

1938 K 2499

ORIENS CHRISTIANUS

Halbjahrshefte für die Kunde des
christlichen Orients

Band 35 · Heft 1

Dritte Serie · Dreizehnter Band · 1. Heft

Mit 2 Tafeln

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1938

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSSHEFTE 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

I N H A L T

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Erbe christlicher Antike im Bildschmuck eines arabischen Evangelienbuches des 14. Jahrhunderts	1
Schneider Das Kalamon-Kloster in der Jerichoebene	39

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Graf Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muhtār Ibn Buṭlān (11. Jahrh.)	44
Euringer Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“	71

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: Der Cambridger Text des mittelniederländischen <i>Leven van Jezus</i> (Baumstark)	108
B) Forschungen und Funde: Bemerkungen zum neuen Bericht über die Grabungen in chirbet el-minje (Schneider)	122
C) Besprechungen: Crowfoot, <i>Churches at Bosra and Samaria-Sebaste</i> (<i>British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper 4.</i>) (Baumstark) — A. M. Schneider, <i>Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt</i> (<i>Istanbuler Forschungen. Band 8.</i>) (Baumstark)	126
Literaturbericht (für 1936/37) (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 6 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 35

Dritte Serie · Dreizehnter Band

Mit 2 Tafeln und 7 Abbildungen im Text

Otto Harrassowitz · Leipzig · 1938

Printed in Germany

Druck von C. Schulze & Co., GmbH., Gräfenhainichen

Gd 368.

INHALT

Erste Abteilung: Aufsätze

	Seite
Baumstark Erbe christlicher Antike im Bildschmuck eines arabischen Evangelienbuches des 14. Jahrhunderts	1
Schneider Das Kalamon-Kloster in der Jerichoebene	39
Baumstark Der Mandäerpsalm Ginzā R. V. 2—Qolastā 75	157

Zweite Abteilung: Texte und Übersetzungen

Graf Die Eucharistielehre des Nestorianers Al-Muḥtār Ibn Buṭlān (11. Jahrh.) 44.	175
Euringer Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“	71. 192

Dritte Abteilung:

A) Mitteilungen: Der Cambridger Text des mittelniederländischen <i>Leven van Jezus</i> (Baumstark)	108
Der Bilderschmuck eines armenischen Evangelienbuches vom Jahre 1305 (Baumstark)	214
B) Forschungen und Funde: Bemerkungen zum neuen Bericht über die Grabungen in chirbet el-minje (Schneider)	122
Bericht über die archäologischen Ergebnisse der Untersuchungen in der Geburtskirche in Betlehem (Rücker)	224
C) Besprechungen: Crowfoot, <i>Churches at Bosra and Samaria-Sebaste</i> (<i>British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper 4.</i>) (Baumstark) — A. M. Schneider, <i>Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt. Istanbul Forschungen. Band 8.</i>) (Baumstark)	126
Johannes Quasten, <i>Momumenta eucharistica et liturgica vetustissima. (Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens.)</i> (Baumstark) — I. Paul Sbath, <i>Al Fihris (Catalogue de Manuscrits Arabes). Première partie. Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII^e siècle.</i> 2. P. Sbath et M. Meyerhof, <i>Le Livre des questions sur l'oeil de Honā'in ibn Ishaq [Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte].</i> (Graf) — Murad Kamil, <i>Des Josef ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden 115: 180-182: Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford, Paris und Straßburg herausgegeben.</i> (Littmann) — Joseph Strzygowski, <i>L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogüé et de l'expédition de Princeton, la façade de Mschatta et le calice d'Antioche.</i> (Baumstark) — Ottavio Tiby, <i>La Musica Bizantina. Teoria e storia.</i> (Baumstark)	238
Literaturbericht (für 1936/37) (Heffening)	133

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

ERBE CHRISTLICHER ANTIKE IM BILDSCHMUCK EINES ARABISCHEN EVANGELIENBUCHES DES 14. JAHRHUNDERTS

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

JOSEF STRZYGOWSKI
als Willkommgruß
im einen Deutschen Reiche
Germanischer Nation

Eine der drei Hss., auf Grund deren C. Peters¹ einen denselben mindestens noch mit einer gleichen Zahl weiterer Überlieferungszeugen² gemeinsamen arabischen Evangelientext in die sich um das „Diatessaron“-Problem bewegende Forschung eingeführt hat, *Arab. 2377* (*Sign. 1571*) der Universitätsbibliothek in Leiden, ist nicht nur vermöge jenes — gerade von ihm besonders gut — überlieferten Textes, sondern vielleicht noch mehr wegen eines ihm zuteil gewordenen bildlichen Schmuckes der Beachtung würdig.

Die Papier-Hs. von 210 Blatt im Format von durchschnittlich $0,25 \times 0,18$ wurde nach der Bl. 198 v⁰ auf den Evangelientext folgenden Subscriptio von einem Elias, Sohn eines Petrus, bekannt unter dem Beinamen al-^ʿarif (إلياس ابن بطرس المعروف بالعرف) geschrieben und am 12. Kanūn al-awwal (Dezember) 1331 „der göttlichen Ikarnation“ vollendet. Schon diese Datierungsweise würde ihre Herkunft aus melchitischen Kreisen sichern. Nicht minder tun dies der Charakter des fraglichen Evangelientextes, die dem byzantinischen Ritus folgenden Perikopenvermerke und der Umstand, daß an der Spitze einer Dreizahl von Texten mariologischer liturgischer Poesie, die sich weiterhin noch anschließen³, von der Hand desselben

¹ *Proben eines bedeutsamen arabischen Evangelientextes*, in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 188—211.

² Außer den schon von Peters S. 118 weiter namhaft gemachten beiden Hss., *Vat. Borg. arab. 71* (früher *Mus. Borgiano K. II 6*) und *Vat. arab. 467* gehört zu den Vertreterinnen dieses Textes, wie mir Herr Kollege G. Graf mitzuteilen die Güte hatte, auch noch *Bodl. arab. christ. Nicoll 15* (*Bodl. 299*) aus dem Jahre 1564.

³ Es sind dies außer dem Bl. 200r⁰—204v⁰ füllenden Text der Ἀκάθιστος-Übersetzung auf Bl. 203r⁰, v⁰ noch immer von der Hand des Elias, ein etwas umfangreicherer Text *Inc. أمي مدح أمدح أقوى* (Mit welchem Lobe zu loben vermag ich) und auf Bl. 206v⁰—210v⁰, von anderer Hand, eine Folge von 48 kurzen, als مسلات السيدة

Elias eine — zu Anfang infolge Blattverlustes unvollständige — arabische Übersetzung des Ἀκάθιστος ὕμνος steht, der über den Bereich der byzantinischen Orthodoxie hinaus eine Verbreitung niemals gefunden hat.

Die bildliche Ausstattung der Hs. zeigt von der technischen Seite her eine gewisse Merkwürdigkeit. Die Darstellungen, jeweils von einem durchschnittlich 0,006—0,009 breiten einfarbigen Rahmen umschlossen¹, sind nämlich nicht auf den Schreibstoff selbst gemalt, sondern, hart an jenem Rande ausgeschnitten und in einen für sie freigehaltenen Raum aufgeklebt. Ob sie dabei mechanisch aus einer älteren Papier-Hs. übertragen oder zum Zweck dieser eigentümlichen Art der Anbringung neu hergestellt wurden, muß dahingestellt bleiben. Über die Absonderlichkeit derselben hinaus könnte auf den ersten Blick das hier Vorliegende wie nach Umfang, so auch nach Beschaffenheit ein ernsteres kunstgeschichtliches Interesse kaum zu verdienen scheinen. Von den — ursprünglich naturgemäß sämtlich vorhanden gewesen — vier Evangelistenbildern ist zu Anfang dasjenige des Matthäus verloren gegangen. Zu den drei erhaltenen gesellen sich nur noch vier weitere Darstellungen, von denen eine gleich ihnen eine ganz freigebliebene Seite einnimmt, und neben denen wiederum eine fünfte, wie sich zeigen wird, verlorengegangen ist. Der Erhaltungszustand ist bis auf zwei der erhaltenen Darstellungen als ein mehr oder weniger schlechter zu bezeichnen. Das Können des ausführenden „Künstlers“, der eher von dem Schreiber Elias verschieden, als mit ihm identisch gewesen sein dürfte², war kein allzu hohes, ebensowenig allerdings ein besonders tief stehendes. Wohl aber zeigen, abgesehen von zweien, seine bescheidenen Arbeiten — und dies ist, was ihnen nun doch eine ungeahnte Bedeutung verleiht, — ikonographische Züge, die letzten Endes über das Schreibalter der Hs. um rund acht oder sogar neun Jahrhunderte hinaufweisen dürften. Eine genaue Beschreibung des Befundes mag für die Begründung dieses Urteils die Unterlage schaffen.

Ich beginne mit den drei Evangelistenbildern. Sie befinden sich je neben dem Anfang des Textes des betreffenden Evangeliums auf dem v⁰ eines Blattes, dessen r⁰ unbeschrieben geblieben ist, und weisen zunächst den folgenden gemeinsamen Befund auf:

(Bitten [zu] der Madonna) bezeichneten Theotokia, denen noch die Überschrift einer nicht mehr ausgeschriebenen Nr. 49 folgt. Nr. 1 Inc. للذی هی فوق کل سبع (Derjenigen, die über alle Verherrlichung erhaben ist).

¹ Nur eine ungefähre Angabe von Dimensionen ist durchweg deshalb möglich, weil die Ausführung eine so unregelmäßige ist, daß der Rahmen niemals streng genau seine Breite wahrt bzw. die Bildflächen niemals absolut genaue Rechtecke darstellen.

² Der Schreiber einer Hs. würde doch schwerlich auch von ihm persönlich ausgeführte Bilder auf anderem Papier ausgeführt, ausgeschnitten und der Hs. eingeklebt haben. Dagegen wird das seltsame Verfahren, wenn es sich nicht um Ausschnitte aus einer älteren Hs. handelt, am ehesten begreiflich, falls „Maler“ und Schreiber gleichzeitig an der Arbeit waren. Jener konnte dann nur den nötigen Raum für die notwendig in dieser Weise zu behandelnden „malerischen“ Arbeiten aussparen.

Format durchschnittlich $0,165 \times 0,14$. — Rahmen rot. Hintergrund blau. Der Evangelist sitzt auf einer Bank, auf der ein rotes Kissen liegt; über dieses fällt, so daß beiderseits nur noch seine Enden sichtbar bleiben, bis zum Boden ein gegen unten mit drei schwarzen Schmucklinien versehenes weißes Tuch. Die Haltung der sitzenden Gestalt ist, wenigstens was den Körper betrifft, streng frontal. Die nackten Füße ruhen auf einem zweiten roten Kissen. Das Haupt umgibt ein mächtiger Nimbus. Dieser und der Einband eines von dem Evangelisten gehaltenen geschlossenen Buches ist von plastisch hervortretenden Punkten belebt, die anscheinend durch Eindruck von der Rückseite des aufgeklebten Papiers her erzeugt sind, auf welchem die Darstellung ausgeführt ist.

Zu erwähnen sind alsdann für die verschiedenen Nrn. die folgenden Einzelheiten.

Bl. 56 v⁰: Markus (Taf. I 2).

Bekleidet mit violetter Tunika und rotem Pallium. Das stark beschädigte Gesicht wird von dunkelbraunem Haar und hellem braunem Bart umrahmt. Die Andeutung einer leisen Wendung des Kopfes nach rechts — wie immer, abgesehen von den Körperteilen, vom Beschauer aus — wird fühlbar. Der Nimbus ist gelb, ebenso der Einband eines Kodex-Buches, das die Linke des Evangelisten hält. Mit der Rechten führt er einen Redegestus aus, der in einem Zusammenlegen von Daumen und Ringfinger unter Erhebung der drei übrigen Finger besteht.

Bl. 89 v⁰: Lukas (Taf. I 3).

Bekleidet mit violetter Tunika und blauem Pallium. Das bärtige Gesicht ist beinahe vollständig zerstört. Es war noch stärker nach rechts gewandt. Die erkennbar gebliebenen Reste des Haupthaars sind dunkelbraun. Die gelbe Farbe des Nimbus und eines kleineren mit der Rechten wohl nicht aufrecht, sondern weit eher waagrecht gehaltenen Kodex-Buches ist fast gänzlich geschwunden. Anscheinend der gleiche Redegestus wird mit der Linken ausgeführt.

Bl. 151 v⁰: Johannes (Taf. II 1).

Bekleidet mit blauer Tunika und violetter Pallium. Das streng frontal gehaltene Gesicht umrahmen graues Haar und ein längerer, spitz endender Bart von derselben Farbe. Das Kodex-Buch wird mit beiden Händen sehr deutlich waagrecht in der Weise gehalten, daß die Rechte am unteren Teile des Einbandrückens, die Linke mit unterstützendem Gegendruck gegen die untere Ecke des Schnittes hin anfaßt.

Dazu kommen zunächst zwei je den unteren Teil einer Textseite einnehmende Illustrationen der evangelischen Erzählung:

Bl. 2 v, unter Mt. 2, 11 am Ende des Textes der Seite (Taf. II 2):

Format durchschnittlich $0,065 \times 0,135$. — Rand blau. Hintergrund rot. Von dem Dargestellten sind im allgemeinen nur mehr die in gelber Farbe vorgezeichneten Konturen erhalten, während die ursprüngliche farbige Ausfüllung zerstört ist. Links sitzt, mit dem Körper nach links gewandt, aber nach rechts sich umschauend, auf einem Felsensitz eine Gestalt. Nur ihr bartloses braunes Jünglingsgesicht mit tiefschwarzem Haar und ausdrucksvollen Augen ist einigermaßen erhalten. Rechts stehen nebeneinander, d. h. perspektivisch hinter- bzw. übereinander sichtbar werdend, drei Pferde. An dem allein vollständig sichtbaren vordersten Tiere sind die Konturen auch des Sattelzeuges erkennbar. Nur das mittlere hat seine — schwarze — Farbe bewahrt. Mit Rücksicht auf das Verhältnis der Darstellung zum Text können nur die Pferde der Magier und ein Diener erkannt werden, der dieselben bewacht, während ihre Herren das göttliche Kind anbeten.

Bl. 91 v⁰, zwischen dem Text von Lk. 1, 35 und 36 über der letzten Textzeile der Seite: Mariä Verkündigung (Taf. II 3).

Format durchschnittlich $0,07 \times 0,14$. — Rahmen rot. Hintergrund in der perspektivischen Wiedergabe des Bodens grün, darüber blau. Rechts sitzt vor einem anscheinend von oben herabhängenden, oben roten, weiter nach unten violetten Teppich mit zwischen Grau und Lila schimmernder linearer Musterung Maria in blauer Tunika und purpurvioletter Mantel, den purpurnen Faden spinnend. Ihr Sitz, dessen vier leicht geschweifte Füße ihre Farbe vollständig verloren haben, ist mit einem roten Kissen bedeckt. Vor ihr in der Bildmitte steht ein zwischen Braun und Violett schwankendes Gestell, in dem ein doppelseitiges Lesepult zu erkennen ist, dessen zwei Buchständer als Tierköpfe gebildet sind. Jenseits desselben schreitet von links her in stürmischer Bewegung Gabriel heran in grüner Tunika, über der ein scharlachrotes Pallium nach rückwärts flattert. Seine gewaltigen Flügel sind violett. Die linke Hand hält ein mächtiges Skeptron, dessen graue Farbe Silber wird andeuten sollen und das in einen großen schwarzen Kugelknauf ausläuft. Die rechte macht den Redegestus der Evangelisten Markus und Lukas. Beide Gestalten tragen schwarze Schuhe. Ihre gleich denen der Evangelisten ausgestatteten Nimben haben bis auf geringfügige Reste die gelbe Farbe eingebüßt.

Den oberen größeren Teil einer Seite nimmt eine letzte Darstellung einer evangelischen Szene ein:

Bl. 146 r⁰ vor dem letzten Worte von Lk. 23, 34: Kreuzigung (Taf. II 4).

Format durchschnittlich $0,147 \times 0,125$. — Rahmen rot. Hintergrund wieder grün in der perspektivischen Wiedergabe des Bodens, darüber blau. Vielleicht im Zusammenhang mit der Legende, die es aus einer Dreizahl verschiedener Hölzer hergestellt sein läßt, zeigt das Kreuz vorwiegend violette, teilweise schwarze Farbe. Der Titulus ragt in den oberen Bildrand hinein. Christus hängt, die Füße auf ein mächtiges perspektivisch schief gestelltes Suppedaneum aufgestellt. Die vier Nägel, mit denen er angeheftet gedacht ist, scheinen nie deutlich wiedergegeben gewesen zu sein. Jedenfalls ist keine Spur von ihnen mehr wahrzunehmen. An der rechten Hand ist ein Rest aus der Nagelwunde fließenden Blutes sichtbar. Auch ein aus der Seitenwunde in hohem Bogen hervorschießender Blutstrahl ist teilweise erhalten. Die Arme sind in den Ellbogen-, die Beine in den Kniegelenken gebogen. Das Haupt ist tief auf die rechte Schulter gesenkt, das Gesicht aufs stärkste beschädigt, klar erkennbar aber noch das dunkle Braun des vollen, lang bis auf die Schultern herabwallenden Haares und eines spärlichen Vollbarts. Auch die Farbe des Oberkörpers ist zu einem guten Teil verschwunden, und nur noch Spuren bewahrt das Lendentuch von seiner ursprünglichen offenbar purpurnen Färbung. Am Fuße des Kreuzes liegt als ein fast dreieckiges hellbraunes Etwas mit einem einzigen kreisrunden schwarzen Loch der übliche Totenschädel Adams. Links vom Beschauer aus steht Maria, rechts Johannes, beide in wesentlich frontaler Auffassung und die Wange in die linke bzw. rechte Hand gestützt. Maria trägt blaues Kleid und über das Haupt geschlagenen violetten Mantel mit schwarzen Schatten und lila-grauem Saum und einer Andeutung auch anderer Schmuckelemente von gleicher Farbe. Ihre Füße sind zerstört. Johannes hat rötlichblondes, welliges Lockenhaar, das kurz gehalten ist. Seine Tunika ist violett, sein Pallium rot mit gleichem lila-grauem Saumdekor. Die Füße sind unbekleidet. Die rechte Hand der Mutter hängt senkrecht herab, die linke des Apostels weist eine eigentümlich unklare Haltung auf, die unverkennbar verraten dürfte, daß sie in einer — vielleicht schon mittelbaren — Vorlage noch das oft von Johannes in der Kreuzigungsdarstellung in der Form eines geschlossenen Kodex getragene Buch gehalten hat. Die Nimben aller drei Gestalten zeigen Gestaltung und Erhaltungszustand wie immer. Nur derjenige der Gottesmutter hat einen Rest seiner gelben Farbe bewahrt.

Ein repräsentatives Festbild ist schließlich die einzige Darstellung, für welche wieder eine ganze Seite freigehalten wurde, auf deren Rückseite der vorangehende Text so abbricht, daß der Raum von drei und einer halben Zeile unbeschrieben blieb:

Bl. 195 v⁰, zwischen Joh. 20, 17 und 18: Anastasis (Taf II 5).

Format durchschnittlich $0,175 \times 0,14$. — Der nur oben und im oberen Teile der beiden Seiten durchgeführte Rahmen rot. Hintergrund blau. In der Mitte schreitet Christus mit braunem Haar und spärlichem Bart, nach links zurückblickend, von links nach rechts aufwärts. Er trägt blaue Tunika und ein mit grau-lilafarbigem Saum geschmücktes Pallium und hält mit der Linken ein stabartig schlankes Doppelkreuz, dessen Grauweiß wieder Silber wird darstellen sollen, während die Rechte Adam nachzieht. Füße und Hände zeigen große runde Nagelwunden. Zu beiden Seiten öffnen sich Sarkophage mit brauner Musterung, oben durch drei graue Linien abgeschlossen, derjenige links violett, derjenige rechts rot. Aus dem ersteren erheben sich, nur eben mit den Armen aus ihm hervorragend, Adam mit grauem Haar und zweigeteiltem Bart von gleicher Farbe in blauer Tunika und purpurnem Pallium, Eva, deren von ihrem Mantel bedeckter Kopf über dem seinigen sichtbar wird, und noch weiter oben eine bis etwas unter Schulterhöhe sichtbare dritte Gestalt, jugendlich bartlos mit langem, beinahe schwarzem dunklem Haar in purpurner Tunika, welche die rechte Hand mit dem Gestus der Bitte erhebt. Aus dem anderen Sarkophag erheben sich, bis unter die Brust sichtbar, die beiden Könige David und Salomon, beide in blauer Tunika, die rechte Hand vor die Brust haltend: David mit weiß-grauem Haar und Spitzbart, unter einem violetten, der bartlose Salomon unter einem roten Feldherrnmantel den linken Arm verbergend. Die Kopfbedeckung des ersteren scheint ein sehr breites Diadem gewesen zu sein, während diejenige des letzteren die Form eines eigentümlichen, spitz zulaufenden Hutes aufweist. Die Farbe der einen wie der anderen ist so gut als völlig zerstört. Über den Königen erscheint der Kopf Johannes des Täuflers mit rötlichbraunem Haar und Bart. Er und die Gesichter der Gestalten links sind, im Profil gesehen, Christus zugewandt. David ist rein frontal, Salomon mit einer wenigstens leichten Wendung nach links gegeben. Über beiden seitlichen Gestaltengruppen ragt je eine Felsenhöhe von rötlich-violetter Farbe auf. Unter den Füßen Christi kreuzen sich, weiß mit schwarzer Musterung, die zerbrochenen Tore der Unterwelt. Der Kreuznimbus Christi und die Nimben der übrigen Gestalten, von denen nur die beiden Könige solcher entbehren, sind wie gewöhnlich bis auf die Vorzeichnung und die erhöhten Punkte zerstört.

Verloren ist eine Darstellung der Magieranbetung, zu der die auf Bl. 2 v⁰ erhaltene naturgemäß nur eine Ergänzung bilden konnte. Zwischen Bl. 2 und 3 des heutigen Bestandes der Hs. befindet sich nämlich noch ein schmaler Rest eines ausgeschnittenen Blattes, auf dem sie sich befunden haben muß, da auf Bl. 3 r⁰ der Text mit Mt. 3, 1 beginnt, das fehlende Textstück 2, 12—23 aber nicht genügt haben würde, um volle zwei Seiten zu füllen. Man wird annehmen dürfen, daß jene Darstellung sich auf dem r⁰ des ausgeschnittenen Blattes befunden haben dürfte, unmittelbar ihrer Fortsetzung durch die Szene des die Pferde bewachenden Dieners gegenübergestellt. Doch wird dabei mit Rücksicht auf den Umfang des zur Ausfüllung des übrigen Raumes zur Verfügung stehenden Textes wohl für sie eine etwas größere Höhe unterstellt werden müssen¹.

¹ Schon aus diesem Grunde geht es nicht an — was einen Augenblick sich gewiß nahelegen könnte —, den Rest des Rahmens der verlorenen Hauptdarstellung in dem in Farbe

Eine ikonographische Bewertung des Erhaltenen mag bei dem Bild der Anastasis einsetzen¹. Die Entwicklung ist hier, wie ich wiederholt zu betonen Gelegenheit hatte², wesentlich bedingt durch einen Ausgleich zwischen zwei von vornherein unabhängig sich gegenüberstehenden, ja durch tiefsten inhaltlichen wie formalen Wesensgegensatz voneinander getrennten Größen: einer — mindestens ursprünglich — einseitigen Komposition mit absteigender und einer in frontaler Sicht dreigliedrig sich symmetrisch aufbauenden mit stärkster aufsteigender Bewegungsdominante der Christusgestalt. Jenes ist die in den Kapp. 18—24 des Nikodemusevangeliums³ ihre innerchristliche literarische Grundlage besitzende, daneben wohl auch durch die altägyptische Legende vom Besuche des Setue Khamuas in Amenti mitbestimmten bildlichen Erzählung der im unterweltlichen Seelenreiche sich vollziehenden Restitution Adams durch die mit seiner Gottheit verbundene menschliche Seele Christi, dies eine durch den leibhaft Aufstehenden, umgeben von den ebenso leibhaft aus den Sarkophagen ihrer $\mu\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ sich erhebenden Vertretern der $\kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\mu\eta\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ von Mt. 27, 52 gebildete repräsentativ-symbolische Idealdarstellung des: $\text{Κατεπόση ὁ θάνατος εἰς νίκος}$ von I. Kor. 15, 55, die in nächster Beziehung zu dem uralten⁴ Ostertroparion steht:

und Höhe genau mit demjenigen der Miniatur auf Bl. 2 v⁰ übereinstimmenden Schmalseitenbruchstück eines solchen zu erkennen, das auf den r⁰ eines schmalen Streifens des ausgeschnittenen Blattes noch sichtbar ist. Außerdem war gewiß auch jene Darstellung der Magieranbetung eingeklebt. Den fraglichen Farbenrest trägt aber der Schreibstoff der Hs. unmittelbar. Es muß sich also um einen unter Einfluß von Feuchtigkeit entstandenen Abdruck der nebenanstehenden inneren Rahmenschmalseite handeln.

¹ Vgl. zu dem ikonographischen Thema besonders etwa C. R. Morey, *East Christian Paintings in the Freer Collection* New York 1914 S. 45—53, mit Angabe älterer Literatur S. 48 Ak. 3 und einer — allerdings nur für eine allererste Orientierung völlig ausreichenden — tabellarischen Zusammenstellung über die Verbreitung der einzelnen Elemente und Motive der Darstellung S. 46f. Die fragliche Literaturangabe ist zu vermehren um O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*. Oxford 1911 S. 662 und Th. Wiegand, *Der Latmos (Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. III. 1)*, Berlin 1913 S. 219f. bzw. einiges hier erwähnte, aber bei Morey gleichfalls fehlende Ältere. Hinzu kam dann vor allem noch, auch den Osten berücksichtigend, vom Abendländischen her P. Clemen, *Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden*. Düsseldorf 1916 S. 209—219: *Zur Ikonographie der Anastasis* mit Nachweis noch weiterer älterer Literatur S. 209ff. Ak. 6 und zuletzt A. Grabar, *L'Empereur dans l'Art Byzantin. Recherches sur l'Art officiel de l'Empire d'Orient*. Paris 1936. S. 245 bis 249: *La Descente aux Limbes*.

² *Monatshefte für Kunstwissenschaft* IV S. 256 in dem Aufsatz über *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem*, und in dieser Zeitschrift *Neue Serie VII/VIII* S. 164f. in einer Besprechung des Clemenschen Werkes, bzw. *Dritte Serie I* S. 186 in einer solchen der Arbeit Moreys.

³ Insbesondere 18, 1: $\text{Οὕτω τοῦ Ἰαίδου διαλεγομένου τῷ σατανᾷ ἠπλώσεν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα καὶ ἐκράτησε καὶ ἤγειρε τὸν προπάτορα Ἀδάμ.}$

⁴ In die vorchalkedonensische oder doch in die Zeit noch vor dem endgültigen Auseinanderbruch des koptisch-monophysitischen und des griechisch-orthodoxen kirchlichen Lebens in Ägypten wird die Entstehung des Troparions durch die Tatsache verwiesen,

Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θανάτῳ θάνατον πατήσας
καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος¹,

— liturgisch gesprochen — jenes ein Karsamstags-, dies ein Osterbild, *Descensus* und eigentliche Ἀνάστασις. In ihrem wohl ursprünglichen, jedenfalls für alle Zukunft unverrückbar gebliebenen Mindestbestand zeigt die letztere Komposition an der Schwelle des 11. Jahrh.s das Mosaik von Hosios Lukas², in strengster Symmetrie sich beschränkend auf die beiden Paare der Stammeltern Adam und Eva und der Könige David und Salomon, die durch das mächtige Flattern seines Mantels als in geradezu stürmischer Aufwärtsbewegung bezeichnete Gestalt Christi, das, die Gesamtdarstellung beherrschend, von ihm erhobene — schon hier in der Form des aus der Betonung des Titulus hervorgegangenen charakteristisch byzantinischen Doppelkreuzes gegebene — Siegeszeichen seines Erlösertodes und unter seinen Füßen als Sinnbild der von ihm überwundenen Todesmacht die von ihm erbrochenen Torflügel des Totenreiches.

An diesem Denkmal gemessen, erweist sich die Darstellung der arabischen Evangelienhs. als eine über dieselbe in zweifacher Beziehung fortgeschrittene, aber doch noch immer wesentlich verhältnismäßig reine und dadurch altertümliche Vertreterin des eigentlichen Ἀνάστασις-Typus. Noch fehlt in ihr die vermutlich letzten Endes mit der Legende von Setue

daß es auch in ritusmäßig „koptischer“ Überlieferung begegnet. Vgl. meine Notiz über *Saidische und griechische Liturgiedenkmäler* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* II S. 379f.

¹ Ich habe mich zunächst *Neue Serie* dieser Zeitschrift III S. 124 Ak. 1 in dem Aufsatz über *Spätbyzantinisches und frühchristlich-syrisches Weihnachtsbild* (ebenda S. 115 bis 127) für die Annahme ausgesprochen, daß näherhin auch hier wie anderwärts der liturgische Gesangstext eine poetische ἔκφρασις des Bildtypus darstelle, bin dann aber von dieser Auffassung schon in der Einleitung des Aufsatzes über *Bild und Lied des christlichen Orients* in der *Festschrift zum sechzigsten Geburtstage von Paul Clemen* 31. Oktober 1926. Bonn 1926 S. 118 abgerückt. Angesichts des heute feststehenden hohen Alters des Troparions scheint mir endgültig nur das entgegengesetzte Verhältnis denkbar, daß der Bildtypus Wort für Wort dem Stück liturgischer Poesie folge. Insbesondere wäre es ohne dessen τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι nur von Mt. 27, 52 her zu dem dann frühe sinnwidrig auch in dem *Descensus*-Typus übertragenen Motiv der Sarkophage wohl nie gekommen.

² *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires*. III Taf. XXIV zu Ch. Diehl, *Mosaïques byzantines de Saint Luc* (ebenda S. 231—246). Andere Abbildungen bei G. Schlumberger, *L'époque byzantine à la fin du X^e siècle*. II. Paris 1890 S. 548, R. W. Schultze-S. A. Barnsley, *The Monastery of Saint Luke of Stiris in Phocis* usw. London 1901 S. 46 (Fig. 34), Ch. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*. Paris 1910 S. 478 (Fig. 232). ². Paris 1926 S. 511 (Fig. 245), P. Clemen a. a. O. S. 211 (Fig. 166). Diese einfachste Form des Typus wurde auch sonst anscheinend nicht ganz vereinzelt bewahrt, so beispielsweise in der Quartach-Kilisse in Kappadokien (G. de Jerphanion, *Une nouvelle Province de l'Art Byzantin. Les Églises rupestres de Cappadoce*. Paris 1925., Taf. 199, 2) und in dem Evangelion und Menologion des 12. Jahrh.s *Vat. Gr. 1156* (*Collection Chrétienne et Byzantine des Hautes Études* B 99), wo die Anastasis eine Serie auf einer Seite vereinigter Passionsdarstellungen abschließt. Hierher gehört anscheinend auch die Anastasisdarstellung der von Morey behandelten Blätter einer reich geschmückten Evangelienhs. der Komnenenzeit (a. a. O. Taf. VII), obgleich das betreffende Blatt gerade dort defekt ist, wo zur Not über den beiden Königen Johannes der Täufer sichtbar geworden sein könnte.

Khamuas in Zusammenhang stehende¹ Gestalt des von Christus mit Füßen getretenen Hades oder Satan, die von Hause aus im Rahmen des *Descensus*-Typus den zerbrochenen Türflügeln entspricht² und seit Werken wie den Mosaiken von Torcello³ und San Marco in Venedig⁴ sich mit ihnen zu verbinden liebt. Noch fehlt jede Andeutung der im Sinne des *Descensus* erfolgenden Umwandlung des Bewegungsmotivs der Christusgestalt selbst, durch die in Verbindung mit jener Doppelung schon vor Ende des 11. Jahrh.s in dem Mosaik von Daphni⁵ ein recht eigentlicher Mischtypus geschaffen ist.

Diesem negativen Befund stehen als die beiden nun doch positiv über das Schema von Hosios Lukas hinausführenden Elemente der arabischen Darstellung gegenüber die seitlich den Hintergrund abschließenden Felshöhen und die Erweiterung der seitlichen Gestaltenpaare zu je vielmehr einer Dreizahl durch die Einführung des Täufers und der ihm auf der Seite der Voreltern entsprechenden Jünglingsgestalt, wobei in der letzteren wohl Abel zu erkennen sein dürfte, der δίκαιος schlechthin, der im An-

¹ So J. Strzygowski, *Koptische Kunst (Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Nro. 7001—7394 et 8742—9200)*. Wien 1904 S. XVIII f. Vgl. auch P. D. Scott-Mongrieff, *Gnosticism and Early Christianity in Egypt, Church. Quarterly Review*, LXIX S. 64—84.

² Das Motiv zeigte anscheinend seine später kanonische Gestalt schon in dem uns nur noch durch die Zeichnung Grimaldis bekannten Mosaik in der am 21. März 701 konsekrierten Kapelle Papst Johannes' VII. in Alt-St. Peter, das den *Descensus*-Typus in vollster Reinheit bot: Garrucci IV Taf. 280, 8 bzw. W. de Grüneisen, *Sainte Marie Antique*. Rom 1911 Taf. LXVI und Abb. 231A. In einer von der ägyptischen Legende noch unabhängigen, eher mit der klassischen Antike sich berührenden Form erscheint die Hadesgestalt noch früher in den *Descensus* einer der wohl im 6. Jahrh. in Palästina entstandenen und von dort im Zeitalter der Kreuzzüge nach Venedig geschafften Ciboriumssäulen von San Marco: Venturi, *Storia dell'Arte Italiana*. I. S. 279 (Fig. 266). Wo späterhin mehr oder weniger rein der Typus des Hinabsteigens gegeben wird, fehlt der Zug nur ganz ausnahmsweise infolge einer Flüchtigkeit oder unter dem Einfluß des eigentlichen 'Ανάστασις-Typus. Möglicherweise schon im Rahmen einer im übrigen diesen letzteren wiedergebenden Darstellung hat ihn bereits Johannes von Damaskus gekannt, wenn er in seiner an Konstantinos Kabalinos gerichteten Streitschrift zugunsten der Bilderverehrung (Migne, *PG*. XLV Sp. 316 A) gegen Mitte des 8. Jahrh.s unter den Gegenständen bildlichen Kirchenschmuckes aufzählt: τὴν ἀνάστασιν, τὴν κόσμον χαράν, πῶς ὁ Χριστὸς πατεῖ τὸν Ἄϊδη καὶ ἐγείρει τὸν Ἀδάμ.

³ Abbildung z. B. bei A. Colassanti, *L'Art Byzantin en Italie*. Mailand [1912], Taf. 92, O. M. Dalton a. a. O. S. 675 (Fig. 427) und entsprechend weniger befriedigend in Gesamtabbildungen des grandiosen Mosaikschmuckes der Türwand, in dem die Anastasis hier das Weltgerichtsbild krönt, am besten bei A. Grabar a. a. O. Taf. XXXIX.

⁴ O. Demus, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig*. Baden bei Wien 1935. Taf. 16. Andere Abbildungen z. B. bei Ch. Diehl a. a. O. S. 506 (Fig. 245)². S. 540 (Fig. 256), Morey a. a. O. S. 52 (Fig. 23) und *Notes on East Christian Miniatures (The Art Bulletin XI S. 1—103)* Fig. 66.

⁵ *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires*. II. Taf. XXV zu G. Millet, *Mosaïques de Daphni* (ebenda S. 197—214). Andere Abbildungen z. B. bei Strzygowski a. a. O. S. XVIII, Clemen S. 209 (Fig. 164), Morey, *East Christian Paintings* S. 51 (Fig. 24) und *Notes* Fig. 64, Grabar Taf. XXXVII.

schluß an Mt. 23, 35 sich als Vertreter der Gesamtheit alttestamentlicher Gerechter empfahl¹. Was das erstere Motiv anlangt, so scheint es im 12. Jahrh. seinen Einzug in Kompositionen mehr des *Descensus*- als in solche des eigentlichen Ἀνάστασις-Typus zu halten², wie es denn von vornherein ebensowohl als Andeutung der Schauer einer Unterweltlandschaft sich verstehen, als auf die nach Mt. 27, 52 beim Tode Jesu sich spaltenden πέτραι beziehen ließe, an die der Gedanke von den aus ihren Gräbern hervorgehenden und nach seiner Auferstehung in Jerusalem vielen erscheinenden „Heiligen“ der beiden folgenden Verse her sich leicht nahelegen konnte. Zweifellos in einer reicher entwickelten Gestalt wieder der *Descensus*-Komposition ist die Darstellung einer größeren Zahl alttestamentlicher Persönlichkeiten heimisch, die in einer solchen, lange vor den monumentalen Schöpfungen von Venedig, Torcello und Daphni die betreffende Miniatur der den *Petropolitanus* 21 bildenden, durch die Unziale ihres Textes an die Wende vom 7. zum 8. Jahrh. verwiesenen Blätter bietet³. Insbesondere gilt dies von der aus der Erzählung des Nikodemus-Evangeliums stammenden Figur des auch in der Unterwelt die Ankunft des Erlösers ankündenden Täufers, für welche diese ihre ursprüngliche literarische Bedeutung in jenen drei Monumentalschöpfungen des zweiten Jahrtausends übereinstimmend noch sehr deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Wenigstens gerade sie — und dann auf der Seite der Könige — in den Bestand von Hosios Lukas einzufügen, ist alsdann unter dem Einfluß der Bedeutung des dem Πρόδρομος gewidmeten Kultes ein wiederum seit dem 12. Jahrh. in weitestem Umfang beliebtes Verfahren. Einer auf der anderen Seite der neuen Dreizahl entsprechenden bloßen Darstellung der Voreltern gegenüber ergab sich dabei eine Zerstörung der alten Symmetrie, für welche folgende charakteristische und auch im übrigen der arabischen Miniatur nahe verwandte Beispiele sich anführen lassen: die, wenn auch nicht schon dem 9. oder 10., so doch wohl noch dem Anfang des 12. Jahrh.s entstammende Darstellung über dem Autorenbild des seinem Schüler Prochoros diktierenden Evangelisten Johannes in dem griechischen Tetraevangelion *Marc. I* 8⁴, die auf einer zweifellos älteren

¹ Ausdrücklich gefordert wird die Darstellung gerade des δίκαιος ἄβελ auch für eine figurenreichste Komposition noch durch das Malerbuch vom Athos II § 252 (Ausgabe von A. Konstantinides. Athen 1885 S. 138).

² Für die letztere sei beispielsweise noch einmal auf *Vat. gr. 1156*, für die erstere auf die „Anastasis“-szene verwiesen, die in dem etwa gleichaltrigen Tetraevangelion *Iviron* 5 (*Coll. chrét. et byz. des Hautes Études* B 67) vor Jo. 1, 14 in den Text eingeschoben ist.

³ Abgebildet bei Morey, *Notes* Fig. 63. — Der wesentliche *Descensus*-Charakter der schon äußerst figurenreichen Darstellung ist unverkennbar. Nur entsteigt — im jenseitigen Totenreich unsinnig! — Adam bereits einer Art niedrigen Sarkophags, der aufs unmittelbarste an denjenigen einer etwa gleichaltrigen *Descensus*-Darstellung in Santa Maria Antiqua in Rom erinnert: W. de Grüneisen a. a. O. S. 118 (Fig. 94) bzw. Morey, *East Christian Paintings* S. 58 (Fig. 23).

⁴ Abgebildet *Monatshefte für Kunstwissenschaft* VIII Taf. 29, 2 zu meinem Aufsatz über *Eine antike Bildkomposition in christlich-orientalischen Umdeutungen*, ebenda S. 111

Vorlage beruhende des syrischen Evangelien-Lektionars vom Jahre 1222 im jakobitischen Markus-Kloster in Jerusalem¹, die Anastasis-Szenen der wohl 1214 als Spolien aus Konstantinopel nach Venedig gelangten Herrenfestbilder anscheinend ursprünglich einer Ikonostase in der Pala d'Oro² und eines Paares dem 11. bis 12. Jahrh. zuzuweisender Specksteindiptycha der Herren- und Marienfeste³, sowie das daneben auch schon Felsberge und Hades-Satan einführende, dem 12. Jahrh. angehörende Fresko der Christushöhle bei Herakleia am Latos⁴. Einer Wiederherstellung der Symmetrie diene alsdann die in unserer Darstellung vollzogene Einführung des „Abel“, die ebenso, und zwar gleichfalls in Verbindung mit dem Hintergrundmotiv der Felsenhöhen in einem Fresko der Christus-Höhle beim Jediler-Kloster des Latmos vorliegt, das etwa in der ersten Hälfte des

bis 123. — Hierher gehört beispielsweise ferner noch die in gleicher Verwendung entgegengesetzte Darstellung eines Tetraevangelions wohl noch des 11. Jahrh.s, *Marc. gr.* 540 (*Collection des Hautes Études* C 560).

¹ W. H. K. Hatch, *Greek and Syrian Miniatures in Jerusalem*, Cambridge Mass. 1931 Taf. LXVIII. — Ein Amerikaner hat hier schließlich, ohne mich nur zu nennen, die von mir im Winter 1904/5 entdeckten bedeutsamen Miniaturen dieser Hs. ohne die leiseste Spur eines Versuches ihrer näheren Würdigung und kunstgeschichtlichen Einordnung publiziert, nachdem der deutsche Volksgenosse J. Reil durch seinen frechen Raubbau eine von mir sofort und mehrfach angekündigte und unter schwierigsten äußeren Verhältnissen in hingebender Arbeit vorbereitete wirkliche Publikation großen Stils faktisch sabotiert hatte. Vgl. zu diesem, in der deutschen Wissenschaft, Gott sei Dank, nicht allzu häufig seinesgleichen findenden traurigen Fall noch immer meine Notiz *Zum illustrierten syrischen Evangeliar des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* I S. 14ff. und zu der Publikationsmethode des Herrn Hatch meine Besprechung seines Buches *Orientalistische Literaturzeitung* XXXVII Sp. 306–311.

² Giov. Bellomo, *La pala d'oro di S. Marco*. Venedig 1847 Taf. 2. Deutlich erkennbar auch in der Abbildung bei G. Schlumberger a. a. O. III. Paris 1905 S. 812.

³ Im Domschatz von Toledo (Schlumberger a. a. O. I Paris S. 465) und im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin, früher im Privatbesitz Barberini in Rom. (O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. II. Mittelalterliche Bildwerke*. Berlin 1911. Taf. IV.)

⁴ Th. Wiegand a. a. O. Taf. VII 2. — Alles dies durchaus beispielsweise! Weitere Belege würden insbesondere auf dem Gebiete der Kleinkunst noch in nicht geringer Zahl beizubringen sein. Zwei besonders alte Beispiele mögen etwa noch genannt werden. Das eine ist die Darstellung in einem weiteren Zyklus der Herrenfeste auf dem Rahmen der georgischen Muttergottesikon von Šemokmedi, in bequemer zugänglicher guter Abbildung bei G. Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*. Paris 1906. Fig. 3 auf Tafel neben S. 22, wo aber bereits die Aufnahme der Hadesgestalt über das Schema der arabischen Miniatur herabführt. Das andere Beispiel bildet eine Elfenbeinplatte in englischem Privatbesitz (Sammlung der Lady Ludlow): Ad. Goldschmidt-K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XI. Jahrhunderts. II. Reliefs*. Berlin 1934. Taf. LXVIII: 209. Beide führen bis in das 11. Jahrh. hinauf. Anscheinend kein Gegenstück hatte der Täufer andererseits auch noch in der stark beschädigten Anastasis-Miniatur des unter Michaël Palaiologos (1251–1282) entstandenen reich illustrierten Rockfeller McCormick-Exemplars des griechischen NTs: H. R. Willoughby, *Codex 2400 and its Miniatures* (*The Art Bulletin* XV S. 1–74) Fig. 50.

13. Jahrh.s entstanden sein dürfte¹. Doch ist die untere Hälfte dieses Gemäldes zerstört, und es muß somit dahingestellt bleiben, ob nicht auch es über unsere Miniatur durch Einführung auch des Hades-Satan bereits in der ikonographischen Weiterbildung des eigentlichen 'Ανάστασις-Typus hinausging. Ohne dieses Motiv des *Descensus*-Typus, wie noch ohne dasjenige der Felsenhöhen zeigt wenigstens die neue Symmetrie der jederseits drei Seitengestalten aber auch schon ein dem 11. Jahrh. zugewiesenes byzantinisches Elfenbeinrelief der Bayrischen Staatsbibliothek in München². Zusammenfassend darf somit gesagt werden, daß in jedem Falle schon die Anastasis der arabischen Hs. vom Jahre 1331 eine bis in die letzten Einzelheiten der Darstellung mindestens rund um ein Jahrhundert früher erreichte, in deren großen Richtlinien wesentlich noch ältere, wenn auch in ihnen doch wohl erst dem zweiten Jahrtausend angehörende Stufe ikonographischer Entwicklung vertritt.

Damit ist nichts für die übrigen Bestandteile ihres Bildschmuckes ausgemacht. Dem liturgisch bedingten Festbilderzyklus angehörend, hat die Anastasisdarstellung im Rahmen des bildlichen Evangelienbuchs Schmuckes ihre ursprüngliche und organische Stelle in jener am klarsten auf syrischem und armenischem Boden erhaltenen Folge ganzseitiger Vorsatzbilder³, die in seiner Bedeutung als liturgischem Lesebuch zunächst dem Vier-evangelienbuch als Ganzem vorausgestellt wurde und erst weiterhin eine Verteilung auf die einzelnen Evangelien erfuhr⁴. Eine letzte Abkürzung

¹ Ebenda Taf. IX 4. Allerdings auch schon die beiden Könige zerstört, aber mit Sicherheit zu ergänzen. Zur Datierung vgl. S. 227. Jünger sind Beispiele des gleichen Schemas in armenischem Evangelienbuchs Schmuck, z. B. *Bibl. Nat. Armén. 18* vom Jahre 1456 bei F. Macler, *Miniatures Arméniennes. Vies du Christ. Peintures ornamentales (XI^e au XVII^e siècle)*. Paris 1913 Taf. XVIII. Fig. 39 — Auch im Rahmen des *Descensus*-Schemas wurde diese neue Drei-Gestalten-Symmetrie gelegentlich durchgeführt, so in dem Frontispiz der Osterpredigt Gregors von Nazianz in der noch dem 12. Jahrh. angehörenden Hs. *Sinait. 339* der Auswahl von 16 seiner Reden (*Coll. des Hautes Études B 162*), in den Einzelheiten nicht gut erkennbar bei Dalton a. a. O. S. 642 Fig. 407.

² Ad. Goldschmidt-K. Weitzmann a. a. O. Taf. VI: 22 b.

³ Vgl. über diese meinen oben S. 6 Ak. 2 angeführten Aufsatz. — Ein reiches Material weiterer Beispiele dieses armenischen Vorsatzbilderzyklus jetzt bei Fr. Macler, a. a. O. und *Documents d'Art Arméniens*. Paris 1924. Zahlreiche Einzelbilder aus entsprechenden Serien sind ferner abgebildet bei A. Tchobanian, *La Roseaie d'Arménie*. 3 Bände. Paris 1923—1929. Eines der ältesten Beispiele des späteren Normalbestandes sind die bloßen Bildblätter *Bibl. Nat. Syr. 344*, bei Macler, *Miniatures*, Taf. XXII bis XXIII, mit zweisprachiger, syrischer und armenischer Beschriftung.

