Korrektur nach Peš. vermittelte letztendliche Wiedergabe gerade des Begriffes καλός im Gegensatz zu „gut“ gewiß nicht in Betracht kommen. Eher könnte zur Not in diesem Sinne noch das regelmäßig vom Baume gesagte جيدة verstanden werden. Dann wäre es aber mehr als auffallend, daß die Korrektur zweimal hintereinander gerade an der unrichtigen Stelle in den Text eingedrungen wäre.

doch geradezu elementaren Mißverständnisses vielmehr etwa schon der christliche und also gewiß mit dem kanonischen Text von Mt. 7, 18 bekannte Urheber des griechischen „Diatessaron“-Textes sich schuldig gemacht haben sollte, von dem ein Bruchstück uns in Dura-Europos wiedergeschickt wurde und der von dem Autor der ursprünglich griechischen Kephalaia zitiert gewesen wäre, ist natürlich völlig ausgeschlossen. Zu deutlich zeigt ja doch das Bruchstück, wie stark jener Schöpfer des griechischen Harmonietextes, ob auch noch so unwillkürlich vielleicht, bei seiner Arbeit entscheidend, durch den ihm mehr als seine aramäische Vorlage geläufigen griechischen Text der Einzelevangelien beeinflusst war, als daß einen einzigen Augenblick lang daran gedacht werden könnte, daß dieser Einfluß ihn hier mit unbedingter Zwangsläufigkeit hätte den rechten Weg führen müssen. Aber auch dem Urheber einer griechischen Übersetzung der Kephalaia, die ein Mittelglied zwischen deren aramäischem Originaltext und der koptischen Übersetzung gebildet hätte, ist das Mißverständnis unmöglich zuzutrauen. Auch ihn hätten wir naturgemäß wenigstens in der doppelsprachigen Kulturwelt des hellenisierten, von Hause aus ethnisch und sprachlich semitischen asiatischen Raumes zu suchen, in der die aramäische Entsprechung des griechischen $\deltaύσσαθαί$ zu geläufig sein mußte, um auch nur momentan mißkannt zu werden. Nur einem mit dem griechischen Text des christlichen Vierevangeliums ebensowenig als unmittelbar mit griechisch-syrischen Entsprechungen lebendiger Umgangssprache Vertrauten, wie es ein aus nationalen Kreisen seiner Heimat entstammender und für solche schreibender Manichäer Ägyptens sein mochte, kann es zugestoßen sein, hier den denkbarst offensichtlichen Sinn des von ihm übersetzten aramäischen Textes nicht zu erfassen.

Von hier aus ist dann aber nicht nur auch über das Verhältnis des Zitates zu dem פֿרוֹת (seinen Früchten) kein letztes Wort mehr zu verlieren. Es ist eine Erkenntnis gewonnen, die ganz allgemein für das Verständnis des vorliegenden koptischen Textes der Kephalaia und die Ausfüllung seiner Lücken von maßgeblicher Bedeutung ist. Wo jenes Verständnis auf Schwierigkeiten stößt oder eine Ergänzung fraglich bleibt, wird man immer wieder nach dem zugrundeliegenden aramäischen Wortlaut und nach der Möglichkeit seines Mißverständnisses sich zu fragen nicht unterlassen dürfen.

In der Tat lassen sich in den bisher erschienenen vier Doppellieferungen der Kephalaia-Ausgabe noch mehrere weitere Beispiele eines unbestreitbaren Mißverständnisses der unmittelbaren syrischen Vorlage des Übersetzers feststellen. Der Güte des Herrn Kollegen H. H. Schaefer¹ ver-

¹ Briefliche Mitteilung vom 25. 7. 36: „Einen weiteren Syriasmus, den ich vermute, möchte ich Ihnen zur Prüfung vorlegen. In den Kephalaia 7, 20. 30; 8, [1. 4]; 15, 26; 16, 7 u. ö. auch in Kap. 150 bei Schmidt-Polotsky 44 des SA., erscheint ϩεαηηϩ , wo man

danke ich zunächst den Hinweis auf die Tatsache, daß geradezu grundsätzlich¹ als Objekt einer Verkündigung statt des zu erwartenden Begriffs einer Botschaft ein mindestens in einzelnen Fällen völlig unsachgemäßes $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ denjenigen der Hoffnung einführt, was offensichtlich auf einer Verwechslung von $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (Botschaft) mit $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (Hoffnung) beruht². Eine nicht minder grundsätzliche Falschdeutung hat durch den koptischen Übersetzer das in der Tat ja recht vieldeutige syrische $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ erfahren.

Kap. 8 (S. 36 Z. 27—37 Z. 27) handelt nach seiner Fassung der Überschrift von vierzehn $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\epsilon\tau\alpha$ $\iota\eta\sigma\omega\tau$ $\tau\epsilon\lambda\omega$ $\alpha\rho\alpha\tau$ (Fahrzeugen, die Jesus bestiegen hat). In der Tat werden von den in Betracht kommenden Gegenständen die beiden ersten S. 36 Z. 34 bzw. S. 37 Z. 1 im Text selbst durch den Ausdruck $\chi\alpha\iota$ (Schiff), dem syrisches $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ oder $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ zugrunde liegen wird, unmißverständlich in dem Sinne dieser Titelfassung bezeichnet, und durch das griechische Fremdwort $\rho\alpha\rho\iota\alpha$ ($\alpha\rho\iota\alpha$) ausgedrückt, erscheint, wie daneben bereits an der zweiten dieser Stellen³, der Fahrzeugbegriff auch in einer abschließenden Zusammenfassung, wo S. 37 Z. 19f. von zehn $\alpha\rho\iota\alpha$ gesprochen wird, $\epsilon\tau\alpha\rho\tau\epsilon\lambda\omega$ $\alpha\rho\alpha\tau$ $\epsilon\iota\sigma$ $\tau\epsilon\lambda\omega\mu\iota\sigma$ (die er in der $\zeta\omega\eta$ bestiegen hat), und Z. 21f. von der Gesamtzahl der vierzehn $\alpha\rho\iota\alpha$ — nunmehr aber mit einer sehr bezeichnend anderen Ausdrucksweise: $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\omega\tau$ (in denen er vollbrachte) den Willen seines Vaters, woran sich unmittelbar eine summarische Charakterisierung des Lebens- und Heilswerkes Christi anschließt. Mindestens notwendig auf den Fahrzeugbegriff weist nun schon diese zweite verbale Aussage nicht mehr hin. Vor allem aber ist dieser Begriff auf die Z. 3—11 näher behandelten Nrn. 4—10 vielmehr gerade der zehn als solche anscheinend durch die auf sie allein gehende verbale Aussage gesicherten $\alpha\rho\iota\alpha$ tatsächlich schlechterdings nicht anwendbar⁴. Wenn hier von den beiden mythologischen

Botschaft $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omega\sigma$ erwartet: ist das nicht einfach Wiedergabe von $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$, das etymologisch nach $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ gedeutet worden ist (während es ja tatsächlich $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ ist)?“

¹ Ich notiere außer den von Schaefer angeführten Stellen etwa noch S. 56 Z. 26; 59 Z. 28; 148 Z. 15; 187 Z. 21. Nicht alles ist hier von schlechthin derselben Beweiskraft. In einzelnen Fällen würde der Begriff der „Hoffnung“ dem Zusammenhang nach nicht unbedingt als ausgeschlossen erscheinen müssen. Aber aufs Ganze gesehen ist doch das Zugrundeliegen des von Schaefer erkannten Mißverständnisses wohl allgemein anzunehmen.

² So möchte ich die Sache eher formulieren als wie es Schaefer getan hat. Irgendwelche etymologischen Erwägungen lagen dem koptischen Übersetzer gewiß fern. Er hat einfach zwei in der Schrift nur durch das Zeichen des grammatischen Geschlechtes sich unterscheidende Worte miteinander verwechselt.

³ S. 37 Z. 1: $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (das zweite $\alpha\rho\iota\alpha$). Dagegen S. 36 Z. 34 entsprechend $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (das erste Fahrzeug). Es wäre verfehlt, aus diesem Befund auf eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise etwa auch schon der syrischen Vorlage schließen zu wollen.

⁴ Daß Z. 14 zusammenfassend von allen zehn Nummern von der Zeit gesprochen wird $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ $\tau\epsilon\lambda\omega\mu\iota\sigma$ (nachdem er [sie] angelegt hatte), verschlägt gegen die Beweiskraft der Einzelausführung nicht. Ein $\rho\epsilon\lambda\eta\mu\iota\sigma$ (sich gehüllt halten) der

Gestalten des **τωριε** („Rufes“, besser: „Rufens“) und **ωτιε** („Hörens“) als Nr. 4 und 5 gesagt wird, daß Jesus **αρηφρε πιαλ αχι περσωνα** (ihn — oder: es — anlegte über sein **σωμα**) bzw. **αφολερ αχι πτωριε** (es hüllte über den Ruf), so ist eindeutig klar, daß sie nicht als Fahrzeuge, sondern als Kleider) gedacht sind, und nur im letzteren, nicht im ersteren Sinne verstanden werden können, von vornherein auch die folgenden Nrn. 6—10: „der lebendige **αρη**“, „der lebendige, wehende Wind“, „das leuchtende Licht“, „das lebendige Wasser“ und „das lebendige Feuer“. Und entsprechend wohl entschieden besser von Kleidern als von Fahrzeugen läßt es sich weiter verstehen, wenn es anschließend Z. 12 heißt, daß **περιμαζε πε ρη** („er wandelte in, — nicht „auf“ wie die Ausgabe übersetzt —) diesen zehn angeblichen **αρματα**. Der Sachverhalt wird darüber hinaus jedoch auch hier noch aufs Zwingendste gesichert, wenn es von dem „lebendigen **αρη**“ heißt, daß Jesus **αρηφρε πιαλ αριτωρε ηρητη** (ihn anlegte und sich mit ihm [?] salbte) und vom „lebendigen Feuer“ offensichtlich als den obersten aller dieser Kleider als demjenigen gesprochen wird, **επιτιπε πιατ τηροτ** (das über von ihnen allen ist), wobei die nicht wenig seltsame Ausdrucksweise — echtster Syriasmus! — auf sklavischer Wiedergabe von syrischem **ܡܘܠܘܢ** (oberhalb von) beruht. Es ist klar, daß in der Vorlage der koptischen Übersetzung, deren syrischer Sprachcharakter schon allein durch diesen Zug noch einmal mehr über jeden Zweifel erhoben wird, als Entsprechung des **πιατελο** (Fahrzeug) und **ζαρια** (άρμα) ein Wort gestanden haben muß, das die Bedeutung „Kleid“ und „Fahrzeug“ in sich vereinigte, von ihm aber unpassenderweise nur in der letzteren verstanden wurde. Das ist aber eben **ܡܘܠܘܢ**, das in der Bedeutung „Kleid“ keines besonderen Beleges bedarf, aber auch in der Bedeutung des „Wasserfahrzeuges“ in Peš.¹ wie in alter griechisch-syrischer Übersetzungsliteratur² nachweislich ist. Sollte gegen die Richtigkeit dieses Ergebnisses irgendein auch nur leisestes Bedenken noch möglich sein, so würde es schließlich

syrischen Vorlage etwa, für dessen Verbindung gerade mit **ܡܘܠܘܢ** Payne-Smith, *Thesaurus* Sp. 2861 interessante Belege bringt, konnte sehr wohl *a parte potiori* der sicheren sieben Kleider auch von den zwei Schiffen gesagt werden. Rein bildlich ist die Ausdrucksweise in jedem Falle Z. 3ff. bei Nr. 3, dem **στυλος υπεατ πρωιε ετηηκ** (στύλος der Herrlichkeit, dem vollkommenen Mann), von dem es heißt, daß Jesus **ηταπριε ηρητη** (in ihm erglänzte) usw. und Z. 15—19 bei den weiteren vier angeblichen **πιατελο** (Fahrzeugen) der „heiligen Brüder“, „reinen Schwestern“, Katechumenen „des Glaubens“ und „des Lichtes und der Kirche“, die Jesus in der Kirche „bestiegen“ hätte. Auch hier liegt etwa die bildliche Vorstellung des Kleides entschieden näher als diejenige des Fahrzeuges bzw. speziell Schiffes. Syrisch wird dem koptischen verbalen **τελο** („besteigen“) wohl ein **ܡܘܠܘܢ** („hineingehen“) zugrundeliegen, das ebenso gut von dem Besteigen eines Fahrzeuges, als von dem geistigen Eingehen Jesu in jene vier Personenkreise gebraucht werden konnte.

¹ Jes. 18, 1.

² Eusebios, Theopanie III 40 und 56.

durch das über den Urmenschen handelnde Kap. 51 (S. 126 Z. 30—127 Z. 23) endgültig niedergeschlagen werden müssen. Ihm, dessen Kampf gegen die Mächte der Finsternis die in der Mission Jesu zum Abschluß kommende Reihe solcher Kämpfe eröffnet¹, dienen S. 127 Z. 1—7 bereits das „lebendige Feuer“, Wind, Wasser, Licht und $\alpha\rho\sigma$ zur Ausrüstung, wie sie es in Kap. 8 Jesu tun, und hier wird dabei ganz bestimmt von dem ܙܒܥܘܟܐ (Kleid) eines jeden von ihnen gesprochen. Ein ܘܚܘܠܐ oder ähnliches der syrischen Vorlage hat ein Mißverständnis an dieser Stelle ausgeschlossen. Daß nur ein solches an der sachlich streng parallelen früheren Stelle vorliegen kann, wäre aber schon damit unwiderleglich bewiesen.

Durch deren beide ersten ausdrücklich als „Schiffe“ bezeichneten Nummern über die Bedeutung des syrischen ܘܚܘܠܐ einmal in die Irre geführt, hat der Übersetzer an seinem Irrtum nun auch sonst festgehalten. Kap. 42 (S. 106 Z. 21—111 Z. 17) handelt von drei ܘܚܘܠܐ (Fahrzeugen) des Wassers, der Finsternis und des Feuers, die, wie es erstmals S. 106 Z. 27 heißt, „von oben ausgegossen“ werden und auf die und deren Ausgießung auch in den beiden folgenden Kapp. 43 und 44 zurückgekommen wird. „Ausgegossen“ wird aber seiner Natur nach nicht ein „Fahrzeug“, sondern ein „Gefäß“, was ja die eigentliche Hauptbedeutung des in der Übersetzungsliteratur vor allem dem griechischen $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ entsprechenden ܘܚܘܠܐ ist. Endlich ist S. 118 Z. 27f. in demselben Kap. 42 die Rede von ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ (den Mauern und den Fahrzeugen, die den $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ umgeben). Auch hier können als etwas Umgebendes natürlich nur Gefäße (als Behälter) oder Hüllen in Betracht kommen, d. h. es muß ܘܚܘܠܐ in der einen oder der anderen der sonst vom Kopten mißverständenen Bedeutungen gebraucht gewesen und in ihr von ihm wiederum nicht erkannt worden sein.

Zu derartigen allgemeinen Erscheinungen werden sich entsprechende Einzelfälle bei sorgfältiger Durcharbeitung des koptischen Kephalaia-Textes vermutlich in noch erheblicherer Zahl gesellen. Auf einen solchen sei hier sofort noch aufmerksam gemacht. S. 12 Z. 29f. ist α ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ ܘܚܘܠܐ durch „erweckte der Böse ($\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\varsigma$) Neid ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) gegen die Sekte ($\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$) der Juden“ in einer sachlich völlig widersinnigen Weise wiedergegeben, da es sich dem Zusammenhang nach vielmehr um den vom Teufel bei den Juden gegen Jesus erregten Neid handelt. Aber wenn auch nicht wirklich feindlichen Sinn, doch die daneben formal hier recht unpassende Bedeutung der Richtung nach etwas, oder in etwas hinein hat die Präposition α (achmimisch = sonstigem ϵ) immerhin. Zugrunde liegen kann nur ein syrisches ܘܚܘܠܐ , das die Bedeutung einer Richtung nach mit der häufigeren eines Ortsruhe bei etwas oder einem verbindet.

¹ Vgl. dazu besonders die Kapp. 17—19 der Kephalaia.

Auch mit dem Einfluß einer bereits gegebenen Verstümmelung oder Fehlerhaftigkeit der syrischen Vorlage wird selbstverständlich gerechnet werden müssen. Eine und dieselbe Korruptel schon der syrischen Vorlage scheint an zwei Stellen des koptischen Textes in verschiedener Weise sich auszuwirken. Statt der gewöhnlichen an den Kapitelanfängen mit derjenigen als ἀπόστολος konkurrierenden Bezeichnung Manis als φωστήρ erscheint nur ein einziges Mal in dem Material von nun doch bereits 81 in der Ausgabe vorliegenden einschlägigen Stellen S. 86 Z. 30 vielmehr das rein koptische **πρηνιωταινε** (der Lichtmensch), und S. 126 Z. 32 wird Mani von seinen Jüngern als **πνικωτ ιωταινε** (unser Vater des Lichtes) angedredet, eine Ausdrucksweise, die ein grammatisch entsprechendes Urbild in der syrischen Vorlage nicht gehabt haben kann. Nun kann dem fremdwörtlichen **πφωστηρ** des Übersetzers in jener nur das — mindestens durch die syrischen Lexikographen¹ sehr gut bezeugte — *Nomen agentis* **ܩܘܘܫܘܬܐ** (der Erleuchter) entsprochen haben, und dieses hinter **ܐܘܪܘܘܬܐ** (unser Vater) wäre auch in der fraglichen Anrede ebenso grammatisch möglich als sachlich passend. Der Befund erklärt sich in beiden Fällen aufs einfachste, wenn in der Vorlage der erste Buchstabe jenes **ܩܘܘܫܘܬܐ** (Erleuchter) ausgefallen oder unleserlich geworden war. Dann ergab sich scheinbar ein zufällig in der uns bekannten späteren Literatur bisher nicht nachgewiesenes Adjektiv mit *an*-Bildung² **ܩܘܘܫܘܬܐ** (leuchtend), das an der ersten Stelle als substantiviert gebraucht empfunden werden mußte und demgemäß vom Kopten durchaus passend wiedergegeben, an der zweiten Stelle aber von ihm durch die in seiner Sprache mögliche genetivische Anlehnung an das vorangehende mit Possessivpronomen verbundene Substantiv nicht minder gut umschrieben wurde.

Bei Licht betrachtet als Reflex einer Textverstümmelung der syrischen Vorlage erweist sich denn auch die einzige Erscheinung, die man etwa versucht sein könnte, gegen die Erkenntnis einer solchen ins Feld zu führen. Es wäre dies die scheinbar original-griechische Titelangabe **ϩⲏ ⲡⲓⲦⲁ ⲧⲟⲩⲏ ⲡⲣⲉⲧⲏⲣⲓⲕⲟⲩⲏ** (in dem **Τὰ τῶν Μυστηρίων**, die in der Einteilung des Werkes S. 5 Z. 24 hinter dem bloßen **ϩⲏ ⲧⲏⲣⲁⲓⲃⲁⲧⲓⲁ** (in der **Πραγματεία**) und vor einem **[ϩⲏ] ⲧⲏⲣⲁⲓⲃⲁⲧⲓⲁ** (in der **γραφή**) sich findet, an das ein Relativsatz sich anschließt, wobei es sich an dritter Stelle zweifellos um das Gigantenbuch handelt. In gleicher Reihenfolge werden nun **Πραγματεία**, **Μυστηριον** und **Γιγαντων βιβλος** in dem von Schmidt und Polotsky³ bereits edierten Kap. 148 der *Kephalaia* als eine höhere Einheit zusammengefaßt und erscheinen sie in dem durch den „Λόγος vom großen Kriege“ gebotenen Verzeichnis der Schriften Manis⁴, wo in strenger Gleichmäßigkeit des Ausdrucks **πϫουε**

¹ Vgl. die Belege bei Payne Smith, *Thesaurus* Sp. 2298.

² Ganz entsprechende Anwendungen dieser Bildung sind zusammengestellt bei Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*². Leipzig 1898. S. 77 (§ 129).

³ *Ein Mani-Fund in Ägypten* (SbPAW. 1933 I S. 4—90) S. 85 bzw. [86] als Nr. 1. Übersetzung S. 34 bzw. [35]f.

⁴ *Manichäische Homilien* S. 25 Z. 2ff.

ἑπισημειωθῆναι (das Buch der μυστήρια) und πτω[υε ἡ]νήριος (das Buch der γίνοντες) dem vorangehenden bloßen πρ[αγμα]τεία (πραγματεία) gegenüberreten. Nun entspricht dem fremdwörtlichen [ση] τγραφή mit folgendem Relativsatz syrisches ܩܘܢܝܬܘܢܝܘܬܐ (in der Schrift, der, welche). Einefüglich auch hier für das syrische Original zu unterstellende strenge Entsprechung würde für die Art der Einführung des Mysterienbuches ein ܩܘܢܝܬܘܢܝܘܬܐ (in der Schrift der der Geheimnisse) ergeben. War davon das ܩܘܢܝܬܘܢܝܘܬܐ (Schrift) in der Vorlage des Übersetzers ausgefallen, so mußte ihm das bleibende ܩܘܢܝܬܘܢܝܘܬܐ als neutrischer Ausdruck erscheinen, der es tatsächlich ja so häufig in älterem Syrisch ist, und in Verbindung mit der jetzt unmittelbar vorangehenden Präposition ܐܝܢ (in) konnte der an eine reichste Durchsetzung seiner Sprache mit griechischem Lehngut wahrlich Gewöhnte eine genaue Wiedergabe der vermutlich neutrischen Ausdrucksweise kaum besser, ja kaum überhaupt anders als unter Zuhilfenahme des griechischen Artikels unternehmen, von dem dann zwangsläufig auch ein griechischer Genetiv abhängig gemacht werden mußte. Wie bedeutsam die gesicherte Erkenntnis, daß ihrem koptischen Übersetzer unmittelbar das zweifellos syrische Original der Kephalaia vorlag, praktisch werden kann, dürfte gerade an diesem letzten Beispiel sehr eindringlich einleuchten.

Nicht minder bedeutsam ist das Kephalaia-Zitat nun aber auch unter dem Gesichtspunkt der Textgeschichte des „Diatessaron“ vermöge seines alle übrigen Überlieferungszeugen weitaus überragenden Alters. Würden wir hier für unsere Stelle als Ausgangspunkt auf das ihm — wenn auch bereits in sehr erheblichem Abstand — nächststehende Zeugnis Aphrahats angewiesen sein, so würden wir von vornherein uns der nicht unerheblichen Schwierigkeit gegenübergestellt sehen, daß dieses selbst eben doch keineswegs ein schlechthin einheitliches ist. Durch die an das γάρ von Lk. 6, 43 erinnernde begründende Anknüpfung, eine umgekehrte Anordnung der Glieder von Mt. 7, 18 und das Fehlen von Lk. 6, 44a weicht nämlich das zweite der beiden einschlägigen Zitate von dem ersten immerhin merklich ab, und es könnte naheliegen, hier auf der ganzen Linie in diesem die wortgetreue und in jenem eine gedächtnismäßig freiere Anführung zu erblicken. Denn bezüglich der Anordnung der Glieder von Mt. 7, 18 ist das mit XIV 48 übereinstimmende Zeugnis aller späteren Quellen durch seine Übereinstimmung auch mit dem griechischen Text und damit mit Peš. und Vulg. methodisch entwertet. Da sichert nunmehr das Zitat der Kephalaia, indem auch es, das dem Verdacht einer Beeinflussung durch den kanonischen Mt.-Text entrückt ist, hier bereits mit der späteren Überlieferung zusammengeht, daß vielmehr Aphrahat beidemal mit einer gewissen Freiheit zitiert, das erstemal in der Umstellung der Glieder von Mt. 7, 18, das zweitemal in der Hinzufügung der begründenden Anknüpfung und der Unterdrückung von Lk. 6, 44a. Dabei dürften dann aber die beiden letzteren Erscheinungen miteinander in innerem Zusammenhang stehen.

Jene Anknüpfung ist nämlich doch wohl kaum durch Lk. 6, 43 bedingt, sondern es dürfte durch einen Gedächtnisfehler das Motiv der Begründung von einer späteren an eine frühere Stelle übertragen und im Zusammenhang damit der an der ersteren von ihm eingeführte Gedanke unterdrückt worden sein.

Von einer speziellen Problematik ist weiterhin die Wiedergabe von Lk. 6, 44a nach der Seite ihrer Stellung innerhalb des harmonistischen Gefüges wie nach derjenigen ihres genaueren textlichen Bestandes umgeben. Während das Element in der gesamten abendländischen Tradition gleich seiner kanonischen Fortsetzung 6, 44b überhaupt fehlt, geht es in T^A, unmittelbar von ihr gefolgt, der Wiedergabe von Mt. 7, 17f. bereits voran, schließt sich dagegen bei Aphrahat IX 11 an sie, der XIV 48 nur Lk. 6, 44b vorangeht, erst an. Wenigstens diese Stellung der ersten Vershälfte wird nun durch das Zitat der Kephalaia als diejenige erwiesen, welche ihr von Hause aus im Aufbau der Tatianischen Harmonie eignete. Damit wird als ursprünglich indirekt alsdann aber auch — abgesehen von deren hier nicht zur Rede stehenden genaueren Fassung — die bei Aphrahat XIV 48 der zweiten Vershälfte gegebene Verwendung erwiesen. Denn nur von dieser her wird das verschiedene Schicksal verständlich, das beide weiterhin in der morgenländischen und der abendländischen Überlieferung gehabt haben. In der letzteren sind die zwei ursprünglich an verschiedener Stelle und in umgekehrter Reihenfolge verwendeten und so jedes für sich als unkanonisch wirkenden Textelemente gleichmäßig überhaupt beseitigt, in der ersteren sind sie unter Wiederherstellung auch ihrer kanonischen Abfolge vereinigt worden.

Was den Tatianischen Wortlaut von Lk. 6, 44a anlangt, so sahen wir durch das Zitat der Kephalaia in Übereinstimmung mit S^S [C], I²⁸⁵ und der geschlossenen altlateinischen Tradition eine Nichtberücksichtigung des γάρ vertreten. Diese Übereinstimmung beruht dabei allerdings auf der Seite des Zitats auf einer Ergänzung. Doch ist diese völlig gesichert, weil irgendeine andere der Buchstabenanzahl nicht zu entsprechen vermöchte, die für die auszufüllende Lücke in Betracht kommt¹. Demgegenüber bietet nun Aphrahat eine Fassung, die gerade diese kausale Anknüpfung festhält, dagegen eine Wiedergabe des ἕκαστον vermissen läßt. Auch hier entscheidet das manichäische Zitat als das weitaus ältere Zeugnis gegen ihn. Dabei kann in diesem Falle dann aber von einer gedächtnismäßig freien Zitierung Aphrahats nicht die Rede sein. Denn, da wir eine solche XII 48 eben durch jene kausale Anknüpfung der Wiedergabe von Lk. 6, 44a bedingt sahen, muß diese ihrerseits in dem von ihm gelesenen

¹ Theoretisch würde allerdings die Gesamtzahl von acht Buchstaben, für welche Raum vorhanden ist, ebensogut als das 𐤒𐤏𐤍 𐤏𐤍 𐤒𐤏 (jeder Baum an) auch die mit dem Aphrahat-Zitat übereinstimmende Ergänzung 𐤏𐤍𐤏𐤍 𐤒𐤏 𐤏 (der Baum nämlich an) ergeben. Aber der in der koptischen Kephalaia-Übersetzung unverbrüchlich feststehende Gebrauch des volleren 𐤒𐤏 statt eines 𐤏 schließt sie praktisch aus.

„Diatessaron“-Text tatsächlich gestanden haben. Dieser wies an der Stelle also eine Änderung des ursprünglichen Bestandes auf, und zwar handelte es sich offenbar um einen Fall der im weiteren Rahmen der „Diatessaron“-Überlieferung sehr oft zu beobachtenden Erscheinung, daß eine nach der *graeca veritas* oder einem sonstigen Normaltext wie Peš. oder Vulg. gemachte Ergänzung ein ursprüngliches Tatianisches Textelement, neben das sie treten sollte, vielmehr verdrängt. Der nachträglich durchgeführten Berücksichtigung des γάρ war die von Hause aus vorhanden gewesene Wiedergabe des ἕκαστον zum Opfer gefallen.

Wie hier, so erweist unser Zitat noch an einer anderen Stelle den von Aphrahat gelesenen Tatiantext als einen bereits unter dem Einfluß griechischen kanonischen Evangelientextes abgeänderten. Jene dem Kontext von Mt. 7, 17 eingefügte Wiedergabe des πάλιν von Lk. 6, 43 fehlt übereinstimmend in beiden Zitaten Aphrahats, ist also gewiß dem ihm bekannten „Diatessaron“-Text fremd gewesen. Daß sie aber ein charakteristisches Element der ursprünglichen Tatianischen Harmonistik bildete, ergibt sich nicht einmal nur aus dem manichäischen Zitat. Das Element kehrt vielmehr, an etwas spätere Stelle verschoben, auch in demjenigen der syrischen Übersetzung des Titos von Bostra wieder, das bereits S. 173 zu berühren war: **لا مفعبد امدلا لها ؟ ربحف فلاتا حتفا . هافلا اول امدلا صعا ؟ ربحف فلاتا لها** (Nicht findet [die Möglichkeit] guter Baum, daß er mache schlechte Früchte, und auch nicht wiederum schlechter Baum, daß er mache gute Früchte.) Eine mindestens formale Angleichung an das Griechische bezeichnet denn auch in dem von Aphrahat zitierten Text die Infinitivkonstruktion **لصعا** (zu geben) gegenüber der stärker idiomatisch syrischen konjunktionalen Konstruktion, die in Übereinstimmung mit S^{S [C]} auch wieder dieses Titos-Zitat bringt und die in der Form eines **لها ؟** (daß er gebe) allein das dem koptischen Übersetzer unterlaufene Mißverständnis des **مفعبد** (findet [die Möglichkeit]) die Grundlage abgeben konnte.

Ein letzter Unterschied zwischen gleichfalls beiden Zitaten Aphrahats und demjenigen der Kephalaia läßt sich in dem nämlichen Sinne nicht deuten. Es handelt sich um das in der sonstigen Wiedergabe von Mt. 7, 17f. streng durchgeführte singularische καρπος (εϛ) (Frucht), bei dem der Gedanke an harmonistischen Einfluß des καρπὸν von Lk. 6, 43 sich nahelegte, gegenüber dem nicht minder konstanten mindestens formal pluralischen **فلاتا** (Früchte). Ein dem ersteren entsprechendes *fructum* wird durch das übereinstimmende Zeugnis von T^{Ahd} und T^{N(L. S. H)} gegen Vulg. denn auch für die Urgestalt des lateinischen Tatiantextes gesichert, wirkt wenigstens teilweise auch in einem Zitat das *Opus imperf. in Mth.* noch nach¹ und findet eine Entsprechung an dem gleichfalls nicht einheitlich

¹ *Hom. XIX* (Migne PG. LVI, Sp. 740): „*Non potest arbor bona fructus malos facere et non potest arbor mala facere bonum fructum.*“ Es ist überhaupt bezeichnend, wie häufig gerade der Evangelientext des unbekannteren Arianers, dessen Nachlaß das *Opus imperf.* ist, Berührung mit der „Diatessaron“-Überlieferung verrät.

durchgeführten, sondern nur je im ersten Gliede stehenden ثمرة (eine Frucht) von T^A. Nun wissen wir aber von der Entsprechung des ڤرثوڤ (seine Früchte) mit τοῦ ἰδίου καρποῦ her, daß der syrische Originaltext des „Diatessaron“ ڤرث (Frucht) als *Plurale tantum* gebrauchte, in seiner Wiedergabe also das καρπούς von Mt. und das καρπὸν von Lk. in dem ڤرث (Früchte) der Aphrahatzitate zusammenfallen mußten. Weiterhin ist dann aber zu berücksichtigen, daß die syrische Schrift ursprünglich selbst der Pluralpunkte entbehrte, ein Zustand der Dinge, der nicht nur in der edessenischen Pergamenturkunde von Jahre 243 vorliegt¹, sondern oft genug selbst noch in S^S nachwirkt. Wenn der koptische Text des Kephalaia-Zitates also zwar jenes ڤرثوڤ (Früchte) wörtlich pluralisch wiedergibt, vorher aber sein singularisches καρπος (eq) (Frucht) bietet, so dürfte das darin begründet sein, daß dem koptischen Übersetzer die beidemal von seiner Vorlage intendierte formal pluralische Fassung in der Verbindung mit dem Pronominalsuffix erkennbar war und erkennbar sein mußte, nicht so aber in einem von ihm als auch formaler Singular gelesenen, weil nicht mit Pluralpunkten versehenen, Status Emphaticus des syrischen Wortes. Das altlateinische *fructum* wird dargetan entweder auf demselben Mißverständnis oder umgekehrt auf dem richtigen Verständnis des nur formalen Charakters des *Plurale tantum*-Gebrauches von ڤرث (Frucht), die Ungleichmäßigkeit der Wiedergabe in T^A, wenn nicht wieder auf bloßem stilistischem Streben nach Wechsel des Ausdrucks, darauf beruhen, daß in der dem Übersetzer Abū l-Farağ ibn at-Tajjib vorgelegenen Hs. des Ḥunain-Schülers ʿĪsā ibn ʿAlī die Pluralpunkte abwechselnd geschrieben und, als nunmehr selbstverständlich, weggelassen worden waren. In der Tat kommen Beispiele einer derartigen Behandlung in syrischer Paläographie noch sehr lange vor.

Wie dem allem nun aber auch sei, die drei anderen Fälle genügen vollauf zu der wiederum ebenso grundsätzlich wichtigen als bestimmten Feststellung, daß der bei Aphrahat für die Zeit um 337—344 kenntlich werdende „Diatessaron“-Text keineswegs ohne weiteres als der ursprüngliche bewertet werden darf, vielmehr schon in ihm mit recht starkem Einfluß einer im Anschluß an griechischen Text der Einzelevangelien sich vollziehenden textlichen Weiterentwicklung gerechnet werden muß. Das liegt nur erneut in der Richtung der Beobachtungen, die ich vor einigen Jahren *Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem* an den Herrenworten über das Nichtmehressen des Paschas und Nichtmehrtrinken von der Frucht der Rebe gemacht habe².

Sehr absichtlich habe ich nun aber ganz allgemein von „griechischem Text der Einzelevangelien“ gesprochen, denn man wird sich auch vor der Vorstellung zu hüten haben, als müsse, was so frühe schon im Sinne

¹ Herausgegeben und erläutert, von Ch. K. Torrey, *A Syriac Parchment from Edessa of the Year 243 A. D* in *Zeitschrift f. Semitistik* X S. 33—45.

² In dieser Zeitschrift *Dritte Serie* VIII S. 1—12.

kanonischer *graeca veritas* den syrischen „Diatessaron“-Text beeinflusste, irgendein bestimmter, etwa schon der naturgemäß wesentlich mit dem Lukianischen zusammenfallende griechische Evangelientext gewesen sein, welcher in der ersten Hälfte des 5. Jahrh.s bei derjenigen abschließenden Revision des altsyrischen Textes zugrunde gelegt wurde, deren Ergebnis die Peš. der Evangelien ist. Auch nach dieser Richtung ermöglicht das Zitat des zweiten Kapitels der Kephalaia eine höchst lehrreiche Feststellung. Wenn etwas durch seine Übereinstimmung mit beiden Aphrahatzitataten für die syrische Urgestalt des „Diatessarons“ ganz unbedingt gesichert wird, so ist es die einheitliche Durchführung des Begriffes des „Gebens“ statt griechischem ποιῆν und ἐνεγκεῖν. Nun bietet aber T^A gegen Peš. die ebenso einheitliche Durchführung eines „Hervorgehenlassens“. Der von ʿĪsā ibn ʿAlī kopierte „Diatessaron“-Text hat hier also weder mit dem syntaktisch schon bei Aphrahat abgeändert erscheinenden ursprünglichen Text, noch mit Peš. übereingestimmt, die — nach Lukianischem Text, wie die Übereinstimmung mit von Sodens K zeigt — auch in Mt. 7, 18 wieder ebenso einheitlich ܠܗܘܢ (machen) verwendet. Für diese jüngste Hs. des syrischen „Diatessarons“, von der wir wissen, muß vielmehr ein ܠܗܘܢ (bringt hervor) und ܠܗܘܢܐ (daß er hervorbringe) oder ܠܗܘܢܐܘܠܐ (hervorzubringen) unterstellt werden. Das aber war Wiedergabe einer alten griechischen Variante von Mt. 7, 17f., die nur je einmal im Original und in altlateinischer Übersetzung noch greifbar wird. Statt des ersten ποιῆ von v. 17 bietet I^{ko} 294 ein ἐκφύει, und bei Tertullianus *de carne Christi* 8 lesen wir: *mala arbor malos fructus edat necesse est*, eine Paraphrase von v. 18b, deren Verbum nicht um seines Stammbestandteiles willen mit der echten Tatianfassung in Zusammenhang gebracht werden darf, sondern eine bedeutsame Eigenart durch das präpositionale Element gewinnt.

Wie verwickelt die Überlieferungslage zu sein vermag, sei schließlich noch von einer Seite her beleuchtet, zu der ein unmittelbarer Zusammenhang von dem manichäischen „Diatessaron“-Zitat nicht führt. Ich denke an die Wiedergabe, welche die beiden Zitate Aphrahats in der armenischen Übersetzung erfahren¹. Auch hier mögen tabellarisch und mit Interlinearübersetzung der normale armenische Wortlaut von Mt. 7, 17f. und das entsprechende Hauptstück der Zitate nebeneinandergestellt werden (siehe nächste Seite):

Offenbar ist hier in der armenischen Aphrahatübersetzung an der ersten Stelle in allerweitestem Umfang und an der zweiten doch auch bis zu einem gewissen Grade — und zwar, wie es bei diesem weitverbreiteten Vorgang wohl durchweg der Fall sein wird, anscheinend gedächtnismäßig² —

¹ [N. Antonelli], *Sancti patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*. Rom 1756. S. 278 und 450. — Die letztere Stelle fehlt in dem S. 453—476 der Ausgabe beigegebenen Verzeichnis der zitierten *Loci sacrae scripturae*.

² Nur so nämlich läßt sich wohl begreifen, daß in dem zweiten Zitat das für den echten „Diatessaron“-Text und für den syrischen Aphrahat-Text so vor allem bezeichnende

Mt. 7, 17f.

այսպէս ամենայն ծառ

So macht jeder gute

բարի պտուղ բարի

Baum gute Frucht

աննէ, եւ ծառ չար

und schlechter Baum

պտուղ չար աննէ:

macht schlechte Frucht.

ոչ կարէ. ծառ բարի

Nicht kann guter Baum

պտուղ չար աննել,

schlechte Frucht machen,

եւ ոչ ծառ չար

und nicht schlechter Baum

պտուղ բարի աննել.

gute Frucht machen.

Aphrahat IX 11.

Ծառ բարի զպտուղ

Guter Baum macht gute

բարի աննէ. եւ ծառ

Frucht, und schlechter Baum

չար զպտուղ չար բերէ.

trägt schlechte Frucht.

ոչ կարէ ծառ դառն

Nicht kann bitterer Baum

զպտուղ քաղ ջր աննել

süße Frucht machen

եչոչ ծառ քաղ ջր

und nicht süßer Baum

բերել զպտուղ դառն.

bittere Frucht tragen.

Aphrahat XIV 48:

Վս զի ծառ բարի

Deshalb weil guter Baum

զպտուղ բարի տայ. եւ

gute Frucht gibt und schlech-

ծառ չար զպտուղ չար:

ter Baum schlechte Frucht.

ոչ կարէ ծառ քաղ ջր

Nicht kann süßer Baum

տալ զպտուղ դառն.

bittere Frucht geben und

եւ ոչ ծառ դառն

nicht bitterer Baum

զպտուղ քաղ ջր.

süße Frucht.

der Zitattext der Vorlage durch die entsprechende Fassung eines in seiner Sprache dem Übersetzer geläufigen Textes ersetzt worden. Dieser Text war aber nicht der normale armenische Mt.-Text. Das springt in die Augen. Ebenso unverkennbar ist andererseits die entscheidende Beziehung, in der er gegenüber der echten Tatianüberlieferung mit der kanonischen Mt.-Fassung stand. Doch war, was ihm zugrunde lag, unmittelbar nicht das griechische Original jener Fassung, sondern eine auf Grund desselben korrigierter syrischer Text des „Diatessarons“. Das ergibt sich mit Sicherheit aus der mißverständlichen Wiedergabe des griechischen στερρός im Sinne von „bitter“, an die alsdann diejenige des κολός angeglichen worden sein dürfte. Dasselbe Mißverständnis kehrt nämlich noch einmal wieder, wo, wie in der Entwicklung des armenischen stärkste Beziehungen zu altsyrischem Evangelientext und darüber hinaus letztendlich zum Diatessaron bestehen: dem von C. Peters erstmals näher untersuchten arabischen Evangelientext. Hier ist es Lk. 6, 43, wo wir lesen: *لأنه ما من شجرة طيبة. فتثمر ثمرة مرة. ولا شجرة مرة. فتثمر ثمرا طيبا* (weil nicht ein guter Baum existiert, der bittere Frucht reifte, und nicht ein bitterer Baum, der gute Frucht reifte)¹. Daß das doch überaus merk-

„Geben“ statt der in dem ersten in Übereinstimmung mit der Peš. auftretenden durchgeführten Wiedergabe des griechischen ποιείν bzw. der hier mit ihr konkurrierenden des ἐνεγκεῖν stehengeblieben ist.

¹ So in der Leningrader und der Leidener Hs. 2376. In der Leidener Hs. 2377 steht *ثمرا حسنا مرة* statt *ثمرة مرة* mit der oben S. 173 Ak. 6 berührten an falscher Stelle in den Text eingedrungenen Korrektur.

würdige Mißverständnis unabhängig zweimal begangen worden sein sollte, würde zu jenen Annahmen gehören, deren Richtigkeit theoretisch ja durchaus möglich bleibt, mit denen aber praktisch zu rechnen die Möglichkeit jeder geisteswissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung aufheben müßte. Schon an und für sich würde ein Auftreten in armenischer und in dieser arabischen Überlieferung auf die hinter beiden stehende altsyrische Überlieferung als Urheimat des Mißverständnisses zurückweisen. Geradezu unmittelbar auf das „Diatessaron“ sehen wir uns aber vollends durch die Tatsache gewiesen, daß die seltsame Wiedergabe das eine Mal bei Lk., das andere Mal in einem wesentlich mit Mt. gehenden Text auftritt.

Dahingestellt bleiben muß natürlich, ob jener Text, der dem armenischen Aphrahatübersetzer sich in die Feder drängte, ein älterer, noch rein auf altsyrischer Vorlage ruhender und durch sie letzten Endes auch und stärker als der spätere Normaltext mit dem Diatessaron verbundener armenischer Text der Einzelevangelien war oder der aus dem syrischen geflossene armenische „Diatessaron“-Text, von dessen heute durch eine jüngste Arbeit von P. Essabalian¹ wohl endgültig gesicherter einstmaliger Existenz schon F. C. Conybeare sich glaubte überzeugen zu können². Licht würde hier, wenn etwas, nur eine dringend wünschenswerte systematische Untersuchung der Gestalt bringen können, welche die Evangelien- bzw. überhaupt die Schriftzitate Aphrahats in der armenischen Übersetzung angenommen haben.

Die ganze Tiefe und Verwickeltheit des „Diatessaron“-Problems wird denn auch durch einige leider recht wenige weitere und teilweise leider besonders stark lückenhaft erhaltene Zitate von Jesusworten beleuchtet, die sich in dem bisher veröffentlichten Teile der koptischen Kephalaia-Übersetzung noch finden und deren Herkunft aus dem Tatianischen Werke nunmehr von vornherein als gesichert gelten darf, um so mehr als, wie ich schon früher hervorhob³, der Verfasser der Kephalaia nach Ausweis einer Stelle der Einleitung (S. 7 Z. 26) im Gegensatz zum Kanon der vier Evangelien nur ein einziges Buch kennt, in welchem die Apostel nach dem Hingang Jesu seine Parabeln, Zeichen und Wunder aufgeschrieben hätten.

Von diesen weiteren Zitaten, auf die ergänzend im Folgenden in aller Kürze noch eingegangen werden mag, bietet nur das einzige⁴ von Jo. 8, 38 schlechthin nichts Überraschendes. Ein gewiß richtig ergänztes [ϩΑΤΙ

¹ *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des évangi es arméniens* Wien 1937. Vgl. die Notiz von W. H[engstenberg] *BZ.* XXXVII S. 520.

² Vgl. seinen Aufsatz *An armenian diatessaron: JTSt.* XXV S. 232–246 und die aus Briefen von ihm gemachten Mitteilungen G. Krügers *ZNW.* XXIII S. 5f. in dem schönen Nachruf *Frederick Cornwallis Conybeare* †.

³ *Dritte Serie* VIII S. 94f. dieser Zeitschrift in der Mitteilung über *Manichäische Literaturdenkmäler in koptischer Übersetzung*.

⁴ S. 35 Z. 32ff. in Kap. 7.

πενηκο]τ (bei euerm Vater) stimmt hier gegen das παρὰ τοῦ παρὸς ὑμῶν mit dem allgemein syrischen **ܠܗܘܐ ܠܘܥܘܒܐ** (= T^A: **لدى ابيكم**) bzw. allgemein lateinischen *apud patrem vestrum* überein, das seine Entsprechung an einem παρὰ τῶ πατρὶ ὑμῶν auch in der Lesart der griechischen Κοινή findet, eine Erscheinung die demgemäß selbst überhaupt wenig charakteristisch ist.

Weitestgehende charakteristische Berührung mit sonstiger Tatianischer und Tatiannaher Überlieferung bekundet¹ ein ausnahmsweise gut erhaltenes Zitat von Jo. 15, 13: **ܘܢ ܐܘܪܗܝ ܘܢܘܥܘܩ ܐܬܝ ܐܬܪܐ ܘܬܝ ܬܘܥܐ ܕܐܘܪܘܚ ܕܐ ܢܘܥܘܒܝܗ** (Nicht gibt es größere Liebe als die, daß einer [sich] in den Tod [gibt] für seinen Nächsten). Dazu vergleiche man S^{S(C)}; Peš.: **ܣܘܬ ܣܘܬܐ ܕܘܢ ܘܢܘܥܘܒܐ ܕܘܢ ܘܢܘܥܘܒܐ ܕܘܢ ܘܢܘܥܘܒܐ** (Eine Liebe, die größer <wäre> als diese, gibt es nicht, daß jemand = T^A: **وليس حب أعظم من هذه وهو ان**. (Und nicht gibt es eine größere Liebe als diese, nämlich, daß) gegen **μείλιον αὐτῆς ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἰνα**, T^{L(G)}: *quam ut*; T^{Ahd}: *thanna thaz*, T^N: *dan dat*, T^D: *dann daz* (als daß) gegen bloßem ἰνα und T^{L(S)}: *quift*, T^{L(H)}: *gheve*, T^D: *gebe* gegen **ἤ**. Das bloße Pronominalsuffix der auch hier wieder entschieden über jede Bezweifelung erhabenen einzigen Ergänzung **ܘܬܘܥܐ** (sich gibt) beruht auf einer ja durchaus angängigen rein reflexiven Auffassung des tatsächlich allerdings vielmehr griechischem τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, des syrischen **ܘܢܘܥܘܒܐ** (seine Seele). Ihr Begriff des „Gebens“ schließt sich erst mit dem **ܐܘܪܘܚ** (in den Tod) zu einer völlig in der Richtung echt Tatianischer Stilistik liegenden Wiedergabe des griechischen **θείναι** zusammen, so daß hier von einem als Ganzes erst durch das manichäische Zitat bekannt werdenden Tatianismus in der jüngeren deutschen Überlieferung wenigstens ein Teil erhalten erscheint. Vollkommen neu ist dagegen in dem singularischen Numerus wie in der Wortwahl ein unverkennbar hinter dem letzten koptischen Wort stehendes **ܘܢܘܥܘܒܐ** (seinen Genossen) gegen S^{S(C)}; Peš.: **ܘܢܘܥܘܒܐ** (seine Freunde) = **τῶν φίλων αὐτοῦ**.

Eine merkwürdige Erhaltung nur eines Teiles einer in den Kephalaia nun kenntlich werdenden vollständigen Diatessaron-Variante ist diesmal in syrischer Überlieferung auch gegenüber einem Zitat von Jo. 16, 7f. zu beobachten. In seinem übeln Erhaltungszustand bietet dieses Zitat² nämlich sicher einmal wieder völlig Neues, statt des αὐτὸν und ἐκεῖνος von einem **ܘܢܘܥܘܒܐ** (den παράκλητος) bzw. **ܘܢܘܥܘܒܐ** (der παράκλητος)

¹ S. 156 Z. 15f. in Kap. 63.

² S. 14 Z. 7–10 in Kap. 1. Ein erster Hinweis auf dieses Zitat a. a. O. S. 95 auf Grund von Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund* S. 54 bzw. 55. In Z. 9, wo die von Polotsky eingesetzte und in der Übersetzung ohne Andeutung dieser Tatsache wiedergegebene Ergänzung **ܘܢܘܥܘܒܐ** (die Sünde) wieder der Zahl der fehlenden Buchstaben nicht entspricht ist nach S^{S(C)} **ܘܢܘܥܘܒܐ** zu ergänzen **ܘܢܘܥܘܒܐ ܘܢܘܥܘܒܐ** (seine Sünden und). Ein in Z. 10 den Raum ausfüllendes ganz sicheres **ܘܢܘܥܘܒܐ ܘܢܘܥܘܒܐ ܘܢܘܥܘܒܐ** (die Sünde und über das) ist seltsamerweise in der Übersetzung wiedergegeben, aber in den Text nicht eingesetzt!

dann aber vor περί δικαιοσύνης den Einschub eines **ϩαϩερε ηεηητι** (und wird mit euch reden). Das syrische Original dieses Einschubs wirkt nun aber offensichtlich in einem auffallenden Wechsel der Konstruktion nach, den an der Stelle S^{SIC} aufweist: **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (wird die Welt überführen ihrer Sünden und über seine Gerechtigkeit und über das Gericht).

Einen nicht weniger auffallenden Befund ergibt ein Vergleich mit T^L und T^{Ahd} sodann auch noch bei einem¹ ähnlich stark fragmentarisch erhaltenen Zitat wesentlich von Mt. 10, 42. Sicher ist auch hier wieder hinter der Entsprechung des τῶν μικρῶν dieser Stelle die Erweiterung [ΙΠΙϢΤΟ]Ϣ ΕΤΗΛΑΖΤΕ ΕΡΑΙ (der πιστοί, die an mich glauben), die für das syrische Original wohl auf ein substantivisch gedachtes **ܘܥܠܘܢ** (Gläubigen) vor **ܥܠܘܢ** (kleinen) und einen hinter diesem sich anschließenden Relativsatz **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (die an mich glauben) zurückweist und in der Härte der Tautologie dieser beiden Elemente eine zwei verschiedene Quellen berücksichtigende Harmonistik keinen Augenblick verkennen läßt. Etwas dieser Erweiterung unmittelbar Entsprechendes ist dabei anderweitig nie nachweisbar. Dagegen schließt sich in T^L an die Entsprechung des ἐν ὀνόματι μαθητοῦ an einem *quia Christi estis* die Wiedergabe des ὅτι Χριστοῦ ἐστε von Mk. 9, 41 an, die denn auch in T^{Ahd} als „*uwanta ir Christes birut*“ (weil ihr Christi seid) wiederkehrt. Unmittelbar hinter der Quelle dieses Zusatzes aber konkurrieren in Mk. 9, 42 miteinander hinter einem τῶν μικρῶν die Lesarten eines bloßen τῶν πιστευόντων² bzw. τῶν πίστιν ἔχόντων³ und des vorherrschenden τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ⁴. Wir haben offenbar die beiden einfacheren Fassungen mit dem

¹ S. 189 Z. 18ff. in Kap. 75. — Eine Ergänzung in Z. 20 hätte nicht nach dem griechischen Normaltext, sondern nach dem ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ des I^{αδ5} bzw. dem **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (daß sein Lohn nicht verloren gehen wird) und altlateinischem „*non peribit merces eius*“ zu erfolgen. Passen würde ein [ΙΠΙϢΤΟ]Ϣ ΚΑ[ΩΧΙ]Ϣ ΕΗ (sein Lohn wird nicht verderben). Doch würde dies einer Zahl von 6 statt 5 vor und 3 statt 4 fehlenden Buchstaben nach dem erhaltenen mittleren Textsplitter entsprechen. Eine Nachprüfung der Richtigkeit der diesbezüglichen Notierung der Ausgabe am Original wäre unter diesen Umständen wünschenswert. Durchaus unwahrscheinlich ist die in Z. 18 kühn in den Text gesetzte und ins Deutsche übertragene Ergänzung nach der entsprechenden Stelle des Mani-Wortes in Z. 6f., die eine weitere unerhörte „Diatessaron“-Variante ergeben würde. Genau ebenso erfüllt die durch den Umfang des auszufüllenden Raumes gestellten Bedingungen ein: **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (einen Becher kalten Wassers), das dem harmonistischen ποτήριον ὕδατος ψυχροῦ von I^{αδ5} und **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (Kelch kalten Wassers) von S^{SC} und Peš. in Mt. 10, 42 unter dem Einfluß von Mk. 9, 41: ποτήριον ὕδατος (gegen die echte Mt.-Lesart: ποτήριον ψυχροῦ μόνον) entspricht.

² Bei v. Soden im Text auf Grund seiner H-Gruppe, über deren Stellung im einzelnen allerdings eine ganz klare Angabe durch den Apparat nicht geboten wird. Auch S^{SIC}: **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (die glauben) gehört hierher und altlateinisches *credentibus*.

³ So I^{αδ5} und die erste Hand H^{δ3}. Dazu der Altlateiner a mit seinem: *fidem habentibus*.

⁴ So in Übereinstimmung mit der griechischen Κοινή v. Sodens I außer I^{αδ5}. Dazu das auch schon in altlateinischer Überlieferung vertretene *credentibus in me* der Vulg. und **ܘܥܠܘܢ ܘܠܘܟܝܢ** (die an mich glauben) der Peš.

ersten der zwei Elemente zusammenzubringen, die in der harmonistischen Erweiterung des Kephalaia-Zitats vereinigt sind¹, während die vollere Variante mit dem zweiten jener Elemente identisch ist. Es sind, aufs letzte gesehen, die echte Mk.-Fassung und eine mit der Parallelstelle Mt. 18, 6 übereinstimmende erweiternde Fassung des Hebräer-Evangeliums, was der in dem manichäischen Zitat zutagetretende ursprüngliche „Diatessaron“-Text verschmolzen hatte. Eine wohl nicht allzu selten in der Überlieferung sich als wirksam erweisende harmonistische Nachbesserung hat zunächst das dort unverwendet gebliebene Mk.-Element nachgetragen und dieses allein hat dann wegen seines formal kanonischen Charakters wenigstens in einem Teile der abendländischen Überlieferung eine Erhaltung erfahren, während die als Ganzes jenen Charakter entbehrende alte harmonistische Erweiterung im Rahmen des Prozesses kanonischer Purgierung des Tatiantextes einer schlechthin allgemeinen Ausmerzung verfallen ist.

Völlig unerhört ist endlich in seinem gesamten Umfang das besterhaltene der hier in Betracht kommenden Jesusworte²: ΕΙΣ ΚΑΛΑΒΗΝ ΚΑΤ' ἘΡΑΤΗΡΟΤΗ[Ε] ΠΥΘΗΝ ΕΡΧΑΤ' ἘΠΙ ΤΟ ΚΑΡΠΟΣ ΕΡΧΑΤ' ΧΥ ΕΙΣΠΙΝΕΤ (Siehe die Axt ist an die Wurzel des schlechten Baumes gelegt, damit er nicht mehr schlechte Frucht trage von Stund an). Wir werden es hier mit nichts anderem als der Parallele des Hebräer-Evangeliums zu Mt. 3, 10 zu tun haben, die in diesem Falle als Ganzes ursprünglich in das tatianische Musivwerk übergegangen war. Es wird gerade hier noch einmal besonders deutlich, wie weit hinter aller sonstigen Überlieferung die Textgestalt des tatsächlichen Διὰ πάντες zurückliegt, welche die Zitate der manichäischen Kephalaia kenntlich werden lassen.

Auf die letzte Aufgabe einer Wiedergewinnung des originalen „Diatessaron“-Textes bezogen, ist alles das freilich sehr niederdrückend. Als Ganzes, das wird man sich sagen müssen, ist jene Wiedergewinnung überhaupt unmöglich. Was günstigstenfalls sich wiederherstellen lassen und dann auf parallelen Seiten sich gegenüberzustellen wäre, wird, soweit nicht sogar hier schon methodologische Entwertung durch Zusammenfall mit Peš. bzw. Vulg. eine letzte Entscheidung unmöglich macht, der im 9. Jahrh. von Abū l-Farağ ibn aṭ-Ṭajjib gelesene syrische und der hinter der weitschichtigen abendländischen Überlieferung stehende altlateinische Text oder auch noch dessen syrische Vorlage sein und bleiben. Was über die Hs. des ʿĪsā ibn ʿAlī an Orientalischem hinaufführt, wird gleich dem Nachhall des griechischen Textes, zu dem das Dura-Fragment gehörte, einem Nachhall, der weit davon entfernt ist, sich auf I^{αδ5} zu beschränken, für immer ein in seinem Umfang vom Zufall bestimmten Bestand von Trümmern darstellen, der gesichtet und geordnet in einem unter den beiden Haupttexten stehenden Apparat seinen Platz zu finden hätte.

¹ Die führend durch I^{αδ5} vertretene Variante macht dabei gegenüber dem normalen τῶν πιστευόντων den dort so häufig begegnenden Eindruck einer Rückübersetzung aus dem Syrischen.

² S. 58 Z. 18ff. in Kap. 18.

EIN BILDERZYKLUS IN DER GRÄBERHÖHLE DER ST. EUTHYMIOSLAURA AUF MARDES (CHIRBET EL-MARD) IN DER WÜSTE JUDA

(Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des frühbyzantinischen Mönchtums und zur Topographie der ältesten Lauren und Koinobien Palästinas)

VON

P. Dr. ANDREAS EVARISTUS MADER. S. D. S.

(Schluß.)

III. REIHENFOLGE DER VIER EUTHYMIOSNIEDERLASSUNGEN IN DER WÜSTE JUDA

Für die Datierung der beschriebenen Fresken ist von entscheidender Bedeutung, welche alte Mönchsniederlassung auf *Ch. el-Mard* gelegen und welche Geschichte sie erlebt hat. Schick, dem wir die erstmalige Erforschung von *Ch. el-Mard* und Umgebung sowie eine Planskizze des Ruinenberges verdanken¹, glaubte dort jenes große Euthymios-Kloster gefunden zu haben, von dem uns Kyrillos in der *Vita Euth.* c. 28 erzählt, und unter dessen Basilika Euthymios nebst zahlreichen Äbten und heiligen Mönchen beigesetzt wurden. Zur Prüfung dieser Annahme müssen wir uns kurz die wichtigsten Einzelheiten aus der Geschichte der vier Euthymios-Gründungen vergegenwärtigen. Ihre klare Scheidung wird uns mit Sicherheit zur Identifizierung der Mard-Ruine mit einer der Euthymios-Niederlassungen führen.

Als Euthymios im Jahre 405 nach Palästina kam, bezog er zunächst die Laura Pharan²), wanderte fünf Jahre später weiter nach Süden

¹ ZDPV. III (1880) S. 19–24 und Tafel II.

² T. Tobler (Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen), II 977, suchte diese Laura auf „*Om Râsrâs*“ (*Chirbet el-Muraşşas*) östlich von Bethanien, Robinson, (Palästina I 428) irgendwo in der Nähe von Masada, dem heutigen *Tell es-Sebbe* am Toten Meere. Nach Kyrillos (*Vita Euth.* c. 10 = Migne, PG. CXIV, 606) aber lag sie „am Wege nach Jericho, sechs Meilen (8880 m) östlich von Jerusalem, 10 Stadien (1920 m) westlich vom Dorfe Pharan“. Diese Angaben führen mit Sicherheit in die Schlucht des *Wādī Fārā*, 10 km nordöstlich von Jerusalem, wo aus den 60 bis 100 m senkrecht aufsteigenden Felswänden oberhalb der Quelle *‘Ain Fārā* etwa 50 Höhlen mit zahlreichen Spuren einstiger Anachoretenwohnungen herabgähnen (vgl. *Das Heilige Land* XLIX (1905) S. 102–107). Russische Mönche vom Berge Athos haben sich dort in letzter Zeit niedergelassen. Eine halbe Stunde östlich der Quelle erhebt sich heute noch der *Tell Fārā*, der offenbar dem „Dorfe Pharan“ und der benjaminitischen Stadt *hap-Para* (Jos. 18, 23) entspricht. Nebst der Übereinstimmung in der Entfernung von Jerusalem und einem Jericho-Wege weiter südlich, hat sich hier also selbst der alte Name erhalten, wenn auch die arabischen Bewohner des Landes jetzt einen anderen Sinn damit verbinden, indem sie

und bewohnte mit seinem Schüler Theoktistos eine Höhle im Tale *Dabor*. Dort heilte er im Jahre 420 den Sohn des oben erwähnten Schêchs Aspebet und unterrichtete und taufte dessen ganzen Stamm. Da die Wunderheilung eine förmliche Belagerung seiner Höhle von seiten hilfeschuchender Kranken und neugieriger Beduinen zur Folge hatte, sah sich Euthymios seines tiefen Gottesfriedens beraubt und entschloß sich, abgelegene Orte aufzusuchen. Er zog daher, nachdem er seine Laura im Tale *Dabor* zum Koinobion ausgebaut und ihm seinen Schüler Theoktistos zum Hegumenos gegeben¹, mit einem anderen Schüler, namens Domitian, in die Wüste Ruba „gegen Süden, in die Nähe des Toten Meeres. Darauf bestieg er einen hohen Berg, der von den andern Bergen abseits liegt und *Marda* heißt . . . Da er dort einen Brunnen und Gebäuderümmen vorfand, errichtete er eine Kapelle (ναόν) und einen Altar, die bis heute stehen²“. Euthymios lebte dort mit Domitian nur von Kräutern, die sie „absägten“ und oft roh aßen. Aber nicht lange hielt es den Heiligen auf *Marda*. Im Jahre 423 erfaßte ihn die Begierde, in die Wüste *Ziph* (30 km weiter südlich) sich zurückzuziehen, um dort die dunklen Höhlen und Talgründe zu bewohnen, die dem vor Saul flüchtenden David zum Versteck gedient hatten. Nachdem aber Euthymios den vom Teufel besessenen Sohn des Schêchs von *Aristobulias* geheilt hatte, war es auch hier zu Ende mit der ungestörten Ruhe und Einsamkeit. Die Bewohner von *Aristobulias* und den umliegenden Ortschaften bauten dem Heiligen, um ihn festzuhalten, ein Kloster, und verschiedene Anachoreten, die schon vorher in der Umgegend hausten, baten im neuen Kloster um Aufnahme. Dieses Kloster mit Kirche habe ich auf *Chirbet Ištābūl* (*Aristobulias*) in unmittelbarer Nähe von *Tell ez-Zīf*, zwei Stunden südlich von *Hebron*, wiedergefunden³.

Der Zulauf des Volkes wurde immer größer, so daß der nach beschaulicher Ruhe und Einsamkeit fiebernde Mönch mit Domitian wieder nordwärts wanderte und drei Meilen vom Theoktistos-Kloster entfernt (τριῶν σημείοις διεστηκότι) eine kleine Höhle (μικρὸν σπήλαιον) bezog. Theoktistos stieg zum öfteren Besuch zu Euthymios hinauf (ἀνεισι πρὸς αὐτόν), Euthymios hingegen begab sich jeden Sonntag in das Theoktistos-Kloster hinab (κατελθεῖν), um mit den Brüdern die Synaxis zu feiern. Von Aspebet, dem Schêch der von Euthymios schon früher getauften „Agarener“, wurde zum Danke für die Taufnade hart bei der Höhle „eine große Zisterne mit zwei Schöpflöchern (λάκκος μέγας δίστομος)

das hebräische כַּרְתָּב „Kuh“ in das ihnen geläufigere *Fārā* مَآئِة „Maus“ verwandelt haben. Schon bevor Euthymios diese Laura bezog, hatte sich dort Chariton mit seinen Schülern niedergelassen und in einer der Höhlen einen Gottesdienstraum eingerichtet, von dessen Plattenboden das Museum von *Sainte Anne* in *Jerusalem* ein schönes Spezimen besitzt.

¹ Über die Lage dieses Koinobion siehe oben S. 45.

² Den griechischen Text und seine Erklärung siehe unten S. 199f.

³ A. E. Mader, *Altchristl. Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa* (Paderborn 1918) S. 168–176.

angelegt, die Kyrillos noch zu seiner Zeit gesehen hat. Dazu baute Aspebet für Euthymios und seine Gefährten drei Zellen mit einer Bäckerei und einem Oratorium (οἶκον εὐκτήριον). Den Beduinen aber, die bei ihm bleiben und seiner Leitung sich unterstellen wollten, wies er ein zwischen seiner Höhle und dem Theoktistos-Kloster gelegenes Gelände an, wo sie ihre Zelte aufschlugen und zugleich eine Kapelle (ναόν) errichteten. Anfangs einem Priester und Diakonen unterstellt, empfangen sie nach baldiger Vermehrung der bekehrten Nomaden auf Veranlassung des Euthymios einen eigenen Bischof in der Person jenes Aspebet, seit seiner Taufe Petrus genannt, welcher ca. 428 vom Patriarchen Juvenalis in Jerusalem als erster „Bischof der Beduinenzelte“ (ἐπίσκοπος τῶν Παρεμβολῶν) ordiniert wurde und als solcher dem Konzil von Ephesos (431) beiwohnte¹. Aber die Euthymios-Laura wurde täglich immer mehr von heilsbegierigen Schülern belagert, bis ihre Zahl auf 50 stieg, für welche Bischof Petrus auf Wunsch des Euthymios ebenfalls kleine Zellen baute, sowie eine Kapelle (ναόν), die vom Patriarchen Juvenalis feierlich eingeweiht wurde. In dieser Gestalt einer Laura, bestehend aus einer Menge zerstreut liegender Zellen und Höhlen, deren Bewohner unter der Leitung des Euthymios standen, erhielt sich die Gründung 56 Jahre lang (428—484), bis sie infolge des immer stärkeren Andranges der Schüler in ein Koinobion ausgebaut wurde. Kaiserin Eudokia hatte sich auf dem gegen Süden gelegenen, 30 Stadien von der Laura entfernten Berg (*el-Muntâr*) einen Turm gebaut, um sich hier von Euthymios, der ihr den Zutritt zur Laura gewehrt, in den Fragen des Eutychianischen Irrtums, dem sie verfallen, unterrichten zu lassen². Es ist dieselbe Stelle, an welcher Sabas 54 Jahre später (ca. 511) das Monasterium Johannis Scholarii errichtete. Ebenso hatte Eudokia in einer von ihr dem Apostel Petrus geweihten, nicht mehr als 20 Stadien (3700 m) gegenüber der Euthymios-Laura gelegenen Kirche einen großen, ebenso breiten als langen Teich (λάκκος) anlegen lassen³. Kirche und Teich sind wohl auf *Chirbet el-Muraşşras* zu suchen, wo nebst einer Basilika mit drei Apsiden (Gesamtlänge 31,50 m) und einem Klosterbau noch heute ausgedehnte Wasseranlagen zu sehen sind. Ich zählte fünf große und acht kleinere Zisternen, von denen vier durch sorgfältig angelegte Kanäle gespeist werden⁴. Allerdings berichtet Kyrillos, daß Kaiserin Eudokia das Euthymios-Kloster von der Petrus-Kirche aus sehen konnte, was vom heutigen *Chân es-Sahl* gegenüber *Chirbet el-Muraşşras* nicht gilt, da die dazwischenliegenden Höhen die Aus-

¹ Zentrum dieser Beduinen-Diözese war, wie P. Federlin wahrscheinlich gemacht hat (*La Terre Sainte* XXIV (1907) p. 177—182), *Bîr ez-Zar'a*, 3 km südlich von *Chân es-Sahl*.

² *Vita Euth.* c. 14 = *Analecta Graeca* (Paris 1688) S. 65f.

³ A. a. O. S. 72.

⁴ Vgl. auch Conder, *Survey, Mem.* III S. 165; Schick-Marti, *ZDPV.* III (1880) S. 28ff.; van Kasteren, *ZDPV.* XIII (1890) S. 86; Furrer, *ZDPV.* III (1880) S. 235; von Rieß, *ZDPV.* XV (1892) S. 232f.

sicht sperren. Aber mit Recht haben schon Schick und v. Rieß darauf hingewiesen, daß Eudokia, wenn auch nicht die Stelle des Chân, so doch die im Umkreis desselben zerstreut liegenden Zellen der damaligen Euthymios-Laura erblicken konnte, besonders wenn man annimmt, daß die Kaiserin, nach Analogie ihrer Unterredung mit Euthymios vom Turme auf *Muntâr* aus, den Turm der Klosterfestung von *el-Muraşşras* bestieg. Dort wäre dann auch der λάκκος ἑπτάστομος zu suchen, den Eudokia 15 Stadien von *Mâr Sâbâ* (nach Metaphrastes aber 50 Stadien) anlegte¹, welche letztere Angabe der Entfernung von *Mâr Sâbâ* nach *el-Muraşşras* völlig entspricht. Zur Erhärtung dieser Lokalisierung darf beigefügt werden, daß noch heute die Zisternen auf *el-Muraşşras* von den dortigen Beduinen *Abū seba' Abwâb* „Vater der sieben Mündungen“ genannt werden, eine Bezeichnung, die eine wörtliche Übersetzung des griechischen Namens ἑπτάστομος darstellt. Die Laura Heptastomos, die der Mönch Jakobus von der Sabas-Laura auf eigene Faust in der Nähe des Heptastomos-Teiches² errichtete, wäre dann etwa auf *Chirbet Zennâki*, 3 km nordöstlich *el-Muraşşras*, jenseits der neuen Jericho-Straße, zu suchen. Sehr suggestiv für diese Lokalisierung wirkt der Name des Mannes, Ζαννάγων aus Betabudison (*Abū Dîs*), von dem Sabas den Baugrund erwarb zu einer neuen Laura, die 5 Stadien von der niedergerissenen Jakobus-Laura entfernt war³. Wenn auf *el-Muraşşras* die Petrus-Kirche lag, so muß das Martyrios-Kloster bei *Dêr es-Sidd*, 4 km östlich von *Anâtâ*⁴ oder bei *Şêch el-Chadr*, südöstlich von *el-Muraşşras*, gesucht werden⁵. Die Geschichte vom Diebstahle des Mönches Theodatus, der auf dem Wege vom Euthymios-Kloster nach Jerusalem „gegenüber dem Martyrios-Kloster“ es mit der Angst zu tun bekommt und die im Euthymios-Kloster gestohlenen goldenen Gefäße unter einem Steine vergräbt, läßt sich von beiden Ortslagen verstehen.

IV. DAS GROSSE EUTHYMIOS-KLOSTER BEI CHÂN ES-SAHL

Kyrrillos schildert die Ortslage als Augenzeuge mit folgenden Worten: „Die Stelle ist eine sehr schmale Anhöhe zwischen zwei Taleinsenkungen im Osten und Westen. Gegen Norden breitet sich eine äußerst angenehme Ebene von ungefähr drei Stadien Länge aus; durch dieselbe läuft ein Gießbach, welcher von einem östlich gelegenen Hügel herabkommt und wie ein Gürtel den Ort umschließt. Wo die Anhöhe in die Ebene übergeht, und sich beide miteinander allmählich verbinden, erhebt sich der Turm wie

¹ *Vita Sabae* c. 15 bei Cotelerius III S. 238.

² παρὰ τὸν ἑπτάστομον λάκκον: *Vita Sabae* c. 39 a. a. O. S. 280.

³ Vgl. van Kasteren, *ZDPV*. XIII S. 96; von Rieß, *ZDPV*. XV S. 230f.

⁴ Siehe hier oben S. 39.

⁵ Vgl. K. Furrer, *ZDPV*. III S. 235. Über die Ruine der kleinen Kirche mit einigen Zellen bei *Dêr es-Sidd*, und zwar am Südhang des *Wādî Sulêm*, wo es in das *Wādî Rawâbe* mündet, vgl. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1929, S. 178.

eine Warte und Feste; auf den Turm folgt die auf die Ebene gerichtete Pforte, welche zum Ausgange dient und den Austretenden wie von einer Warte aus den Anblick des ebenen Landes gewährt“¹. — Außer der von Bischof Petrus angelegten Zisterne mit zwei Mündungen bei der Euthymios-Höhle befanden sich in der Entfernung von zwei Stadien zwei ältere, „von den Amoräern“ gegrabene und jetzt wieder hergestellte Zisternen, deren eine zur Wasserversorgung für die Laura diente, die andere den Beduinen zur Nutznießung überlassen war.

Für den Ortskundigen kann es nicht zweifelhaft sein, daß nur *Chân es-Sahl* der topographischen Beschreibung des Kyrillos entspricht. Die Ruinen des Chân liegen auf einer niedrigen Anhöhe, östlich und westlich von Talwiesen umgeben, die sich an der Südseite zum bekannten *Wādī el-Mudawara* vereinigen, in dessen weiterem Lauf, 6 km weiter östlich die Ruinen des Theoktistos-Klosters liegen. Die gegen Norden sich ausbreitende Ebene von ungefähr drei Stadien (540 m) ist vorhanden. Nur der von einem östlichen Hügel mitten durch die Ebene fließende „Gießbach“ beruht auf einem Mißverständnis; denn das ganze Talsystem des erwähnten *Wādī el-Mudawara* zieht nicht ostwestlich, sondern umgekehrt, und auch das noch in Betracht kommende, 1 km nördlich der Ruine vorüberziehende *Wādī es-Sikke*, entwässert sich nach Osten in das *Wādī es-Sidr*, um mit diesem in das *Wādī el-Mudawara* zu münden. Auch die Turmanlage und das Hauptportal des Klosters gegen Norden läßt sich an der Ruine des *Chân es-Sahl* verstehen. Noch ist dort ein allerdings erst aus der Kreuzfahrerzeit stammendes Portal mit Spitzbogen und flachbossierten kleinen Fugenquadern erhalten, das ganz ähnliche Bau- und Bautechnik zeigt, wie die Toranlage des St. Georgs-Kloster im *Wādī el-Kelt*², die Ostmauer der Kreuzfahrer-Kirche in *‘Atlūt*, sowie der Pfeiler- und Gewölbekonstruktion von Hakeldama bei Jerusalem, besonders aber ein gut erhaltener Torbogen an dem *Masjīd el-Muğāhidīn* gegenüber dem *Bāb el-‘Atem* an der Nordseite des Tempelplatzes in Jerusalem. Das Kreuzfahrerportal bei *Chân es-Sahl* ist offenbar an die Stelle einer älteren Toranlage getreten und führte wie heute noch auf den alten Jericho-Weg, der die kleine Ebene durchzieht. Die von Bischof Petrus bei der Euthymios-Höhle gegrabene „große Zisterne mit zwei Schöpflöchern“ glaube ich mit der hart östlich unterhalb der Ruine gelegenen Zisterne identifizieren zu dürfen, die nach meinen Messungen 18 m lang, 13 m breit ist und jetzt noch, obgleich teilweise verschüttet, 10 m Tiefe hat. Sie ist mit großen schönen Gewölbepfannen eingedeckt und weist sogar noch am Nord- und Südsende die gewünschten zwei Schöpflöcher auf. Die Zuleitungen sind allerdings zerstört, so daß ich die Zisterne am 22. Dezember 1925 leer fand. — Die zwei älteren, „von den Amoräern“ gegrabenen und für Euthymios

¹ *Vita Euth.* c. 118 = *Analecta Graeca* S. 91 (Migne PG. CXIV S. 697).

² *Survey, Mem.* III S. 196.

wieder hergestellten *Zisternen*, zwei Stadien von der Laura entfernt, sind wohl nördlich von der Ruine zu suchen. Dort liegt an der Südseite des alten Pilgerweges nach *Nebī Mûsā* die „Tränkstelle“ *el-Miska* mit einem Steinbau (3,40 zu 1,54 m) und einem Steintrog (1,85 zu 0,75 m), der beim Vorüberziehen der Pilgerkarawanen aus einer Zisterne mit Wasser gefüllt wird. Etwas weiter nach Westen liegen die Ruinenreste des *Dâr el-Kaşr*, eines einstigen Turmes zum Schutze des Klosters, der sicher mit einer Zisterne versehen war, wenn diese sich auch jetzt nicht mehr ohne weiteres feststellen läßt¹. Auch die besser erhaltene Ruine eines zweiten Turmes nordwestlich von *Chân* und eine Strecke südlich vom Pilgerweg hatte sicher seine Zisterne.

Der ganze Ruinenkomplex von *Chân es-Sahl* bildet ein Rechteck von 55×45 m und zeigt an der Nordseite noch bedeutende Reste einer festungsartigen Mauer. Daß es sich nicht um einen ursprünglichen *Chân* handelt, beweisen die vielen Mauerzüge im Innern. Im südöstlichen Teile der Ruine waren schon vor den Ausgrabungen des Engländers Chitty im Jahre 1929 die Grundmauern einer dreischiffigen Kirche mit drei Apsiden zu erkennen, die eine äußere Gesamtausdehnung von 28×16 m haben, während das Hauptschiff (ohne Apsiden) $23 \times 4,82$ m, die beiden Seitenschiffe je 3,50 m Breite betragen (vgl. Génier a. a. O. S. 298f.). Chitty legte auch das Kloster frei und entdeckte in einer Höhle unter demselben die Gräber des heiligen Euthymios und 15 heiliger Äbte und Mönche, von denen uns Kyrillos berichtet². Mit dem Berichte des Kyrillos (s. oben S. 34f.) stimmt der archäologische Befund nur insofern nicht überein, als die Gräber sich nicht in der Basilika über dem Refektorium der Brüder befanden, und also an eine spätere Übertragung der Gräber in die Höhle zu denken ist.

Nachdem das Kloster schon im 5. und 6. Jahrh. und später noch öfters allgemeine Plünderung und Zerstörung erlebte³, ist es im 10. Jahrh. unter den Fatimiden abermals zerstört worden. Später wurde die Ruine zu einem *Chân* eingerichtet, der den arabischen Handels- und Pilgerkarawanen nach *Nebī Mûsā* und ins Ostjordanland als willkommene Raststätte diente. Daher heißt heute die Ruine *Chân es-Sahl* = „Herberge der Ebene“, oder auch *Chân el-achdar* „der grüne *Chân*“, weil inmitten einer fruchtbaren Ebene gelegen, im Gegensatz zum *Chân el-ahmar* = „roter *Chân*“, auch „*Chân Hatrûr*“ genannt, an der neuen Jericho-Straße mit der *Kal'at ed-Dam* = „Blutburg“, weil dort eine blutrote Felswand ansteht. Für *Chân es-Sahl* hörte ich auch den Namen „*Chân es-Salâune*“ (Plural von

¹ Vgl. van Kasteren, *ZDPV*. XIII (1890) S. 91.

² D. J. Chitty, *Excavation at the Monastery of St. Euthymius 1929. Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement* 1930 S. 150–153; 1932 S. 188–203. Vgl. dazu seine früheren Artikel ebd. 1928 S. 134–152; S. 175–178, sowie *Revue Bibl.* 1929 S. 98–103, 475f.; 1930 S. 150–153, 257–275.

³ Über seine Geschichte siehe von Rieß, *ZDPV*. XV (1892) S. 217–223.

Silwán), weil die Bewohner des Dorfes *Silwán* bei Jerusalem die Ebene bebauen¹.

Eine glänzende Bestätigung für die Lokalisierung der Euthymios-Laura bei *Chân es-Sahl* ist die Nachricht des Kyrillos², daß kurze Zeit nach Errichtung der Laura 400 auf der Reise von der heiligen Stadt nach Jericho begriffene Pilger aus Armenien „von der Straße zur Rechten (d. h. südlich) abwichen“, um zu rasten und in der Laura auf Geheiß des Euthymios vom Oikonomos mit Lebensmitteln versehen wurden. Wenn das Hodoeporicon St. Willibaldi aus der ersten Hälfte des 8. Jahrh.s von einem „*Monasterium Eustochii*“ (oder „*Eustachii*“) „mitten zwischen Jerusalem und Jericho“ spricht, so ist damit wohl nicht ein Eustochium- oder Eustachius-Kloster bei *Chân Hatrúr* gemeint, wie Tobler (II S. 507) glaubt — für ein Kloster dieses Namens fehlt ja jede weitere Nachricht — sondern unser *Euthymios-Kloster*³. Nach dem „*Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*“ (ca. 800) sollen sich zur Zeit Karls des Großen 30 Mönche im Euthymios-Kloster befunden haben⁴; es hatte sich also offenbar aus dem Perser- und Arabersturme (614 und 638) wieder erhoben. Auch nach den blutigen Verfolgungen, welche unter der Herrschaft der beiden Söhne des Chalifen *Harún er-Rašíd* ausbrachen, und in denen die Klöster der Wüste Juda zum blutigen Grabe zahlreicher Mönche wurden, lebte es wieder auf. Selbst noch in und unmittelbar nach der Kreuzfahrerzeit war es von Mönchen besiedelt, wie sich aus den Berichten des Johannes Phokas (1177)⁵ und des russischen Hegumenos Daniel (1106—08)⁶ erschließen läßt⁷. Es geht also nicht an, mit Génier⁸ das Kloster schon nach der Fatimiden-Verfolgung Ende des 10. Jahrhunderts aus der Geschichte verschwinden zu lassen.

Nach all diesen literarischen, topographischen und archäologischen Angaben, mit denen auch das letzte Zeugnis des griechischen Anonymos aus dem Anfang des 15. Jahrh.s übereinstimmt⁹, ist es ausgeschlossen, mit

¹ Es ist merkwürdig, daß trotzdem die meisten neueren Karten — die deutsche und englische Generalstabskarte nicht ausgenommen — immer noch *Chân el-ahmar* statt *Chân es-Sahl* schreiben; so auch Vailhé, *ROC*. IV (1909) S. 199; Génier, a. a. O. S. 94 (Karte); Federlin, *La Terre Sainte* XI (1894) S. 218.

² *Vita Euth.* c. 27 = *Analecta Graeca* S. 32f.

³ Vgl. von Rieß, a. a. O. S. 220.

⁴ Tobler, *Descr. Terrae Sanctae* (Leipzig 1874) S. 80.

⁵ Ἐκφρασις ἐν συνόψει τῶν . . . κατὰ Παλαιστίνην ἁγίων τόπων 18, 19 = Migne, *PG*. CXXXIII, S. 949.

⁶ Aus dem Russischen übersetzt von A. Leskien in *ZDPV*. VII (1884) S. 38.

⁷ Vgl. von Rieß, *ZDPV*. XV S. 222f. und Vailhé, *ROC*. IV (1909) S. 261.

⁸ A. a. O. S. 298.

⁹ Ἀπόδειξις περὶ τῶν Ἱεροσολύμων = Migne, *PG*. CXXXIII Sp. 988: „Mitten auf dem Wege von der Heiligen Stadt an den Jordan ist der Apostelbrunnen (heute *Ain el-Hôd*) und eine kleine Strecke davon das Euthymios-Kloster auf einer Anhöhe gelegen, 15 Meilen von Jerusalem entfernt, und weiter unten das Kloster der Gottesmutter (d. i. Choziba).“

Schick das große Euthymios-Kloster und dessen berühmte Gräberhöhle auf *Chirbet el-Mard* zu suchen. Ebenso wenig ist es gestattet, dieses Kloster nach *Nebī Mūsā* zu verlegen, wie es Fr. Liévin de Hamme¹ getan unter Berufung auf die Tradition der Griechen, und Guérin² unter Berufung auf die Berichte des Hegumenos Daniel, des Phokas und des Anonymos³.