⁴ So in dem griechischen Tetraevangelion, dem die von Morey, *East Christian Paintings*, S. 31—62, behandelten Blätter der *Freer Collection* entstammen. Das Zurückgehen auf eine einheitliche Serie von Vorsatzbildern am Anfang des ganzen Buches wird hier noch sehr deutlich, wenn die Vorsatzbilder zum vierten Evangelium mit einer Darstellung der Gottesmutter zwischen zwei Heiligen (Taf. X) schließen, das den Typus des ursprünglich auf jene Serie erzählender Vorsatzbilder folgenden „Widmungsbildes“ vertritt, den schon das Rabbula-, das Etschmiadzin-Evangeliar und dessen jüngere Replik kennen lehren, wozu in meinem in dieser Zeitschrift, *Neue Serie XII/XIV* S. 163—179 veröffentlichten

dieser Verwendung, bei welcher mit dem gesamten letzten Teil der ursprünglichen Serie auch die Anastasis dem Johannesevangelium zufiel, bedeutete es alsdann, wenn in griechischen Hss. nur mehr eine einzige Szene mit dem Anfang je eines Evangeliums, sei es als ganzseitiges Titelbild¹, sei es oberhalb des betreffenden Evangelistenbildes², verbunden wurde und dabei diejenige der „Auferstehung“ dem vierten Evangelium zufiel. Zu einer Einschaltung in den Text ist die Darstellung, weil nicht irgendeinem in den Evangelien erzählten Vorgang gewidmet, für Tetraevangelien im Gegensatz zum Evangelien-Lektionar, wo sie den naturgemäßen Bildschmuck der Osterperikope bildete³, wesentlich ungeeignet. Sie stellt also ein seiner Natur nach sekundäres Element im Bildschmuck unseres arabischen Vierevangelienbuches dar. Von dem Alter des hier von ihm aufgewiesenen ikonographischen Charakters ist deshalb die Frage nach demjenigen des ikonographischen Charakters seiner Evangelistenbilder und der anderen szenischen Darstellungen vollkommen unabhängig.

Immerhin wird wesentlich ebenso wie über die Anastasis der arabischen Hs. wenigstens über deren Kreuzigung zu urteilen sein. Obwohl für diese nicht gleichfalls eine volle Seite freigelassen wurde, wird auch sie mit der liturgisch bedingten Folge seitengroßer Vorsatzbilder des Vierevangelien-

Aufsatz über *Die frühchristlich-aramäische Kunst und die Konkordanz der Testamente* S. 171f. zu vergleichen ist.

¹ So z. B. in dem die höfische Kunst der Komnenenzeit vertretenden *Urbin. 2* der Vaticana aus dem Jahre 1128 (*Coll. des Hautes Études* C 479—489).

² So in *Marc. gr. 540* und *I 8*.

³ Auch das Evangelienlektionar wies ursprünglich die geschlossene Reihe der Vorsatzbilder zu Anfang des Buches auf Beispiele, dafür sind noch die syrischen Exemplare *Brit. Mus. Rich. 7169* des 12. Jahrh.s, über das ich näheren Aufschluß einer gütigen brieflichen Mitteilung von W. E. Crum vom 30. Juli 1909 verdanke, und *Bibl. Nat. Syr. 355*, dessen erhaltene Bilder *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires. XIX* Taf. XII—XX veröffentlicht sind mit Text von H. Omont, *Peintures d'un évangeliaire syriaque du XII^e ou XIII^e siècle*, ebenda S. 201—210. Die Verwendung als Einschaltbild vertreten z. B. auf griechischem Boden *Iviron 1* des 11. Jahrh.s (*Coll. des Hautes Études* C 102f.), auf dem syrischen die Bilderhs. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem. Unter dem Einfluß in dieser Weise geschmückter Evangelienlektionare steht es dann wieder, wenn wie in *Iviron 5* (vgl. oben S. 9 Ak. 2) die Festbilder dem fortlaufenden Volltext eines Tetraevangelions innerhalb der ihnen entsprechenden liturgischen Perikope eingefügt werden: also die Anastasis in dem am Ostersonntag verlesenen Johannes-Prolog. Einschaltung von Festbildern in Vierevangelienbücher alsdann später auch auf armenischem Boden, z. B. in einem Exemplar der Jakobuskathedrale in Jerusalem vom Jahre 1649 (vgl. meine *Palaestinensia. Ein vorläufiger Bericht*. Rom 1906. S. 57 = *Röm. Quartalschrift für Christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte* XX S. 165 mit Abb. Taf. IX 5), *Arm. 21 (Or. Quart. 337)* der Staatsbibliothek in Berlin, 1707 in Gori in Georgien hergestellt (*Die Handschriftenverzeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin. X.*: N. Karabiananz, *Die armenischen Handschriften* S. 14 mit Abb. Taf. IV Abb. 14), *Ma XIII 3* und *4* der Universitätsbibliothek in Tübingen und *Bib. Nat. Armén. 25* des 17. Jahrh.s (Macler, *Miniatures* S. 33f. mit Proben Taf. LII Fig. 136f.). Schon der ikonographische Befund ist bezeichnenderweise in diesen Hss. vielfach ein ganz junger und unter europäischem Einfluß stehender.

buches in Zusammenhang gebracht werden dürfen, auf die letzten Endes die andere Darstellung zurückweist. Die ikonographische Entwicklung ist hier durch Sonderarbeiten wie diejenigen von L. Bréhier¹, J. Reil², G. Schönermark³ und B. Lazar⁴ und die einschlägigen Ausführungen G. Millets mit ihrer so ungemein reichen Dokumentation⁵ klar gestellt. Es erübrigt, dem Rahmen derselben den vorliegenden Befund einzuordnen.

Die Beschränkung des Kompositionsbestandes auf die Gestalten von Jo. 19, 20f. wird schon am Ende der frühchristlichen Entwicklungsstufe auf stadtrömischem Boden unmittelbar durch eine Zweizahl auf syro-palästinensischer Überlieferung ruhender Schöpfungen, das Fresko der Valentinuskatakombe⁶ und die Darstellung der *umbella* Johannes' VII⁷ vertreten⁸. Im Osten selbst ist dieses Dreifigureschema der Kreuzigung in dem Raume monumentalen Schaffens etwa in der schlichten Größe des Beispiels von Daphni⁹ entgegnetretend, naturgemäß vor allem in denjenigen der Kleinkunst herrschend geworden¹⁰ und insbesondere auf dem

¹ *Les Origines du Crucifix dans l'art religieux*. Paris 1904. ³. 1908.

² *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi (Studien über christliche Denkmäler* hg. v. J. Ficker. II). Straßburg 1904.

³ *Der Kruzifixus in der bildenden Kunst*. Straßburg 1908.

⁴ *Die beiden Wurzeln der Kruzifixdarstellung*. Straßburg 1912.

⁵ *Recherches* S. 396—460: *Livre III. Chapitre VII Le Crucifiement*.

⁶ Die erhaltenen Reste erstmals bei O. Marucchi, *Il cimiterio e la basilica di S. Valentino*. Rom 1890, Taf. III. Die beiden Wiedergaben des ehemaligen Ganzen sich gegenübergestellt bei W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*. S. 330, Fig. 271f. Die sonstigen Abbildungen dieser und der erhaltenen Reste bei Reil a. a. O. S. 71. Akk. 2ff.

⁷ Bekannt durch die Skizze Grimaldis, abgebildet von E. Müntz, *Revue de l'Art Chrétien* XLIII S. 20 in dem Aufsatz *Une broderie inédite exécutée par le pape Jean VII*. ebenda S. 18—21.

⁸ Dazu kommt noch das mit völliger Sicherheit in diesem Sinne zu ergänzende grandiose Gemälde über der Apsis von S. Maria Antiqua: Rekonstruktion bei M. de Grüneisen a. a. O. Taf. L.

⁹ *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires* II Taf. XVI. Andere gute Abbildung bei O. Dalton a. a. O. S. 659. Fig. 418.

¹⁰ Es ist in dieser Richtung lehrreich etwa das zahlenmäßige Verhältnis zu beobachten, in welchem auf dem Gebiet der Elfenbeinplastik das Dreifigureschema zu anderen ikonographischen Typen der Kreuzigung steht. Abgesehen von der sehr häufigen Hinzufügung über den Querarmen des Kreuzes erscheinender Engel ist es in voller Reinheit vertreten bei Ad. Goldschmidt-K. Weitzmann a. a. O., Berlin 1934 durch die Nrn. 25—29, 38, 40, 42, 83, 101—108, 155a, 156—171, 194, 211a, 227—233 (auf den Taff. VII, IX, XV, XVIII., XXIII, XL, LIV—LVIII, LXIV, LXIX, LXXIVf.). Dazu kommen je ein Fall der Einfügung von Konstantin und Helena zwischen dem Kreuz und den normalen Seitenfiguren und unter den bloßen Brustbildern der letzteren einer Hinzufügung zweier anderer Heiliger: Taf. XVI 39 bzw. XXXVI 22 und die merkwürdige Darstellung des Metropolitan Museums in New York mit Hinzufügung der Szene der Kleiderverteilung und dem Motiv, daß das Kreuz (laut Beischrift: Ο ΤΥΡΟΣ ΕΜΠΑΓΗC ΕΝ ΤΗ ΚΟΙΛΙΑ ΤΟΥ ΑΔΑΜ) durch den Unterleib des Hades (nicht Adams, wie a. a. O. Textband S. 26 behauptet wird!) gerammt ist: Taf. II 6. Grundsätzlich figurenreichere Kreuzigungs-kompositionen finden sich selbständig a. a. O. nur Taf. VI 22, VII 23, XXVIII 72a,

Gebiete der Buchmalerei die in den Vorsatzbilderfolgen armenischen Evangelienbuchschrucks des zweiten Jahrtausends am meisten vertretene Fassung des Themas¹. Doch weist der aus der Seite des Gekreuzigten hervorschießende Blutstrahl, wo immer er, wie in unserer arabischen Miniatur auftritt, auf eine figurenreichere Komposition zurück, in der zwischen dem Kreuz und den beiden Seitengestalten des Dreifigureschemas der den Lanzenstoß ausführende und der Soldat mit dem auf dem Hysoprohr getragenen Schwamm sich einfügten, wie es auf dem Kreuzigungsgemälde des Primicerius Theodotus in S. Maria Antiqua² der Fall ist und in dem Mosaikschmuck der Kapelle Johannes' VII. in Alt-St. Peter der Fall war: In der ersteren dieser beiden Schöpfungen wie in den Resten der Darstellung der Valentinuskatakomben sehen wir auch bereits von Johannes den geschlossenen Kodex getragen, an den die Haltung seiner linken Hand in der arabischen Miniatur wenigstens noch zu erinnern scheint. Daß mit diesem Motiv statt des ursprünglichen Redegestus der Rechten dasjenige des in sie Aufstützens der Wange schon in der Darstellung der *umbrella* sich verbunden habe, wie es weiterhin in West und Ost nicht selten geschieht³, ist keineswegs ohne weiteres unglaublich⁴. Die symme-

XXXVIII 99, XLIV 112, LXIV 196, LXVI 201, LXIX 215 und in den Festbilderzyklen Taf. XLV 122, LXXII 222f.

¹ Vgl. F. Macler, *Miniatures* Taf. XVII Fig. 37, XXXVII Fig. 90, LV Fig. 149. Ders. *Documents* Taf. XXIII Fig. 52, XLIX Fig. 107, LXX Fig. 162. Das Dreifigureschema liegt, abgesehen von einer, in welcher das Kreuzigungsbild nicht zur Ausführung gelangte, auch in den Jerusalemer Hss. vor, die meinem S. 6 Ak. 2 angeführten Aufsatz zugrunde liegen, und in einer weiteren dortigen im Jahre 1652/53 neugebundenen Hs. vielleicht schon des 15. Jahrh.s. Dazu Einschaltbilder des gleichen Typus bei Macler, *Miniatures* Taf. XLVIII Fig. 118, *Documents* Taf. LXXXVI Fig. 198. Vgl. ferner A. Tchobanian a. a. O. I Taf. neben S. 60 (aus einer Hs. des 18. Jahrh.s), neben S. 106 (aus einer solchen des 15. Jahrh.s? — Mit Hinzufügung — wie in der Jerusalemer Hs. vom Jahre 1415/16 — einer weiteren Frau hinter der Gottesmutter). Demgegenüber eine figurenreichere Komposition mit Maria und Johannes aus dem für die Gemahlin des kleinarmenischen Königs Levon III. (1301—1302) hergestellten Evangelienbuch Nr. 2563 der armenischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem bei Tchobanian II Taf. neben S. 252 und eine Darstellung nur mit Lanzenstich, Schwammhalter und den beiden Schächern bei Macler, *Miniatures* Taf. XXIV Fig. 53.

² W. de Grüneisen a. a. O. Taf. XXXIX bzw. LX 2. Andere Abbildungen z. B. bei Reil a. a. O. Taf. III, A. de Waael, *Roma Sacra. Die ewige Stadt in ihren christlichen Denkmälern und Erinnerungen alter und neuer Zeit*. München o. J. S. 663 und mit der ganzen Wand bei Dalton a. a. O. S. 306 Fig. 187. Über weitere ältere und die Literatur vgl. Reil S. 45 Ak. 4.

³ So beispielsweise in den byzantinischen Elfenbeinwerken Taf. LVIII 172, LXIX 211e, LXXV 228 bei Goldschmidt-Weitzmann a. a. O., auf den alsbald zu erwähnenden italienischen Diptychon von Rambona und der unten S. 15 Ak. 4 genannten weiteren abendländischen Nr. Kodex-Motiv und die verwandte Haltung des Stützens des Kinns mit der Rechten verbinden z. B. die byzantinischen Elfenbeine bei Goldschmidt-Weitzmann a. a. O. Taf. LIV 155a, 156f.; LV 158, 160f.; LVIII 169.

⁴ Das „sicherlich fälschlich“, mit dem Reil S. 74 das Zeugnis der Skizze Grimaldis glaubt abtun zu können, ist eine jener billigen Kathedralentscheidungen, die mit beneidenswertem

trische Anwendung des letzteren Motivs bei beiden Seitengestalten hat Millet¹ im Osten von der archaischen Ikonographie der Ausmalung der kappadokischen Höhlenkirchen bis in die russische Kunst des 16. und 17. Jahrh.s verfolgt, und man wird ihm nur zustimmen können, wenn er in ihr etwas erblickt, was „sehr wahrscheinlich“ der eigentliche „Orient geschaffen“ habe². Die Rechte der Gottesmutter pflegt dabei in dem Schmerzesgestus pathetischer Rede erhoben zu sein. Ihr untätiges Herabhängen bedeutet demgegenüber offensichtlich eine die Strenge der Symmetrie bis ins Letzte durchführende Angleichung an die Haltung der Linken des Apostels, die sich nach Aufgabe des Kodexmotivs ergab. Als unmittelbare Vorstufe der so gewordenen Gesamtfassung unserer Miniatur erweist sich etwa diejenige des vatikanischen Elfenbeindiptychons von Rambona³, das sich trotz lateinischer Beischriften und der zu Füßen des Kreuzes die Zwillingsöhne des Mars stillenden Wölfin vom Osten nicht völlig trennen und mit Bestimmtheit auf die Wende vom 9. zum 10. Jahrh. datieren läßt⁴. Hier ist die Rechte Marias noch erhoben und die Linke des Johannes hält noch den geschlossenen Kodex.

In der Gestaltung des Gekreuzigten selbst vertritt die Darstellung der arabischen Hs. eine andere Eigentümlichkeit, die Millet⁵ zutreffend gleichfalls als einen spezifisch orientalischen Zug bewertet, der sich erst gegen Anfang des 13. Jahrh.s vollständig Bahn breche, bis zu einem gewissen Grade aber schon auf erheblich älteren Denkmälern armenischer Buchmalerei sich ankünde⁶. Es ist ein von Ellbogen und Knien gebildeter mehr oder weniger scharfer Winkel, der in Verbindung mit einer kaum fühlbaren Ausbeugung des Rumpfes einen sehr deutlichen Gegensatz zu der Steigerung nur des Ausbeugungsmotivs darstellt, die der späteren byzan-

Selbstvertrauen, kurzer Hand den Anspruch der Unfehlbarkeit erhebend, dem Leser hingeworfen, diesen einen Augenblick, aber auch nicht länger zu verblüffen vermögen.

¹ *Recherches* S. 402f.

² A. a. O. S. 402: „(Et ce type . . .) Il est très vraisemblable que l'Orient l'a créé.“

³ Ad. Goldschmidt, *Elfenbeinskulpturen (Denkmäler der deutschen Kunst. Herausgegeben vom Deutschen Verein für Kunstwissenschaft)*. I. Taf. LXXXIV 181. Frühere Abbildungen verzeichnet von Millet a. a. O. Ak. 8.

⁴ Die Herstellung des Diptychons wurde nach der Beischrift in barbarischem Latein in Auftrag gegeben durch Odelricus, den ersten Abt des Klosters Rambona, das von Ageltrude, seit 894 Witwe des als römischer Kaiser verstorbenen ursprünglichen Herzogs Guido, gestiftet wurde und als bereits bestehend erstmals durch eine Urkunde aus dem Jahre 896 erwähnt wird. Vgl. Venturi, *Storia dell'Arte Italiana* II. Mailand 1902, S. 214, und Goldschmidt a. a. O., Textband S. 86. — Noch etwas ferner steht dem orientalischen Typus unserer Hs. die dem 10. Jahrh. zugewiesene Elfenbeindarstellung der Kreuzigung *Inv. Nr. 2393* des Kaiser-Friedrich-Museums (Goldschmidt a. a. O. Taf. XXXIX 102), die bezüglich des Johannes mit dem Diptychon von Rambona übereinstimmt, die Muttergottes aber ihre mit dem Gewand verhüllte Linke erst gegen das Kinn erheben läßt.

⁵ A. a. O. S. 413f.

⁶ In den als Nr. 697 der Mechitharistenbibliothek in Wien gezählten Blättern des 9. oder 10. Jahrh.s und der Hs. 362G vom Jahre 1057 in Etschmiadzin: Macler, *Miniatures* Taf. VIII Fig. 15; XII Fig. 24.

tinischen Kunst eigentümlich ist und unter deren Einfluß auch auf dem abendländischen Boden des 13. Jahrh.s in Deutschland und Italien auftritt. Nächste Berührung besteht hier mit dem Kreuzigungsbild wieder der syrischen Hs. von 1222 in Jerusalem¹, doch scheint dieses schon eine leise Verstärkung in der Durchführung des Motivs zu verraten. Das gleichfalls diesen beiden Hss. gemeinsame Motiv des Adamsschädels beruht in Verbindung mit dem κρηνίου τόπος von Mt. 27, 33; Mk. 15, 22 auf uralter palästinensischer Lokaltradition², und erscheint im Osten bereits in der auf die bilderfreundlichen Mönchskreise des Zeitalters des zweiten Bildersturms zurückgehenden Randillustration des Psalters³ und einer armenischen Kreuzigungsdarstellung des 9. oder 10. Jahrh.s⁴. Doch bleibt der Zug in der Folgezeit so weitverbreitet, daß er weit davon entfernt ist, als ikonographisches Alterskriterium gewertet werden zu können. Dagegen verdient gegenüber dem von der syrischen Hs. mit der byzantinischen und der landläufigen abendländischen geteilten Weiß des damit als ein leinenes charakterisierten Lententuches endlich als ein Zug besonderer Altertümlichkeit die ursprüngliche Purpurfarbe desselben Hervorhebung. Denn diese geht natürlich auf das Kolobium altchristlicher Kreuzigungsdarstellung zurück, das hier nachwirkend zu finden um so weniger überraschen kann, als der rohe, dafür aber ikonographisch um so bedeutsamere bildliche „Schmuck“ des dem 12. Jahrh. angehörenden syrischen Evangelienbuches *Brit. Mus. Add. 7169* den Gekreuzigten noch in voller reich verbrämter Ärmeltunika darstellt⁵.

Im Gegensatz zu den Darstellungen von Anastasis und Kreuzigung weisen nun aber zunächst und jedenfalls die Evangelistenbilder unserer Hs. ganz unvergleichlich weiter als in das frühe 13. oder spätere 12. Jahrh. hinauf. Nichts Geringeres als das denkbar ungebrochenste Fortleben antiker Tradition ist in ihnen nicht zu verkennen.

¹ M. H. P. Hatch a. a. O. Taf. LXII.

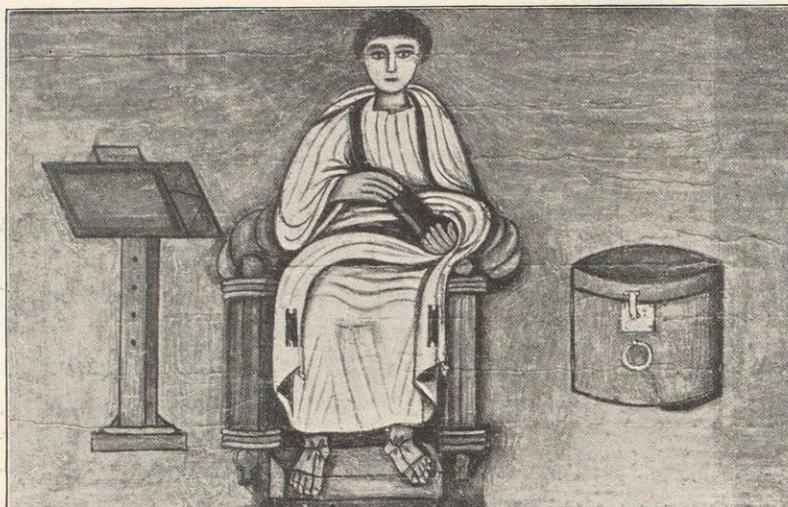
² Vgl. über diese G. Klameth, *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas. I. (Neutestamentl. Abhandlungen V. 1)*. Münster i. W. 1914. S. 106—114: III. *Golgathatraditionen. 2. Das Adamgrab im Golgathafelsen* und J. Jeremias, *Golgotha*. Leipzig 1926. S. 34—40: *Adamsüberlieferungen*.

³ Vgl. z. B. Millet, *Recherches* S. 433, Fig. 466f. und Fig. 463 neben S. 436.

⁴ Derjenigen der soeben S. 15 Ak. 6 angeführten Wiener Blätter.

⁵ Millet a. a. O. S. 424, Fig. 447 (in Nachzeichnung). — Wenigstens der eigentümliche Zug eines dunkelfarbigem und dann gewiß grundsätzlich purpurnen Lententuchs kehrt noch wiederholt in Kreuzigungsbildern spezifisch orientalischer Sphäre wieder, so vor allem in denjenigen des illustrierten koptischen Vierevangelienbuches der Bibliothèque Nationale in Paris: Millet, *Recherches* Fig. 453 neben S. 432, bzw. schon vorher in meinem Aufsatz *Ein frühbyzantinisches Kreuzigungsmosaik in koptischer Replik (Neue Serie dieser Zeitschrift VI S. 269—287) S. 274*. Weitere Beispiele bilden die armenischen Darstellungen der Etschmiadziner Hs. vom Jahre 1057 und noch der weit jüngeren Vierevangelienbücher mit Serien ganzseitiger Vorsatzbilder, deren Kreuzigungsdarstellungen oben S. 14 Ak. I aus Macler, *Documents* und Tchobanian I Taf. neben S. 60 angeführt wurden. Vgl. zu dem Zusammenhang mit den Kolobium meine Bemerkungen a. a. O. S. 275f.

Tafel I



1. Nach Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst*. Abb. 112.



2.



3.

(Aufnahmen: Perpetua Baumstark)

Tafel II



1.



2.



3.



4.



5.

(Aufnahmen: Perpetua Baumstark)

Der griechischen Plastik war für das in Vollgestalt gegebene Porträt literarischer Persönlichkeiten neben dem durch Werke wie den lateranensischen Sophokles, den vatikanischen Demosthenes und den Aischines des Museo Nazionale in Neapel vertretenen stehenden ein sitzender Typus geläufig, für den auf die beiden als Poseidippos und Menandros bezeichneten lebensgroßen Gestalten der vatikanischen Galleria delle Statue¹ und auf die Statuetten des angeblichen Simondes und des als solcher inschriftlich beglaubigten ΜΟΞΙΩΝ, Nr. 6237 und 6238 des Portico dei Balbi in Neapel², eine solche des Aisopos aus den vatikanischen Gärten³, oder diejenige eines Sophisten im British Museum⁴ verwiesen sei. Mindestens monumentale Schöpfungen dieses zweiten wie des ersten Typus waren naturgemäß wesentlich bestimmt, frontal betrachtet zu werden. Es bezeichnete lediglich die Einfangung bei solcher Betrachtung sich bietenden Eindrucks in die Zweidimensionalität der Fläche, wenn in bildlichem Buchschmuck eine Darstellung des Autors diesen in strenger Frontalität sitzend gab. In nicht weniger als drei wesenhaft identischen Ausführungen⁵ weist der *Vaticanus Lat. 3817* des 5. Jahrh.s in dieser Auffassung das Bild Vergils auf⁶, das nach Martialis XIV 186 schon vor Ende des ersten die *prima pagella* einer das gewaltige Werk des Dichters umfassenden *brevis membrana* einnahm. In drei verschiedenen Abwandlungen bringt diesen Typus des Autorenbildes des *Palat. Lat. 1564* des Korpus der römischen Agrimensoren⁷. Nicht minder ist er in der die Versammlung präsidierenden Gestalt des Neapler Philosophenmosaiks⁸ zu erkennen. Auch liegt wohl schon seine Übertragung vom dramatischen Dichter her der Darstellung des sitzenden Schauspielers in einem auf ein

¹ Abbildung der einen u. a. bei Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen.* Leipzig 1907. S. 187 Anm. 122. Beide und die genannten drei Beispiele des stehenden Typus bequem vereinigt bei M. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians*³. München 1898. Tafelanhang S. [2] bzw. S. [5, 10f.].

² Bei Birt a. a. O. S. 87 Abb. 46.

³ *Monumenti inediti publicati dall istituto di corrispondenza archeologica.* III. Taf. 14, 1.

⁴ Katalog Nr. 849, abgebildet bei A. M. Friend, *Art Studies* 1929, Taf. IV, 8 in der unten zu nennenden Arbeit.

⁵ Fol. 3 x^o, 9 x^o und 11 r^o nach St. Beissel, *Vaticanische Miniaturen*, Freiburg i. B. 1893. S. 3.

⁶ Taf. I 1 nach Birt a. a. O. S. 178. Abb. 112. Ältere Abbildungen *Virgiliti Picturae Antiquae ex codicibus Vaticanis.* Rom 1835. Taf. I; Beissel a. a. O. Taf. II 6.

⁷ C. Thullin, *Die Handschriften des Corpus Agrimensorum Romanorum.* Berlin 1911. Taf. Vf. Die zweite der betreffenden Darstellungen bei Ad. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei.* München o. J. I Taf. 16b. — Dazu etwa noch die wenigstens ähnlich unmittelbar mittelalterliche Replik eines Autorenbildes des gleichen Typus in dem Herbarium angeblich des Apuleius und Antonius Musa, *Ms. Phys. fol. 610* in der Landesbibliothek in Kassel, bei Goldschmidt a. a. O. Taf. 20b.

⁸ Abbildungen z. B. bei Birt S. 103 Abb. 59; M. van Berchen-E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du V^{me} au X^{me} siècle.* Genf 1924. S. XIII Abb. 11.

hellenistisches Schauspielervotivbild zurückgehendes Fresko aus Herculaneum¹ zugrunde.

Das Schema gestattete in einzelnen verschiedenste Formen der Behandlung. So konnte der Autor mit einem ihn am naturgemähesten als solchen charakterisierendes Rollenbuch in irgendeinem der zahlreichen, von Th. Birt² nachgewiesenen Motive beschäftigt werden, und es konnte, wenn nicht gerade das Motiv eines Haltens der Rolle mit beiden Händen gewählt wurde, die etwa freibleibende Rechte ebensogut in nachdenklicher Haltung Kinn oder Wange stützen, als — was sich etwa für Philosophen oder Rhetoren besonders nahelegen mochte — in einem dozierenden Redegestus erhoben sein. Tatsächlich sind jedenfalls so gut als alle angedeuteten Möglichkeiten in dem verhältnismäßig so kleinen Kreis der erhaltenen einschlägigen Darstellungen ausgeschöpft. Dem Nachhall solcher Ausschöpfung begegnen wir denn auch in der Anwendung, die der antike Bildtypus des frontal sitzenden Autors auf christlichem Boden vor allem für das Evangelistenbild erfahren hat.

Ein noch so stark von klassischem Geist durchhauchte Erscheinung wie der allein erhaltene Lukas des angeblichen Augustinus-Evangeliums in Canterbury³ steht zeitlich wie sachlich an der Spitze. Irische, angelsächsische und karolingische Evangelienbücher schließen sich im Abendland mit Beispielen an, die von einer Umstilisierung der menschlichen Gestalt ins Ornamentale bis zu Schöpfungen reichen, die an antikisierender Schönheit hinter der ältesten nicht zurückstehen. Aber auch noch die ottonische Renaissance zeigt sich mit dem Typus vertraut. Ja noch weiterhin begegnen wir ihm nicht nur beispielsweise in dem Evangeliar der Uta von Kirchberg, Äbtissin des Stifts Neumünster in Regensburg (1002—1025)⁴, dem ihn mit einer merkwürdigen Verzerrung barocker Bewegungsmotive behandelnden Kaiser Heinrichs II., *Vat. Ottob. Lat. 24*⁵, und dem Echterbacher Codex Aureus Kaiser Heinrichs III. im Escorial mit Verwandten⁶, sondern sogar noch um die Mitte des 12. Jahrh.s in dem aus einem Salzburger Scriptorium hervorgegangenen Evangeliar eines Lutold von Mondsee in Wien⁷. Außer auf die Evangelisten ist er im frühmittelalter-

¹ M. Bieber, *Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum*. Berlin-Leipzig 1920. Taf. 55. Daraus wiederholt bei E. Bethe, *Die Griechische Dichtung* (in O. Walzel's *Handbuch der Literaturwissenschaft*) S. 3 Abb. 2.

² A. a. O. S. 40—196.

³ Farbige Abbildung bei J. O. Westwood, *Palaeographia Sacra Pictoria*. London 1843/45. Bequem zugänglich die Abbildung bei St. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*. Freiburg i. B. 1906. S. 88. Bild 21.

⁴ Den Typus vertreten hier Matthäus, Markus und Lukas: G. Swarzenski, *Denkmäler der süddeutschen Malerei des frühen Mittelalters. I. Die Regensburger Buchmalerei*. Leipzig 1900. Taf. XIV Nr. 32f. XV Nr. 34.

⁵ Markus und Lukas: Swarzenski a. a. O. Taf. XX Nr. 50. XXI Nr. 52.

⁶ Markus: A. Boeckler, *Das goldene Evangelienbuch Heinrichs III.* Berlin 1933. Taf. bzw. Abb. 74 und Abb. 191, 202.

⁷ Lukas: G. Swarzenski, *Denkmäler der süddeutschen Malerei des frühen Mittelalters. II. Die Salzburger Malerei von den ersten Anfängen bis zur Blüte des romanischen Stils*.

lichen Abendland gelegentlich im Epistolar auf die beiden Apostelfürsten¹, in der Psalterillustration² auf den Zither spielenden David und im Schmuck liturgischer Bücher auf Gregor d. Gr. angewandt worden. Eine in gleicher Frontalität sitzende, Evangelisten schreibend darstellende Variante, die neben ihm namentlich in Hss. der karolingischen Epoche immer größere Bedeutung gewinnt³, zeigt, wenn nicht etwa auch sie schon auf antiker

Leipzig [1913]. Taf. LXXX. Abb. 266. Der nur für diesen einen Evangelisten angewandte Typus ist hier allerdings in einer schon degenerierten Weise abgewandelt, indem das in ihm sonst mit der Linken gehaltene Buch neben dem Autor auf einem Lesepult liegt und mit dem normalen Redegestus der Rechten ein eigentümliches Gestikulieren auch der Linken sich verbindet.

¹ In demjenigen des Erzbischofs Everger von Köln (985—999) mit den merkwürdigen Beischriften: ΑΓΙΟC ΠΗΘΟC und ΑΓΙΟC ΠΑΥΛΟC: Goldschmidt II Taf. 80 b.

² So schon in dem den lateinischen Text mit einer angelsächsischen Interlinearversion begleitenden Augustinus-Psalter des British Museum *Cotton Vespasian A 1*: H. Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*. Berlin 1916. Taf. 286 a. G. R. Benson, *New Light of the Origin of the Utrecht Psalt (The Art Bulletin XIII S. 13—79)* Abb. 71. Späterhin beispielsweise im karolingischen Lothar-Psalter: A. Boinet, *La Miniature Carolingienne. Ses origines. Son développement*. Paris 1913. Taf. LXXIV. B.

³ Hierher gehören außer einigen weiteren noch beiläufig gesondert zu nennenden Beispielen zunächst aus dem karolingischen Kreis Markus und Johannes des Ebbon-Evangelioms: Boinet, Taf. LXVIII b, LXIX b, der Matthäus des Berliner Evangeliars *Theol. lat. fol. 730* aus Prüm: ebenda Taf. XXXII und des aus St. Thierry stammenden in Reims: ebenda Taf. LXXVIII A, der Markus des karolingischen Evangeliars aus Cleve: ebenda Taf. LXX B; Goldschmidt I. Taf. 24, eines solchen aus Blois: Boinet, Taf. LXXII C und des „*de Sant Frambourg*“ genannten aus Senlis: ebenda Taf. LXXXII B, der Lukas des Colbert-Evangeliars: ebenda Taf. CXXXIX C, der Hs. *Brit. Mus. Add. 11848*: H. Köhler, *Die karolingischen Miniaturen*. I. Berlin 1933, Taf. 25 a und des Evangeliars des Presbyters Samuhel in Quedlinburg: Goldschmidt a. a. O. Taf. 65, der Johannes der Lorscher Hs. *Vat. Palat. Lat. 50*: Boinet Taf. XVII B und von *Bibl. Nat. Nouv. Acquis. 257*: ebenda Taf. XCIX A, der Markus von *Mp. theol. fol. 60* in Würzburg: A. Boeckler, *Der Codex Wittekindeus. Im Auftrag der Preußischen Staatsbibliothek bearbeitet*. Leipzig 1938. Taf. XXVII b. Das Zeitalter der Ottonen vertreten vor allem der Matthäus des Otto-Evangeliars in Aachen: St. Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen*. Aachen 1886, Taf. IV, der Johannes des Trierer Egbert-Kodex: F. X. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti*. Freiburg i. B. 1884 Taf. VI, der Lukas von *Bibl. Nat. Lat. 8851*: Goldschmidt II. Taf. 10 und die Päpste Gregor d. Gr. und Gelasius in den auf Fulda zurückgehenden illustrierten Exemplaren des deutschen Reichssakramentars der Epoche: G. Richter-A. Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen. Text und Bilderkreis (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda. IX)*. Fulda 1912, Taf. 1 nach dieser, 2 nach der Bamberger Hs. *A. II. 52* bzw. nach der ersteren bei Boeckler a. a. O. Taf. XXIX a. Es reihen sich aus dem 10. Jahrh. an, aus St. Gallen stammend, der Lukas in Nr. 17 der Stiftsbibliothek in Einsiedeln: Ad. Merton, *Die Buchmalerei in St. Gallen vom 9. bis zum 11. Jahrh.* Leipzig 1912, Taf. XXXV Nr. 1 und der Markus in *Clm. 2234*: ebenda Taf. XXXV Nr. 2, aus einer St. Galler Zweigschule, vielleicht Mainz, der Lukas von *Clm. 11019*: ebenda Taf. XXXIX Nr. 2 und aus Trier der vor 983 entstandene Markus von *Bibl. Nat. Lat. 8851*: Goldschmidt II Taf. 10. An der Jahrtausendwende steht derjenige des Hildesheimer Bernward-Evangeliars Domschatz Nr. 18: ebenda Taf. 99. Es folgen aus dem 11. Jahrh. die Darstellungen desselben Evangelisten in dem zwischen 1002 und 1004 auf

Tradition beruhen sollte¹, wie stark die Frontaldarstellung sich dem unter byzantinischen Einfluß vordringenden Typus des im Profil dargestellten schreibenden Evangelisten widersetzte, dem schließlich auch im Westen die Zukunft gehört hat².

Aus der Buchmalerei des christlichen Abendlandes ist endlich die frontal sitzende Evangelistengestalt auch in seine Elfenbeinplastik übergegangen. Auf alle vier Evangelisten angewandt zeigt hier das Schema die dem 9. Jahrh. angehörende Tafel *E 2686* das *Cabinet des Médailles*³, auf die drei außer Lukas ein um 1100 entstandener Tragaltar des Hessischen

der Reichenau geschriebenen *Clm. 4452*: ebenda Taf. 35b und dem Kölner Evangeliar *A. E. 679* des Landesmuseums in Darmstadt: ebenda Taf. 90b, der Matthäus einer zweiten, aus St. Gereon stammenden Kölner Hs., *Cod. Bibl. Fol. 21* der Stuttgarter Landesbibliothek: ebenda Taf. 94b, der Regensburger Lukas des Uta-Evangeliars: Swarzenski, *Regensburger Buchmalerei*, Taf. XII Nr. 36, sowie Matthäus und Johannes des vielleicht in Bremen beheimateten *Clm. 9475*: Goldschmidt II Taf. 97. Abschließend sind der Lukas des Echternacher Evangeliars in Upsala: ebenda Taf. 65, Markus und Johannes des aus Passau stammenden *Clm. 16003*: Swarzenski, *Salzburger Malerei*, Taf. LXII Abb. 212f. und Matthäus und Markus des Lutold-Evangeliars zu nennen. — Es ist der arabischen Hs. gegenüber bezeichnend, wie stark der ihr fremde, wesentlich doch jedenfalls als sekundär zu bewertende Typus im Abendland vertreten ist.

¹ Über die Darstellung des Schreibens auf antiken Denkmälern vgl. Birt a. a. O. S. 197—209. — Auf eine im Osten und Westen nachwirkende mindestens also noch frühchristliche Tradition könnte schon die der frontalen sich nähernde Haltung des schreibenden Evangelisten Johannes im Rabbula-Evangeliar hinzuweisen scheinen. Beste Abbildung jetzt bei A. M. Friend, *Art Studies* 1929. Taf. I 1 und S. Der Nersessian, *The Date of the Initial Miniatures of the Etschmindzin Gospel (The Art Bulletin XV S. 327—360)*, Fig. 34. Noch bemerkenswerter ist in gleichem Sinne die starke Berührung, die mit der verbreitetsten Fassung des abendländischen frontal schreibenden Evangelisten der Johannes eines georgischen Vierevangelienbuches des 14. Jahrh.s Nr. 3624 der Bibliothek der „Gesellschaft für Bildung“ in Tiflis, aufweist. Vgl. in meinem Bericht über *Eine Wanderausstellung georgischer Kunst (Dritte Serie dieser Zeitschrift III S. 239—242)* S. 241.

² Mehrfach macht doch, wie immer man sich in der Frage nach dem Nachwirken eines frontal schreibenden Autorenbildes auch schon der Antike entscheide, in den abendländischen Darstellungen unverkennbar die bloße Modifizierung des normalen Typus des frontal sitzenden Autors durch denjenigen des im Profil schreibenden byzantinischer Prägung sich geltend. Vgl. beispielsweise die unten S. 29 zu berührende Art einer Haltung des Kalamus in der rechten Hand. Daneben verrät der sekundäre Charakter des Schreibmotivs sich nicht selten dadurch, daß mit ihm eine Art der Haltung des geöffneten Kodex durch die Linke sich verbindet, die weit eher den unten S. 26f., 29 zur Erörterung stehenden ostentativen Charakter zeigt, als daß sie geeignet wäre, ein Schreiben in denselben zu ermöglichen. Es sei beispielshalber nur auf den Markus der Ada-Hs. verwiesen. Vgl. unten S. 24 Ak. 1. Zu nennen ist hier sodann vor allem auch schon der Lukas des Mac-Regol-Evangeliars: Zimmermann a. a. O. Taf. 199. Das Sinnloseste ist es vollends, wenn der Matthäus der Elfenbeintafel des Cabinet des Médailles mit der Rechten den Kalamus in den Schreibstoff taucht, während die Linke einen geschlossenen Kodex gegen den Oberschenkel stemmt.

³ Goldschmidt, *Elfenbeinskulpturen* I Taf. XI 19. — Die Evangelisten, oben Matthäus und Johannes, unten Markus und Lukas sitzen hier gleichmäßig je unter einer Bogenarkade. Keiner ist schreibend dargestellt.

Landesmuseums in Darmstadt¹, auf Matthäus und Johannes das eine von zwei zusammengehörenden Paaren von Tafeln des Louvre, rheinische oder belgische Arbeit der zweiten Hälfte des 12. Jahrh.s². In anderen Fällen ist wenigstens vereinzelt noch eine Erinnerung an den alten Typus fühlbar³.

Das Fortleben des antiken Schemas des frontal sitzenden Autors ist nun aber keineswegs von vornherein auf das Abendland beschränkt gewesen. Dahingestellt bleiben muß es zwar, ob an italienische oder orientalische Überlieferung die Mosaizisten Justinians angeknüpft haben, die zwischen 526 und 547 in San Vitale in Ravenna neben dem schreibenden Matthäus die drei übrigen Evangelisten in dem Typus jenes Autorenbildes in die merkwürdige Umgebung einer Felsenlandschaft hineinkomponierten, deren Strenge zweimal durch das stark alexandrinisch berührende Motiv an bewegtem Wasser sich entfaltenden Pflanzen- und Tierlebens erheitert wird⁴. Die — übrigens recht lose — Verbindung mit den aus Apok. 4, 7 stammenden Symbolen müßte die erstere Annahme nahelegen, wenn es wirklich feststünde, daß ihre Darstellung der frühchristlichen Kunst des Ostens völlig fremd gewesen sei⁵. Für die andere würde sehr entschieden

¹ Goldschmidt a. a. O. II. Berlin. Taf. XXXVIII 128a b. Markus als Seitenstück zu dem als solche auch im Profil gegebenen Lukas ist hier Schreibefigur. Die beiden sich entsprechenden Apostelevangelisten vertreten den einfachen sitzenden Frontaltypus ohne das Motiv des Schreibens.

² Goldschmidt a. a. O. III Berlin 1823, Taf. X 43. 44.

³ Hierher gehören beispielsweise der Matthäus einer um die Jahrtausendwende anzusetzenden Kölner Platte mit der Maiestas Domini als Hauptgegenstand und der Markus der Nr. 220 C. des Victoria and Albert-Museums in London: Goldschmidt a. a. O. II Taf. XXIV 72, XXX 99. Hier wie bei dem Lukas des Tragaltars liegt näherhin die Variante des frontal schreibenden sitzenden Autors vor bzw. zugrunde.

⁴ Abbildungen beispielshalber des Markus bei J. Kurth, *Die Mosaiken von Ravenna*. 2. München [1912], Taf. XVII und mit Matthäus zusammen bei M. van Berchem-E. Clouzot a. a. O. S. 149 Abb. 189, des Lukas und Johannes hier S. 148 Abb. 180 und 187 und bei A. Colassanti, *L'Art Byzantin en Italie*, Taf. 13, des Matthäus und Markus bei Colassanti, Taf. 14.

⁵ Die höchst temperamentvollen Ausführungen, mit denen E. W[eigand] in der *Byz. Zeitschrift* XXXVII S. 261—266 auf meinen Aufsatz *Abendländischer Einfluß in armenischer Buchmalerei des 10. Jahrhunderts?*, Dritte Serie dieser Zeitschrift XI S. 26—53 geantwortet hat, vermögen mich davon keineswegs zu überzeugen. Sie sind bezüglich dieser Frage ein Schulbeispiel methodisch unzulässigen Zirkelschlusses. Weil — außer den Darstellungen des armenischen Mlke-Evangeliars — im Osten sichere monumentale (!) Belege einer Auffassung der apokalyptischen ζῶα als Evangelistensymbole vor dem 11. Jahrh. nicht nachweislich sind, soll jene Auffassung spezifisch abendländisch sein, und weil sie spezifisch abendländisch sei, soll jener ihr urkundlichster orientalischer Beleg auf Entlehnung aus dem Abendland beruhen müssen. Es ist das alte *Sic volo, si iubeo* romzentrischer Kunstgeschichtsklitterung, das wir da zu vernehmen bekommen, ohne daß an die ganz anderen Verhältnisse der Denkmälererhaltung in West und Ost, an die unerhörte Zäsur des Bildersturmes und den Untergang des christlichen Alexandria und Antiocheia, ja für das monumentale Mosaik und die Monumentalmalerei faktisch so gut als auch des christlichen Konstantinopels auch nur einen Augenblick sich zu erinnern den Diktatoren dieser wirklich streng autoritären Betrachtungsweise der Dinge beifiele.

die tiefe Verschiedenheit des stilistischen Ethos sprechen, welche die Dynamik dieser mehr oder weniger in erregter Bewegung befindlichen Gestalten von der statischen Ruhe des römischen Vergil oder des Lukas von Canterbury trennt. Sollten aber tatsächlich hier Evangelistenbilder griechischer Hss. Ägyptens oder Konstantinopels zugrunde liegen, so würde allerdings jener Gegensatz von einer weitgehenden Zersetzung Zeugnis ablegen, welche der antike Bildtyp seiner inneren Haltung und deren stilistischem Ausdruck nach im Osten bereits in der ersten Hälfte des 6. Jahrh.s erfahren gehabt hätte.

In engstem Anschluß an die antike Tradition vor allem mit Gestalten der Agrimensorenversammlung sich berührend, hat dagegen jedenfalls Rabbula im Jahre 586 im entlegenen mesopotamischen Zagba das Schema des frontalen Sitzenden auf seinen Matthäus angewandt¹. Aber dieser bezeichnet nicht wie der Lukas von Canterbury den Anfang einer reichen weiteren Entwicklung, sondern weit eher schon ein Ende. Wir übersehen heute dank einer von A. Friend² mit peinlicher Sorgfalt durchgeführten Sammlung und Sichtung des Materials die Entwicklung des Evangelistenbildes griechischer Hss. in einem selten für einen Gegenstand erreichten Maße von Vollständigkeit, und es ist festzustellen, daß sich hier weiterhin auch nicht eine einzige Darstellung findet, die unseren antiken Typus des Autorenbildes mit solcher Treue wiedergäbe, wie es die syrische Miniatur des späten 6. Jahrh.s tut. Im allgemeinen ist derselbe der im engeren Wortsinn byzantinischen Kunst überhaupt verloren gegangen, und schlechthin gilt dies vom späteren syrischen und von allem uns bekannten armenischen Evangelienbuchschnuck. Nur zwei griechische Tetraevangelia, die in ihren Evangelistenbildern überhaupt einen besonders engen Zusammenhang mit der Antike wahren, Nr. 43 von Stauronikita auf dem Athos³ und der *Coisl. 195* der Bibliothèque Nationale in Paris⁴, stellen den greisen Johannes in einer Haltung dar, die sich eng mit derjenigen speziell des Praeses des Neapler Philosophenmosaiks und des Lukas von Canterbury berührt, von einer wirklich strengen Frontalität aber noch immer weit entfernt bleibt. Es hat allen Anschein, als ob der provinziale syrische Miniator am Ufer des Euphrats mit dem ihm in formaler wie in inhaltlicher Beziehung eigenen Stoffhunger für seinen ersten Evangelisten einen Darstellungstypus eben noch erhascht habe, dessen Aussterben für den Osten bereits besiegelt war. Es ist die christliche Antike vorjustinianischer

Was einem in der Seele wehe tun kann, ist nur, diese Verdikte jetzt ausgerechnet in der *Bibliographie der Byz. Zeitschrift* über sich ergehen lassen zu müssen, wo in den Tagen der ursprünglichen Größe des Organs K. Krumbachers einst J. Strzygowski redete.