V. DIE EUTHYMIOS-GRÜNDUNG MARDES UND DAS SABAS-KLOSTER KASTELLION IN DER HERODIANISCHEN BURGRUINE HYRKANIA AUF CHIRBET EL MARD

Diese Gründung fällt zeitlich und örtlich zwischen die Gründungen des Theoktistos-Klosters im Norden und des Aristobulias-Klosters im Süden. Euthymios zog mit seinem Schüler Domitian im Jahre 421 vom Theoktistos-Kloster „in die Wüste Ruba gegen Süden in die Nähe des Toten Meeres⁴. Darauf bestieg er einen hohen Berg der von den anderen Bergen abseits liegt und Marda heißt, einem Sperling gleich, der in die Berge zieht, wie der göttliche David sagt, um den Pfeilen und Bogen der Sünder zu entfliehen. Da er dort einen Brunnen und Gebäudetrümmer vorfand, errichtete er eine Kapelle (ναόν) und einen Altar, die bis heute stehen, und verweilte dort einige Zeit“: . . . τῆ πρὸς νότον ἐρήμῳ τοῦ Ῥουβᾶ παρὰ τὴν Νεκρὰν θάλασσαν ἀφικνεῖται. Εἰς οὕτως εἰς τι ὄρος ὑψηλὸν καὶ τῶν ἄλλων ὀρέων διεστηκός, τοῦ Μαρδᾶ καλούμενον ἄνεισι, μεταναστεύων εἰς τὰ ὄρη ὡς στρουθίον, κατὰ τὸν θείον Δαβίδ, καὶ τὰ τῶν ἁμαρτωλῶν τόξα περιστάμενος, ἐν ᾧ φρέαρ εὐρῶν, καὶ οἰκοδομὰς εἰς ἕδαφος καταβεβλημένας, ναόν

¹ *Das Heilige Land*, II (Mainz 1887) S. 141.

² *Samarie* I 23.

³ Vgl. diese Zeugnisse bei von Rieß, a. a. O. S. 213, 221—223.

⁴ Da die Anachoreten trotz äußerster Abtötung und Enthaltung von Speise und Trank in dem heißen Wüstenklima doch schließlich ohne Wasser nicht leben konnten, waren sie an die vier Quellen jener zisternenlosen Gegend gebunden: *ʿAin en-Nahr* (= *Fešcha*) und *ʿAin es-Sakatri*, 5 bzw. 4 km nördlich der Kidronmündung, *ʿAin el-Ruwêr* und *ʿAin et-Terâbe*, 3 bzw. 8 km südlich der Kidronmündung. Da zudem der Name der Wüste Ruba noch heute am Felssturz *Nakb er-Rubʿai* zu haften scheint, so darf dort die Wüste Ruba und südlich der Kidronmündung die mit der Wüste Ruba fast immer genannte Wüste Kutila lokalisiert werden. Damit stimmt überein, daß Sabas einst von der Wüste Ruba nach *Kalamon* (Gerasimos-Kloster, heute *Qasr el-Hadschle*) gelangte (*Vita Sab.* c. 49). Vgl. Federlin, *La Terre Sainte*, XXX (1913) S. 218; danach Génier, a. a. O. S. 83s. Dieser Lokalisierungsversuch findet sich aber schon bei Αὐγουστίνος a. a. O. S. 19 Anm. 4 und S. 11 Anm. 6, wo zugleich *Νέα Σιών*, τομ. ι' (1910) S. 329 zitiert wird. Woher die beiden Namen Ruba und Kutila stammen und was sie bedeuten, ist unbekannt. Johannes Moschos (*Pratum spir.* c. 99 = Migne, *PG.* LXXXVII Sp. 2957) spricht von einem Κοπιλαῖς in der Nähe des Berges Skopelos nordwestlich Antiochien in Syrien; auch ein Ruba scheint es dort gegeben zu haben (vgl. Honigmann, *ZDPV.* XLVII (1924) S. 36.

τε ἀνειγείρας, καὶ θυσιαστήριον ἐκείσε πηξάμενος· ἃ δὴ καὶ εἰς δεῦρο ἐστή-
κασι· διατρίβει μὲν τινα χρόνον ἐν αὐτῷ¹.

Die Charakterisierung des Ortes paßt auffallend genau auf den Ruinenberg von *Chirbet el-Mard*, an dem nicht bloß der alte Name Marda noch haftet, sondern der, wie wir oben (S. 28f.) sahen, auf der Nord-, Ost- und Südseite in tief eingerissene Täler abstürzt und auch auf der Westseite durch einen tiefen Sattel vom übrigen Bergmassiv getrennt ist. Die Gebäuderümmer, welche Euthymios vorfand, und in denen er eine Kapelle mit Altar errichtete, stammten offenbar von der alten Burg Hyrkania, die Herodes d. Gr. mit Alexandreion und Machärus zur Sicherheit des Landes gegen die Arabereinfälle gebaut hatte.

Diese Hasmonäern-Burgen werden zum ersten Male zur Zeit der Königin Alexandra erwähnt, die dort ihre Schätze aufbewahrte². Gabinius ließ Alexandreion und Hyrkania schleifen, da sie dem Alexander bei dessen Aufstand als Bollwerke gedient hatten³. Hyrkania diente lange Zeit der Schwester des Antigonos als Zufluchtsstätte und konnte erst kurz vor der Schlacht bei Actium von Herodes erobert werden⁴. Wieder aufgebaut, diente Hyrkania als sicheres Gewahrsam für unzufriedene Rebellen, die Herodes teils geheim, teils offen dorthin abführen und schließlich hinrichten ließ⁵. Die neuen Festungswerke, welche der König auf Hyrkania und Herodeion, wie auf Alexandreion, Machärus und Masada anlegte, waren so imposant, und mit solch ungeheuren Kosten aufgeführt, daß er sie dem M. Agrippa, der aus Italien nach Palästina gekommen und von Herodes mit großem Glanze empfangen worden war, nebst den neu erbauten Städten Sebaste und Cäsarea am Meere als große Sehenswürdigkeiten zeigte⁶. Das letzte Opfer herodianischer Grausamkeit, sein eigener Sohn Antipater, wurde auf Hyrkania ohne alle Auszeichnung bestattet⁷. Nach E. Schürer⁸ ist die Lage von Hyrkania unbekannt. Aber dem Marda-Berg mit seiner ausgesprochenen Spornlage und seinem doppelten Mauerwall kann kaum eine andere Höhe der Wüste Juda an die Seite gestellt werden, die für die Burg Hyrkania in Betracht käme. Wenn das von Sabas dort errichtete Kloster Καστέλλιον hieß, so deutet dieser Name doch zweifellos darauf hin, daß eine alte Burgruine oben lag, die zum Bau einer Klosterfestung einlud. Die griechischen Mönche von *Mâr Sâbâ* und Jerusalem nennen die heutigen Marda-Ruinen mit Recht im Plural Καστέλλια, da sie noch zwei Mauerwälle aufweisen. Der

¹ *Vita Euth.* c. 28 = *Analecta Graeca* S. 24f. (Migne, PG. CXIV Sp. 620).

² *Jos. antt.* XIII 16, 3.

³ *Jos., antt.* XIV 5, 2–4; *bell. jud.* I 8, 2–5.

⁴ *Jos., bell. jud.* I 19, 1.

⁵ *Jos., antt.* XV 10, 4.

⁶ *Jos., antt.* XVI 1, 2.

⁷ *Jos., antt.* XVIII 7, 1.

⁸ *Geschichte des jüdischen Volkes* I (1901) S. 339 Anm. 3 und S. 390 Anm. 67.

Berg diente infolge seiner beherrschenden Lage als wichtiger strategischer Stützpunkt gegen die Wüstenbewohner, und wir verstehen die alte Tradition der Beduinen, daß die erste Festung auf Marda von König Nimrod errichtet worden sei, der dort eine Stadt gebaut (*Medînet Nimrûd*) und sein Grab gefunden habe.

Nach einer viel verbreiteten mythologischen Legende, die der Talmud z. B. auch von Kaiser Titus berichtet, wurde Nimrod von einer Wespe oder Moskitofliege (*heshes*), die ihm in die Nase gekrochen war, tödlich ins Gehirn gestochen, zur Strafe dafür, daß er sich von seinen Untertanen als Gott verehren ließ¹. — Stephanos Byzantinos² nennt im 5. Jahrh. ein Dorf Hyrkania (Ἰρκάνια . . . κώμη τῆς Παλαιστίνης πλησίον τῆς Ιουδαίας), das wohl nicht auf unserem *Chirbet el-Mard* gesucht werden darf, da Euthymios doch nicht in oder bei einem Dorfe, sondern in einer möglichst abgelegenen Höhle sich ansiedelte. Strabo und Josephus³ erwähnen ein Ἰρκανεῖον, das wohl mit dem Ἰρκάνια, des Stephanos Byzant. identisch ist. Hingegen scheint die Gleichsetzung der Hyrkania-Burg mit unserer Euthymios-Niederlassung auf Marda und mit dem späteren κοινόβιον τοῦ Καστελλίου des heiligen Sabas⁴ gesichert zu sein⁵.

In seinem 54. Lebensjahre verbrachte Sabas dort erstmals die Fastenzeit. Der Berg lag 20 *Stadien* (à 190 m = 3800 m) von der Sabas-Laura gegen Nordosten und war wegen der Menge Teufel, die dort hausten, selbst von den Beduinen gefürchtet und gemieden. . . . εἰς τὸν τοῦ Καστελλίου βωμὸν, ὡς ἀπὸ εἴκοσι σταδίων, ὄντα τῆς λαύρας, κατὰ τὸ πρὸς ἀνατολὰς ἀρκτῶον μέρος· ἦν δὲ ὁ βωμὸς ἐκεῖνος, φοβερός τε καὶ ἄβατος διὰ τὸ πλῆθος τῶν εἰς αὐτὸν ἐμφωλευόντων δαιμόνων, ὅθεν οὐδεὶς ἐτόλμα τῶν κατὰ τὴν ἔρημον ποιμένων, προσεγγίσει τῷ τόπῳ⁶. Erst nachdem Sabas „mit Öl vom heiligen Kreuze“ den Berg besprengt, brachte er dort die Quadragesen zu, wurde aber trotzdem von den Teufeln dauernd geplagt, die ihm in Gestalt von schrecklichen Schlangen, Raben und allerlei wilden Bestien erschienen, um ihn zum Abzug zu zwingen. Trotzdem behauptete er das Feld und schlug die ganze Teufelschar in die Flucht, so daß sie in Gestalt eines schwarzen Rabenschwarmes eines Nachts aus den Höhlen des Berges davonflog. Nachdem Sabas das Osterfest in seiner Laura mit den Brüdern gefeiert, kehrte er mit mehreren Vätern auf Kastellion zurück, reinigte den Ort und errichtete aus dem vorhandenen

¹ Nach Clermont Ganneau (*Pal. Expl. Fund. Quarterly Statm.* 1874 S. 110; *Archaeological Researches in Pal.* I (1899) S. 301f.) haben wir es hier mit einer Namenslegende zu tun, die auf die Wurzelgleichheit der beiden Namen Merd und Nimrod (מֶרְד = מֶרְד, „unbeugsam, widerspenstig“ gegen Gott) zurückzuführen ist.

² Περὶ πόλεων ed. Dindorf (Lipsiae 1825) 434, 33ff.

³ Γεωγραφικά, ed. Müller (Paris 1853) XVI 2, 40. *Jos., bell. jud.* I 8, 2. 5.

⁴ *Vita St. Sabae* c. 27 = Cotelerius III 254s.

⁵ Schon Rhétoré (*Rev. Bibl.* VI [1897] S. 462) hat die Möglichkeit dieser Identifizierung ausgesprochen, ohne allerdings irgendwelche Gründe dafür anzugeben.

⁶ *Vita Sabae* c. 27, a. a. O. S. 254.

Baumaterial Zellen. Dabei fanden sie „im Schutt einen Palast mit wunderbaren Steinen gewölbt“, den sie unverzüglich ausgruben und „in eine Kirche verwandelten“, mit der Absicht, ein Koinobion zu errichten, „was auch geschah“: καὶ ἤρξατο ἀνακαθαίρειν τόπον, καὶ κτίζειν κελλία ἐκ τῆς εὐρεθείσης ὕλης. ἐν τῷ αὐτὸν ἀνακαθαίρειν, εὐρίσκουσιν ὑποκάτωθεν τῆς ὕλης, οἶκον βιωτικὸν μέγαν ἀπὸ λίθων θαυμαστῶν κεκαμαρωμένον· ὄντινα ἐκχοίσας καὶ διακοσμήσας, ἐκκλησίαν πεποίηκε· καὶ ἐκ τούτου λοιπὸν ἐσκέψατο τὸν τόπον οὐκ οἰκονόβιον ποιῆσαι· ὃ ὡς καὶ γέγονεν. (a. a. O. c. 27).

Da sie äußerste Not litten und nichts zu essen hatten, wurde Abt Marianos, der dem Koinobion bei Bethlehem vorstand, von einem Engel aufgefordert, Sabas und seine Genossen mit Speise zu versorgen. Sofort wurden denn auch Pferde gesattelt und den Brüdern auf Kastellion reicher Proviant gebracht. Durch diese göttliche Hilfe ermutigt, vollendete Sabas das große Kloster und gab ihm als ersten Hegumenos einen älteren Anachoreten, namens Paulos. Diesem folgten nach seinem Tode Theodoros mit seinem leiblichen Bruder Sergios und seinem Oheim Paulos; die zwei letzteren wurden später Bischöfe von Amathus, bzw. Aila. Das Kloster verfügte über Reittiere und besaß zwei Xenodochien: das eine in der Heiligen Stadt, nicht weit von der Davidsburg, das andere bei Jericho in einem Garten, den er schon früher angekauft hatte¹.

Eine Bestätigung der Lokalisierung des Kastellion-Klosters auf *Chirbet el-Mard* findet sich im Gründungsbericht des Spelaion-Klosters, das 15 Stadien von der Sabas-Laura entfernt, in einer großen Höhle an der nördlichen Felswand einer Schlucht westlich neben dem Kastellion lag: ἔρχεται εἰς τὸν χειμάρρον τῆς μεγίστης λαύρας ἀπέχοντα σταδίοις δεκαπέντε, πλησίον τοῦ Καστελλίου κατὰ δυσμᾶς, καὶ εὐρῶν ἐν τῷ βορινῷ κρημνῷ σπηλαίων μέγα τε καὶ ἀνεπηρέαστον, ὥκησεν εἰς αὐτῷ μετὰ Παύλου ἕως τῆς βαίων ἐορτῆς². Mit 15 Stadien (2850 m) ist allerdings die Entfernung von *Mâr Sâbâ* zum *Wâdî el-Ḳetâr* vor *Chirbet el-Mard* zu kurz bemessen; in Wirklichkeit sind es 4 km; aber dem Ortskundigen kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Höhlen und Ruinen in der *Ḳetâr*-Schlucht 2 km nordwestlich von *Chirbet el-Mard* gemeint sind, wo heute noch zwei Zisternen (*Bîr el-Ḳetâr* und *Bîr Abû Ša'le*) erhalten sind und von einer alten Wasserleitung gespeist werden.

Noch klarer lautet das Zeugnis im Kap. 66 der *Vita Sabae*, wo gesagt wird, daß das Spelaion-Kloster zwischen dem Kastellion im Osten, dem Scholarion im Westen und der großen Laura (= *Mâr Sâba*) im Süden lag: . . . ἐν δὲ τοῖς ἐκατέρωθε τοῦ σπηλαίου μοναστηρίοις, τό τε ἐξ ἀνατολῶν τοῦ Καστελλίου καὶ τὸ ἐκ δυσμῶν τοῦ Σχολαρίου, ὡς ἀπὸ πέντε σχεδὸν σταδίων καὶ τῇ μεγίστῃ λαύρᾳ οὖση πρὸς λίβα.

¹ *Vita Sab.* c. 27 und 31 bei Cotelerius III S. 256f. 231.

² A. a. O. c. 37 bei Cotelerius III S. 276.

Auch die Spelaion-Gründung hatte von einem Fastenaufenthalt des hl. Sabas ihren Anfang genommen. Nach dem Osterfeste kehrte er mit seinen Schülern Paulos, Theodulos und Gelasios in die Schlucht zurück, verwandelte die größte Höhle dortselbst in eine Kirche und errichtete ein „prächtiges Koinobion“, das den Namen „Spelaion“ erhielt: τὸ μὲν σπήλαιον ἐκκλησίαν πεποίηκε κατὰ δὲ πρόσβασιν κοινόβιον περιφανέστατον αὐτόθι συνεστήσατο, τοῦ σπηλαίου αὐτὸ ὀνομάσας¹. Paulos wurde erster Hegumenos der neuen Gründung; ihm folgten Kyriakos, Eustatios und Sergios.

Nach den besprochenen topographischen Angaben kann kein Zweifel sein, daß wir das Spelaion-Kloster in dem Gewirr von natürlichen und künstlichen Höhlen, Bauresten mit einer Wasserleitung der *Keṭâr*-Schlucht zu lokalisieren haben; sie nimmt ihren Anfang an den Abhängen des *Ĝebel Muntâr*, sâgt sich sofort in schaurige Tiefe und stürzt unter dem Namen *Wâdî Abû Ša'le* am Nord- und Ostfuß des Marda-Berges nach einem Laufe von kaum 3 km tief in die *Buķé'a* hinab². Schick, der auf *Chirbet el-Mard* das große Euthymios-Kloster lokalisierte, war natürlich gezwungen, das Martyrios-Kloster in das *Wâdî Keṭâr* zu verlegen, was nach dem Gesagten direkt unmöglich ist. Zudem steht diese Lokalisierung im Widerspruch mit der Entfernung von 15 Stadien zwischen dem Martyrios- und dem großen Euthymios-Kloster, die weit über den *Muntâr* nach Westen reichen und fast bis an die Kidronschlucht führen. — Der Name *Abu Ša'le* (nicht *Abu Schole*, wie Schick schreibt), den das Tal in seinem weiteren Verlaufe trägt, deutet auf „Feuer“ hin, und der *Šêch Ša'le*, südöstlich *Sebâstje* (Samaria), ist niemand anders als der Prophet Elias³. Der Name des *Wâdî Abû Ša'le* bei *Chirbet el-Mard* wird aber kaum auf den Feuerpropheten zu deuten sein, sondern bezieht sich wohl auf die dort in mehreren geologischen Adern anstehenden bituminösen Steine, die dem sog. Moses-Stein ähnlich sehen und im Feuer brennen⁴.

Noch ist eine Schwierigkeit zu lösen, die man gegen die Lokalisierung der Marda-Gründung des Euthymios auf *Chirbet el-Mard* erhoben hat. P. Delau⁵, Vailhé⁶ und Abel⁷ verlegen die Marda-Gründung des Euthymios auf *Tell es-Sebbe* (Masada) und erst das Kastellion des Sabas auf *Chirbet el-Mard*, und zwar mit dem Hinweis, daß Kyrillos im Berichte über die Kastellion-Gründung nichts von der schon früher dort erbauten Euthymios-Kapelle sagt, im Gegenteil den Marda-Berg einen von Teufeln

¹ A. a. O. c. 37 bei Cotelerius III S. 277.

² Siehe oben S. 28f.

³ Siehe A. Alt, *ZDPV*. XLVIII (1925) S. 393—397.

⁴ Wie Palmer, *Survey, Name Lists* p. 340 *Šha'le* mit „caverne“ übersetzen kann, ist unerklärlich; weder im Arabischen noch Hebräischen hat das Wort diese Bedeutung.

⁵ *Bulletin de littérature eccl.* I (1899) S. 273—281.

⁶ *ROC*. III (1908) S. 182.

⁷ *Une Croisière autour de la Mer Morte* (Paris 1911) S. 123—125.

bewohnten Ruinenhaufen nennt. Man müsse deshalb die Euthymios-Gründung auf *Tell es-Sebbe* suchen, der bei den Landesbewohnern syrischer Zunge sehr gut auch „Marda“ (hebr. Maṣada) heißen konnte, da beide Namen „Festung“ bedeuten, wie das griechische ἄκρα, mit dem Josephus¹ Maṣada bezeichne. Die von den Syrern in eine Merda verwandelte Stadt Davids (1. Makk. 1, 33) sei auch nichts anderes als das Maṣad von 1. Chron. 11, 7, das den Namen „Stadt Davids“ erhielt. Wie das Kastellion, so habe auch *Tell es-Sebbe* in der byzantinischen Zeit Marda heißen können, zumal es sich um zwei herodianische Festungen (Hyrkania und Maṣada) handle und heute noch in vielen Fällen die allgemeinen Namen *Kaṣtal*, *Burğ* und *Kal'a* an die Stelle der früheren Eigennamen getreten seien. Nur habe Maṣada wegen seiner weiteren Entfernung den ursprünglichen Namen Marda verloren, während er bei *Chirbet el-Mard* durch die Mönche des Sabas-Klosters durch die Jahrhunderte gerettet worden sei.

Gegen diese geistvollen Kombinationen erheben sich ernste Bedenken. Zunächst steht die Tatsache fest, daß *Chirbet el-Mard* den alten Namen Marda gerettet hat; ob er aber „Festung“ bedeutet und auch Maṣada zukam, ist wohl möglich, aber nicht beweisbar. Kennen wir doch ein Dorf Marda in Samaria, 7 km nordwestlich *Lubban*, das in niedrigem Gelände liegt, außer den Spuren einer byzantinischen Basilika keinerlei Reste einer alten Burg aufweist und dessen Name auf einen alten Eigennamen zurückgeht². — Daß aber Kyrillos, der 134 Jahre nach der Euthymios-Gründung schrieb, im Kastellion-Bericht die Euthymios-Kapelle nicht erwähnt, den Berg vielmehr als Dämonennest charakterisiert, kann auffallend erscheinen, bleibt aber doch durchaus verständlich. Abel weist selber darauf hin, daß die Euthymios-Gründung wohl keine ständige Mönchsniederlassung war, sondern nur als jeweiliger Fastenaufenthalt diente, wo man an den Sonntagen zur Feier der Synaxis zusammenkam. Wie sehr aber ein Ort auch nach der Besiedlung durch die Mönche ein Tummelplatz der bösen Geister bleiben konnte, lesen wir im Leben aller großen Anachoreten, angefangen von Paulos und Antoniös bis zu Hilarion, Euthymios und Sabas, deren Biographien wahre Repertorien der schauerlichsten Teufelsgeschichten sind. Mit den Teufeln in sichtbarer Gestalt zu kämpfen, war geradezu ein Privileg höherer Vollkommenheit.

Delau behauptet, Maṣada passe besser in das Itinerarium des Euthymios als *Chirbet el-Mard*; aber das gerade Gegenteil ist der Fall: Euthymios steigt von der Wüste Ruba auf Marda hinauf; wäre Maṣada das Ziel dieser Wanderung gewesen, so hätte sie den Heiligen erst durch die Wüste Kutila geführt, die südlich von der Wüste Ruba liegt³. Gerade Kyrillos sind beide Wüstengebiete so geläufig, daß er Kutila als

¹ *Bell. jud.* VII 8, 3.

² Siehe Conder, *Palestine Expl. Fund. Quarterly Statm.* 1876 S. 196.

³ Siehe oben S. 199, Anm. 4.

Zwischenstrecke genannt hätte, wenn Euthymios über diese nach Maşada hinaufgestiegen wäre.

Wenn Kyrillos seinem Berichte über die Euthymios-Gründung (um 421) beifügt, daß zu seiner Zeit (ca. 555) die Kapelle und der Altar des Heiligen noch aufrecht standen, so setzt das voraus, daß der Marda-Berg damals von Mönchen nicht bewohnt war; sonst wäre diese Bemerkung überflüssig. Erst um die Wende vom 6. zum 7. Jahrh. scheint das Kastellion nochmals vorübergehend als Zentrum einer Laura gedient zu haben; denn Johannes Moschos, der 619 starb, sah „auf dem sehr hohen Berg Μάρες (Vers. lat. Mardes) Anachoreten hausen: Ὅρος ἐστὶν περὶ τὴν Νέκραν θάλασσαν τὸ Μάρες καλούμενον· ἐν τούτῳ τῷ ὄρει κάθηνται ἀναχορήται¹. Moschos fügt seinem Berichte die köstliche Erzählung von einem Klosteresel bei, der so gut abgerichtet war, daß „er allein vom hohen Berge in den sechs Meilen (9 km) entfernten Garten an der Küste des Toten Meeres (vielleicht bei *Ain es-Sakatri* oder *Ain en-Nahr*) wanderte (Κῆπον δὲ ἔχουσιν διεστηκότα ἀπ' αὐτῶν σημείοις ἕξ περὶ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, ὡς ἐπὶ λαγγάδα) mit dem Kopfe dort die Gartentüre aufstieß, und, von einem Anachoreten, der als Klostergärtner fungierte, beladen, allein wieder den weiten Weg durch das Labyrinth der Talschluchten und Berge zu der (827 m höher gelegenen) Laura zurückmachte. Diese Entfernungsangabe ist so genau, daß sie allein schon als Beweis für die Lokalisierung des Kastellion-Klosters auf *Chirbet el-Mard* gelten kann². Sie schließt auch Maşada auf *Tell es-Sebbe* vollkommen aus, weil die schwindligen Pfade dieser Bergfeste für Esel ungangbar sind, wie schon die Beschreibung derselben durch Josephus Fl. nahe legt. Heute können sie selbst von Menschen ohne Leitern und Stricken nicht erklettert werden.

Man darf deshalb den Wortlaut des Sinai-Kodex der *Vita Euthymii* (siehe oben S. 35 Anm. 1) über die Wanderung des Heiligen vom Theoktistos-Kloster nach Marda (. . . κατῆλθεν εἰς τὸν Ῥουβᾶν, καὶ τὴν ἐπὶ νότον διοδεύσας ἔρημον παρὰ τὴν Νεκρὰν Θάλασσαν, ἦλθεν εἰς ὄρος ὑψηλόν . . .) nicht für die Lokalisierung Mardas auf Maşada ausbeuten, wie es D. J. Chitty in einem Brief an mich getan: „*Sureley this must mean, not 'The desert of Ruba that lies to the south' but 'The desert that lies to the south of Ruba'. Mard could not be called to the south of Ruba; also it could not be called 'alongside (παρὰ) of the Dead Sea, from Ruba or from Mukellik'.*“ Denn es ist zu beachten, daß weder dieser Text noch derjenige des Simeon

¹ *Pratum spir.* c. 158 = Migne, *PG.* LXXXVII Sp. 3025f.

² Johannes Bollandus hält in seinen Anmerkungen zur *Vita Euthymii* (Migne, *PG.* CXIV S. 619 Anm. 32) unseren Marda-Berg für den „*Mons Quarantanae*“, auf den Christus vom Teufel geführt wurde, und verweist auf Quaresmius (*Elucidatio Terrae Sanctae*, lib. VI. peregr. 6, cap. 12; ed. Venet. 1881, II 570), wo Bonifacius von Ragusa als Augenzeuge erzähle, daß auf Mardes unzählige Leiber (*corpora*) von heiligen Anachoreten zu sehen seien, und zwar so intakt, daß auch nicht ein Haar auf dem Haupte fehle. — Aber weder Quaresmius noch Bonifacius reden an der angezogenen Stelle von Mardes, sondern vom traditionellen Quarantana-Berg oberhalb Jericho.

Metaphrastes eine eigene weitere Wüstengegend südlich von Ruba am Toten Meere (nämlich Kutila) verzeichnet, sondern umgekehrt die Wüste Ruba südlich vom Theoktistos-Kloster am Toten Meere lokalisiert, was durchaus richtig ist, wie ein Blick auf die Karte lehrt. Welche Lesart vorzuziehen ist, kann ich nicht sagen; jedenfalls kann der Wortlaut des Sinai-Kodex allein keinen zwingenden Beweis begründen. *Augustinos*, der Herausgeber desselben, sah denn auch selbst keinen Widerspruch seines Textes mit dem Metaphrastes-Text, den er dauernd verglich; denn auf S. 20 notiert er zu dem fraglichen Text eigens die Identifikation von Μαρδᾶ mit *Chirbet el-Mard*. Der Wortlaut des Sinai-Textes braucht übrigens Euthymios durchaus nicht nach Maşada zu führen, selbst wenn er südlich von Ruba noch weiter dem Toten Meere entlang wanderte; denn wir dürfen uns die Wanderung des Heiligen mit seinem Schüler Domitian doch nicht so vorstellen, daß er nach Art eines eiligen Touristen in wenigen Tagen geraden Wegs ein bestimmtes Ziel erreichen wollte. Im Gegenteil: διοδεύσας heißt einfach „umherwandern“ mit längerem und kürzerem Aufenthalte da und dort. Solche Kreuz- und Querwanderungen sind ja typisch im Leben aller Anachoreten, und sehr gut konnte der Heilige, nachdem er vom Theoktistos-Kloster in die südlich gelegene Wüste Ruba gewandert war, sich wieder aufwärts nach Westen wenden und *Chirbet el-Mard* besteigen. Wer Maşada und *Chirbet el-Mard* gesehen, wird bekennen müssen, daß letzteres nicht weniger einsam liegt, wie ersteres, wenn auch nicht so weit von der Kulturgrenze entfernt wie jenes. Der φρέαρ ὑδάτων aber läßt sich von den großen Zisternen auf *Chirbet el-Mard* ebensogut verstehen, wie von denjenigen auf Maşada.

Chitty kann nicht glauben „*that the ἐκκλησία with its θυσιαστήριον which was till preserved in Cyril's time would have been passed over in the Life of St. Saba, if Merd had been the place*“. Aber ein *argumentum ex silentio* ist immer verdächtig, wenn die Behauptung nicht anderweitig bewiesen werden kann. Und wo ist der Beweis, daß Kyrillos in der *Vita Sabae* Kirche und Altar des Euthymios erwähnen mußte?

Die Euthymios-Gründung mit dem Kastellion-Kloster auf dem Mardaberge scheint eine nur kurze Geschichte erlebt zu haben. Während wir von den übrigen Koinobien am Hochrand der Wüste (*Mâr Sábā, Dêr Dôsi*), an der Jericho-Straße (Euthymios-Kloster, Choziba) und in der Jordanebene (Johannes- und Elias-Kloster) noch vor und nach der Kreuzfahrzeit manchmal hören, verschwindet die Marda-Gründung schon mit den Berichten des Kyrillos und Johannes Moschos aus der Geschichte. Man wird kaum fehlgehen mit der Behauptung, daß diese Gründung der ersten arabischen Invasion zum Opfer fiel und seitdem nicht wieder aufgebaut wurde. Mehr wie alle anderen klösterlichen Niederlassungen war ja dieses am weitesten in die Wüste vorgeschobene Kloster den Einfällen der Barbaren ausgesetzt. Nur die Mönchs-niederlassung auf *Tell es-Sebbe* in der alten Herodesfestung *Maşada* lag noch weiter abseits in unmittelbarer

Nähe des Toten Meeres; aber auch sie hat sicher die erste arabische Invasion nicht überlebt. Besiedlungsspuren aus späterer Zeit, etwa der Kreuzfahrer, lassen sich dort ebensowenig nachweisen, wie auf *Chirbet el-Mard*¹. Schon in der *Vita Euthymii* c. 125² berichtet Kyrillos von zwei kriegerischen Einfällen der wilden Horden des in persischen Diensten stehenden Beduinen-schêchs Alamundar unter dem Patriarchen Anastasios in den Jahren 491 und 502. Beide Male wurden viele Mönche niedergemetzelt oder in die Gefangenschaft geschleppt. Die Beduinen-Diözese Parembolos (*Castra Saracenorum*), deren Mittelpunkt wohl bei *Bîr ez-Zar'a*, 3 km südöstlich von *Chân es-Sahl* zu suchen ist³, ward am stärksten betroffen. Schon beim ersten Einfall mußten die christlichen Beduinen ihre Zelte abbrechen, um sie in der Nähe des weiter gegen die Heilige Stadt gelegenen Martyrios-Klosters (wohl vielleicht bei *Dêr es-Sidd*, 4 km östlich von *Anâta*⁴) wieder aufzurichten und Bethäuser (ναοὺς) zu bauen. Beim zweiten Einfall mußten sie auch diesen Ort räumen und flohen in die benachbarten Dörfer Betabudison, heute *Abū Dîs*, und Lazarion, heute *el-Azarîje* = Bethanien. In der Leitung der Diözese waren auf Petrus noch vier weitere Bischöfe gefolgt: Auxolaos, Johannes, Valens, Petrus II.⁵ In der zweiten Hälfte des 6. Jahrh.s scheint sie mit dem Martyrios-Kloster infolge der dauernden Beduinen-Einfälle ihr Ende gefunden zu haben. Auch das Euthymios-Kloster bei *Chân es-Sahl* blieb lange Zeit unbewohnt. Das römische Martyrologium hat unter dem 19. Februar die Opfer dieser beiden Invasionen in die Worte gefaßt: „*In Palaestina commemoratio sanctorum monachorum Martyrum, qui a Sarracenis sub duce Alamundaro ob fidem Christi saevissime caesi sunt.*“ Aber schon im Jahre 513 hatte sich der tolle Wüterich bekehrt, wurde getauft und ging vom persischen in byzantinischen Dienst über. Trotz der fortgesetzten Verfolgungen, denen die Mönche und Anachoreten beim Persersturm 614 und bei der ersten arabischen Invasion 638 ausgesetzt waren, erhoben sich einige Koinobien, wie *Mâr Sâbâ*, *Dêr Dôsî* und das Euthymios-Kloster bei *Chân es-Sahl*,

¹ Abel, *Une Croisière autour de la Mer Morte* (Paris 1911) p. 128s. fig. 34, hält allerdings die kleine Toranlage im westlichen Festungsgürtel von *Tell es-Sebbe* für Kreuzfahrerearbeit, weil sie mit Spitzbogen eingedeckt ist; aber letzteres ist nur an der Innenseite der Fall, während die Außenseite einen Rundbogen aufweist. Auch Tristram ist geneigt, das Tor den Kreuzfahrern zuzuschreiben, wenn nicht jede geschichtliche Quelle über eine Kreuzfahrerbesiedlung fehlen würde. Sauley hält es für herodianisch, Rey und de Vogüé für arabisch. Siehe die Auszüge aus den Berichten dieser Gelehrten bei Brünnow-Domaszewski, *Provincia Arabia* III 238—342. Über die byzantinische Kapelle dortselbst vgl. A. Schneider, *Oriens Christ.* 3. Serie, VI (1931) S. 249—51 mit Plan; über die herodianische Burg und den römischen Belagerungsring: A. Schulten, *Maşada*. ZDPV. LVI (1933) S. 1—184.

² *Vita Euth.* c. 125 = Migne PG. CXIV, Sp. 703.

³ Vgl. Federlin, *La Terre Sainte* XXIV (1907) S. 177—182.

⁴ Vgl. von Rieß, ZDPV. XV (1892) S. 232f. und *Pal. Expl. Fund. Quart. Stat.* 1929 p. 178 und oben S. 195 Anm. 5.

⁵ Vgl. Vailhé, *ROC.* II (1907) S. 351.

aus den Ruinen. So erfahren wir aus dem Leben des Stephanos Thaumaturgos¹, daß das Euthymios-Kloster an der alten Jericho-Straße Ende des 8. Jahrh.s wieder bewohnt war. 817 korrespondierte Theodoros Studita mit den Mönchen desselben Klosters². Die Koinobien der unteren Einöde aber, wie das Theoktistos-Kloster im *Wādī el-Mukellik*, das Choziba-Kloster im *Wādī el-Kelt* und die Niederlassungen im Jordantale scheinen die arabische Invasion von 638 und die großen Erdbeben von 659 und 660 nicht lange überlebt zu haben³. Das Kastellion-Kloster auf dem Mardaberge verschwindet schon mit der arabischen Invasion völlig aus unserem Gesichtskreise. Die zahlreichen, vormals von Einsiedlern bewohnten Zellen und Höhlen dienten nunmehr den innerhalb ihrer durch Mauern und Türme geschützten Klöstern während der Zeit des sogenannten Rezessus in der Fastenzeit als vorübergehende Stätten der Betrachtung und besonderen Abtötung. So wissen wir vom oben genannten Stephanos Thaumaturgos, der 794 in der Sabas-Laura starb, daß er in der Zeit der Quadragesimen sich mit anderen Vätern der Laura Sabae und der Laura Suḡa (Chariton-Kloster) an den Winterbach der östlichen Einöde des großen Euthymios-Klosters, sowie in die Höhlen des Kastellion, in die Wüste Kalamon am Jordan und in die Höhlen der vormaligen Laura Duḡa am *Ġebel Karantal* zurückgezogen habe, während sein Zeitgenosse Christophoros Eremita die in einer Felswand gelegenen, nur mit einer Strickleiter erreichbaren Theoktistos-Höhlen im *Wādī el-Mukellik* mehrere Jahre ständig bewohnte⁴.

In der Kreuzfahrerzeit lebten die Koinobien von Choziba, vom *Karantal-Berg* und in der Jordanebene vorübergehend wieder auf, wie die dortigen Baureste, Inschriften und Bilderspuren beweisen⁵. Das Kastellion-Kloster auf Mard aber blieb verlassen und weist deshalb auch keinerlei Spuren aus der Kreuzfahrerzeit auf.

VI. DATIERUNGSVERSUCH DES BILDERZYKLUS

Ob sich aus den wenigen Nachrichten über die Geschichte der Mönchs-siedlung auf *Chirbet el-Mard* ein Schluß über die Entstehungszeit unserer Bilder ziehen läßt?

Ohne Zweifel sind die Gemälde in einer Zeit entstanden, wo das Kloster auf dem Berge noch bewohnt war und die Höhle als Begräbnisstätte der Klosterinsassen diente. Daß die Höhle etwa den stundenweit entfernten Klöstern von *Mār Sábā*, *Dér Dósī*, oder gar von *Chân es-Sahl* als Koimeterion gedient habe und zu diesem Zwecke ausgemalt worden wäre, muß

¹ *Acta SS. Julii* III. c. 14, S. 509; c. 17, S. 510; c. 176, S. 577.

² Migne, *PG.* IC Sp. 1186.

³ Vgl. Vailhé, *ROC.* IV (1899) S. 324.

⁴ *Vita St. Stephani Thaum.* *Acta SS. Julii* III. c. 7, S. 506; c. 30, S. 515; c. 45, S. 523; c. 83, S. 536; c. 128, S. 554; c. 139, S. 559; c. 157, S. 568; c. 158, S. 569; c. 176, S. 577; c. 178, S. 578.

⁵ *Survey, Mem.* III S. 192—197; 201—204.

als ausgeschlossen gelten. Die Gefahr der Profanierung und Zerstörung seitens der Beduinen mußte die Bestattung auf einem so exponierten, unbewohnten Berge aufs stärkste widerraten. Mit dieser Erwägung kämen wir über die Kreuzfahrerzeit hinauf. Tatsächlich fehlt uns jede Kunde, daß der Berg unmittelbar vor, während oder gar nach der fränkischen Herrschaft besiedelt gewesen wäre. Johannes Phokas, der um 1177 auf dem Rückwege von Jericho über *Mâr Sâbâ* und das Theodosios-Kloster reiste, also wohl dem alten *Nebî Mûsâ*-Weg durch die *Bukê'a* am Fuße des Marda-Berges folgte, läßt diesen letzteren ganz unerwähnt. Und der fleißige Tobler, dem wir soviele literarische Nachrichten über die Klöster der Wüste Juda verdanken, kannte die Mönchssiedlung auf Marda nur dem Namen nach aus der *Vita Euthymii*, ohne zu wissen, wo es zu lokalisieren sei und ohne in der Literatur irgendeine weitere Notiz über seine Geschichte zu finden (T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen* [Berlin 1853/54] II S. 963—983). Kein Wunder, daß das am meisten in die Wüste vorgeschobene Kastellion mehr wie alle anderen Klöster den Einfällen der Beduinen ausgesetzt war und nach etwa 164jährigem Bestehen (492—638) im Dunkel der Geschichte verschwand. Nur die Mönchsniederlassung auf *Tell es-Sebbe* (wohl nur für Quadragesen-Aufenthalt bestimmt) lag noch weiter abseits in unmittelbarer Nähe des Toten Meeres; aber auch sie hat die erste arabische Invasion nicht überlebt. Wenn andere Koinobien der Wüste später wieder aufgerichtet werden konnten, so verdanken sie es offenbar ihrer Lage am Hochrand der Wüste in größerer Nähe bewohnter Ortschaften, wie das Sabas- und Theodosios-Kloster, oder der Nähe vielbesuchter Orte und Straßen, wie das Euthymios-Kloster bei *Chân es-Sahl*, Choziba-, Johannes- und Elias-Kloster bei Jericho. Aber welche schwere Stürme und oftmalige Räumung auf Jahrhunderte hinaus auch diese mehr geschützten Siedlungen erlebten, erfahren wir aus ihrer blutigen langen Geschichte und besonders aus der Tatsache, daß selbst sie zum Teil, wie Choziba-, Johannes- und Gerasimos-Kloster, nach jahrhundertlangem Schläfe erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrh.s wieder aufleben konnten.

Auf Grund dieser geschichtlichen Erwägungen möchte man versucht sein, den *Terminus ad quem* für die Entstehungszeit unserer Fresken in der arabischen Invasion 638 zu sehen. Noch leichter scheint sich der *Terminus a quo* zu ergeben aus der Tatsache, daß alle dargestellten Heiligen im 4., 5. und 6. Jahrh. gelebt haben und nur Georgios Chozebita (gest. 625) über den Anfang des 7. Jahrh.s heraufreicht. So bliebe nur die kurze Zeit von 625—638 für die Entstehung der Bilder übrig. Der byzantinische Charakter der Nekropole mit aufgemauerten Grabstellen würde zu dieser Datierung passen. Auch die sehr stümperhafte Malerkunst, welche die Bilder verraten, entspräche der byzantinischen Verfallzeit. Desgleichen wären die paläographischen Merkmale der Beischriften für diese Zeit verständlich. Die charakteristische Form des Alpha α , α , α mit senkrechtem

Hauptstrich und seitlich angehängter Schleife kommt schon auf Inschriften des 3.—5. Jahrh.s vor; nur ist der Hauptstrich öfter nach links geneigt und die Schleife — besonders auf Steininschriften wegen der leichteren Ausführung mit dem Meißel — mehr oder weniger zu einem spitzen Dreieck geworden; \triangleright , \triangleright ; vgl. z. B. die jüdische Sarkophaginschrift aus den Grabungen von Dr. Slusch in *el-Hammâm* bei Tiberias (*RB* 1922 pl. VII), die aus dem 3. oder 4. Jahrhundert stammt; oder die bekannte Thekla-Inschrift aus der alten Sions-Nekropole im *Wādī er-Rawābī* aus dem 5. Jahrh., wo übrigens auch zugleich die monumentalere Form Λ und \AA begegnet. Auf einer Grabstein-Inschrift des Sions-Museums der PP. Benediktiner aus dem 5. Jahrh. kommen beide Formen sogar in ein und derselben Zeile vor: Λ und \triangleright .

Aber trotzdem bleibt die Datierung äußerst problematisch. Das Schweigen der Geschichte über etwaige spätere Besiedlung von *Chirbet el-Mard* ist nur ein negatives Beweismoment. Dazu ist auch die Identifizierung der dargestellten Heiligen nicht über jeden Zweifel erhaben. Noch mehr könnte befremden, daß diese Gemälde gerade in der trübsten Periode des palästinischen Mönchtums entstanden sein sollten: nach dem Persereinfall von 614, der so viele Klöster und Kirchen des Landes in Trümmer legte und Tausenden von Mönchen das Leben kostete. Andererseits wäre es denkbar, daß die so einsam gelegene Klostersiedlung auf Marda gar nicht direkt von der Zerstörung und dem schrecklichen Blutbade betroffen wurde, daß sie vielmehr den aus dem Sabas-Kloster fliehenden Mönchen als Zufluchtsort diente. Wir erfahren ja immer wieder, daß bei solchen Kriegskatastrophen die Bewohner nicht bloß der Klöster, sondern auch der Städte und des ganzen Landes in die Schluchten und Höhlen der Berge flohen, oder gar in alten Zisternen ihr Heil suchten. Wer dem Blutbade in *Mâr Sábā* entrinnen konnte, floh sicher nicht nach Jerusalem oder in sonst bewohnte Dörfer und Städte, da er dort erst recht dem Tode in die Arme lief, sondern suchte die entlegensten Höhlen der Wüste auf. So konnten gerade die zahlreichen Felsenklauen um *Chirbet el-Mard* als Zufluchtsstätten, das Kloster selbst aber wenigstens als Versammlungsort zur Feier der Synaxis und zu gemeinsamen Übungen dienen.

Vielleicht führt die sorgfältige Sammlung und Sichtung aller noch vorhandenen Heiligengemälde in den Klöstern und Höhlen der Wüste Juda zu einem besseren Ergebnis. Im Georgs-, Johannes- und Gerasimos-Kloster sind ja noch zahlreiche Reste alter Bilder erhalten, die zum Teil aus der Kreuzfahrerzeit, zum Teil aber auch aus dem 4. und 5. Jahrh. stammen sollen¹. Besonders aber müssen die unsern Bildern am nächsten verwandten und vielleicht von demselben Malermönch gefertigten Gemälde

¹ Vgl. oben S. 26 und 44. Über diejenigen von *Mâr Sábā* vgl. A. Baumstark, *Wandmalereien und Tafelbilder im Kloster Mâr Sábā (Oriens Christ. N. S. IX (1920) S. 123 bis 129)* sowie 'I. Φωκυλίδης, 'Ε ἱερά λαύρα Σάβα τοῦ Ἐγμιασμένου., Alexandrien 1927 (passim).

in den Höhlen der Kidronschlucht, nördlich und südlich von *Mār Sābā* herangezogen werden. Dort sind unter anderem in der Arkadios-Höhle sieben Heilige dargestellt (darunter Sabas, Theodosios, Basileios usw.), die nur einen Teil einer längeren Gemäldereihe bilden. Dazu sind an den Wänden und an der Decke der *Sophia-Kapelle*, 20 Minuten nördlich *Mār Sābā*, noch andere Bilder wenigstens spurenhafte erhalten, die eine Anastasis, eine Koimesis und eine Staurosis darstellen und bis jetzt den Forschern entgangen sind. Vielleicht stammen diese Bilder wie auch diejenigen auf *Chirbet el-Mard* erst aus der spätbyzantinischen bzw. Kreuzfahrerzeit¹.

Hier möge zum Schlusse noch einem anderen Gedanken Raum gegeben werden. Wer einmal auf *Chirbet el-Mard* gestanden und den seltenen Zauber dieses Wüstenidylls gekostet hat, dabei auch nur einen Funken der brennenden Gottessehnsucht dieser alten Asketen in sich trägt, der versteht, warum ihre fiebernde Leidenschaft für die Einsamkeit gerade auf diesen Fleck Erde zielte. Ganz anders als uns kulturgehetzten Weltkindern, die den größten Teil ihres Lebens zwischen Mauern und Häuserreihen verbringen und denen die Wüste nur monotone Leere bedeutet, war ihnen die Natur, selbst in dieser Gebirgswüste, ein Tempel Gottes, eine Schule reichsten Innenlebens und intensiver Geisteskonzentration. Vor allem aber predigte ihnen von allen Höhen und aus allen Schluchten ein Chor heiligster Erinnerungen aus biblischer Vorzeit: Unter ihren Füßen gähnte zum Greifen nahe das Tote Meer, in dessen schaurigem Grabe nach ihrer Meinung einst die gottlosen Städte Sodoma und Gomorrha versanken. Über den östlichen Felswänden dieses Grabes grüßt der Nebo herüber, wo Moses nach 40jähriger Wüstenwanderung „im Kusse des Herrn“ starb. Im Gebiete der Jordanmündung breitet sich die Johannes-Wüste aus, wo der Vorläufer Jesu Heuschrecken aß und Buße verkündete, und wo schon lange vorher Elias und Elisäus hausten. Am nördlichen Horizonte ragt das Profil des steilen Quarantana-Berges, wo Christus selbst betete und fastete und den Teufel besiegte. Auf dem westlichen Hochrand der Wüste aber liegen Bethlehem und Jerusalem, wo derjenige geboren ward und starb, der nicht hatte, wohin er sein Haupt legte. — Fürwahr! Ein biblisches Panorama seltenster Art, ein monumentaler Bilderatlas, in dem mit wuchtigen Strichen die Gestalten der alten Wüstenheroen und Propheten eingezeichnet sind, „die umherirrten in Wüsten und auf Bergen, in Höhlen und Klüften, deren die Welt nicht würdig war“ (Hebr. 11, 38).

Und doch kann man sich bei allem Zauber dieses Wüstenlebens der alten Anachoreten dem Gedanken nicht verschließen, daß ihre weltentrückte Frömmigkeit mit den bizarren Formen des Gottsuchens weit ablag vom wahren Ideal des Christentums: Die Welt zu meistern nicht durch

¹ Vgl. H. Vincent, *RB.* XXXVIII (1929) S. 159.

Flucht, sondern in edlem Kampfe, Gott und den Menschen zugleich nahe zu sein und für beide zu leben. Euthymios selbst hatte einst gesagt: „Ich kann unmöglich mit Gott und den Menschen zugleich leben.“ Ein anderer Asket jener Zeit, Isaak von Ninive (ca. 500—550), faßte dieses merkwürdige Mönchsideal in die paradoxen Worte: „Liebe die Ruhe im Stillschweigen mehr, als daß du die Hungrigen der ganzen Welt speisest oder eine Menge von Völkern aus dem Irrtum zur Anbetung Gottes bekehrest“¹, und setzt sich in offenbaren Widerspruch mit der Lehre Christi, der im Weltgericht das ewige Leben der Gerechten des Vaters abhängig macht von ihren Caritastaten, die sie auf Erden geübt haben. Diese Wüstenhelden rissen das Gebot der Gottesliebe los von demjenigen der Nächstenliebe, obgleich beide zusammengehören wie unsere zwei Herzkammern, die ohne einander nicht leben und nicht sterben können. Christus selbst war gekommen, „sein Leben zu geben für viele“; und schon der größte Prophet des Alten Bundes sieht das echte Frömmigkeitsideal nicht darin, daß „der Mensch sich kasteit und fastet, daß er beugt wie die Binde sein Haupt und in Sack und Asche sich bettet“, sondern darin, daß „er löst die Stricke des Frevels und sprengt die Bande der Gewalt; daß er den Hungrigen sein Brot bricht und den Obdachlosen führt in sein Haus, daß er den Nackten bekleidet und vor seinem Mitmenschen sich nicht verbirgt“ (Jes. 58, 5—12).

¹ *Isaak von Ninive, Asketisch-Mystische Betrachtungen*, deutsch von G. Bickell, *Syrische Kirchenväter* 1 (Kempten 1874) S. 338.

Berichtigung zu S. 30, Z. 10: Mein Besuch in der Gräberhöhle von *Chirbet el-Mard* in Begleitung von Prinz Johann Georg fand nicht anfangs April 1930, sondern am 13. April 1927 statt.

Ergänzung zu S. 56—58: Eine weitere Sonnenuhr wurde 1925 im Tempel des Bel zu Palmyra gefunden. Sie besteht aus einem Kalksteinblock mit konkaver Hemisphäre und zeigte nicht bloß die Stunden des Tages durch Vertikalradien an, sondern auch die Monate des Jahres durch Horizontalradien mit den griechischen Monatsnamen (*Berytus* 1936, S. 112f. mit Tafel XXII 2). — Ganz einfacher Art ist die Sonnenuhr, die in die Statuenkonsole einer Säule in Palmyra eingehauen ist. (Th. Wiegand, *Palmyra*, Berlin 1932, S. 89f. mit Abb. 87 und 89.)

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE SYRISCHE ANAPHORA DER ZWÖLF APOSTEL UND IHRE PARALLELTEKTE

EINANDER GEGENÜBERGESTELLT UND MIT NEUEN UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE
DER CHRYSOSTOMOSLITURGIE BEGLEITET

VON

P. Dr. HIERONYMUS ENGBERDING O. S. B.

Vor nunmehr 18 Jahren machte der auch sonst um die Wissenschaft von den ostchristlichen Liturgien hochverdiente syrische Patriarch Ignatios Ephrem II. Rahmani († 1929)¹ als erster darauf aufmerksam, daß die syrisch-jakobitische 12 Apostel-Anaphora in ihrem Kernstück eine weitgehende Übereinstimmung mit der byzantinischen Chrysostomosliturgie aufweise². Derselbe Forscher und Kirchenfürst faßte dann später in seinem abschließenden Werk über die christlichen Liturgien³ seine Ansicht über das gegenseitige Verhältnis der beiden Liturgien also zusammen: Die syrisch-jakobitische 12 Apostel-Anaphora sei von der byzantinischen Chrysostomosliturgie abgepaust (calquée); sie sei mit ihr beinahe identisch — abgesehen von einem Streben nach Kürze und einer gewissen Übersetzungsfreiheit. Ihrem Alter nach müsse sie nach der Jakobos-Anaphora als eine der ältesten syrischen Anaphoren betrachtet werden⁴. Soweit ich sehe, hat die Forschung bislang zu diesen Anschauungen Rahmanis keine kritische Stellung genommen, weder pro noch contra⁵. Und doch ist eine solche Stellungnahme wünschenswert, da ja bekanntlich die wissenschaftliche Arbeitsweise Rahmanis nicht alleweg den erforderlichen Ansprüchen genügt⁶.

Ist es uns also zunächst um die sorgfältige kritische Prüfung des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Texte zu tun, so dürfen wir doch den Rahmen dieser Veröffentlichung etwas weiter spannen. Denn die genannte syrisch-antiochenische Anaphora hat noch zu einem weiteren ostchristlichen liturgischen Text engste Beziehungen: zur maronitischen 12 Apostel-Liturgie. Darum wollen wir auch diesen Fragenbereich sogleich im Anschluß an die vorgenannten Untersuchungen prüfen.

¹ Vgl. die Würdigung seiner Verdienste durch Ad. Rucker in dieser Zeitschrift, 3. Serie 3/4 (1928/29), S. 279—282.

² *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena* (Rom 1920) S. XXVI—XXXI.

³ *Les Liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles*. Beyrouth 1929.

⁴ A. a. O. S. 388. 403. 712.

⁵ Die einzelnen Autoren beschränken sich im wesentlichen darauf, die Feststellungen Rahmanis wiederzugeben. Vgl. A. Rucker in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* IV (1924) S. 190 und H. Fuchs, *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.* (Münster 1926) S. XLVif.

⁶ Vgl. A. Rucker in der Anm. I angeführten Würdigung und H. Engberding, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebets in Oriens Christianus* 3. Serie VII (1932) S. 32—48.

Um dem Leser ein anschauliches Bild von dem gegenseitigen Verhältnis der jeweils in Betracht kommenden Texte zu vermitteln und ihm die Nachprüfung der Untersuchungen zu erleichtern, bieten wir zunächst die Texte selbst in Parallelkolumnen: Die linke Kolumne enthält durchgehend den Text der syrisch-antiochenischen 12 Apostel-Anaphora, wie ihn Rahmani in seinem so wertvollen Missale von 1922, S. 125—142, nach der Hs. *Brit. Mus. 290* = *Add. 17128* des 10./11. Jahrh. uns geschenkt hat, natürlich ohne jene Stücke, die der Jakobosliturgie entlehnt sind (Sigle: SA). In der rechten Kolumne erscheint zunächst die maronitische 12 Apostel-Anaphora nach den beiden Zeugen: *Missale*

Der syrisch-antiochenische Text

Der maronitische Text

1. Das Gebet vor dem Friedenskuß

און קענען מיין פרום זיין דעם זיינעם פרום זיין מיין פרום זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין	זאל זיין זאל זיין זאל זיין זאל זיין
--	---

1 זאל om Borg. syr. 159 | זאל om Vat. syr. 25 u. Borg. syr. 156 | זאל] add מִיְהוֹשׁוּעַ M₂. Vat. syr. 25 u. Borg. syr. 156 (= SA) 2 זאל זאל דאָסִין Vat. syr. 25, Borg. syr. 156 u. Borg. syr. 159 (= SA) | זאל] stellen Vat. syr. 25 u. Borg. syr. 156 hinter זאל (= SA) | om Borg. syr. 159; דאָסִין זאל זאל hinter זאל. 4 זאל זאל זאל זאל | זאל זאל Borg. syr. 159 (= SA) | זאל] om Vat. syr. 25 u. Borg. syr. 156. 5 זאל זאל om M₂ 6 זאל | דאָסִין oblationem sacrificii huius incruenti M₂ (vgl. SA) | זאל זאל | add a nobis M₂.

Chaldaicum, Rom 1592, S. 98—105 (= M₁) und E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* II, Frankfurt 1847, S. 170—175 (= M₂)¹. Vom Beginn des eucharistischen Hochgebets an bis zum Ende der Epiklese erscheint indessen in dieser Kolumne der griechische Text der byzantinischen Chrysostomosliturgie nach der berühmten Hs. *Barb. graec.* 336². Dabei sind die Worte und Wendungen, die restlos auf beiden Seiten übereinstimmen, durch Unterstreichen kenntlich gemacht. In der Epiklese setzt dann wieder der maronitische Text ein. Statt einer deutschen Übersetzung des maronitischen Textes ist auf der Übersetzungsseite die lateinische Form von M₂ eingesetzt.

Barmherziger und heiliger Gott,
der du uns durch deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn und Gott und Erlöser Jesus Christus

*Domine Deus misericors et sancte,
qui per unigenitum Filium tuum*

einen heiligen und geistigen Tisch geschenkt hast, nimm mit huldvollem Blick dieses unblutige Opfer an und schenke uns, o Herr, die Gabe deines Hl. Geistes. Mach uns würdig, mit reinem Herzen und gutem Gewissen deinem Allerheiligsten zu nahen, indem du uns jenen Frieden schenkst, den dein eingeborener Sohn seinen heiligen Jüngern gegeben hat, damit auch wir, wenn wir uns gegenseitig in heiligem Kusse den Frieden geben, das Lob emporsenden zu deiner allmächtigen Güte und zu deinem eingeborenen Sohn und zu deinem ganz heiligen, gütigen, anbetungswürdigen, lebendig machenden und wesensgleichen Geiste jetzt und allezeit und für die ewigen Zeiten.

*mensam hanc spiritualem et sanctam
praeparasti nobis, suscipe a nobis
oblationem sacrificii huius inruenti
et concede nobis donum Spiritus tui
sancti et referemus tibi gloriam.*

¹ Außerdem konnte ich für den Anfang des Gebets vor dem Friedenskuß die so aufschlußreichen Angaben aus den römischen Hss. *Vat. syr.* 25 (J. 1481), *Borg. syr.* 156 (J. 1681) und 159 (vor J. 1294) bei J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de Ritibus Orientalibus* III (Rom 1932) 602 benutzen.

² Andere Zeugen des Griechischen wie der nicht griechischen Überlieferungszweige heranzuziehen, lohnt sich gar nicht, da all diese Lesarten viel zu jung sind. Über die Barberinische, vgl. auch *Revue Bénédictine* 45 (1933) 16—19 und *Ephemerides liturgicae* 47 (1933) 329—335.

אלוהים דליי סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה

2. Das Gebet der Verneigung

אלוהים דליי סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה	²⁰ אלוהים דליי סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה
---	---

3. Das Gebet über die Kelchhülle

אלוהים דליי סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה	²⁵ אלוהים דליי סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה אלוהים סגידה סגידה סגידה ³⁰ אלוהים סגידה סגידה סגידה
---	---

אלוהים דליי סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה
 אלוהים סגידה סגידה סגידה

22 אלוהים דליי סגידה סגידה | dafür: *naturales divinitati aeternae tuae* M₂ (vgl. SA)
 27 אלוהים סגידה סגידה | om M₂

Dein Friede, Herr, und deine Ruhe, deine Liebe, deine Gnade und die Huld deiner Gottheit seien mit uns und unter uns alle Tage unseres Lebens, auf daß wir dir das Lob emporsenden und deinem eingeborenen Sohn und deinem Geist.

Tranquillitas tua et pax tua, Domine, et dilectio tua vera, gratia tua, miserationes tuae, naturales divinitati tuae aeternae, sint nobiscum et inter nos omnibus diebus vitae nostrae: et referemus tibi.

Vor dir, dem König der Könige und dem Herrn der Herren, beten wir an; und wir erbitten von dir, o Herr:

Coram te Rex regum: et Domine dominantium adoramus, rogamusque et deprecamur te, ut cum puritate cordis et sanctitate animae accedamus ad altare tuum sanctum et referemus

Strecke die Rechte deiner Huld aus über diese deine Diener, die vor der furchtbaren Gewalt deiner Majestät sich gebeugt haben. Segne, behüte, reinige und heilige die Schäflein deiner Herde, die durch das reine Blut deines eingeborenen Sohnes erkauft ist; und laß an ihnen dein lebendiges Zeichen (σφραγίς) erstrahlen, damit daran der Widersacher erkenne, daß sie Erlöste deiner Herde sind, und wir dir das Lob emporsenden und deinem eingeborenen Sohn und deinem heiligen Geiste.

. κωκωβ . κωκωβ . κωκωβ . κωκωβ
 . κωκωβ . κωκωβ . κωκωβ . κωκωβ
 κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ 40
 ✠ κωκωβ κωκωβ κωκωβ

Der syrisch-antiochenische Text

Die Chrysostomosliturgie

4. Das große Dankgebet

κωκωβ κωκωβ

ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν σοὶ εὐχα-

. κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
 κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
 κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ 45

ριστεῖν σὲ προσκυνεῖν ἐν παντὶ τόπῳ
 τῆς δεσποτείας σου· σὺ γὰρ εἶ θεὸς
 ἀνέκφραστος ἀπερινόητος ἀόρατος

. κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ 50

ἀκατάληπτος αἰὶ ὧν ὡσαύτως ὧν,
 σὺ καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς καὶ τὸ
 πνεῦμά σου τὸ ἅγιον· σὺ ἐκ τοῦ μὴ
ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες
καὶ παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν

κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ

καὶ οὐκ ἀπέστησας πάντα
ποιῶν
ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες
καὶ τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλ-

κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ
 ✠ κωκωβ κωκωβ κωκωβ κωκωβ

55 λουσαν· ὑπὲρ τούτων ἀπάντων
εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ τῷ μονογενεῖ
σου υἱῷ καὶ τῷ πνεύματί σου τῷ
ἁγίῳ, ὑπὲρ πάντων ὧν ἴσμεν καὶ οὐκ

60 γέσιῶν σου τῶν εἰς ἡμᾶς γεγενημέ-
νων· εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ὑπὲρ
τῆς λειτουργίας ταύτης ἣν ἐκ τῶν

Es ist würdig und recht, daß wir dich anbeten, dich loben, der du wahrhaftig bist Gott Vater, und deinen eingeborenen Sohn und deinen heiligen Geist. Denn du hast aus dem Nichts uns ins Dasein gerufen und nach unserem Fall uns erneut aufgerichtet und nicht abgelassen (uns) heimzusuchen, bis du uns in den Himmel emporführtest und uns das kommende Reich schenktest.

Für all das danken wir dir und deinem eingeborenen Sohn und deinem heiligen Geist.

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

85 κίττωσ ἀρχαγγέλων καὶ μυριάδες ἀγγέλων,

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

καίτοι σοὶ παρεστήκεισαν χιλιάδες

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφὶμ ἑξαπτέ-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ρυγα πολυόμματα μετάρσια πτερωτὰ

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

τὸν ἐπινίκιον ὕμνον

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ᾄδοντα βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγον-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ ⲛⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

τα· Ἅγιος.

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

Μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς τῶν δυνά-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

μεων δέσποτα φιλάνθρωπε βοῶμεν

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

75 καὶ λέγομεν· ἅγιος εἶ καὶ πανάγιος

καὶ

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ὁ μονογενῆς σου υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμά

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

σου τὸ ἅγιον· ἅγιος εἶ καὶ πανά-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

γιος καὶ μεγαλοπρεπῆς ἡ δόξα σου,

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

80 ὅς τὸν κόσμον σου οὕτως ἠγάπη-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

σας ὥστε τὸν υἱόν σου τὸν μονο-

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

γενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ζωὴν αἰώνιον.

5. Der Einsetzungsbericht

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

85 ὅς ἐλθὼν καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας, τῇ νυκτὶ

ⲕⲁⲓⲧⲁⲱⲥ

ἣ παρεδίδου ἑαυτὸν

Denn vor dir stehen im Kreise die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, mit nie aufhörender Rede und nie schweigender Stimme im Verein mit allen himmlischen Mächten das Siegeslied singend, rufend, schreiend und sprechend: Heilig.

Heilig bist du und ganz heilig, Gott Vater, mit deinem eingeborenen Sohn und deinem Hl. Geiste. Heilig bist du und ganz heilig und gar prächtig ist deine Herrlichkeit; der du die Welt so liebtest, daß du deinen eingeborenen Sohn für sie dahingabst, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren ginge, sondern das ewige Leben gewänne.

Als dieser gekommen war und die ganze Heilsordnung für uns erfüllt hatte, nahm er in der Nacht, da er ausgeliefert wurde für das

ⲗ ⲕⲁⲩ ⲉⲃ ⲉⲃ ⲕⲓⲟⲓⲁⲑⲟ

λαβῶν ἄρτον ἐν ταῖς

ⲕⲟⲩⲧⲏⲧⲟ ⲙⲟⲩⲏⲕ

ἀγίαις αὐτοῦ καὶ ἄχράντοις καὶ

ⲉⲃⲉ ⲓⲃⲟ

⁹⁰ ἄμωμήτοις χερσῖν

ⲣⲓⲃⲟ ⲓⲃⲟⲕ : ⲕⲁⲩⲁⲗ

εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας

ⲙⲟⲩⲟⲕⲥ ⲕⲥⲟⲟⲩ ⲉⲃⲉⲟ

ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν

ⲙⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ

τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ

ⲁⲗⲁⲥⲁⲕ ⲁⲃⲟⲩ : ⲓⲃⲟⲕ ⲓⲃ ⲕⲁⲩⲧⲏⲧⲏⲩ

ἀποστόλοις εἰπών· λάβετε, φάγετε·

ⲕⲓⲃⲁ ⲙⲟⲩⲟⲩⲕ ⲕⲓⲙⲟⲩ ⲙⲟⲩⲟⲩ⁹⁵

τοῦτ' ἐστὶν τὸ σῶμά μου

ⲁⲗⲁⲩⲟ ⲁⲗⲁⲩⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲓⲟⲩ ⲉⲃⲉⲟ

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

ⲙⲟⲩⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ ⲕⲥⲟⲟⲩⲁⲗ ⲕⲕⲏⲧⲏⲩ

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩ ⲕⲓⲟⲓⲁⲗ ⲕⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩ

ⲙⲟⲩⲟⲩ

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲓⲃⲟⲕ ⲓⲃ ⲕⲁⲩⲁⲗ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩ¹⁰⁰ ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δει-

ⲕⲓⲃⲁ ⲙⲟⲩⲟⲩ ⲕⲓⲃⲁⲗ ⲙⲟⲩⲟⲩ ⲉⲃⲉⲟ

πνῆσαι

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩ ⲉⲃⲉⲟ ⲣⲓⲃⲟ ⲓⲃⲟⲕⲁ

ⲕⲁⲩⲧⲏⲧⲏⲩ ⲙⲟⲩⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ ⲙⲟⲩⲟⲩ

ⲙⲟⲩⲟⲩ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ : ⲓⲃⲟⲕ ⲓⲃ

λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·

ⲉⲃⲉⲟ ⲙⲟⲩⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ ⲕⲓⲙⲟⲩ ⲁⲗⲁⲩⲟ¹⁰⁵

τοῦτ' ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς και-

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲓⲟⲩ : ⲕⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ

νῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολ-

ⲕⲁⲩⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲉⲃⲉⲟ ⲕⲕⲏⲧⲏⲩ ⲁⲗⲁⲩⲟ

λῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεςιν ἄμαρ-

ⲙⲟⲩⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ ⲕⲓⲟⲓⲁⲗ ⲕⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩ

τιῶν.

ⲉⲃⲉⲟ ⲉⲃⲉⲟ ⲕⲓⲟⲓⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲓⲟⲩ ⲕⲓⲙⲟⲩ

ⲕⲁⲩⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲉⲃⲉⲟ ⲉⲃⲉⲟ¹¹⁰

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲕⲓⲙⲟⲩ ⲕⲁⲩⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ

ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ

ⲕⲟⲩⲧⲏⲧⲟⲩⲁⲗ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ ⲁⲗⲁⲩⲟⲩⲁⲗ

ⲙⲟⲩⲟⲩ

Leben der Welt und die Erlösung,
Brot (auf =) in seine heiligen Hände,

und sie gen Himmel ausbreitend,
dankte, segnete,

 heiligte, brach und
gab er es seinen Jüngern und

Aposteln mit den Worten: Nehmt,
eßt davon; das ist mein Leib, der
für euch und für viele gebrochen
und gegeben wird zur Vergebung
der Sünden und für das Leben in
ewige Zeiten.

Nachdem sie gespeist, (nahm er)
in gleicher Weise auch den Kelch,
mischte ihn mit Wein und Wasser,
dankte, segnete, heiligte, kostete
davon und gab ihn seinen Jüngern
und Aposteln mit den Worten:
Nehmt, trinkt alle davon; das ist
mein Blut, das einen neuen Bund
(begründet); das für euch und für
viele vergossen wird zur Vergebung
der Sünden und zum ewigen Leben.

Tut das zu meinem Gedächtnis;
denn so oft ihr dieses Brot eßt und
diesen Kelch trinkt, sollt ihr meinen
Tod verkünden und meine Aufer-
stehung preisen, bis ich komme,

6. Anamnese

כִּי־עַל־מַעֲשֵׂי־יְדָוָיִם 115 Μεμνημένοι τοίνυν
תְּהִי־רַחֲמֶיךָ־יְיָ־עָלַי־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς και
כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημέ-
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל νων, τοῦ σταυροῦ,
כָּל־יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστά-
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל 120 σεως
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל δεξιῶν καθέδρας
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל τῆς δευτέρας και ἐνδόξου πάλιν
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל παρουσίας
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל 125
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל 130
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל

τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες
 κατὰ πάντα και διὰ πάντα Volk:
 135 σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐ-
χαριστοῦμεν Κύριε και δεόμεθα σου
ὁ Θεὸς ἡμῶν.

יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל
 * יְהוָה־עִלְיָנוּ־וְעַל־כָּל־עַמְּךָ־יִשְׂרָאֵל 140

Eingedenk also, Herr, deines heilsamen Auftrages und all deines Wirkens zu unserem Heil, deiner Kreuzigung, deines Sterbens, deines Begräbnisses, deiner Auferstehung von den Toten nach drei Tagen, deiner Himmelfahrt, deines Thronens zur Rechten der Majestät des Vaters und deiner zweiten herrlichen Wiederkunft, bei der du in Herrlichkeit die Lebenden und Toten richtest und einem jeden nach seinen Werken vergeltet wirst: bei der Liebe zu den Menschen beschwört dich also deine Kirche und Herde, du möchtest sie im Verein mit dir in deinem Reich beglücken; und durch dich und mit dir (bittet sie) deinen Vater mit den Worten

Volk: Erbarme dich unser, Gott ...

Priester: Auch wir, Herr, danken deiner Huld und preisen dich für alles und in jeder Hinsicht.

ܠܝ ܡܥܒܪܝܢܝܢ . ܠܝ ܡܥܒܪܝܢܝܢ .
ܠܝ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ . ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ .

7. Epiklese

ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ¹⁴⁵
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ .

ἔτι προσφέρονέν σοι τήν λογικήν
 ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν καὶ
 παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἰκε-

ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ

¹⁵⁰τεύομεν· κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου
τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προ-
κείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποιήσον
τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα
τοῦ χριστοῦ σου μετα-

ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ

¹⁵⁵βαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.
 ἀμήν. τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ
 τίμιον αἷμα τοῦ χριστοῦ σου μετα-
 βαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ·

ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ

ἀμήν· ὥστε γενέσθαι τοῖς μετα-
¹⁶⁰λαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν . . .

Der syrisch-antiochenische Text

Der maronitische Text

ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ
 ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ ܡܥܒܪܝܢܝܢ

Volk: Dich loben wir, dich preisen wir, dich beten wir an, und dich bitten wir, Herr Gott: Sei gnädig, Gütiger, und erbarme dich unser.

Priester: Weiterhin bitten wir dich, Herr, Pantokrator, Gott der heiligen Heerscharen, indem wir vor dir auf unser Antlitz niederfallen:

Sende deinen heiligen Geist auf uns und auf diese geopferten Gaben herab und mache dieses Brot zum ehrwürdigen Leibe unseres Herrn Jesus Christus

und diesen Kelch zum Blute unseres Herrn Jesus Christus,

damit es allen, die davon nehmen, gereiche zum Leben, zur Auferstehung, zur Vergebung der Sünden,

ut sint nobis Sacramenta haec sancta et vivifica ad expiationem delictorum, ad remissionem peccatorum et ad sanitatem animae et corporis et ad roborationem mentis nostrae.

zur Gesundung von Seele und Leib,
zur Erleuchtung des Geistes und zur
Verteidigung vor dem furchtbaren
Richterstuhl deines Gesalbten; und

daß doch niemand aus deinem Volk,
Herr, zugrunde gehe; laß uns viel-
mehr unbehindert vor dir dienen
und Gottesdienst feiern und uns
dadurch alle Zeit unseres Lebens
deiner himmlischen, unsterblichen
und lebenspendenden Geheimnisse
erfreuen.

*Sed neque unus pereat de populo tuo
fidei: verum praesta nobis omnibus*

*Ut pure spiritu tuo gubernati, vitam
degamus, et referemus tibi gloriam
et gratiarum actionem . . .*

Wir bringen also dir, Herr Panto-
krator, dieses geistige Opfer dar für
deine katholische Kirche

*Offerimus tibi, Domine omnipotens,
sacrificium hoc divinum pro omni
grege tuo,*

für die Bischöfe in ihr, die das Wort
der Wahrheit recht austeilen,

besonders für unsere Väter, Herrn . . .
römischen Papst, und Herrn . . . un-
seren Patriarchen, und Herrn . . .
unseren Metropoliten (Bischof) und
meine Wenigkeit

*praecipue vero pro beatis
Patribus nostris, Patriarcha nostro
D. N. et pro episcopo nostro Do-
mino N. servo tuo et reliquis Episco-
pis Orthodoxis,*

und für die Priester und Diakone, damit sie dein Volk in Reinheit und Heiligkeit weiden und leiten.

ut cum vita inculpata gubernent oves tuas in puritate et sanctitate

für die Rechtgläubigen allerorten,

Memento Domine Sacerdotum rectorum, Diaconorum purorum et Subdiaconorum.

für dein ganzes gläubiges Volk, für den Irrtum deiner Herde, für diese heilige Kirche, für jede Stadt und jeden Ort der Gläubigen, für die Witterung und die Früchte der Erde, für unsere kranken, schwachen gläubigen Brüder,

Memento Domine populi tui,

für diejenigen, welche die Opfergaben dargebracht haben, und für diejenigen, für welche sie dargebracht wurden, für alle die, welche gewöhnlich in deiner heiligen Kirche genannt werden; laß ihnen allen Hilfe zuteil werden.

praecipue illorum, qui obtulerunt tibi oblationes istas,

auf daß sie ständig untadelig vor dir leben und die Güter erfahren, die du für sie in Liebe bereit stellst, der du ihnen gnädig bist als gütiger und mildreicher Herr.

et parce congregationi isti, quae coram te collecta est, ut perpetuo, incorrupte vivant coram te et praeparentur ad bona, quae a te illis promissa sunt, per misericordiam erga illos: esto illis propitius, tamquam Dominus bonus et multae gratiae: referemusque tibi gloriam.

Gedenke, Herr, der gläubigen Kaiser, welche deinem Volke Wohltaten erweisen.

und
stärke sie mit deiner Stärke und laß sie nicht von ihren Widersachern besiegt werden.

Sende ihnen ein Heer heiliger Engel zu Hilfe und befreie sie von den Anschlägen des Tyrannen und vom geistigen Belial. Laß sie entrichten den Schlingen und Anschlägen der Feinde deiner Kirche, damit wir stille Ruhe und einträchtigen Frieden genießen.

Besonders
soll aber gedacht werden der heiligen, allzeit jungfräulichen Gottesmutter Maria.

der göttlichen Apostel, der heiligen Propheten, der sieg gekrönten Märtyrer, und aller Heiligen, die dir gefielen. Möchten wir durch ihre Gebete und Fürbitten vor dem Bösen bewahrt bleiben, und möchte in beiden Welten das Erbarmen über uns sein.

Laß uns Herr teilhaftig werden der Gebete deiner Diener, mach uns würdig des Anteils in ihrer Gemeinschaft und verleihe uns, in deinem Reiche im Verein mit ihnen uns zu erfreuen.

Gedenke, Herr, der Schar der hei-

Memento Domine Regum fidelium qui benefici sunt populo tuo et clementes sunt erga oves redemptas sanguine tuo. Da illis fortitudinem, quae a te est, neque superentur ab inimicis suis.

Et Angelos tuos sanctos mitte Domine ad auxilium eorum: libera etiam eos a dolo tyrannico et a Belial spiritali, ut praeserventur ab insidiis et machinationibus hostium Ecclesiae tuae fidelis: ut in tranquillitate, pace et concordia studiose et perseveranter referamus tibi gloriam.

Memento Domine et illorum qui a saeculo tibi placuerunt,

praecipue sanctae, gloriosae semper Virginis Genitricis Dei Mariae, Joannis Baptistae, Stephani principis Diaconorum et protomartyris; cum reliquis Prophetis, Apostolisque sanctis,

קטני. וכלפי קטני, קטני
 קטני. קטני. קטני. קטני
 קטני. קטני. קטני.

קטני. קטני. קטני.

245 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.

250 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 255 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.

קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 260 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.
 קטני. קטני. קטני.

ligen Väter und orthodoxen Lehrer die deine Wahrheit nicht gefälscht und für deine Kirche und dein Volk Ungemach auf sich genommen haben.

Laß uns, Herr, auf ihren Spuren wandeln; nicht möge durch unsere Lippen ihre Wahrheit elend gefälscht werden; laß uns vielmehr schlicht und ruhig — wie du es liebst — ganz und gar nur auf deinen geraden Pfaden wandeln.

Und für unsere Väter und Brüder, die schon im wahren Glauben entschlafen sind, und für . . . Stelle sie am Tage des Gerichtes in die göttliche Herrlichkeit, indem du nicht mit ihnen ins Gericht gehst, weil kein Lebender vor dir bestehen kann.

et patribus piis qui obierunt.

Memento etiam, Domine, omnium fidelium defunctorum qui pridem obierunt et ad te pervenerunt. Suscipe oblationes istas, quae pro illis hodie offeruntur, et quiescere illos fac in sinu beato Abrahami. Cum spe misericordiae tuae quietem acceperunt omnes defuncti, et miserationes a te exspectant, Deus noster adorande. Praesta illis, ut mereantur audire vocem illam vivificam, quae vocet illos et adducat, utque sint invitati ad regnum tuum. Concede etiam nobis exitum tranquillum per gratiam tuam et abole insipientias nostras per misericordiam tuam.

ע מ ל י א מ י א מ י א מ י א	ע מ ל י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א

כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א
כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א	כ י א מ י א מ י א מ י א מ י א

UNTERSUCHUNGEN

1. Die Beziehungen zur byzantinischen Chrysostomosliturgie

Die enge Verwandtschaft beider Texte, die schon ein flüchtiger Blick auf die dargebotene Gegenüberstellung erkennen läßt, wird durch eine genaue Prüfung noch deutlicher unter Beweis gestellt.

A. Das eucharistische Hochgebet

Überraschend klar und über jeden Zweifel erhaben ist zunächst, daß das Stück von σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος bis καὶ τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ (Z. 48—58) vollständig übereinstimmt. Bei der individuellen Prägung der einzelnen Wendungen ist eine zufällige Übereinstimmung durch Zurückgreifen auf allgemein bekanntes Formelgut vollständig ausgeschlossen. Wir haben es also sicher mit ein und demselben Text zu tun, der sich uns in zwei Bearbeitungen darbietet¹.

¹ Geringfügige Unterschiede wie die pleonastische Wiedergabe von πάλιν mit כּוּל כּוּל, oder das wiederholte ה (Z. 54) spielen demgegenüber gar keine Rolle. Höchstens kann man sich bei πάντα vor ποιῶν (Z. 51) fragen, ob es in der Vorlage des Syrers gefehlt

Denn einer nur erschien auf Erden sündenlos: dein eingeborener Sohn unser Herr Jesus Christus, der große Lösepreis unseres Geschlechtes, durch den wir hoffen Barmherzigkeit, und Verzeihung der Sünden zu finden, um seinetwillen auch für uns und für sie.

Unus enim fuit, qui visus fuerit super terram, sine peccato, unigenitus Filius tuus Dominus noster Jesus Christus, propitiator magnus generis nostri; ipse per quem et nos misericordiam obtinere speramus et remissionem peccatorum nostrorum et illorum.

Schenke Ruhe.

Populus: Quietem praesta.

Damit wie immer so auch jetzt dein überaus ehrwürdiger und preiswürdiger Name gelobt und gefeiert werde, zugleich mit dem unseres Herrn Jesus Christus und deines hl. Geistes, jetzt.

Sacerdos: Nobis et illis esto propitius et condonator peccatorum Domine,

ut in nobis pro nobis et propter nos glorificetur, laudetur et honoretur nomen tuum gloriosissimum et benedictum: simulque Domini nostri Jesu Christi et Spiritus vivi et sancti, nunc.

Schwieriger wird die Entscheidung bei dem unserem geschlossenen Korpus vorausgehenden Kopf. Außer dem klaren beiderseitigen ἄξιον καὶ δίκαιον läßt sich keine weitere Übereinstimmung einwandfrei festlegen. Diese Vorsicht ist um so mehr am Platze, als wir aus der Geschichte anderer eucharistischer Hochgebete nur zu gut wissen, wie stark sich selbst bei ein und demselben Formular in den verschiedenen Bearbeitungen die Ausdrücke für Lob und Dank und die Gottesanrede entwickelt haben¹. Darum möchte ich auch auf die halbe Übereinstimmung von σὲ ὑμεῖν, σὲ προσκυβεῖν nicht viel Gewicht legen. Denn erstens ist es auffallend, daß das höchstwahrscheinlich ursprüngliche σοὶ εὐχαριστεῖν des Byzantiners im Syrer kein Gegenstück hat; zweitens bietet der Syrer beide Ausdrücke in umgekehrter Reihenfolge, und endlich ist es sehr gut möglich, daß diese halbe Übereinstimmung durch Zurückgreifen auf allgemein gebrauchtes Formelgut entstanden ist. Somit erlaubt uns hier die ein-

habe. Das letztere möchte ich aber nicht annehmen; denn das syrische ܘܒܘܟܢܘܢ kann wegen seiner Nebenbedeutung „heilend heimsuchen“ viel leichter ohne πάντα gebraucht werden; außerdem würde eine griechische Wendung οὐκ ἀπέστησας ποιῶν ἕως unschön und hart wirken. Umgekehrt dürfte das im Griechischen schon vorher verwandte ܘܒܘܟܢܘܢ des Syrsers wohl an dieser Stelle (Z. 48) ursprünglich sein.

¹ Man vergleiche dazu etwa den Beginn des eucharistischen Hochgebetes der Basileiosliturgie nach der bequemen Gegenüberstellung bei H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (Münster 1931) S. 2f.

fache Textvergleichung keinen Rückschluß auf die Gestalt des beiden Bearbeitungen zugrunde liegenden älteren Textes und daher auch kein Urteil darüber, welcher von beiden Zeugen hier die besseren Lesarten bietet. Höchstens gestatten uns die aus der Prüfung anderer eucharistischer Hochgebete gewonnenen, sicheren Ergebnisse, hier noch einige Vermutungen auszusprechen. So dürfte das σοι εὐχαριστεῖν des Byzantiners schon der Urgestalt angehört haben und im Syrer verlorengegangen sein, da dieser Ausdruck ja der bezeichnende jeglichen eucharistischen Hochgebetes ist und ursprünglich sogar der einzige war¹. In dieselbe Richtung weist auch die zusammenfassende Wendung Z. 55 ὑπὲρ τούτων ἀπάντων εὐχαριστοῦμέν σοι. Denn diese ist am besten verständlich, wenn vorher schon einmal ein εὐχαριστεῖν gebraucht wurde. Endlich darf nicht übersehen werden, daß auf westsyrischem Boden (sowohl syrisch-antiochenisch wie maronitisch) der Beginn des eucharistischen Hochgebetes in ganz auffallender Weise in den Einflußbereich des allgemeinen Lobspruches (Doxologie) geraten ist. Dieser Lobspruch brauchte natürlich das εὐχαριστεῖν nicht mehr so dringend. Darum fehlt es auch in einer ganzen Reihe westsyrischer Anaphoren vollständig².