¹ Gute Abbildungen bei A. M. Friend, *Art Studies* 1929. Taf. IV 7 und mit Johannes zusammen an den oben S. 20 Ak. 1 genannten Stellen.

² *The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts. Art Studies* 1927. S. 115—147. 1929, S. 3—29.

³ Bei A. M. Friend, *Art Studies* 1927. Taf. VIII, 98.

⁴ Ebenda Taf. XI, 110.

Zeit, bis in welche das arabische Evangelienbuch von 1331 uns hinaufweist, wenn es mit einemmal diesen Typus sonst späterhin nurmehr frühmittelalterlich-abendländischer Kunst auf orientalischem Boden in einer geradezu überraschenden Reinheit aufleben läßt.

Von entscheidender Bedeutung ist nun nämlich, daß die Evangelistenbilder des Leidener *Arab. 2377* nicht nur überhaupt einen noch altchristlichen ikonographischen Typus vertreten, der im Gegensatz zu seiner abendländischen Verbreitung bisher für den Osten rein und mit Sicherheit nur durch die syrische Miniatur von 586 zu belegen war und seit dem 9. Jahrh. auch im Westen sichtlich hinter demjenigen des in frontaler Haltung Schreibenden zurückbleibt, sondern daß sie sogar in den Einzelheiten der Durchführung dieses Typus sich in die Reihe der treuesten Zeugen seines antiken Urbestandes stellen.

Das gilt einmal in sehr auffallender Weise schon von dem durch den Autor eingenommenen Sitz. Dieser ist bei Vergil ein ziemlich breiter Stuhl von kunstreicher Ausführung, aber anscheinend ohne oder höchstensfalls mit nur niedriger und deshalb hinter dem Rücken des frontal Sitzenden sich verbergenden Lehne. Dem entspricht ein lehlenloser Stuhl der Rabbula-Miniatur und in der einschlägigen Denkmälerwelt des abendländischen Frühmittelalters, besonders deutlich etwa in dem Johannesbild des irischen Evangelienbuches von Lindisfarne¹ vorgeführt, von Hause aus eine lehlenlose Bank von der Art derjenigen, auf welcher das Verkündigungsbild der arabischen Hs. Maria sitzen läßt. Demgegenüber bietet schon die Lukasminiatur des „Augustinus“-Evangeliiars vielmehr einen thronartigen Sitz mit hoher Lehne. Auf einem solchen sitzen dann weiterhin in dem einfachen strengen Frontaltypus gegebene Evangelisten dreier irischer Hss., der Nr. 51 der Stiftsbibliothek in St. Gallen², des Dimma-³ und des Mac-Regol-Evangeliiars⁴, sowie des angelsächsischen Codex Aureus in Stockholm⁵. Es tun es ebenso Evangelisten des Trierer Ada-Kodex⁶ und seiner Verwandten⁷ einschließlich der auch hier beson-

¹ R. Zimmermann a. a. O. Taf. 226; E. G. Müller, *The Lindisfarne Gospels*. London 1923. Taf. XXXIII. K. Pfister, *Irische Buchmalerei. Nordeuropa und Christentum in der Kunst des frühen Mittelalters*. Potsdam 1927. Taf. 34.

² Matthäus und Lukas: Zimmermann, Taf. 189 a, b, der letztere allein bei A. L. Mayer, *Expressionistische Miniaturen des deutschen Mittelalters*. München [1918], Taf. 2. Über die Gleichartigkeit der Darstellungen aller vier Evangelisten Zimmermann, Textband S. 240ff.

³ Markus: Zimmermann Taf. 195a.

⁴ Lukas: Zimmermann Taf. 199.

⁵ Matthäus und Johannes: Zimmermann Taf. 282f.

⁶ In Betracht kommen für unseren Typus in seiner reinen Form Lukas und Johannes: A. Menzel-K. Corssen-H. Janitschek-A. Schnütgen-F. Hettner-K. Lamprecht, *Die Trierer Ada-Handschrift*. Leipzig 1889. Taf. 16f.

⁷ Mindestens von dem normalen nicht schreibenden Typus kommt der merkwürdige Lukas von *Bibl. Nat. Nouv. Acquis. 1203* her, wenn er in der auf ein Lesepult mit geöffnetem Kodex sich aufstützenden Linken den Rest einer nicht mehr verstandenen Rolle hält und mit

ders zahlreichen Beispiele der Variante des in voller Frontalität Schreibenden¹. Aus dem karolingischen Zeitalter schließen sich weiter Markus und Johannes des Wiener Krönungsevangeliers², drei der vier Evangelistenbilder des St. Medardus-Evangeliers aus Soissons³, der Johannes des Arnaldus-Evangeliers in Nancy⁴ und Matthäus und Johannes des aus Enger stammenden „Widukind“-Evangeliers⁵ und der Johannes des Evangeliums Nr. 141 der Universitätsbibliothek in Erlangen⁶, aus dem ottonischen der Markus und Lukas im Evangelienbuch Kaiser Ottos zu Aachen⁷ an. Für den königlichen Zitherspieler David eines angelsächsischen Psalters war der thronartige Sitz vollends das sich besonders nahe Legende. Nimmt man auf der anderen Seite Fälle hinzu, in denen abendländische Beispiele unseres Frontaltypus der Evangelistendarstellung die Gestalt des Sitzes nicht deutlich erkennen lassen⁸ und einen, in welchem der Sitzende geradezu in der Luft zu schweben scheint⁹, so ergibt sich, wie stark schon in dem so unzweideutigen allgemeinen Charakter des von ihnen den Evangelisten gegebenen Sitzes die arabischen Miniaturen über einen Großteil der abendländischen Überlieferung hinaufführen.

der Rechten, zwischen deren Finger unnatürlich ein Kalamus geklemmt ist, vor der Brust eigentlich den Redegestus ausführt: Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei* I Taf. 27. In den Kreis der Ada-Gruppe gehören ferner auch die Evangelisten der S. 20 angeführten Elfenbeinplatte des Cabinet des Médailles, von denen Johannes und Markus auf hochlehnigem Thronstuhl dargestellt sind.

¹ Vgl. den Markus des Ada-Evangeliers selbst: Taf. 15 bzw. bei Boinet, Taf. VIII und farbig bei K. Woermann, *Geschichte der Kunst aller Völker und Zeiten*. III. Leipzig-Wien 1918. Taf. 23, den Johannes des Gotschalk-Evangeliers: *Die Trierer Ada-Handschrift* Taf. 25, den Matthäus und Markus des Evangelienbuches von Abbeville: Goldschmidt a. a. O. I Taf. 42f., den letzteren auch *Ada-Handschrift* Taf. 29, den Lukas von I. 21 der Landesbibliothek in Gotha: Goldschmidt I Taf. 46 und aus *Harley. 2788* des British Museum Matthäus und Johannes: ebenda Taf. 36f., Markus: *Ada-Handschrift* Taf. 26 und den Lukas und Johannes von *Bibl. Nat. Lat. 8850*: ebenda Taf. 33.

² Boinet Taf. LVIII B. LIX B, ersterer auch Goldschmidt I Taf. 22.

³ A. Boinet a. a. O. Taf. XXI B. XXII, XXIV B.

⁴ H. Köhler a. a. O. Taf. 37d.

⁵ Boeckler, *Codex Wittekindicus* Taf. XVIII, XXIV; Boinet a. a. O. Taf. XXV. Vielmehr auf Bank der gleichfalls frontal schreibende Lukas: Boeckler Taf. XXII.

⁶ Boinet Taf. XXIV B.

⁷ St. Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen*. Taf. XII und XVIII.

⁸ So die Lukasdarstellung des Mac-Regol-Evangeliers (Zimmermann Taf. 199) und der später zu erwähnende Johannes des Cuthbrecht-Evangeliers und an Elfenbeinskulpturen Matthäus und Lukas der Tafel des Cabinet des Médailles und die Figuren des Tragaltars. Doch ist hier überall der hochlehnige Thronstuhl jedenfalls ausgeschlossen. Geradezu zweifeln kann man, ob wirklich sitzende oder nicht stehende Gestalten gegeben sind, bei Markus und Johannes von St. Gallen 51 (Zimmermann Taf. 190a, 191a) und den gleichfalls noch näher zu berührenden Evangelisten des irischen Mac-Durnan-Evangeliers.

⁹ Der Johannes des karolingischen Evangelienbuches *II 40* der Landesbibliothek in Stuttgart: H. Köhler a. a. O. Taf. 22b.

Im einzelnen ist ihr Sitzkissen ihnen schon mit Vergil und dem Lukas von Canterbury, allerdings dann auch mit der großen Masse der späteren abendländischen Darstellungen gemeinsam. Immerhin begegnet auch eine Auslassung dieses Motivs bei sonstiger klarer Wiedergabe des Sitzes nicht nur in dem Evangelienbuch der Uta¹, sondern schon in zwei irischen Hss., dem Dimma-² und Mac-Regol-Evangeliar³, so daß auch hier durch die arabische ein besonders treues Festhalten an ursprünglichem Bestand vertreten wird. Besonders stark ist das sodann bezüglich des in ihr über das Sitzkissen gelegten Tuches der Fall, das ohne Kissen deutlich auch in der syrischen Miniatur von 586 zu erkennen ist. Weiß und blau gestreift tritt es nicht minder in der frühchristlich-abendländischen Lukas-Miniatur auf, kehrt dann aber, abgesehen von den frontal schreibend dargestellten Evangelisten einer angelsächsischen Hs. der zweiten Hälfte des 8. Jahrh.s⁴, erst in dem Markusbild des Aureus des Escorial⁵ und dessen Replik in einer aus Goslar stammenden Hs. der Universitätsbibliothek von Upsala⁶ wieder. Daß, abgesehen von dem angelsächsischen Beispiel, hier überall das Tuch vielmehr zwischen Sitz und Kissen durchgezogen ist, bedeutet eine nicht allzu belangreiche Variante, in der immerhin die abendländischen Darstellungen das Echte bewahrt haben könnten.

Es bleibt das Kissen, auf das die arabischen Evangelisten ihre Füße aufstellen. Ihm entspricht bei dem Lukas der Hs. von Canterbury ein etwa quadratischer, in dunklerem Ton umrandeter purpur-violetter Teppich, bei dem Matthäus des Rabbula ein anscheinend mit eingelegter Arbeit geschmücktes ὑποπόδιον, das — häufig in ähnlicher Ausstattung — in den frühmittelalterlich-abendländischen Evangelistenbildern wiederzukehren liebt⁷. Ob ein solches oder nicht vielmehr, wie es mir scheinen möchte, geradezu ein Kissen in den Vergilminiaturen gegeben und ob und in welchem Umfang — so einen Übergang zum einfachen Kissen bezeichnend — das *Scabellum* als gepolstert dargestellt ist, ließe sich nur auf Grund einer Kenntnis der Farben entscheiden. Aber auch wenn weder das eine noch das andere der Fall sein sollte, könnte die dritte Variante des Fußkissens neben den beiden anderen des Teppichs und des Schemels füglich auf gleich alter Überlieferung beruhen.

Entsprechend liegen die Dinge bezüglich der Haltung des Autors beziehungsweise der Gestalt des ihn bezeichnenden Buches. Das letztere ist bei Vergil eine Rolle, die er von unten mit der linken Hand hält und gleich-

¹ Vgl. oben S. 18 Ak. 4.

² Markus: vgl. oben S. 23 Ak. 3.

³ Markus; Zimmermann Taf. 202 a.

⁴ *Vat. Barberin. Lat. 570*: Zimmermann, Taf. 213 f.

⁵ Abb. bzw. Taf. 74 der Publikation von Boeckler.

⁶ Ebenda Abb. 102.

⁷ Daneben kommt hier noch die augenscheinlich sekundäre Variante des Fehlens irgendwelcher Unterlage der Füße vor.

zeitig von oben mit der rechten berührt. Ein einzigesmal wirkt das aufs unverkennbarste in der abendländischen Evangelistendarstellung nach. Der Johannes des um 700 in Südengland entstandenen Cuthbrecht-Evangeliars in Wien¹, berührt genau ebenso von oben her mit der Rechten eine von ihm mit der Linken allerdings etwa an ihrer Mitte gehaltene Rolle². Von dem Markus des Evangeliars Heinrichs II. in Rom³ wird in wenigstens durchaus unantiker, von Markus und Lukas desjenigen Ottos III. in Aachen⁴ wird in geradezu unmöglicher, rein phantastischer Weise mit beiden Händen vielmehr eine weit geöffnete Rolle gehalten. Besser zeigen dieses Motiv der Lukas des aus Reichenau stammenden Trierer Egbert-Kodex⁵ und schon früher derjenige des aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrh.s stammenden, vielleicht alemannischen Evangeliars Nr. 484 der Universitätsbibliothek in Innsbruck⁶, sowie in der Elfenbeinplastik noch Matthäus und Johannes des um die Wende vom 11. zum 12. Jahrh. entstandenen Tragaltars. So oder so handelt es sich hier nun aber offenbar um eine Vermischung des Rollenmotivs mit dem Motiv eines mit beiden Händen gehaltenen geöffneten Kodex, dessen beide sich dem Blick darbietenden Seiten den Namen des Evangelisten, Titel oder den Anfang seines Evangeliums aufnehmen können. Den Übergang von der bei Vergil gegebenen lebensnahen Gestaltung des Rollenmotivs her bezeichnet der Johannes von San Vitale, wenn der mächtige geöffnete Kodex mit seinem **ΣΕΥΝΔῪ ΙΟΗΑΝΝΕΜ** von ihm mit der Linken in der Weise eines Buches gehalten wird, in welchem er tatsächlich lesen könnte, während die Rechte, in ihm leicht blätternnd, gleichfalls in Beziehung zu ihm gesetzt ist. Das voll ausgebildete neue Motiv zeigen Lukas und Johannes der Ada-Hs.⁷, der Johannes des St. Medardus-, des Arnaldus- und des Evangeliars *Bibl. Nat. Lat. 8850*⁸ und derjenige der Elfenbeinplatte des Cabinet des Médailles. Nichts kann unantiker sein als die Art, wie, gelegentlich infolge der dem Kodex gegebenen riesigen Dimensionen mit besonders grotesker Wirkung, das Buch, in dem nicht der es Haltende, sondern nur der Beschauer des Bildes lesen soll und kann, formal schildartig, sachlich wie eine riesenhafte Visitenkarte vor die Brust gepflanzt wird. Ledig-

¹ Zimmermann, Taf. 300.

² Dazu, schon erheblich weiter vom antiken Urbild sich entfernend, der ebenso vereinzelt Lukas des Loisel-Evangeliars *Bibl. Nat. Lat. 17968*, der sich mit beiden Händen gegen das obere Ende einer auf dem linken Oberschenkel aufstehenden geschlossenen Rolle stemmt: Boinet, Taf. LXXIV.

³ Swarzenski, *Regensburger Buchmalerei* Tafel XX. Nr. 50.

⁴ Vgl. oben S. 24 Ak. 7. — Die mit der einen Hand gehaltene Rolle legt sich, fast vollständig geöffnet, hier in einem mächtigen Bogen um das Haupt des Evangelisten, um mit der anderen wieder aufgefangen werden zu können.

⁵ F. X. Kraus a. a. O. Taf. V.

⁶ Goldschmidt I Taf. 52.

⁷ Vgl. oben S. 23 Ak. 3.

⁸ Boinet, Taf. XXII, Köhler, Taf. 37d und Goldschmidt I, Taf. 22.

lich die Ersetzung des geschlossenen Rollenbuches durch das geschlossene Kodexbuch liegt dagegen in einigen irischen Evangelistenbildern vor, und sogar noch der unmittelbarste Zusammenhang mit dem Haltungsmotiv des Vergilius ist nicht zu verkennen, wenn der Markus oder Lukas des *Book of Kells*¹ gleichfalls seinen Kodex von unten mit der Linken wirklich hält und von oben mit der Rechten nur stützend berührt². Hier schließt nun aber ebenso unmittelbar der Johannes der arabischen Hs. an. Denn die Art, wie er den Kodex hält, ist eine wesentlich entsprechende. Nur die Aufgabe der beiden Hände ist — einmal mit einer zweifellosen sekundären Verballhornung auf seiner Seite — vertauscht. Selbst der merkwürdige Zug, daß der Kodex nicht aufrecht, sondern quer liegend gehalten wird, kehrt — gewiß nicht zufällig — dort ohne das Motiv einer verschiedenen Beschäftigung der Hände, auf irischem Boden am klarsten bei dem Markus des Dimma-Evangeliars wieder³. Nur eine noch in die christliche Antike zurückgehende Überlieferung, die in einem fast waagerechten Halten des geschlossenen Rollenbuches des Vergil-Motivs ihr letztes Urbild hatte, kann der auffallenden Übereinstimmung der irischen und der arabischen Darstellungsweise zugrunde liegen. Grundsätzlich von ihm, nur durch die Änderung der Buchart getrennt, steht jenem Urbild die letztere somit unvergleichlich näher als alles, was sich außerhalb Irlands an abendländischen Evangelisten mit dem arabischen Johannes vergleichen läßt. Sein zutiefst antiker Charakter wird geradezu zum Erlebnis, wenn man ihm etwa eine echt nordische Variante des frontal sitzend mit beiden Händen etwas haltenden Autors der Reichenauer Buchmalerei schon des ausgehenden 10. Jahrh.s gegenüberstellt⁴.

¹ E. Sullivan Bart, *The Book of Kells*. London 1914. Taf. VII. Abbildung auch bei Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher* S. 110, Bild 28.

² Ebenso bei dem doch wohl deutlich stehenden Matthäus des Mac-Regol-Evangeliars: Zimmermann Taf. 195b. Ein waagrecht auf dem linken Arm ruhender geschlossener Kodex der entsprechend von der Seite her mit der rechten Hand gestützt wird, ist wohl zu erkennen bei sämtlichen Evangelisten der Nr. 51 der Stiftsbibliothek in St. Gallen und dem Markus des Mac-Regol-Evangeliars: ebenda Taf. 189, 190a, 191a, 202a. ³ Vgl. oben S. 23 Ak. 3.

⁴ In *Clm. 4433*: Goldschmidt II Taf. 25f. In den Himmel hineingreifend halten hier mit hochgereckten Armen die mit ihrem starren Blick fast gespenstig wirkenden verzückten Erscheinungen des Matthäus und Lukas über sich phantastisch gestaltete Riesenmedaillons mit ihrem Symbol- $\zeta\phi\omicron\nu$ und Brustbildern von Engeln, Propheten und Ahnen des Erlösers. So offenbar grundsätzlich, tatsächlich auch bei Lukas. Bei Matthäus ist mit einer wenig glücklichen Weiterbildung des Typus das Medaillon in zwei Hälften aufgelöst und zwischen diese der thronende Evangelist in einer kreisrunden Gloriole eingefügt, die seine jetzt, ohne mehr etwas zu tragen, aufgereckten Hände eben berühren. Noch mit dem Lukas von *Clm. 4433* stimmt dagegen um die Jahrtausendwende wesentlich der Johannes von *Vat. Barb. Lat. 711* überein: ebenda Taf. 32. Zur Würdigung des merkwürdigen Typus vgl. A. Boeckler, *Die Reichenauer Buchmalerei* bei K. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724—1924*. München 1925 (II) S. 993. Ebenda S. 990 auch eine Abbildung des Lukas. Nur gleiches Recken der Arme auch im

Die Haltung des arabischen Markus zeigen auf antikem Boden in den Agrimensorenversammlungen des *Palat. Lat. 1564* drei mit der Rechten einen Redegestus ausführende frontale Sitzfiguren, auf Bl. 2 r⁰ der mit der Linken eine völlig geschlossene Rolle haltende „*Preses consilij*“ und die Gestalt rechts unten, deren Rolle die wohl eher letzte als erste Spalte geöffnet zeigt, auf Bl. 3 r⁰ die als „*Preses*“ schlechthin bezeichnete links oben, deren Redegestus, deutlich erkennbar, genau derjenige des arabischen Evangelisten ist, während ihre Linke ein geöffnetes, verhältnismäßig kleines Buch von Kodexform hält¹. Durch Erheben von Daumen und Zeigefinger ausgeführt, kehrt alsdann die Bewegung des dozierend Redenden beim Matthäus des Rabbula wieder. Mit gleicher oder ähnlicher Treue wie der Evangelist der arabischen Miniatur bewahren den antiken Redegestus im Kreise christlich-abendländischer streng frontal sitzender Autoren mit Buch in der Linken wenigstens Matthäus und Johannes des Stockholmer Aureus², je der Johannes des karolingischen Evangeliars *II 40* der Landesbibliothek in Stuttgart³ und des in St. Gallen beheimateten Evangelienbuches Nr. 17 der Stiftsbibliothek in Einsiedeln⁴, ein Echternach eigentümlicher als Bischof gegebener Markus⁵, Matthäus und Lukas der in Köln in der ersten Hälfte des 11. Jahrh.s entstandenen Hs. *Ambros. G. 53 sup.* in Mailand⁶, der Paulus des Epistolars des Erzbischofs Everger⁷ sowie der Gregor d. Gr. eines Sakramentars von Marmoutier⁸ und des Ragnaldus-Sakramentars in Autun⁹ und einige Evangelistengestalten der Elfenbeinskulptur¹⁰. Schon in San Vitale steht dagegen dem durch Anlegen von Mittel- und Ringfinger an den Daumen gebildeten Redegestus des Lukas bei Markus ein bloßes Ausstrecken der flachen geöffneten Hand gegenüber¹¹. Selbst über die vor Mitte des 6. Jahrh.s entstandenen ravennatischen Mosaiken führt an diesem Punkte hier also ganz unmittel-

11. Jahrh. bei Lukas und Johannes in *Clm. 4454*: ebenda Taf. 40, Verbindung des ursprünglichen Motivs mit demjenigen einer mit beiden Händen gehaltenen Rolle bei Johannes der Hs. 218 der Kölner Dombibliothek: ebenda Taf. 41.

¹ Dazu noch der Autor des Herbariums. Vgl. S. 17 Ak. 7.

² Vgl. oben S. 23 Ak. 5.

³ Vgl. oben S. 24 Ak. 9.

⁴ Ad. Merton a. a. O. Taf. XXXII Nr. 2.

⁵ Außer dem Aureus im Escorial und der Hs. in Upsala (vgl. oben S. 18 Ak. 6 bzw. 25 Ak. 6) schon in dem Aureus von Gotha: Goldschmidt, II Taf. 40B und *Bibl. Nat. Nouv. Acquis. 2196*: ebenda Taf. 50.

⁶ Goldschmidt, II Taf. 83.

⁷ Boinet, Taf. XII B.

⁸ Aus der Mitte des 9. Jahrh.s: Boinet Taf. XL B.

⁹ Köhler, Taf. 62a.

¹⁰ Markus und Lukas der Tafel des Cabinet des Médailles und noch der Matthäus der vier Elfenbeintafeln der zweiten Hälfte des 12. Jahrh.s im Louvre, dessen Linke, wie diejenige des zugehörigen Johannes ein Kodex-Buch, das neben dem Evangelisten auf einem gleichfalls streng frontal gesehenen Leseputl aufgeschlagen liegt, nurmehr berührt.

¹¹ Das Gleiche wieder bei dem Johannes eines Reichenauer Evangelienlektionars des späten 10. Jahrh.s: O. Lerche, *Das Reichenauer Lektionar der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel*. Leipzig 1928. Taf. 3.

bar die arabische Darstellung hinauf, nicht nur über spätere abendländische, in denen, bei dem Johannes des Lindisfarne-Evangeliiars¹ und Gregor d. Gr. in einem St. Galler Tropar und Graduale der Mitte des 11. Jahrh.s² die rechte Hand flach vor die Brust oder, wie es die karolingische Epoche liebt, in die erhobene Rechte des Evangelisten, der Kalamus gelegt wird³, wobei gelegentlich noch sehr klar der ursprünglich von ihm nach Art der antiken Agrimensoren ausgeführte Redegestus durchschimmert⁴. Wie der Agri-mensor auf Bl. 3 des *Palat. Lat. 1564* verbindet mit dem Redegestus der Rechten der syrische Matthäus das Halten eines geöffneten Kodexbuches mit der Linken. Dieses, auf seinen Knien ruhend, ist dabei noch in natürlicher Weise als zur Lektüre durch ihn bestimmt dargestellt. Die Linke der beiden ravennatischen Evangelisten hält es bereits in der unantiken Art aufgerichtet vielmehr dem Betrachter der bildlichen Darstellung entgegen, die zunächst bei dem mit beiden Händen gehaltenen geöffneten Kodex späterer abendländischer Hss. zu beobachten war⁵. In solchen ist denn auch für das mit der Linken gehaltene Buch diese — dabei vielfach bis zu einer Unmöglichkeit der praktischen Ausführung unnatürliche —

¹ Vgl. oben S. 23 Ak. 1.

² Merton a. a. O. Taf. XXXIII Nr. 1.

³ So bei Lukas und Johannes der Trierer Ada-, Matthäus und Johannes der Uta-Hs.: Swarzenski, Taf. XIV Nr. 32f., dem Johannes des St. Medardus-Evangeliiars von Soissons: Boinet, Taf. XXXIVB und demjenigen des karolingischen Krönungsevangeliiars in Wien: Boinet, Taf. LIXB, dem Markus des Egmond-Evangeliiars: ebenda Taf. CXC, dem Matthäus des der Ada-Gruppe angehörenden in Karlsburg (Rumänien) und der nächstverwandten Reichenauer Nr. 1948 der Landesbibliothek in Darmstadt: Goldschmidt, I Taf. 40 bzw. II Taf. 18a und II Taf. 18b, dem Johannes von *I.21* der Landesbibliothek in Gotha: ebenda I Taf. 47, und von Nr. 141 der Universitätsbibliothek in Erlangen: ebenda I Taf. 58, dem Matthäus des von Gutbald im Jahre 1011 für Bischof Bernward geschriebenen und dem Johannes eines noch etwas jüngeren Hildesheimer Evangeliiars, Domschatz Nr. 23 bzw. 34: ebenda II Taf. 103 und 105 und demjenigen einer Kölner Hs. des frühen 11. Jahrh.s: ebenda II Taf. 82b. Aus der Elfenbeinplastik gehört hierher sodann noch der Johannes der Evangelistentafeln des Louvre.

⁴ Besonders deutlich bei dem Johannes des *Évangile de saint Frambourg* aus Senlis: Boinet, Taf. LXXXIII. Mehr oder weniger ist diese hybride Verbindung des Kalamus mit ursprünglichem Redegestus auch bei einzelnen der ebengenannten anderen Beispiele erkennbar. — Das dem Lukas von Canterbury mit dem frontal Sitzenden des Neapler Philosophenmosaiks gemeinsame und bei dem Johannes von Stauronikita 43 und *Coisl. 195* wiederkehrende Aufstütze-Motiv verbindet wenig glücklich mit dem Halten des Kalamus der Johannes eines karolingischen Evangeliiars von Noailles (Boinet, Taf. CXXXIIB). Daneben dann noch ein Übertragen des alten Motivs eines Stützens des Gesichtes auf die linke Hand bei dem Markus des Aureus von St. Emmeram in Regensburg: Boinet, Taf. CXVIII B, dem Gregor d. Gr. zweier in das Reichenauer Evangeliiar Nr. 190 der Leipziger Universitätsbibliothek verbundenen Sakramentarblätter: Goldschmidt, I Taf. 84 und dem Johannes des Hildesheimer Bernward-Evangeliiars, Domschatz Nr. 18: ebenda II Taf. 100.

⁵ Es braucht deshalb noch nicht erst der unmittelbar vorliegenden mittelalterlichen Replik anzugehören, wenn dieses Motiv auch in dem oben S. 17 Ak. 7 angeführten Autorenbild des Herbariums des Apuleius und Antonius Musa erscheint.

Gestaltung die eigentlich herrschende¹. Das vereinzelte entsprechende Halten einer geöffneten Rolle vor allem durch den Johannes von Lindisfarne², den Matthäus des Stockholmer Aureus³ und diese beiden Evangelisten der Uta-Hs.⁴ nimmt zwar keine so groteske Form an, wie es deren Halten mit beiden Händen im Aachener Otto-Evangeliar tut, verrät aber doch jedenfalls eine antikem Geist entsprungene Gestaltung keineswegs: Man wird auch hier als eine der Antike ungleich näher stehende, weil durch bloße Substituierung des Kodex aus dem Schema des Agriensors mit geschlossener Rolle⁵ hervorgegangene Fassung diejenige mit geschlossenem Kodexbuch in der Linken zu bewerten haben. Diese aber teilen mit der arabischen Markus-Miniatur im frühmittelalterlichen Westen nur die drei erwähnten Gregordarstellungen, beide Apostelfürsten des Everger-Epistolars⁶, die gleichfalls Kölnischen Evangelisten in Mailand⁷, der charakteristische Echternacher Markus⁸, als einziges Beispiel der Elfenbeinskulptur der Markus der Tafel des Cabinet des Médailles und, andererseits durch einen mit der Rechten gehaltenen Krumstab sich besonders weit von antiker Tradition entfernend, mindestens der Matthäus des irischen Mac-Durnan-Evangeliers im Lambeth-Palace⁹.

Gegenüber dem mithin gleichfalls in engstem Zusammenhang mit der Antike stehenden Markus der arabischen Hs. ließe sich ihr Lukas ohne weiteres als eine lediglich auf sinnwidriger Vertauschung von rechts und links mißglückte Abwandlung des gleichen Schemas begreifen. Immerhin

¹ Hierher gehören von Darstellungen ohne das Schreibmotiv der Johannes des Stockholmer Aureus, Lukas und Johannes der Ada-Hs., der Johannes des Evangeliers *II 40* der Landesbibliothek in Stuttgart, der Lukas von Nr. 17 der Stiftsbibliothek in Einsiedeln (Merton, Taf. XXXVI Nr. 1) und auf der Grenze nach der Schreibvariante hin die große Masse der Vertreter des Kalamus-Motivs, sowie aus der Elfenbeinplastik der Lukas der Tafel des Cabinet des Médailles.

² Vgl. oben S. 23 Ak. 1.

³ Zimmermann Taf. 282.

⁴ Swarzenski, *Regensburger Buchmalerei*, Taf. XII Nr. 32f. — Hierher gehört ferner noch beispielsweise der Johannes des Reichenauer Evangelienlektionars: oben S. 28 Ak. 11.

⁵ Dieser selbst vertritt, was die mit der linken Hand allein gehaltene geschlossene Rolle betrifft, unter gleichzeitigem Aufstützen der rechten auf das Knie in der christlichen Kunst des mittelalterlichen Abendlandes der darin merkwürdig archaisierende späte Markus der Uta-Hs.: Swarzenski, *Regensburger Buchmalerei* Taf. XV: Nr. 34.

⁶ Vgl. oben S. 19 Ak. 2.

⁷ Vgl. oben S. 28 Ak. 6.

⁸ Vgl. oben S. 28 Ak. 5.

⁹ Zimmermann, Taf. 205a. Nach Textband S. 250 wären anscheinend in gleicher Weise auch die übrigen Evangelisten dieser Hs. dargestellt. Doch weicht der bei W. Lübke-M. Semrau, *Grundriß der Kunstgeschichte*, II¹⁴. Eßlingen 1910. S. 120. Abb. 133 gebotene Johannes von Matthäus nicht unwesentlich ab. — Eine von hier ausgegangene vereinzelt gebliebene Variante ist es endlich, wenn der Johannes eines Kölner Evangeliers des beginnenden 11. Jahrh.s aus St. Gereon, Nr. 312 des Stadtarchivs, sich mit der Linken auf einen geschlossenen Kodex aufstützt, während die Rechte wieder einmal den Kalamus emporhebt: Goldschmidt, II Taf. 82b.

muß eine andere Möglichkeit auch ins Auge gefaßt werden. Die hinter dem Typus des streng frontal sitzenden Autorbildes antiker Buchmalerei stehenden Werke der Plastik pflegten in der Tat die geschlossene Buchrolle mit der Rechten zu halten¹. Daß auch das von einer Variante jenes Typus übernommen worden sein sollte, ist von vornherein im höchsten Grade wahrscheinlich. Aus dieser könnte dann unter dem üblichen Ersatz der Rolle durch den Kodex das arabische Lukasbild dadurch sich ergeben haben, daß eine der Linken mehr als der Redegesten gemäßes Haltungsmotiv mißverständlich in denselben umgewandelt worden wäre. Positiv wäre zugunsten dieser letzteren Erklärung vielleicht die Tatsache geltend zu machen, daß die anscheinend wieder waagerechte Lage des Kodex in der Rechten unseres Lukas, mit welcher zugleich diejenige des mit der Linken gehaltenen der Evangelisten im Mac-Durnan-Evangeliar und des Johannes einer Kölner Hs. des frühen 11. Jahrh.s² genau übereinstimmt, der Art entspricht, in der von jenen Denkmälern der Skulptur die Rolle gehalten wird. Besonders beachtlich ist es vollends, daß — wieder mit einer Neigung zu dem Spezialmotiv waagerechter Haltung — auch das mit der Linken gehaltene geschlossene oder nur halb geöffnete Kodex-Buch wenigstens an zwei Stellen auf abendländischem Boden wiederkehrt: bei dem diktierenden Papst einer Trierer Hs. des *Registrum Gregorii*³ und bei einem — allerdings einer mehr oder weniger fühlbar werdenden Abwandlung nach der Profilfigur hin unterliegenden — wieder Echter nach eigentümlichen Evangelisten Johannes⁴.

In die Welt der christlichen Antike, der die Typen der Evangelisten des Leidener *Arab. 2377* entstammen, sehen wir uns nicht minder schließlich auch durch seine beiden weiteren Darstellungen zuzüglich der als Ergänzung der ersten zu unterstellenden Magieranbetung geführt. Sie erweisen sich auf den ersten Blick als Ausschnitte aus einem jener friesartig unter, über dem Text oder zwischen dessen Zeilen herlaufenden Evangelienillustrationen, wie sie in dem *Parisin. Gr. 115* noch des 10. Jahrh.s⁵, dem

¹ Vgl. Th. Birt a. a. O. S. 86ff. und die Abbildungen.

² *Cod. Bibl. 4^o. 2* in Stuttgart: Goldschmidt, II Taf. 1.

³ Goldschmidt, II Taf. 7. — Der geschlossene Kodex hat dabei waagerechte Lage und die Linke des Papstes berührt einen neben ihm auf dem Leseputz liegenden geöffneten Kodex.

⁴ Aureus von Gotha: Goldschmidt II Taf. 45, vom Escorial: Boeckler Taf. 135; Goldschmidt II Taf. 59, Evangeliar in Upsala: Goldschmidt II Taf. 66, *Bibl. Nat. Lat. 8850* aus Trier, vor 983 entstanden: ebenda Taf. 10. — Die Linke pflegt flach geöffnet unter Beugung des Ellbogengelenkes erhoben zu sein. Die grundsätzliche Frontalität ist nur in der letztgenannten Hs. bis zu einem Dreiviertelsprofil geopfert. Der Kodex ist durchweg halb geöffnet.

⁵ Zu dieser Hs. wie zu den beiden folgenden griechischen und der koptischen vgl. die grundlegenden Ausführungen von G. Millet, *Recherches* S. 8—14. Hier auch Fig. 240 und 269 Proben aus *Parisin. Gr. 115*. Die sämtlichen Miniaturen des wohl schon dem 12. Jahrh. angehörenden *Parisin. Gr. 74*. H. Omont, *Evangiles avec miniatures byzantines du XI. siècle*. Paris 1908.

Parisin. Gr. 74 und seinen slavischen Verwandten¹, dem *Laur. VI 23*², und einer armenischen Evangelienhs. von Sarkis Bidzak, dem Hofmaler des kleinarmenischen Königs Levon IV. (1320—1342), ausgemalten armenischen Evangelienhs. in Now Nakhitchevan³ vorliegen. Hinter diesen aber steht wie hinter einer Reihe weiterer Erscheinungen, dem Pariser illustrierten koptischen Tetraevangelion Nr. 13 aus dem Jahre 1179⁴, den Illustrationen des für König Gagik (1029—1064) hergestellten armenischen Evangeliums von Kars⁵ und der etwa aus dem 14. Jahrh. stammenden Nr. 242; der Bibliothek der Mechitharisten in Wien⁶, dem von mir⁷ beschriebenen georgischen Bilderschmuck eines Matthäus- und eines Markustextes und dem in seiten-große Vorsatzbilder aufgeteilten bzw. umgebrochenen Material, dreier weiterer armenischer Evangelienhss., der 1057 in Melitene geschriebenen Nr. 302 in Etschmiadzin⁸, einer von mir in der armenischen Jakobuskathedrale in Jerusalem gesehenen, seither anscheinend verschwundenen vom Jahre 1415/16⁹ und deren Schwester *Armen. 6 (Ms. or. minut. 291)*

¹ Über die letzteren vgl. S. Der Nersessian, *Two Slavonic Parallels of the Greek Tetraevangelion: Paris. Gr. 74, The Art Bulletin IX* S. 223—274.

² Abbildungen aus dieser Hs. in großer Zahl bei G. Millet a. a. O. Fig. 78f., 85f., 164ff., 169f., 198f., 225f., 236f., 265f., 334f., 368, 373, 389, 403, 453f., 494, 526ff., 592ff., 599f., 601, 606, 611f., 636, 641f., 649, 650f., 656, 663.

³ Vgl. A. Tchobanian, *La Roseaie d'Arménie III* S. 284 unter Nr. 177. Proben ebenda auf den Taf. neben S. 216 und 230.

⁴ Vgl. meine oben S. 16 Ak. 5 zitierte Publikation der Kreuzigungsdarstellung dieser Hs. Zahlreiche weitere Miniaturen derselben nunmehr (teilweise allerdings nur in Umrißzeichnungen) abgebildet bei G. Millet a. a. O. Fig. 10, 80, 82f., 118, 123, 186, 227, 267, 313, 340, 369, 455, 486, 488, 493, 565, 609, 631. Für das Alter der zugrundelegenden Redaktion des Rollenbilderbuches ist es bezeichnend, daß die Verklärungsdarstellung (jetzt hier S. 222 Fig. 180) die drei altchristlichen Basiliken wiedergibt, die sich nach dem Itinerar des Pilgers von Piacenza Kap. 6 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII—VIII* S. 162 Z. 12) auf dem Tabor erhoben.

⁵ Vgl. A. Tchobanian a. a. O. S. 268ff. unter Nr. 3 bzw. die zahlreichen von ihm gebotenen Proben. — Die Darstellungen gehen bezeichnenderweise gelegentlich noch ungerahmt durch die beiden Spalten des Textes hindurch, so von den abgebildeten S. 15: Bergpredigt, S. 24: Christus vor Pilatus, S. 240: Versuchung nach Mt. Eine andere Versuchungsdarstellung (S. 132) und die Gethsemaneszene (S. 5) zeigen noch sehr deutlich den Charakter kontinuierender bildlicher Erzählung.

⁶ Vgl. meine Mitteilung über *Eine griechisch-armenische Evangelienillustration* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie II* S. 163—167.

⁷ *Eine georgische Miniaturenfolge zum Matthäusevangelium* und *Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium* in dieser Zeitschrift *Neue Serie V* S. 140—147 bzw. *VI* S. 152—161.

⁸ Macler, *Miniatures*, Taf. X—XIII. In den Rahmen als geschlossene Folge dem Evangelienbuch vorangestellter Ganzseitenbilder ist hier die alte Streifenkomposition einer Rolle so umgebrochen, daß in dem den Bildern dieser Hs. eigentümlichen Breitformat meist zwei verschiedene Szenen ohne irgendeine Abgrenzung noch ganz in der fortlaufenden Weise jener Komposition nebeneinanderstehen.

⁹ Vgl. meine erste Notiz über diese Hs. *Palaestinensia* S. 55f. (= *Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. Kirchengeschichte XX* S. 183f.). In dieser und der folgenden Hs. ist der Umbruch fortlaufender Streifenkomposition in das normale Hochformat der

der Staatsbibliothek in Berlin¹, als letzter Generalnenner bildliche Erzählung der evangelischen Geschichte in der Form des altchristlichen Rollenbilderbuches², dessen Typus unmittelbar noch durch die vatikanische Josuarolle greifbar wird. Wie weit wir damit in die christliche Antike hinaufgewiesen werden, erhellt daraus, daß dieser Typus des Rollenbilderbuches andererseits auch nicht nur hinter der Oktateuchillustration und den mit ihr verwandten Mosaiken von San Marco³ wie hinter einzelnen Darstellungen des illustrierten Kosmas Indiopleustes⁴ oder der „aristokratischen“ Psalterillustration⁵, sondern schon hinter der Cotton-Bibel und der Wiener Genesis aufsteigt⁶.

Zu einem solchen Alter ihrer letzten Quelle stimmt der ikonographische Einzelbefund der arabischen Darstellungen, die durch ihre offenbar grundsätzliche Stellung unter dem Text sich besonders nahe mit dem *Parisin.*

ganzseitigen Vorsatzbilder vielfach in zwei jetzt übereinanderstehenden Zonen erfolgt, deren Inhalt sich ursprünglich fortsetzte, wobei gelegentlich mit falscher Abtrennung eine Gestalt zu einer Szene gezogen wurde, zu der sie nicht gehörte. Solcher Umbruch ist auch anderweitig gelegentlich zu beobachten. Vgl. z. B. bei G. Millet a. a. O. Fig. 167f. neben S. 196 den Täuferzyklus aus dem Exemplar *Parisin. Gr. 543* der Illustration der Homilien Gregors von Nazianz.

¹ Vom Jahre 1450. Vgl. N. Karabiananz a. a. O. S. 4f. — Das Verhältnis der beiden Hss. beruht offensichtlich darauf, daß beide denselben noch reicheren Bestand auf die Bilderrolle als letzte Quelle zurückgehender Darstellungen — mehrfach in verschiedener Auswahl — abkürzten.

² Auf diese gleiche letzte Quelle geht schließlich wohl auch der Bilderschmuck noch eines zweiten koptischen Evangelienbuches zurück, der Nr. 1 der Hss. der Bibliothek des Institut Catholique in Paris. Vgl. meine Mitteilung über *Ein illustriertes koptisches Evangelienbuch vom Jahre 1250* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* IV S. 341—344.

³ Vgl. J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus* (*Byzantinisches Archiv* II). Leipzig 1899. S. 111—126; G. Millet, *L'octateuche byzantin*, *Revue d'Archéologie*. 1910. II S. 71—81.

⁴ Unverkennbar ist, wie etwa in der dem Opfer Abrahams gewidmeten Darstellung (C. Stornajolo, *Le Miniature della Topografia cristiana di Cosmas Indicopleustes*. Mailand 1908, Taf. 22; Ch. Diehl, *Manuel* S. 223. Fig. 109². S. 239. Fig. 113) die Elemente der ursprünglichen kontinuierenden Darstellung einer Rolle über die quadratische Bildfläche verstreut sind.

⁵ Man vergleiche nur die bei Diehl a. a. O. S. 569, Fig. 275. ² S. 609, Fig. 287 und S. 576, Fig. 280. ² S. 617, Fig. 293 nahe beieinander abgebildeten Darstellungen der Exodus-Szenen aus dem *Parisin. Gr. 139* und dem Oktateuch des Serails. Das Zugrundeliegen derselben, und zwar einer in ihrem Stil kontinuierender Darstellung auf das Rollenbilderbuch zurückweisenden Vorlage springt in die Augen.

⁶ Vgl. bezüglich der letzteren zuletzt H. Gerstinger, *Die Wiener Genesis. Farblichdruckfaksimile der griechischen Bilderbibel aus dem 6. Jahrh. n. Chr.* *Vindob. theol. graec.* 31, Wien [1931], Textband S. 162f. bzw. das ausgezeichnete Referat über die ältere einschlägige Literatur S. 15—23, aus der vor allem W. Lüdtke, *Untersuchungen zu den Miniaturen der Wiener Genesis*, Greifswald 1897, S. 24, hervorzuheben ist. Für die Cotton-Bibel wird die gleiche Herkunft ihres Bilderschmuckes durch ihr grundlegend von Tikanen, *Die Genesis-Mosaiken in Venedig und die Cotton-Bibl.*, Helsingfors 1889, beleuchtetes Verhältnis zu den entsprechenden Genesis-Mosaiken von San Marco erwiesen, da die letzteren noch mehrfach die alte kontinuierende Darstellung bewahrt haben.

Gr. 115 und der armenischen Hs. des Sarkis Bidzak berühren, durchaus. Über die ikonographische Entwicklung der Verkündigungsszene hat zusammenfassend G. Millet¹ mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Meisterschaft gehandelt. Der schon durch Choirikios für eine Kirche in Gaza beschriebene, an das apokryphe Jakobus-Evangelium sich anschließende Darstellungstypus der arabischen Miniatur ist ihm² eine „*vieille image*“, deren Wiederauftauchen in den „*ateliers de Constantinople*“ des 11. und 12. Jahrh.s überraschen muß. Von deren Werken ist es vor allem die Illustration der Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos³, wo schlagend die Haltung Marias, die Art der Bank, auf welcher sie sitzt, und das eilige Herzutreten des Engels wiederkehren, Einzelzüge, die also einer letzten gemeinsamen Quelle angehört haben müssen. Was dort und nach der Zusammenstellung Millets anscheinend überhaupt auf byzantinischem Boden fehlt, ist der die Bildmitte einnehmende eigentümlich gestaltete Leseputz. Aus ihm redet ein Geist liebevoller Kleinmalerei, der oft genug in der Wiener Genesis und der Oktateuchillustration fühlbar wird.

Der nämliche Geist hat die — um es sofort zu sagen, einzigartige — Szene des ihre Pferde bewachenden Dieners der Magier geschaffen. Wir besitzen für die Ikonographie der Magieranbetung die mit gewaltigem Fleiß durchgeführte Sammlung und Sichtung des Materials durch H. Kehler⁴, in der nichts streng Entsprechendes sich nachgewiesen findet. Erst in dem in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh.s sich ausbildenden von Kehler so genannten „französischen Schauspiel-Typus“ und dessen außerfranzösischen Ausstrahlungen erscheinen hier hinter den anbetenden „heiligen drei Königen“ deren Rosse⁵, und selbst beritten neben denselben oder mit ihnen beschäftigt wird dann auch die Gestalt des Dieners eingeführt⁶, die uns

¹ A. a. O. S. 67—92.

² S. 72. — Für grundsätzlich älter hält er nur in der Darstellung der Spinnscene mit sitzender Maria einen vom *Parisin. Copt. 13* (Fig. 10 auf Taf. neben S. 70) vertretenen Typus, in welchem sie links, der Engel rechts gegeben wird. Aber die umgekehrte Anordnung unserer arabischen Miniatur und ihrer byzantinischen Parallelen erscheint — allerdings bei stehender Maria — schon in einem so alten Denkmal wie dem von Mardin stammenden *Parisin. syr. 33* (ebenda Fig. 9), und es ist wohl schlechterdings nicht abzusehen, weshalb für die Verteilung der Figuren das Sitzen oder Stehen der einen von ausschlaggebender Bedeutung hätte sein können.

³ *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires. XXIV* S. 116 Fig. 9 zu L. Bréhier, *Les Miniatures des „Homélies“ du moine Jaques et le théâtre religieux à Byzance* (ebenda S. 101—128) bzw. bei G. Millet a. a. O. Fig. 12 neben S. 72.

⁴ *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst. Leipzig 1909. II.*

⁵ Ältestes Beispiel wohl die drei Pferdeköpfe in den vor 1175 geschaffenen Skulpturen am Hauptportal von St. Trophime in Arles: Kehler a. a. O. II S. 131, Abb. 142.