Anders wird sich dagegen auf Grund solcher allgemeiner Erkenntnisse das Urteil über die Wendung ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου (Z. 43) im Byzantiner gestalten. Denn die allgemeine Geschichte des Lobspruches und des ausgebauten Dankgebetes zeigt, daß die Ausdrücke des Lobens und Dankens gern durch Orts- und Zeitbestimmungen erweitert werden. Zum Beweise möchte ich hier nur auf die Gestalt einer Gebetsschlußformel der Jakobosliturgie hinweisen. Diese lautet in der griechischen Bearbeitung entweder μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ κτλ. oder mit einer kleinen Erweiterung auch μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ καὶ δεδοξασμένος σὺν κτλ.³ Die syrische Bearbeitung bringt sie aber einmal in folgender Form⁴: **ܡܝܬܪ ܕܡܢܝܢܐ ܕܒܝܫܡܐ ܕܡܢܝܢܐ**

ܕܝܢܐ ܕܒܝܫܡܐ ܕܡܢܝܢܐ Das Sekundäre dieser Erweiterung **ܕܡܢܝܢܐ ܕܝܢܐ** ist über jeden Zweifel erhaben. — Außerdem ist ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου fast identisch mit der Psalmstelle 102, 22: ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δυναστείας σου. Auffüllungen mit biblischem Stoff oder Verbesserungen nach der Hl. Schrift gehören aber gleichfalls zu den späteren Zügen der Entwicklung der Anaphora⁵.

Könnten wir so mit einem gewissen Recht wenigstens einige Vermutungen äußern, so müssen wir selbst darauf verzichten, wenn wir uns jetzt der eigentlichen Anrede an Gott zuwenden. Syrer und Byzantiner gehen ganz auseinander; höchstens ließe sich sagen, daß die Wendung **ܕܘܕ ܕܡܠܟܐ ܡܝܬܪ ܕܘܕܝܢܐ**

¹ Vgl. Ἀποστολικὴ παράδοσις bei E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina* (Leipzig 1900) S. 106.

² Vgl. E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio II* (Frankfurt 1847) S. 146; 155; 164; 187; 203; 215; 227; 276; 287 usw.

³ C. A. Swainson, *The Greek Liturgies* (Cambridge 1884) S. 228; 229; 237; 244; 245; 259 u. ö.

⁴ A. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora* (Münster 1923) S. 50.

⁵ Vgl. F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte* (Münster 1928), vor allem S. 33 und H. Engberding, a. a. O. S. LXXIV—LXXVI.

gewisse Anklänge an geläufige syrische Formeln enthält. Doch lassen wir hier die Frage am besten unentschieden.

Zu dem bisher schon recht bunten Bild vom gegenseitigen Verhältnis unserer beiden Texte kommt noch ein neuer Zug, wenn wir uns jetzt dem Abschnitt ὑπὲρ πάντων bis καταξίωσον (Z. 58—63) zuwenden. Auffallend ist zunächst, daß dieses ganze Stück im Syrer fehlt. Hinzu kommt noch, daß die ganze Fassung des Griechen deutliche sekundäre Züge aufweist. Denn obwohl das voraufgehende Dankgebet unter sorgfältiger Beobachtung der Stilgesetze einen wohlklingenden Abschluß gefunden hatte durch die zusammenfassende Wendung ὑπὲρ τούτων ἀπάντων εὐχαριστοῦμέν σοι und durch die Nennung der drei göttlichen Personen, nimmt der Grieche den Dank nochmals auf. Er gebraucht obendrein dazu noch eine ganz allgemeine Wendung, die stark an bekanntes und beliebtes liturgisches Formelgut anklingt: ὦν ἴσμεν καὶ οὐκ ἴσμεν, τῶν φανερῶν καὶ ἀφανῶν. Am bedeutsamsten ist indessen die Prägung des zweiten Satzes, wo einerseits für das jetzt sich vollziehende Opfer gedankt, andererseits um dessen Annahme gebetet wird. Mit Recht sagt H. Lietzmann¹ von einem solchen Gepräge: „Dank und Annahmehilfe für die priesterliche Handlung sind im alten Eucharistiegebet Fremdkörper.“ Angesichts all dieser Tatsachen gewinnt die „Lücke“ im Syrer sehr an Bedeutung, und man kommt nicht an dem Urteil vorbei, daß die größere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Syrer hier die ursprüngliche Gestalt des Dankgebets uns erhalten hat.

An diese Erkenntnis schließen wir am besten gleich die Untersuchung jenes Teiles des Dankgebets an, der auf das Sanctus folgt. Denn hier haben wir eine ähnliche Lage vor uns wie soeben. Ein verhältnismäßig umfangreiches Stück stimmt in beiden Zeugen restlos² überein. Davor aber hat sich im Griechen eine Überleitungsformel eingeschoben. Man kann hier zwar nicht sagen, daß eine solche Überleitung dem alten Eucharistiegebet fremd war. Im Gegenteil, sie findet sich wohl überall da, wo das Sanctus auch vom Volke gesungen und gesprochen wird. Aber wir müssen gleich hinzufügen: aber auch nur da. Alle die Liturgien, die nur das Engel-Sanctus kennen, wissen von einer solchen Überleitung nichts. Ja, bei der Basileiosliturgie konnten wir ganz deutlich erkennen, wie eine solche Überleitung nicht zur Urgestalt gehört, sondern erst später, und zwar nur in der byzantinischen Bearbeitung an den Text herangewachsen ist³. Darum spricht auch hier die Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Syrer die ursprüngliche Gestalt wiedergibt, wenn auch diese Wahrscheinlichkeit nicht so groß ist wie bei der „Lücke“ vor dem Sanctus.

Das günstige Bild, das wir bisher vom Syrer gewannen, erfährt eine starke Veränderung, wenn wir uns jetzt der „Engelstelle“ (Z. 64—72) zuwenden. Bekanntlich legen die syrisch-antiochenischen und maronitischen Anaphoren unter dem Einfluß der Jakobosliturgie auf den Ausbau dieses Stückes größtes Gewicht. Dabei läßt sich nicht selten der Einfluß der Jakobosliturgie bis in die Prägung des Textes hinein beobachten. So auch hier. Trotz der großen

¹ *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) S. 138.

² Die beiden unwichtigen Abweichungen im Syrer (Hinzufügung von ܐܠܗܐ (Z. 76) und Auslassung von σου hinter κόσμου (Z. 80) dürften sekundär sein; letzteres, da schriftnäher.

³ H. Engberding, a. a. O. S. 10/11 und 38.

Knappheit des Syrerers stimmen noch folgende Ausdrücke mit der syrischen Jakobosliturgie völlig überein: ܩܠܗܘܢ ܩܠܗܘܢ , während ܩܠܗܘܢ ܩܠܗܘܢ sich eng mit ܩܠܗܘܢ ܩܠܗܘܢ ܩܠܗܘܢ berührt. Ebenso hat das ܩܠܗܘܢ ܩܠܗܘܢ des Syrerers als entwertet zu gelten, wenn auch eine Quelle dafür mit Sicherheit nicht angegeben werden kann. Somit kommt beim Syrer als zur Urgestalt gehörig nur das in Frage, was durch Übereinstimmung mit dem Griechen gedeckt wird¹. Das gleiche dürfte umgekehrt auch für den Griechen gelten. Denn $\chi\iota\lambda\iota\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\upsilon\kappa\alpha\iota \mu\upsilon\tau\iota\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\upsilon$ hat enge Berührungen mit Daniel 7,10, wo namentlich die sonst im Dankgebet nicht gebräuchliche Form παρεστήκεισαν sich findet. Wie sich für die Ursprünglichkeit dieser Ausdrücke kein besonderer Grund beibringen ließ, so gilt dasselbe für μετάρσια πτερωτά . Beide Worte sind in der Sprechweise liturgischer Texte so ungewöhnlich, daß man wirklich große Bedenken trägt, sich für sie einzusetzen, zumal man weiß, wie den ältesten liturgischen Gebeten gerade bei den gemeinsamen Stücken jeglicher Drang nach individueller Prägung fremd war. Wir werden darum gut tun, hier in der Engelstelle nur das als ursprünglich für die Urgestalt anzusprechen, was auf beiden Seiten durch Übereinstimmung gedeckt ist².

Ein eigenes Wort verdient aber noch die Tatsache, daß der Syrer schon der allgemeinen Überlieferung treu den Seraphim das Beiwort ἑξαπτέρυγα , den Cherubim aber das πολύμομα zuordnet, während der Grieche diese beiden Eigenschaftsworte zusammenfaßt und beiden Engelgruppen gemeinsam zuordnet. Diese Eigentümlichkeit weicht in bedeutsamer Weise von der Hl. Schrift ab; denn hier werden wohl Seraphim wie Cherubim als ἑξαπτέρυγα dargestellt³; aber nie die Seraphim als πολύμομα . Daher ist es in den liturgischen Texten Brauch geworden, den Seraphim das Beiwort ἑξαπτέρυγα und den Cherubim πολύμομα zuzuordnen. Das heißt aber nichts anderes als: der Grieche steht hier gegen die auf dem Grund der Hl. Schrift erwachsene Überlieferung, verdient also unser besonderes Vertrauen.

Bei einem zusammenfassenden Rückblick auf die Prüfung der Texte im großen Dankgebet müssen wir nochmals unterstreichen, daß wir keinen der beiden Zeugen schlechthin vorziehen dürfen, daß vielmehr alles von Fall zu Fall sorgfältig zu prüfen ist. Doch müssen wir ebenfalls betonen, daß eine große Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß in den beiden bedeutendsten Fällen der Syrer die ursprüngliche Gestalt bietet. Damit erhellt ohne weiteres die außergewöhnliche Bedeutung, die die syrisch-antiochenische 12 Apostel-Anaphora für die Geschichte des eucharistischen Hochgebetes der byzantinischen Chrysostomosliturgie besitzt. Denn wir gelangen mit ihrer Hilfe zu einem bisher unerreichbaren Punkt seiner frühesten Entwicklung⁴.

¹ Über das ܩܠܗܘܢ (Z. 64) ist eine Entscheidung nicht möglich, während ܩܠܗܘܢ wenig Vertrauen verdient (= Jes. 6, 2).

² Das καίτοι des Byzantiners, das auch noch im Armenier fehlt, ist als notwendiges Bindeglied zum vorausgehenden Einschub nicht ursprünglich. Ebenso durfte das präsentische φίσει durch den Einfluß von Jes. 6, 2 zu παρεστήκεισαν umgeändert worden sein.

³ Jes. 6, 2; Apk. 4, 8.

⁴ Wir sehen hier grundsätzlich von der durch A. Baumstark vertretenen Annahme ab, daß die in der ostsyrischen Nestoriosliturgie teilweise greifbar werdende „griechische Nestoriosliturgie“ eine Vorstufe der byzantinischen Chrysostomosliturgie darstelle.

Noch ein zweites erkennen wir bei diesem Rückblick. Die beiden Kernstücke des Dankgebetes sind nur durch Annahme von Rankenwerk gewachsen, in ihrem Inneren dagegen spröde und jeglicher Auffüllung unzugänglich geblieben, also ein ganz anderes Bild, als es die Entwicklung des großen Dankgebetes der Basileiosliturgie uns bot¹. Dort war nämlich das auffüllende Material sehr stark auch in den inneren Kern des Dankgebetes eingedrungen.

Und noch ein Drittes, das unserem Hochgebet eine besondere Stellung unter den übrigen Hochgebeten verleiht: Vor dem Sanctus besitzen wir ein vollständig abgeschlossenes Hochgebet, das alle Merkmale eines solchen — wenn auch in größter Kürze — aufweist: Gottesanrede, Dank für Schöpfung und Erlösung, zusammenfassender Lobspruch mit Nennung der drei göttlichen Personen. Nach dem Sanctus wird die Erlösung durch den eingeborenen Sohn des Vaters noch einmal feierlich gepriesen. Während mit der ersten Tatsache das Hochgebet der ägyptischen Markosliturgie sich noch in etwa vergleichen läßt², erhält unser Hochgebet durch die Verbindung beider Tatsachen eine ganz gesonderte Stellung. Und ich kann es mir nicht versagen, hier die Vermutung auszusprechen, daß das erste Kernstück unseres Hochgebetes bereits als Ganzes vorhanden war, ehe es zum Bau eines Hochgebets des uns geläufigen Typus benutzt wurde. So würde sich einerseits die Doppelung der Gedanken in den beiden Kernstücken und andererseits die Schlußbildung am Ende des ersten Kernstücks sehr fein erklären lassen.

B. Der Einsetzungsbericht

In einem ganz anderen Lichte erscheint uns aber der Syrer, wenn wir uns jetzt dem Einsetzungsbericht zuwenden. Während er bisher dem Griechen gegenüber die größere Kürze aufwies, bekundet er nunmehr eine große Vorliebe für ausgebaute Wendungen. In den meisten Fällen läßt sich dabei eine wörtliche oder doch fast wörtliche Übereinstimmung mit der syrischen Jakobosliturgie feststellen³; es kann sich also hier offenbar nur um sekundäre Auffüllungen handeln. Bloß zwei Wendungen im Sondergut des syrischen Einsetzungsberichtes finden sich nicht in der syrischen Jakobosliturgie: die Erhebung der ausgebreiteten Hände zum Himmel (ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ, Z. 90) und das Kosten vom Kelche (ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ, Z. 102). Indessen können auch diese beiden Sätzchen keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit geltend machen. Denn das erste Glied steht in der allgemeinen Geschichte des Einsetzungsberichtes ganz vereinzelt da;

¹ Vgl. Engberding, a. a. O.

² Vgl. vor allem neben dem geschlossenen Dank für Schöpfung und Erlösung auch die abschließende, zusammenfassende Wendung: πάντα δὲ ἐποίησας διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι εὐχαριστοῦντες . . . F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) S. 125f.

³ Hierhin gehören: ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ, ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 87); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 92); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 95); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 97); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 103); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 104); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 108); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 109); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 101); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 102); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 103); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 104); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 108); ܩܪܒܐ ܕܥܡܘܢܐ (Z. 109).

es findet sich nämlich außerdem nur noch in der syrischen Anaphora des Severus von Antiochien und ist schon seiner Natur nach eine sekundäre Entwicklung in der Beschreibung der Handbewegung des Herrn¹. Demgegenüber ist eine Entscheidung über das „Kosten des Weines“ sehr schwierig. Denn wenn auch ein solches Glied wahrscheinlich in Ägypten entstanden ist², so darf doch nicht übersehen werden, daß sowohl die ostsyrische Nestoriosliturgie wie die armenische Ignatiosanaphora³ eine ähnliche Wendung bieten. Nimmt man noch hinzu — worauf Rahmani aufmerksam macht⁴ —, daß Jakob von Edessa ein Zitat aus dem hl. Johannes Chrysostomos kennt, das ähnlich lautet⁵, so ist gewiß mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein solches Glied der Urgestalt unseres Einsetzungsberichtes angehört hat, das dann durch den Einfluß der Schrift verloren ging. Trotzdem möchte ich mich nicht für die Tatsächlichkeit dieser Möglichkeit entscheiden; ist doch das Streben nach Erweiterung und Auffüllung in unserem Syrer nur zu deutlich.

Wir tun darum gut, für die Urgestalt unseres Einsetzungsberichtes nur das in Anschlag zu bringen, was dem Syrer mit dem Griechen gemeinsam ist. Und das ist fast das ganze griechische Stück; nur καὶ ἀχράντοις καὶ ἀμώμοις bei χερσὶν (Z. 89) und ἁγίοις bei μαθηταῖς (Z. 93) werden vom Syrer nicht gedeckt⁶. Da das erste Glied sich nicht im Syrer findet, obschon die Jakobosliturgie es kennt, möchte ich sein Fehlen für ursprünglich halten. Schwieriger ist die Entscheidung bei ἁγίοις, da die Überlieferung der syrischen Jakobosliturgie hier nicht einheitlich ist. Eine Reihe von Zeugen bringt dieses Wort ebenfalls nicht. — So bleibt nur noch die Frage des Herrenauftrags am Schluß des Einsetzungsberichtes. Wenn wir auch auf Grund der Wendung der Anamnese: μεμνημένοι τοῖνον τῆς σωτηρίου τούτης ἐντολῆς annehmen müssen, daß ein solcher Herrenauftrag der Urgestalt der Chrysostomosliturgie angehört hat, so können wir doch nur auf Grund unserer beiden Zeugen nichts weiteres darüber ausmachen, weder über die Tatsache noch über die Gestalt dieses Auftrags. So müssen wir abschließend sagen, daß uns — im ganzen gesehen — die Urgestalt des Einsetzungsberichtes unserer Anaphora im Griechen treuer erhalten geblieben ist als im Syrer. Und daß diese Übereinstimmung von Syrer und Griechen wirklich beweiskräftig und nicht bloß durch Benutzung allgemein bekannter Wendungen zu erklären ist, beweist vor allem die Tatsache, daß die Übereinstimmung sich auf ganz alleinstehende Wendungen erstreckt wie: ὃς ἔλθων καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας (Z. 85). Damit ist auch jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, als beschränke sich die für Griechen und Syrer gemeinsame Textquelle nur auf das große Dankgebet.

¹ Vgl. F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte* (Münster 1928) S. 67.

² Vgl. Hamm, a. a. O. S. 51.

³ Hamm hat irrtümlicherweise hier auch die armenische Athanasios(= Normal-)Anaphora aufgeführt. Er ist da gewiß Brightman gefolgt, der in seiner Übersetzung „trank“ bietet, während Cattergian-Dashian (S. 282) weder im Text noch im Apparat eine entsprechende Wendung kennt.

⁴ *Les Liturgies* S. 713.

⁵ „Er trank von seinem Blut, das er seinen Jüngern zu trinken gab.“

⁶ ∞ = ἐν (Z. 88) kommt hier nicht in Betracht.

C. Die Anamnese

Auch hier ist zunächst festzustellen, daß es sich wirklich um eine Übereinstimmung zweier Texte handelt, nicht bloß um Benutzung allgemein bekannten Formelgutes. Dafür spricht schon die Übereinstimmung in dem so charakteristisch geprägten Satz: *μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων* und das Fehlen sonst üblicher zusätzlicher Eigenschaftswörter bei *τοῦ σταυροῦ* und *τοῦ τάφου*. Sodann offenbart der Syrer auch hier genau so wie im Einsetzungsbericht die sekundäre Beeinflussung durch die syrische Jakobosliturgie. Denn dieser ist im Gegensatz zum griechischen, armenischen und georgischen Überlieferungszweig die Tatsache eigentümlich, die Anamnese an Gott Sohn zu richten. Dasselbe finden wir nun bei unserem Syrer im Gegensatz zum Griechen. Darum haben die Anrede *ܕܝܢܝ*¹ und all die beigefügten Possessivbezeichnungen als nicht ursprünglich zu gelten. Dasselbe gilt ohne weiteres auch von dem Ausbau des Gedankens der zweiten *παρουσία* im Syrer. Wir brauchen darüber kein Wort zu verlieren. Interessanter, aber auch schwieriger, ist dagegen die Frage des Lautspruches, der die Anamnese abschließt. Sicher ist, daß auch hier die Gestalt, wie sie unser Syrer bietet, durchaus sekundär ist; ist sie doch nur eine einfache Übertragung aus der syrischen Jakobosliturgie. Mit dieser Erkenntnis werden wir aber der Möglichkeit beraubt, über die Ursprünglichkeit der Gestalt des Griechen ein direktes Urteil zu fällen. Auch ein Zurückgreifen auf die allgemeine Geschichte dieser Formel bringt uns zu keiner sicheren Erkenntnis. Denn die einzelnen Tatsachen sind einer mehrfachen Deutung fähig. Gewiß darf man mit Recht aus dem Umstand, daß die ägyptisch-griechische Markosliturgie, die *εὐχή προσφόρου* des Sarapion und auch die *ἀποστολικὴ παράδοσις* in der äthiopischen Bearbeitung diese Wendung im Gegensatz zu den übrigen ägyptischen Liturgien wie Basileios und Gregorios nicht haben, den Schluß ziehen, diese Formel ist hier in Ägypten nicht bodenständig, sondern eingeführt. Aber die Quelle dieses Stromes zu bestimmen, ist nicht so einfach. Zunächst möchte man an die Basileiosliturgie denken, die sowohl in ihrer byzantinischen wie in ihrer ägyptischen Bearbeitung diese Wendung aufweist. Außerdem läßt sich unschwer der Nachweis führen, daß die Stellung der Basileiosanaphora bei den Kopten als Normalanaphora die Gesamtheit aller entsprechenden koptischen Stücke im Sinne der Aufnahme dieser Wendung beeinflussen konnte. Aber auch die engen Beziehungen der ägyptisch-griechischen Gregoriosliturgie zur ägyptischen Basileiosliturgie im Gegensatz zur Markosliturgie² lassen eine solche Beeinflussung als durchaus möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich erscheinen. Wenn aber diese Wendung, die in der Verbindung des *Topos*: *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν* mit dem *Topos*: *σὲ αἰνοῦμεν κτλ.* gewiß schon etwas Individuelles besitzt, der Basileiosliturgie von Hause aus angehörte, möchte man weiter annehmen, daß die wörtliche Übereinstimmung mit diesem Stück in der byzantinischen Chrysosto-

¹ Im gleichen Sinne ist auch der Zusatz: *ܕܝܢܝ* (Z. 122) zu beurteilen. *ܕܝܢܝ* (Z. 120) = Jakobos. *ܕܝܢܝ* (Z. 118) ist zwar nicht in Jakobos zu belegen, aber doch zweifelsohne nicht ursprünglich.

² In dieser Richtung sind vor allem bedeutsam gewisse gemeinsame Rufe des Diakons und des Volkes.

mosliturgie erst durch sekundäre Angleichung hervorgerufen ist. Indessen sind das alles bloß Möglichkeiten, denen man jedoch wohl so viel Gewicht beimessen darf, daß man die Wendung unseres Griechen trotz ihres altertümlichen Klanges mit kritischen Augen betrachtet.

D. Die Epiklese

Die Übereinstimmungen werden immer geringer; und wenn wir nicht bis hierher die Spuren eines gemeinsamen Grundstockes hätten feststellen können, so dürften wir es kaum wagen, jetzt noch von Übereinstimmungen zu reden; so sehr beschränken sich diese auf allgemein gebräuchliche Wendungen. Wie stark auf beiden Seiten sekundäre Elemente sich eingeschlichen haben, ist aus der Gegenüberstellung ohne weiteres ersichtlich.

Mit dem Beginn des Fürbittgebetes hören die Übereinstimmungen mit dem griechischen Text völlig auf, und schon mit dem Schluß der Epiklese setzen diejenigen mit dem Maroniten wieder ein. Diese Tatsache erfordert eine besondere Beachtung. Gewiß haben wir bisher im Syrer schon manche sekundäre Einschleissel entdeckt; aber ein Zug war überall herrschend und maßgebend: nie wurde dazu das Material des Maroniten genommen, bzw. der ihm zugrundeliegenden Urgestalt. Das gewinnt den Anschein, als habe diese Urgestalt nur als Umkleidung gedient. Wenn daher jetzt die Übereinstimmung mit dem Maroniten wieder einsetzt, erhebt sich gebieterisch die Frage: Sollte etwa die Urgestalt der Chrysostomosliturgie gar kein ausgebautes Fürbittgebet gehabt haben? Unmöglich wäre das nicht. Hat doch die uralte Anaphora der ἀποστολική παράδοσις des Hippolytos auch nicht eine Spur von einem solchen Fürbittgebet. Außerdem scheint sogar die Tatsache, daß im Fürbittgebet eine bedeutend engere Verwandtschaft zwischen den beiden byzantinischen Liturgien besteht als in den übrigen Teilen der Anaphora, dafür zu sprechen, daß das Fürbittgebet von einer zweiten, späteren Hand abgefaßt sei. Wenn aber die Urgestalt wirklich bloß diesen Umfang der Anaphora der ἀποστολική παράδοσις aufgewiesen hätte, müßte dieser Typ als höchst altertümlich angesprochen werden.

E. Zusammenfassung und Folgerungen

Wenn auch — wie es bei textgeschichtlichen Arbeiten meistens der Fall ist — unsere Untersuchung nicht gerade überreich ist an gesicherten Ergebnissen, so dürfte doch folgendes festzuhalten sein:

1. Für die Geschichte der Anaphora der byzantinischen Chrysostomosliturgie ist die syrisch-antiochenische 12 Apostel-Anaphora das wichtigste, bis heute bekannte Hilfsmittel. Sie übertrifft an Bedeutung nicht bloß alle nicht-griechischen Überlieferungszweige dieser Anaphora, sondern auch noch um ein Vielfaches den ältesten griechischen Zeugen, den *codex Barb. graec. 336* vom Jahre 788/797. Und eine Neubearbeitung von Pl. de Meester's *Origines et Développements du texte grec de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*¹ mußte gebührend Rücksicht auf unseren Syrer nehmen.

2. Vor allem ist die kürzere Fassung des eucharistischen Hochgebetes im Syrer höchstwahrscheinlich als ursprünglich anzusehen, besonders, da dieser Zeuge

¹ Χρυσοστομικά (Rom 1908) S. 245—358.

sonst nirgends nach Kürze strebt, im Gegenteil sowohl dem Griechen wie dem Maroniten gegenüber eine sehr entwickelte Gestalt aufweist.

3. Damit haben wir aber einen Typ des Hochgebetes vor uns, dessen Unterschiedlichkeit zu dem des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen kaum größer gedacht werden kann. Und es erhebt sich von neuem die Frage, ob man bei der Darstellung der Geschichte dieses Dankgebetes vom 8. Buch dieser Apostolischen Konstitutionen ausgehen darf, wie noch H. Lietzmann es getan hat¹. Jedenfalls sollte in Zukunft bei der Untersuchung dieser Dankgebete die Fragestellung nicht bloß lauten: Wie verhalten sie sich zu dem des genannten 8. Buches?

4. Gewiß ist es immer äußerst gewagt, aus dem inneren Gepräge eines Gebetes auf sein Alter zu schließen. Immerhin darf doch betont werden, daß das Dankgebet vor dem Sanctus in seiner ursprünglichen Gestalt noch all jener Züge entbehrt, die wir sonst als Anzeichen späterer Entstehung anzusprechen gelernt haben, wie Eindringen theologischer Spekulationen und stärkere Durchsetzung mit biblischen Wendungen². Darum halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß Teile unserer Anaphora bereits im 4. Jahrh. in griechischer Sprache gefestigt vorlagen.

5. Damit werden wir aber noch vor eine weitere Frage gestellt: die nach der Heimat der Urgestalt unserer Liturgie. Es ist nur zu gut bekannt, wie viel gerade um diese Zeit das erst aufblühende Konstantinopel der im alten Glanze erstrahlenden Metropole am Orontes verdankte³. Darum müssen wir bei einem so hohen Alter des Kernes unserer Anaphora wenigstens mit der Möglichkeit ihrer Herkunft aus dem Gebiet von Antiocheia rechnen.

Darüber hinaus glaube ich sogar sagen zu können, daß die griechische Vorlage unseres Syrers nicht im Einflußbereich Konstantinopels gestanden hat, geschweige denn dort beheimatet gewesen ist. Denn es erweist sich als eine Eigentümlichkeit konstantinopolitanischer Meßliturgien, nach dem Sanctus das Hochgebet etwa mit folgender Wendung wieder aufzunehmen: Μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς τῶν δυνάμεων δέσποτα φιλόνηρωπε βοῶμεν καὶ λέγομεν. Schon bei der Untersuchung des Hochgebetes der Basileiosliturgie mußten wir feststellen, daß eine solche Wendung nicht zur Urgestalt gehört, sondern nur der byzantinischen Bearbeitung eigentümlich ist⁴. Und oben mußten wir beim Griechen dieselbe Beobachtung machen. Also scheint diese Wendung erst unter konstantinopolitanischem Einfluß in die Liturgien eingedrungen zu sein. Wenn aber nun unser Syrer von diesem Einfluß frei ist und in diesem Freisein etwas Ursprüngliches bietet, muß man annehmen, daß seine griechische Vorlage nicht aus Konstantinopel stammt. Für diesen Fall aber kommt dann als Heimat wohl nur Antiochien in Betracht, da ja Byzanz auch in liturgischer Beziehung Antiocheia so vieles zu verdanken hat und der syrisch-antiochenische Ritus — wie ja auch der Name

¹ A. a. O. S. 122—173.

² Vgl. Engberding, *Eucharistisches Hochgebet der Basileiosliturgie* und Hamm, a. a. O. In gleichem Sinne ist die Tatsache zu werten, daß in der Engelstelle kein besonderer Einfluß von Jes. 6, 2 festzustellen ist.

³ Vgl. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* VI, S. 1595f. Dazu bezüglich des Lukiantextes des Psalters und des Neuen Testaments sowie der Leseordnung: A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Göttingen 1915) 71.

⁴ Vgl. Engberding, a. a. O. S. 10f. 38.

sagt — zu einem guten Teil auf den liturgischen Bräuchen des alten Antiocheia aufbaut; also durchaus gemeinsamer Boden.

In diesem Zusammenhang soll auch noch einer anderen Tatsache Beachtung geschenkt werden. Leontios von Byzanz (um 531) berichtet uns¹, die älteste Liturgie der Reichshauptstadt habe den Namen der Apostel getragen oder sei wenigstens mit ihnen in Verbindung gebracht worden. Man hat in dieser Angabe einen Hinweis auf bekannte Liturgien erblicken wollen; so Brightman auf die klementinische²; E. Renaudot³ auf die ostsyrische der Apostel Addai und Marj. Lebrun⁴ entschied sich mit kühnem Schwung dafür, daß die Liturgie der Apostel später den Namen des hl. Johannes Chrysostomos angenommen hätte, da der erstere Name nicht unterscheidend genug gewesen sei; ihm folgte P. Karekin⁵, der sogar wußte, daß dieser Namenswechsel um 700 erfolgt sei. Zwar hat Pl. de Meester die Ansicht Lebruns als bloße Konjektur⁶ bezeichnet; aber es könnte scheinen, als ob Lebrun nun doch durch unsere Untersuchung Recht bekäme. Trägt doch unser Syrer noch heute den Namen der zwölf Apostel. Da nun das Hauptstück des Syrers auf dieselbe Urgestalt zurückgeht wie die byzantinische Chrysostomosliturgie, so wäre es zunächst nicht ausgeschlossen, daß auch letztere ursprünglich den Namen der Apostel getragen hätte. Indessen ist wohl zu beachten, daß auch der Maronite denselben Titel wie der Syrer trägt, sogar mit einem übereinstimmenden Zusatz, der noch des Evangelisten Lukas Erwähnung tut. Da nun der Maronite mit dem Byzantiner nichts gemein hat, kann die Übereinstimmung im Titel beim Syrer und Maroniten wohl nur auf die diesen beiden Texten gemeinsamen Stücke zurückgehen. Damit schwindet aber von diesem Gesichtspunkt aus jeder Anhaltspunkt für einen ähnlichen Titel beim Vorläufer der byzantinischen Chrysostomosliturgie.

2. Die Beziehungen zur maronitischen 12 Apostel-Anaphora

Es bedarf für den Leser nur weniger Stichproben, um sich alsbald von der Richtigkeit folgender zweier Sätze zu überzeugen:

1. Es gibt umfangreiche Stücke, die SA und M gemeinsam sind, und
2. es gibt ebenso manche Stücke, die entweder nur in SA oder nur in M sich finden.

Diese Tatsachen werden methodisch am besten so erklärt, daß man annimmt, beide Texte gehen auf eine gemeinsame Urgestalt zurück, die jeder Zweig dann besonders weiter entwickelt hat.

Da sich in beiden Gestalten nach dem Fürbittgebet keine Übereinstimmung mehr findet⁷, dürfen wir mit Grund annehmen, daß unsere Urgestalt bereits an dieser Stelle ihren Abschluß fand. Damit aber erhält sie ein höchst altertümliches Aussehen⁸. Allerdings dürfen wir diesen methodischen Grundsatz, daß

¹ Migne PG. LXXXVI, Sp. 1368.

² A. a. O. S. XLV.

³ A. a. O. II, S. 577.

⁴ *L'explication de la Messe* IV (Liège 1788) S. 377.

⁵ *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (Venedig 1889) S. 258.

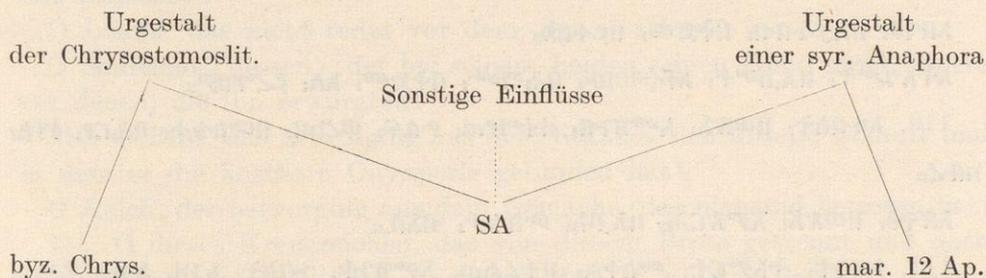
⁶ *Dictionnaire d'Archéologie* etc. VI, Sp. 1601.

⁷ Die gelegentliche Übereinstimmung einzelner Wendungen erklärt sich durch Benutzung allgemein bekannten Formelgutes.

⁸ Vgl. dazu etwa die εὐχή προσφόρου des Sarapion von Thmuis.

dort, wo die Übereinstimmungen völlig aussetzen, auch die Urgestalt keinen Textbestand aufzuweisen hatte, nicht auf jenen Teil unserer Liturgie anwenden, wo diese sich mit der byzantinischen Chrysostomosliturgie trifft. Denn erstens ist ein Anaphorertext ohne dieses Herzstück undenkbar, und zweitens ist aus der ganzen Art, wie jene beiden selbständigen Textgebilde miteinander verschmolzen wurden, klar ersichtlich, daß das Textmaterial, welches in der SA und M zugrundeliegenden Urgestalt vorhanden war, nur zur Umkleidung verwandt wurde, nicht aber zu einer Überarbeitung. Am lehrreichsten ist hierfür die nach westsyrischer Gewohnheit stark ausgebaute Anamnese in SA, die trotz ihres bedeutsamen Eigengutes keine Berührungspunkte mit dem maronitischen Text hat. Diese Tatsache legt den Schluß nahe, daß die Anamnesebildung in SA schon vorlag, als man an die Umkleidung des alten Textes heranging. Wir hätten somit folgende Entwicklungsstufen des syrisch-antiochenischen Textes festzustellen:

1. griechischer Text der Urgestalt der Chrysostomosliturgie;
2. Übertragung ins Syrische mit Eindringen echt westsyrischer Bildungen (vgl. Gottesanrede, Engelstelle, Einsetzungsbericht, Anamnese);
3. Umkleidung dieses Kernstückes mit Hilfe einer alten syrischen Anaphora, die aber
4. bei dieser Gelegenheit durch weiteres sekundäres Material ausgebaut wurde¹.
5. Abschluß der Anaphora durch Hinzufügung der nach dem jakobitischen Ritus erforderlichen Gebete zum Vaterunser, zur κεφαλοκλισία, Danksagung und nochmaligen κεφαλοκλισία. Somit hätten wir folgendes Stemma:



Gegenüber den vielen sekundären Zügen, die SA ziemlich weit von der Urgestalt abrücken lassen, hat M viel treuer das alte Formular erhalten. Das gilt in besonderem Maße für das erste und dritte voranaphorische Gebet und die Fürbitten. Und was den Wert der einzelnen Zeugen für M anbetrifft, so gewinnt gerade im Bereich des Fürbittgebetes unstreitig die von E. Renaudot benutzte Vorlage die Siegespalme gegenüber den römischen Druckausgaben. Es scheint in letzteren im Fürbittgebet ganz einfach ein Stück ausgelassen worden zu sein. Auch sonst werden des öfteren Lesarten von M² durch SA gedeckt und somit als ursprünglich erwiesen².

Wir können nur mit der erneuten Feststellung schließen, daß wir in der syrisch-antiochenischen 12 Apostel-Anaphora einen textgeschichtlich hochbedeutsamen und hochinteressanten Text vor uns haben.

¹ Hierhin gehört vor allem der Ausbau des Fürbittgebetes in SA.

² Vgl. Z. 6; 21 usw.

DIE ÄTHIOPISCHE ANAPHORA UNSERER HERRIN MARIA

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND MIT BEMERKUNGEN VERSEHEN

VON

Prof. SEBASTIAN EURINGER

(Schluß.)

108. ጸሎተ፡ ፈትቶ።

እግዚአብሔር፡ ገባሬ፡ ነሱ፡ ወኣኃይ፡ ነሱ፡ ወወጣጌ፡ ነሱ፡ ወፈጻሚ፡ ነሱ፡ ወጸባጤ፡ ነሱ፡ ዘሎቱ፡ ይሰግዱ፡ መላእክት፡ ወሊቃኒ፡ መላእክት፡ መናብርት፡ ወሥልጣናት፡ ኣጋዕዝት፡ ወኃይላት፤ ፀሓይ፡ ወወርኅ፡ ወከዋክብት፡ ወነሱ፡ ድርገታት፡ እስመ፡ እሙንቱ፡ ቅንዖቱ፡ ወምልክናሁ፡ ወግ-ዝዓት፡ ሎቱ፡

እንዘ፡ ባዕል፡ ውእቱ፡ በነሱ፡ ኣንደይ፡ ርእሶ፡ እምነሱ፤ ፍቅር፡ ሰሐቦ፡ ለወልድ፡ ኃይል፡ እሙንበኑ፡ ወኣብጽሖ፡ እስከ፡ ለሞት።

109. አላህም፡ ዘኢይትኔየል፡ በቀርኑ፡ (140a) ለእለ፡ ይስሕብዎ፡ ወያጸንን፡ ክሳዶ፡ ለእለ፡ ይጠብሕዎ።

አበግዕ፡ ዘኢይነብብ፡ በቅድመ፡ ዘይቀርጹ።

ኣትእግሥት፡ ዘኢከሠተ፡ አፉ(sic)ሁ፡ በሕማሙ፡ በቅድመ፡ እለ፡ ይረግዝዎ።

110. አኅብስት፡ ዘወጽኦ፡ እመዝገብ፡ ዘተሣየጠ፡ ዮሴፍ፡ ወረከበ፡ በውስቴታ፡ ባሕርይ፡ ዕንቁ፡ ክቡረ።

አጽዋዕ፡ ዘወጽኦ፡ እምጽርሕ፡ ዘኢቦኦ፡ ውስቴታ፡ ብእሲ።

111. አዝንቱ፡ ትእምርተ፡ መስቀል፡ ዘተፈልጠ፡ እምዝንቱ፡ ኅብስት፡ እንዘ፡ ኢኮነ፡ ፍሉጠ፡ ወኢብዑይ፡ አለ፡ ኣርኣያሁ፡ ወጣዕሙ፡ ወልምላሚሁ፡ ጃውእቱ።

112. a) በከመ፡ ኢኮነ፡ ፍሉጠ፡ ወኢብዑይ፡

β) መለኮቱ፡ እምትስብእቱ፡

γ) ወከማሁ፡ ኢኮነ፡ ፍሉጠ፡ ወኢብዑይ፡

δ) ዝንቱ፡ ትእምርተ፡ መስቀል፡

ε) እምዝንቱ፡ ኅብስት።

ወከማሁ፡ ይደመር፡ ዕበይክ፡ በትሕትናኒ፡ ወትሕትናኒ፡ በዕበይክ፡ ኣንተ፡ ኣኃይ፡ ኣለም፡ እግዚአብሔር፡ እምላክኒ።

108. ወኣኃይ፡ ነሱ፡] *tr post* ወወጣጌ፡ ነሱ፡ b; *tr post* ወፈጻሚ፡ ነሱ፡ vD; *om* R. — ወወጣጌ፡] *om* ወ hD. — መናብርት፡ ወሥልጣናት፡] *om* Rv. — ወኃይላት፡] *add* ሰማያት፡ ወም-ድር፡ Rv. — እሙንቱ፡] እም፡ ጥንቱ፡ Rv. — ቅንዖቱ፡] ቅንዎቱ፡ (!) a, ቅንዖቱ፡ Rv. — ወግ-ዝዓት፡] 'ቱ፡ a, ወግዕእት (!)፡ R, ወግዝእት፡ vD.

108. Gebet der <Brot->brechung.

Der Herr, der Schöpfer von Allem und der Gebieter von Allem und der Beginner von Allem und der Vollender von Allem und der Beherrscher von Allem, den anbeten die Engel und die Erzengel, die Throne und die Mächte, die Herrschaften und die Kräfte, die Sonne und der Mond und die Sterne und alle Ordnungen, — sie sind ja seine Dienerschaft und seine Untergebenen, und die Oberherrschaft ist sein — hat sich, obwohl an allem reich, ärmer gemacht als alle; die Liebe zog den starken Sohn von seinem Throne herab und brachte ihn bis zum Tode.

109. O Stier, der sich mit seinem Horne nicht wehrt (140a) gegen diejenigen, die ihn fortschleppen, <sondern> seinen Hals denen beugt, die ihn schlachten!

O Lamm, das nicht redet vor dem, der es schert!

O Sanftmut <dessen>, der bei seinem Leiden seinen Mund nicht öffnete vor denen, die ihn erwürgten!

110. O Brot, das hervorging aus dem Schatze, den Joseph gekauft und in dem er die kostbare Onyxperle gefunden hat!

O Kelch, der hervorging aus dem Gemache, das niemand betreten hat!

111. O dieses Kreuzzeichen, das von diesem Brote getrennt und doch wieder nicht getrennt und nicht verschieden ist, sondern dessen Aussehen und Geschmack und Weichheit (= Frische) eins sind!

112. Wie nicht getrennt und nicht verschieden ist | seine Gottheit von seiner Menschheit, | ebenso ist nicht getrennt und nicht verschieden | dieses Kreuzzeichen | von diesem Brote: | ebenso verbinde sich Deine Größe mit unserer Niedrigkeit, und unsere Niedrigkeit mit Deiner Größe, Du, Beherrscher der Welt, Herr, unser Gott!

110. ባሕር፣ ዕንቁ፣ ክቡረ፣] 'ዩ፣ 'ቀ፣ 'ር፣ Rv. — አጽዋዕ፣] አጎብስተ፣ Rv.

111. አዘንቱ፣] om አ R. — አላ፣] om Rv. — ወጣዕሙ፣ ወልምላሚሁ፣] tr Rv (ልምላ sup ras v).

112. α) ፍሉጠ፣ ወኢብዑደ፣] tr (ብዑደ፣ ወኢፍሉጠ፣) s; βγ) om a (hom.); bis b (dittoogr.); γβ post δε Rv; γρ δ አርአያ፣ Rv.

β) bis v, das erstemal am gehörigen Orte, aber von v₁ verwischt; das zweitemal nach δεγ.

γ) ወከማሁ፣] om ወ h, extat D v R.

δ) መስቀል፣] add ዘኢተረፈጠ፣ b. — ይደመር፣] 'ም፣ D. — አንተ፣ አኃዜ፣ አለም፣] አ' አኃዜ፣ ዓኃዜ፣ ዓለም፣ (dittoogr.) b, om Rv.

- 113. (140b) ይዲ፡ ጸልዮ፡
- 114. [ይሕ፡ አቡነ፡ ዘበሰማያት፡]
- 115. ይካ፡ ንስማዕ፡ እንከ፡ ዘንተ፡ ቃለ፡ እስከ፡ ነፍስ፡ ደኃሪት፡ በዘባቲ፡ ንስከይ፡ ወበዛቲ፡ ንትኳነን፡ ወበዘባቲ፡ ንትመሐር፡
- 116. በከመ፡ መጽኦ፡ ወልድ፡ እምሰማየ፡ ሰማያት፡ ለኩንኖ፡ ወለምሕረት፡ ወከማሁ፡ ዝንቱ፡ ኅብስት፡ መስክይ፡ ውእቱ፡ ወመኩንን፡ ውእቱ፡ ወመሐሪ፡ ውእቱ፡
- 117. እምዝንቱ፡ ቃል፡ መደንግጽ፡ ትፍራህ፡ ነፍስ፡ ወይርዓድ፡ መለያልይ፡ ወይሰበር፡ ኦናቅጾ፡ ልብ፡ ዘውስጥ፡
- 118. ናሁ፡ ተፈተ፡ ዝንቱ፡ ኅብስት፡ መለኮታዊ፡ ወናሁ፡ ተደለወ፡ ዝንቱ፡ ጽዋዕ፡ ማገዮዊ፡ ይምጻእ፡ ዘይነሥእ፤ መቅድመ፡ ሕቱ፡ ርእሰክመ፡ ወአንጽሑ፡ ነፍስተክመ፡
- 119. እመቦ፡ ዘኢኮነ፡ ንጹሑ፡ ይትገኝሥ፤ እመቦ፡ ዘወድቀ፡ በኃጢአት፡ ኢይርሳእ፡ እስመ፡ ዘኢይትረሳእ፤ እመቦ፡ ዘያስተቃልል፡ ዘንተ፡ (141a) ቀሩርባ፡ ኢይቅረብ፡ ይትከላእ፡
- 120. አከ፡ በከ፡ በከመ፡ ትራእይዎ፡ ለዝንቱ፡ ኅብስት፡ በከመ፡ ኅብስት፡ ምድራዊ፡ አለ፡ እሳተ፡ መለኮት፡ ውእቱ፡
- 121. አይ፡ አፍ፡ ዘይትፈለም፡ ዘንተ፡ ኅብስተ፡ ወእይ፡ አስናን፡ ዘይሐይክ፡ ዘንተ፡ ኅብስተ፡ ወእይ፡ ከርሥ፡ ዘያገምር፡ ዘንተ፡ ኅብስተ፡
- 122. ወይእዜኒ፡ ንበል፡ በከመ፡ ምሕረትከ፡ አምላክነ፡ ወአከ፡ በከመ፡ አበሳነ፡ ፫ጊዜ፡ ይሕ፡ ከማሁ፡
- 123. [ይሕ፡ ሠራዊተ፡ መላእክቲሁ፡ ለመድኃኔ፡ ዓለም፡ ይቀውሙ፡ ቅድሚሁ፡ ለመድኃኔ፡ ዓለም፡ ወይኬልልዎ፡ ለመድኃኔ፡ ዓለም፡ ሥጋሁ፡ ወደመ፡ ለመድኃኔ፡ ዓለም፡ ወንብጻሕ፡ ቅድመ፡ ገጹ፡ ለመድኃኔ፡ ዓለም፡ በአሚነ፡ ዘአሃ፡ ለማርያም፡ ንገኒ፡]
- 124. [ይዲ፡ አለ፡ ትቀውሙ፡ አትሕቱ፡ ርእሰክመ፡]

114. *om h s Rv; sup ex D.*
 115. ቃለ፡] *add ቅጻሴ፡ Rv. — ነፍስ፡] እስትንፋስ፡ b. — ወበዘባቲ፡] ወባቲ፡ ንትሚክሕ፡ ወባቲ፡ Rv.*
 116. እምሰማየ፡] *om ሰማየ፡ a, add ልዑል፡ Rv.*
 117. ቃል፡] ቃለ፡ Rv. — ትፍራህ፡] ይ፡ Rv. — ወይሰበር፡] ወይትራኃዋ፡ Rv. — ኦናቅጾ፡ ልብ፡ ዘ፡] ጽ፡ ዕዕዋት፡ ውስጥ፡ b, *corr ጽ፡ ዘውሥጥ b₁.*
 118. መለኮታዊ፡/ማገዮዊ፡] *om Rv. — ጽዋዕ፡] መእድ፡ Rv. — ዘይነሥእ፡] ወይንሃእ፡ b, add ወኢይትሃከይ፡ Rv. — ሕቱ፡] pr ፈደፋድ፡ Rv. — ርእሰክመ፡] ነፍስክመ፡ aR, ነፍስክመ፡ v. — ወአንጽሑ፡] *om አን h, sup h₁. — ነፍስተክመ፡] ልብ(!)ክመ፡ Rv.*
 119. እመቦ፡] *add ሰኡብ፡ ወ R, add ስኡብ፡ ወ v. — ይትገኝሥ፡] add ይሕ፡ በከመ፡ ምሕረትከ፡ አምላክነ፡ ወአከ፡ በከመ፡ አበሳነ፡ Rv. — እመቦ፡] ² ዘወድቀ፡] pr እመቦ፡ ዘኢኮነ፡**

113. (140b) D.: Betet!

114. [V.: Vater unser, der Du bist in den Himmeln.]

115. P.: Wir wollen nunmehr diese Rede bis zum letzten Laut vernehmen; denn durch sie werden wir angeklagt und durch sie werden wir gerichtet (verurteilt) und durch sie finden wir Erbarmen.

116. Wie der Sohn vom Himmel der Himmel kam zum Gerichte und zur Erbarmung, ebenso ist auch dieses Brot Ankläger und Richter und Erbarmen.

117. Vor dieser erschütternden Rede fürchte sich die Seele und sollen die Glieder zittern und die innern Pforten des Herzens aufspringen (wörtlich: zerbrochen werden),

118. Sehet, dieses göttliche Brot ist gebrochen, und sehet, dieser lebenspendende Kelch ist bereitet: es komme, wer <davon> nehmen will! Zu- vor <aber> erforschet euch und reiniget eure Seelen!

119. *Wenn einer* nicht rein ist, so bleibe er weg!

Wenn einer in eine Sünde gefallen ist, so vergesse er es nicht; denn es wird nicht vergessen werden!

Wenn einer dieses (141a) Sakrament (*querbân*) gering achtet, so nahe er sich nicht, <sondern> halte sich zurück!

120. Es ist nicht bloß, wie ihr dieses Brot sehet, gleich einem irdischen Brote, sondern es ist das Feuer der Gottheit.

121. *Welcher* Mund *wird dieses Brot* aufnehmen (können)?

Und welche Zähne werden dieses Brot kauen (können)?

Und welcher Bauch wird dieses Brot fassen (können)?

122. Aber jetzt wollen wir sagen: Nach Deiner Barmherzigkeit, o unser Gott, und nicht nach unserer Schuld! Dreimal.

V.: Ebenso.

123. [V.: Das Heer der Engel des Erlösers der Welt steht vor dem Erlöser der Welt und umgibt den Erlöser d. W., das Fleisch und das Blut des Erlösers d. W., und wir wollen kommen vor das Angesicht des Erlösers d. W.: im Glauben an Maria huldigen wir ihr.]

124. [D.: Die ihr stehet, neiget eure Häupter!]

ድልወ፣ ይትከላሊ። በከመ፣ ምሕረትከ። v. Diese zwei Zeilen, die in R fehlen, sind in v sehr verblaßt. — እመቦ፣³] om መቦ h (እዘያስተቃልል፣), sup h₁ (እመቦዘያስተ፣), ወለእመቦ፣ D. — ቀርባኒ፣] add በከመ፣ ልማድ፣ R, በከዊኒ፣ ልማድ፣ v. — አይቅረብ፣ ይትከላሊ፣] tr et inserit ወ b; አይቅም፣ አላ፣ ይትከላላ፣ D; add በ፣ (= በከመ፣ ምሕረትከ፣ etc. vide supra) Rv.

120. ትሬኦይዎ፣] ዘትሬኦይ፣ Rv₁, ትሬኦይ፣ v. — ለዘንቱ፣ ኅብስት፣] ዘንቱ፣ ኅብስት፣ Rv. — ኅብስት፣ ምድ፣] ፕ፣ ምድራዌ፣ v. — እሳተ፣] ፕ፣ (!) h.

121. አስናን፣] ልሳን፣ b.

122. ንባል፣] add ወናንቀዳዳ፣ እንዘ፣ ንብል፣ Rv. — አምላክኒ፣] እግዚአ፣ s.

123. om h s Rv; sup ex b; a solum ይሕ፣ ሠራዊተ፣ — በአሚኒ፣ ዘአሃ፣ ለማ፣] በ፣ ዘአሁ፣ ለክርስቶስ፣ D. — ንገኒ፣] add ንፍቅ፣ አርገወ፣ ጥጋተ፣ መኳንንት፣ D.

124. om h Rv, sup ex b + D. — አላ፣ ትቀውሙ፣] እንዘ፣ ት፣ D. — Stellung: post 123 (ሠራዊተ፣) a D, ante 123 b; post 122 s (ሠራዊት፣ etc. fehlt in s).

125. ይክ: ለክ: እግዚአ: ለገባሬ: ነሱ: ለዘኢያስተርኢ: አምላክ: ንሰፍሕ: ነፍሶነ:
 ወለክ: ናቴሕት: ዘአንት: መትሐቲ: ለኩሉ:
 ወለክ: ንሰግድ: ዘአንተ: መስገዲ: ለኩሉ:
 ወለክ: ንትቀነይ: ዘአንተ: መቅነይ: ለኩሉ:።
126. አሰጣሂሁ: ለኅቡዕ: ወከባቲሁ: ለኩሉ: ክሡት፤ አአውጻኢሁ: ለዘአንተ: ውስጥ: ወአባ-
 (141b) ኢሁ: ለዘአንተ: አፍኦ:።
127. ወዩእዜኒ: ሰማዕ: አውዳቶሙ: ለሕዝብክ: ለእለ: ዩጼውዑክ: በጽድቅ:።
128. α) [ይዲ: ሰግዳ: ለእግዚአብሔር: በፍርሃት:።
 ዩሕ: ቅድሚክ: እግዚአ: ንሰግድ: ወንሴብሐከ:።
 ዩክ: ጸሎተ: ንስሐ:።
 β) ዩዲ: ነጽር:።
 ዩክ: ቅድሳት: ለቅዳሳን:።
 ዩሕ: ፩ኦብ: ቅዳስ: ፩ወልድ: ቅዳስ: ፩ውእቱ: መንፈስ: ቅ':።
 γ) ዩክ: እግዚአብሔር: ምስለ: ኩልክሙ:
 ዩሕ: ምስለ: መንፈስክ:።
 δ) ወእምዝ: ያንሥእ: ካህን: ኅብስተ: ፍጹመ: በእዲሁ: ወዩበል: እግዚአ: መሐረን: ክርስቶስ:
 ፫ጊዜ: በልዑል: ዜማ: ፲ወ፭ጊዜ: በንዑስ: ዜማ:።
 ε) ዩሕ: ከማሁ፤ ወእምዝ:
 ዩክ: ፫ተ: ጊዜ፤
 ዩሕ: ፪ጊዜ:።
 ζ) ዩዲ: እለ: ውስተ: ንስሐ: ሀለውክሙ: አትሕቱ: ርእሰክሙ:።
 η) ወእምዝ: ተመዶም: መንገል: ሕዝብ: ዩክ: እግዚአብሔር: አምላክኒ:]
129. ዩክ: ሐዳፌ: ነፍስ:
 አአንትሙ: ሕዝብ: ክርስቲያን: በከመ: ተጋባእክሙ: በዛቲ: ዕለት: ከማሁ: ያስተጋብዕክሙ:
 በደብረ: ጽዮን: ቅድስት: ወበኢየሩሳሌም: አግዓዚት: አንተ: በሰማያት:
 ወበከመ: ሰማዕክሙ: ዘንተ: ቃለ: ቅዳሴሃ: ለማርያም: ከማሁ: ያስምእክሙ: ቃለ: መሰናቂት:
 ዘሕፃናት: ወማኅሌተ: ዘመላእክት: ዘያጠልል: አዕፅምተ: እምብዝኃ: ጣዕሙ: ፈድፋድ:።

125. ለዘኢያስተርኢ: አምላክ:] ለዘኢታስተርኢ: አ': a b D, *tr post* ነፍሶነ: ንሰፍሕ: *sed* ለዘ-
 ኢያስተርኢ: Rv. — ንሰፍሕ: ነፍሶነ:] *tr* Rv. — α) ወለክ: ንሰግድ: β) ወለክ: ንትቀ-
 ነይ: ...] β α β b, β α s. — ንትቀነይ:] ዩት': a. — መቅነይ:] መቅንይ: a, መቅንይ: D;
 b *beidemale* (*Dittographie*) = h.

126. አሰጣሂሁ:] 'ዒሁ: (!) h. — ወከባቲሁ:] ወከሣቲሁ: s. — ለኩሉ:] *om* ኩሉ: b Rv, *sup*
 b₁. — ክሡት:] ክቡት: s. — ለዘአንተ:¹/ለዘአንተ:²] ለዘበአንተ:¹/ለዘበአንተ:² a.

128. *om* h b s₁ (*sup ras*), *supletum secundum* D; a *Stichworte*; Rv ዩዲ: ንነጽር:
 ቅድሳት: ለቅዳሳን: ፩ኦብ: ቅ': ፩ወልድ: ቅ': ፩ውእቱ: መ': ቅ':። እግዚአብሔር: ዩሀሉ:

125. P.: Zu Dir, o Herr, dem Schöpfer von Allem, dem unsichtbaren Gott, breiten wir unsere Seele aus und Dir beugen wir uns, der Du alles beugst, und Dich beten wir an, der Du alles anbeten machst, und Dir dienen wir, der Du alles dienen machst.

126. O Enthüller des Verborgenen und Verhüller alles Offenbaren; o Du, der Du das herausführst, was drinnen, und hineinführst, (141 b) was draußen ist!

127. Jetzt aber höre die Seufzer Deines Volkes, das in Gerechtigkeit zu Dir ruft!

128. [a] D.: Betet den Herrn in Furcht an!

V.: Vor Dir, o Herr, beten wir an und lobpreisen Dich.

P.: Bußgebet.

β) D.: Habe acht!

P.: Die heiligen Dinge den Heiligen!

V.: *Einer ist* der heilige Vater, *einer ist* der heilige Sohn <und> *einer ist* der heilige Geist.

γ) P.: Der Herr sei mit euch allen!

V.: Mit deinem Geiste!

δ) Dann nehme der Priester das ganze Brot in seine Hand und spreche: O Herr, erbarme Dich unser, Christus! Dreimal mit lauter und 15mal mit leiser Stimme.

ε) V.: Ebenso, und dann:

P.: Dreimal!

V.: Zweimal!

ζ) D.: Ihr, die ihr in der Buße seid, neiget eure Häupter!

η) Und dann spreche der Priester gegen das Volk sich wendend: Herr, unser Gott!]

129. P.: Steuermann der Seele:

O ihr, Volk der Christen, wie ihr euch an diesem Tage versammelt habt, so möge er euch versammeln auf dem hl. Berge Sion und im freien himmlischen Jerusalem!

Und wie ihr diese Rede der Marienliturgie vernommen habt, so möge er euch vernehmen lassen die Stimme der Harfe der Säuglinge (Apoc. 14, 1–5) und das Lied der Engel, das die Gebeine mit seiner großen Süßigkeit im Überfluß betaut.

ምስሌክሙ። ይሕ፡ ምስሌ፡ መንፈስኩ፡ እግዚአብሔር፡ መሐረን፡ ክርስቶስ፡ ፫ጊዜ። — add b (fol. 57a): ይዲ፡ ነክተቶ፡ ይክ፡ አልዕለኩ፡ ንግሥተዮ፡ ወእግዝእትዮ፡ ወእባርክ፡ ለስምኩ፡ ለዓለም፡ ወለዓለመ፡ ዓለም። ይዲ፡ ተመጦኒ፡ ይሕ፡ አቡን፡ ይክ፡ ነተ፡ አሚረ፡ እባርክኩ፡ ወእሱብሕ፡ ለስምኩ፡ ለዓ፡ ወለዓ፡ ዓለም። ይሕ፡ አቡን፡ ይዲ፡ ወናክተቶ፡ ይክ፡ ስብሐተ፡ እግዚአብሔር፡ ይነግር፡ አፉዮ፡ ወተላ፡ ዘሥጋ፡ ይባርክ፡ ለስማ፡ ቅዱስ፡ ለዓ፡ ወለዓ፡ ዓለም። ይሕ፡ አቡን፡

129. ሐዳፌ፡ ሃ፡] om b Rv; extat s₁ sup ras, sed cancellatum ab s₂. — በደብረ፡ ጽ፡ ቅ፡ ወ] om Rv (vide infra). — እግዚአብሔር፡] pr መካን፡ Rv. — ቃለ፡] pr በደብረ፡ ጽዮን፡ ሀገር፡ Rv (vide supra). — መሰናቀት፡] መሰንቆ፡ Rv. — ዘመለእክት፡] om Rv. — ዘያጠልል፡] ወዓጠ፡ (ወ sup ras v₁), R = h. — አዕጅምተ፡] ዓጽመ፡ ወደሰልብ፡ አልባባ፡ Rv. — ፈደፋደ፡] cum seq conj v, R = h.

130. ያብዕክሙ፡ ኅበ፡ ተተክሉ፡ ደባትር፡ ዘነደ፡ እሳት፡ ኅበ፡ ሀሎ፡ ሊቀ፡ ካህናት፡ ህዩ፡ ሀሎ፡ መልክዓ፡ ገጹ፡ ሥዑል፡ አክሊል፡ ንጹሕ፡ ወአልባስ፡ ብሩህ፡ ዘኢተኬነዎ፡ እደ፡ እንሊ፡ እመሕያው፡ አላ፡ ዘእምላዕሉ፡ እን(142a) መቲ።

ያብእክሙ፡ ኅበ፡ ሀለው፡ ማኅበረ፡ ነቢያት፡ ቅዱሳን፡ ወማኅበረ፡ ሐዋርያት፡ ፍንዋን፡ ወማኅበረ፡ ሰማዕት፡ መዋዕያን፡ ወማኅበረ፡ ጸድቃን፡ ቡሩካን፡ ወማኅበረ፡ ካህናት፡ ስዩማን፡ ወማኅበረ፡ ደናግል፡ ወመንከሳት፡ ፍጹማን፡

ወምስለ፡ ነሉ፡ ፍጻሜ፡ ማኅበራ፡ ለቅድስት፡ አሐቲ፡ እነተ፡ ላዕል፡ ነሉ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወምስሌሆሙ፡ ታቦት፡ ዘዶር፡ እንተ፡ ይእቲ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም።

131. ኢንሠርገው፡ እንክ፡ ትዕቢተ፡ ወትዝተርተ፡ እንተ፡ ታለብስ፡ ሞተ፡ ወታወርድ፡ ሲአሊ።

132. a) ናጥሪ፡ እንክ፡ ትሕትና፡ ዘምስለ፡ ንጽሕና፡ ወአኩ፡ ንጽሕ፡ ሥጋ፡ ባሕቲቶ፡ እስመ፡ በአንጽሑ፡ መንፈስ፡ ርእይዎ፡ ነቢያት፡ ለእግዚአብሔር፡ ወተናጸሩ፡ ገጹ፡ በገጽ።

β) ናጥሪ፡ እንክ፡ አፍቅሮ፡ ወዩዋሃተ፡ ከመ፡ ሐዋርያት፡ እስመ፡ አፍቀርዎ (142b) ለእግዚአሙ፡ ወወሀቦሙ፡ ሥልጣኔ፡ ዘከማሁ፡ ይእሥሩ፡ ወይፍትሑ፡ ነሉ፡ ማዕሰረ፡ ዓመዓ።

γ) ናጥሪ፡ እንክ፡ አርምሞ፡ ወትእግሥተ፡ ከመ፡ ማርያም፡ እስመ፡ ወደሳ፡ እግዚእነ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ማርያምሰ፡ ኃርየት፡ መክፈልተ፡ ሆናዩ፡ ዘኢዮኃይድዋ።

133. ወይእዜኒ፡ ንስአሎ፡ ለጸጋዌ፡ ጸጋ፡ እግዚአብሔር፡ አምላክነ።

134. ይዲ፡ ጸልዩ።

135. a) ይካ፡ አድንግል፡ አዘክሪ፡ ኅበ፡ መዘክር፡ ዘኢይረስእ፡ ነሉ።

β) አዘክሪ፡ ድንግል፡ ልደቶ፡ እምኔኪ፡ ዘተወልደ፡ በቤተ፡ ልሔም፡ ወዘተጠብለለ፡ በአጽርቅት፡ ወአስተማወቅዎ፡ እስትንፋስ፡ አድግ፡ ወላህም፡ በመዋዕል፡ ቀሩር።

γ) አዘክሪ፡ ድንግል፡ ንግደቶ፡ ዘምስሌኪ፡ እንዘ፡ ትጎዶዶ፡ ምስሌሁ፡ እምሀገር፡ ለሀገር፡ በመዋዕል፡ ሂሮድስ፡ ርጉም።

δ) አዘክሪ፡ ድንግል፡ አንብዓ፡ መሪረ፡ ዘውኅዘ፡ እምአ(143a) ዕዩንትኪ፡ ወወረደ፡ ዲቤ፡ ገጹ፡ ፍቁር፡ ወልድኪ።

ε) አዘክሪ፡ ድንግል፡ ረኃቤ፡ ወጽምዓ፡ ምንዳቤ፡ ወኅዘነ፡ ወነሉ፡ ዓባባ፡ ዘበጽሐኪ፡ ምስሌሁ።

130. ተተክሉ፡] 'ለ፡ Rv. — ደባትር፡] ደብተራ፡ Rv. — ኅበ፡²] pr ወ Rv. — ሊቀ፡ ካ፡] add ኢዮሱስ፡ ክርስቶስ፡ Rv. — ገጹ፡] ገጽ፡ Rv. — አክሊል፡] pr ወ R, v = h. — አክሊል፡ ንጹሕ፡] om a. — ዘኢተኬነዎ፡] 'ንዎ፡ a, 'ነወ፡ Rv. — እደ፡] ወልደ፡ s, ወደ(!) s₁. — ዘእምላዕሉ፡] እንተ፡ ላዕሉ፡ s. — ነቢያት፡] om Rv. — ፍንዋን፡] ሰባክያን፡ a D. — ወማኅበረ፡ ሐዋርያት፡] ... ቤተ፡ ክር፡] ወሰማዕት፡ ወራዙት፡ ወደናግል፡ ወመንከሳት Rv. — ሥዩማን፡] add ወማኅበረ፡ መላእክት፡ ትጉሃን፡ D. — ዘዶር፡] ሰርጉት፡ Rv. — እግዝእትነ፡] om Rv. — ማርያም፡] add ሰርጉት፡ Rv.

131. ኢንሠርገው፡] ኢንሶ(!)ረገው፡ R, 'ሰረገው፡ v. — ሲአሊ፡] 'ል፡ Rv.

132. a) ትሕትና፡] ንጽሕ፡ ነፍስ፡ Rv. — ዘምስለ፡ ንጽሕና፡] om Rv, om H a b s D. — ንጽሕ፡ ሥጋ፡] 'ሕ፡ ሥጋ፡ (!) h. — ባሕቲቶ፡] 'ቲ፡ D, om Rv. — በአንጽሑ፡] በንጽጎና፡ Rv.

β) አፍቅሮ፡] 'ቀ፡ h, ትጎትና፡ Rv. — ወዩዋሃተ፡] ወትሕትና፡ a, ወዩውሃተ፡ b s D; om Rv. — አፍቀርዎ፡] ... ሥልጣኔ፡] በትጎትና፡ ፀገዎሙ፡ ክርስቶስ፡ ሥልጣኔ፡ Rv. — ወወሀቦሙ፡] ዘውሀቦሙ፡ D, (ፀገዎሙ፡ Rv.) — ዘከማሁ፡] 'ሆሙ፡ b, om Rv. — ዓመዓ፡] ኃጢአት፡ Rv.

130. *Er führe euch hinein* <dahin>, wo die Zelte aus Feuerflammen aufgestellt sind, wo der Hohepriester ist; dort ist das gemalte Bild seines Angesichtes, die reine Krone und die lichten Gewänder, die keine Menschenhand gefertigt hat, sondern deren Gewebe von oben (142a) stammt (wörtlich: ist).

Er führe euch hinein, wo die Gemeinschaft der heiligen Propheten und die Gemeinschaft der gesandten Apostel und die Gemeinschaft der siegreichen Märtyrer und die Gemeinschaft der gebenedeiten Gerechten und die Gemeinschaft der geweihten Priester und die Gemeinschaft der Jungfrauen und vollkommenen Mönche ist, und <zwar>, mit der ganzen Fülle der Gemeinschaft der heiligen, einen, katholischen Kirche, mit denen die Lade der Perle, d. i. unsere Herrin Maria, ist.

131. Wir wollen uns daher nicht mit Hochmut und Stolz schmücken, die mit dem Tode bekleiden und zur Hölle hinabführen.

132. α) *Wir wollen daher* Demut mit Reinheit *erwerben* und <zwar> nicht die Reinheit des Leibes allein; denn durch die Reinigung des Geistes sahen die Propheten Gott und schauten ihn von Angesicht zu Angesicht.

β) *Wir wollen daher* Liebe und Sanftmut *erwerben* wie die Apostel; denn sie liebten (142b) ihren Herrn und dieser gab ihnen die Gewalt, wie er, jede Fessel der Ungerechtigkeit zu binden und zu lösen.

γ) *Wir wollen daher* Schweigen und Geduld *erwerben* wie Maria; denn unser Herr lobte sie, indem er sagte: „Maria aber hat den guten Anteil erwählt, der ihr nicht geraubt werden wird“ (Lc. 10, 42).

133. Jetzt aber wollen wir den Spender der Gnade, den Herrn, unseren Gott bitten:

134. D.: Betet!

135. P.: α) O Jungfrau, erinnere den Mahner, der nichts vergißt!

β) *Erinnere, Jungfrau, an* seine Geburt aus dir den, der in Bethlehem geboren und in Windeln gewickelt wurde und den der Atem des Esels und des Ochsen in den Tagen der Kälte erwärmte!

γ) *Erinnere <ihn>, Jungfrau, an* seine Wanderung mit dir, als du mit ihm von Stadt zu Stadt in den Tagen des verfluchten Herodes flüchtetest!

δ) *Erinnere <ihn>, Jungfrau, an* die bittere Träne, die von deinen (143a) Augen herabfloß und auf das Gesicht deines geliebten Sohnes fiel (wörtlich: herabkam)!

ε) *Erinnere <ihn>, Jungfrau, an* den Hunger und den Durst, an die Not und an den Kummer und an alle Mühsal, die dich mit ihm traf!

γ) አግዚእነ፡ አግዚኦብሔር፡ Rv.

133. ንስሐሎ፡ አስኦሎ፡ D.

135. α) መዘከር፡ add ወልድኩ፡ Rv.

β) ድንግል፡ om Rv passim. — ወአስተማወቅዎ፡ 'ውቅዎ፡ Rv.

γ) ዘምስሌኩ፡ አምኔኩ፡ (!) a, om ዘ Rv. — ምስሌሁ፡ om Rv. — በመዋዕለ፡ ሂ፡ አም-ገጸ፡ ሂ፡ b. — ርጉም፡ ንጉም፡ Rv.

δ) መረረ፡ om Rv. — ዘውኅዘ፡ ዘተከዕወ፡ Rv. — ገጸ፡ መለትሐሁ፡ Rv. — ፍቁር፡ ወልድኩ፡ ለወልድኩ፡ Rv.

ε) ምንዳቤ፡ ውኅዘነ፡ om Rv.

- 136. አዘክራ፡ ሣህለ፡ ወአኮ፡ ተኃጉሎ፤
አዘክራ፡ ምሕረተ፡ ወአኮ፡ መዓተ፤
አዘክራ፡ ለኃጥአን፡ ወአኮ፡ ለጻድቃን፤
አዘክራ፡ ለርሱሐን፡ ወአኮ፡ ለንጹሐን።
- 137. ወይእዜኒ፡ ንሱብሐ፡ ለኡብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅ'፡ ይእዜኒ፡ ወዘልፈኒ፡ ወለዓለሙ፡
ዓለም። አሜን።
- 138. አንብሮ፡ እድ።
ነአኩፍ፡ ለእግዚአብሔር፡ በእንተ፡ ከሉ፡ ጸጋ፡ ዘወሀባ፡ ለእሙ፡ ወዘአሣልጠና፡ በላዕለ፡ ዘቲ፡
ቅዳሴ።
ወለነ፡ ዘረሰዩ፡ ንንብብ፡ በኒሩቱ፡ ወንፈጽም፡ በሥምረቱ፡
ሎቱ፡ ስብሐት፡ ወውእቱ፡ ጠቢብ፡ ለዓለሙ፡ ዓለም፡ አሜን።

NACHTRÄGE

- [139. ይካ፡ ወረከብኩ፡ በውስቴታ፡ ዘይብል፡ ዘንተ፡ ቅዳሴ፡ ዘይቂድስ፡ ካህን፡ አኮ፡ ማርያምሃ፡
ዘይቂድስ፡ አላ፡ ውእቱ፡ ይትቂደስ፡ ወእለ፡ ይሰምዕዎ፡ ከሉሙ፡ ይትቂደሱ፡
- 140. እስሙ፡ እግዚአብሔር፡ ማርያም፡ ቅድስት፡ ይእቲ፡ ወትረ፡ በሰማይ፡ ወበምድር።
- 141. በረከተ፡ ጸሎታ፡ ውኩፍ፡ ወሀብተ፡ ረድኤታ፡ ትሩፍ፡ ወምሕረተ፡ ፍቁር፡ ወልዳ፡ ምል-
ዕተ፡ አጽናፍ፡ የሃሉ፡ ምስለ፡ ገብራ። ለዓለሙ፡ ዓለም፡ አሜን።]

a hat an Stelle der §§ 139—141:

- [142. ጸሎተ፡ ቡራኬ፡ በል።
a) እግዚአብሔር፡ ይባርክኑ፡ ወይሣላኒ፡ ወያርኢ፡ ገጽ፡ ላዕሌኒ፡ ወንሕዩው፡ ከሙ፡ ናእምር፡
እምቃለ፡ ሕጉ፡ እምትእዘዘቲሁ፡ ወእመ(ጽ)ሕፍቲሁ፡ ዘአቅደምኒ፡ ወዘእድኃርኒ፡ ወዘአትሐትኒ፡
ዘገደፍኑ፡ ወዘወሰክኒ፡ በሐኪትኒ፡ ወበድካምኒ፡
- β) ወልዳ፡ ለቡሩክ፡ ከባቲ(sic)፡ እበሳ፡ መፍቀሬ፡ (56 aβ) ንስሐ፡ ኢዮሱስ፡ ክርስቶስ፡ ለኃጥአን፡
ተስፋ፡ ይምሐረኒ፡ ይምሐርክሙ፡ ይሣላኒ፡ ይሣላልክሙ፡ እለ፡ መጻእክሙ፡ ወእለ፡ ተጋባእክሙ፡
ወእለ፡ ቆምክሙ፡ ወእለ፡ ጸለይክሙ፡ ውስተ፡ ዘቲ፡ እምኒ፡ ቅድስት፡ ቤተ፡ ክርስቲያን።
- γ) ካህናት፡ ወዲያቆናት፡ ወንፍቀ፡ ዲያቆናት፡ ኦናጉንስጢስ፡ ወመዘምራን፡ ደናግል፡ ወመን-
ከሳት፡ እድ፡ ወአንስት፡ አዕሩግ፡ ወሕፃናት፡ ደቂቃ፡ ለዘቲ፡ መካን።

136. አዘክራ:¹] *pr* አድንግል፡ Rv, *add* ድንግል h, *delet* h₁. αβ] *tr* Rv. — ለርሱሐን፡ ለርኩሳን፡ a Rv.

138. ዘወሀባ፡ ወእሙ፡ ወዘአሣ፡] ዘአሣልጠና፡ ለእሙ፡ a bs, ዘጸጋዋ፡ ዘአሣልጠና፡ ለእሙ፡ Rv, ዘወሀባ፡ ወአሣልጠና፡ ለእሙ፡ D. — ወለነ፡] *om* ወ a, *om* bs Rv. — ዘረሰዩን፡] *add* ድልዋኒ፡ D. — ንንብብ፡] ንብብ፡ Rv. — በኒሩቱ፡] *om* bs Rv. — ሎቱ፡] *pr* H s Rv D. — ወውእቱ፡] ዘው፡ b, ለው፡ Rv. — ጠቢብ፡] *add* ዘይክል፡ ከሉ፡ b.

139—141 *om* h a b, *sup ex* D; 139. 140 *om* s.

139. ይካ፡] *om* Rv. — በውስቴታ፡] 'ቱ፡ Rv. — ቅዳሴ፡] *om* Rv. — ካህን፡] *om* Rv. — አላ፡ ውእቱ፡ ይትቂደስ፡] *om* R, አላ፡ ውእቱ፡ ዘይት፡ v, — ይሰምዕዎ፡] ሰምዕዎ (!) D.

136. *Erinnere* <ihn> an die Erbarmung und nicht an die Vernichtung!

Erinnere <ihn> an die Milde und nicht an den Zorn!

Erinnere <ihn> an die Sünder und nicht an die Gerechten!

Erinnere <ihn> an die Unreinen und nicht an die Reinen!

137. Jetzt aber wollen wir preisen den Vater und den Sohn und den hl. Geist, sowohl jetzt, als auch immer und in die E. d. E. Amen.

138. Handauflegung:

Wir danken dem Herrn für jede Gnade, die er seiner Mutter gegeben hat, und daß er ihr über diese Messe die Gewalt verliehen hat, daß er uns aber gewährt hat, sie durch seine Güte zu lesen und durch sein Wohlgefallen zu vollenden: ihm, dem Weisen, sei Lob, in die E. d. E. Amen.

NACHTRÄGE

[139. P.: Und ich fand in ihr (in der MA), daß es heißt: Der *Priester*, der diese *Messe* feiert, heiligt nicht Maria, sondern er selbst wird geheiligt, und diejenigen, die ihn (den Priester) hören, werden alle geheiligt;

140. denn unsere Herrin Maria ist immer heilig im Himmel und auf der Erde.

141. Der wohlgefällige Segen ihres Gebetes und die ausgezeichnete Gabe ihrer Hilfe und das die Grenzen <der Erde> erfüllende Erbarmen ihres geliebten Sohnes seien mit ihrem Diener . . . in die E. d. Ewigkeit. Amen.]

a hat an Stelle von §§ 139—141:

[142. Gebet des Segens usw.

α) Der Herr segne uns und sei uns gnädig und zeige sein Angesicht über uns, auf daß wir leben, damit wir erkennen (Ps. 66, 1) aus dem Worte seines Gesetzes, aus seinen Geboten und aus seinen <hl.> Schriften, was wir früher oder später getan haben, was wir vernachlässigt, was wir verworfen und was wir hinzugefügt haben infolge unserer Nachlässigkeit und unserer Schwachheit.

β) Der Sohn des Gebenedeiten, der Verberger der Sünde, der Liebhaber der Buße, Jesus Christus, die Hoffnung der Sünder, erbarme sich meiner <und> erbarme sich euer, er sei mir gnädig <und> sei euch gnädig, die ihr gekommen seid und die ihr euch versammelt habt und die ihr standet und betetet in dieser unserer heiligen Mutter der Kirche,

γ) <Ihr> Priester und Diakone und Subdiakone, Lectoren und Cantores, Jungfrauen und Nonnen, Männer und Frauen, Greise und Säuglinge, Kinder dieses Ortes:

140. አሰመ፡ አግዛእትነሱ፡ ማርያም፡ ወማርያምሰ፡ Rv. — ቅድስት፡ ይአቲ፡ ወትረ፡] tr Rv: ወትረ፡ ቅ፡ ይ።

141. በረከተ፡ ጸሎታ፡ አጽናፍ፡ በረከታ፡ Rv; ጸሎታ፡ ወበረከታ፡ ወኃይለ፡ ረድኤታ፡ ለአግዛእትነ፡ ማ፡ s. — ያላሉ፡] ይህሉ፡ Rv. ያህሉ፡ s. — ምስሉ፡ አሜን፡] ምስሉ፡ ተስፋ፡ ጽዮን፡ ወተንሥኦ፡ ወልድ፡ (sic!) አሜን፡ R, ምስሉን፡ አሜን፡ v; ምስሉ፡ ገብራ፡ ዘወልድ፡ ማርያም (?)፡ ለኅላመ፡ ኅለም፡ s.

- δ) ኩኑ: ቡሩካኒ: ተወፊድ: ብርሃኑ:
 ε) ጸጋሁ: ለአብ: ሰላሙ: ለወልድ: ወምሕረቱ: ለመንፈስ: ቅዱስ: የሃሉ: ምስሌድ: ወምስሌ:
 ኩልክሙ: ❖ ❖ ❖]

BEMERKUNGEN

108. der Beherrscher von Allem] ጸባጤ: ኩሉ: = ضابط الكل, ist wohl Lehnwort aus dem Arabischen, wo es παντοκράτωρ wiedergibt. Es kam vermutlich als terminus technicus für „Allmächtiger“ durch das Credo in den äthiopischen Wortschatz; auch in der Dioscoros-A kommt es im Cod w vor. Näheres dort § 25. Aus seinem Erscheinen im vorliegenden Texte läßt sich daher nichts Sicheres für die Sprache schließen, aus der die A übersetzt wurde.

sie sind ja s. Dienerschaft] von Anfang an sind sie ja s. D. Rv. Vielleicht liegt hier keine Verwechslung von ለሙንቱ: mit ለምጥንቱ: oder umgekehrt vor, sondern gehören beide in den Text und ist Quasi-Haplographie die Ursache der jetzigen Lesarten.

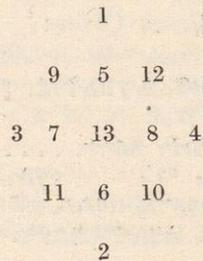
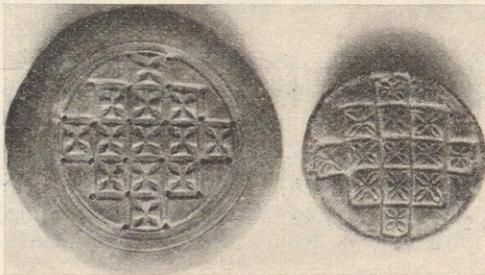
110. in dem er die k. Onyxperle gefunden hat] In Rv steht der Nominativ ባሕርይ: ዕንቁ: ክቡር: als ob es ተረከባ: „in dem die k. O. gefunden wurde,“ heißen würde; aber Rv haben ረከባ: wie die übrigen Hss.

O Kelch] O Brot Rv.

111. 112. O dieses Kreuzzeichen] Darunter wird jenes Kreuz zu verstehen sein, das dem heiligsten Teile der Hostie, dem sog. 'Āsba-dijâqon, dem „Lamme“ der übrigen alexandrinischen Liturgien, aufgeprägt ist. Denn die Rubrik der Consignatio gibt sowohl bei den Unierten (As S. 37), als auch bei den Monophysiten (D S. 73) dieses Kreuz als Kennzeichen des 'Āsba-dijâqon an: ኅሰባ: ጳጳቆን: ዘቦቱ: ትእምርተ: መስቀል: „das A., auf dem das Kreuzzeichen ist“, oder „das das Kreuzzeichen hat“. Von diesem Kreuzzeichen ist auch an der gleichen Stelle der Messe die Rede in der „großen“ Cyrillus-A § 26 und in jener des Jacobus Sarugensis § 36. Dort beteuert der Celebrans: „Ebenso glauben wir, daß dieses Kreuzzeichen ein Symbol der Kreuzigung Christi ist, welches (Symbol) zur Zeit seiner Leiden verhüllt (d. h. unverständlich) war.“ Hier verkündet er: „Wie dein Leib am Holze des Kreuzes nach oben und unten, nach rechts und links, gemäß den (vier) Weltgegenden zum Leben der ganzen Welt ausgestreckt war: ebenso wollen wir von diesem Brote es, das Kreuzzeichen (ኪያሁ: ትእምርተ: መስቀል:), wegnehmen und zeigen (ንእኅዝ: ወናርኢ:) und niemanden, der davon empfängt, gereiche es zum Vorwurf und zur Strafe.“ Dazu paßt die Schilderung dieser Zeremonie bei P. Paez, Historia Aethiopia I. II, cap. 11 (ed. C. Beccari, RASOcc II, 448):

„Hier teilt er (der Priester) das Brot, nimmt ein Stück oben, wo das erste Kreuz ist, weg; dann unten, hierauf rechts und endlich links. Dann zieht er mit dem Finger die Rinde des Brotes, wo das mittlere Kreuz eingedrückt ist, weg und wirft sie ganz in den Kelch.“ Damals scheinen der Hostie nur fünf Kreuze aufgeprägt gewesen zu sein.