⁶ Beispiele bei Kehler II S. 182, Abb. 213: italienisches Ton-Relief des Meisters der Pellegrini-Kapelle mit einem reitenden Knappen, S. 183, Abb. 214: das Tympanon im Westportal der Ritter-Kapelle zu Haßfurt mit dem köstlich realistisch gegebenen Zug der Bemühung des einen zu Pferd sitzenden und eines zweiten stehenden Dieners, ein unruhig gewordenes Pferd zu bändigen; dahinter in der Zweizahl das alsbald zu berührende Motiv des Kamels und ein sogar dritter Diener.

Heutigen allerdings aus dem Repertoire der Dutzendware unserer Krippenfiguren geläufig genug ist. Aber das alles gehört einer völlig anderen als derjenigen Welt an, in welcher die Urbilder des arabischen Evangelienbuchs schmuckes von Jahre 1331 sich suchen lassen. Wohl begegnen dagegen die Reittiere der Magier allein, hier als Kamele gefaßt, neben ihren Herren wenigstens an einem Punkte auch schon der christlichen Antike: als ein alles eher als vereinzelt auftretendes Detail einschlägiger Darstellungen altchristlicher Sarkophagplastik¹. In dieselbe Sphäre führt dabei, unmöglich zufällig, auch der Felsensitz des Dieners der arabischen Miniatur. An nichts könnte er unmittelbarer und stärker erinnern als an denjenigen, welchen auf Sarkophagen mit der Magierdarstellung gelegentlich die Gottesmutter einnimmt,² oder an die Felsen, auf denen der Elfenbeindeckel eines Evangeliums im Domschatz zu Mailand³ und das Werdener Kästchen⁴ sie und Joseph an der Krippe sich gegenüber sitzen lassen. Engste Beziehung des in der arabischen Hs. erhaltenen Bruchstücks einer Darstellung der Magieranbetung zu altertümlichsten Formen bildlicher Erzählung der Weihnachtsgeschichten wird von hier aus erfüllbar, und die bestimmte Vermutung drängt sich auf, daß in dem Schema der Sarkophagskulptur die verlorengegangene Hauptszene gestaltet war. Deren Kamele durch Pferde ersetzt zu sehen, macht gegen dieses Ergebnis keine Schwierigkeit. Die von der altchristlichen Kunst zunächst als persische Mithraspriester aufgefaßten μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν gleichzeitig sich als Kamelreiter des inneren Arabiens bzw. der syrisch-arabischen Steppe vorzustellen, veranlaßte die auf sie und ihre Gaben erfolgende Deutung von Ps. 71, 1, die, in der Liturgie vor allem dem Abendland geläufig⁵, auch die Vorstellung von

¹ G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*. Rom 1929—1936, Taf. LXXXXVI, Sarkophag aus dem Lateran, CXXVI 9, Sarkophag aus dem Thermenmuseum, und die Fragmente Taf. CCXXI 4, 6, CCXXIII 1, CCXXIV 6, CCXXXIX 11, CCLXXXII 4, CCXC 1, Kehrer a. a. O. II S. 22, Abb. 14. Die Köpfe der drei Kamele werden hier stets neben denjenigen ihrer Herren sichtbar, als ob die Tiere — vom Beschauer aus gesehen — hinter denselben sie begleiteten. Ein einzelnes wirklich hinter den Magiern stehendes Kamel bei Kehrer S. 21 Abb. 13 beruht auf moderner und unglaublicher Ergänzung.

² Diese wird von Kehrer geradezu als „Felsen-Madonna“ bezeichnet. Beispiele bei Wilpert, Taf. CCI 5, CCXXIII 1.

³ Garrucci, Taf. 454. — Weitere Abbildungen und Literatur verzeichnet bei M. Schmid, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst. Entwicklungsgeschichtliche Studie*. Stuttgart 1890. S. 34 unter Nr. 51.

⁴ Garrucci, Taf. 447. Weiteres bei M. Schmid a. a. O. S. 35 unter Nr. 52.

⁵ Zum erstenmal mit der Magieranbetung in Zusammenhang gebracht wird die Psalmstelle durch den Abendländer Tertullian *Adv. Iudaeos* 9 (Migne, PG., I Sp. 619 B); „*Nam de hoc auri munere etiam David dixit: dabitur illi ex auro Arabiae, et iterum: Reges Arabum et Saba munera offerent illi.*“ Der ganze Psalm wurde in der römischen Meßliturgie des 6. Januars nicht nur mit Vers 10 als responsorischem Element *ad offerendum*, sondern ursprünglich mit Vers 2, als solchem auch wieder *ad communionem* antiphonisch, gewiß nicht erst seit Gregor d. Gr., sondern seit der Einführung der beiden, gegenüber der durch Coelestinus I. geschaffenen *ad introitum* wohl älteren *antiphonae* der eucharistischen Feier gesungen. Vgl. R. J. Hesbert, *Antiphonale Missarum sextuplex*. Brüssel 1935, S. 24f.

ihrer königlichen Würde vorzugsweise hier sich einbürgern ließ¹. Der Osten hat demgegenüber als Reittier der Magier von jeher nur das Pferd gekannt. Auf ihm läßt der von Kehrer² so genannte „syrisch-byzantinische Kollektivtypus“ des Weihnachtsbildes in einer Fassung sie heransprengen³, deren in der Berliner fragmentarischen syrischen Homiliarhs. *Sachau 220* ver selbstständigste *disiecta membra* mir den Schluß gestatteten, daß bereits der unter Kaiser Anastasios (491—518) aus Beirut nach Konstantinopel gekommene Romanos zu der machtvollen Einleitungstrophe seines Weihnachtskontakions Ἡ παρθένος σήμερον durch sie sich habe inspirieren lassen⁴. Nichts war also selbstverständlicher, als daß auch eine altchristliche Sonderdarstellung der Magieranbetung, in deren Rahmen wir im Abendland Kamele zu erwarten berechtigt wären, im Osten statt deren Pferde aufwies.

Auch, daß der in Verbindung mit den Kamelen der abendländischen Sarkophagplastik des 4. bis 5. Jahrh.s nicht vorkommende, die Reittiere der Magier bewachende Diener in gleichalterigen alexandrinischen oder antiochenischen Rollenbilderbüchern des Jesuslebens dargestellt gewesen wäre, hat nichts Überraschendes. Sein nächstes Seitenstück ist etwa der auf ein entsprechendes Rollenbilderbuch alttestamentlichen Inhalts zurückgehende jugendlich bartlose Diener, den die Oktateuchillustration, die Zügel eines Kamels haltend, dem Abschied des bärtigen Eliezer von Abraham beiwohnen und, während derselbe am Brunnen von Rebekka erquickt wird, bei seinen Kamelen, wenn auch nicht sitzend, Wache halten läßt⁵. Selbst die Einzelheit eines der allgemeinen Körperichtung ent-

¹ Als Motiv legendarischer Erzählung mag diese Auffassung zuerst im — näherhin syrisch-mesopotamischen — Osten aufgetreten sein. Vgl. Kehrer a. a. O. I S. 18—21. Vereinzelt findet sie auch in liturgischer Dichtung griechischer Sprache, so in einem Sticheron des Johannes von Damaskus zur Λιτή nach dem Μέγας Ἐσπερινός und der an ihn anschließenden Feier der Basileios-Liturgie am Vorabend von Weihnachten (Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. II. Rom 1889, S. 659): Μάγοι Περσῶν βασιλεῖς. Aber volkstümlich wie im Abendland ist die Vorstellung vom Königtum der Magier im Orient nie geworden. Vor allem hat sie wohl kaum je in bodenständiger Kunst des Ostens Ausdruck gefunden. Denn in der armenischen, durchweg frühestens erst des späteren Zeitalters der Kreuzzüge, beruht die Darstellung der Magier mit Zackenkronen augenscheinlich auf abendländischem Einfluß.

² A. a. O. II S. 81—102.

³ Das älteste Beispiel in einer tatsächlich erhaltenen Gesamtdarstellung bietet der *Parisin. Gr.* 74, bei Kehrer II S. 83 Abb. 69; Millet, *Recherches* Fig. 100 neben S. 150; Nersessian, *Two Slavonic Parallels* Fig. 20. Auch diese Hs. führt mit ihrer Vorlage mindestens in das erste Jahrtausend hinauf.

⁴ In meinem oben S. 7 Ak. 1 zitierten Aufsatz über *Spätbyzantinisches und frühchristlich-syrisches Weihnachtsbild* S. 124f.

⁵ Th. Uspenskij, *L'Octateuque de la bibliothèque du Serail à Constantinople*, Sofia 1907. Taf. XV: 49 (nur die Abschiedsszene); C. Hesselning, *Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne*. Leiden 1909. Taf. 28 Fig. 83 und 85. Die erste der beiden Szenen, aus *Vat. Gr.* 747 bei Gerstinger, *Die Wiener Genesis*. Textband Taf. XII 61, die zweite aus *Vat. Gr.* 476, ebenda 64.

gegengesetzten Sichumblickens nach den Tieren ist der letzteren Szene mit der arabischen Miniatur gemeinsam. In höchstem Grade beachtenswert ist dabei folgende Sachlage. Dieser jugendliche dienende Begleiter des „Knechtes Abrahams“ — wie derjenige der Magier ein nicht ausdrücklich im biblischen Text begründetes Motiv realistischer Kleinmalerei — erscheint zwar, hier sogar noch um die dritte Gestalt eines Eselsjungen vermehrt, schon in der ältesten unmittelbar erhaltenen Darstellung der Freifahrt Eliezers in einer der altchristlichen Grabkammern von al-Bagauat¹ und kehrt noch in den musiven Genesiszyklen der Capella Palatina in Palermo² und des Langhauses des Domes von Monreale wieder³, obwohl weder im einen noch im anderen Falle ein näherer ikonographischer Zusammenhang mit der Oktateuchillustration besteht. Er fehlt dagegen in den einen solchen Zusammenhang in stärkstem Maße bekundenden entsprechenden Darstellungen der Wiener Genesis⁴. Schon der Purpurkodex des 5. oder 6. Jahrh.s hat hier ein sachlich sehr naturgemäßes Element freier künstlerischer Ausgestaltung des durch den biblischen Bericht gegebenen, das die zugrundeliegende noch ältere Bilderrolle in Übereinstimmung mit einem allgemeinen Empfinden bot, in sekundärer Abkürzung beseitigt⁵. Da kann es nicht wundernehmen, wenn genau das gleiche Motiv in der Darstellung der Magieranbetung, einstmals von einer ähnlichen Bilderrolle gleich hohen Alters aufgewiesen, in der Folgezeit bis auf seine zufällige Erhaltung durch den bescheidenen Bilderschmuck einer späten arabischen Evangelienhs. völlig verschollen ist, um erst in der spezifisch abendländischen Kunst des Hoch- und Spätmittelalters eine völlig selbständige Wiedergeburt zu erleben.

Auf der ganzen Linie erweist sich, abgesehen von dem jüngeren Einschlag der Anastasis und der Kreuzigung, der dürftige Bestand meist schlecht erhaltener Bilder einer orientalischen Hs. aus der Zeit Timurtaschs und Ludwigs des Bayern als schätzbarster Zeuge altchristlicher Darstellungstypen in jedem Falle durchweg der vorjustinianischen Epoche. Einmal mehr bekundet sich an dem Beispiel dieses Befundes die ganze Ungeheuerlichkeit jener von allen guten Geistern verlassenen ikonogra-

¹ W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*. St. Petersburg 1904. Taf. X.

² D. lo Faso Pietrasanta Duca di Serradifalco, *Del Duomo di Monreale e di altre chiese sicole normanne*. Palermo 1827. Taf. X.

³ D. B. Gravina, *Il duomo di Monreale*. Palermo 1859. Taf. 15 H (Brunnenszene und auch mit dem jugendlichen Diener die Szene der Heimkehr zu Abraham: „*Rebecca vadit cum servo Abrahæ*“).

⁴ Gerstinger, Tafelband, Fol. VI, pag. 12. Fol. VII pag. 13; W. Ritter v. Hertel-F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*. Wien 1895, Taf. XIII f.

⁵ Dazu ist die Tatsache zu vergleichen, daß eine andere Szene des Rebekka-Zyklus, das Gespräch zwischen Rebekka und Eliezer, Gen. 24, 23ff., in den Oktateuchen richtig wiedergegeben, in der Wiener Genesis dagegen im Sinne eines solchen zwischen Eliezer und Rebekkas Mutter mißverstanden ist. Vgl. hierüber Gerstinger, Textband S. 87f.

phischen „Forschung“ alten Stils, die das Bild des Lebensflusses einer aufzuhellenden Entwicklung durch die mechanische Aneinanderreihung von Feststellungen zu gewinnen wähnt, daß diese und diese Erscheinung — in dem oft so unendlich trümmerhaften Bestand des uns erhaltenen Materials!! — dann und dann aufzutreten beginne oder nachweisbar zu sein aufhöre.

Die ernste Lehre, die sich aus dem zwischen dem arabischen Evangelienbuch des 14. Jahrh.s und der christlichen Antike bestehenden Verhältnis ergibt, ist vielleicht von einem auch weiteren Interesse in einer Zeit, in der wir im Zeichen der großen Erneuerung nordischen Rassengefühls, um das Bild germanischer Urzeit und ihrer seelischen Werte wiederzugewinnen, uns darauf angewiesen sehen, die Stummheit der monumentalen Funde vorgeschichtlicher Forschung an skandinavischen Liedern und Sagas und an oft bis in die Gegenwart fortlebendem Brauchtum aus einem Material späterer Jahrhunderte zu ergänzen. Denn die Berechtigung eines solchen Verfahrens von anderen Gebieten her erhärtet zu sehen, sollte wohl nicht ohne eine gewisse Bedeutung sein. In diesem Sinne mag zum Nachweis dessen, daß neben dem unmittelbaren Ringen um die Lösung nächster wissenschaftlicher Aufgaben der weltgeschichtlichen Stunde auch die Fortführung einer einst unter dem Kampfruf „Orient oder Rom“ begonnenen wissenschaftlichen Arbeit einen gewissen Wert behalten dürfte, diese Untersuchung einen anspruchslosen Beitrag darstellen.

DAS KALAMON-KLOSTER IN DER JERICHOEBENE

VON

Dr. ALFONS MARIA SCHNEIDER

1 km west-südwestlich der immergrünen Oase um *ʿēn haǧle* liegt ein kastellartig ummanteltes, daher *kaṣr haǧle* genanntes Kloster, das gewöhnlich mit dem des hl. Gerasimos gleichgesetzt wird, während man das Kalamonkloster weiter östlich sucht. Der um 1185 Palästina bereisende und in seinen Angaben sehr zuverlässige Johannes Phokas¹ berichtet jedoch, das Gerasimoskloster liege zwischen dem des Johannes (heute *kaṣr jehūd*) und des Kalamon, sei aber von Grund aus zerstört. Das Kalamon- wie auch das von Manuel Komnenos (1143—1180) restaurierte Johanneskloster sah er dagegen in gutem Zustand. Es war durch Mauern und Türme geschützt, innerhalb derer eine tonnengewölbte und von einer Kuppel bekrönte Kirche nebst einer Kapelle mit einem vom hl. Lukas gemalten Marienbild sich befanden. Diese Beschreibung paßt nun genau auf unser *kaṣr*, das als Gerasimoskloster auch deswegen nicht in Frage kommen kann, weil dieses nach Kyrillos von Skythpolis² eine Meile vom Jordan entfernt lag, während das *kaṣr* etwa 4 km davon abliegt. Die heutige Benennung ist jedoch insofern richtig, als der Name des Gerasimosklosters nach seiner etwa um die Jahrtausendwende erfolgten Zerstörung³

¹ Text bei Koikyliides und Phokylides, *Ὀδοπορικά* Jerusalem 1912, S. 454f.: Ἐν δὲ τῷ μεταξύ τῶν μονῶν τοῦ Προδρόμου καὶ τοῦ Καλαμῶνος, ἀπὸ τῆς τοῦ Ἰορδάνου ῥοῆς, ὑπάρχει κεχαλασμένη ἐκ βάρων ἢ τοῦ ἀγίου Γερασίμου μονή, ἐφ' ἣ οὐδὲν ὄλως ὄραται ἢ μικρά τινα τοῦ ναοῦ λείψανα καὶ σπήλαια δύο καὶ ἐγκλειστήριος στύλος, ἐν ᾧ μέγας γέρον Ἰβηρ ἐγκέκλεισται. S. 456: Ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ Καλαμῶνος μονή καὶ αὕτη ὑπὸ πύργων καὶ κορτίνων ἀπὸ τετραγώνου λαξευτοῦ λίθου ἀνωκοδόμηται, καὶ ὁ ναὸς μέσον αὐτῆς ἐγχώρητος, τρουλλωτὸς ἱδρυται ἐν κυλινδρωτοῖς θόλοις ἐπικαθήμενος. Τούτου συνέζευκται ἐν τῷ δεξιῷ μέρει ναὸς ἕτερος θολωτὸς πάνυ σμικρότατος, ἐν τοῖς χρόνοις, ὡς λέγεται, τῶν Ἀποστόλων ἀνεγερθεῖς, οὗ ἐν τῷ μύακι (Apsis) εἰκὼν τῆς Θεοτόκου ἱστορήται, ἐν ἀγκάλαις φερούσης τὸν Σωτῆρα Χριστὸν . . . χεῖρι τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ τοῦ ἀγίου Λουκᾶ.

² *Vita Gerasimi*, Text bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. IV (Petersburg 1897) S. 181: ἐκ τοῦ ἀγίου Ἰορδάνου πίνουσι τὸ ὕδωρ. ἀπέχει δὲ ἐκ τῆς λαύρας μίλιον ἓν.

³ Reste des Gerasimosklosters will man 500 Schritte nordwestlich der Quelle auf einem kleinen Hügel festgestellt haben, vgl. Kleopas M. Koikyliides, *Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαύραι Καλαμῶνος καὶ ἀγίου Γερασίμου*. Jerusalem 1902 S. γ'; Féderlin (*Terre Sainte* 1903 S. 119) hält diese jetzt verschwundenen Reste dagegen für die des Kalamon-

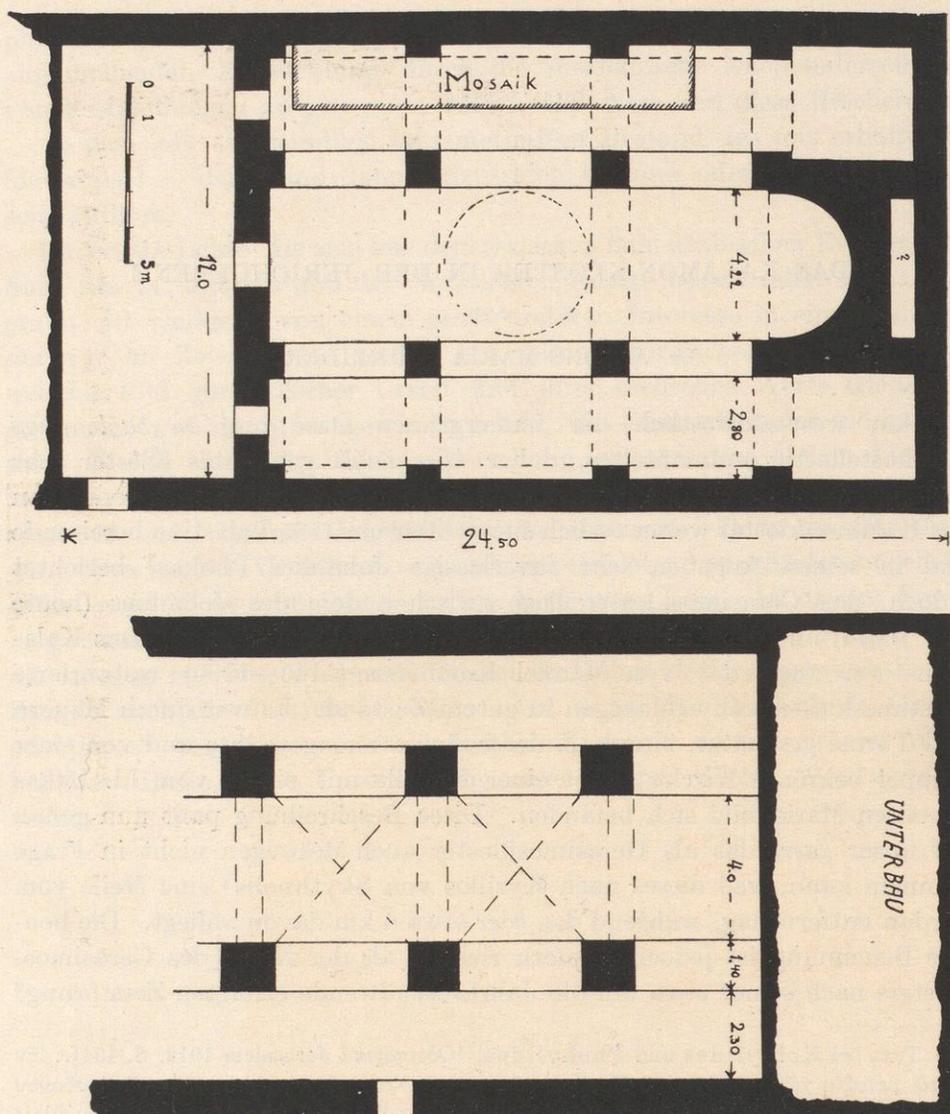


Abb. 1.

auf Kalamon übergang, wie man aus Einträgen ersehen kann, die sich in ehemals *kaşr hağle* gehörigen Handschriften finden¹. Da man vom

klosters. Diese Meinung ist nach dem oben Gesagten unrichtig, aber auch die Identifikation mit dem Gerasimoskloster scheint mir nicht haltbar, sonst hätten die Mönche ja ihr Trinkwasser besser bei der Bethaglaquelle geholt, die jedenfalls näher lag als der Jordan.

¹ Vgl. den Eintrag im Papierkodex 137 der griechischen Patriarchatsbibliothek: Κάγω Μάρθα Παλαιολογίνα ἡ Διπλοβατασίνα ἔδωκα τὸ πατερικὸν τοῦτο εἰς τὸν πατέρα μου τὸν καθηγούμενον τοῦ τῆς λαύρας τοῦ Καλαμώνος ἤγουν τοῦ ἁγίου Γερασίου τοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κύρ Γαλακτίωνα. Andere Eintragungen derart finden sich im Perg. Kod. 35 und im Papierkod. 260, vgl. Kl. Koikylides a. O. κγ'f. und Vailhé, *Éch. d'Or.* II S. 106 und *Rev. Or. Chrét.* IV S. 519 Nr. 16.

Stifter des Kalamonklosters nichts wußte¹ (was vielleicht damit zusammenhängt, daß die Kirche ursprünglich zur Bethagla-Oase gehörte und erst später zu einem Kloster umgewandelt wurde²), man aber andererseits das Gedächtnis an die Stiftung des berühmten Mönchsvaters nicht untergehen lassen wollte, so ist die Namensübertragung gut verständlich.

Die am 17. Februar 1885 eingeweihte³, heute noch erhaltene Kirche steht auf alten Fundamenten (Abb. 1). Sie ist dreischiffig, etwa 13,5 m lang, 12 m breit mit Apsis und rechteckigen, seitlichen Nebenräumen, von denen ich freilich

nicht mit Bestimmtheit sagen kann, ob sie von allem Anfang an so tief waren, wie wir sie heute sehen. Die Schiffe sind durch dicke Pfeiler voneinander geschieden, denen an den Längswänden pilasterartige Wandvorlagen entsprechen. Im Nordschiff ist noch ein 11 m langes und 1,82 m breites Stück des alten Mosaikbodens erhalten. So wie die Kirche im Grundriß sich heute darbietet, gehört sie ins 12. Jahrhundert, einmal weil sie der Beschreibung des Phokas entspricht (die Wandvorlagen weisen darauf hin, daß sie, wie seine Beschreibung ja angibt, mit einer Ton-

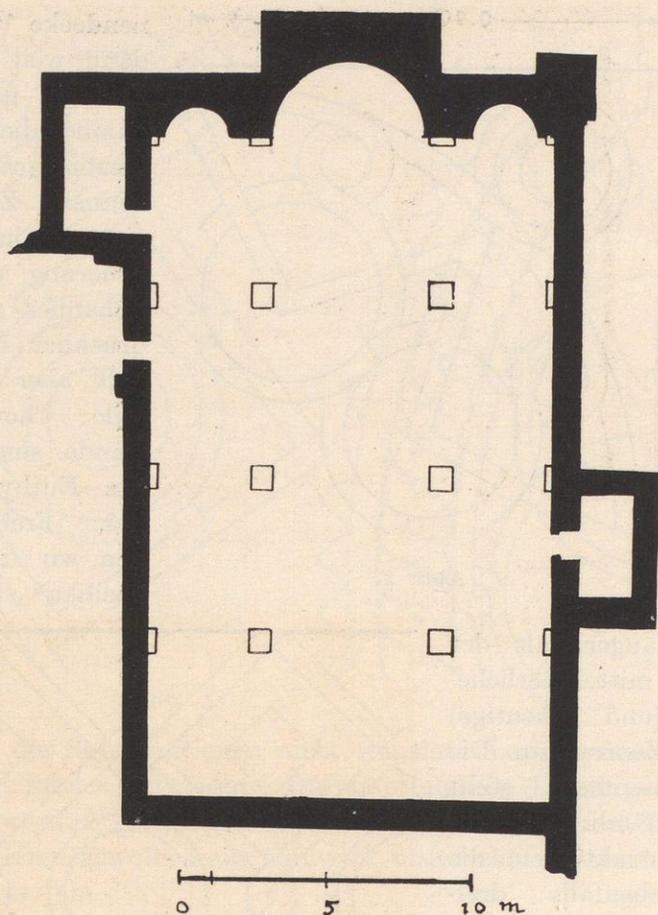


Abb. 2.

¹ Wohl die erste Erwähnung des Kalamonklosters findet sich in der Vita des Theognios, der gegen Ende des 5. Jahrh. dort eine Zeitlang lebte: *Anal. Boll.* X (1891) S. 85, 11; andere Angaben: *Vita Charitonis* (*ASS Sept.* VII S. 578); Moschos, *Prat. Spir.* 26; 46; 163; *Vita Georgii Cypr. An. Boll* VII, S. 97. Vgl. A. E. Mader im *Lexikon f. Theologie u. Kirche* V S. 751.

² Auf der Karte von Madaba ist Bethagla mit einem einzelnen Haus bezeichnet, das vielleicht unsere Kalamonkirche sein soll.

³ Koikylides a. O. S. λε'.

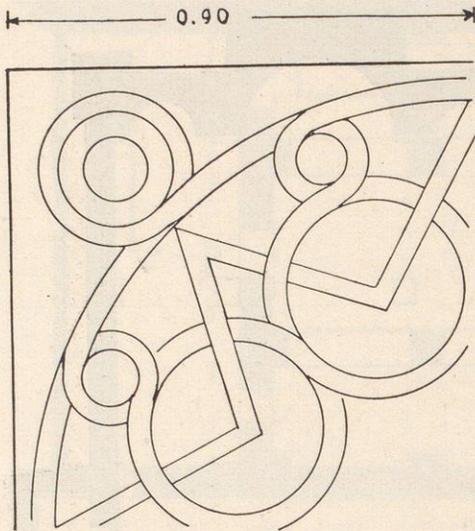


Abb. 3.

länger, als der mittelalterliche (und heutige) Zentralbau. Die Kirche steht nämlich auf Substruktionen, die ebenfalls dreischiffig sind, von mir aber der modernen Verbauung wegen nur unvollkommen aufgemessen werden konnten. Ent-

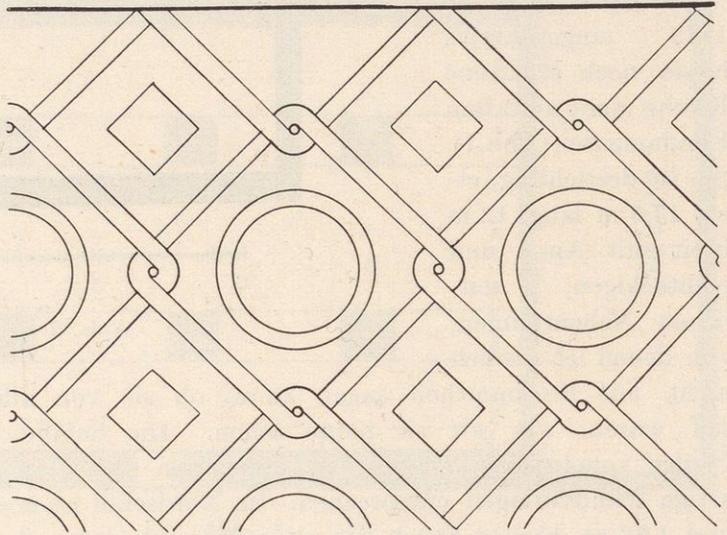


Abb. 4.

nendecke überwölbt war) und dann weil wir aus der gleichen Zeit ein ganz ähnliches Beispiel, nämlich die Kirche des Euthymiosklosters (*chān el-achḏar*)¹ (Abb. 2) kennen. Zudem fand sich noch eine Bauinschrift², die eine Erneuerung z. Z. des Patriarchen Johannes (Mitte 12. Jahrh.) aus drücklich bezeugt. Der Bau enthält aber noch ältere Bestandteile: Chorbildung und Außenwände sind wie bei der Kirche des Euthymiosklosters altchristlich. Freilich war dieser Bau, den wir uns jedoch als Säulenbasilika³ zu denken haben, wohl

¹ Bzw. *chān es-sahl*. Vgl. A. E. Mader im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 197. Phokas a. O. 453: ὁ ναὸς κυλινδρωτῆν καὶ οὗτος ἔχων τὴν ὀροφήν. Über diese Kirche und ihre Geschichte siehe D. J. Chitty, *Pal. Expl. Fund Quarterly Statement* 1932 S. 202f.; danach unsere Abb. 2.

² Koikylides a. O. S. κζ': Ἀνεκινήσθη ὑπὲρ Μονῆ ταῦτι ἐν ἡμέρῃ τοῦ Ἰωάννου πατριάρχου καὶ Ἰακώβου τοῦ ἱγουμένου. Dieser Bau war in unbekannter Zeit zerstört und 1588 mit Zustimmung des Sultan Murad III. wieder erneuert worden (Firman bei Koikylides a. O. S. κζ'); dabei ist am Grundriß kaum etwas verändert worden. Um 1734 lag auch dieser Bau wieder in Trümmern.

³ Zu diesem Typus gehören durchweg die Kirchen von Madaba (vgl. *Néa Siwón* 1905 S. 455f., 473f.; 1906 S. 139f.; *Rev. Bibl.* VI (1897) S. 167, 648; die Kirche von Chirbet ištābul (Mader, *Altchr. Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa*. Paderborn 1918, 168f.) u. a.

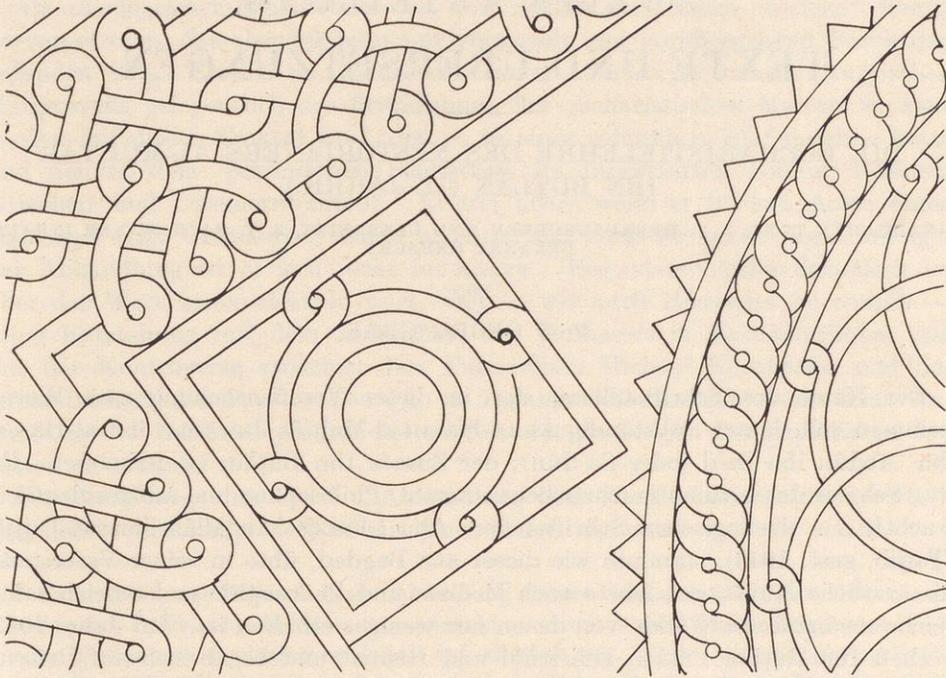


Abb. 5.

scheidend ist nun, daß die Substruktionen nicht wie der Oberbau zwei, sondern wenigstens drei Pfeiler aufweisen. Die ursprüngliche Eingangswand muß also weiter westlich gelegen haben als heute. Das Mittelschiff des Unterbaues ist mit Kreuzgewölben aus Gußwerk überdeckt, die Gurtbogenbänder, welche die einzelnen Kreuzgewölbe voneinander trennen, bestehen aus schönen Hausteinen. Die Seitenschiffe dagegen sind mit einfachen Tonnen überdeckt. Die so erschlossene altchristliche Kirche ist nach den Mosaikresten noch einigermaßen zu datieren. Die Ornamente (Abb. 3, 4) sind nämlich denen der Parthenoskirche zu Madeba¹ ziemlich verwandt (Abb. 5) und diese ist nach einer Bodeninschrift im Jahre 582² erbaut worden.

MINHΦEBPΘAPHOETOC(POΔINΔTE

Abb. 6.

¹ *Néa Sióv* 1905 S. 463.

² Das Datum der Inschrift ist umstritten, je nachdem man die Zeichen (Abb. 6) 674, 974 oder 6074 liest (vgl. C. M. Kaufmann, *Handbuch d. Altchristl. Epigraphik*. Freiburg i. B. 1917, 404; *Néa Sióv* 1905 S. 469 Taf. 20; *Rev. Bibl.* I (1892) S. 641; VII (1898) S. 424; *Mitt. Geogr. Ges. Wien* XLIII (1900) S. 368; *Rec. Arch. Orient.* II (1896) S. 52; *Izvestia d. Russ. Pal. Vereins* VIII S. 106; 674 würde nach der Seleukidenära umgerechnet das Jahr 362 ergeben, was unmöglich richtig sein kann; 974, nach derselben Ära umgerechnet das Jahr 663, was aber mit der Indiktionsziffer nicht stimmt, mag man sie nun 5 oder wohl richtiger 15 lesen. Liest man aber 6074 und rechnet man nach der Alexandrinischen Ära um, dann erhält man das Jahr 582 (so auch Thomsen, *Byz. Z.* XXX (1930) S. 599). Bedenken könnte nur die gewählte Ära erwecken, da man in Madeba sonst durchweg nach der von Bostra rechnete; doch ist da die alexandrinische immer noch verständlicher, als die seleukidische.

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE EUCHARISTIELEHRE DES NESTORIANERS AL-MUḤTĀR IBN BUṬLĀN (11. JAHRH.)

ARABISCHER TEXT, Z. T. HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT, Z. T. NACH SEINEM INHALT
BEKANNT GEMACHT

VON

Prof. GEORG GRAF

Der Name des Schriftstellers, der in dieser Veröffentlichung zum Worte kommen soll, lautet vollständig Abu l-Ḥasan al-Muḥtār Juwānīs¹ ibn al-Ḥasan ibn ʿAbdūn ibn Saʿd (oder Saʿdūn); der Zusatz Ibn Buṭlān ist Beiname². Er war Schüler des berühmten christlichen Arztes, Philosophen und außerordentlich fruchtbaren theologischen Schriftstellers Abu l-Faraġ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭajjib (Ṭajjib, gest. 1043), stammte wie dieser aus Bagdad, übte in seiner Vaterstadt die ärztliche Kunst aus, lehrte auch Medizin und Philosophie und schrieb zahlreiche medizinische Werke, von denen nur wenig erhalten ist. Im Jahre 1047 verließ Ibn Buṭlān Praxis, Lehrstuhl und Heimat und begab sich auf Reisen, um Fachgenossen persönlich kennenzulernen und sich in philosophischen und arzneiwissenschaftlichen Disputen mit ihnen zu messen. Über seine Reise durch Syrien (Aleppo, Antiochien, Laodizea) hat er einen eigenen Bericht hinterlassen. In Ägypten verweilte er 3—4 Jahre (1049/50—1053), verließ es aber verärgert über seinen Rivalen ʿAlī b. Riḍwān, um auch noch Konstantinopel kennenzulernen. Nach einjährigem Aufenthalte kehrte Ibn Buṭlān nach Antiochien zurück, wo er in klösterlicher Abgeschiedenheit und Aszese den Rest seines Lebens verbrachte. Dort starb er nach 1067/68³.

Zu den verlorengegangenen Schriften gehört auch das „Gastmahl der Priester“ (كتاب دعوة القسوس), dessen Verlust besonders zu bedauern ist, da es wahrscheinlich ein Seitenstück zu der wohl gelungenen und köstlichen Satyre „Gastmahl der Ärzte“ (دعوة الأطباء)⁴ gebildet hat und aufschlußreichen Einblick in die kirchlich-kulturellen Verhältnisse der Umgebung und der Zeit seines Verfassers geboten hätte.

¹ Mit diesem christlichen Namen Johannes bezeichnet sich der Verfasser selbst im Eingang seiner Abhandlung.

² Quellen und Literatur: Ibn al-Qifṭī, *taʾrīḥ alḥukamāʾ*, hsg. von Julius Lippert. Leipzig 1903. S. 223. 294—315. 330. Ibn Abi Uṣaibīʿa, *ʿujūn al-anbāʾ*, hsg. von August Müller. Königsberg i. P. 1882. I S. 241—243. Barhebraeus, *Geschichte der Dynastien*, hsg. von Anton Ṣālhānī. Bairut 1890. S. 140. 331—334. — Carl Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur*. I S. 483; *Supplement-Bd.* I S. 885. *Enzyklopaedie des Islām* II Sp. 392. *Al-Maṣriq* XII (1909) S. 491f. XXIII (1925) S. 659—664. 764—769. Louis Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'islam*. Beyrouth 1924, S. 5. J. Schacht in *ZDMG* LXXX (1936) S. 530—533. Paul Sbath, *Al-Filiris (Catalogue de Manuscrits Arabes)*. Le Caire 1938, S. 9.

³ Das Todesjahr 444 H. = 1052 bei Ibn al-Qifṭī und Barhebraeus ist irrig.

⁴ Die Ausgaben bei Brockelmann a. a. O. Französisch (gekürzt) von Mahmoud Sedky Bey, *Un banquet de médecins arabes . . .* Le Caire 1928.

Als theologischer Schriftsteller ist Ibn Buṭlān mit einem einzigen¹ Werke hervorgetreten, das aber bis jetzt nur vereinzelt und vorübergehend Beachtung gefunden hat. Eusebius Renaudot weist nämlich in seinem liturgischen Hauptwerke gelegentlich der Besprechung der eucharistischen Materie an zwei Stellen auf diesen Traktat hin², den er in einer römischen Hs.³ gesehen hatte und den er dem polemischen Schrifttum im literarischen Kampf zwischen Griechen und Lateinern zuteilt. Er irrt aber, wenn er in dem Autor einen Melchiten oder Orthodoxen sehen möchte, und auch bezüglich des Umfanges der Abhandlung ist er sich nicht im klaren. Besonderer Aufmerksamkeit ist aber das Werk schon deshalb wert, weil — wie auch Renaudot hervorhob — seine Entstehung mit dem Aufenthalt des Verfassers in Konstantinopel und mit der Kontroverse zwischen dem Patriarchen Michael Kerullarios und der Gesandtschaft des Papstes Leo IX. in Zusammenhang steht; denn seine Ankunft in der Reichshauptstadt fiel zeitlich mit derjenigen der päpstlichen Legation zusammen.

Das Werk trägt den Titel: „Abhandlung über die Eucharistie (das *qurbān*)“⁴ und befaßt sich hauptsächlich mit jener Frage, die unter den mit viel Leiden-

¹ In dem erst nach Vollendung und Absendung meines Manuskriptes mir zugekommenen Katalog von P. S bath, *Al-Fihris* (s. o.) taucht ein zweites sonst ganz unbekanntes Werk des Ibn Buṭlān mit theologischem Inhalt auf, nämlich eine „Einleitung zum Evangelium“ (*muqaddamat al-ʿinṣīl*), in einer im Privatbesitz befindlichen Hs. (Konstantin Ḥudari, griech. Ḥūri in Aleppo).

² *Liturgiarum orientalium collectio* II (Parisiis 1716) S. 65f.: „*Extat de eodem argumento prolixior disputatio Arabice scripta in Codice Vaticano, post Questiones et Responiones varias circa Eucharistiam, quae dicuntur factae secundum doctrinam Ecclesiae Copticae quamvis ex Orthodoxo potius aliquo scriptore Graeco translatae videantur. Nam inter testimonia circa Eucharistiae fidem, referuntur ultima capita libri Joannis Damasceni de Fide Orthodoxa. An disputatio de Azymis ad autorem totius operis, aut ad alterum quempiam referenda sit, sciri vix potest. Dicitur autem facta Constantinopoli pro Patriarcha Michaele, anno Alexandri MCCCLXV. Martyrum DCCLX. Hegirae CCCCLXV. qui annus respondet anno J. C. MLIII. ut alter Alexandri, seu Seleucidarum, qui est Martyrum, non DCCLX sed DCCLXIX. Autor Disputationis dicitur fuisse Mughtar Ebn-El-Hacen, Ebn-El-Abdoun, Ebn-El-Botlan Bagdadensis, Medicus satis celebris, de quo Abulfaragius in Historia Dynastiarum, qui tamen eum obiisse anno praecedente, scribit. Occasio disputandi fuit, quod misisset Papa Romanus Nuncios ad Michaelem Constantinopolitanum, Cerularium scilicet tempore Constantini Monomachi, cum litteris hortatoriis ad Graecos, ut multa disciplinae suae capita reformarent, inter alia usum fermentati panis in Oblationibus suis. In ea igitur Disputatione argumenta varia contra Azyma reperiuntur, quae Autor Apologiae, ut verisimile est, inde sumsit, cum eodem viveret tempore.*“ S. 353: „*Ad disputationes de Azymo et Fermentato quae Latinos inter et Graecos usque ad anathemata exarserunt anno J. C. MLIII. tempore Constantini Monomachi, et Michaelis Cerularii Patriarchae Constantinopolitani, tum primum Orientalibus innotuerunt, cum Tractatum adversus Latinos de eodem argumento edidit Joannes cognomine Ebn-Botlan Medicus Bagdadensis, quem reperimus in Codice MS. Bibliothecae Vaticanae. Erat Ebn Botlan Christianus, et verisimiliter Melchita sive Orthodoxus, nam in titulo interfuisse disputationi dicitur, et scripsisse pro Michaele Patriarcha, quod Jacobitae nec libuisset, nec licuisset. De eo scribit Gregorius Abulfaragius, sed tantum de Medico loquitur, non ut de Theologo.*“ — Hinweis darauf bei Michel (siehe unten) II S. 129f.

³ Es ist die Hs. C = *Vat. ar. 117*, die allein die dreifache, dabei unstimmgige Datierung hat, die auch Eus. Renaudot notiert.

schaft diskutierten Streitpunkten beider Parteien im Vordergrund des Interesses stand, nämlich mit der Frage über die Zulassung oder Ablehnung der Azyma für die Eucharistiefeier, und wurde auf Wunsch des Patriarchen Michael geschrieben, der die Meinung des eben aus dem Orient angekommenen Nestorianers in dieser Sache hören wollte. Die näheren Umstände schildert der Verfasser in der seiner Abhandlung vorausgeschickten Einleitung. Da aber neben der Polemik in einer im Grunde doch nur disziplinar-kultischen und für uns weniger belangreichen Angelegenheit auch die Lehrmeinung des nestorianischen Verfassers über das Wesen der Eucharistie wiederholt zum Ausdruck kommt, kann seine „Abhandlung“ auch vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus Anspruch auf Beachtung erheben.

Die Schrift ist uns in einer zweifachen Überlieferung erhalten, zunächst als selbständiges Werk in zwei Hss.: *Jerusalem s. sep. ar.* 12 (12./13. Jahrh.), ff. 282^v bis 293^{v1}, und *Bairut 516* (Jahr 1724), S. 567—597², dann auch als Bestandteil jener großen Summa theologica, welche der Kopte Abū Šākir ibn ar-Rāhib abi l-Karam Buṭrus (d. i. Petrus) ibn al-Muhaddab, Diakon an der berühmten Marienkirche al-Muʿallaqa in Altkairo³, unter dem Titel „Buch des Beweises, betreffend die vollkommenen Kanones und die vernachlässigten Satzungen“⁴ im Jahre 1271 verfaßt hat. Diese Summa ist in 50 „Fragen“ eingeteilt und behandelt ohne strenge logische Ordnung dogmatische Lehren, biblische Fragen, ethisch-disziplinäre Angelegenheiten und kultische Gebräuche. Das Werk des Ibn Buṭlān erscheint als „6. Abhandlung“ in der „16. Frage, über das *qurbān*, welches der Leib und das Blut Christi ist“⁵. Für die Ausgabe standen mir nur die drei vatikanischen Hss. zur Verfügung⁶, nämlich:

A = *Vat. ar.* 104, 265 × 170 mm, III u. 230 Blr., 21 Zln., geschr. J. 998 Mart., 681 H. = 1282 Ch., Autograph des Vfr.: ff. 75^r—87^v.

¹ *Oriens christ.* N.S. V (1915) S. 302.

² *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth. XI (1926) S. 219f.

³ Über seine philologischen Werke siehe Alexis Mallon, ebenda II (1907) S. 230—258. Über die zu Unrecht geschehene Zuteilung des *Chronicon orientale* (ed. L. Cheikho in *CSCO. Scriptores arabici*. Ser. III, t. 1) siehe M. Chaîne in *ROC* XXVIII (1931/2) S. 390 bis 405; vgl. *Oriens christ.* XXX (1933) S. 124, Nr. 227.

⁴ كتاب البرهان في القوانين المكملة والفرائض المهمة

⁵ Die übrigen Teile dieses Kapitels enthalten — nach eigenen Erklärungen des Verfassers zu ausgewählten Schriftstellen — noch Auszüge aus nicht näher bezeichneten Schriften folgender Autoren: 2. Gregorius; 3. Cyrillus, der Große; 3. Athanasius, der Apostolische; 4. Eustathius, der Mönch; 5. Anbā Janah ibn Manšūr (d. i. Johannes von Damaskus) aus einer vom 18. Januar 1230 datierten Kopie des Schaich al-Asʿad Abu l-Faraġ ibn al-ʿAssāl; 6. „Buch des geistigen Paradieses“ (s. *Orientalia* I [1932] S. 140f.); 7. „Buch eines Heiligen“.

⁶ Andere Hss., welche „das Buch des Beweises“ und damit auch die Abhandlung des Ibn Buṭlān überliefern, sind: *Kairo 379* (J. 1848) mit dem Namen des Abū Šākir; 325 (18./19. Jahrh.) u. 332 (18. Jahrh.) mit dem Namen „Severus“ als Verfasser; 436 (J. 1751) anonym; s. G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [*Studi et Testi* 63]. Città del Vaticano 1934, S. 143f., 119, 121. Ferner: *Šarfeh syr.* 9/1 (karš. J. 1730); s. Isaak Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*. Beyrouth 1928, S. 147f. und Jounieh 1936, S. 183f. In dieser Hs. hat der Titel im letzten Wort die Variante المعلة, also „die beobachteten Satzungen“.