Jetzt aber besteht das Opferbrot bei den Abessiniern nach Hanssens II, § 316 aus einem kleinen (ca. 10 × 2 cm), runden Kuchen aus gesäuertem Weizenmehl. Nur an den Tagen, an denen die Epiphanius-A trifft, wird in azymis konsekriert (Epiph. A., Einleitung und § 44 nebst Anmerkung). Diesem Brote sind 13 ganz gleiche Quadrate aufgedrückt, so daß 9 davon ein gleicharmiges Kreuz bilden und weitere 4 die Seitenwinkel ausfüllen:



δ) Seid gesegnet <und> empfanget das Licht!

ε) Die Gnade des Vaters, der Friede des Sohnes und die Erbarmung des hl. Geistes seien mit mir und mit euch allen!]

Wie mich der gelehrte unierte Abuna Tacla-Maryam Kahsay (Jerusalem) bereitwilligst belehrte und mir durch eine schematische Zeichnung sehr anschaulich machte, heißen die Quadrate 1 2 3 4 ክፍል: ዓቢይ: *parte grande* (Hanssens III, 1399: *pars major*); 5 6 7 8 ክፍል: ውስጥ: *parte interna (pars interior)*; 9 10 11 12 ክ: ንኡስ: *parte piccola (pars minor)*. Die von Kahsay gewählte Reihenfolge der Ziffern entspricht der Reihenfolge der Consignationes, d. h. der Reihenfolge, in der der Celebrans mit dem ins hl. Blut getauchten 'Āsba-dijāqon die einzelnen Quadrate berührt und benetzt. Es gibt das drei Kreuze, von denen das letzte die Andreasform hat. Das zentrale Quadrat Nr. 13 ist das ዓስበ: ጺያቶ: „*mercede del Diacono*“ (*praemium Diaconi*), der Lohn des Diakons.

Diesen Namen erklärt mein Gewährsmann: *Il Diacono si comunica due volte: 1° col corpo solo, poi col sangue insieme all' ዓስበ: ጺ: da ciò questa particella di Ostia ha preso il nome di ዓስበ: ጺ: mercede del Diacono*. Es ist sehr interessant zu erfahren, wie die Abessinier sich diesen Namen zurechtgelegt haben; aber das ist nur „Volksetymologie“. Der Name geht vielmehr über das koptisch-arabische Asbadikon (und Varianten) auf (σῶμα) δεσποτικόν = *corpus Dominicum* zurück (G. Graf, *Die Zeremonien und Gebete bei d. Fractio panis u. Kommunion i. d. koptischen Messe im Katholik*, Mainz 1916, S. 237; Hanssens II, § 324).

Wenn man aber die hier abgebildeten Hostienstempel, die A. Rücker persönlich in der abessinischen Kathedrale zu Jerusalem aufgenommen hat¹⁾, daraufhin ansieht, dann ergibt sich: alle 13 Quadrate ohne Ausnahme, auch Nr. 13, das 'Āsba-dijāqon, nicht ausgenommen, tragen Kreuze von ganz genau derselben Form. Wie soll man aber daran das 'A erkennen? Vielleicht würde genauere Kenntnis des Ritus der *Fractio* und *Consignatio* die Lösung geben. Aber gerade über diese Zeremonien sind die Quellen und die Rubriken für uns zu mager, zu unklar und zum Teil verwirrend. Darüber klagt auch Hanssens III, § 1398. Es wäre aber sehr zu wünschen, wenn man endlich einmal darüber zuverlässigen Aufschluß bekäme. Und wenn, wie es scheint, hierin bei den Abessiniern keine Einheit herrscht, so könnte man doch einige Typen herausstellen.

111. sondern dessen Aussehen usw.] sein Aussehen, seine Weichheit (= Frische) und sein Geschmack sind eins Rv. — Was unter die Sinne, Gesicht, Gefühl, Geschmack fällt, ist ein und dasselbe, da gibt es keinen Unterschied.

112. Der etwas schwerfällige Text scheint die Kopisten verwirrt zu haben; denn es liegen in den Zeugen verschiedene Kombinationen vor, ohne daß man die Urform sicher herauschälen könnte:

Mit h stimmen s D überein. Schema: $\alpha\beta\gamma\delta\varepsilon$.

Cod. a = $\alpha\delta\varepsilon = h - \beta\gamma$ (Homöotel.):

„Wie nicht getrennt und nicht verschieden ist / [] / dieses Kreuzzeichen / von diesem Brote: / ebenso verbinde sich usw.“

Dagegen hat b die Verse $\beta\gamma$ doppelt. Schema: $\alpha\beta\gamma\beta\gamma\delta\varepsilon$:

„Wie nicht getrennt und n. v. ist / seine Gottheit von seiner Menschheit, / ebenso ist nicht getrennt und n. v. / [seine Gottheit von seiner Menschheit; / ebenso ist nicht getrennt und n. v.] / dieses Kreuzzeichen, *das nicht getrennt ist*, / von diesem Brote: / ebenso verbinde sich usw.“

R(v) = $\alpha\delta\varepsilon\gamma\beta$:

„Wie nicht getrennt und nicht verschieden ist / *das Aussehen* dieses Kreuzzeichens /

¹⁾ Für die Überlassung des Lichtbildes und des Klischees der Hostienstempel sei den Herren A. Rücker-Münster und Fr. Jos. Dölger-Bonn der herzlichste Dank ausgesprochen.

von diesem Brote, / ebenso ist nicht getrennt und nicht verschieden / seine Gottheit von s. Menschheit: / ebenso verbinde sich usw.“

Ursprünglich folgte in v die Zeile β unmittelbar auf α , später wurde sie getilgt; jetzt sind v und R einander ganz gleich.

114. Nach D ergänzt.

115. diese Rede] *add* der Messe Rv.

Laut] Atemzug b.

gerichtet] *add* und durch sie rühmen wir uns Rv.

117. die inneren Pforten d. H.] die innen verschlossenen Pforten b.

aufspringen] wörtlich: zerbrochen werden; Rv: sich öffnen.

118. Kelch] Tisch Rv.

nehmen will] *add* und zaudere nicht Rv.

erforschet euch] *add* gründlich (wörtlich: sehr) Rv.

eure Seelen] euer Herz Rv.

119. nicht rein] *pr* befleckt und Rv.

so bleibe er weg] *add* V.: Nach Deiner Barmherzigkeit, o unser Gott, und nicht nach unseren Sünden Rv. — Dieses Responsorium des Volkes wird wohl nach jeder dieser Aufforderungen gebetet werden.

Wenn einer in eine Sünde gef. ist] *pr* v: Wenn einer nicht würdig ist, so halte er sich zurück. Nach Deiner Barmherzigkeit (usw.). Diese zwei Zeilen sind in v sehr verblaßt und schwer leserlich, also wohl getilgt. Daher fehlen sie in R.

In Rv hat das Verbum noch den Zusatz: gemäß der Gewohnheit bzw. weil es Gewohnheit geworden ist. Gemeint ist: *Quotidiana vilescunt*. Wer durch wiederholten Empfang der hl. Kommunion gleichgültig, abgestumpft worden ist, der warte, bis er sie wieder schätzen lernt. Nebenbei bemerkt, wird $\Omega\eta\sigma\sigma$: $\Delta\sigma\gamma\kappa$., zu $\Omega\Delta$: abgekürzt, im Sinne von *usw.*, *et caetera*, $\kappa\tau\lambda$. gebraucht. Aber v hat es jedenfalls nicht in diesem Sinne verstanden.

halte sich zurück] der bleibe nicht, sondern halte sich zurück D.

121. welche Zähne] welche Zunge b.

122. sagen] *add* und wollen emporblicken, indem wir sagen Rv.

123. ist in bD ausgeschrieben, in a angedeutet, *vacat* hs Rv; gehört aber zum regelmäßigen Bestand der AA.

im Glauben an Maria] im G. an Christus huldigen wir ihm. *Presbyter assistens*: Öffnet die Tore, Fürsten! D.

126. Verhüller alles Offenbaren] *trs*: Offenbarer alles Verhüllten.

128. Übersetzung von Rv:

D: Lasset uns achtgeben! Die heiligen Dinge den Heiligen! *Einer ist* der heilige Vater, *einer ist* der hl. Sohn, *einer ist* der hl. Geist. Der Herr sei mit euch! V: Mit deinem Geiste! O Herr erbarme Dich unser, Christus! Dreimal! —

Was vorangeht und was nachfolgt, fehlt in Rv.

In b fehlen diese Rufe, dafür steht dort ein Wechselgebet, das die übrigen nicht haben:

D: Lasset uns ihm Dank sagen! P: Ich erhebe dich (*magnifico te*), meine Königin und meine Herrin, und benedeie deinen Namen in Ewigkeit und in d. E. d. E. D: Wir haben teilgenommen <an den hl. Mysterien>. V: Vater unser. P: Den ganzen Tag will ich dich benedeien und deinen Namen lobpreisen in E. u. i. d. E. d. E. V: Vater unser. D: Und lasset uns ihm Dank sagen! P: Das Lob des Herrn wird mein Mund verkünden und alles, was Fleisch ist, ihren (*fem*) Namen benedeien in d. E. u. i. d. E. d. E. V: Vater unser.

129. Rv: Wie ihr euch . . . versammelt habt, so möge er euch versammeln in Jerusalem, dem freien Orte, im Himmel; wie ihr diese Rede der Marienliturgie vernommen habt, so möge er euch auf dem Berge der Stadt Sion vernehmen lassen die Stimme der Harfe, der Säuglinge und des Liedes, die (sc. Stimme) das Gebein betaut und durch ihre überaus große Süßigkeit die Herzen fortreibt (v: und des Liedes und (v_1 , $v = R$?)

sie (die Stimme) betau das Gebein und reiße durch ihre große Süßigkeit die Herzen fort). — **ፈጽፋጽ**: wird von v mit dem nächsten Satze (§ 130) verbunden: „Ganz besonders <aber> (führe er euch hinein usw.)!“

das . . . betaut] Je nachdem wird man „Stimme“ oder „Lied“ als Subjekt betrachten und danach das Geschlecht des Relativums bestimmen.

130. Zelte] Zelt Rv. Der Thron Gottes ist von sieben Feuerwänden konzentrisch umschlossen, so daß ihm niemand nahen kann. Betrachtet man diese Feuerwände als ebensoviele selbständige, ineinander „geschachtelte“ Zelte, dann ist der Plural berechtigt; betrachtet man sie aber nur als Bestandteile des einen himmlischen Zeltes, dann ist der Singular am Platze.

das gemalte Bild seines Angesichtes] **ገጹ**: kann man auch bloß als Umschreibung und Betonung des Suffixes = „sein gemaltes Abbild“ betrachten. Ob damit das Abgarbild als in den Himmel entrückt bezeichnet werden soll?

Priester] *add* D: und die Gemeinschaft der wachenden Engel.

Rv vereinfacht: Er führe euch hinein, wo die Gemeinschaft der Heiligen, [], der Märtyrer, der Jünglinge, Jungfrauen und Mönche ist, bei denen die *geschmückte* Lade d. i. Maria, die *Geschmückte* (!), ist.

die Lade der Perle] d. i. die Mutter Christi. Die „Perle“ bei Mt. 13, 45f. wurde schon früh auf Christus bezogen. „Griechische Prediger seit Gregor von Nazianz und schon der Perser Aphrahat gebrauchen das Wort „Perle“ ohne weitere Erklärung für den Heiland, zum Beweise, daß diese Verbildlichung eine so allgemeine Geltung hatte, wie sie die Formeln der Liturgie zu gewinnen pflegen“ (Hermann Usener, *Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes*. In: *Theologische Abhandlungen. Carl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet*. Freiburg i. B. 1892, S. 203).

Beachtenswert ist, daß hier für „Perle“ nicht das übliche **ባሕርያ**: (= **بكري** = maritima sc. gemma) verwendet ist, sondern ein anderes arabisches Fremdwort **ዶር**: = **ذرة**:

Mit dieser Stelle ist sehr nahe verwandt OM, Sonntag, LVIII, 30: **እባእ: ኅባ: ደብተራ: ብርሃን: ወውስተታ: ምእልፊት: አእለፍ: ፍሡላን: ወማእከሌሆሙ: ታቦተ: ዶር: ዘስርጉት: በሡራኅ: ጸዳል:** „Ich hoffe, o Jungfrau, daß ich eintreten werde in das Zelt des Lichtes: in ihm sind Myriaden von Myriaden Froher und unter diesen ist die Lade der Perle, die mit der Pracht des Glanzes geschmückt ist.“

Setzt diese Stelle jene der MA voraus oder ist das Verhältnis umgekehrt, oder haben beide, OM und MA, dieselbe Quelle? M. E. ist das Letztere das Wahrscheinlichere; denn beide sind an sich nicht ganz klar.

132. α) Demut mit R.] Reinheit der Seele Rv.

allein] *om* Rv.

Reinigung] Reinheit Rv.

β) Liebe] Demut Rv.

Sanftmut] Demut a, *om* Rv.

denn sie liebten usw.] denn durch die Demut gab ihnen Christus die Gewalt usw. Rv. der Ungerechtigk.] der Sünde Rv.

135. γ) in den Tagen des verfluchten H.] vor dem Angesicht des v. H. b; in d. T. des Königs H. Rv.

δ) an die bittere Träne . . . fiel] an die Träne(n), die von deinen Augen vergossen wurde(n) und auf die Wangen deines Sohnes fiel(en). Rv.

ε) an die Not und an den Kummer] *om* Rv.

138. die er seiner M. . . verliehen hat] daß er seiner Mutter über diese Messe die Gewalt gegeben hat a b s; die er gewährt hat, daß er nml. seiner M. die Gewalt über diese Messe verliehen hat Rv; die er seiner M. gegeben und daß er ihr die Gewalt über diese Messe verliehen hat. D.

daß er uns aber gewährt hat] daß er uns aber würdig gemacht hat (gewürdigt hat). D.

durch seine Güte] *om* *bsRv*. Ohne seine Erlaubnis und seine Zustimmung hätten wir diese Messe weder beginnen noch vollenden können.

dem Weisen] wörtlich: und er ist der Weise; *b*: d. h. dem Weisen, der alles kann; dem Weisen *Rv*.

in die Ewigkeit] gehört zu „sei Lob“, nicht zu „der Weise“ oder „dem Weisen“.

Der ganze Paragraph macht einen schwerfälligen Eindruck und scheint nicht dem Verfasser der MA anzugehören, sondern späterer Nachtrag zu sein, der betonen will, daß Maria das Patronat über diese Messe inne habe und daher die Gnaden, die diese Messe erbitte und erwirke, durch ihre Hände gehen.

NACHTRÄGE

139–141 fehlen in *h a b*, finden sich aber mit Abweichungen in *D Rv*; ich habe sie *D* entnommen; 139. 140 fehlen auch in *s*.

139f. Wortspiele mit $\Phi\text{R}\acute{\alpha}$ „heiligen“, „feiern (*celebrare*)“, „heilig preisen“. — *v*: Wer diese (*sc. Messe*) zelebriert, der heiligt nicht Maria, sondern er ist es, der geheiligt wird, und diejenigen, die ihn (den Celebrans) hören, werden alle geheiligt; denn Maria ist immer heilig im *H.* und auf *E.*; *R*: Wer diese (*sc. Messe*) zelebriert, der heiligt nicht Maria, [] und diejenigen, die ihn hören, werden alle geheiligt; denn Maria usw.

141. *v*: Ihr Segen sei mit uns! Amen; *R*: Ihr Segen sei mit *Tasfâ Şejon* und *Tanşe'a Wald*! Amen. *s*: Das Gebet und der Segen und die Kraft der Hilfe unserer Herrin *M.* seien mit ihrem Diener *Za-Walda* (*Marjam*?) in die *E. d. E.*

142. Da auf Z' : R' : noch $\text{R}\Delta$: folgt, so wird dieses Segensgebet aus der Normal-A entnommen werden müssen. Andererseits beginnt das Gebet α — ε mit dem hohepriesterlichen Segen (*Num.* 6, 24. 25) in der Form, wie er beim Psalmisten (*Ps.* 66, 1) erscheint. Aber sonst steht bei wirklichen Überschriften nie $\text{R}\Delta$:

α) macht Schwierigkeiten, da man mit „dem Gesetze, den Geboten und den Schriften“ hier nichts rechtes anzufangen weiß und auch die Verba nicht klar sind. *Littmann* verweist mich auf das englische Kirchengebet: *We have done things which we ought not to have done and we have left undone things which we ought to have done.* Ich habe die Übersetzung, die er mir vorgeschlagen hat, in den Text aufgenommen, bin aber nicht ganz befriedigt. Ich möchte am liebsten die praepositionellen Ausdrücke „aus dem Worte seines Gesetzes usw.“ in den Relativsatz hereinnehmen und den § α als Bitte um Vergebung der Fehler bei der hl. Messe betrachten. Da die Messe auswendig rezitiert wurde und wohl noch wird — nach *Massaja* kommt kein Buch auf den Altar — und da die Gebete sich oft weitgehend gleichen, so ist es leicht möglich, daß manche Gebete zu früh oder zu spät gebetet werden, daß andere übersehen oder aus anderen *AA* hinzugefügt werden — *lapsus memoriae*; dann wären die „Worte des Gesetzes“ usw. die Quellen, aus denen die *AA* geschöpft sind. Dann würde man übersetzen müssen: „damit wir erkennen, was wir von dem Worte seines Gesetzes, von seinen Geboten, von seinen hl. Schriften zu früh oder zu spät gebracht haben, was wir übersehen, weggelassen, hinzugefügt haben“ usw., aber glatt ist die Sache nicht. Wer kann da helfen?

γ) gehört sowohl zu β als auch zu δ . Solche Concatenationes lieben die (*abessinischen*) Verfasser bzw. Redaktoren von *AA*.

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Ziegelstempel aus Konstantinopel.

Byzantinische Ziegelstempel der Hauptstadt sind zwar schon in ziemlicher Anzahl veröffentlicht, aber noch nie in größerem Zusammenhang behandelt worden. Was uns fehlt sind vor allem Stempel sicher datierbarer Bauten, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß Ziegel sehr oft wiederverwendet wurden. Datierbar wird ein Stempeltyp also nur dann sein, wenn wir an einem einheitlichen Bau immer wieder dieselben Typen finden. Obwohl unsere Materialkenntnis noch sehr in den Anfängen steckt, so habe ich hier doch einmal die bis jetzt erreichbaren Stempel gesammelt, freilich nur, soweit sie sicher lesbar sind¹. Wenn auch nicht gerade viel, einiges dürfte doch dabei herauskommen!

A. Stempel mit Indiktions-, Titel- und Namensangabe

1. AANΘ. Stadtmauer bei Edirne kapi.

Gottwald, BZ XVII (1908) S. 485, liest 'Ανθρείου und versteht darunter den Praefectus Praetorio, der 412 mit dem Stadtmauerbau begann. Der Stempel ist aber nicht vollständig. Ich fand bei einer Schürfung in der Nähe des Tekfur saray im untersten, also sicher noch der Bauzeit angehörenden Ziegelband der Hauptmauer mehrere Stempel mit der Legende INHBAANΘI ἰνδ(ικτιῶνος) ἡ' βα(σιλικοῦ) 'Ανθί(μου). Die Sigle BA ist bisher meist βασιλέως gelesen worden. Allein daß diese Auflösung nicht richtig sein kann, geht schon daraus hervor, daß die auf BA folgenden Namen meist nicht die eines Kaisers sind und selbst da, wo die Lesung einmal zu stimmen scheint, ist sie doch wieder nicht richtig. So wird BCH XLVI, S. 491 INABAΦΩ ἰνδ. α' βασιλέως Φωκᾶ gelesen — allein sehr mit Unrecht, denn die Regierungszeit des Phokas ging nur von der 5. bis

¹ Die hauptsächlichsten Veröffentlichungen gebe ich hier unter folgenden, im Text verwandten Abkürzungen:

Berl. = Stempel der Berliner Museen.

Byzanz = A. M. Schneider, *Byzanz. Istanbuler Forsch.* 8. Berlin 1936.

D = Dethier in ΚΕΦΣ IV, S. 161. Tafel 11.

H = *Second report upon the excavations carried out in and near the Hippodrom of Cple* 1928. London 1929, S. 53ff.

Jr = W. S. George, *The church of St. Eirene at Cple.* London 1913, S. 58.

KP. = Mamboury-Wiegand, *Die Kaiserpaläste von Kpl zwischen Hippodrom und Marmarameer.* Berlin 1934.

M = Meliopoulos, *Ἑλλην. Φιλολογικὸς Σύλλογος* Kpl XXIX, S. 230.

RA = Dorigny in der *Rev. Arch.* XXXII (1876) Tafel 14.

Ri = Rice, *Excavation at Budrum camii.* *Byzantion* VIII, S. 173.

U = Unger, *Grabungen an der Serailspitze.* *Arch. Anz.* 1916, S. 18ff.

WS = Wulzinger, *Substruktionsbauten.* *Jahrb. Arch. Inst.* 1913, S. 381f.

WB = Wulzinger, *Byzantinische Baudenkmäler zu Kpl.* Hannover 1925.

Die Exemplare, die nur eine Ortsangabe tragen, stammen aus meiner eigenen Sammlung, weggelassen sind die Stempel der Stadtmauer, die gesondert veröffentlicht werden.

13. Indictio, also muß die Lesung βασιλέως falsch sein. Auch die Jr S. 61 mitgeteilten Stempel ἰνδ. η' βα(σιλέως) Διο(κλητιανοῦ) und ἰν. ε' βα(σιλέως) Ἰουλ(ιανοῦ) sind unrichtig aufgelöst. Einmal sind nämlich um diese Zeit noch keine Indiktionsangaben möglich¹, andererseits zeigen die mir bekannten frühesten byzantinischen Ziegel (Kanalisation unter dem Straßenpflaster vor der konstantinischen Sophienkirche, die Mauern von Nicaea und Nikomedia) keine Stempel, sondern nur mit den Fingern eingegrabene Diagonallinien. Die einzig sicheren Kaiserstempel sind zudem noch lateinisch: DDNN (D 3) und DDDNNN IN I (H Nr 48) = *Dominorum nostrorum. indictio* 1. Die Sigle BA wird man demnach wohl in βασιλικοῦ auflösen müssen. Für βασιλικός als Titel habe ich für die Frühzeit freilich keine Belege, außer daß bei Eusebius (*Vit. Const.* I, 15; vgl. IV, 43) Hof- wie Staatsbeamte generell βασιλικοί genannt werden. Für die spätere Zeit sind βασιλικοί „*idem qui mandatores*“² und hatten Ziegeleien unter sich wie H Nr 16: ΔΗΠΟΤΑΤΟΥ beweist.

2. ΑΒΑΑΓϞ ἰνδ] α' βασιλικοῦ A. KP 40

3. ΙΝΓΙΒΑΑΡΙ ἰν(δ) ιγ' βα(σιλικοῦ) ἸΑρι Vorjustinianische Sophienkirche.

4. ΝΕΙΒΑΑΥ ἰ]ν. ιε' βα(σιλικοῦ) Αὐ[ξεντίου U Nr 12; WS 390, Abb. 15.

5. ΙΝΗΒΑΒΑϞ ἰν(δ). η' βα(σιλικοῦ) Βασ(ιλείου) Mociuszisterne.

6. ΙΝΒΒΑΓΡ oder ΙΝΒΒΑΓΡΑ ἰν(δ.) β' βα(σιλικοῦ) Γρα[μματικοῦ) WB Abb. 20 WS 386; Byzanz 96³.

7. + ΙΝΔΣΙΓ ΒΑ ἰνδ. ιγ' βα(σιλικοῦ) Γελασίου Berl; Ri 10.
ΓΕΛΑϞΙΟΥ

8. ΙΝΖΒΑΔΟΜΝ ἰν(δ.) ζ' βα(σιλικοῦ) Δόμν(ου) KP 3; H Nr 20.

9. ΙΝΥΒΒΕΠΙ ἰν(δ). β' βα(σιλικοῦ) ἐπι(τρόπου) U 21.

10. . . . ΒΑΙΩΑ ἰνδ . . .] βα(σιλικοῦ) Ἰωά(ννου) RA 10; 13; Ri 5; vgl. H 21.

11. ΙΝΒΒΑΘΕΟ ἰν(δ). β' βα(σιλικοῦ) Θεο(δοσίου) Berl.; M 231, Yedikule.

12. ΙΝΕΙΒΑΚΑ ἰν(δ). ιε' βα(σιλικοῦ) κα(λλιγράφου?) Berl.

13. ΙΝΔΣΙ ΒΑ ἰνδ. ι' βα(σιλικοῦ) Κοσταντ(ίνου) RA 11.
ΚΟϞΤΑΝΤ

14. ΙΝΙΒΑΚΥΒ ἰν(δ). ι' βα(σιλικοῦ) K . . . AR 8.

ΙΓΣΒΑΚΥΕυ ἰ(νδ). γ' βα(σιλικοῦ) . . . H 44.

ΙΝΙΒΑΚΥΘ ἰνδ. ι' βα(σιλικοῦ) . . . AR 12.

ΙΝΙΒΑΚΥΡΙ ἰνδ. ι' βα(σιλικοῦ) . . . KP 16.

ΙΝΙΒΑΚΥΡΙΦΙ ἰν(δ). ι' βα(σιλικου) K . . . Ri 6.

ΙΝΙΒΑΚΥϞ ἰν(δ). ι' βα(σιλικοῦ) K . . . AR 15.

¹ Die Indiktionsrechnung wurde zwar 297 von Diokletian eingeführt aber außerhalb Ägyptens zunächst nicht angewandt. In der Mitte des 4. Jahrh.s taucht sie auch in Italien auf, aber vorerst nur zur Bezeichnung des Steuerjahres. Die älteste lateinische Inschrift mit Indiktionsangabe stammt aus dem Jahr 413 (Diehl, *Inscr. lat. Christ. vet.* Nr. 1061a). Ältere Literatur bei Liebenam, *Fasti Consulares Imperii Romani*. 1910, S. 125; vgl. ferner Seeck, RE IX, S. 1330f.; Kubitschek, *Abriß der Zeitrechnung* (Handbuch 1, 7) 1927, S. 108ff. und SB. Wien 1928, Bd. CCVIII, S. 5ff.

² Du Cange, *Gloss. script. med. et inf. Graecitatis* s. v.; Bleisiegel von βασιλικοί bei Schlumberger, *Sigillographie* 1884, S. 457.

³ Ein gleichlautender Ziegel aus Beyruth ist *Suppl. Epigr. Gr.* VII, S. 40, Nr. 199 falsch aufgelöst worden.

15. . . ΔΙΒΑΛΟΝ ἰν]δ. ι' βα(σιλικοῦ) Λον(γίνου? Berl.
 16. INBBAΠ ἰν(δ). β' βα(σιλικοῦ) Π H 8.
 17. IN . . ΒΑΠΟΛ ἰν[δ . . .] βα(σιλικοῦ) Πολ(υκάρπου?) Ri 7.
 18. INIBARΦΙΑ für BAP weiß ich keine Auflösung. Ri 173.
 19. ΝΓΒΑCΑΓ ἰ]ν(δ). γ' βα(σιλικοῦ) σαγ(ιτοποιοῦ?) WS 386; M 231;
 Byzanz 94.
 20. . . BBACΥ ἰνδ] β' βασιλικοῦ Συ(μεῶνος) Berl.
 21. INΘΒΑΦΙΑ ἰν(δ). ϑ' βα(σιλικοῦ) Φιλ(ίππου) Berl; RA 6; Ri 173
 hat BAP.
 22. INABAΦΩ ἰν(δ). α' βα(σιλικοῦ) Φω(κᾶ) BCH 46, 391; Bakirköy.
 23. INΔΙΑΒΑΧΡΗ ἰνδ. ια' βα(σιλικοῦ) Χρι(στοφόρου?) RA 9.

B. Stempel mit Indiktions- und Namensangabe

24. + ΑΒΕΡΚΙ
 INΔΙΚΨΗ + 'Αβερκί(ου) ἰνδικ . η' aus Toklu dede; vgl. So 12.
 Gleiche Stempel mit der Ind. δ' und ιγ' fand ich am Treppenturm
 der Kaiserpaläste.
 APIC . .
 25. NETO . . 'Αρισ[ται]νετο[υ] ἰνδ H 15.
 INΔΨ . .
 26. INBAIABA ἰν(δ). β' A . . . U 8.
 27. . . IEAΛE ἰνδ] ιε' 'Αλε(ξάνδρου) ByzZ 1908, 485. Seemauern.
 28. + ΓΕΩΡ + ; + Γεωρ(γίου) + ἰνδ. ιβ' + Ri 14; andere von der justinianischen Sophienkirche.
 INΔΨIB +
 29. + ΔΙΟΜ . . + Διομ[ήδ]ου . ἰνδ. . . . H 22.
 ϛ INΔ . .
 30. INEIEYΘ ἰν(δ). ιε' Εὐθ(υμίου) U 9; vgl. Ri 3.
 31. + ΘΕΟΔΟ
 Ρϛ INΔΨΙΔ Θεοδώρου. ἰνδ. ιδ'. ΚΕΦΣ Parart. 18, 617; vgl. WS 381:
 Ϟ INΔIBΘΕΟΔ.
 ΙΩΑΝΝΟΥ
 32. ΝΑΥΚΛΗΡ 'Ιωάννου ναυκλήρου. ἰνδ. ε' M 230.
 ΟΥ INΔE
 33. . ΝΓΗΛΙ ἰ]ν(δ) . ιγ' 'Ηλί(ου) Vorjustinianische Sophienkirche.
 34. INIBMA ἰν(δ). ιβ' Μα(ξιμου?) Vorjustinianische Sophienkirche; vgl.
 Byzanz 96.
 35. INΔΓΝΙΚΙΦΟ ἰνδ. γ' Νικηφό(ρου) H 45; vgl. H 5; 28.
 36. ΠΕΤΡΟΗΝΔΒΚΥ' Πέτρο(υ) ἰνδ. β' κυρ(ίου) M 230.
 37. INΔΠΠΥΛ ἰνδ. γ' Πυλ(άδου) U 22.
 38. + CTEΦΚΝΙ + Στεφ(άνου) ἰν(δ). κ'. H 27.
 39. ΤΡΥΦΩ
 INΔΨΗ Τρύφω(νος) ἰνδ. η' H 17.
 40. ΧΡΙC
 ΞΙΝΨ Χρισ(τοῦ) ἰ(ν)δ. ε' H 43, Simkeşhan.

C. Stempel nur mit Namen

41. + ABE
PKIϠ ᾿Αβερκίου KP 38.
42. + AIΦ
ΔΡΕΛ ? KP 3.
43. AΛEX
AΔPOY ᾿Αλεξάνδρου KP 38.
44. + ANΔPE
AΔIA ᾿Ανδρέα(ς) διά(κονος) Berl; RA 28.
45. + ANΔPEOY
HΓOYMEH ᾿Ανδρέου ἡγουμέν(ου) D 2; H 10; 40.
46. ANTIOXOY ᾿Αντιόχου U 16.
47. AΠOAG ? Byzanz 93 Nr. 13.
48. . . . AϠACΔ. ᾿Αρτ]αυάσδ[ου D 17; vgl. RA 58: + A . . . AYAD . .
49. $\begin{matrix} \text{O} \\ \text{A}\text{C}\text{K}\text{L}\text{H}\text{I}\text{I} \\ \text{Y} \end{matrix}$ ᾿Ασκληπίου RA 56.
50. ΓAIOY Γαίου RA 21; H 21 Anm. 1.
+ EΠIDI
51. OYΠPEB ᾿Επιδίου πρε(σ)βυτέρου Im Vorraum der Fatih camii (Apostel-
YTEPOY kirche).
52. + ΔOM
NOY + Δόμνου Justinian. Sophienkirche; Berl; D 14; H 11 Jr 12.
53. HBHVBH ? H 49, häufig.
54. + HCIΔOPH
. KOMH . OC ᾿Ισιδωρί[ου] κώμη[τ]ος H 46.
55. BAZWE Βα(σιλίσσης) Ζω(ῆς ??) H 23.
56. ΘEOΔΩPOY Θεοδώρου RA 41; D 9.
57. ΘEΩΔΩ
ΔIΠOTATϠ Θεοδώ(του) δηποτάτου Fatih camii; H 18.
58. ΘΩMA Θωμά KP 20.
+ IOY
59. ΛIA ᾿Ιουλιανοῦ H 58, Simkeřhan; RA 52.
NOY
+ IΛA
60. PIOY ᾿Ιλαρίου ἐνδ[οξοτάτου Berl.; vgl. RA 34.
ENΛ.
61. IϠBAB ᾿Ιωιάννου) Βαρ[άγγου ? D 20.
62. + IΩANNϠ
KOΛOKYHΘϠ ᾿Ιωάννου Κολοκύνθου H 1.
63. + KONO
NOC + Κόνωνος H 47.

64. + ΚΟCΤΑ ΚΡ 38.
NTINOY
- a) + ΚΟCΤΑ Η 38.
TINOY
- b) + ΚΩCΤ ΚΡ 38.
ANTIN
- c) + ΚΩΝ Ri 13; ΚΡ 38.
CTAN
- d) + ΚΟC Justinian. Sophienkirche; Η 13; ΚΡ 12; 38.
TAN
- e) ΚΟC ΚΡ 20.
NAT
- ONIT
- f) ΝΥΤΩ U 20.
ΚΩΝ
65.  Κριτίνου Η 34.
+ ΥΟ
66. + ΚΥΡΙΑ + ΚΥΡΙΑΚ Κυριακοῦ πρεσβ(υτέρου) ΚΡ 12; Treppenturm.
ΚΩΠΡ . . . ΩΠΡΕC
67. ΩΧΑΙΩΧ Κυριακοῦ Η 37.
68. ΚΥΡΕ Κύρις? Η 40.
69. ΩΩΙΩΧ Κυρίου Κω(νσταντίνου. Η 26.
70. + ΛΕΟΝΤΙΟΥ Λεοντίου RA 5; M 231, Yedikule.
+ ΛΟΥ
71. ΚΑΔΙ Λουκά διακόν(ου) RA 22.
ΑΚΟΝξ
72. ΜΑΚΕ ∇ Μακεδο(νίου) Η 35; vgl. auch 36.
73. + ΜΑ Μάμαντος Jr 5; Ri 16.
ΜΑ
74. + ΜΑΓΝΟ Μάγνο(υ) πρεσβ(υτέρου) Justinianische Sophienkirche.
ΠΡΕCΒξ
75. + ΜΑ + Μαρίνου RA 47.
ΡΙΝΟΥ
76.  Μαυρικίου Byzanz 96 Nr. 27.
77. ΟΔΟΘΕΜ + Μεθοδότου Η. 19.
+ ΥΟΤ
78. ΩΦΟΦΙΚΙΝ; ΝΙΚΗΦΟ Νικηφόρου Κυροῦ Η 5; Η 28.
ΥΟΡΙΧ
- + ΟΝΗ
79. CIMOY + Ὀνησίμου μον(άχο)υ Berl.; RA 29.
MONY

80. $\begin{array}{c} \text{Ϡ} \text{Ϡ} \text{Τ} \text{Ξ} \text{Π} \\ \text{Ϡ} \text{Ι} \text{Τ} \text{Ϡ} \text{Υ} \text{Ξ} \end{array}$ + Πέτρου Εὐ... Η. 4.
81. $\begin{array}{c} \text{Π} \text{Ε} \text{Τ} \text{Ρ} \text{Ϡ} \\ \text{Ν} \text{Α} \text{Υ} \text{Κ} \text{Λ} \end{array}$ Πέτρου Ναυκλ(ήρου) RA 36/7; Ri 19
82. + ΠΑΥΛΟ + Παύλο(υ) Η 33; D 4.
83. $\begin{array}{c|c} \text{Π} & \text{Ε} \\ \text{Τ} & \text{Ρ} \end{array}$ Πέτρ(ου) Η 30; RA 43.
84. $\begin{array}{c} + \text{Τ} \text{Ρ} \text{Ο} \\ \text{Φ} \text{Ι} \text{Μ} \text{Ϡ} \end{array}$ + Τροφίμου Berl.
85. $\begin{array}{c} + \text{Τ} \text{Ρ} \text{Υ} \text{Φ} \\ \text{Ω} \text{Ν} \text{Ο} \text{C} \end{array}$ Τρύφωνος Justinianische Sophienkirche.
86. + ΦΩΤΙΝΟΥ Φωτίνου Η 6.
87. $\begin{array}{c} \text{Χ} \text{Ρ} \text{Ι} \text{C} \\ \text{Τ} \text{Ο} \text{Υ} \end{array}$ Χριστοῦ Η 25.

D. Akklamationen

88. $\begin{array}{c} \text{Π} \text{Ε} \text{Τ} \text{Ρ} \text{Ϡ} \text{Δ} \text{Ι} \text{Α} \\ \text{Ε} \text{Υ} \text{Τ} \text{Ο} \text{Ι} \text{Χ} \text{Ι} \text{Α} \text{Ν} \end{array}$ Πέτρου διὰ εὐτυχίαν! Η 31.
89. $\begin{array}{c} \text{Κ} \text{Υ} \text{Ρ} \text{Ι} \text{Ε} \text{ Β} \text{Ο} \\ \text{Η} \text{Θ} \text{Ι} \text{Φ} \text{Η} \text{Δ} \text{Ι} \\ \text{Μ} \text{Ο} \text{ Ι} \text{Ν} \text{Δ} \text{Ξ} \text{Ζ} \end{array}$ Κύριε βοήθει Φειδίου ἰνδ. 5' Sophienkirche, Salzenberg, Baudenkmale 19.
90. $\begin{array}{c} \text{Ο} \text{Β} \text{Θ} \text{Λ} \text{Ι} \text{Θ} \text{Η} \text{Ι} \\ \text{Η} \text{Ι} \text{Θ} \end{array}$ ἰν(δ). 1ε' Κ(ύρι)ε βοήθει Berl.
91. $\begin{array}{c} \overline{\Theta \text{Υ}} \\ \text{Β} \text{Ο} \text{C} \text{ X} \text{ Π} \text{Ο} \\ \text{Ρ} \text{Ι} \text{ A} \text{ A} \text{C} \\ \text{Ι} \text{Ν} \text{ Ρ} \text{ Ι} \text{Β} \\ \text{Ι} \text{ C} \end{array}$ Θεοῦ Χάρις.
Βοσπορίας ἰνδ. 1β'. Toklu dede; KP 15; WS 381, 3.
92. $\begin{array}{c} \overline{\Theta \text{Υ}} \\ \text{Κ} \text{Ω} \text{ X} \text{ C} \text{T} \\ \text{Α} \text{Ν} \text{ A} \text{ Τ} \text{Ι} \text{Ϡ} \\ \text{Ι} \text{Ν} \text{ Ρ} \text{ Ι} \text{Β} \\ \text{Ι} \text{ C} \end{array}$ Θεοῦ Χάρις.
Κω(ν)σταντίου ἰνδ. 1β'. WS 381, 4.
93. $\begin{array}{c} \overline{\Theta \text{Υ}} \\ \text{Μ} \text{Α} \text{Γ} \text{ X} \text{ Ν} \text{Ϡ} \\ \text{A} \\ \text{Ι} \text{Ν} \text{ Ρ} \text{ Ι} \text{Β} \\ \text{Ι} \text{ Σ} \end{array}$ Θεοῦ Χάρις.
Μάγνου. ἰνδ. 1β'. RA 44.
94. $\begin{array}{c} \overline{\Theta \text{Υ}} \\ \text{Μ} \text{ X} \text{ Α} \text{Κ} \\ \text{Α} \text{Ρ} \text{ A} \text{ Ι} \text{Ο} \text{Υ} \\ \text{Ι} \text{Ν} \text{ Ρ} \text{ Ι} \text{Γ} \\ \text{Ι} \text{ C} \end{array}$ Θεοῦ Χάρις.
Μακαρίου. ἰνδ. 1γ'. ByzZ 14, 73, Haydarpaşa.

95. $\overline{\Theta \Upsilon}$ $\Theta(\epsilon\omicron)\tilde{\upsilon}$ Χάρις.
 MA X PT
 YP A IOY Μαρτυρίου. ἰνδ. ιβ'. Ech. d'Or. 1936, 229.
 IN P IB
 I Σ
- E. Sonstiges
96. $\begin{array}{l} + \text{ΜΕΓ}\zeta \\ \text{ΕΚΚΛ}\zeta \end{array}$ + Μεγ(άλης) ἐκκλ(ησίας) Justinianische Sophienkirche.
97. $\begin{array}{l} + \text{ΤΗC N} \\ \text{ΕΑC ΑΠ} \end{array}$ + τῆς νέας ἀπ(οικίας?) D 1.
 + THC N
98. $\begin{array}{l} \text{ΕΑC ΑΝΔ} \\ \text{ΡΟΝΙΚΟΥ} \end{array}$ + τῆς νέας, Ἀνδρονίκου? KP 20.
99. $\begin{array}{l} \text{M} \text{---} \text{C} \\ \text{P} \\ \omega \end{array}$ darum: ἐπὶ Διομήδους ἐπάρχου (Ῥώμης) RA 35.
100. $\begin{array}{l} \text{O} \\ \text{F} \text{---} \text{A} \\ \text{C} \end{array}$ Foca? RA 63.
101. $\begin{array}{l} \text{ΚΑΡ} \\ \text{C} \end{array}$ Μακαρίου? Justinianische Sophienkirche.
 ϛ
102. $\begin{array}{l} \text{Γ} \text{---} \text{A} \\ \text{Ε} \\ \text{C} \end{array}$ Γελασίου? H 2.
 ϛ
103. $\begin{array}{l} \text{M} \text{---} \text{K} \\ \text{A} \\ + \text{ΠΑΠΛΥ} \\ \text{C} \end{array}$? KP 15.
 ϛ INΔϛIE

Von diesen Stempeln sind sicher datierbar Nr. 1, 3, 33, 34 auf Anfang des 5. Jahrh.; Nr. 28, 51, 52, 57, 63, 85, 89, 96, 101 in justinianische Zeit. Daraus scheint sich zu ergeben, daß die einzeiligen Stempel mit Indiktion und Namen die früheren, die zweizeiligen aber die späteren sind. Auf den Stempeln finden sich Namen von geistlichen und weltlichen Privatleuten; die Sophienkirche scheint eine eigene Brennerei gehabt zu haben. Möglicherweise sind die verschiedenen βασιλικοί nur mit der Aufsicht über staatliche Werke beauftragt gewesen und haben nicht auf eigene Rechnung gebrannt.

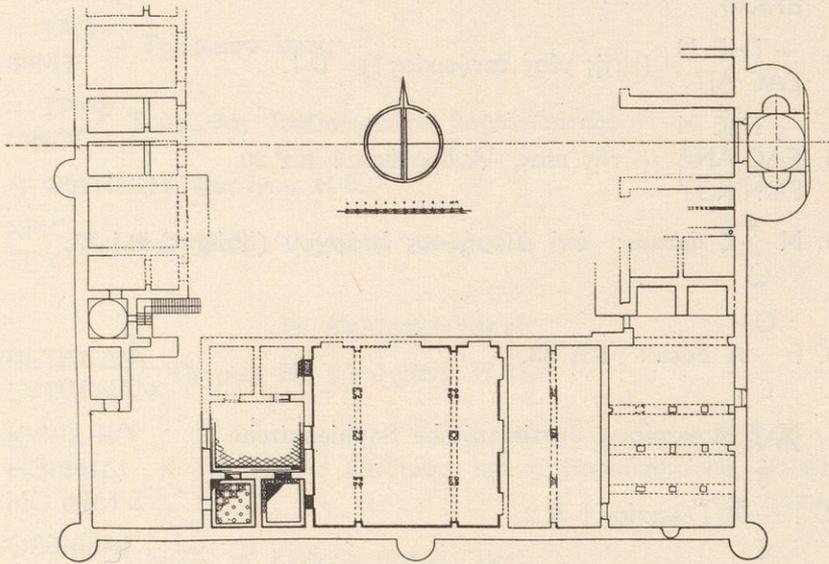
Dr. A. M. SCHNEIDER.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Bericht über die Frühjahrsgrabung 1937 auf Chirbet el-minje bei Tabgha am See Genezareth in Palästina

Am 1. März 1937 begann die dritte Grabungskampagne auf Chirbet el-minje bei Tabgha am See Genezareth in Palästina, mit deren Leitung der Verfasser

von der Görresgesellschaft und der Islamischen Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin beauftragt worden war. Die Durchführung der Expedition wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und den Deutschen Verein vom heiligen Lande, den Besitzer des Grabungsgeländes, wesentlich gefördert. Mit der Aufnahme und Zeichnung der Pläne war der palästinadeutsche Architekt Theo Wieland betraut worden. Der erste, der Chirbet el-minje einer genaueren Untersuchung unterzogen hatte, war A. E. Mader im Frühjahr 1932. Er ent-



deckte damals schon eine kastellähnliche Anlage mit 9 Türmen und einem mächtigen Eingangsportal im Osten¹. An seiner Stelle führte A. M. Schneider im vergangenen Jahre eine zweite Grabung durch².

Über die Herkunft und die zeitliche Einordnung des Minjebaus war man vom Augenblick des Bekanntwerdens an geteilter Meinung. Während Mader sich mit allem Vorbehalt für ein römisches Straßenkastell einsetzte, glaubte Schneider an eine spätere Entstehungszeit unter starkem byzantinischen Einfluß. A. Alt hingegen hielt einen Ghassanidenfürsten als Bauherren für möglich³. Gute Kenner der frühislamischen Baukunst, Creswell, Richmond und andere, sprachen Chirbet el minje in seiner ursprünglichen Anlage vorbehaltlos für das Lustschloß eines Omajjadenkalifen an.

Mit der diesjährigen dritten Grabungskampagne wurde die planmäßige Ausgrabung und Durchforschung des gesamten Ruinenhügels und seiner näheren Umgebung in Angriff genommen, da man zu der Überzeugung gekommen war, daß eine Lösung dieses bedeutsamen Bauproblems nur auf diesem Wege zu erwarten sei. Es soll daher auch nach Möglichkeit vermieden werden, vor dem endgültigen Abschluß der Grabungsarbeiten, die erst in einigen Jahren zu erwarten

¹ A. E. Mader, *Forschungen und Fortschritte* VIII (1932) S. 229f.; *Journ. of the Palest. Orient. Soc.* XIII (1933) S. 209f.

² A. M. Schneider, *Oriens Christianus* XXXIII S. 102f.

³ A. Alt, *Zeitschr. d. Deutschen Palästinavereins* LIX (1936) S. 214f.

ist, bindende Schlußfolgerungen zu ziehen, so sehr die Ergebnisse der einzelnen Kampagnen dazu verleiten mögen.

Das wichtigste Ergebnis der letzten Grabung war die Aufdeckung einer Moschee und einer unmittelbar an sie anschließenden, prächtig ausgestatteten Palastanlage. Die Moschee wurde gleich in den ersten Grabungstagen in der inneren Südostecke des Minjekastells, in der mit den systematischen Ausschachtungen begonnen worden war, aufgefunden. Ihr wichtigster Bestandteil, die Gebetsnische, wurde noch in tadellosem Zustand in die Südmauer eingebaut vorgefunden. Die Moschee, die zu den ältesten Kultbauten der islamischen Welt gezählt werden darf, wurde in ihrer ganzen Länge und Breite (13,10 : 19,42 m) freigelegt. Sie wies drei Zugänge auf. Der eine befand sich an der Ostseite in der Außenmauer und war dazu bestimmt, den außerhalb wohnenden Gläubigen ungehinderten Zutritt zu der Palastmoschee zu ermöglichen. Ein zweiter Zugang in der Westseite stellte die Verbindung mit den anschließenden Gemächern des fürstlichen Bauherren her, während ein dritter im Norden auf einen Gang und durch eine weitere kleine Pforte auf den großen Mittelhof führte.

Mancherlei Anzeichen deuteten darauf hin, daß sowohl die Moschee wie auch andere Teile des Chirbet el-minje-Bauwerkes unvollendet geblieben sind. Im Boden der Moschee lagen Steinplatten, in denen man nur Richtsteine für einen geplanten Fußbodenbelag vermuten konnte. Vor allem sprach aber die Aufindung einer Mosaikwerkstatt außerhalb der Moscheenordmauer dafür. In zwei nebeneinanderliegenden Räumen waren große Mengen buntfarbiger Steinbrocken aufgehäuft, die, wie zahllose umherliegende Steinsplitter erwiesen, an Ort und Stelle zu Mosaikwürfeln weiterverarbeitet werden sollten. In dem einen der beiden Räume lagen schwarze und weiße, in dem anderen rote und gelbe Steine.

Das Hauptinteresse richtete sich nach der Freilegung der Moschee und der Untersuchung eines Teiles der äußeren und der gesamten inneren Ostmauerflucht auf einen Gebäudekomplex, auf den ein Suchgraben an der inneren Südmauer aufmerksam gemacht hatte. Leider reichten die Zeit und die Mittel nicht annähernd hin, um die ausgedehnte Anlage restlos freizulegen. Es gelang aber, den Grundriß zu klären.

In der Mitte dieses Palastbezirkes, der mit der Nordmauer der Moschee in einer Flucht endete, war eine Marmorhalle angeordnet, zu deren Seiten sich Raumgruppen in halber Breite anlehnten. Im Osten war es ein Arkadenraum, von dem aus man in die Moschee gelangen konnte, im Westen dagegen befanden sich fünf Gemächer, die durch eine ähnliche Raumaufteilung zu einer in sich geschlossenen Raumgruppe zusammengefaßt waren. In der durch Marmorstützen dreifach unterteilten Marmorhalle wurden ansehnliche Reste von Marmorbelagplatten, teilweise noch in situ, an den Wänden und Fußböden angetroffen. Das Vorkommen großer Mengen buntfarbiger Mosaikwürfel ließ vermuten, daß die Wände außerdem noch mit reichem Mosaikschmuck versehen gewesen sind.

In den Fugen des unfertigen Fußbodens des Arkadenraumes, der nach dem Befund zu urteilen ebenso prachtvoll ausgeschmückt gewesen sein muß, wurde ein Golddinar aus frühislamischer Zeit gefunden, der das Jahr 98 d. H. trägt und zeitlich ungefähr mit einer Bauinschrift des Kalifen Walid übereinstimmt, die schon im vergangenen Jahre entdeckt worden war.

In den westlich an die Marmorhalle angrenzenden Räumen wurden Mosaikfußböden von außerordentlich gutem Erhaltungszustand ausgegraben. Von fünf Gemächern konnten bisher nur zwei kleine im Süden gänzlich freigelegt werden. Die übrigen, ein großer Mittelraum und zwei kleine Räume im Norden, liegen zum größten Teil noch unter der Erde.

Der Boden des südöstlichen kleinen Raumes erinnerte mit seinem regelmäßigen Flechtmuster im Mittelfeld an eine geflochtene Matte oder einen Teppich und hob sich durch seine Schlichtheit wirkungsvoll von dem Mittelfeld des anderen Bodens ab. Ein unendliches Flechtband teilt ihn in Quadrate auf, die mit verschiedenartigen geometrischen Einzelmotiven ausgefüllt waren. Die Borten beider Böden bestanden aus reizvollen Bandverschlingungen. Eine Überraschung brachte der Boden des großen Mittelraumes: Die in ihm verwandten Mosaikwürfel wiesen nicht nur ein kleineres Format auf, sondern waren außerdem mit gelben, hell und dunkelgrünen Glaskuben untermischt zu geometrischen Mustern zusammengesetzt. Das vorgefundene Mosaiksteinmaterial stimmte mit dem aus der Werkstatt vollständig überein.

Von den Kleinfunden an Keramik, Glas, Metall, Bein, Marmor und ornamentierten Steinen, die vom musealen wie vom historischen Standpunkt aus gleich wertvoll waren, konnte ein guter Teil an die Islamische Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin überwiesen werden.

Die im Herbst dieses Jahres beginnende vierte Expedition wird vor allem die Palasträume vollends freizulegen haben und sich dann der Untersuchung der inneren Nordmauer zuwenden, an der weitere wichtige Bauten vermutet werden.

Dr. O. Puttrich-Reignard

C) BESPRECHUNGEN

Artasches Abeghian, *Neuarmenische Grammatik. Ost- und Westarmenisch. Mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis (Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band XXXVI)*. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1936. — X, 292 S., 1 Tabelle. 8°.

Während an ausführlichen grammatischen Darstellungen der beiden neuarmenischen Schrift- und Umgangssprachen in armenischer Sprache kein Mangel war, gab es in deutscher Sprache nur kurze Lehrbücher: für das Ostarmenische das *Lehrbuch* (1902) von F. N. Finck und das *Praktische Lehrbuch* (Hartleben) von Dirr, für das Westarmenische nur die ganz unzureichende *Praktische Grammatik* (ebenfalls Hartleben) von C. Kainz. Daher füllt das vorliegende Buch, das die beiden Sprachen parallel behandelt und sehr gedrängt auch die Formenlehre des Altarmenischen darstellt, gewiß eine Lücke aus, es bietet mehr als seine Vorgänger, und die 48 Seiten verschiedenartiger Lesestücke in Versen und in Prosa sind zum Einlesen in die Sprache sehr geeignet. Von der grammatischen Darstellung kann man leider nicht sagen, daß sie den Ansprüchen gewachsen ist, die an ein Lehrbuch des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin gestellt werden dürfen. Man kann dem Verfasser keinen Vorwurf daraus machen, daß er als Armenier das Deutsche nicht vollkommen beherrscht; wohl aber hätte er oder der Herausgeber der Sammlung rechtzeitig dafür sorgen müssen, daß das Manuskript von einem

sowohl der deutschen Sprache wie der grammatischen Fachsprache Kundigen durchgesehen würde.

Das ist für S. 17—64 überhaupt nicht geschehen, so daß die schlimmsten Verstöße in dieser Hinsicht erst unter „Berichtigungen“ S. 284ff. verbessert sind. Aber auch nach Berichtigung der rein sprachlichen Fehler findet sich eine solche Unscharfheit im Gebrauch der grammatischen Fachausdrücke, eine Verwaschenheit der ganzen Ausdrucksweise, daß man öfters genau so klug bleibt wie zuvor. Man will etwa wissen, ob die Buchstaben *n* und *o* inlautend im Neuarmenischen verschiedene Phoneme bezeichnen oder nicht mehr und findet S. 19f.: „Die Vokale *n o* und *o ð* [das ist hier also Transliteration] haben im In- und Auslaut einen ähnlichen [also nicht den gleichen?] Wert . . . Im Anlaut hat das *o* den Lautwert *ð* [hier ist das Aussprachebezeichnung] . . . Anm. 2. Bei der heutigen Aussprache wird zwischen . . . *n* und *o* fast [!] gar kein Unterschied in der Länge [im Original gesperrt; also vielleicht in der Färbung?] gemacht. Die Verschiedenheit in der Transkription . . . *n = o*, *o = ð* soll nur [also besteht lautlich kein Unterschied?] zeigen, mit welchem der Vokale beider Gruppen das betreffende Wort in Armenisch geschrieben wird.“ Gewißheit erhalten wir erst im Abschnitt „Orthographie“, wo es S. 152 heißt: „Inlautend haben das *n* und das *o* den gleichen Lautwert *o*; er wird meist mit *n* wiedergegeben . . .“; die darauf folgende Regel über die Schreibung des *o* kann man nicht unwidersprochen hinnehmen, denn nicht bloß im Punkte *a*, sondern genau so gut in den Punkten *b* und *c* entspricht es einem altarmenischen *ու*. Ähnlich S. 24: „Im modernen westarmenischen Literaturdialekt und in der Schulaussprache haben die alten Mediae so gut wie ganz [!] ihre alte, klassische Aussprache eingebüßt und die der Aspiratae angenommen; man macht demnach fast [!] keinen Unterschied mehr zwischen den alten Mediae und Aspiratae . . . Die Verschiedenheit in der Transkription: *p* und *p'*, *k* und *k'* usw. soll nur [!] zeigen, mit welchem Buchstaben der beiden Gruppen das betreffende Wort in Armenisch geschrieben wird.“

Diese ganzen Unklarheiten rühren daher, daß der Verf. in der Lautlehre mehr vom Buchstaben als vom Laut (vom Phonem nicht zu reden) ausgeht. Vergebens erwartet man in der Lautlehre etwas über die Betonung zu erfahren; statt dessen erhalten alle dort vorkommenden Wörter ein Akzentzeichen, das das Schriftbild stört, bei einsilbigen Wörtern ganz sinnlos und bei mehrsilbigen in der Regel überflüssig ist. Die ganz einfachen Betonungsregeln finden sich erst auf S. 159 im Abschnitt Orthographie, Kap. III Silbentrennung, Lesezeichen und Interpunktion — anscheinend deswegen, weil die Akzentstelle im allgemeinen in der Schrift nicht bezeichnet wird!

Die Syntax hätte man sich ausführlicher gewünscht; das, worauf es ankommt, ist meistens nicht gesagt. Was nützt es, wenn der Verf. die Gebrauchsweisen der Kasus in zehn und mehr Arten aufteilt und sie mit lateinischen Namen benennt, wenn der Leser nicht erfährt, wann z. B. der Akkusativ als „Causus temporalis“ (S. 127) gebraucht wird, wann der „Dativus temporalis“ (S. 129) und wann der „Instr. temporalis“ (S. 131)? Der Verf. hat es sich nicht klar gemacht, daß von einer Unterscheidung zwischen Genitiv und Dativ nur in solchen Gebrauchsweisen die Rede sein kann, wo häufig Pronomina gebraucht werden, da sie allein besondere Formen für diese beiden Kasus haben; es ist daher reine Willkür zu behaupten, in „einer Arbeit von fünf Stunden“ läge ein „Genitiv des Maßes und des Grades“ (S. 128) vor, dagegen in „Jugendliche vom selben Alter“ ein „Dativus mensurae“ (S. 129); oder nach *Համար* „für, zu“ stünde ein Nomen im Genitiv (S. 132), wo man doch in diesem Falle ein Personalpronomen in den Genitiv oder Dativ setzen kann. Im Altarmenischen steht nach *իբրև* „wie“ der durch die Präposition *ը* kenntliche Akkusativ; das

Neuarmenische hat dieses η nicht mehr, und darum besteht kein Grund dafür, in $\text{իբրիւ արծիւ սուսանից}$ „er flog wie ein Adler“ արծիւ als Akkusativ und nicht als Nominativ anzusprechen, es sei denn, daß „wie ich“ իբրիւ ինձ heißt, was gesagt werden müßte.

Bonn.

Prof. G. DEETERS.

Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani Tomvs I Codices Coptici Vaticani Recensuerunt Advlphvs Hebbelynek Vniuersitatis Catholicae Lovaniensis Rector honorarivs et Arnoldvs van Lantschoot Canonicvs Regularis Praemonstratensis Bibliothecae Vaticanae Scriptor. In Bibliotheca Vaticana 1937. — XXXV, 698 S. 4^o.

In der Reihe der neuen Handschriften-Kataloge der Vatikanischen Bibliothek steht der hier angezeigte unter den orientalischen Katalogen zeitlich an dritter Stelle, nachdem diejenigen der armenischen Hss. von Eug. Tisserant 1927 und der äthiopischen von Silv. Grébaut und E. Tisserant in 2 Bänden 1935—36 vorangegangen sind. In der ganzen Ausstattung und Anlage wie in der Anwendung peinlichster wissenschaftlicher Akribie kommt er seinen Vorgängern gleich und ist sichtlich mit diesen nach einem einheitlichen Plane gemacht. Seine Herausgeber sind in der Gelehrtenwelt des koptologischen und überhaupt christlich-orientalischen Interessenkreises wohlbekannte Größen, A. von Lantschoot u. a. durch seine regelmäßigen Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Le Muséon*, A. Hebbelynek auch durch seine Vorarbeit zu diesem Katalog: *Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane* (in *Miscellanea Francisco Ehrle*, Vol. II, S. 35—82). Der nun vorliegende erste Band des vollständigen Kataloges umfaßt die Beschreibung der eigentlichen „Vatikanischen“ Sammlung, während einem zweiten Bande die Beschreibung der übrigen nummehr der Vaticana einverleibten Fonds, nämlich der Hss. aus den Sammlungen Borgia, Barberini und Rossi vorbehalten ist.

Aus einer einleitenden Geschichte der beschriebenen Hss. erfahren wir, daß die ersten Anfänge ihres Bestandes in das 15. Jahrh. zurückreichen; drei Hss. sind zum erstenmal in einem Verzeichnis vom Jahre 1481 genannt und weitere sechs in einem Verzeichnis aus der Zeit Julius II., 1503—1513. Wenigstens sieben davon, alle liturgischen Inhaltes (jetzt 17. 20. 21. 23. 42. 43. 54) dürften gelegentlich des florentinischen Unionskonzils zwischen 1439 und 1441 nach Rom gekommen sein nach begründeter Vermutung des Prof. della Vida, von dem eine Geschichte der orientalischen Handschriftensammlungen der Vaticana demnächst zu erwarten ist. Weitere Zugänge bescheidenen Umfangs erfolgten seit 1614 bis 1920 meist durch Schenkungen. Eine Bereicherung von 21 koptischen Hss. erfuhr die Bibliothek durch die Ankäufe Jos. Sim. Assemanis 1715—1718 in Ägypten und besonders in den nitrischen Klöstern. Eine *Tabula synoptica* stellt für die Hss. 1—79 die früheren Numerierungen neben die jetzigen (S. XXIII f. dazu Erklärungen S. XXII).

Wie in allen vatikanischen Katalogen ist auch hier die Ordnung der Bibliothekssignatur eingehalten und verhindert so — gegenüber einer systematischen Anordnung nach Inhaltsklassen — jede Gefahr der Verwirrung und enthebt den Benutzer der Notwendigkeit, in der Zitation doppelte und mehrfache Bezeich-

nungen zu gebrauchen. Für diese Methode tritt übrigens kein geringerer als Alb. Ehrhard ein, der in der Besprechung eines Kataloges griechischer Hss. von A. Beës in dieser Zeitschrift, N. S. VI (1916), S. 165 schreibt: „Ich halte es mit ihm nicht für nötig, daß ein guter Katalog die Hss. notwendigerweise nach Kategorien vorführen müsse (nach dem Schema: Altes Testament, Neues Testament, Kirchenväter usw.) . . . die Hauptsache ist nicht die Anordnung der Hss., sondern die Beschreibung derselben, und diese hat man zunächst im Auge, wenn man von der Methode des Katalogisierens spricht.“ Diese Beschreibung aber erfüllt in dem angezeigten Werke alle gerechten Wünsche.

Wer den Wert einer Hss.-Bibliothek nur nach dem Alter ihrer Stücke einschätzt, wird in dem Fonds der koptischen Buchhandschriften des Vatikans nicht sehr wertvolle Zeugen koptischer Literatur erkennen wollen. Über das 9. Jahrh. reichen keine der beschriebenen Stücke hinauf, auch nicht die auf Pergament, die sämtlich von Assemani angekauft wurden (Teile von 1: Pentateuch, 57—59. 61—69: Homilarien, gemischt mit Heiligenleben); einige wurden erst im 13. Jahrh. geschrieben (5: Psalterium, 35: Antiophonarium, 60: Hagiographica). Den weitaus größten Anteil haben die Papierhss. vom 13. bis 18. Jahrh. Die Gesamtzahl der im I. Bd. beschriebenen Hss. ist 103.

Hinsichtlich des Inhaltes, für den dankenswerterweise schon in diesem ersten Band ein *Index rerum brevis* mit Klasseneinteilung beigegeben ist, bietet die vatikanische Sammlung zunächst 16 Bibelhss., vom Alten Testament nur Pentateuch (1—3) und Psalmen (12. 14). In überwiegender Zahl sind dann die liturgischen Texte vertreten; die übrigen Hss. verteilen sich auf biblische Apokryphen, Hagiographie und patristische Schriften, die nahezu ausschließlich der echten und unterschobenen Homilienliteratur angehören. Aus dieser Sparte sind die Texte der codd. 58—69 von E. Amélineau, Henri de Vis, H. Hyvernat, O. Winstedt, I. Simon u. a. schon veröffentlicht. Eine Gruppe für sich (70—76) bilden die Grammatiken und „Leitern“ (Wörterbücher) aus dem gelehrten 13. Jahrh.

Entsprechend ihrem verhältnismäßig jungen Alter sind — bis auf einen Fall — sämtliche Texte in bohairischem Dialekt abgefaßt; sehr viele, namentlich unter den liturgischen, haben auch arabische Begleitübersetzung. Dieser eine Ausnahmefall betrifft die ersten Blätter des letzten Kodex 103, der erst jüngst aus 6 von dem Einband des *cod. Vat. arab. 91* (14. Jahrh.) abgelösten Blättern zusammengesetzt wurde. Sie enthalten in sahidischem Dialekt Fragmente aus den Akten des Apostels Andreas, aus der Anaphora des hl. Basilius, aus den Psalmen (137, 5—8; 138, 1—12; diese 3 vom 11. Jahrh.?), und aus einem liturgischen Index (12. Jahrh.?).

Bezüglich der Darstellung kann gesagt werden, daß die denkbar größtmögliche Sorgfalt zuerst auf die Beschreibung des Inhaltes verwandt ist, der durch systematische, übersichtliche Gliederung der einzelnen Abschnitte, durch Abdruck und Übersetzung der Überschriften und genaue Angabe des Umfangs erkenntlich gemacht wird. Überall sind die vorhandenen Textausgaben und andere auf den Text und die Hs. bezüglichen Publikationen gewissenhaft vermerkt. Bei unedierten Stücken und Fragmenten fehlen nicht die für eine spätere Identifizierung so notwendigen Anfänge („Inc.“) und Schlußsätze („Des.“). Bei den besonders zahlreichen liturgischen Hss. und Hss.-Teilen könnte es fast scheinen, als ob hierbei des Guten zuviel geschehen wäre (bei dem aus 236 Blättern bestehenden „*Codex liturgicus*“ 46 ohne Anaphoren umfaßt die Inhaltsbeschreibung nahezu 50 Druckseiten: 257—306). Aber gerade diese deskriptive Kleinmalerei in der Analyse des handschriftlichen Inhaltes ist eine notwendige Grundlage zur völligen Erkenntnis des materiellen und formalen Aufbaues liturgischer Dokumente und ihrer Sammlungen und wird einer noch zu erwartenden Gesamt-

darstellung des Kultes in der koptischen Kirche die besten, ja unentbehrlichsten Dienste leisten. Ich denke vor allem an eine erschöpfende Darstellung und zusammenfassende Geschichte der kirchlichen Poesie bei den Kopten, die trotz einzelner Teilpublikationen von „Theotokien“ uns noch mangelt.

Fast noch peinlichere und aufmerksamste Sorgfalt ist der Beschreibung des äußeren Zustandes der Hss. gewidmet; alles zur Kenntnis ihrer Beschaffenheit notwendige Material ist beigesteuert. Wir finden u. a. jeweils nacheinander Angaben über die Zusammensetzung und Anordnung der Lagen, die Bezeichnung dieser und der Blätter, über Kollationsvermerke, Nachträge und Zusätze, und besonders die Unterschriften, soweit sie vorhanden sind, und sämtliche Einträge und Mitteilungen von Besitzern und Lesern, bei den hier beschriebenen Hss. sehr oft in Arabisch. Auch diese letztere Mitteilungen dürfen nicht für überflüssig erachtet werden; gewähren sie doch wichtige Einblicke in die Geschichte der Abfassung eines Werkes oder eines Kodex und in dessen Schicksale, sind Beispiele populärer Sprache und Ausdrucksweise und liefern Quellenmaterial für Namens- und Familienkunde, für Ortsgeschichte (Bestand an Kirchen und Klöstern) und wertvolle, ergänzende Beiträge zur Kenntnis der kirchlichen Hierarchie. In letzterer Hinsicht muß ein neuer „Lequien“ unbedingt diejenigen Hss.-Kataloge, denen das Verdienst zukommt, solche „Kleinigkeiten“ nicht unbeachtet gelassen zu haben, für seine Bistums- und Bischofslisten ausschöpfen. Das in den Unterschriften mitgeteilte Datum einer Hs. ist übrigens in den vaticanischen Katalogen jeweils auch schon an den Anfang neben die Bibliotheksnummer gesetzt, so daß man bei der Durchsicht der Unterschriften und Beschriften nicht Gefahr läuft, das richtige Datum zu übersehen.

So ist im Katalog alles gesagt, was in den meisten Fällen der Forschungsarbeit eine persönliche Einsichtnahme ersetzen, in den übrigen Fällen aber auf die rechte Fährte weisen kann, und damit ist seine hauptsächliche Aufgabe erfüllt. Möge es den gelehrten und fleißigen Bearbeitern vergönnt sein, den zweiten Band, der auch die ausführlichen Indices enthalten wird, trotz der viel Mühe und Zeit erfordernden Kleinarbeit uns in Bälde zu schenken.

Prof. Dr. GRAF

263
P. Paolo Carali, *Fakhr ad-Dīn Principe del Libano e la Corte di Toscana 1605—1635. Vol. I. Introduzione storica — Documenti europei e documenti orientali tradotti. Opera pubblicata sotto gli auspici della Reale Accademia d'Italia.* Roma (Tipografia del Senato) 1936. — 489 S. [*La Revue Patriarcale. 9^e Année. Avril-Décembre 1934.*]

Derselbe, *Fakhr ad-Dīn II Prince du Liban. Son Administration et sa Politique 1590—1635.* Harissa (Liban. Imprimerie de Saint Paul) 1937. — 156 S., arabisch [*La Revue Patriarcale. 10^e Année. Février-Mai 1935.*]

Mit Vorliebe wenden die Historiker und Literaten unter den Syrern der Gegenwart ihr Forschungsinteresse der kampf- und tatenreichen Zeit der libanesischen Feudalherrschaften, d. i. dem 16.—18. Jahrhundert zu, und auch der Verf. der obigen Werke hat zur Aufhellung und Kenntnis dieser Periode heimatlicher Geschichte schon manches in seiner Zeitschrift beigesteuert. Die letzte Frucht seines aner kennenswerten Sammeleifers und Arbeitsfleißes ist dem in seinem Leben viel vom Glück begünstigten, wegen seines tragischen Endes (er wurde

am 13. April 1635 in Stambul als Rebell hingerichtet) doch unglücklichen „Fürsten des Libanon“ Fahr ad-Din II al-Ma'nī gewidmet, der auch bei den heutigen Libanesen als Schöpfer einer Kulturblüte in der Vergangenheit und als Begründer ihrer einstigen, bis zum Weltkrieg genossenen Freiheiten noch in dankbarer Erinnerung fortlebt.

Die Quellen zu seinem ersten der Geschichtswissenschaft dienenden Beitrag fand der Verf. im medizeischen Archiv zu Florenz, das schon im 18. Jahrh. ein italienischer Biograph des Emirs, Mariti, benützt hatte, dann in den verschiedenen Fonds des Archivs und der Bibliothek des Vatikans und solchen der Propaganda. Sowohl dieses primäre Quellenmaterial als auch die schon vorhandenen, sei es nur handschriftlichen, sei es schon gedruckten (1934) Lebensbeschreibungen des gefeierten Volkshelden und die weit verzweigte Literatur über ihn sind gewissenhaft registriert und zitiert.

Nach einer zusammenfassenden biographischen Skizze schildert C. in zwei umfänglichen, aber übersichtlich gegliederten Kapiteln die Staatsverwaltung („amministrazione“) und die Politik des Drusenfürsten. Im ersten werden sein Charakter, sein Gerechtigkeitsinn, seine Fürsorge für Ackerbau, Industrie und Handel, seine Finanzwirtschaft und das Militärwesen mit reichlich im Bilde aufgetragenen Lichtern gezeichnet, denen freilich auch weniger günstige Urteile von Zeitgenossen gegenüberstehen. Das zweite Kapitel behandelt die innere und äußere Politik seiner 45jährigen Regierung, die Schaffung eines syrischen Einheitsstaates mit Einschluß Palästinas, seine Beziehungen zu Frankreich, Spanien, Malta, zum Hl. Stuhl (Kirchenstaat) und besonders zum Herzogtum Toscana, an dessen Herrscherhof er 1613—1615 als Gast verweilte. Sowohl in der inneren Politik, die einen durch Unabhängigkeit geschützten Wohlstand anstrebte, als auch und ganz besonders in der äußeren leitete ihn die Opposition gegen Stambul; dem Ziele völliger Befreiung von der türkischen Oberherrschaft dienten seine wiederholten Versuche zur Gewinnung abendländischer Bundesgenossen und sogar der Mobilisation eines Kreuzzuges. Welch unglücklichen Ausgang für seine Person diese seine Politik genommen hat, wurde schon vermerkt. Doch waren seine Bemühungen für die Besserung und Festigung der wirtschaftlichen und rechtlichen Lage der syrischen Bevölkerung nicht ohne Erfolg, erwirkten sogar die besondere Autonomiestellung des Libanon innerhalb des osmanischen Reiches.

Räumlich den größeren Teil des Buches nehmen die 194 „Dokumente“ diplomatischer Natur ein, die C. aus den rund 500 einschlägigen, zum größten Teil erstmals zur Veröffentlichung ausgewählt hat, Korrespondenzen, Gesandtschaftsberichte und Verträge, verteilt auf drei Serien („parti“): die erste umfaßt die Beziehungen Fahr ad-Din's zu Ferdinand I. und Cosimo II. von Toscana (1605 bis 1621), die zweite diejenigen zu Ferdinand II. (1621—1635), und eine dritte, als Appendix bezeichnete, bringt Schriftstücke, die sich auf den toskanischen Hof und die Nachfolger Fahr ad-Din's beziehen. Die meisten Schriftstücke sind im Wortlaut, einige in Regesten wiedergegeben; solche in orientalischen Sprachen sind vom Verf. übersetzt. Einführende Bemerkungen, summarische Zusammenfassungen, Erläuterungen und Inhaltsverzeichnisse erleichtern die für geschichtliche und kulturgeschichtliche Forschung sicher verdienstvolle Sammlung.

Im großen und ganzen dienen die Darstellung und die Sammlung freilich der Profangeschichte. Aber es fällt doch auch manches für die Erkenntnis und die Beurteilung der kirchlichen Verhältnisse ab. Denn der Herrscher, dessen Persönlichkeit und Wirken dargestellt wird, war — sicher in erster Linie aus Politik — der christlichen Bevölkerung und ihren geistlichen Führern gewogen, erlaubte Kirchen- und Klosterbauten, begünstigte die abendländischen Missionäre, die

das kirchliche und kulturelle Leben neu erweckten, und war besonders ein Beschützer der Maroniten, deren moralischer und sehr wirksamer militärischer Unterstützung er sich erfreute (s. besonders S. 37—47; doch waren Maroniten auch im Dienste seines Gegners Saifā, des Emīrs von Tripolis und Akko). Unter den „Dokumenten“ finden sich Briefe Pauls V. an Fahr ad-Dīn (S. 154), an den maronitischen Patriarchen Jūḥannā Maḥlūf (S. 158f.), Urbans VIII. an den König von Spanien (S. 292), an den Patriarchen (S. 297) und an Fahr ad-Dīn (S. 297—299), dann ein Brief Ferdinands I. an den Patriarchen Jūsuf ar-Ruzzi (S. 140f.), den wahrscheinlich der auch als Schriftsteller bekannte, in den Dominikanerorden eingetretene Maronit Johannes Hesronita überbrachte (S. 253), und je ein Brief des Patriarchen Jūsuf (S. 160—162) und des P. Georg as-Sib‘ālī an den toskanischen Hof (S. 444) in Übersetzung.

Die zweite Schrift ist lediglich eine Wiedergabe des ersten Teiles der italienischen Ausgabe in der Muttersprache des Verfassers ohne die Dokumente. Doch sollen nach einer Bemerkung in I, S. 17 noch eine Druckausgabe der arabischen und türkischen Schriftstücke im Originaltext erscheinen. — Beide Schriften sind als Fortsetzung der seit langem im Erscheinen ins Stocken geratenen Revue Patriarcale ausgegeben.

Prof. G. GRAF

Gerda Bruns, *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel. Zeichnungen und Beitrag von Friedrich Krauß*. Mit 11 Abbildungen im Text und 89 auf Tafeln. Istanbul 1935. 91 (und 9 unnummerierte) Seiten. [*Istanbuler Forschungen herausg. von der Abteilung Istanbul des archäologischen Institutes des Deutschen Reiches*, Band 7.]

Kaum ein zweiter Obelisk lebte so nachhaltig und so verschieden gedeutet in der Folklore des nahen Orientes weiter wie das hier behandelte Siegesmal Theodosius I. auf dem Hippodrom der Nea Rome, dem *Atmeidan* Istanbuls. In weite Kreise drang vor allem die in spätmittelalterlichen Reiseberichten überlieferte, wohl auf das entsprechende Sockelrelief zurückgehende Volkssage, welche unter dem Stichwort „Wasser an die Seile“ bis auf den heutigen Tag in ihrer römischen auf den Obelisk von Sankt Peter übertragenen Version lebendig geblieben ist, welche letztere nach Hülsens Vermutung nichts weiter wäre als oströmischer Import. (Vgl. Chr. Hülsen, *Von der Aufrichtung der Obelisk, eine römisch-byzantinische Frage: Byz.-Neugriech. Jahrbücher* II 1921, S. 453—460). In den Bereich derartiger Überlieferung fällt m. E. weiterhin die in den Annalen des Patriarchen Jeremias auftauchende Behauptung, der Obelisk sei von Konstantin dem Großen bereits vorgefunden und nach einem Erdbeben neu aufgerichtet worden. Das Itinerar des Sanderson bezeichnet ihn gegen Ende des 16. Jahrh. als theodosianisches Siegesmal über die Germanen und Hunnen und erst der Patriarch Konstantios soll ihn auf die Vernichtung des Kaisers Maximus bezogen haben.

Ein Hauptverdienst der von der Universal-Druckerei zu Istanbul vortrefflich ausgestatteten, Gerda Bruns als Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts übertragenen Arbeit ist die genaue Aufnahme und Darstellung des Bestandes jenes berühmten Denkmals in seiner heutigen Erhaltung sowie in neuer Vermessung, dann aber auch der Versuch, neue Gesichtspunkte

für eine genauere Datierung seines kunstgeschichtlich so umstrittenen Unterbaues zu gewinnen.

Behandelt wird der Aufbau des Monumentes, der Obelisk selbst mit einer Basis, den Inschriften und den Reliefs, deren Erklärung und Datierung seit der Freilegung (1856) die Wissenschaft immer wieder beschäftigt hatte, wobei der außerordentlich schlechte Erhaltungszustand dieser Bildwerke ihr Studium sehr beeinträchtigte. Bekanntlich steht der von Konstantin projektierte, von Julian in Ägypten reklamierte und dann von Theodosius aufgerichtete Obelisk angesichts der Aja Sophia auf einem Kalksteinunterbau, auf den eine niedere Marmorbasis gesetzt ist, welche auf zwei gegenüberliegenden Seiten eine griechische bzw. eine lateinische, auf einen mißglückten Aufstellungsversuch zwischen Julian und Theodosius schließen lassende Inschrift zeigt, auf den beiden anderen Seiten ein Wagenrennen bzw. die Szene der Herbeischleppung. Hierüber erhebt sich der gewaltige, reichbilderte Marmorquader und über diesem auf bronzenen Eckwürfeln der rosenfarbene Obelisk Thutmosis des Dritten. Es dürfte sich empfehlen, die von der Verf. für die Bildseiten des Quaders gewählten Bezeichnungen A 1 für die Südostseite (Überreichung des Siegeskranzes), A 2 für die Südwestansicht (der Kaiser als Zuschauer), B 1 für Nordwest (Unterwerfung der Besiegten) und B 2 für die Nordostseite (wiederum der Kaiser in seiner Loge) ein für allemal beizubehalten.

B. greift über die bisherigen teils archäologisch-historisch teils ikonographisch begründeten und fast durchweg den Inschriften entsprechend auf das theodosianische Zeitalter hinweisenden Untersuchungen hinaus, indem sie den grundlegenden Unterschied in der Komposition der Reliefs stark unterstreicht, welcher verschiedene Künstler voraussetze, einen noch in antiker Tradition Befangenen (der Seiten A) und einen zweiten (der Seiten B) von ihr S. 72 als der erste uns wirklich greifbare byzantinische Meister bezeichnet. Sie weist in überzeugender Beweisführung einen Meister A nach „der in seinen, im ganzen durchaus unantiken Reliefs vorwärts weisende Stilelemente, wie die schlanken Körperproportionen oder die willkürliche Zusammensetzung der Geländemuster verwendet, der aber dennoch rückwärtsgewandt, Reste antiken Reliefgefühls (Flach- und Hochrelief, die Art der Gruppenbildung, Vereinigung von Zuschauern und Schauspiel in einem Reliefstreifen) in seinem Werk erkennen läßt“.

Der byzantinische Meister B dagegen ziehe auch für die Einzelausführung aus der Gesamtanlage die Folgerung. „Er verzichtet um der Klarheit des Eindrucks willen auf die Menge der Figuren (Tributübergabe) und reiht sie auf, anstatt sie zu gruppieren“ (S. 73). Eine Lokalisierung des Stils dieser Bildwerke läßt B. vorsichtigerweise insofern offen als sie lediglich das Abendland als künstlerische Heimat ablehnt. Strzygowski hatte in seinem Kleinasienwerk für Byzanz eine Mischung kleinasiatischer Einflüsse mit antiochenischen Stilelementen angenommen, Wulff, der an den Reliefs seine These von der umgekehrten Perspektive zu erproben suchte, in seiner *Altchristlichen und byzantinischen Kunst* hier die Fortbildung syrisch-hellenistischer Reliefkunst durch griechische Künstler sehen wollen, während beispielsweise Rodenwaldt an mesopotamischen Einfluß denkt und Ebersolt mit anderen für Konstantinopel eine bodenständig-ostromische Schule annimmt. Dieser Fragenkomplex muß um so mehr zurückgestellt werden, als die Grabungen am Hippodrom, zumal ein von der türkischen Regierung geplanter Straßendurchbruch aufklärende Funde erwarten lassen, nämlich weitere Bruchstücke der Theodosius-säule zu den bereits in den Fundamenten des Bades Bayezids gehobenen. Die

Lichtdruckaufnahmen des Werkes, denen leider erklärende Unterschriften fehlen, sind teils nach käuflichen Photographien hergestellt teils nach Aufnahmen des archäologischen Institutes. Sehr dankbar wird man die Beiträge des Diplomingenieurs Friedrich Krauß begrüßen, welcher nicht nur die Vermessung des Denkmals mustergültig durchgeführt hat, die Aufsicht auf die Basen, Schnitte durch dieselben, Profile und Querschnitte sachkundig erklärt, sondern neben dem Technischen seiner Aufgabe auch (S. 80ff.) dem antiken Entwurf vom Standpunkt des Ingenieurs und Meßkünstlers aus nachgegangen ist, ja die alten Maßstäbe wiedergewonnen zu haben scheint. Daß der Obelisk im Volksmund der Griechenkolonie unter dem Namen *hilos* (ἥλος) d. h. „Nagel“ geläufig war, sei hier deshalb erwähnt, weil auch derjenige von Heliopolis in Unterägypten die gleiche Bezeichnung arabisch führt, nämlich *musmâr* in der Verbindung *musmâr el malik* und zwar, wie Emil Brugsch-Pascha und mir gelegentlich eines gemeinsamen Besuches von den Eingeborenen erklärt wurde in phallischem Sinn.

Prof. K. M. KAUFMANN.