B = *Vat. ar. 116*, 220 × 150 mm, II u. 360 Blr., 15 Zln., geschr. J. 1890

Gr. = 1587 Ch.: ff. 110^r—131^v.

C = *Vat. ar. 117*, 265 × 170 mm, 249 Blr., 18—22 Zln., geschr. 1039/40 Mart.,

723 H. = 1323 Ch.: ff. 82^r—97^v.

Alle drei Hss. bieten eine einheitliche Textüberlieferung. Die verhältnismäßig wenigen Varianten sind zum weitaus größten Teil nur orthographischer Art. Dazu kommen noch einige Auslassungen und Zusätze und Austausch mit Synonyma, bei B mehr als bei C¹. Als Vorlage stand dem Verfasser Abū Šākir Buṭrus eine Kopie aus der Feder eines großen Zeitgenossen zur Verfügung, des gelehrten al-Asʿad abu l-Farağ Hibatallāh ibn al-ʿAssāl (gest. zwischen 1253 und 1260), der auch als fleißiger Büchersammler bekannt ist². Dieser hatte seinem Exemplar mehrere selbständige Glossen beigefügt, worin er den nestorianischen Auffassungen des abgeschriebenen Autors entgegentritt und die Abū Šākir gewissenhaft weiter überliefert, mit eigenen Bemerkungen sie noch vermehrend.

Gegenstand der Abhandlung ist das *qurbān* (قربان = قربان), ein Wort, dem im christlichen Sprachgebrauch eine mehrfache Bedeutung eignet. Neben dem allgemeinen Begriff „Opfergabe“ überhaupt (namentlich im Plural *qarābīn*) dient es im besonderen zur Bezeichnung der für die eucharistische Liturgiefeier bestimmten Opfergabe, Brot und Wein vor ihrer Konsekration, dann aber auch im engsten Sinne: die konsekrierten Elemente, Leib und Blut Christi — mit Vorzug nur die Brotspezies sowohl vor als nach der Konsekration. Ferner ist *qurbān* dann und wann auch die Liturgiefeier selbst (Messe) oder die Kommunionhandlung als Spendung und als Empfang. Abgeleitete Verba sind *qarraba* (قرب = قرب): das *qurbān* darbringen, die Liturgie feiern, besonders die Kommunion spenden; *taqarraba* (تقرب = تقرب): die Kommunion empfangen. Wegen dieses mannigfachen Gebrauches des Terminus und seines mehrdeutigen Sinnes lasse ich in der folgenden Übersetzung das Wort *qurbān* stehen, obwohl in manchen Fällen „Eucharistie“ ein passendes Äquivalent wäre.

Der Inhalt gliedert sich in folgende Teile: I. Kap. Zurückweisung der zugunsten der Azyma vorgebrachten Argumente, als da sind: 1. Auch Ungesäuertes ist Brot im Sinne der Hl. Schrift. 2. Christus wollte dem Gesetze nicht zuwiderhandeln. 3. Bei seiner Paschafeier stand Gesäuertes nicht zur Ver-

¹ Eine Eigentümlichkeit dieser (und sehr vieler anderer) Hss. ist die konsequente Auslassung des Hamza und der diakritischen Punkte beim femininen Schluß-*ā*, auch im status constructus (nur A schreibt manchmal in den Überschriften الحجة). Beide Zeichen sind in der folgenden Ausgabe regelmäßig ergänzt, also auch الفرائض für الفرائض, رئيس für رئيس; andere Verstöße gegen orthographische und grammatikalische Korrektheit sind aus dem Apparat ersichtlich. Der Schreiber von C hat für sich die Besonderheit, daß er sehr häufig für د das punktierte ذ setzt, also ذيونيسيوس, ذيمان neben عمان, ذيهون, ذيران. Die Ausgabe folgt im allgemeinen dem Autograph A; eine Änderung, d. h. Verbesserung wurde nur vorgenommen, wo sie unumgänglich nötig erschien. Für die Herstellung des Textes und der Übersetzung verdanke ich Herrn Dr. A. Spitaler-München wertvolle Mithilfe, Herr Prof. A. Michel-Freising hat eine Reihe von Beiträgen zur sachlichen Erklärung beige-steuert, die mit vorgesetztem * kenntlich gemacht sind.

² Siehe *Orientalia* I (1932) S. 54—56, 130f., als Schriftsteller S. 141—148.

fügung. 4. Der Gebrauch der Azymen ist für die römische Kirche eine apostolische Überlieferung von Petrus her.

II. Kap. Rechtfertigung des Gebrauches des Sauerbrottes a) mit der den Aposteln zustehenden legislativen Vollmacht (in 4 „Argumenten“), b) mit dem dem Sauerbrot zukommenden höheren Wert hinsichtlich seiner Symbolik und des heilsmäßigen Zweckes der Eucharistie (in 14 „Argumenten“).

III. Kap. a) Termin der Paschafeier Christi. b) Die Frage, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot, ist indifferent; wichtiger ist die Frage über das Wesen des *qurbān*. Gegenüber der Verwandlungslehre tritt der Verfasser entsprechend seiner nestorianischen Einstellung für die symbolische Deutung der konsekrierten Elemente ein.

IV. Kap. Verschiedene Auffassungen und Gepflogenheiten bezüglich des Zweckes, der Materie, des Empfanges des *qurbān* und der Feier des eucharistischen Opfers.

V. Kap. Lösung von Zweifeln: 1. Hat Christus beim Paschamahl selbst das *qurbān* genossen? 2. Warum das Gebot der Nüchternheit, das im Widerspruch zum Verhalten der Jünger steht? 3. Warum nur teilweise Aufhebung der alttestamentlichen Gesetze? 4. Warum soll der Neue Bund vollkommener sein als der Alte? 5. War nicht die Gesetzesübertretung Christi durch seine Paschafeier mit gesäuertem Brot der Grund zu seiner Kreuzigung?

Trotz der Aufteilung des Stoffes in Kapitel, „Argumente“ und „Gesichtspunkte“ mangelt der Abhandlung ein das Ganze beherrschender logischer Einteilungsgrund und den einzelnen Kapiteln eine straffe Disposition. Darstellung und Beweisführung sind auch nicht frei von Wiederholungen. Aber auch in Stil und Sprache bleibt die „Abhandlung“ hinter den medizinischen Schriften des Ibn Buṭlān, z. B. dem „Gastmahl der Ärzte“, zurück. Sie trägt deutlich die Spuren einer schnell zu erledigenden Gelegenheitsarbeit und des Mangels einer nachhelfenden, glättenden Feile.

Am auffallendsten ist die Nachlässigkeit in den Bibelzitate. Kaum eine einzige Schriftstelle stimmt genau mit dem überlieferten Text überein. Dem Verfasser war offenbar ein Bibelexemplar in seiner Muttersprache nicht zu Händen, er zitierte aus dem Gedächtnis, gab zuweilen nur den Inhalt der angerufenen Stelle wieder und ein andermal nur den von ihm selbst dem Schriftwort untergelegten Sinn. Alle diese Mängel bekunden, daß das Werk tatsächlich „auf Reisen“ entstanden ist, wie die Einleitung dartut.

Al-Muḥtār Ibn Buṭlān erklärt ebendort, daß seine „Abhandlung“ zur Belehrung des Patriarchen Michael (Kerullarios) und seiner Umgebung dienen sollte als eine Darbietung seiner eigenen Meinung. Bei genauem Zusehen ergibt sich aber, daß er nicht der Gebende, sondern der Empfangende war, wenigstens in dem an erster Stelle stehenden Diskussionsthema, im Streit um die Opfermaterie.

Wir wissen aus den eingehenden Untersuchungen von J. Hergenröther¹ und A. Michel² u. a.³, daß im griechischen, syrischen und ägyptischen Kirchen-

¹ Herg. = J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*. Dritter Band. Regensburg 1869, S. 736–779.

² Michel = Anton M., *Humbert und Kerullarios. Studien*. Erster Teil. Paderborn 1924. Zweiter Teil. Ebenda 1930. Siehe besonders S. 113–118.

³ T. Spačil, *Doctrina Theologiae orientis separati de SS. Eucharistia*. T. II [*Orientalia*

bereich bis zum 11. Jahrh. noch keine durchaus einheitliche Praxis in der Wahl der Opferelemente geherrscht und daß vor allem keine ernstliche literarische Auseinandersetzung darüber stattgefunden hat. „Kerullarios hat selbst seinen feindlichen Ideen das erste literarische Gewand gegeben. P[anoplia] III A ist der Stammvater aller literarischen Produkte gegen die Azymen“¹. Die bis zum Eintreffen Ibn Buṭlān's in Konstantinopel auf griechischem Boden erschienenen Streitschriften waren hauptsächlich diese²: Die Panoplia des Michael Kerullarios, Abschnitt über die Azymen, Jahr 1050—1052³; der Brief des Leo von Achrida an Johann, Bischof von Trani, Frühjahr 1053⁴; ein „Fragment“ des Kerullarios, Winter 1053/4⁵; von Niketas Stethatos, Mönch des Klosters Studion, eine „Dialexis“ gegen die Franken, Frühjahr 1054⁶, und eine Schrift gegen die Armenier und Lateiner⁷; ein Brief des Patriarchen Petrus von Antiochien an den Erzbischof Dominikus von Grado, Frühsommer 1054⁸. (Auszüge aus diesen Schriften sind von einem jüngeren Meletios verarbeitet und wurden fälschlich dem Johannes von Damaskus zugeteilt⁹.) Von den Gegenschriften römischerseits¹⁰ kommen vor allem in Betracht der Brief Leos IX. an Kerullarios, von Kardinal Humbert im Sommer 1053 verfaßt¹¹, und des letzteren Dialog vom Herbst des gleichen Jahres¹².

Die meisten von Ibn Buṭlān für und gegen die Azyma vorgebrachten Argumente und Betrachtungspunkte stehen bereits in diesen Schriften, sind also keineswegs originell. Doch braucht eine literarische Abhängigkeit nicht angenommen zu werden; er selbst war ja des Griechischen nicht mächtig, um seine Vorgänger ausschreiben zu können. Sein Wissen um diese Dinge ist vielmehr nur das Echo dessen, was er in Konstantinopel — durch Vermittlung von Dolmetschern — gehört hat, sicher auch aus dem Munde des Kerullarios, und ist diesem zuliebe wiedergegeben, so daß ein großer Teil seiner Abhandlung über die Azymafrage (Kapp. I, II, IIIa) als Widerhall griechischer Polemik angesehen werden darf.

christiana XIV. 1] (1929) S. 135—145. Joh. Mich. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. II (Romae 1930) S. 127—137. 141—148.

¹ Michel II S. 122. Zur Echtheit der Panoplia s. ders. in *Röm. Quartalschr.* XLI (1933) S. 153ff. *Byz. Zeitschr.* XXXIII (1933) 201.

² Siehe Michel I S. 2f., II S. 124—130. 200. Herg. a. a. O.

³ Text dieses Abschnittes bei Michel II S. 230—235.

⁴ Ausgaben: Will = Cornelius Will, *Acta et scripta*. Lipsiae 1861, S. 56—60 (61—64). Migne, *PG.* CXX Sp. 835—844.

⁵ Michel in *Röm. Quartalschr.* XXXIX (1931) S. 355—366.

⁶ Michel II S. 298—342.

⁷ Ausgabe von J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*. Ratisbonae 1869, S. 139—154.

⁸ Ausgabe von Will S. 208—228. Migne, *PG.* CXX. Sp. 755—782.

⁹ Ausgabe Migne, *PG.* XCV Sp. 388—396. Siehe Michel II S. 309.

¹⁰ Siehe ebenda I S. 1. 44—65.

¹¹ Ausgaben Will S. 65—85. Migne, *PL.* CXLIII. Sp. 744—769. Mansi, *Coll. conc.* XIX 635—656.

¹² Ausgabe Will S. 93—126. Migne a. a. O. Sp. 929—974. Zu den vielfachen Beziehungen in der wechselseitigen Polemik vgl. Michel II S. 298—308 und *Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen* in *Byz. Zeitschr.* XXXV (1935) S. 308—336.

Dazu kommt, daß al-Muhtār Ibn Buṭlān selbst in seiner eigenen Nation keinen Vorgänger in der zur Frage stehenden Diskussion hatte, weder bei den Nestorianern noch bei den Jakobiten, er vielmehr als erster Orientale die Frage literarisch behandelte, so wie sein Auftraggeber Kerullarios auf griechischem Boden die Polemik in dieser Sache eröffnete. Und wenn er — im Gegensatz zu der bisherigen schärfsten Stellungnahme gegen die „Azymiten“ im Sinne der Griechen — plötzlich, in der Überleitung zum neuen Thema vom Wesen der Eucharistie (Kap. III b), die Frage über die Materie der Opfertgabe für eine indifferente Sache erklärt, so gibt er auch hier schon von anderen Gesagtes wieder. Denn es ist der Standpunkt des versöhnlich gestimmten Patriarchen Petrus von Antiochien, was ihm recht wohl schon in Konstantinopel bekannt werden konnte, und überhaupt der Hofpartei¹.

Fremdes und Gegensätzliches bietet Ibn Buṭlān seinen Auftraggebern erst mit der Darlegung seiner dogmatischen Auffassung von der Eucharistie und zum Teil in der Aufzählung der verschiedenen Gebräuche im eucharistischen Kultus und deren Begründung.

In ersterer Beziehung ist es der Standpunkt des Nestorianers, der aus seinen Ausführungen erkenntlich ist, und den schon Babai, der Große (gest. bald nach 628/9), literarisch vertreten hat. Dieser behauptet, unter Ablehnung einer Wesenswandlung, daß Christus in den hl. Geheimnissen nur einen Typus seines Leibes und Blutes gegeben habe, und daß das Brot durch die Heiligung des Hl. Geistes ein *corpus typicum* werde zum Gedächtnis des Leidens Christi und zu unserem Wachstum in der Wahrheit und zum Schutze vor dem Bösen². Ein jüngerer Nestorianer, aber noch vor Ibn Buṭlān, der unter dem falschen Namen eines Georg, Bischofs von Arbela erscheinende Verfasser der „Erklärung der kirchlichen Dienste“³, sieht ebenfalls im *qurbān* nur ein „Zeichen“ (سمة) des dynamisch mit ihm verbundenen Leibes und Blutes Christi (Tract. IV, c. 24)⁴.

¹ Bericht des Michael Psellos, s. Michel II S. 478.

² Siehe V. Grumel in *Échos d'Orient* XXIII (1924) S. 396f.

³ A. Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur* S. 239.

⁴ Siehe *Bibl. or.* III, 1 S. 534f.; III, 2 S. CCXCIII. Ausgabe von R. H. Connolly in *CSCO Scriptores syri.* Ser. II, t. 92, Textus S. 66—68. Versio S. 61—63. — Wenn Jos. Sim. Assemani bei nestorianischen Autoren wiederholt eine katholische Eucharistielehre zu erkennen glaubt (zusammengefaßt in *B. or.* III, 2, S. CCXC—CCXCV), so beruht

المقالة السادسة تصنيف يوانيس الطبيب المعروف بالمختار بن الحسن بن
عبدون بن بطلان البغدادي في القربان المقدس صنفها بالقسطنطينية للاب
البطريك² انبا ميخائيل³ حفظ الله كنيسته الطاهرة بصلواته امين. نقلت من
نسخة بخط الشيخ الاسعد ابي⁴ الفرج بن العسال رحمه الله وتنقسم⁵ خمسة ابواب.

B أبو⁴ | C ميخائيل | B ميخائيل³ | B الباطريك² | BC ابن¹

C تنقسم⁵

Wohl nennt Ibn Buṭlān das *qurbān* wiederholt „Leib des Herrn“, aber er läßt doch keinen Zweifel, daß er es nur im symbolischen Sinne verstanden wissen will, indem er das *qurbān* unzweideutig an anderen Stellen als ein Sinnbild, Abbild (*mitāl*) und als eine Ähnlichkeit, ein Gleichnis (*ṣibh*) des Leibes und Blutes erklärt und diese Auffassung gegenüber der Annahme einer Verwandlung eigens verteidigt (Kap. III b).

Wenn gesagt wurde, daß Ibn Buṭlān hinsichtlich der polemischen Erörterung der Opfermaterie keinen Vorgänger im nestorianischen Schrifttum hatte, so trifft dieses für andere Fragen nicht zu. Wiederholt berühren sich seine Fragestellungen und Antworten mit solchen, die sein Lehrer Abu l-Farağ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭajjib in seinem Evangelienkommentar¹, näherhin bei der Erklärung der Abendmahlserzählung in die Diskussion einbezieht. Aber dem Charakter beider Schriftwerke entsprechend sind die Ausführungen des Schülers weit-schweifiger als die scholienartigen Interpretationen des Lehrers². Ein anderer Unterschied zwischen beiden besteht auch hinsichtlich der Grundfrage nach dem Wesen der Eucharistie. Ibn aṭ-Ṭajjib vermeidet Aussagen sowohl über Verwandlung als auch über Versinnbildung und begnügt sich lediglich mit der Konstatierung: Brot und Wein werden bei der „Segnung“ Christi, bzw. des Priesters Leib und Blut des Herrn und zwar „durch die göttliche Kraft, welche auf sie herabsteigt“, verbreitet sich aber ausführlicher über die Zweckgründe, warum Christus seinen Leib und sein Blut zur Speise reicht.

Die „Zweifel“, die im letzten Kapitel ihre Lösung finden sollen, beziehen sich auf verschiedenes im Bereiche der Eucharistielehre und stammen zum Teil sichtlich aus jüdischen Kreisen.

In Anbetracht des Umfanges und der mehrfachen Wiederholungen und Weit-schweifigkeiten der Abhandlung soll in der folgenden Publikation nur eine Auswahl aus dem Text samt Übersetzung, vom übrigen aber eine Analyse des Inhaltes gegeben werden.

diese Auffassung auf einer ungenügenden Exegese der von ihm herangezogenen Quellentexte. Siehe Georg Eduard Steitz in *Jahrbücher für Deutsche Theologie* XIII (Gotha 1868) 58–66.

¹ *تفسير المشرقى*, hsg. von Jūsuf Minqūriūs, 2 Bde. Kairo 1908–1910. Siehe *Bibl. Zeitschr.* XXI (1933) 25–30.

² Siehe die Textmitteilungen unten zu Kap. III a; V, 1, 2.

Sechste Abhandlung. Werk des Juwānīs, des Arztes, der bekannt ist als al-Muḥtār ibn al-Ḥasan ibn ʿAbdūn ibn Buṭlān al-Baḡdādī, über das heilige *qurbān*. Er verfaßte die Abhandlung in Konstantinopel für den Vater, den Patriarchen Anbā Michael — Gott schütze seine reine Kirche durch seine Gebete, Amen! Sie ist abgeschrieben aus einer Kopie von der Hand des Scheich al-Asʿad abu l-Farağ ibn al-ʿAssāl — Gott erbarme sich seiner — und ist in fünf Kapitel eingeteilt.

C 83^r قال وقبل أن نشرحها ناتي بذكر السبب *الموجب لتصنيفها. قال يوانيس
 في سنة الف وثلثمائة وخمس¹ وستين للاسكندر² الموافق لسنة خمس وأربعين
 وأربع مائة³ للهجرة⁴ انفذ البابا بطريرك رومية الى انبا مخائيل⁵ بطرك⁶
 القسطنطينية في ايام الملك قسطنطين⁷ المتماخس⁸ عددًا⁹ كثيرًا من المطارنة
 B 111^r والاساقفة والصناقله¹⁰ برسالة يدعوهم¹¹ الى أن يرجعوا عن أشياء عددها *منها
 يسقطوا الخمير¹² من قرابينهم وأن يمنعوا الخصيان الخدمة من مراتب الكهنوت
 ويلزموا جميع الكهنة حلق اللحي كالذي فعل في أشهر القديس¹³ بطرس رئيس¹⁴
 الكواريين¹⁵ وضمنوا¹⁶ لهم فيها أن استجابوا الى ما دعاهم اليه تكون الكلمة
 واحدة ويردوا عليهم البلاد الماخودة منهم ويسارعوا الى قتال الطمعة في بلادهم.
 فامتنع¹⁷ البطريرك من هذا¹⁸ ولم يستجب¹⁹ الى شيء مما راموه أصلًا. واجتمع
 مع الملك وقرّر معه الأمر على عقد سنودس²⁰ للمناظرة في ذلك

A 75^v فدخلت اليه في تلك الايام فوجدته كئيبيًا مهتمًا²¹ بهذه الحال²² فقال لي²³ ما
 الذي تراه فيما تقوله هذه الطائفة المخالفة. قلت له ايها السيد مرني²⁴ بالمضى اليهم

add C الموافق لسنة ستين وسبع مائه للشهدا الاطهار² C وخمسة¹
 C بطريرك⁶ C ميخائيل | B ميخايل⁵ B للهجرية⁴ B وأربعماية³
 ABC (sic) المساقلة¹⁰ B عدد⁹ ABC المتماخس⁸ B القسطنطين⁷
 B الفطير¹² B يدعيهم¹¹ (Pl. von σὺγκελλος) صنقل
 BC فامتغص¹⁷ B وضمنوا¹⁶ B الكواريون¹⁵ B راييس¹⁴ B القدس¹³
 C سينودس | B السنودس | A سنودس²⁰ B يستجيب¹⁹ C ذلك¹⁸
 B أمرني²⁴ B om²³ لي²³ B الحال²² B مغتمًا²¹

¹ C fügt bei: „das dem Jahre 760 der reinen Martyrer entspricht“ (= 1044 Ch.), eine irrije Gleichung statt 770 Mart. (= 1054 Ch.).

² * Zur päpstlichen Legation gehörten nur der Kardinal (Sync.) Erzbischof Humbert, Erzb. Petrus von Amalfi und der römische Kanzler Friedrich von Lothringen.

³ Die uns bekannten Dokumente (vgl. Herg. III S. 737–739, Michel I S. 44–65) enthalten diese Forderungen nicht, sondern verlangen nur die Duldung und Achtung der Gebräuche des römischen Ritus bei den „lateinischen Christen“ im Orient, abgesehen von der Verteidigung des Gebrauchs der Azyma und der Widerlegung der dagegen erhobenen Vorwürfe. Ibn Buṭlān's Wissen gründet sich nur auf die umlaufenden Gerüchte. — * Erst die Bannbulle Humberts vom 16. Juli 1054 bekämpft die Promotion der Kastraten und solcher Griechen, die bartlose Lateiner von der Kommunion ausschließen, Will S. 153b. 163; Michel II S. 143.

Er sagt: Bevor wir sie (die Abhandlung) vorlegen, wollen wir dazu gehen, den Grund anzuführen, der ihre Abfassung veranlaßt hat. Jūwānīs sagt: Im Jahre 1365 des Alexander¹, das dem Jahre 445 der Heğra entspricht, sandte der Papst, der Patriarch von Rom, an Anbā Michael, den Patriarchen von Konstantinopel, in den Tagen des Königs Konstantin Monomachos, eine große Zahl Metropolitane und Bischöfe und Synkelloi² mit einem Schreiben, (worin) er sie (die Griechen) aufforderte, von mehreren Dingen abzustehen³, nämlich: Sie sollen das Gesäuerte von ihren Opfergaben weglassen, den Kastraten den Dienst der Ordines des Priestertums verwehren und alle Priester anhalten, das Kinn zu rasieren, wie es geschehen ist bei der Verkündigung des hl. Petrus, des Oberhauptes der Jünger⁴, und sie verbürgten sich ihnen darin (für folgendes): Falls sie dem entsprächen, was er von ihnen verlangte, bräuchte es nur ein Wort, und sie würden ihnen die ihnen weggenommenen Provinzen zurückgeben und sich beeilen, gegen die Rebellen⁵ in ihren Provinzen zu kämpfen⁶. Aber der Patriarch weigerte sich dessen und willfahrte in gar nichts dem, was sie verlangten. Er kam mit dem König zusammen und beschloß mit ihm, in der Sache eine Synode einzuberufen zum Zwecke der Diskussion darüber.

Eben in jenen Tagen trat ich bei ihm ein und fand ihn bekümmert und in Sorgen wegen dieser Angelegenheit. Er sagte zu mir: Was meinst du von dem, was diese widersprechende (irrgläubige) Nation sagt? Ich antwortete ihm: O Herr, befehl mir, zu ihnen zu gehen, damit ich ihr Wissen untersuche. Wenn ich ihre Gegnerschaft überwinde, so habe ich die Last

⁴ Die Petrusakten enthalten keine Nachricht über die Bartlosigkeit des Apostelfürsten. Die Begründung dieser Sitte durch das angebliche Vorbild des Petrus liegt auf der gleichen Linie wie überhaupt die beliebte Rechtfertigung von Sondergebräuchen einer Nation durch eine auf den ersten Glaubensverkünder zurückgeführten Tradition. Sollte Ibn Buṭlān eine literarische Überlieferung gekannt haben, so war es wohl der Reisebericht des Hārūn ibn Jahjā (zwischen 880 und 890) und seine Beschreibung Roms, worin dieser — angeblich auf Grund persönlicher Erkundigung bei den Römern — erzählt, daß sie den Bart zur Sühne dafür rasierten, daß ihre heidnischen Vorfahren dem Petrus und seinen Begleitern zum öffentlichen Schimpfe Kopf und Bart rasiert hätten. Der von abgeschmackten Märchen strotzende arabische Reisebericht des als Kriegsgefangenen von Askalon nach Konstantinopel gekommenen Christen Hārūn ist in dem *kitāb al-a'lāq an-naḥḥīya* des ʿUmar ibn Rusta (um ca. 903) als Bestandteil eines Geschichtswerkes des al-Ġaiḥānī erhalten; siehe die deutsche Übersetzung bei J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig 1903, S. 266f., daraus bei Felix Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*. Münster i. W. 1922, S. 157.

⁵ Wörtlich: „die Ehrgeizigen“.

⁶ Das Schreiben des Papstes Leo IX. (aus der Feder des Kardinals Humbert) an den Kaiser Konstantin Monomachos enthält nur den Wunsch, daß dieser und der Kaiser Heinrich gemeinsam die Feinde der Christenheit (die Normannen) abwehren möchten, aber nichts von den hier vorgebrachten Versprechungen (Mansi, *Coll. concil.* XIX S. 667—670), noch weniger das päpstliche Schreiben an Michael Kerullarios (ebenda 663—666. Vgl. Herg. III S. 738).

لا سبر¹ علمهم فان ظفرت بمناقضتهم كفيته مؤونة² التعب بهم وان تكن الاخرى لم يكن على الاقليرس³ منى وصمة. لاني من البلاد واللغة غريب * فاجابني وقال لا بل امض واعمل في ذلك مقالة. فعملت هذه المقالة وانذرت⁴ المطلوب⁵ الاول منها بالغرض الملتبس في المناظرة. فامر بحضور الترجمان الماهر عيسى C 83^v وعقد المجمع⁶ في غد * ذلك اليوم.

B 111^v وجلس البطريرك * والكهنة. واستدعى الترجمان وقال له اقرأ⁷ المقالة على سراً. فلما سمعها امر بقراءتها في السنودس جهراً. وبعد ان فهموا حججها انفذ البطريرك الى رسل البابا يستدعيهم الى المناظرة فابوا الحضور. وانحل المجمع ومن بعد تفرق الالباء جاوا⁸ رسل البابا ودخلوا مذبح اجيا صوفيا⁹ ونفضوا خفافهم¹⁰ فيه وطرحوا رقعة على المائدة المقدسة فيها حرم جميع الطائفة وحل¹¹ كل المذابح وقطع جماعة¹² الكهنة. وانصرفوا الى رومية. فجمع البطريرك مجمعا وحرم فيه البابا وقطع كهنته وحل مذابحه. ووقف الامر على هذا وقد كان البابا انفذ كتبه يمثل ذلك الى جماعة البطارقة فلم يستجيبوا له.

B المطلب⁵ B وانذرت⁴ BC الاقليرس³ B موته | A مونه² B لا بصر¹
 C جاوا⁸ | AB جاوا⁸ AB اقر⁷ AB الجمع⁶ A B
 B جميع¹² B (حل om) و¹¹ B اخفافهم¹⁰ C geschrieben C

¹ II „beenden, vollenden“ (Wahrmund). Der Nachsatz ist schwer verständlich.

² Am 16. Juli 1054; s. Herg. III S. 758. — * Ibn Buṭlān läßt die Diskussionssynode schon vor der Bannung des Patriarchen aufziehen, die angeblich nachmittags statt am Sabbatmorgen, am 16. Juli 1054, erfolgte. Vor der Bannung aber vermied Kerullarios ganz bestimmt jede Diskussion mit den Legaten (*Commemoratio* und Bann bei Will S. 154a, 9; 151b, 16, Cerul. *ep. spec. ad Petrum* c. 3, Will S. 185, 30; Michel I S. 83. Vgl. oben: „willfahrte in gar nichts“). Erst nach dem Bann (19. Juli) sprach er, „den Wahnwitz und die Schamlosigkeit nicht ertragend“ (oben: „bekümmert“) beim „Kaiser“ (König) wegen einer Synode vor (*Comm.*, *Semeioma* S. 165, 17; Michel, *Fälschung* S. 295). Für die geplante Diskussion verfaßte Ibn Buṭlān seine Schrift oder wohl besser ihre erste Grundlage. Die abgereisten Legaten waren auf kaiserlichen Wunsch zurückgekehrt, wollten aber (21. Juli) wegen Lynchgefahr nicht zur Synode kommen (*Comm.*, *Semeioma* Michel *Fälschung* S. 316). So löste sich die Versammlung, die in offenen Hallen (Katechumeneion) der Hagia Sophia tagte, wohl nach Anhörung der Schrift des Ibn Buṭlān ohne Ergebnis auf. Der Patriarch hetzte nun das Volk auf, die Legaten reisten schleunigst ab. Nachdem der Kaiser völlig kapitulierte hatte, erfolgte noch am gleichen Tage, aber im großen Saale des Patriarcheions, die Verfluchung der Legaten und ihres Anhangs, die am Sonntag darauf (24. Juli) öffentlich wiederholt wurde (zweite Synode des Ibn Buṭlān). Von der Erfindung des Patriarchen, daß die Legaten nur Schwindel-Boten des Argyros seien, weiß unser Bericht nichts.

³ * Das Staubabschütteln (beim Abzug) war ein hochdramatischer Akt (*Commemoratio*,

der Mühe mit ihnen endgültig weggenommen (?)¹, und wenn es anders geschehen sollte, so ist es für den Klerus keine Schande durch meine Schuld; denn ich bin dem Lande und der Sprache fremd. Da erwiderte er mir und sagte: Nein, sondern gehe und verfasse darüber eine Abhandlung. Und ich verfaßte diese Abhandlung und sonderte die erste von jenen Streitfragen aus zu dem in der Unterredung geforderten Zwecke. Er befahl die Beziehung des geschickten Dolmetschers ʿIsā und berief für den anderen Tag die Versammlung ein.

Bei dieser Sitzung waren der Patriarch und die Priester anwesend. Er ließ den Dolmetscher zu sich rufen und sagte ihm: Lies mir die Abhandlung heimlich vor! Als er sie gehört hatte, ließ er sie auch in der Synode öffentlich lesen. Nachdem sie die Beweisgründe der Abhandlung vernommen hatten, schickte der Patriarch zu den Gesandten des Papstes, um sie zur Unterredung rufen zu lassen. Diese aber weigerten sich, zu kommen, und die Versammlung löste sich auf. Nachdem sich die Väter getrennt hatten, kamen die Gesandten des Papstes und traten in den Altarraum der Agia Sofia ein², schüttelten dort den Staub von ihren Schuhen³, warfen ein Schriftstück auf den heiligen Tisch, in welchem die ganze Nation exkommuniziert⁴, alle Altäre exekriert und alle Priester suspendiert wurden, und begaben sich nach Rom zurück. Da berief der Patriarch eine Versammlung ein, und in ihr exkommunizierte er den Papst, suspendierte seine Priester und exekrierte seine Altäre⁵. Dabei blieb es, nachdem der Papst in gleicher Weise seine Schreiben an alle Patriarchen gesandt hatte, ohne daß sie ihm erwiderten⁶.

Will S. 152a, 5). Pantaleon von Amalfi zeichnete die Sage auf, daß die Marmorschwelle unter den Fußtritten der erzürnten Gesandten geborsten sei und Blitz und Donner und viel Sterben einsetzten. Vgl. Michel, *Amalfi im griechischen Kirchenstreit* (Akten des V. internationalen byzant. Kongresses in Rom, im Druck).

⁴ Das Bannformular richtete sich in Wirklichkeit nur gegen „*Michael abusivus patriarcha neophytus . . . atque cum eo Leo Acridanus episcopus dictus, et sacellarius ipsius Michaelis. Constantinus . . . et omnes sequaces eorum in praefatis erroribus et praesumptionibus*“. Andr. Gallandius, *Bibliotheca veterum Patrum* XIV. Venetiis 1781, S. 224. Siehe Herg. III S. 758f. Allgemeiner umfassend ist das Anathem, das die Legaten vor ihrer Abreise aus Konstantinopel aussprachen, nämlich „über alle, die aus den Händen eines das römische Opfer tadelnden Griechen die Kommunion empfangen würden“, ebenda S. 759. Der von Ibn Buṭlān angegebene Inhalt der Exkommunikation beruht auf der entstellten griechischen Übersetzung jener Exkommunikationsschrift und ihrer im Volk verbreiteten Auslegung; vgl. ebenda S. 760 und Michel II S. 100. 196. Ders., *Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios in Byz.-neugriech. Jahrb.* IX (1933) S. 293–319.

⁵ Auch die Formulierung dieses Anathems ist nur eine Wiederholung der vorausgehenden und stimmt nicht mit dem Wortlaut der Synodalakte (σημείωμα): „*. . . anathemata ferendum esse rursum impium scriptum, nec non et qui illud ediderunt, et scripserunt, et consensus aliquem, aut consilium ut illud fieret, praestiterunt*“. Will S. 167. Mansi XIX S. 822. Aber das Verbot des Besuches der Kirchen und Gottesdienste des römischen Ritus, sogar deren Entweihung und Schließung infolge des fanatischen Kampfes des Kerullarios gegen alles „Lateinische“ gingen tatsächlich schon voraus; siehe Michel II S. 139–144.

⁶ * Kerullarios fürchtete nur Briefe aus Rom an alle Patriarchen, die dann eine ihrer würdige Antwort geben sollten. *Epist. encycl.* c. 6 (Will S. 187, 30). — Trotz mancher Ungenauigkeiten ist der Bericht höchst wertvoll, vor allem wegen der „Friedensabsichten“ des Patriarchen und als Spiegel des öffentlichen Geredes.

I. Kapitel. — „Anführung der Gründe derer, die meinen, Christus habe seinen Jüngern das Ungesäuerte zur Kommunion gereicht (قرب), und ihre Widerlegung“¹.

1. Der Vorhalt, daß es im Evangelium ausdrücklich heiße: „Er nahm Brot“, und nicht „Er nahm Ungesäuertes“², da dieses nicht Brot genannt werde, ist nicht stichhaltig. Denn „der Name Brot ist wie ein Gattungsbegriff, der das Gesäuerte und das Ungesäuerte umfaßt“, beide „sind zwei Arten des Brotes“. Wo eine Unterscheidung zu machen ist, drückt sie die Sprache der Bibel genau aus, so Ex. 12, 15, 19 und Dt. 16, 3³.

Erwiderung (des Ibn Buṭlān): Daß unter „Brot“ nur Gesäuertes zu verstehen ist, lehren die Worte Christi Joh. 6, 41, die Worte der Jünger Mr. 6, 36, 37, 41, 44 (Mt. 14, 15, 19, 21; Lk. 9, 12, 16), die Worte Satans Mt. 4, 3 (Lk. 4, 3) und der allgemeine Sprachgebrauch.

C 85^r الحجة الثالثة قالوا ان السيد * عمل الفصح ببیت المقدس فی بیوت اليهود
B 113^v فی الايام التي لا يوجد * فيها الخمير. فان قيل انه خلق خبزاً مختمراً او
كان مع التلاميذ خبز مختمراً قلنا انه ليس بمسطور. ونقض هذه الحجة هكذا
A 77^r الشريعة وان كانت يهودية فالملك واصحابه وعساكره وجنوده والابرخس * وحواشيه

BC. خبزاً مختمراً¹

¹ Randglosse (A 75^v, C 83^v, fehlt in B):

حاشية لمصنفه في ابطال الفطير بوجوه الاول اسم الفطير في العبراني مصوت
واسم الخبز لاجم وتمتنع ان يبارك المسيح مصوت (C مصوت). قبلت التلميذ
لاحم. | الثاني من السفر الثاني قال الله في الشهر الاول في اربعة عشر منه
حين تمسون كلوا فطيراً حتى يوم احد وعشرين في الشهر اذا امسيتم سبعة
ايام | لا يوجد خمير في بيوتكم. هذا القول يدل ان الخمير يكون موجوداً
في بيوتهم في يوم الخميس الرابع عشر الى آخر النهار. فاكل سيدنا الخروف
بالفطير وابطله وعمل | الفصح الثاني بالخمير. الثالث. سيدنا ابطل الفطير كما
ابطل السبت لقوله للمخلع يوم السبت احمّل سريرك وامض الى بيتك. الرابع.
العشاء الثاني عمله سيدنا | سرّاً ولهذا سمي العشاء السري في اول الانجيل
وسميت المقدمات السراثر المقدسة. الخامس. الرسل هددوا ذكر الفطير واعتمدوا
على ذكر الخمير لخصوصيته لا من حيث عمومته.

„Anmerkung von seinem Verfasser (d. i. Abū Šākir Buṭrus) über die Ablehnung des Ungesäuerten in verschiedener Hinsicht: 1. Der Name für das Ungesäuerte ist im Hebräischen *mašūt* (C *mašaut*, d. i. מצות Pl.), und der Name des Brotes ist *lāḥim* (*leḥem*, לחם). Es ist unmöglich, daß Christus *mašūt* segnete; die Jünger empfingen (vielmehr) *lāḥim*. 2. Im zweiten Buch (der Thora) sagt Gott: 'Im ersten Monat, am 14. (Tage) desselben, wenn es Abend wird, esset Ungesäuertes bis zum 21. Tage im Monat bei Einbruch

2. „Das reine Evangelium weist darauf hin, daß sich der Herr die Juden durch Haltung der Gesetzesvorschriften geneigt machte, und deshalb kränkte er sie nicht an ihrem Feste durch den Gebrauch des Gesäuerten“¹. — Erwiderung: Von einer Beleidigung der Juden durch Christus kann so wenig die Rede sein als von einer Beleidigung oder Feindseligkeit des Arztes gegenüber dem Kranken, wenn „er ihm eine widerliche Arznei zu trinken gibt oder durch Aufschneiden der Wunde Schmerz bereitet“. Denn durch die Abschaffung des mosaischen Gesetzes wollte Christus dieses zur Vollendung bringen; deshalb die Krankenheilungen am Sabbat zum Ärgernis für die Juden Mt. 12, 10–13; Joh. 5, 8–16, und die Verteidigung seiner am Sabbat Ähren pflückenden Jünger Mt. 12, 1–8 (und Synoptiker), dazu Joh. 8, 59.

3. Das dritte Argument. „Sie sagen: Der Herr bereitete das Pascha in Jerusalem in den Häusern der Juden an jenen Tagen, an welchen es das Gesäuerte nicht gab, und wenn gesagt wird, er habe gesäuertes Brot geschaffen², oder die Jünger hätten gesäuertes Brot bei sich gehabt, so erwidern wir, daß (solches) nicht geschrieben ist. — Die Widerlegung dieses Argumentes ist folgendermaßen: Auch wenn das Gesetz jüdisch war, so hingen doch der König und seine Beamten und seine Soldaten

des Abends. Sieben Tage lang soll Gesäuertes in euren Häusern nicht gefunden werden' (Ex. 12, 18. 19). Dieses Wort beweist, daß sich das Gesäuerte in ihren Häusern am Donnerstag, am 14. Tage, noch bis zum Ende des Tages vorfand. So aß also unser Herr das Lamm mit dem Ungesäuerten und hob es auf, und vollzog das zweite Pascha mit dem Gesäuerten. 3. Unser Herr hob das Ungesäuerte auf, wie er auch den Sabbat aufhob gemäß seinem Worte an den Lahmen am Tage des Sabbat: 'Trag dein Bett und gehe in dein Haus' (Mt. 9, 6; Mk 2, 11; Lk. 5, 24). 4. Das zweite Abendmahl hielt unser Herr heimlich, deshalb wird es das geheime (geheimnisvolle) Abendmahl genannt am Anfange des Evangeliums (d. i. der Evangelienlesung am Gründonnerstag), und die dargebrachten (Opfergaben) werden die geheiligten Geheimnisse genannt. 5. Die Apostel hoben das Andenken an das Ungesäuerte auf und beharrten beim Andenken an das Gesäuerte wegen seiner Besonderheit (d. i. wegen seiner besonderen Verwendung durch Christus), nicht wegen seiner allgemeinen Bedeutung.“

² Vgl. Niketas Stethatos, *Dialexis*, ed. Michel II S. 329: οὐ γὰρ εὐρήσετε κανὼν ὄλων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, ὅτι ἄζυμον εἶρηται παρὰ τοῦ Χριστοῦ ἢ παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ κτλ. Derselbe, *Contra Armenos et Latinos*, ed. Hergenröther, *Monumenta graeca* S. 139f.: Οὐδαμοῦ γὰρ εἶρηται ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἢ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι ὁ Χριστὸς . . . ἔλαβεν ἄζυμον, ἀλλὰ ἄρτον. Meletios (Ps. Johannes Damascenus, s. Michel II S. 309f.). Migne, *PG*. XCV Sp. 393 D: Ἰδοὺ καὶ Λουκάς ἄρτον εἶπε λαβεῖν τὸν Χριστόν, καὶ οὐκ ἄζυμα. ³ Vgl. Humbert's *Dialog* c. 13.

¹ Das Argument, daß Christus eine Gesetzesverletzung vermeiden wollte, betont Humbert ganz besonders; s. *Dialog* c. 14. Herg. III S. 751f. Michel II S. 58 und in *Röm. Quartalschrift* XXXIX (1931) S. 356.

² Tatsächlich führten griechische Polemiker ein wunderbares Eingreifen Christi durch Erschaffung eines gesäuerten Brotes oder durch Fermentierung des ungesäuerten als Erklärung für die Benützung des Sauerbrotes beim Abendmahle an, wogegen sich Kardinal Humbert in längeren Ausführungen wendet: *Dialog* c. 15; vgl. auch c. 4. Herg. III S. 743f. Disputation in Bari, Herbst 1053 (Michel I S. 118).

كانوا على مذهب¹ الصابة لأن ياكلون الفطير ففطير اليهود في بيوتهم واخباز العساكر واصحاب قيصر وفيلاطس وهيرودس في الاسواق وفي دورهم. ولهذا لم يدخلوا الابروتور² ليلا ينتجسوا. فاذا كان الامر على هذا فقد بطل قول من دفع وجود الخمير في تلك الايام.

الحجة الرابعة للخصم أن يقول³ أننا تسلمنا القربان الفطير من بطرس رئيس⁴ الكواريين كما أخذنا عنه أشياء كثيرة أحتديناها الى الآن منها تقديس الكاهن ووجهه الى الغرب وحلق لحى جميع الكهنة تشبهاً باشتهاهه والفطير يجرى هذا المجرى⁵. نقض هذه الحجة باربعة اوجه بالقياس والاستقراء ومن النظائر والفرائض. أما بالقياس فالمدعى ذلك يلزمه أن⁶ ياتينا بحجة يجعلها⁷ دليلاً في قبول دعواه أما من سنودس⁸ جمعها بطرس أو قوانين فرضها أو رسالة كتبها. B 114^r والخصم لا يقدر على هذا. وأما* بالاستقراء فأننا اذا استقرأنا* البلاد التي¹⁰ دعا¹¹ فيها القديس قبل رومية لم يقر بشيء من هذا¹². فانه لما خرج¹³ من القدس دعا¹⁴ بالشام مدة سنتين واقام بانطاكية سنتين وقطن برومية عشرين سنة C 85^v متاخماً للروم. فلو قرب الفطير لما خفيت¹⁵ هذه الفريضة وتسابق* الناس الى فعلها. فاما من النظائر فأننا نرى كل أمة فرض لها داعيها في فروع السنة فريضة تمسكت بها وأن خالفت فيها بقية الامم. فان المغاربة يلقون الزيت على

B رأس⁴ om A أن يقول³ A übergeschrieben أيوان² BC مذاهب¹
 B سنودس⁸ B om BC⁶ B نجعلها⁷ om B تشبهاً المجرى⁵
 B أخرج¹³ B هذه¹² ABC دعى¹¹ BC الذي¹⁰ ABC استقرينا⁹
 B خفيه¹⁵ ABC دعى⁴

¹ Allgemeine Bezeichnung der Heiden; s. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*. Paderborn 1923, S. 86—88. *Oriens christ.* N. S. XII—XIV (1922/24) S. 214.

² Mit anderen Worten: Die Jünger hatten die Möglichkeit, gesäuertes Brot zum (zweiten) Abendmahl zu beschaffen. — Nach Petrus von Antiochien gab es am Donnerstag Abend überhaupt noch keine Azyma bei den Juden: Brief an den Erzbischof Dominikus von Grado, Migne, *PG. CXX* Sp. 768 § 13, ebenso nach Niketas Stethatos, *Dialexis* c. 8, ed. Michel II S. 331, und *Contra Armenos*, ed. Hergenröther, *Mon. gr.* S. 146. Über die Antizipation des christlichen Pascha (οικείον) vor dem jüdischen Pascha (damals Freitag) vgl. A. Michel, *Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des XI. Jahrhunderts in Orientalia christiana periodica* II (1936) S. 157. 162f.

und Heere und der Eparch (*abarḥus*) und sein Gefolge der Lehre der Šabier¹ an, indem sie das Ungesäuerte nicht aßen. Das Ungesäuerte der Juden war in deren Häusern, und die Brote der Soldaten und der Beamten des Kaisers und des Pilatus und des Herodes waren auf den Marktplätzen und in ihren Wohnungen. Deshalb betraten sie (die Juden) nicht das Prätorium (*ibrūtūr*), damit sie nicht verunreinigt würden. Da sich nun die Sache so verhält, so ist damit die Behauptung derjenigen abgetan, die das Vorhandensein des Gesäuerten in jenen Tagen in Abrede stellen².

4. Das vierte Argument des Gegners, wenn er sagt: Wir haben das ungesäuerte *qurbān* von Petrus, dem Vorsteher der Jünger, überliefert bekommen³, wie wir von ihm viele (andere) Dinge empfangen haben, denen wir bis jetzt folgen, darunter die Zelebration des Priesters, während sein Gesicht nach Westen gerichtet ist⁴, das Rasieren des Bartes bei allen Priestern in Nachahmung dessen, was von ihm allgemein bekannt ist⁵, und mit dem Ungesäuerten verhält es sich ebenso — die Widerlegung dieses Argumentes geschieht in vierfacher Weise: durch logische Schlußfolgerung, aus der Lektüre, durch Analogien, und mit Gesetzesvorschriften.

a) Durch logische Schlußfolgerung (besser: mit Forderung eines Beweistückes): Wer dieses behauptet, muß uns ein Argument beibringen, das er zum Beweise für die Annahme seiner Behauptung macht, sei es eine Synode, die Petrus einberief, oder seien es Kanones, die er verordnete, oder ein Brief, den er schrieb; aber der Gegner kann dieses nicht. b) Aus der Lektüre (d. i. durch einen Traditionsbeweis): Wenn wir die Geschichte der Länder durchlesen, in denen der Heilige gepredigt hat vor Rom, so liest man nichts davon. Denn als er Jerusalem verlassen hatte, predigte er in Syrien 2 Jahre und blieb in Antiochien 2 Jahre und wohnte in Rom 20 Jahre⁶ als Nach-

³ Die Belege für die Zurückführung des Azymengebrauches auf petrinische Tradition s. bei Michel II S. 122 Ak. 1.

⁴ Die bekannte Stellung des Zelebrans an den freistehenden Altären der römischen Basiliken.

⁵ Siehe oben S. 53 Ak. 4.

⁶ Die hier gemachten chronologischen Angaben über die apostolische Wirksamkeit des Petrus sind eine Mischung verschiedener Traditionen. Eine zweijährige Dauer der Missionsreise nach dem Weggang von Jerusalem melden auch die Chronik Michaels, des Syrrers (gest. 1199), ed. J. Chabot I S. 156, und die Kirchengeschichte des Barhebraeus, ed. I. B. Abbeloos-Th. J. Lamy, *Chron. eccles.* S. 31/2. Von einem zweijährigen Aufenthalt in Antiochien weiß Dionysius Bar Šalibi im Prolog zum Markus-Kommentar, ed. V. Vaschalde in *CSCO Scriptores syri.* Ser. II, t. 99 (1933) Text. S. 174. Versio S. 140, während gemeinhin nur ein Jahr vermeldet wird. Die Beschränkung des Episkopates in Rom auf 20 Jahre gegenüber der allgemeinen, auf Eusebius, *Chronici canones*, zurückgehenden Überlieferung von 25 Jahren ist armenische Überlieferung; s. Alfred Schoene, *Eusebii chronicorum libri duo* Vol. II (Berolini 1886) S. 150. Josef Karst, *Eusebius Werke.* 5. Bd. (Leipzig 1911) S. 214. — Vgl. A. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Überlieferung der syrischen Kirche.* Leipzig 1902, S. 10. 13. 41–45. 76–79. Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden* [T. u. U. XXXI, 3] Leipzig 1907, S. 240–247. Felix Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen.* Münster i. W. 1922, S. 138–140. 143–145.

الميت لانهم تسلموا ذلك من ديانوسيوس¹. والمشارة والهند لم يامر لهم بذلك تداوس² ولا توما. والارمن اطلق لهم اغريغوريوس³ الكبير⁴ اكل اللبس والبيض في السبت والاحاد مدة الصوم⁵ ولم يطلق ذلك لبقية النصارى. وفي صعيد مصر اطلق للنصارى في الصوم⁶ طعام المرافع والارمن * امتنعوا من الادهان واكلوا جميع الثمار⁶. فان صدقت اقاويلكم في الفطير لم يكن علينا لوم في تركه⁷ لانه ما سلم اليها. فاما من الفرائض فالقانون الخامس والستون * من قوانين السليحين يقول ايما كاهن صام مع اليهود او صير العيد معهم او قبل شيئاً مما يكرمون به اعيادهم مثل الفطير وما اشبه ذلك فليقطع من كهنوته. وان كان علمانياً⁷ فليعزل ويجتنب مخالطته. فهذا كافي في نقض هذه الحجة.

الباب الثاني في ايراد حجج مناقضة الخصم بالمسامحة والمعاندة. —

اما على جهة المسامحة فالاولى⁸ منها تجرى⁹ على هذه الصفة من المقربة

C übergeschrieben أدى | B تداوس² C ديونيسيوس الارباجيتس¹
 B النهار⁶. C الكبير (bis).⁵ C اغريغوريوس | A اغريغوريوس³ om C⁴
 C يجرى⁹ ABC فالاول⁸ ABC علماني⁷

¹ C fügt bei: „den Areopagiten“.

² Gemeint ist *Dionysii Areopagitae De ecclesiastica hierarchia* VII, 3: Nachdem „Gebet und Danksagung“ über den vor dem Altar bzw. vor dem Presbyterium niedergelegten Leichnam geschehen ist — ἀσπασαμένων δὲ πάντων, ἐπιχέει τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης . . . (Migne, PG. III Sp. 556 D); dann noch einmal VII, 3, 8: Μετὰ δὲ τὸν ἀσπασμὸν ἐπιχέει τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης (ebenda Sp. 558 A) mit anschließender Begründung dieser Zeremonie. Übersetzung von J. Stiglmayr in *Bibliothek der Kirchenväter: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*. Kempten und München 1911, S. 194. 204.

Jüngere Zeugen als Ibn Buṭlān für die Totensalbung bei den Jakobiten sind Barhebraeus (gest. 1286) in seinem Nomokanon, VI, 1, ed. P. Bedjan, Paris 1898, S. 69 mit Hinweis auf Ps.-Dionysius, und S. 71; übersetzt von J. A. Assemani bei Ang. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* X, 2 S. 37: „Postea orat sacerdos orationem, quae super unguentum est, et proicit super pectus eius, cruciformiter tribus vicibus dicens — Ad quietem ex laboribus, et ad liberationem ex afflictionibus, et ad suavitatem, quae cum sanctis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.“ — Vgl. *Bibl. or.* II, Dissertatio de Monophysitis, Sectio V (S. 18 der nicht nummerierten Seiten). Henr. Denzinger, *Ritus Orientalium* I S. 189f.,

bar der Römer. Hätte er das Ungesäuerte als *qurbān* gebraucht, so wäre diese Verordnung nicht verborgen geblieben, und die Leute wären einander in ihrer Ausführung zugekommen. c) Was (den Beweis) aus den Analogien betrifft, so sehen wir, daß jedes Volk, dem sein Glaubensprediger Gebote gab, unter den verschiedenen Gesetzesbestimmungen ein Gebot erhalten hat, an dem es auch dann festhält, wenn es sich darin von den übrigen Völkern unterscheidet. So sprengen die westlichen (Syrer) das Öl auf den Toten, weil sie solches von Dionysius¹ überliefert erhielten². Den östlichen (Syrern) und den Indern haben weder Thaddäus³ noch Thomas dieses befohlen. Den Armeniern hat Gregor, der Große, erlaubt, Milch und Eier an den Samstagen und Sonntagen während der Fastenzeit zu essen, den übrigen Christen ist aber dieses nicht erlaubt. In Oberägypten ist den Christen in der Fastenzeit der Genuß der Vorfastenspeisen⁴ gestattet. Den Armeniern sind die Ölspeisen verboten, und sie essen alle Früchte. Wenn eure Behauptungen bezüglich des Ungesäuerten wahr wären, so wären wir gar nicht zu tadeln, wenn wir es ablehnen, denn es ist ja uns nicht überliefert. d) Aus den Vorschriften: Der 65. Kanon von den Kanones der Apostel sagt⁵: Ein Priester, der mit den Juden fastet, oder mit ihnen Feste feiert, oder etwas annimmt von dem, womit sie ihre Feste ehren, z. B. das Ungesäuerte und dergleichen, soll von seinem Priestertum suspendiert werden; und wenn es ein Laie ist, soll er ausgeschlossen und der Verkehr mit ihm gemieden werden. — Dieses genügt zur Widerlegung jenes Argumentes.

II. Kapitel. Anführung der Argumente zur Widerlegung der Gegner, einerseits mit Zustimmung, andererseits mit Ablehnung.

a) In Weise des Zugeständnisses⁶. Das 1. Argument lautet in Kürze so:

II S. 523f.: „*Ritus inungendi episcoporum et sacerdotum cadavera apud Armenos schismaticos usitatus.*“ C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*. Leipzig 1886, S. 153f. Odo Casel in *Liturg. Zschr.* III (1930/31), S. 24. (Vorstehende Literaturhinweise verdanke ich freundlicher Mitteilung durch die Herren Kollegen A. Rücker-Münster und J. Pascher-München.)

³ C fügt über der Zeile bei: „und Addai“.

⁴ D. i. der Laktizinen, die — nach dem byzantinischen Ritus — in der Woche vor der Quadragesima, der ἑβδομᾶς τῆς τυρινῆς (τυροφαγίας), noch gestattet sind.

⁵ Der 70. in der Zählung der griechischen Kanones der Apostel, d. i. Apostol. Konstitutionen VIII, 47, ed. Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolicae* I S. 584f. Vgl. die syrische Bearbeitung, ed. F. Nau, *La version syriaque de l'octeauque de Clément traduit en français*. Paris 1913, S. 126 (can. 67 [69]). Arabische Kanones der Apostel in *Patr. or.* VIII S. 686 (can. 49). Der Wortlaut bei Ibn Buṭlān ist verschieden, weil er den Text ex memoria und wahrscheinlich nach einer syrischen Quelle zitiert oder durch Verdolmetschung aus dem Griechischen erfuhr. Denn auch die Griechen berufen sich auf diesen Kanon gegenüber den Lateinern: Niketas Stethatos, Migne *PG.* CXX Sp. 1017 § 10, auch mit Berufung auf die trullanische Synode. Meletios (Ps. Johannes Damasc.), *De Azymis*, ebenda XCV Sp. 396C. Kardinal Humbert lehnt das Zeugnis des Kanons als nicht authentisch ab; s. Herg. III S. 740. 751f. Michel II S. 117. 333.

⁶ D. h.: Auch wenn wir zugestehen, daß Christus beim letzten Abendmahl Ungesäuertes gebraucht hat, so erhielten doch die Apostel die Vollmacht, kultische Vorschriften zu geben einschließlich der Abänderung ursprünglicher, von Christus selbst getroffener An-

أن السيد ضمن للرسل أن ما يعقدونه في الأرض معقود في السماء وما يحلونه³ محلول في السماء. وضمن لسمعون⁴ الصفاء عند اعترافه ببنوته وقال له لك أعطى ملكوت السماء يعنى الأمر والنهى في بيعة الله وأضاف الى ذلك ما يعقده⁵ في الأرض معقود في السماء وما حله في الأرض *يكون محلولاً في السماء. C 86^r وأجمع المفسرون أن هذا القول وأن كان متوجهاً نحو الصفاء فإنه عام لجميع الرسل. فإذا كان الأمر على هذا فلهم الأمر في نقل الفطير الى الخمير.

الحجة الثانية لو سلمنا أن المسيح قرب فطيراً لكان سائغاً لاتباعه الذين جعل اليهم الحل والعقد والأبرام⁶ *والنقض أن ينقلوه الى الخمير كما نقلوه أشياء كثيرة منها الصوم. فإن الانجيل المقدس ينطق بان المسيح اعتمد في الشتاء وخرج من وقتته الى البرية وصام. والاتباع نقلوه الى الربيع ليتصل بجمعة الآلام والقيامة. ومنها أن عيد القيامة كان يُعيد سحر يوم الأحد كالذى جرت عليه الحال ثم نقلوا العيد الى عشية السبت لما رأوا⁷ فيه من المصلحة. A 78^r *ومنها أن الأبركسيس يدل على أن التلاميذ كانوا ياكلون ويتقربون بعد العشاء ثم منعوا عن هذا وبالجملة ابتداءً⁸ الأمور تجري على خلاف ما يجري أوساطها وأواخرها. فان عماد السيد كان في نهر الأردن بلادهن والتلاميذ فرضوا الدهن والعماد في الكنائس والرسل اصطبغوا واختنوا ونهونا عن الاختتان وقوة الكهنوت⁹ اخذوها من غير مذبح. وأشياء كثيرة يطول شرحها فرضوها الرسل على خلاف مبادئها. وإذا كان الأمر على

ABC رأوا⁴ AB والأبرام³ B لسمعون² BC يحلوه | A تحلوه¹
ABC الكهنوت⁶ B ابتدائه⁵

ordnungen; unter diesem Gesichtspunkt ist der Gebrauch des Gesäuerten nichts Unrechtes. — Alle folgenden vier Argumente besagen im Grunde das nämliche. Sie sind eine z. T. durch Schriftbelege und Beispiele erweiterte, z. T. auch gerade in der Ausführung der Beispiele gekürzte Wiedergabe derselben Argumentation des Kerullarios in seinem von Michel veröffentlichten „Fragment“ c. 3, das im Winter 1053/4 entstanden ist: *Röm. Quartalschr.* XXXIX (1931) S. 356—361, Text S. 363. — * Das Fragment kehrt wieder bei Euthymios Zigabenos, *Panopl. dogmat., tit. 23, adv. Armenos de Azymis* (Migne, PG. CXXX Sp. 1179—1184). Die lateinische Antwort darauf steht bei Rupert von Deutz, *De divinis officiis* lib. II, c. 22 (Migne, PG. CLXX Sp. 48—51) und bei Innozenz III. Nur

Der Herr trug den Aposteln auf: Was sie auf der Erde binden werden, ist gebunden im Himmel, und was sie lösen werden, ist gelöst im Himmel (Mt. 18, 18)¹. Dem Sim'ūn aṣ-Ṣafā' trug er auf, als dieser seine (Gottes-) Sohnschaft bekannte, und sprach zu ihm: „Dir gebe ich das Reich des Himmels“, das heißt, das Gebot und das Verbot in der Kirche Gottes, und er fügte dem noch hinzu: Was er auf der Erde binden wird, ist gebunden im Himmel, und was er löst auf der Erde, soll gelöst sein im Himmel (Mt. 16, 19)². Die Erklärer stimmen darin überein, daß dieses Wort, auch wenn es an aṣ-Ṣafā' gerichtet war, doch allen Aposteln zusammen gegolten hat. Und wenn sich die Sache so verhält, so steht es ihnen zu, zu gebieten, daß das Ungesäuerte in das Gesäuerte verändert werde.

2. Argument. Wenn auch uns überliefert worden wäre, daß Christus Ungesäuertes zur Kommunion reichte, so wäre es doch seinen Nachfolgern, denen er die Gewalt gab, zu lösen und zu binden, etwas als Last aufzuerlegen und abzuschaffen, erlaubt, daß sie es (das Ungesäuerte) zum Gesäuerten umwandeln, wie sie viele (andere) Dinge geändert haben, darunter das Fasten. Denn das heilige Evangelium spricht es aus, daß Christus im Winter getauft wurde und sogleich in die Wüste ging und fastete. Die Nachfolger aber verlegten es auf den Frühling, damit es mit der Woche der Leiden und mit der Auferstehung verbunden sei. Dazu gehört auch, daß das Fest der Auferstehung am Morgen des Sonntags gefeiert wurde, wie sie tatsächlich stattfand; dann übertrugen sie die Festfeier auf den Abend des Samstags, weil sie darin Vorteilhaftes sahen. Ferner weist (das Buch der) Praxeis darauf hin, daß die Jünger zu essen und (erst) nach dem Abendmahl die Kommunion zu empfangen pflegten³; dann aber verboten sie dieses. Überhaupt verlaufen die Anfänge der Dinge ganz anders als ihre Mitte und ihr Ende (Pl.)⁴. So geschah die Taufe Jesu im Jordan ohne Salbung. Aber die Jünger verordneten die Salbung und die Taufe in den Kirchen⁵. Die Apostel wurden getauft und

eine Veränderung ins Bessere, nicht aber ins Schlechtere (Gesäuertes) sei möglich. Vgl. I. R. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (München 1933) S. 64f. — Der obige Text des Ibn Buṭlān ist wichtig. Denn er sichert aufs neue die Authentizität des Fragmentes, das seinerseits wieder mit der angefochtenen Panoplia des Kerullarios wörtlich zusammenfällt. Vgl. oben S. 49 A. 1.

¹ Vgl. die Erklärung des Abu l-Faraǧ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib in seinem Evangelienkommentar, Ausg. Kairo 1908 (تفسير المشرقي), I S. 312: „Wenn ihr beschließt, (jemanden) zu exkommunizieren, dann geht die Bindung (Verpflichtung) bis in den Himmel, und wenn ihr ihn lossprechet und ihm verzeihet, nachdem er sich gut geführt hat, so wird diese Lossprechung im Himmel angenommen.“

² Vgl. die Erklärung desselben ebenda S. 289: „Dir übertrage ich mein Gesetz und meine Verkündigung . . . Alles, was du gebietest auf der Erde bezüglich dessen, was dieses Gesetz zur Pflicht macht, soll geboten sein im Himmel.“

³ Vgl. Act. 2, 46; 20, 7. 11.

⁴ Vgl. „Fragment“ des Kerullarios c. 3 § 7. 8, *Röm. Quartalschr.* a. a. O. S. 363.

⁵ Kerullarios c. 3 § 4 erweitert die Vergleichungspunkte: οἷον ὁ μὲν Χριστὸς βαπτισθήναι μέλλον, οὐ παραλύσας ἀπειστράφη, τῷ θεῷ συνταξάμενος, οὐδὲ τὸ σύμβολον τῆς

هذا فسائغ لهم أيضا نقل الفطير الى الخمير لما فيه من اجتماع الفوائد¹
العظيمة والّا لم يكن لتفويض² الحل والعقد اليهم معنى.

B 115^v الحجة الثالثة من المقربة أن المسيح وعد الرسل وقال لهم ان *روح القدس
C 86^v تأتيكم وتفقهكم وتذكركم جميع ما اقوله لكم. *واذا كان الامر على هذا وقد
فرضوا لنا الخمير بعد تقريب السيد الفطير وهذه الفريضة من روح القدس على
أيدي³ التلاميذ.

الحجة الرابعة اذا تأملنا فرائض الشريعة وجدناها كلها من فرائض الرسل من
ذاك ترتيب الكهنوت⁴ على رتب التلاميذ وقراءة العتيقة والجديدة في القدس
والسجود الى الشرق واكرام الاحد وعمل اكثر الاعيان والصلاة والصوم⁵. وان
كان النص امر بهما فالامر⁶ بهما مطلقا والرسل رتبوهما وعينوا كفيتهما وكميتهما.
والسيد وصاهم عند صعوده وقال لهم حسب ما ذكره متى⁷ انطلقوا وعلموا الشعوب
باسرها واصبغوهم باسم الاب والابن والروح القدس وعلموهم ان يحفظوا جميع
ما اوصيتكم به وها انا معكم سائر الايام والى انتهاء العالم. وهذا القول يشتمل
A 78^v على المسطور وغير المسطور⁸. *فاذا كان الامر على هذا ونحن لم نفرض
الخمير من نفوسنا لكن امتثلنا فيه اوامر اباؤنا الذين امرهم السيد بتعليمنا
فغير سائغ لنا المخالفة لهم لا سيما وهو معهم الى انتهاء لعالم.

والصوم⁵ ABC الكهنوت⁴ om B أيدي³ B لنقوض² A الفايده¹
om B. وغير المسطور⁸ C البشير. add rubr.⁷ BC والامر⁶ om BC

πίστεως ἀπήγγειλε οὐδὲ τὰς εὐχὰς ὑπεδέξατο τοῦ βαπτίσματος οὐδὲ ἐν κολυμβήθρᾳ
ἐβαπτίσθη οὐδὲ ἐχρίσθη ἐλαίῳ οὐδὲ μύρω οὐδὲ εὐθὺς μετέλαβε τοῦ δεσποτικοῦ σώματος
οὐχὶ αἵματος. ἡμεῖς δὲ τὰ ῥηθέντα πάντα, τὰ μὲν δρωμέν, τὰ δὲ πάσχομεν βαπτιζόμενοι.

¹ Vgl. ebenda § 5. 6, wo die Meßfeier mit dem Abendmahl Christi verglichen ist im Hinblick auf den Ort (Obergemach — Kirche, Tisch — Altar), auf die liturgische Gewandung und die liturgischen Gesänge.

² Mit einem ähnlichen Argument antwortet der Patriarch Petrus von Antiochien in seinem Schreiben an den Erzbischof Dominikus von Grado darauf, daß sich die Römer

beschnitten, und uns verboten sie die Beschneidung. Und die Kraft des Priestertums empfangen sie ohne Altar¹ — und noch viele (andere) Dinge, deren Anführung zu lange dauern würde, verordneten die Apostel abweichend von ihren Anfängen. Wenn sich aber die Sache so verhält, dann war es ihnen auch erlaubt, das Ungesäuerte in das Gesäuerte zu ändern wegen der großen Vorteile, die sich darin vereinigen². Sonst hätte die Vollmacht, zu binden und zu lösen, für sie keinen Sinn gehabt.

Das 3. Argument ist in Kürze dieses: Christus gab den Aposteln eine Verheißung und sagte zu ihnen: „Der Heilige Geist wird zu euch kommen und wird euch belehren und euch an alles erinnern, was ich euch sage“ (Joh. 14, 26). Wenn dem so ist, und wenn sie uns das Gesäuerte verordnet haben, nachdem der Herr zuvor das Ungesäuerte zur Kommunion gereicht hatte, so ist diese Verordnung vom Heiligen Geist durch die Jünger³.

4. Argument. Wenn wir die Verordnungen des Gesetzes betrachten, finden wir sie alle als Verordnungen der Apostel, so die Ordnung des Priestertums gemäß den Rangstufen der Jünger, das Lesen des Alten und Neuen Testaments bei der Messe, das Niederknien in der Richtung nach Osten, die Ehrung des Sonntags, die Einsetzung der meisten Feste, das Gebet und das Fasten. Wenn der Text (der überlieferten Verordnungen) beides gebietet, so ist das Gebot bezüglich beider gültig⁴. Und die Apostel ordneten beides an und bestimmten für beides das Wie und das Wieviel. Auch gebot ihnen der Herr bei seiner Auffahrt und sprach zu ihnen gemäß dem, was Matthäus⁵ erwähnt: „Gehet und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie, daß sie alles beobachten sollen, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage und bis zum Ende der Welt“ (Mt. 28, 19. 20). Dieses Wort enthält das Geschriebene und das Ungeschriebene⁶. Wenn sich die Sache so verhält, und wenn wir das Gesäuerte nicht aus uns selbst verordnet haben, sondern darin die Gebote der Apostel befolgen, denen der Herr befohlen hat, uns zu belehren, so ist es uns nicht erlaubt, ihnen zu widersprechen, besonders, da er bei ihnen ist bis zum Ende der Welt.

auf die Tradition von den Aposteln Petrus und Paulus her berufen; auch nach ihm haben diese ursprünglich Geübtes wieder geändert: Migne *PG*. CXX Sp. 777 § 24; vgl. Herg. III S. 767.

³ Vgl. Kerullarios, „Fragment“ § 8: πνεύματι Θεοῦ πανταγόμενοι (vgl. Röm. 8, 14).

⁴ Der Sinn ist nicht klar. Der Verfasser scheint folgendes ausdrücken zu wollen: Da „beides“, d. i. sowohl der Gebrauch des Gesäuerten als auch der Gebrauch des Ungesäuerten auf überlieferter apostolischer Anordnung beruht, das eine für den Orient, das andere für den Okzident, so ist auch beides erlaubt.

⁵ C *add.*: „der Verkünder“ (Evangelist).

⁶ B *om.*: „und das Ungeschriebene“.

b) Im zweiten Teil werden zur Ablehnung (المعاندة), wörtlich „Widerspruch“ 14 Argumente aufgeführt, die fast alle von der Unvollkommenheit des Ungesäuerten und der daraus folgenden Ungeeignetheit zur eucharistischen Materie hergenommen sind.

1.¹ „Der Leib Christi ist das Allervollkommenste von der Gesamtheit der Arten der Menschen-(Natur); das Ungesäuerte ermangelt des Grades der Vollkommenheit unter den Arten des Brotes². Aber das, was den Jüngern gegeben wurde, war gesäuertes Brot in der höchsten Vollkommenheit.“

2. Zu Mt. 5, 17: „Die Vollkommenheit eines Dinges ist die Beendigung seiner Mangelhaftigkeit und die Hinführung zu seiner höchsten Stufe. Das Ungesäuerte ist ein Brot, das des Grades der Vollkommenheit ermangelt. Hätte der Herr dieses bei seinem Pascha nicht durch das Gesäuerte zum Grade der Vollkommenheit erhoben, müßte man zweifeln, ob er nicht gerade das, dessen Vollkommenheit er versprochen hatte, unterlassen habe.“

3. Nach dem Bericht der Evangelien hat der Herr zwei Abendmahle gehalten, „ein Abendmahl mit dem Ungesäuerten und mit dem Lamm zum Abschluß des A. B., und ein zweites mit dem gesäuerten Brote zur Übergabe des neuen Gesetzes“, Joh. 13, 4. 12³. „Deshalb verordneten die Väter die Evangelienlesung des (großen) Donnerstags, die aus den vier Evangelien zusammengestellt ist, um darin die Sache so anzuführen, wie sie tatsächlich verlaufen ist⁴. Wäre das zweite (Brot) nicht Gesäuertes gewesen, so hätte sein zweites Essen keinen Nutzen gehabt, und so etwas (Nutzloses) kann unserem Herrn nicht zugemutet werden.“

4. Der, welcher die alten „guten Gebote“ durch „das geistige Gesetz“ vervollkommnete (Mt. 5, 21. 22. 28), ließ das Brot nicht ungesäuert und dessen ermangelnd, was es vervollkommnet.“

لأن جسم المسيح على غاية الكمال من جملة نوع الانسان والفطير ناقص¹
عن رتبة الكمال من نوع الخبز فالمعطى (A المعطى) للتلاميذ خبز مختمر
(ABC خبزاً مختمراً) في غاية الكمال.

² Vgl. Niketas Stethatos, *Antidialog*, c. 2, ed. Michel II S. 324: τὸ δέγε ἄζυμον οὐκ ἄρτος· οὐ γὰρ ἄρτιον οὐδὲ αὐτοτελὲς ἐστίν, ἀλλ' ἑλλιπέες, ἡμιτελὲς δεομένου τοῦ πληρώματος τῆς προζύμης. Ὁ δὲ ἄρτος ἄρτιος, αὐτοτελής, τέλειος καὶ πληρέστατος, ὡς τὸ ὄλον ἔχων ἐν ἑαυτῷ πληρώματος. Ebenso in *Contra Armenos*, ed. Hergenröther, *Mon. gr.* S. 142, und ähnlich Meletios, *Migne PG.* XCV Sp. 389 B.

³ Die Ausflucht mit der Annahme einer doppelten Abendmahlsfeier gebrauchen auch Leo von Achrida, *Will* S. 56, *Migne, PG.* CXX Sp. 836 (s. *Herg.* III S. 736) und Kerullarios zugleich mit der Annahme einer Antizipation, s. Michel in *Röm. Quartalschr.* XXXIX S. 356. 358 f. Eine doppelte Paschafeier mit Vorausnahme der gesetzlichen vertritt auch schon Ibn Buṭlān's Lehrer 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib (s. Text unten zu Kap. III a), nicht wegen des Streitens um die Azyma, sondern in Widerlegung der Anschauung, Christus habe überhaupt nicht das gesetzliche Pascha gefeiert. Diese Erklärung ist aber nicht erst durch Ibn Buṭlān nach Konstantinopel gekommen, denn die zitierten griechischen Schriften stammen schon aus dem Frühjahr 1053 und Winter 1053/4. Vgl. oben S. 49.

⁴ Die harmonistische Evangelienlesung in der Karwoche, z. T. schon in den ersten drei Tagen, allgemein für Gründonnerstag und Karfreitag, ist sowohl in der jakobitischen als auch nestorianischen Kirche üblich; vgl. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910, S. 233, und die zahlreichen handschriftlichen Lektionarien.

5. Zu Joh. 6, 51. 52a: „Das *qurbān* darf nicht gesäuert sein, weil es ein Heilmittel ist, nützlich für alle seelischen und leiblichen Krankheiten; aber das Ungesäuerte in ihm wäre ein Schaden in irgendwelcher Weise. Wenn es Gott dem israelitischen Volke auferlegte, so galt diese Verordnung nur diesem und keinem anderen von den übrigen Völkern.“

6. Der Gebrauch des Gesäuerten ist durch die Mehrheit der christlichen Kirchen gerechtfertigt nach Dt. 17, 6 (19, 15; Mt. 18, 16): „Die Patriarchen sind fünf; vier von ihnen zelebrieren (يقَدِّسُوا) mit dem Gesäuerten und nur einer mit dem Ungesäuerten. Denen, welche die Wahrheit lieben und den Starrsinn hassen, ist es nicht verborgen, daß man gemäß dem Buch der Verkündigung (vgl. Mt. 18, 16) ein Zeugnis von der Gesamtheit annehmen muß, da sich diese Annahme mehr und eher gebührt als die Annahme (eines Zeugnisses) nur von einem“¹.

7. Wiederholung dieses Argumentes mit Beziehung auf „die bekannten drei Parteien der Christen des Orients“ und die von ihnen bezüglich des *qurbān* abweichende Partei, „unsere Brüder, die Franken“.

8. Die Verwendung des gesäuerten Brotes entspricht der Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi: „Das Gesäuerte verhält sich zum Brot nach der Lehre aller Lehrer wie die Seele zum Leibe, und mit dem *qurbān* verhält es sich wie mit dem Leibe des Herrn. Wenn der Leib Christi der Menschheit nach vollkommen war, ausgestattet mit Leib und Seele, so muß auch das ihm Ähnliche (شبهه) vollkommen sein in den Ursprüngen (المبادئ); und wenn der Leib Christi ohne Seele wäre, wie Apollinaris meinte, dann wäre (tatsächlich) das Ungesäuerte notwendig“².

¹ Randglosse nur in A 79^r:

حاشية بخط الأسعد الصكيح أن اثنين يقربون بالفطير وهما الأرمن والفرنج.
هذا التبیین فی الجنوس وقصد صاحب المقالة البطاركة رومية فطير (الفرنج) (del.)
نيقية خمير أسكندرية خمير انطاكية خمير القدس خمير

„Anmerkung von der Hand al-As'ad's. Richtig ist, daß zwei das *qurbān* mit dem Ungesäuerten spenden, das sind die Armenier und die Franken. Diese Unterscheidung (gilt) bezüglich der Rassen (Nationen). Der Verfasser der Abhandlung aber hat die Patriarchen im Auge: (der von) Rom (gebraucht) Ungesäuertes, (der von) Nizāa Gesäuertes, von Alexandrien Gesäuertes, von Antiochien Gesäuertes, von Jerusalem Gesäuertes.“ — * Das Majoritätsprinzip macht Petrus von Antiochien scharf geltend, c. 21: τῶν πλειόνων ἢ ψῆφος κρατεῖ, εἰς οὐδεῖς. . . Will S. 224, 17, Migne, PG. CXX Sp. 776, 15f.

² Die Forderung des Sauerteiges für das eucharistische Brot aus Gründen der Analogie mit der aus Leib und Seele bestehenden Menschheit Christi, oder noch mehr mit der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus, und der Vorwurf, der Gebrauch des „seelenlosen, toten Ungesäuerten“ sei apollinaristische Häresie, ist Gemeingut der Polemik gegen die „Azymiten“ (Lateiner und Armenier); s. Kerullarios, Panoplia, ed. Michel II S. 232/3; Niketas Stethatos, Contra Armenos, Hergenröther, Mon. gr. S. 141. 151f.; Petrus von Antiochien, Migne, PG. CXX Sp. 764. 777; Meletios, De azymis, Migne, PG. XCV Sp. 388A Anfang. 389C. — Vgl. Herg. III S. 767, Michel II S. 124f. G. Ed. Steitz in *Jahrbücher für Deutsche Theologie* XIII (Gotha 1868) S. 13 und 55 mit Hinweis auf gleiche Gedankengänge bei einem jakobitischen Anonymus in *Bibl. or.* II S. 192. — Die Analogie mit der Inkarnation des Logos unterläßt der Nestorianer Ibn Buṭlān wegen seiner christologischen Grundeinstellung.

9. „Es ist uns verboten, die (alttestamentlichen) Gesetze zu beobachten, die ja nur Vorbilder für die neue Satzung sind: Haltet euch fern von dem Sauer Teig der Schriftleute und der Mu'taziliten“¹ (Mk. 8, 15). „Unser Pascha ist Christus, der für uns geopfert wurde, nicht im alten Sauerteig“ (vgl. 1. Kor. 5, 17). „Derselbe Paulus: Wer am Sabbate² festhält, der erfülle das (ganze) Gesetz“ (vgl. Gal. 5, 3). Die Nachahmung der Vorbilder wäre Aufhebung der Gebote des Gesetzgebers.

10. „Die Materie (المهيولى) muß mit der Form (الصورة) übereinstimmen (d. h. ihr angemessen sein), gleichwie das Licht der durchsichtigen (Substanz) des Kristalls entsprechend ist, und eine erhabene Form kommt nicht auf eine mangelhafte Materie herab und ihre Existenz kommt in einer solchen nicht zustande, und wenn sie existieren würde, träte doch ihre Tätigkeit nicht in die Erscheinung. Der Hl. Geist kommt durch die Vermittlung der orthodoxen Priester in die vollkommenen Opfergaben herab, aber das Ungesäuerte ist eine mangelhafte Materie, und der Hl. Geist kommt in sie nicht herab, besonders nicht durch die Hände der Priester der Häretiker“³.

11. „Zu den Gewohnheiten der Priester des A. B. gehörte dieses: Wenn sie Tauben und Turteltauben, an denen kein Fehler war, für die Opfergaben auswählten, betrogen sie die schlichten Leute dabei, indem sie diese (Tiere) zurückwiesen, so daß die Käufer Schaden hatten wegen des dafür gezahlten Preises, weil sie, d. h. die Priester, diese für fehlerhaft erklärten auf Grund eines stillen Übereinkommens zwischen ihnen und den Verkäufern. Deshalb vertrieb der

¹ Die Wiedergabe des Wortes „Pharisäer“ mit „Mu'taziliten“ findet sich in folgenden Übersetzungen aus dem Syrischen seit dem 9. Jahrh.: Hs. *Leipzig Univ. or. 1075* (Tischendorf 12; 10. Jahrh., Übersetzung zwischen 750 und 850?): Bruchstücke aus Peschiṭto, s. Joh. Gildemeister, *De evangelii in arabicum e simplici syriaco translatis*, Bonn 1865, S. 32. *Vat. ar. 13* in dem von zweiter Hand geschriebenen Teile (9./10. Jahrh.), ff 1^r—6^v: Mt. 1, 1—6, 18 (νῆστειών) aus Peschiṭto, s. Ign. Guidi, *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico* S. 13. Arab. Diatessaron, übersetzt von dem Lehrer des Ibn Buṭlān, Abu l-Faraḡ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭajjib, ed. Aug. Ciasca (Rom 1888) und A. M. Marmardji (Beyrouth 1935), und in dessen Evangelienkommentar, jedoch nicht in der Druckausgabe (siehe oben S. 51), wo der Text der Bairuter Ausgabe der Amerikanischen Bibelgesellschaft unterschoben ist, aber in den Hss., wie *Borg. ar. 231*, s. Guidi a. a. O. S. 13 Ak. 1; S. 14 Ak. 4; S. 23f. Ak. 3.

² Willkürliche oder irrtümliche Ersetzung für „Beschneidung“.

³ Randglosse in B 117^v, C 87^v:

حاشية بخط الشيخ الاسعد (B) بخط الشيخ الاسعد حاشية) المقربون
 (BC) المقربين) بالفطير هم اثنتين كما تقدم القول وليس هم هراطقة لان اعترافهم
 بالمسيح طبيعة واحدة واقنوم واحد. وانما اظهر هذه المقالة الروم وغيرهم
 ممن (B sic فمن) يتبعهم من المقربين بالخمير دون الفطير.

„Anmerkung von der Hand des Schaich al-As'ad. Diejenigen, welche mit Ungesäuertem das *qurbān* spenden, sind zwei, wie schon früher gesagt wurde, aber sie sind keine Häretiker. Denn sie bekennen von Christus eine Natur und eine Person. Jene Lehren äußern nur die Rhomäer (Griechen) und andere, die ihnen nachfolgen von denen, die das *qurbān* mit Gesäuertem und nicht mit Ungesäuertem spenden.“ Die „zwei früher“ erwähnten Nationen sind die Armenier und die Franken. Die Einreihung dieser unter die Monophysiten beruht auf Unkenntnis.

Herr die Verkäufer aus dem Tempel und sagte: Ihr habt das Haus meines Vaters zu einer Höhle der Räuber gemacht (Mt. 21, 13). Wir aber eifern dafür, daß unsere Opfergaben gültig sind durch Ausschließung eines mangelhaften, fehlerhaften Brotes.“

12. Da Christus das makellose Lamm ist, „so ist es nicht recht, daß sein Leib aus einem fehlerhaften Brote ist“.

13. Wollte man sich bei den Opfergaben des N. B. an die Vorschriften des alten Gesetzes halten, so wäre die Ankunft des Herrn in der Welt nutzlos gewesen.

14. „Der Herr Christus verwandelte (قلب) das Wasser in Wein und machte aus Lehm ein sehendes Auge (vgl. Joh. 9, 6)¹ und machte die verdorrte Hand zu einer starken (Mt. 12, 13), und er ist jener Mann, von dem David sagt: Seine Werke sind vollkommen (Ps. 1, 3), und unter allen seinen vollkommenen Werken macht er das *qurbān* seines Leibes nicht mangelhaft“².

15. Das *qurbān* „im Zelte der Zeit“ war für die Priester des A. B. ein Zeichen dafür, daß ihr Erbe irdisch war; das *qurbān* des N. B. ist „seinen Hohenpriestern

¹ Die Vorstellung, daß Christus bei der Heilung des Blindgeborenen aus dem mit Speichel vermischten Staube („Lehm“) menschliche Augen formte, sie an die Stelle der fehlenden Augen setzte und belebte, wiederholt sich oft, namentlich in der apologetischen Literatur der arabisch schreibenden Autoren unter den Schilderungen der Wunder Christi. Vielleicht ist sie als analoge Nachbildung aus der bekannten Erzählung des Kindheits-evangeliums (Kap. 36) entstanden, wonach der Jesusknabe aus Lehm Vögel bildete und lebendig machte. *Cod. Monac. arab. 1066* (2. Hälfte des 10. Jahrh., aus dem Scriptorium des Sinaiklosters stammend, i. J. 1921 aus der Sammlung Dr. Grote erworben) enthält auf Bl. 5^r Zl. 15ff. und Bl. 5^v den Anfang einer dem hl. Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, zugeschriebenen Homilie, „die er gesprochen hat über den vom Schoße seiner Mutter an Blinden, und wie ihm unser Herr und Gott zwei Augen aus Lehm erschaffen hat, indem er auf die Erde spuckte und Lehm knetete und zwei Augen machte“. Dagegen spricht der anonyme Traktat über die Dreifaltigkeit, der von Marg. Dunlop Gibson, *Studia Sinaitica* Nr. III (London 1899) aus einer sinaitischen Hs. des 9. Jahrh.s herausgegeben ist, noch von einer „Bestreichung“ der Augen des Blinden (فلطح به عيني) S. 98 Zl. 1, Übersetzung S. 26) im Anschluß an den evangelischen Text.

² Randglosse in A 80^r (am äußeren Rand):

حاشية بخط الاسعد بن العسال قال اما ترك الخمير عن التقريب به فهو من سبب قولنا ان المسيح تجسد بغير نطفة ولا زريعة على غير العادة البشرية. وكذلك جسده لا يحتاج الى خمير يضاف فيه. لان القوة الالهية المتحدة به عند كمال القداس عليه تغير طبيعته من الفطير الى الجسد المكبي لم يبق لا فطير ولا خمير بل جسد مكبي خالق.

„Anmerkung von der Hand des al-As'ad ibn al-'Assāl. Er sagt: Der Ausschluß des Gesäuerten von der Verwendung zum *qurbān* hat seinen Grund in unserer Lehre: Christus ist ohne (Samen-) Tropfen und ohne Samen Fleisch geworden, anders als es bei den Menschen zu geschehen pflegt. Ebenso bedarf sein (eucharistischer) Leib nicht eines Sauerzeuges, mit dem er sich verbindet. Denn die mit ihm beim Vollzug der Messe vereinigte göttliche Kraft verändert (verwandelt) seine (des Brotes) Natur (auch) aus dem Ungeäuerten in den lebendigmachenden Leib (und) es bleibt weder Gesäuertes noch Ungeäuertes übrig, sondern nur ein lebendigmachender, erschaffender Leib.“

ein Zeichen für die Erbschaft des Himmelreiches. Desgleichen machte Gott im *qurbān* des Ungesäuerten ein Zeichen dafür, daß das Glückgefühl (النعيم) derer, die es gebrauchen, irdisch ist; denn es ist schwer und fällt im Wasser auf den Boden — und daß das Glück derer, welche die Kommunion in der Form des Gesäuerten empfangen, himmlisch ist, denn es ist leicht und steigt (im Wasser) an die Oberfläche¹.“ (Schluß folgt.)

¹ Vgl. Leo von Achrida: τὸ δὲ ἡμέτερον πάσχα χαρὰ καὶ εὐφροσύνη ὅλον ἐστὶ καὶ ἐπαίρει ἡμᾶς ἀπὸ τῆς γῆς διὰ τῆς χαρᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ὡσπερ καὶ ἡ ζύμη διὰ τῆς δίας θερμότητος τὸν ἄρτον. Will S. 57 b, 1.

DAS HOHELIED DES „BUNDES DER ERBARMUNG“

AUS DEM ÄTHIOPISCHEN ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

Prof. SEBASTIAN EURINGER

A. Dillmann gab in seiner *Chrestomathia aeth.* S. 108—149 fünf Proben äthiopischer Dichtung. Davon habe ich die beiden ersten bereits übersetzt, und zwar

a) *Sapiens Sapientium*, 100 Str. zu je 5 Versen, S. 108—131, im *Oriens Christianus. Dritte Serie IX*, S. 240—260.

b) *Congregatio fidelium*, ein Kommunionlied, 20 Str. zu je 5 Versen, S. 131—136, in der Paderborner Zeitschrift: *Theologie und Glaube*, 1934, S. 200—205.

Nunmehr übersetze und bespreche ich ausführlich:

c) *Effigies Mariae*, 42 Str. zu je 5 Versen, nebst einer eigenen, ebenfalls fünfzeiligen Schlußstrophe, S. 136—146.

In einem Anhang übersetze ich dann noch die beiden letzten Lieder:

d) *Salâm ad Mariam*, S. 147f., und

e) *Gloria tibi*, S. 148f.

Beide zu je 7 Str., von denen die ersten 6 je drei Verse, die 7. aber vier zählt.

Damit werden alle fünf Lieder den Theologen zugänglich gemacht sein.

Den Herren Professoren G. Graf-München, Enno Littman-Tübingen und J. Simon S. J.-Rom bin ich für bereitwilligst gewährte Beihilfen, namentlich für Literaturangaben und Beantwortung von Fragen, zu Dank verpflichtet.

LITERATUR¹

‘Abd al-Masîḥ Ṣalîb al-Mas‘ûdî al-Baramûsî, كتاب تحفة السائلين في ذكر أديرة رهبان المصريين (d. h. Ein Buch, das denen gewidmet ist, welche sich für die Erinnerungen der ägyptischen Mönchsklöster interessieren), Kairo 1924. Sigle: ‘Abd al-Masîḥ, Geschichte d. ägypt. Mönchsklöster. — Abû Ṣalîḥ, the Armenian. Siehe Evetts. — Amélineau, E., *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte. Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Prix Bordin 1890). Paris 1893. — *Annales Johannis I, Iyâsu I et Bakâffâ, edidit et interpretatus est Ignatius Guidi, Pars prima: Annales Johannis I. CSCO Scriptores Aethiopici, Series altera, Tomus V.* Parisiis 1903, *Textus et Versio. Pars secunda: Annales Regum Iyâsu I et Bakâffâ.* Parisiis 1905.

Bardenhewer, Otto, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben* (*Biblische Studien I*, 1). Freiburg i. B. 1895. — Basset, René, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français IV. Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha.* Paris 1895. — Béguinot, Francesco, *La cronaca abbreviata d'Abbisinia. Nuova versione dall'etiopico e*

¹ 0 in Klammern bedeutet, daß ich das Buch nicht selbst einsehen konnte.

commento. Roma 1901. — Bezold, Carl, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum erstenmal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen.* (Abh. d. Kgl. Bayrischen Akademie d. Wiss. I. Kl., XXIII. Bd. I. Abt.). München 1905. Sigle: KN. — Budge, E. A. Wallis, *Lady Meux Manuscripts Nos. 2–5. The Miracles of the Blessed Virgin Mary and The Life of Hannâ (Saint Anne) and The Magical Prayers of 'Ahêta Mikâél. The Ethiopic Texts edited with English Translations etc.* London 1900. Sigle: WM (= Wunder Mariens). — Ders., *The Queen of Sheba and her only Son Menyelek, being the History of the Departure of God and His Ark of the Covenant from Jerusalem to Ethiopia and the Establishment of the Religion of the Hebrews and the Solomonic line of kings in that Country. A complete Translation of the Kebra Nagast with Introduction.* London 1922 (0). — Ders., *Legends of Our Lady Mary, the Perpetual Virgin, and Her Mother Hannâ. Translated from the Ethiopic manuscripts collected by King Theodore at Makdalâ and now in the British Museum.* Oxford 1922. Neuausgabe in kleinerem Format. Oxford 1933 (00). — Ders., *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary. Translated from Ethiopic manuscripts for the most part in the British Museum, with extracts from some ancient European versions etc.* Oxford 1933, Neuausgabe des Druckes von 1923 (00). — Ders., *The Bandler of Righteousness. An Ethiopian Book of the Dead. The Ethiopic text of the ልፋፊ፡ ጽድቅ፡ in facsimile from two manuscripts in the British Museum. Edited with an English Translation.* (Luzac's Semitic Text and Translation Series, Vol. XIX), London 1929. Sigle: LŞ (= Lefâfa şedek). — Butler, Alfred J., Siehe Evetts.

Chaine, Marius S. J., *Apocrypha de B. Maria Virgine ed. I. Liber nativitatis. II. Liber de transitu. III. Visio seu Apocalypsis.* Romae 1909. (CSCO Scriptores Aethiopici. Ser. I. Tom. VII.)

Dalman, Gustaf, *Palästinensischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben.* Leipzig 1901. — Delitzsch, Franz, *Biblischer Kommentar über die poetischen Bücher des alten Testaments. IV. Bd.: Hoheslied und Koheleth mit Exkursen von Konsul D. Wetzstein.* Leipzig 1875. — *Deutsche Aksum-Expedition. Herausgegeben von der Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin. Bd. I: Reisebericht der Expedition. Topographie und Geschichte Aksums von Enno Littmann unter Mitwirkung von Theodor von Lüpke.* Berlin 1913. Sigle: DAE I. — Dillmann, Chr. Fr. August, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, Pars VII. Codices Aethiopici.* Oxonii 1848. Sigle: Cat. Oxon.

Euringer, Sebastian, *Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessinern. Ein historisch-exegetischer Versuch.* Leipzig 1900. — Ders., *Ein interessantes Kapitel aus der Mariologie der abessinischen Kirche. Vortrag auf dem V. internationalen Marianischen Kongreß zu Salzburg.* (Bericht über den V. Marianischen Weltkongreß, abgehalten zu Salzburg vom 18. bis 21. Juli 1910. Große Ausgabe.) Salzburg 1911. S. 348–354. — Ders., *Ein Schreiben Zar'a Jakobs von Abessinien an die abessinischen Mönche zu Jerusalem im achten Jahre seiner Regierung 1441/42.* (Wissenschaftliche Beilage zur Germania.) Berlin 1910. Nr. 7 (vom 17. Februar) S. 45–47, 57–58. — Ders., *Die symbolische Bedeutung der Löwen Pius' X., „Königin von Saba“ und „Menelik“* (Passauer theologisch-praktische Monatsschrift, 21. Jahrgang, 1911). Passau 1911. — Ders., *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt (Der Katholik).* Mainz 1916. — Ders., *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* (Oriens Chr. Dritte Serie XII. Bd. 34 (1937/38). — Ders., *Die Marienharfe ('Argánona Weddásê). Nach der Ausgabe von Pontus Leander übersetzt.* (Oriens Christianus XXIV (1927) bis XXVIII (1931).) Sigle: OM (= Organon Mariae). — Ders., *Biblische Rätsel (ZSem. V) 1927.* — Ders., *Das Netz Salomons. Ein äthiopischer Zaubertext. Nach der Hs im ethnographischen*

Museum in München herausgegeben, übersetzt und erläutert. (ZSem. VI (1928), S. 76—100, S. 178—199, S. 300—314; VII (1929), S. 68—85.) — Ders., *Die Geschichte von Nārgā. Ein Kapitel aus der abessinischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts.* Übersetzt und erläutert (ZSem. IX (1933/34), S. 281—311; X (1935), S. 105—162.) — Evetts, B. T. A., *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian.* Edited and translated. With added Notes by Alfred J. Butler, Oxford 1895 (*Anecdota Oxoniensia*). Das Werk selbst zitiere ich durch *Abū Ṣāliḥ*, die Übersetzung durch *Evetts* und die Anmerkungen durch *Butler*.

Grohmann, Adolf, *Aethiopische Marienhymnen.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert. (Des XXXIII. Bandes der *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften* Nr. IV.) Leipzig 1919. — Guidi, Ignazio, *Vocabolario amarico-italiano.* Roma 1901.

Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben.* Tübingen und Leipzig 1904. Sigle: *Neutest. Apokryphen.* — Ders., *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben.* Tübingen 1904. — Hommel, Fritz, *Die aethiopische Übersetzung des Physiologus, nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift herausgegeben, verdeutscht und mit einer historischen Einleitung versehen.* Leipzig 1877. — Hyatt H. M., *The Church of Abyssinia.* London 1928.

Jacut's *Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld.* Leipzig 1866—1869. Sigle: *Jākūt.* — Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.* Leipzig-Berlin 1930. S. 23—25.

Klameth, Gustav, *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen. I. Mit vier Plänen (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, V. Bd.).* Münster i. W. 1914. II. *Die Öbergüberlieferungen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* (Neutest. Abh. X) Münster i. W. 1923. — Ders., *Das Karsamstagsfeuerwunder der hl. Grabeskirche.* (13. Heft der *Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien.*) Wien 1913. — Kopp, Clemens, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche.* Roma 1932 (*Orientalia Christiana*, XXV, 1; Num. 75, Januario-Februario 1932).

de Lagarde, Pauli, *Onomastica sacra — studio et sumptibus alterum edita.* Gottingae 1887. — Lauchert, Friedrich, *Geschichte des Physiologus.* Straßburg 1889. — Leander, Pontus, *Ἀργάνωνα Ὑεδδάσῃ.* Nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M. herausgegeben. (Göteborgs Högskolas Årsskrift 1922 III.) Göteborg Wettergren & Kerber, Leipzig 1922. Sigle: OM (= Organum Mariae) ed. Leander. — Lehner, F. A. von, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten.* Stuttgart 1881. — Littmann, Enno, *Geschichte der äthiopischen Literatur.* (Die *Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen.* VII. Zweite Abteilung.) Leipzig 1907. — Löfgren-Euringer, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren. Nach 5 bzw. 3 Handschriften herausgegeben von Oscar Löfgren, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Sebastian Euringer.* Roma 1933 (*Orientalia Christiana*, XXX, 2; Num. 85, Maio 1933). Sigle: *Gr I* (= Gregorius I) = Hosanna-Liturgie; *Gr. II* = Weihnachts-Liturgie. — Löfgren, Oscar, *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, Stockholm, beschrieben (Extrait du Monde Oriental XXIII),* Uppsala 1928. — Ludolfi Jobi, alias Leutholf dicti, *Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius etc.* Francofurti ad Moenum 1691. Sigle: Ludolf, *Commentarius.* Ich zitiere der Einfachheit halber nach Seite, und nur in besonderen Fällen auch nach Buch, Kapitel und Nummer. — Ders., *Psalterium Davidis Aethiopice et Latine etc.* Francofurti ad Moenum 1701. Sigle: Ludolf, *Psalterium.*

Macaire, Le R. P. Georges, *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis Saint Marc jusqu'à nos jours*. Le Caire 1894. — al-Maḳrīzī, Abū'l-Abbās Aḥmad b. 'Alī b. 'Abdu'l-Ḳádir b. Muḥammad al-Ḥusaini Taḳī ad-dīn — *Geschichte der Kopten, herausgegeben und übersetzt von Ferdinand Wüstenfeld*, Göttingen 1845. Sigle: Maḳrīzī. — al-Mas'ūdī al Baramūsi, siehe 'Abd al-Masīḥ. — Massaja, Guglielmo, Cappuccino, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, 12 Bände, Roma 1885—95.

Peeters, Paulus, S. J., Besprechung von E. A. Wallis Budge: *The Queen of Sheba etc.* (*Analecta Bollandiana* XLII, Bruxelles et Paris 1924, S. 418ff.)

Resch, Alfred, *Das Galilaea bei Jerusalem*, Leipzig 1910. — Rossini, Carlo Conti, *Note per la storia letteraria abissina*. (RRAL ser. V, vol. VIII (1899), S. 197—219; 263—285.) Sigle: Note. — Ders., *Il convento di Tsana in Abessinia e le sue laudi alla Vergine*. (RRAL ser. V, vol. XIX (1910), S. 581—621.) Sigle: Laudi. — Ders., *Il Discorso sul monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria nella versione etiopica*. (RRAL ser. V, vol. XXI (1912), S. 395—471.) Sigle: Discorso. — Ders., *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. Extrait du JAs.* (1912—1914). Paris 1914. Sigle: Notice. — Ders., *L'agiografia etiopica e gli atti del santo Yáŋqeranna-Egzi' (Secolo XIV). Estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti. Anno accademico 1936—37. Tomo XCVI. Parte seconda.* Venezia 1937. Sigle: Yáf.-E.

Simon, Jean S. J., *Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne (Aethiopica I)*. New York 1933. — Ders., *Le monastère copte de Samuel de Kalamon (Orientalia Christiana Periodica, I. Roma 1935)*.

Abbâ Tecle Mariam Semharay Selam, *De Indumentis sacris ritus Aethiopici. De verbis consecrationis apud Aethiopes*. Romae 1930. — Тураев, Борис, **ሥላሴ ስንጉሥ ፍአድ**: *Вирши Царя Наода. Издание текста и переводъ Б. Тураева. (Памятники эиопской письменности, II). Санктпетербургъ 1904. (Gedichte des Kaisers Na'od. Ausgabe des Textes und Übersetzung von B. T. in: Denkmäler der äthiopischen Literatur II., Sankt-Petersburg 1904)*.

Usener, Hermann, *Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (Theologische Abhandlungen. Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage, 11. December 1892, gewidmet)*. Freiburg i. B. 1892.

Vansleb, R. D., *Nouvelle Relation. En forme de Journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 & 1673*. Paris 1677. — Ders., *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc etc. Ecrite au Caire même, en 1672 & 1673*. Paris 1677. — Villecourt, Louis O. S. B., *Les Collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge (Analecta Bollandiana, XLIII. Bruxelles et Paris 1924)*.

Wansleben, J. M., siehe Vansleb. — *Weddásê Mârjâm. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria. Nach mehreren Hss. herausgegeben und übersetzt ... von Karl Fries*, Leipzig (Upsala) 1892. — *Weddásê Mârjâm. Weddásê wa-Genáj*, Anonym (I. Guidi). Roma Tip. Poligl. della S. C. de Propaganda fide, 1900. — Wetzstein, J. G., *Bemerkungen zum Hohenliede*. Siehe unter Delitzsch. — Wutz, Fr. X., *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus* (TU 3. Reihe, XI. Leipzig 1915).

Zotenberg, H., *Catalogue des Manuscrits éthiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothèque nationale*. Paris 1877.

Außer den bereits erwähnten Siglen bzw. Abkürzungen gebrauche ich noch: A und B für die von Dillmann bzw. Budge benützten Hss., wobei man beachten muß, daß die Hss. des ersteren andere sind als die des zweiten. Da sie aber in voneinander getrennten Teilen der Abhandlung vorkommen, so ist eine Verwechslung ausgeschlossen. BE = Bund der Erbarmung. D = Dillmanns Text in der Chrestomathia aeth. KN = *Kebra Nagašt*

(die Herrlichkeit der Könige). Siehe unter Bezold. LŞ = *Lefâfa Sedek* (die Binde der Rechtfertigung). Siehe unter Budge. M = Text des MM im Cod. Lady Meux nr. 2, ed. W. Budge (= A). MM = *Malke'a Mârjâm (Effigies Mariae)*. OM = *Organon Mariae* (Marienharfe). WM = Wunder Mariens ed. Budge.

VORBEMERKUNGEN

Von all den Proben äthiopischer Poesie, die Aug. Dillmann in seiner *Chrestomathia Aethiopica*¹ vorlegt, ist das 42strophige Lied ማርያም: ግርዖም: *Effigies Mariae*, S. 136—146, nach Form und Inhalt das bemerkenswerteste.

Was zunächst die Form betrifft, so hat sie schon Dillmann a. a. O. *Praefatio* S. XIV also kurz beschrieben:

*Tertio, Malke'a Mariam*², *exemplum exhibetur eorum poëmatum, in quibus per singulos versus singula Sanctorum membra vel virtutes laudari solent, quibus prae caeteris gaudent.*

Diese Malke'³ („Bilder“) bestehen aus fünfzeiligen, durchgereimten Strophen. Die beiden ersten Zeilen rühmen das betreffende Glied oder die betreffende Begebenheit aus dem Leben des zu feiernden Heiligen; die mittlere nennt ihn mit Namen nebst Ehrentiteln; die letzten zwei sprechen eine dazu passende Bitte des Dichters aus. Natürlich kommen Abweichungen untergeordneter Natur vor⁴.

Während nach Ludolf und Dillmann, sowie nach dem literarischen Befund, diese Dichtungsart bei den Abessiniern sehr beliebt ist, erklärt sie der ausgezeichnete Kenner der äthiopischen Dichtkunst, der Kapuziner-Missionär, P. Justus da Urbino, für *le plus méprisé (genre de versification) en Éthiopie*. Seine Worte sind:

Il n'y a qu'un genre de versification, dont le couplet est de cinq vers, appelé Arké, qui peut être composé de plusieurs couplets de suite, le seul qu'on pourrait employer dans le genre épique comme l'ottava rima des italiens. On l'emploie dans des sujets qui ne peuvent être résumés dans une chanson, tels que ces louanges des saints ou de mystères religieux, qu'on appelle en Éthiopie ማርያም: figure, image ou hypotypose du sujet célébré. Ce genre trop loué par Ludolf est le plus méprisé en Éthiopie, quoiqu'il soit d'un grand usage dans les livres qu'on lit à l'église.

*Il n'est jamais improvisé et on ne le nombre même pas dans les genres de poésie. Excepté le rythme, il est composé presque en style oratoire sans noblesse et sans aucune des règles, qui régissent les autres genres de poésie éthiopique*⁵.

P. Justus, der die seltene Gelegenheit hatte, jahrelang mit den Alakâ's seiner Umgebung zu verkehren und von ihnen in die Feinheiten der äthiopischen Sprachkunst eingeweiht zu werden, ist hier offenbar das Echo seiner Lehrmeister.

¹ Lipsiae 1866.

² Sigle: MM.

³ Man schreibt bald ማርያም: bald 'ዕ:; daher kann man Malke' mit Spiritus lenis oder Malke' mit Spiritus asper transkribieren. Ich folge der Schreibweise Dillmanns mit ለ, also mit Sp. lenis.

⁴ A. Grohmann, *Aeth. Marienhymnen*, S. 4 und 39. Auf S. 4 Ak. 1—3 ist die bisherige Literatur verzeichnet.

⁵ Conti Rossini, *Notice*, zu Nr. 249 der Collection d'Abbadie, S. 237.

Es wird aber in Abessinien ebenso sein, wie anderswo, daß, was den Beifall des Volkes und der Ungelehrten hat, von den Gelehrten und Gebildeten abgelehnt wird und umgekehrt.

Die Weise, die einzelnen Glieder der Heiligen der Reihe nach zu besingen, wird aus dem Hohenliede herübergenommen sein und die „Beschreibungen“ des Bräutigams und der Braut in diesem werden die alttestamentlichen Hochzeitsgebräuche zur Voraussetzung haben. Vgl. die *Wasf's* (وَصْف, pl. *أَوْصَاف*), bei den Hochzeiten im Hauran und sonst bei den modernen Arabern.¹

Dillmann entnahm das Gedicht zwei Hss., von denen die eine (A) der Bodleiana in Oxford (XVIII, f. 47—62), die andere (B) dem Britischen Museum (LVII, f. 44—56) angehört. D. legte A zugrunde und gab in den Anmerkungen Varianten von B; bisweilen suchte er den Text zu verbessern. Sigle D bzw. B.

Wie A. Grohmann S. 30 erwähnt, wurde dieser Hymnus auch in das Sammelwerk *Gubâ'ê malke'* aufgenommen unter dem Titel: **መልክግ፡ ኪዳን፡ ምሕረት፡ ዘአግዛእትነ፡ ስል፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ ግርዖም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡** „Malke' des Bundes der Erbarmung der Herrin von uns allen, der hl. Jungfrau Maria, der Gottesgebäerin“, ein Titel, der den Inhalt besser ausdrückt als der von Dillmann gewählte.

Auch W. Budge hat ihn nach dem *Codex Lady Meux nr. 2* (in nr. 3 fehlt er) fol. 101b 1—104b 1 in den *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, S. 78—83, veröffentlicht und S. 149—157 nicht immer glücklich übersetzt. Sigle: M (= Meux).

Deshalb und weil Budge keine Erläuterungen beigegeben hat, habe ich es unternommen, den Benützern der Chrestomathie Dillmanns dieses interessante Marienlied durch eine neue Übersetzung und eingehende Erklärungen nahezubringen.

Was aber den Inhalt betrifft, so steht der Leser, der nicht in der abessinischen Apokryphenliteratur bewandert ist, vor einem Rätsel, das all seinem Scharfsinn zu spotten scheint. Denn in jeder Strophe ist von einem nahezu allmächtigen *Bunde* (*kidân*) oder *Vertrage* Mariens die Rede, der dem Sünder unter den leichtesten Bedingungen zur Seligkeit verhilft, bisweilen auch dann noch, wenn, wie beim „Menschenfresser“², kein kirchliches Gnadenmittel wegen Unbußfertigkeit oder wegen des eingetretenen Todes mehr hilft. Ein so bequemes, unerhörtes Rettungsmittel ist weder der Bibel, noch den Vätern, noch sonstwie bekannt, wohl aber den Apokryphen, mit denen uns W. Budge in seiner Ausgabe der *Wunder Mariens* bekannt gemacht hat. Dort wird nämlich die Geschichte und der Inhalt des Bundes der Erbarmung (BE), *Kidâna mehrat*, in zweifacher Rezension berichtet. Die kürzere findet sich nur in A³ fol. 1b—2a (Budge S. 10) als Einleitung des Buches, die längere sowohl in A fol. 75a—78a

¹ Vgl. J. G. Wetzstein, *Bemerkungen zum HL*, S. 172—177; ferner N. Rodokanakis, *Südarabische Expedition*, VIII, S. 70; X, S. XXXIV und G. H. Dalman, *Palästinischer Divan*, S. XII, der Wetzstein gegenüber skeptischer ist.

² Siehe über dieses Wunder unten S. 84.

³ A ist hier Sigle für *Cod. Lady Meux 2*; B für *Cod. L. Meux 3*. Nicht zu verwechseln mit den Siglen A und B, welche die beiden von Dillmann benützten Hss. des Liedes MM bezeichnen.

(Budge S. 8f.) als letztes, 37. Wunder, als auch in B fol. 76b—79a (Budge S. 77f.) als 44. Kapitel.

Zur Orientierung teile ich beide Rezensionen in deutscher Übersetzung mit. Zuerst die kürzere in A fol. 1b—2a:

Und eines Tages sagte unser Herr Jesus Christus zu Maria: „Welcher Schmerz war von allen Schmerzen, die dich meinethalben trafen, der größte?“ Und es sagte zu ihm unsere Herrin Maria: „Mein Herr und Gott! Dies sind die fünf (!) Schmerzen, die mich deinetwegen trafen und die für mich sehr groß waren: Der eine davon ist der Schmerz, den ich fühlte, als Simeon von dir im Tempel prophezeite, daß die Juden dich töten würden; der zweite ist der Schmerz, den ich fühlte, während ich dich drei Tage lang suchte, nachdem ich dich im Tempel verloren hatte; der dritte ist der Schmerz, den ich fühlte, sooft ich daran denke, wie sie im Richthause des Pilatus deine Hände und Füße banden und deinen Rücken geißelten; der vierte ist der Schmerz, den ich fühlte, als sie dich am Freitag nackt zwischen zwei Schächern kreuzigten und mit fünf (!) Nägeln¹ annagelten; und der fünfte ist der Schmerz, den ich fühlte, sooft ich daran denke, wie dich Joseph und Nikodemus vom Kreuze herabnahmen, in Leintücher einwickelten und ins Grab legten.“ Und es sagte unser Herr zu seiner Gebärerin: „Wer dieser Kümernisse und Schmerzen, die dich meinethalben getroffen haben, gedenkt und dabei ein Vaterunser und den Gruß des Gabriel betet, dem vergebe ich seine Sünde und, wer um deines Namens willen Almosen gibt, dem vergebe ich seine Sünde und lasse ihn das himmlische Reich erben und drei Tage vor seinem Tode werde ich mit dir, meine Gebärerin, zu ihm kommen und ihm erscheinen“².

¹ Die Fünzfahl, nicht Vierzahl, der Kreuzesnägel spielt in den abessinischen Zaubertexten eine erhebliche Rolle. Sie führen dort magische Namen, die merkwürdigerweise lateinischen Ursprungs sind: Sâdor (= sator), Alâdor, Dânat (= tenet), Adêrà (= opera, $\text{ⲉ} > \text{ⲁ}$), Rôdâs (= rotas). Wie die Orthographie — d statt t (Danat, Saḏor, Roḏas) — zeigt, ging der Zauberspruch: *Sator, Arepo, Tenet, Opera, Rotas*, der aus dem lateinischen Sprachgebiet stammt, durch das Medium der koptischen Sprache hindurch zu den Abessiniern. Als Felix Grosser im *Archiv für Religionswissenschaft* XXIV, S. 165ff., seine verblüffende Entdeckung veröffentlicht hatte, daß man aus den Buchstaben des Satorspruches ein gleicharmiges Kreuz bilden könne, dessen beide Balken je die Worte A — Paternoster — O (also: Alpha, Omega, dazwischen Pater noster) darstellen würden, glaubte man den christlichen Ursprung als erwiesen betrachten zu dürfen. Siehe S. Euringer, *Das Netz Salomons*, S. 303ff., Bemerkung zu § 63. Nun aber scheint die Entdeckung der Satorformel in den Ruinen von Pompei für heidnischen Ursprung zu sprechen und der geistreichen Hypothese Grossers den Todesstoß versetzt zu haben. J. Simon S. J.-Rom hatte die Güte, mir seine Zusammenstellung der über diese Frage handelnden Literatur zu überlassen:

„Über die Sator-Formel siehe E. Suys, *La formule SATOR est elle chrétienne?* in *Les Études Classiques*, t. IV (1935), p. 291—294; G. de Jerphanion, *La formule magique: SATOR AREPO ou ROTAS OPERA. Vieilles théories et faits nouveaux*, in *Recherches de science religieuse*, t. XXV (1935), p. 188—225; Id., *Encore la formule SATOR AREPO*, in *Les Études Classiques*, t. IV (1935), p. 438—440; L. Tria, „Sator Arepo“ *formula magica o professione di fede?* in *La Scuola Cattolica*, t. LXIII (1935), p. 698—714; G. de Jerphanion, *A propos des nouveaux exemplaires, trouvés à Pompéi, du carré magique „Sator“*, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1937, p. 84—93; Id., *Du nouveau sur la formule magique: ROTAS OPERA (et non SATOR AREPO)*, in *Recherches de science religieuse*, t. XXVII (1937), p. 326—335; Id., *Orientalia Christiana Periodica*, t. III (1937), p. 614—615.“

² Eine knappe lateinische Rezension dieses „Bundes der fünf Schmerzen Mariens“ hat Budge, WM S. XLVIII f. aus Johannes Herolt O. P. († 1468), *Promptuarium de*

Und diesen Bund gab er seiner Mutter und diese erzählte ihn wieder dem Dexius¹ und dieser hinwiederum schrieb ihn samt ihren Wundern auf, damit ihn die Gläubigen lesen könnten. Ihr (Mariens) Gebet und Segen sei mit uns in alle Ewigkeit. Amen.

Hier tritt der Bund in einfacher, sozusagen bescheidener Form auf; es fehlen noch die Angaben von Ort und Zeit der Bundesschließung.

Die längere Rezension lautet in A und B gleich. Ich fand sie auch ziemlich genau übereinstimmend in einem kleinen Pergamentheftchen, das der Münchener Hs. des Organum Mariae (*Cod. aeth. 53, olim 14*) beigegeben ist. Von den 10 Blättchen enthalten vier diesen Text. Sigle: C.

Ich übersetze hier C. Wo ich nach A oder B auffülle oder sonstwie verbessere, gebrauche ich Kursivdruck; wo aber diese Hilfsmittel versagen und Konjekturen nötig sind, setze ich die Lesart der Vorlage in Winkelhaken bei, während runde Klammern Erklärungen, stilistische Ergänzungen u. ä. einschließen.

Die längere Rezension nach C:

Im Namen usw. Dieses ist das Gebet unserer Herrin Maria, der Gottesgebälerin, der hl. Jungfrau, der Mutter des Lichtes, — ihr Gebet und ihr Segen seien mit ihrem Diener Walda Ijásus in die E. d. E. Amen — das sie betete am 16. Jakátit (= jul. 10. Februar.) An diesem Tage sollen wiederum alle Priester ein Fest zu Ehren unserer Herrin Maria, der Gottesgebälerin, feiern, weil sie an ihm den Bund der Erbarmung von ihrem Sohne, unserem Heilande, JCh, erhalten hat zugunsten dessen, der ihr Gedächtnis begehrt oder ihren Namen anruft oder den Armen ein Almosen gibt, und sei es auch nur (ein Schluck) kalten Wassers.

Nachdem ihr Sohn, angetan mit ihrem reinen Fleische, in den Himmel aufgefahren war und sich nach der Erfüllung des Menschseins — die Sünde allein ausgenommen — und nach Überstehung der Leiden des Kreuzes, was (alles) unser Heiland freiwillig tat, zur Rechten seines Vaters gesetzt hatte, *ließ er* seine Mutter im Hause seines Lieblingsjüngers Johannes *zurück*, wie er es ihr selbst anempfohlen hatte mit den Worten: „Siehe hier deinen Sohn!“ während er zu diesem Jünger sagte: „Siehe hier deine Mutter!“ Von da an pflegte sich unsere Herrin M. bei dem Grabe ihres Sohnes, d. i. Golgotha², aufzuhalten, um dort zu beten. Als dies *die Juden* <Schächer> sahen, wurden sie voll Zorn

Miraculis BMV nach dem *Discipulus Redivivus*, Augsburg 1728, Vol. II p. 860, abgedruckt.

¹ Dexius ist, wie schon Zotenberg (*Katalog* p. 62 b) hervorhob, Verlesung von arabischem ألدنفسس = „Ildefonsus“ zu $\text{ألدنفسس} + \text{أل}$ = „Al-Dexius“. Gemeint ist der bekannte und als Verteidiger der Jungfrauenschaft Mariens berühmte Erzbischof Ildefons von Toledo, der von 657–667 regierte. Derselbe wird in Hss. der *Wunder Mariens* als der oder als der erste Kompilator derselben bezeichnet. Und Budge glaubte, tatsächlich 17 Wunder abendländischen Ursprungs in seinen Texten nachweisen zu können. Über die Herkunft der WM, die im Jahre 1441/2 auf Veranlassung des Königs Zara Jakob aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt wurden, siehe die eingehende Studie des Benediktiners L. Villecourt, *Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge*, Bruxelles et Paris 1924.

² Die Abessinier betrachten sonst ቀራንዮ : (= κρανίου sc. τόπος) und ገልጎታ : (Γολγοθᾶ) als zwei voneinander verschiedene Örtlichkeiten. In dem Briefe des Königs Zara Jakob an die abessinischen Mönche in Jerusalem (Ludolf, *Commenatrius* S. 302) lesen wir: $\text{ቀራንዮሃ፡ ገበ፡ ተሰቅለ፡ ከመ፡ ያቤዘወን፡ ወገልጎታሃ፡ ገበ፡ ተቀብረ፡ ወተንሥኦ፡ ከመ፡ ያሕያወን፡}$ „[Gruß . . . euren Augen, die deutlich schauen . . .] *Karânjo*, wo er gekreuzigt wurde, um uns loszukaufen, und *Golgothá*, wo er begraben wurde und auferstand, um uns das Leben zu geben.“ Demnach wäre ቀራንዮ : „der Ort der Kreuzigung“, ገልጎታ : aber „die Stätte des hl. Grabes“.

und Haß und wollten sie steinigen; aber der Herr verbarg sie vor ihren Augen. Daraufhin beschlossen sie, Wächter am Grabe aufzustellen, damit sie nicht mehr hingehen könnte, um dort zu beten. Sie aber hörte nicht auf, täglich dorthin zu gehen; die Wächter sahen sie aber nicht, weil der Mantel der Glorie ihres Sohnes sie jedesmal verhüllte. Und es kamen die Engel zu ihr, um sie zu bedienen, *und ihr Sohn*, unser Herr JCh, besuchte sie immer und tat ihr alles, was sie wünschte.

Einmal führten sie dieselben (die Engel) in den Himmel hinauf und zeigten ihr den Ruheort der Gerechten, wo Abraham, Isaak und Jakob waren, und alle Seelen der Väter, *die seit Abraham bis dahin entschlafen waren*, begrüßten sie, fielen vor ihr nieder und sprachen: „Ehre sei Gott in den Himmeln, der dich für uns geschaffen hat, Fleisch von unserem Fleische und Gebein von unserem Gebeine; durch dich haben wir das Heil erlangt und du bist uns zum Hafan des Lebens aus dem Verderben geworden durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes aus dir!“

Und die Engel führten sie von da weg und brachten sie zu ihrem geliebten Sohne zu seinem *Throne* und die Vorhänge seiner Glorie und die Feuerflammen wurden rechts und links zurückgezogen und unser Herr ergriff ihre Hände und küßte ihren Mund und sagte zu ihr: „So bist du also doch gekommen, o meine Gebäerin!“ Und er führte sie zum Throne seiner Glorie hinauf und hieß sie neben sich niedersitzen und erzählte ihr von all der Wonne und Seligkeit, die kein Auge sah und kein Ohr hörte, die in keinem Herzen gedacht wurde, die aber ihr bereitet ist. Und unterhalb des Thrones der Glorie erblickte sie ihren Vater David, den König Israels, *und die Schar der Propheten und Engel und die Seelen der Gerechten*, die ihn wie eine Mauer umgaben. Und *er sang* zur Harfe und sprach: „Höre, meine Tochter, und sieh' und neige dein Ohr! Vergiß dein Volk und dein Vaterhaus; denn der König begehrt deiner Schönheit; er ist ja dein Herr!“

Und von da führten sie (die Engel fort) und brachten sie dahin, wo die äußerste Finsternis ist, die dem Satan und seinem Heere und allen denen bereitet ist, die auf seinen Wegen wandeln. Da sprach unsere Herrin M.: „Wehe mir! O daß man es doch den Menschenkindern erzählen könnte, damit sie nicht hieher kommen!“ Da sagte ein Engel zu ihr: „Fürchte dich nicht, Maria! Der Herr ist mit dir, sowohl mit dir, als auch mit denen nach dir.“ Hierauf trugen sie die Engel und brachten sie an ihren Ort zurück.

Von da an war unsere Herrin M. immer sehr bekümmert wegen aller Sünder. Und *an* (lies: *ωλσ;* > *ωησ;*) diesem Tage, am 16. Jakâtit, stand sie am Orte Calvaria (Kranjo!) und betete zu ihrem Sohne, indem sie sprach:

„Ich beschwöre Dich, mein Sohn, bei Gott, Deinem Vater, und bei Deinem Namen Christus und bei Deinem Geiste Paraklet und bei meinem Mutterschoße, der Dich 9 Monate und 5 Tage lang trug, während Dich doch der Himmel nicht fassen und die Erde nicht tragen kann und (selbst) die Engel Dir nicht nahen können.

Ich beschwöre Dich bei Deinem mühelosen Herauskommen aus mir und bei Deiner schmerzlosen Geburt.

Ich beschwöre Dich bei meinen Brüsten, die Dich genährt und bei meinen Lippen, die Dich geküßt haben.

Ich beschwöre Dich bei meinen Händen, die Dich berührt und liebkost haben, *und* bei meinen Füßen, die mit Dir gewandelt sind.

Ich beschwöre Dich bei der Krippe, in der Du gelegen hast, und bei den Windeln, in die Du, das Feuer der Gottheit, eingewickelt warst.

Ich beschwöre Dich, o mein Sohn und Liebling, ich bitte Dich und flehe Dich an, höre und erfülle meine Bitte und alles, was ich auf dem Herzen habe!“

Nachdem unsere Herrin M., die Mutter des Lichtes, so gesprochen hatte, stieg unser Herr JCh zu ihr herab und mit ihm zehntausendmal Zehntausende und Myriaden von Myriaden Engel, indem sie ihn umschwebten, und sagte zu ihr: „Was soll ich dir tun, o meine Mutter Maria, und was wünschst du?“ Da antwortete unsere Herrin M., die hl. Jungfrau, *ihrem geliebten Sohne* und sprach zu ihm: „Mein Sohn und mein Liebling, mein Herr und mein Gott, meine Hoffnung und meine Zuflucht, auf Dir (beruht) meine

Zuversicht und durch Dich wurde ich im Schoße meiner Mutter fest¹ und Du hast mich im Mutterleibe gebildet und Du bist mein Gedanke allezeit. Höre jetzt auf mein Gebet und meine Bitte, merke auf die Rede meines Mundes, auf das, was ich, Deine Mutter M., und ich, Deine Magd, zu Dir reden werde: Denjenigen², der mein Gedächtnis feiert und den, der in meinem Namen eine Kirche baut oder den, der einen Nackten bekleidet, und den, der einen Kranken besucht, oder den, der einen Hungrigen speist, und den, der einen Durstigen trinkt, oder den, der einen Betrübten tröstet, oder den, der einen Traurigen aufheitert, oder den, der meinen Lobpreis (ወዳሴ) abschreibt, und den, der an meinem Feste ein Lied singt: belohne, o Herr, mit dem herrlichen Lohne von Dir, den kein Auge sah und kein Ohr hörte, der in keinem Menschenherzen (aus)gedacht wurde. Ich bitte Dich und flehe Dich an für jeden, der an mich glaubt: mache ihn frei von der Hölle eingedenk des Hungers und des Durstes und aller Heimsuchung, die mich mit Dir betroffen haben!“ Da antwortete der Herr JCh. und sagte zu ihr: „Ja, es sei, wie du gesagt hast! Ich werde deine Bitte erfüllen. Bin ich denn nicht durch dich Mensch geworden? Ich schwöre bei meinem Haupte (= bei mir selbst): Mein Bund soll dich nicht täuschen!“

Ihr Gebet und ihr Segen seien mit ihrem Diener Walda Ijäsus in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

In dieser Rezension ist der Ort der Bundesschließung, Golgotha, d. h. das hl. Grab, und das Datum, 16. Jakâtî (= 10. Februar jul.) nach der Himmelfahrt, angegeben. Zugleich weist sie auf die eine Quelle hin, aus welcher der Gedanke an einen solchen „Bund“ oder „Vertrag“, oder vielleicht besser „Abkommen“, entsprungen ist, nämlich auf die im christlichen Orient frühzeitig in Umlauf gesetzte *Apocalypsis seu Visio Mariae Virginis*, von der M. Chaîne im *CSCO* eine äthiopische Rezension ediert hat. Darin erzählt die hl. Jungfrau dem hl. Johannes ihre Reise durch das Jenseits, wie sie, erschüttert durch den Anblick der Qualen der Verdammten, von ihrem göttlichen Sohn das Privileg erbat und erhielt, daß die Höllenpein alle Wochen 2¹/₂ Tage, vom Freitag abend bis Montag morgen, ruhen solle. Der hl. Johannes habe dann diese Visio dem Prochorus, einem der sieben Diakone der Urkirche (Act. 6, 5), dem auch die apokryphen Akten des hl. Johannes des Evangelisten zugeeignet werden, weitererzählt und dieser habe sie dann aufgezeichnet.

Hier (in der *Visio*) und in ähnlichen³ Erzählungen betrifft das Privileg die bereits Gerichteten und Verdammten. In dem Texte bei Chaîne wird

¹ Mit diesem „Fest-werden“ ist die Entstehung und Ausbildung des Embryo gemeint, welche die Alten z. B. Aristoteles, *de generat. animal.* II, 4; Plinius H.N. 7, 15, mit dem Gerinnen der Milch zu Butter und Käse zu vergleichen pflegten. Auch die Bibel gebraucht dafür das Bild vom „Gerinnen“, so Job 10, 10: Ἰῆῆῆ, bzw. Ἰῆῆῆῆ (*gerinnen* bzw. *gerinnen lassen*), Sap. 7, 2: πῆῆῆῆῆῆ.

² በእንተ: ዘ kann maskulinisch oder neutrisch (dafür daß, darüber daß) aufgefaßt und sowohl zum vorausgehenden እንገረክ: „zu Dir reden werde“, als auch zu dem nachfolgenden ዕሥዮ: ዕሥተ: ሠናዮ: genommen werden. Je nachdem schließt dann ዕሥዮ: usw. den Satz ab oder beginnt einen neuen. Ich habe በእንተ: ዘ maskulinisch gefaßt und zum folgenden gezogen und statt des schwerfälligen „hinsichtlich“, „in Betreff“ einfach den Akkusativ übersetzt. Aber wahrscheinlich hat der Abessinier die Verbindung nach beiden Seiten beabsichtigt. Solche *Concatenationes* kommen in den Anaphoraten und in der Marienharfe (OM) wiederholt vor. Sie lassen sich im Deutschen nicht gut beibehalten, weil dadurch Unklarheit entstehen würde. Daher muß sich der Übersetzer wohl oder übel für eine der Alternativen entscheiden.

³ *Apocalypsis Mariae Virginis* bei James Rhodes, *Apocrypha anecdota (Texts and Studies* II, 3), Cambridge 1893, p. 126, chapter 29, wo der Termin die Pentekoste ist.

aber dieses Privileg genau unterschieden von dem Bunde, der uns vor allem interessiert; denn p. 80 ordnet Maria ihre Gedächtnistage an und befiehlt u. a., daß man den 16. Jakâtît feiere, „an dem er mir den Bund gegeben hat“.

Wann der Bund von den bereits Gerichteten auf die zwar schon Gestorbenen, aber noch nicht Gerichteten übertragen wurde, läßt sich vorläufig nicht datieren; denn die Zeit der Entstehung des *Totenpasses* der Abessinier, des äthiopischen Totenbuches, Lefâfa Şedeķ (LŞ), was man gewöhnlich mit „Rolle der Rechtfertigung“ wiedergibt, ist unbekannt. Dieser Text wird nämlich entweder in Buch- oder in Rollen- (Streifen-)Form dem Toten mit ins Grab gegeben, um ihm im Vertrauen auf den Bund Jesu mit Maria als Himmelsschlüssel auch in den verzweifeltsten Fällen zu dienen. Der in diesem Totenpasse berichtete, das Anrecht auf die Seligkeit gewährleistende Bund wurde am gleichen Orte und unter den gleichen Umständen von Maria ihrem göttlichen Sohne aberbeten und von diesem nach anfänglichem Sträuben seiner Mutter gewährt zugunsten der Verstorbenen, aber noch nicht Gerichteten, genau wie der *Kidâna Mehrat*, der Bund der Erbarmung (BE). Hier tritt aber der Amulettcharakter in den Vordergrund. Das Tragen dieses Textes am Halse oder das Umhüllen des Leichnams mit den damit beschriebenen Pergamentstreifen genügen schon, um des Privilegs des BE teilhaftig zu werden. Auch Rezitation desselben über den Toten hat die gleiche Wirkung; daher bildet LŞ einen Bestandteil des äthiopischen Begräbnisrituals, des *Maşhafa Genzat*.

Noch weiter nach der Amulettenseite hin entwickelte sich das Golgotha-Gebet in der Form, die R. Basset in seiner Apokryphensammlung unter dem Titel *Prière du Golgotha* in französischer Übersetzung veröffentlicht hat und die sich bei den Abessiniern großer Beliebtheit erfreut. Es ist im Grunde genommen die zweite Rezension Budes, aber im wortschwallreichen Amulettstil so überwuchert, daß der alte Kern vor lauter Nichtigkeiten und Phrasen nahezu verschwindet. Zudem ist die Wirkung des Gebetes mehr auf das Diesseits und das Materielle eingestellt, so daß der ursprüngliche Charakter des BE ganz in den Hintergrund tritt.

In dem uns beschäftigenden Gedichte MM hält der BE die Mitte zwischen den alten Apokalypsen und den neueren Amuletten; es handelt sich um gute Werke, allerdings zumeist ziemlich mikroskopischer Art — das Vertrauen auf Mariens Fürbitte ist jedoch wesentlich — als Voraussetzung des Privilegs, und nicht mehr um bereits Gerichtete, sondern um Bewahrung vor dem Gerichte. —

Nach R. Basset p. 9 wäre das Golgotha-Gebet in der Zeit zwischen dem 8. und dem 14. Jahrh., aber näher dem ersteren als dem letzteren Zeitpunkt, wahrscheinlich nach einer koptischen Vorlage übersetzt worden. Worauf er aber diese Datierung stützt, ist nicht klar. Nach ihm schreiben „einige Hss.“ das Golgotha-Gebet dem gleichen Prochorus zu, dem angeblich auch die anderen Apokalypsen und Visionen Mariens angehören.

Ob seit seiner Bemerkung S. 9, daß sich „seines Wissens in keiner anderen orientalischen Literatur eine Übersetzung dieses Gebetes finde“, eine solche entdeckt wurde, vermag ich nicht festzustellen.

Nach einer Oxforder Hs. des 11. oder 12. Jahrh.s. — *Apocalypsis Pauli* § 44 (ed. Tischendorf p. 63), wo auf Bitten des hl. Paulus der Sonntag freigegeben wird. Diese Apokalypse entstand unter Theodosius dem Großen.

Die älteste sicher datierbare Erwähnung des BE begegnet uns in einer Hs. aus der Regierungszeit des Königs Nâ'od (1494—1508) in der *Collection d'Abbadie* nr. 74 (*Notice*: nr. 103), die einen Panegyricus auf diesen „Bund“ aus der Feder eines Mönches des Klosters Šânâ auf der gleichnamigen Insel im gleichnamigen See überliefert. C. Conti Rossini hat den größten Teil dieses Autographs (?) 1910 unter dem Titel *Il Convento di Tsana in Abissinia e le sue Laudi alla Vergine* ediert und übersetzt. Der äthiopische Titel der Hs. lautet: መጽሐፈ ኪዳኔ ምሕረት; d. h. „Buch des Bundes der Erbarmung“. Der Herausgeber charakterisiert dieses Werk mit den Worten: *L'opera è un Mashafa Kidâna Mehreat, un 'Libro del Patto di misericordia' cioè una omilia o meglio una raccolta di laudi in onore di Maria e della promessa di misericordia fattale da Cristo a pro dell'umanità.* Im Kontext wird der BE immer der „Bund unserer Herrin Maria“ (ኪዳኔ ለእግዛእትነ ማርያም) genannt. —

Der gleichen Zeit (Regierung Nâ'od's), vielleicht noch etwas früher, gehört das von A. Grohmann edierte Blumenlied an, dessen Strophen 121—123¹ ebenfalls den BE verherrlichen:

121. Gesegnet sei deine Blüte² (Christus), o Maria, die deine Liebe (Akkusativ) meinem Herzen zuteilte und mir die Gnade deines Bundes nicht vorenthielt. Das Wunder deines Bundes verleiht den Unkeuschen Jungfräulichkeit; wäre aber dein Bund nicht Mittel zur Rettung, dann würde der Feuerstrom und die Verdammnis jeden verschlingen.

122. Was gibt es Schöneres als den Duft der wohlriechenden Blume (Maria), die jederzeit mit dem Armen Mitleid hat? Als wegen deines Bundes, o Jungfrau, das Gewicht des Wassers viel schwerer wog als die Schuld des verruchten Menschenfressers³, wurde deinen Wundern im Himmel Huldigung dargebracht.

123. Was soll ich der Blüte deines Schoßes vergelten für den Bund mit dir, o Jungfrau, den sie (die Blüte = Christus) mir als Rettungsmittel gegeben hat? Ich kann sie (die Blüte) nur im Verein mit dir (Maria) entsprechend preisen. Der Satan aber weint, wenn er das Wunderzeichen (den Bund) sieht, das mir durch dich Wonne bereitet und das ich nie erschöpfend besingen kann⁴.

Verhältnismäßig früh könnten wir das Aufkommen der Legende vom BE ansetzen, d. h. es spätestens dem Ende des 14. Jahrh. zuweisen, wenn der *Codex Lady Meux* nr. 2 (A), der ja den Malke'a Mârjâm überliefert, so alt wäre, wie es sein Herausgeber und Übersetzer Budge annimmt. Denn dieser weist ihn dem 14. Jahrh., genauer der Zeit vor der Regierung Davids I. (1382—1411) zu. Aber dies ist ein Irrtum. C. Conti Rossini, *Notice* S. 23, betont mit allem Nachdruck, daß die fragliche Hs. *que W. Budge attribuait au XIV^e siècle, est sans contestation possible de la fin du XVII^e ou du commencement du XVIII.* Der ausradierte, durch den Namen David (II. 1716—1721) ersetzte Königsname sei Adjâm Sagad d. i. Ijâsu I. (1682—1706) gewesen.

¹ A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, S. 132ff., wo auch die Übersetzung und die Erklärung zu finden sind.

² Grohmann übersetzt im Blumenliede **ጌ**: mit „Blüte“, wenn es Christus, aber mit „Blume“, wenn es Maria bedeutet. Siehe a. a. O. S. 61.

³ Siehe über dieses Wunder weiter unten S. 84f.

⁴ An einigen Stellen des schwierigen Textes glaubte ich, von der Übersetzung Grohmanns abgehen zu sollen.

Bei der großen inhaltlichen Verwandtschaft von BE und WM drängt sich die Frage nach der Priorität auf. Mit anderen Worten: Sind die „Wunder“ als Beweise für die Wirksamkeit des „Bundes“ gedacht? Hat man sie deshalb in Abessinien eingeführt und ins Ge'ez übersetzt, um die „Marienfeinde“, die Stephaniten vor allem¹, zu widerlegen und die Marienfreunde in ihrem Vertrauen auf den BE zu bestärken? Oder hat man im BE äthiopischer Fassung das Fazit aus den Wundern ziehen und sie auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollen? Oder haben sich beide selbständig entwickelt und sind erst später einander nahegebracht worden? Leider müssen diese Fragen ohne Antwort bleiben, da hiezu die nötigen Unterlagen fehlen. Meines Erachtens hat das Letzte die größte Wahrscheinlichkeit für sich.

Der BE hat im religiösen Leben der Abessinier große Bedeutung gewonnen. Der Name Kidâna Meh'rat ist sogar Beiname Mariens geworden, wie der „Salâm ad Mariam“ in Dillmanns *Chrestomathie* S. 147f. beweist. Klöster, Kirchen, Kapellen sind ihm, bzw. Maria unter diesem Titel, geweiht. So heißt ein Inselkloster und die 35. Insel des Šânâ-Sees bei Conti Rossini, *Laudi* S. 12: „Chidane Mehrèt“. Auch Personen führen diesen Namen. Abbâ Kidâna Mârjâm, ceber liturgiae aethiopiae restaurator², brachte ca. 1910 seine Missale-Hs., die er lange Jahre seinen liturgischen Vorlesungen in Abessinien zugrunde gelegt und mit Glossen in amharischer Sprache bereichert hatte, nach Jerusalem, wo sie jetzt in der dortigen Kathedrale offiziell ist³. Der gegenwärtige Ordinarius aller Katholiken des abessinischen Ritus der Kolonie Eritrea, der erste einheimische katholische Bischof, heißt Monsignore Chidiané Mariam Cassa⁴. Allerdings werden die Katholiken unter dem „Bunde Mariens“ etwas anderes verstehen als die Dissidenten. Sie werden ihn vielleicht auf die Privilegien des Skapuliers vom Berge Karmel deuten. Auch bei den abessinischen „Modernisten“ werden solche Apokryphen etwas außer Kurs geraten sein. Dagegen wird das konservative Abessinien an dieser „Rückversicherung“ der Seligkeit um so zäher festhalten. Wenigstens kann man in Jerusalem ganz neue niedliche handschriftliche Büchlein der „Rolle der Rechtfertigung“ (LŠ) bei den abessinischen Amulettenschreibern jederzeit um wenig Geld erhalten. Professor A. Rucker-Münster hatte die Güte, mir ein solches von dort mitzubringen.

Wenn einerseits die äthiopische Kirche bei den Schwerkranken mit Energie auf den Empfang der Sterbsakramente dringt und den Ungehorsam mit der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses bestraft⁵, andererseits aber, wenn

¹ Siehe hierüber die Ak. 3. auf S. 86f.

² Abba Teclé Mariam Semharay Selam, *De Indumentis sacris* etc. p. 14.

³ Gütige Mitteilung von Prof. Dr. A. Rucker-Münster i. W. d. d. 16. I. 1928. Siehe auch Löfgren-Euringer, *Gregorius-AA*. Roma 1933, p. 69/70, nota 1. Diese Hs. (h = Hierosolymitanus) bildet die Grundlage der meisten unserer Anaphora-Ausgaben.

⁴ Arata, Salvatore, C. M., *Abuna Yakob, Apostolo dell'Abissinia (Mons. Giustino de Jacobis C. M. 1800–1860), II. Edizione*, Roma 1934, zeigt zwischen den Seiten 464 und 465 das Lichtbild dieses Kirchenfürsten.

⁵ So wenigstens nach H. M. Hyatt a. a. O., S. 229: *A prerequisite for this last rite (Extreme Unction) is the sick man's confession and the priest's absolution. This is absolutely necessary if the services of the Church are desired, for the consecrated ground of the churchyard is sternly denied to those who die without deathbed confession and*

der langjährige Missionär, Kardinal G. Massaja nicht zu schwarz sieht¹, die Abessinier in praxi davon nicht viel zu halten scheinen, sondern die Rettung ihrer Seelen nur oder doch hauptsächlich von den Begräbnisriten erwarten, so wird das zu einem guten Teil auf Rechnung des Vertrauens auf den BE und auf das damit zusammenhängende Amulett der Binde der Rechtfertigung kommen; denn, wenn ein Ausbund von Schlechtigkeit, wie der Menschenfresser von Kemer, trotz aller Bosheit und trotz des Mangels jeglicher guten Tat, ohne Reue und Buße gerettet wird auf Grund des BE, weil er einmal einem Aussätzigen, der ihn darum im Namen Mariens gebeten hatte, einen Trunk Wassers gereicht hat: so muß das auf einfache Gemüter, und nicht bloß auf diese, sehr verderblich wirken. Aber gerade diese Rekordleistung des BE wird überall, wo von ihm die Rede ist, als solche hervorgehoben und gerühmt. So im *Blumenlied* Str. 122, in den *Laudi* f. 76b (S. 26f. bzw. S. 41), *Malke'a Mārjām* Str. 34, *Salām ad Mariam* Str. 3.

Da dieses „Wunder“ von so einschneidender Bedeutung und seine Kenntnis zum Verständnis dieser Texte absolut notwendig ist, so sei es hier kurz erzählt, wobei ich mich an A. Grohmann S. 292 anschließe (Ausgabe Budge, *Chapter 29*, S. 46f., A: fol. 63bss., B: fol. 30ass.):

Ein Menschenfresser in Kemer² hatte als einzige gute Tat aufzuweisen, daß er einem Aussätzigen Wasser zu trinken gab, der ihn im Namen Mariens darum gebeten hatte. Als er nun gestorben war, wollten sich die bösen Geister seiner Seele bemächtigen. Maria legte aber bei Jesus Fürsprache für ihn ein. Als nun Jesus fragte, was er denn Gutes getan hätte, erzählte Maria, daß er einem durstigen Aussätzigen um ihres Namens willen zu trinken gegeben habe. Darauf sagte der Herr: „Bringet eine Wage herbei und wieget die Leute, die er gefressen hat, und das Wasser, das er dem Durstigen zu trinken gegeben hat, auf der Wage!“ Und sie wogen. Da war das Gewicht der Handvoll Wassers schwerer als die 78 Leute, (die er gefressen hatte,) und, als die Engel des Lichtes dieses sahen, wunderten sie sich und jubelten; denn der Menschenfresser war gerettet und lebte durch die Fürbitte unserer Herrin, der hl. Jungfrau in doppelter Hinsicht, Maria, der Gottesgebärendin; denn ihr steht alles zu (wörtlich: ist alles).

Wie man sieht, ist dem Verfasser selbst die Sache bedenklich, weshalb er die Episode mit der Wage zu Hilfe nimmt.

Auch in der „Rolle der Rechtfertigung“, die ja nur eine Abart des BE ist, will Jesus anfangs die Bitte seiner Mutter nicht erfüllen, da er die demoralisierenden Wirkungen fürchtet. „Ich werde es dir nicht mitteilen; denn was

absolution. Should this happen, the dead man is buried in some unconsecrated ground, usually by the highway side.

¹ A. a. O. IX, 160: . . . *quando sapeva, che in quei paesi tutta l'importanza della salute eterna di un defunto riponevasi nella pompa materiale dei funerali, nei tributi, che i suoi parenti dovevano sborsare a quei preti eretici, nel luogo prescelto a sua sepoltura? Quando vedeva quei poveri infermi avvicinarsi alla morte, circondati dalle loro concubine ed insieme dai loro preti, senza che questi dicessero una parola di salute, dessero un ricordo, un avvertimento, un consiglio secondo il Vangelo? Fossero stati pur lordi quei disgraziati delle più enormi colpe, al prete eretico non importava nulla; le ceremonie funebri avrebbero a suo avviso lavato e salvato le loro anime.*

² Ich habe mich vergeblich bemüht, diesen Ort ausfindig zu machen. Da aber im Arabischen كَمَر = kamar „Mond“ bedeutet, so könnte die Gegend der Mondberge in Zentralafrika (Wohnsitz der kannibalschen Niam-Niam) gemeint sein.

man Einem sagt, das kommt zu einem Zweiten und Dritten und schließlich ist es unter allen Menschen verbreitet und sie begehen Sünden, indem sie sagen: Wir haben ja ein Mittel, durch das wir (trotzdem) gerettet werden.“

Schließlich bekommt Maria doch das gewünschte Buch, aber unter der Bedingung, es nur den „Weisen“, die es „tragen“ können, mitzuteilen (L \mathcal{S} , ed. Budge, Cod. A fol. 2a).

Meines Erachtens versteht derjenige, der die Lehre vom BE nicht kennt und deren weitere Auswirkung, die „Binde der Rechtfertigung“, unterschätzt, die religiös-sittliche Mentalität der Mehrheit der gläubigen Abessinier nur zum Teil.

Noch ein weiteres mariologisches Kuriosum, das sich — bisher wenigstens — nur bei den Abessiniern nachweisen läßt, bedarf eingehender Behandlung, da sonst die Stellen Str. 8, 2 und 35, 3 nicht richtig verstanden werden. Es ist die Lehre von der „Perle“.

በሕርድ: بَحْرِيّ, bedeutet zunächst „Perle“, „Edelstein“, genau „der dem Meere entstammende (Edelstein)“, (*gemma pelagia* oder *marina*, gelangte aber auch zu den Bedeutungen *substantia*, *hypostasis*, *essentia*, *natura*, *persona*, ähnlich wie im Arabischen das persische Lehnwort جَوْهر sowohl „Perle“, „Juwel“, „Edelstein“, als auch „Wesen“, „Substanz“ bezeichnen kann.

Während bei Str. 22, 2 die erstere Bedeutung nach ihrem natürlichen Sinn in Betracht kommt (siehe die Bemerkung dazu), muß bei Str. 8, 2 von der Sage der Entstehung der Perle in ihrer Muschel ausgegangen werden, wie sie die Alten von Alexander Polyhistor, Sudines, Plinius, Origenes, Ephrem und vom Physiologus her kannten und nach dem Vorgang Ephrems in seiner nur griechisch erhaltenen Homilie, *Adv. Haereticos* (Romae II, 259—279)¹, auf die jungfräuliche Geburt Christi anwandten, um so die Gnostiker, besonders die Doketen, mit einem Beispiel aus der Natur zu schlagen.

Die Abessinier werden diese Sage und ihre Anwendung auf die Empfängnis und Geburt des Herrn aus dem äthiopischen Physiologus gelernt haben. Dieser fabelt in der 44. Rede (Ausgabe und Übersetzung nach Hommel, letztere aber bisweilen von mir retouchiert, S. 37f. bzw. 90f.):

Wie aber wird die Perle (በሕርድ) erzeugt? Es gibt einen Vogel² namens Bergâno (sic!)³. Der steigt aus dem Meere in der Richtung nach Osten auf mit geöffnetem Munde und verschlingt den Tau der Himmel beim Aufgang der Sonne und des Mondes und der Sterne. Und aus all' diesen Lichtern (Strahlen) entsteht (wird gemacht) die Perle. Der Bergânâ (sic!)³ ist aber ein Vogel, der zwei Flügel hat und die Perle im Schoße trägt (empfängt)⁴. Diese (die Perle) ist ein Sinnbild unseres Heilands, der ohne Samen nur von der Jungfrau allein geboren worden ist, von dem es heißt: „Siehe das Lamm Gottes,

¹ Die Stellen siehe bei H. Usener, *Die Perle*, in den Anmerkungen auf S. 203—206.

² „Vogel“ wird die Perlmuschel genannt wegen ihrer zwei Schalen, die zwei Flügeln gleichen.

³ Woher der Name Bergâno bzw. Bergânâ kommt, läßt sich nicht angeben; der griechische Physiologus hat: ἔστι κόγχος (*Muschel*) ἐν τῇ θαλάσῃ λεγόμενος ὄστρεος (*Auster*). Siehe Friedrich Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Straßburg 1889, S. 274.

⁴ ውበርጋናል: ሦፍ: ዘቦ: ቼክንፍ: ዘይፀንል: ለበሕርድ: Ὁ δὲ κόγχος ἔχει πτέρυγας δύο, ὅπου εὐρίσκεται ὁ μαργαρίτης. Hommel übersetzt erklärend: „Und der Bergânâ ist ein Vogel, der zwei Flügel hat, mit denen er die Perle wie im Mutterleibe umschließt.“

das die Sünde der Welt trägt“ (Joh. 1, 29). Die Perle aber entfernt die Unreinigkeit des Meeres und die zwei Flügel sind ein Sinnbild des Neuen und des Alten Testaments. Die Sonne aber und der Mond und die Sterne und der Tau werden mit dem hl. Geiste verglichen, der alles erleuchtet und dessen Macht und Gesetz alles erfüllt. Weil aber die Perle kostbar ist, verkauft derjenige, der nach ihr begehrt, alles, was er hat, und erwirbt sie sich (Mt. 13, 46). Also, o Freier¹, verkaufe allen deinen Besitz und gib ihn den Armen, damit du dir die kostbare Perle erwirbst, welche ist Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, welche die ganze Welt erleuchtet.

Die Perle entsteht also auf geschlechtslose Weise dadurch, daß die Perlmuschel zu bestimmten Zeiten aus dem Meere auftaucht, die Schalen („die Flügel“) öffnet und sowohl den Tau des Himmels² als auch die Strahlen („die Lichter“) der Gestirne einsaugt. Sie wurde daher als ein Beispiel einer jungfräulichen Empfängnis und Geburt, speziell jener des Herrn aus Maria, aus dem Naturreiche im ganzen Bereiche des Physiologus, solange und soweit man seinen Fabeln Glauben schenkte, in Homilien, Katechesen und Polemiken reichlich verwendet. —

Die Abessinier gingen aber noch weiter. In ihrem Gegensatz zu den „Marienfeinden“, den sog. Stephaniten³, und in ihrem Bestreben, aus ihrer monophysitischen Einstellung heraus, die Gottesmutter Gott möglichst nahezu bringen, suchten wenigstens einzelne Theologen das Empfangenwerden und Geborenwerden Mariens demjenigen ihres göttlichen Sohnes möglichst ähnlich zu gestalten und bedienten sich dabei einer Spekulation, bei der die „Perle“ die Hauptrolle spielt und die man daher schlechthin die „Perlentheorie“ nennen kann.

Am ausführlichsten wird diese Lehre in dem äthiopischen „Leben der hl. Anna“ behandelt. Diese nach vielen Seiten hin merkwürdige Schrift entstammt nach der Ansicht C. Bezold's, KN S. XLI, spätestens dem 13. Jahrh. (?) und ist uns nur in dem *Codex Lady Meux nr. 4* in der zierlichen Handschrift des Kalligraphen Gabra Krestos erhalten, der sie im 18. Jahrh. in seiner Zelle im Kloster Dabra Libânos (Schoa) für einen gewissen Gabra Mârjâm abgeschrieben hat (ed. W. Budge S. XXIII s.). Sie ist ein auf die sieben Tage der Woche, mit dem Montag beginnend, verteilter Panegyrikus auf die hl. Anna, die Mutter der Gottesmutter. E. A. W. Budge hat sie in seinem schon mehrfach zitierten Werke unter dem Titel: *Lady Meux Manuscript No. 4. The History of Hannâ, the Mother of the Blessed Virgin Mary*, ediert (S. 84—107) und übersetzt (S. 159—215).

¹ አግዥ: „Freier“, fehlt beim Griechen. „Vom äth. Übersetzer ist dieses Wort natürlich des Doppelsinnes halber hier gewählt; vgl. Gal. 4, 26—31 und አግዥ: = Äthiope“ (F. Hommel a. a. O. S. 91, Ak. 262).

² „Die Entstehung der Perle aus dem Tau des Himmels ist eine indische Sage, wie aus den Stellen der Alten, die sie erwähnen, schon hervorgeht, aber auch aus indischen Quellen selbst zu belegen ist.“ Siehe Friedr. Lauchert a. a. O. S. 35, wo auch die Belege zu finden sind.

³ Über diese abessinischen „Protestanten“ siehe die Ak. 3 in den *Laudi* p. 33, wo auch andere Literatur angegeben ist. Danach gab es solche „Marien- und Kreuzfeinde“ schon zur Zeit Jägbe'a Şejons (1285—1294) in Wambartâ und hätte der in der Nähe von Wambartâ beheimatete Estifânos eigentlich keine neue Sekte gestiftet, sondern nur

Gegen Ende der Samstagslektion (S. 102, col. 1s.) heißt es:

Als er mit der Erschaffung seiner Geschöpfe aufhören wollte, erschuf er (noch) unsern Vater Adam nach seinem Bilde und Gleichnisse und hauchte über ihn den Geist des Lebens und durch diesen wurde er zu einem lebenden Wesen. Damals entstand (ፍመት;) Maria, die Tochter Joachims, im Leibe Adams in der Gestalt einer weißen Perle (ከመ: ባሕርይ: ፀፀዳ:), welche (እንዘ:) in seiner rechten Seite wie ein vollkommenes Abbild (ፖስለ: መልክዕ: ፍጹም:) leuchtete.“

Demnach scheint diese Perle ein Bild, eine Figur Mariens gewesen zu sein, oder es waren auf dieser Perle die Gesichtszüge Mariens zu sehen. Ihr Leib, bzw. die Zelle ihres künftigen Leibes, war zugleich mit Adam erschaffen worden, also vor Eva und vor der ersten Sünde. —

Die Wanderung dieser Perle von Adam bis zur Mutter Mariens erzählt die Montagslektion (S. 86, col. 1 u. 2):

Wahrlich, das beste und schönste von allen Geschöpfen der Himmel und der Erde ist unsere gepriesene Herrin Maria, die berühmte Perle (ባሕርይ: ስም:), die von jeher im Leibe Adams in der Form einer weißen Perle glänzte und von ihm dem Seth und von diesem dem Enos gegeben wurde. Und von Enos bis zu Abraham wanderte diese Perle (fol. 17b) von Lende zu Lende, wie Salomon sagte (Sap. 7, 26): „Die Weisheit wandert in die Körper (sic) der Gerechten¹ . . .“ [Sie wanderte] aber hinwiederum von Abraham bis zum königlichen Ahnherrn David und von diesem bis zur Anna², indem die eine Hälfte Staub, die andere Hälfte weiße Perle war, bis endlich zur bestimmten Stunde und nach langer Zeit das Vollicht der Perle im Schoße der Anna eintrat. Seitdem Adam aus dem Staube der Erde geboren worden war, wurde sie nie voll³, noch zeigte sich das Volllicht⁴ der Perle im Schoße irgendeines Weibes, so viele deren auch mit Namen genannt wurden, von Eva an bis zur seligzupreisenden Anna. Bei ihr vollendete sich das Vollicht der Perle in den neun Jahren (fol. 18a), seitdem sie ihr Mann Joachim zum Weibe genommen hatte, die sie mit vielem Wehklagen und in heißen Tränen verbrachte, weil sie weder einen Sohn, noch eine Tochter geboren hatte.

Die Empfängnis Mariens selbst geschah vermitteltst des Zusammenwirkens des „weißen Vogels“ und der „weißen Perle“, wie uns die gleiche Lektion etwas später (S. 87, l. 2) berichtet:

eine alte, nurmehr im Verborgenen fortlebende Ketzerei zu neuem Leben erweckt. Die orthodoxen Autoren geben ihnen wegen ihrer Ablehnung der Verehrung Mariens und des Kreuzes den Schimpfnamen: „Juden“.

¹ Im griechischen Texte steht: εἰς ψυχὰς ὁσίων μεταβαίνουσα. Das hat auch der abessinische Bibelübersetzer mit ትት: ውስተ: ነፍሳተ: ጻድቃን: ausdrücken wollen; da aber der Verfasser des „Lebens der hl. Anna“ in der zitierten Stelle einen Schriftbeweis für seine These gesehen hat, so wird er nicht ነፍሳተ: (Seelen), sondern ነፍስተ: (*corpus, pudenda*) gelesen und verstanden haben.

² በከመ: ያቤ: ስሉሞን: ገብብ: ትትፋለስ: ውስተ: ነፍሳተ: ጻድቃን: ተፈጸሞ: እምቅዱሳን: ስማያት: ከመ: ተሀሉ: ጸገመኒ: እምኦብርሃም: እስከ: አባ: ነጋሢ: ጻዊት: ወእምጻዊት: እስከ: ሐና: usw. Von ተፈጸሞ: an bereitet die Übersetzung Schwierigkeiten: „indem sie (die Weisheit) von den heiligen Himmeln (herab) gesandt wurde, um ferner (wiederum) zu sein von Abraham bis zum königlichen Ahnen David (lies: ኦብ: ሃ: ጻዊት:) und von David bis zu Anna.“ Dieser Text kann nicht in Ordnung sein.

³ አበልዕ: (*fraß sie nicht!!*) ist natürlich Druckfehler für አመልዕ: (*wurde sie nie voll*). Einige Zeilen weiter unten steht richtig: መልዕ: ላዕሌሃ: ገሐሀ: ባሕርይ:

⁴ Vielleicht besser: „Vollglanz“.

Nachdem beide (Joachim und Anna) ihr Gebet (um Kindersegen) beendet hatten, sah Gott auf den Kummer der Anna und es erschien ihr an diesem Tage in einem Nachtgesichte die Gestalt eines weißen Vogels, der vom Himmel, seinem Aufenthaltsorte seit den Urzeiten, herabkam, indem (fol. 20b) er sie als Cherub der Herrlichkeit überschattete. Unter seinem Gefieder war eine Menschenhand und in ihr das Seil des Lebens¹. Das war der Geist des Lebens. Er saß in der Gestalt eines weißen Vogels auf dem Haupte der Anna, als sie (Maria) in ihrem Schoße Fleisch wurde. Als ihre Perle aus der Lende des Joachim nach dem Gesetze der Beiwohnung herausging, da empfing Anna diese Perle, n. l. den Leib unserer Herrin Maria². Man sagt „weiße Perle“ wegen ihrer Reinheit, und „weißer Vogel“ wegen ihrer Seele, die schon vor dem ersten der Tage bei ihm zur Rechten seines Vaters war. [Man sagt] ganz in der gleichen Weise sowohl „weißer Vogel“ als auch „weiße Perle“³.

Das „Leben der hl. Anna“ im *Cod. Lady Meux nr. 4* ist zwar nur ein sozusagen fakultatives Wochenoffizium für die „Oktav“ ihres Festes und daher schon an sich auf einen engeren Kreis beschränkt. Wenn es aber, wie Bezold⁴ — meines Erachtens etwas kühn — datiert, aus dem 13. Jahrh. stammt und noch im 18. Jahrh., wie es die Hs. selbst bestätigt, für einen Abessinier, und zwar in dem angesehensten Kloster Abessiniens, Dabra Libânos in Schoa, dessen Abt der höchste einheimische (der Abuna ist ja Kopte) Dignitär (Eçage) ist, abgeschrieben wurde, dann muß es doch eine gewisse Bedeutung und eine erhebliche Lebenskraft besessen haben und daher muß die darin so ausführlich behandelte Perlentheorie mehr als eine private Ansicht darstellen. Und tatsächlich findet sich diese merkwürdige Theorie nicht bloß hier, sondern auch in dem nationalsten und nach der hl. Schrift geschätztesten Werke der Ge'ez-Literatur, im *Kebrâ Nagašt* (KN), d. i. „die Herrlichkeit der Könige“⁵.

Dieses Werk des 13. Jahrh. stand von jeher bei den Abessiniern in höchstem Ansehen und kommt, wie gesagt, gleich nach der hl. Schrift. Es gilt als Geschichtsquelle ersten Ranges trotz seines offensichtlich mehr als sagenhaften

¹ Wohl altägyptisches Motiv. Vgl. die Hieroglyphen b' = Seele (Vogel mit Menschenantlitz) und 'anh = Leben. Letzteres Zeichen wird nicht als ein Henkelkreuz, noch als Sandalenriemen, sondern als verschlungenes „Seil des Lebens“ anzusehen sein. Vergleiche etwa unser „Lebensfaden“.

² ተወክሏታ፡ ሐና፡ ለድክታ፡ ባሕርያ፡ ሥጋሃ፡ ውክቱ፡ ለአግዛክትነ፡ ማርያም።

³ Der schwerverständliche Schlußsatz: ሦፍ፡ ፀዓዳ፡ ወባሕርያ፡ ፀዓዳ፡ በጀዕሪና፡ wird von A. Grohmann S. 379 einfach übersetzt: („Weiße Perle“ aber wird gesagt wegen ihrer Reinheit und „weißer Vogel“ wegen ihrer Seele, die vor dem Anfang der Zeiten mit ihm zu Rechten seines Vaters existierte), der weiße Vogel und die weiße Perle auf gleiche Weise. W. Budge: (*Now the white pearl is mentioned because of its purity and the white bird because her soul [existed] aforesaid [with] the Ancient of Days and it was with Him on the right hand of His Father*); thus the white bird and the white pearl are like and equal. Die Übersetzung von ቀዳሚ፡ (!) መዋዕል፡ durch the Ancient of Days ist schon deshalb unmöglich, weil es ja heißt: እምቅድመ፡ ቀ'፡ መ'፡ und „vor dem Alten der Tage (oder: an Tagen)“, d. i. vor Gott, niemand und nichts existierte. Übrigens heißt es Dan. 7, 9. 13. 22 ብለዮ፡ መዋዕል፡ und nicht ቀዳሚ፡ መ', was wohl einfach „den ersten Tag“ der Zeit bezeichnen will.

⁴ A. a. O. XLI: „Daß sie (die ‚Geschichte der hl. Anna‘) später als das Kebrâ Nagašt verfaßt sei, ist aus inneren Gründen unwahrscheinlich.“

⁵ Mir stand nur die allerdings mustergültige Ausgabe und Übersetzung C. Bezolds zur Verfügung. Dagegen kenne ich die Neuübersetzung Budge's nur aus der Literatur.

Inhalts und ist die Magna Charta der Legitimität der „Salomoniden-Dynastie“, zu der sich natürlich jeder regierende Negus zählt¹. Es ist das nationalste Buch Abessiniens und Paulus Peeters S. J. nennt es zutreffend „le palladium de la nationalité éthiopienne“². Daß dem heutzutage noch so ist, beweist folgendes, was ich bei Peeters finde und wörtlich hierher setzen will:

Das Britische Museum war einige Jahre lang im Besitze der Handschrift, welche in Äthiopien für das authentischste (le plus authentique) Exemplar dieses verehrten Textes gilt, nämlich jener, welche der Negus Theodor bei sich in dem Zelte hatte, in dem er sich nach seiner Niederlage auf dem Schlachtfelde zu Magdala im August 1868 tötete. Auf die Bitte des abessinischen Erbprinzen (*prince héritier!*) Ras Kasa, welcher glaubte, daß der Fortbestand des Reiches von dem Besitze dieses kostbaren Werkes abhängt, wurde diese Handschrift³ im J. 1872 in ihr Heimatland zurückgeschickt. Ras Kasa führte es, als er Kaiser Johannes IV. geworden war, auf dem Feldzuge mit sich, auf dem er unter dem Krummsäbel der Mahdisten fiel. Nach weiteren Wechselfällen wird es jetzt pietätvoll in einem Kloster zu Addis Abeba aufbewahrt; von dort wurde es kurz vor dem Kriege nach Addis Alem auf Befehl des Negus Menelik II. gebracht, um es dem außerordentlichen Gesandten der französischen Republik, M. Hugues Le Roux, zu zeigen. Diese Geschichte hat gerade einen wenig bekannten Nachtrag erhalten. Im Jahre 1923 (Peeters schreibt für den Jahrgang 1924) überreichte eine in Europa vom Kaiser von Abessinien akkreditierte diplomatische Mission der Souveränin eines Herrscherhauses eine auf feinstes Pergament (*vélin*) in wunderbarer Zierschrift, wie einst im goldenen Zeitalter der Ge'ez-Literatur, gemalte Kopie des Kebra Nagašt. Wir erfuhren von dem Chef dieser Mission selbst, daß die mit der Abschrift betrauten Mönche mehr als ein Jahr auf diese Arbeit verwendeten. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß dieses Exemplar, das vom Hofe von Abessinien dazu bestimmt war, als fürstliche Gabe zu dienen, von dem geheiligten (*sacrosaint*) Codex des Negus Theodor abgeschrieben wurde.

Und in diesem so angesehenen, verehrten und bekannten Werke, das gerade in den höchsten und allerhöchsten Schichten Abessiniens seit seiner Entstehung im 13. Jahrh. gelesen und mit Ausnahme der „Modernisten“ geglaubt wird⁴, ist gleichfalls die „Lehre von der Perle“ enthalten, so daß man deren Kenntnis auch heute noch gerade bei den Gebildeten voraussetzen muß.

Die Hauptstellen im KN sind:

Im 68. Kapitel belehrt der Erzengel Gabriel den König Salomon ausführlich über die Herkunft, die Schicksale und die Bestimmung der Perle, deren Hüter, er, der Engel, sei:

¹ Vgl. E. Littmann, *Geschichte d. äth. Literatur* S. 206. Dort auch auf S. 246—249 Inhaltsangabe. Sehr ausführlich habe ich in einem Aufsätze „Die symbolische Bedeutung der Löwen Pius' X.“, Passau 1911, den Inhalt dieser „Enzyklopädie ad usum Delphini“ besprochen.

² *Analecta Boll.* XLII (1924) S. 419. Ebendort das folgende Zitat.

³ Nach Bezold S. X war es die Hs. Or. 819, „ein zwischen 1682 und 1706 geschriebener Codex“. Bezold entnimmt diese Altersbestimmung W. Wright, *List of the Magdala Collection of Ethiopic manuscripts in the British Museum* (ZDMG 24, 599ff.).

⁴ Nach C. Conti Rossini, *Yâfgeranna-E.*, S. 406, würden auch diese Kreise an der Geschichtlichkeit dieser Legende festhalten: . . . in nessun paese, come in Etiopia, quello che si legge nei libri è considerato verità. Basti rammentare l'incrollabile convincimento pur nei più colti Abissini, avezzi a contatti con noi, della verità della fola (Märchen) narrante le vicende della regina etiopica di Saba e l'irradiamento delle tribù d'Israele nelle regioni del Mareb e del Teccazé!

Eure Erlösung wurde im Leibe Adams vor der Eva in Gestalt einer Muschelperle (ḥᵐ: ḏᵓᶜ: Ḡḥᶜᶜᶜ)¹ erschaffen. Als Gott Eva aus der Rippe der Seite Adams erschaffen und zu ihnen gesprochen hatte: „Mehret euch!“ da ging die Perle aus dem Leibe Adams nicht zu Kain und Abel heraus, sondern zum Dritten aus dem Leibe Adams und kam in den Leib Seths.

Hierauf verfolgt der Engel den Weg der Perle durch die Reihe der Träger bis zu Salomon und seinem Sohne Roboam², in dessen Leib sie sich zur Zeit dieses Gespräches befand; er verkündet auch ihren weiteren Weg bis „auf Joachim, deinen künftigen Verwandten, und sein Weib Anna“ voraus.

Dabei betont Gabriel, daß alle Träger der Perle, sowie die Frauen, die einen Perlenträger getragen haben, durch die Perle erlöst wurden und werden; denn „sie sind durch diese Perle rein“.

Kapitel 98 verbreitet sich dann ganz ängstlich über die Empfängnis Christi durch die Perle:

Die geistige Perle, die in der Bundeslade enthalten ist, gleicht einem glänzenden Edelstein von hohem Werte. Sein Besitzer nimmt ihn in die Hand, hält ihn fest und verbirgt ihn in seiner Hand. Während nun der Edelstein in seiner Hand ist, geht er (in den Edelstein) hinein und ist nunmehr in ihm enthalten.

Die vom Verfasser des KN selbst beigegebene Erklärung besagt:

Der Besitzer der Perle ist der Logos Gottes, Christus. Die geistige Perle, die genommen wird, ist Maria, die Gebälerin des Lichtes, von welcher der Akrátos, der Unvermischte, Fleisch wurde. In ihr schuf er sich einen Tempel von ihrem reinen Leibe und von ihr wurde geboren Licht vom Licht, Gott von Gott, der geboren wurde nach seinem Willen und nicht von der Hand eines anderen gemacht wurde, sondern für sich selbst einen Tempel erschuf durch eine unbegreifliche Weisheit, die den menschlichen Verstand überragt.

Dagegen enthält das Buch KN nichts über den „weißen Vogel“.

Wichtig ist auch die Stelle im *96. Kapitel* (133b, S. 104), weil sie die Wirkung der Perle durch ihre *Reinheit* betont:

Höret nun (133b) folgende Erklärung des ersten Menschen, nämlich unseres Vaters Adam! Von der Rippe seiner Seite ward ohne Ehe und Beischlaf Eva aus dem Manne erschaffen und sie ward seine Gefährtin. Aber dadurch, daß sie auf das Wort der List von seiten des Widersachers Adams hörte, wurde sie ihm zur Mörderin, indem sie ihn dazu verführte, das Gebot zu übertreten. Gott Vater aber in seiner Barmherzigkeit erschuf die Perle im Leibe Adams. Indem er ihren³ Körper rein machte und heiligte, bereitete er in ihr den Wohnsitz zu seiner (Adams) Erlösung. Sie ward ohne Makel geboren; denn er erschuf sie zu einer Reinen, ohne Befleckung. Und sie löste ihre Aufgabe ohne Ehe und ohne Beischlaf. Sie gebar in einem himmlischen Körper einen König, er wurde von ihr geboren und erneuerte das Leben durch die Reinheit seines Körpers (S. 105), er tötete den Tod mit seinem reinen Körper und ist auferstanden ohne *Verwesung*, er hat uns mit sich erhoben auf den unsterblichen Sitz seiner Gottheit und hat uns zu sich auf-fahren lassen und wir haben für unseren sterblichen Leib das Leben eingetauscht und

¹ Wörtlich: „wie ein Perlenkleinod“, Bezold: „wie eine Perle“. Um die Tautologie: „Perle“ und „Kleinod“ zu vermeiden, habe ich Ḡḥᶜᶜᶜ nach seinem Etymon („dem Meere zugehörig“, „Meertier“) mit „Muschel“; das Ganze also mit „Muschelperle“ übersetzt.

² Im KN. heißt *Roboam* immer Ḡᶜᶜᶜᶜᶜ: 'Ijorbe'ôm, was man leicht mit Jeroboam verwechseln kann. Joachim heißt Ḡᶜᶜᶜᶜᶜ: Ijo'akêm; Anna aber Ḡᶜᶜᶜᶜᶜ: Ḡᶜᶜᶜᶜᶜ.

³ = Mariens.

unsterbliches Leben empfangen. (134a) Durch die Sünde Adams wurden wir ins Verderben gestürzt und durch die Langmut Christi wurden wir geheilt; durch die Übertretung Evas starben wir und wurden begraben, und durch die Reinheit Mariens wurden wir verherrlicht und bis in den Himmel emporgehoben.

Der Verfasser „des Lebens der hl. Anna“ hatte das Bestreben, Anna, die Großmutter des Heilandes, dessen Mutter Maria möglichst gleichzustellen und daher die Empfängnis Mariens der Empfängnis Christi möglichst ähnlich zu gestalten. Er wollte durch die Erschaffung des Leibes Mariens in Form einer reinen Perle noch vor der Erschaffung der Eva und damit vor der ersten Sünde die Makellosigkeit des Fleisches, aus dem der Gottessohn geboren wurde, sicherstellen.

Die gleiche Absicht beseelte ihn hinsichtlich der Seele Mariens. Der Überschattung Mariens durch den hl. Geist bei der Empfängnis Christi entspricht der „weiße Vogel“, der „Geist des Lebens“, der die präexistierende Seele, die zur Rechten des Vaters im Himmel thronte (vgl. die Weisheit in Prov. 9, 22—31), mit der „Perle“, dem Leibe, vereinigte.

Die fleischliche Vereinigung der Eltern Mariens war nur der Anlaß (*causa accidental*), nicht die Ursache (*causa efficiens*) der Empfängnis Mariens; denn sie präexistierte ja dieser Lehre zufolge schon nach Leib und Seele. Ferner stammt ihr Leib ganz von ihrem Vater, genauer von der Perle, deren letzter Träger ihr Vater war. Von ihrer Mutter empfängt sie nichts; deren Schoß ist nur der Ort, wo die Vereinigung der Seele mit der Perle durch den Geist des Lebens vor sich ging.

All' dies geschah — das ist der Grundgedanke dieser ganzen Spekulation — um dem Gottmenschen eine nach Leib und Seele möglichst entsprechende Mutter zu bereiten und zwar liegt der Nachdruck auf der Reinheit der Gottesmutter nach Leib und Seele. Von ihr sollte es nicht heißen: „*in peccatis concepit me mater mea*“; *peccata* im weitesten Sinne des Wortes verstanden.

Wir haben hier ähnliche Gedankengänge (*Deum decuit*), wie bei der spekulativen Begründung des katholischen Dogmas von der *Immaculata Conceptio B. M. V.*, jedoch monophysitisch überspitzt und in ein „gnostisches“ Gewand gekleidet.

Während das „Leben der hl. Anna“ diese Spekulation vollständig durchführt und Leib und Seele Mariens in dieselbe einbegreift und während KN wenigstens die Perlentheorie ausführlich überliefert, schweigen davon die großen wie die kleinen Marienoffizien der abessinischen Kirche. Das fällt ganz besonders auf bei der „Marienharfe“ (*Organon Mariae*). Denn in dieser trug der wohlbelesene Georg, der Armenier, alles zusammen, was nur immer zum Lobe der jungfräulichen Gottesmutter dienen konnte. Er mußte, zumal er am Hofe und im Auftrag des hochgebildeten, literarisch und theologisch sehr interessierten Negus Zara-Jakob arbeitete, zum wenigsten KN und damit die Perlentheorie gekannt haben. Wenn er also davon schweigt, so wird er sie wohl wegen der „gnostischen“ Einkleidung abgelehnt haben. Aber der Grundgedanke scheint fortzuwirken in dem damals, namentlich in der „Marienharfe“ (OM) und in den „Wundern Mariens“ (WM) auftauchenden, aber auch sonst (z. B. in den Königschroniken) bisweilen gebrauchten Ehrentitel Mariens: **ቅድስት ድንግል በክልሌ**, auch **ቅ' ድ' በ፪** geschrieben, d. h. „hl. Jungfrau in zweifacher Hinsicht“ oder „doppelte

heilige Jungfrau“. Dieser Titel ist ebenso wie die Perlentheorie der abessinischen Mariologie eigentümlich.

Er bedeutet aber nicht, wie man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt sein könnte und wie ich es selbst in meiner Übersetzung des OM in der ersten Anmerkung zu der Montagslektion (I, 1)¹ getan habe, „*Virgo ante et post partum*“. Allerdings verteidigt Georg der Armenier in diesem seinem Werke² die Jungfrauschaft der Gottesmutter auch nach der Geburt mit aller Energie gegen die „Marienfeinde“ des 15. Jahrh., die Stephaniten, im Anschluß an Epiphanius von Cypern. Aber die Auflösungen dieses Titels zur Zeit des Königs Nâ'od und später weisen nach einer ganz anderen Richtung.

So ersetzen ihn die *Laudi* S. 15, Z. 6/7 durch **ድንግል: በጎሊና፣ ወድንግል: በሥጋ፣** was der Herausgeber Carlo Conti Rossini S. 30 mit „*vergine nel suo pensiero e vergine nel suo corpo*“ übersetzt. In den *Annales regum Iyâsu I. et Bakâffâ*³ erscheint er z. B. auf S. 72 dreimal; das erste und das dritte Mal (S. 72, 5 und 35) in der gewöhnlichen Form (**ቅ': ድ': በ፪**), das zweite Mal (72, 16. 17) als **ድንግልተ: ሥጋ: ወሕሊና፣** was Ignazio Guidi (*Versio* S. 71, 17) durch „*vierge dans le corps et dans l'esprit*“ wiedergibt. Daher pflegt Guidi überall, wo ihm bei seinen Übersetzungen der Titel **ቅ': ድንግል: በ፪** begegnet, der Übertragung „*Vierge sainte dans les deux*“ noch ein erklärendes „*âme et corps*“⁴ oder „*esprit et corps*“⁵ beizufügen.

Das uns hier beschäftigende Lied MM umschreibt den Titel in Str. 35, 3:

D (= A): **ግርዖም: ድንግል: ድንግልተ: አፍኦ: ወውስተ:**

„Maria, Jungfrau, jungfräulich (= unversehrt) außen und innen“;

B: **ግ': ድ': ቅድስተ:(!) ኦ': ወው':**

„Maria, Jungfrau, heilig außen und innen“;

M: **ግርዖም: ቅድስተ:(!!) ድንግልተ: ኦ': ወው':**

„Maria, Heilige, jungfräulich außen und innen“.

Also bei allen drei Lesarten ist das „jungfräulich“ bzw. „heilig“ räumlich, nicht zeitlich, *extra et intra*, nicht *ante et post* verstanden.

Sonst kommt diese Auflösung des „zweifach“ bzw. „in zweifacher Hinsicht“ nirgends vor. Sie ist hier durch den Zwang, auf **ጥ = ጥ፩** zu reimen, veranlaßt worden: **ወኤልሳቤጥ: — ፍሉጥ: — ወውስተ: — ሥሉጥ: — በሄጥ.** — Sie lehrt aber deutlich, wie dieses Compendium zu verstehen ist.

Bei dem Versuche, diesen Ehrentitel genauer zu bestimmen, muß man sich gegenwärtig halten, daß diese Titel, wie „Gottesmutter“, „unsere Herrin“,

¹ OM, Montags-Lektion, I. Teil I, *Oriens Chr. Dritte Serie* II (1927) S. 141.

² OM, Dienstags-Lektion, XIX, 50, ed. Leander S. 47; Übersetzung, *Oriens Chr. Dritte Serie* III/IV (1930). S. 91. Z. 4—25. Siehe dazu A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, S. 211 und F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung*, S. 97ff.

³ *CSCO, Script. aeth., Ser. altera* V, 2.

⁴ Beispielsweise: *CSCO, Ser. altera* V, 1; *Versio* S. 23, 27s.

⁵ Zum Beispiel: *CSCO, Ser. altera* V, 2; *Versio* S. 71, 2s.; 71, 36s.

⁶ (*Cela est vrai aussi pour*) les lettres du sixième ordre qui, en musique et surtout lorsqu'elles sont en dernier lieu, se prononcent toujours vocalement, c'est-à-dire comme syllabe parfaite. Les exemples opposés par Ludolf ጎሆሥ: ከርስቶስ: ነኦስ: ንጉሥ: qu'il lit *is, os, as, us* sonnent en musique *isi, osi, asi, usi* en allongeant la musique et en jouant partout par la syllabe *si* qui forme la rime. Comme en français ici, aussi, *passi, souci* sont sans doute rythmiques (P. Juste d'Urbin bei C. Conti Rossini, *Notice* p. (238) [224]).

„Jungfrau“ (d. i. Mutter und doch Jungfrau), namentlich im OM, immer einen Gnadenvorzug, ein Privileg rühmen, das nur Maria allein zukommt. Daher enthält der Titel „Jungfrau in doppelter Hinsicht“ auch ein doppeltes Privileg: „Jungfrau (oder jungfräulich) dem Fleische nach“ und „Jungfrau (oder jungfräulich) dem Geiste nach“. Darum ist die Deutung auf Grund von Mat. 5, 27. f¹ = „keuscher Gesinnung“ nicht genügend; denn auch nach abessinischer Auffassung ist die „Keuschheit des Geistes“ Standestugend nicht bloß der heiligen Jungfrauen, sondern aller, die das Keuschheitsgelübde abgelegt haben, also kein Privileg Mariens. Man muß also den Begriff „Jungfrau“, „jungfräulich“ weiter fassen = „unberührt, unversehrt“. Also: unberührt an Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα). Die Unberührtheit ihres Fleisches bezieht sich natürlich auf ihre immerwährende Jungfrauschaft; die Unberührtheit, die Jungfrauschaft, ihres Geistes ist nur dann ein ihr eigentümlicher Gnadenvorzug (Privileg), wenn damit die Freiheit von jeder Sünde, nicht bloß von einer einzelnen Sündenkategorie, bezeichnet wird. Denn, wenn auch nur eine einzige Sünde den Spiegel ihres Gewissens getrübt hätte, dann könnte von einer Unberührtheit ihres Geistes in dem angegebenen Sinne nicht mehr die Rede sein, dann wäre das Siegel ihrer geistigen Jungfrauschaft, ihrer geistigen Unverletzlichkeit, erbrochen worden.

Demnach drückt dieser Titel in nuce das aus, was die Perlentheorie zusammen mit der Lehre vom „weißen Vogel“ im „Leben der hl. Anna“ ausführlicher und komplizierter darlegt.

Daß tatsächlich die Perlentheorie und dieser Ehrentitel ein und dasselbe besagen wollen, beweist folgende Stelle des „Lebens der hl. Anna“ selbst. Gleich nach der Darlegung der „gnostischen“ Empfängnis Mariens durch Anna fährt der Panegyriker fort²:

Nachdem die Perle im Schoße Annas Wohnung genommen hatte, wurde ihr Mutterleib wie das Wasser des Meeres erregt, da diese Sache ungewöhnlich war. Siehe also, wie gebenedeit unsere Herrin Maria ist! Welche von den Frauen wurde [so] geboren?

Der alleinige Gott hat sie für sich allein (sibi soli) erschaffen; der allein Heilige hat sie für sich allein heilig gemacht³; der allein Glorreiche hat sie für sich allein glorreich gemacht; der allein Reine hat sie für sich allein rein gemacht⁴.

Wer von den Menschen ist wie unsere Herrin Maria an Reinheit? Und unter den Menschen wird niemand gefunden, der wie unsere Herrin Maria an Jungfräulichkeit wäre. Auch der Himmel ist nicht in ihrem Maße (Grade) vor Gott rein, ja nicht einmal die Engel sind wie unsere Herrin Maria, die an Geist und Fleisch Reine⁵. Und da er wußte, daß ihre Seele mit seiner Seele verbunden (? ልጽቅት) sei, behütete und barg er sie

¹ „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen! Ich aber sage euch: Ein jeder, der eine Frau ansieht, um ihrer zu begehren, hat schon mit ihr die Ehe in seinem Herzen gebrochen.“

² Fol. 21ab; S. 87ab.

³ ቀደሳ: / አክበራ: / አንጽሓ: dürfen hier nicht mit *geheiligt, verherrlicht, gereinigt* übersetzt werden, was ja an sich möglich wäre, sondern müssen, schon des Gegensatzes wegen, wie oben wiedergegeben werden.

⁴ ባሕተቱ: እግዚአብሔር: ለባሕተቱ: (für sich allein = sibi soli, Masculinum) ፈጠራ፣ ባሕተቱ: ቅዱስ: ለባሕተቱ: ቀደሳ፣ ባሕተቱ: ክቡር: ለባሕተቱ: አክበራ፣ ባሕተቱ: ንጹሕ: ለባሕተቱ: አንጽሓ:

⁵ ከሙ: እግዚአብሔር: ማርያም: ንጽሕት: በሀሊናሃ: ወበሥጋሃ:

(sorgfältiger) als Gold und Silber und kostbare Gewänder; er erwarb sie und gab sie der Anna, damit sie ihr zum Nutzen (Gewinne) sei (fol. 21ab; S. 87ab).

Man erkennt unschwer, daß es dem Panegyriker darum zu tun ist, die Reinheit, nicht bloß die Jungfräulichkeit der Gottesmutter als die höchste, absoluteste darzustellen, so daß auch die Himmel und selbst die Engel — nur Gott ist ausgenommen — dagegen zurückstehen müssen. Es handelt sich also nicht bloß um die geschlechtliche Reinheit, die geschlechtliche Unberührtheit, sondern um Sündelosigkeit überhaupt. Und alle diese dogmatischen Ausführungen über die Empfängnis und Geburt und Reinheit der jungfräulichen Gottesmutter faßt er am Schlusse in das Epitheton ornans „Unsere an Geist und Fleisch reine Herrin Maria“ (አግዛእት፡ ማርያም፡ ንጽሕት፡ በሀሊናሃ፡ ወበሥጋሃ፡ zusammen, was bei den Späteren noch weiter zu dem stereotypen ቅድስት፡ ደንግል፡ በ፪፡ „heilige Jungfrau in zweifacher Hinsicht“ abgekürzt wurde.

Eine Mittelstellung nehmen die Auflösungen dieses Ehrentitels in den Hss. des Liedes Malke'a Mārjām ein, die S. 66 besprochen wurden¹.

Diese Gedankengänge sind der äthiopischen religiösen Mentalität, der außerordentlichen Verehrung der Gottesmutter und der monophysitischen Einstellung der Abessinier, ganz entsprechend, während die Abschwächung „unberührt dem Fleische nach und keuscher Gesinnung“ dagegen aus dem Rahmen fällt und den Eindruck einer Binsenwahrheit hinsichtlich der zweiten Hälfte macht.

Der gleichen Schule wie die Verfasser des „Lebens der hl. Anna“ und des KN gehört der Dichter des MM an:

Str. 8, 2 nennt er das Fleisch der hl. Jungfrau, mit dem sich der Logos bekleidete, „Perle“, kennt also die Perlentheorie wenigstens dem Kerne nach und anerkennt sie.

Str. 35, 3 löst er den in den gleichzeitigen Schriftwerken gebräuchlichen Ehrennamen Mariens, „Jungfrau in zweifacher Hinsicht“, ganz zutreffend auf, indem er dafür „jungfräulich (a. l. heilig) außen und innen“ gebraucht, kennt ihn also und versteht ihn als Kompendium der Perlentheorie.

Str. 19 1, 2 stellt die Freiheit des Segens der Gottesmutter dem Fluche, besser der Knechtschaft des Fluches, welcher Eva und die Evaskinder durch die Ursünde verfallen waren, gegenüber, hebt also die Sündelosigkeit Mariens mit Nachdruck hervor und, da es sich um die Gegenüberstellung von Maria und Eva handelt, muß, wenigstens logisch, gerade die Freiheit von der Ursünde, die ja die Knechtschaft des Fluches herbeigeführt hat, miteingeschlossen sein. Siehe die Bemerkungen zu dieser Stelle!

Wie man leicht erkennt, legen alle diese mariologischen Spekulationen und Theorien den Gedanken nahe, ja drängen den Schluß auf, daß die Abessinier, soweit sie dieser Schule angehören oder beistimmen, die katholische Lehre von

¹ Der Vollständigkeit halber sei auch der verfehltete Deutungsversuch Budge's WM S. XLVI gebucht: *Throughout the Miracles the Virgin Mary is called the "two-fold Virgin", but nowhere in them is the title explained. It may be that the Ethiopians attributed to Mary a two-fold nature, one human and one divine, and that they, in consequence, ascribed to her a two-fold virginity. Or the appellation may refer to her own virginity and to that of her mother, who conceived her immaculately.*

der Immaculata Conceptio BMV als logische Folgerung anerkennen müßten, wenn sie ihnen in der unverfälschten Form (Also nicht: vaterlose Geburt, sondern Bewahrung vor der Erbsünde, *propter praevisa merita Christi*) vorgelegt würde. Denn wenn Maria im Gegensatz zu Eva von jeder Sünde unberührt blieb, dann durfte sie doch nicht von der Erbsünde befleckt werden. Die ganze Spekulation von der Perle, die schon vor der Eva dem Adam eingeschaffen wurde, die präexistierende Seele Mariens, die Reinigung jeder Frau, die einen Perlenträger trug, durch die Perle: all' dies scheint nur zu dem Zwecke ausgeklügelt worden zu sein, um die Gottesmutter auch von der Berührung mit der Erbsünde freizuhalten.

In Abessinien wird aber das gleiche gelten, was C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, S. 47f. über die Einstellung der Kopten zu diesem Dogma ausführt und was ich seiner Wichtigkeit halber in extenso hierher setzen will:

„Fortescue setzt voraus, daß die Kopten ohne Schwanken und Zweifel den Glaubenssatz von der Immaculata Conceptio unterschrieben. *They have so extreme a devotion to the Blessed Virgin, and are so convinced of her freedom from all sin, that it would go hard, if they did not admit her freedom from original sin too.*“

„Tatsächlich ist die Ehrfurcht der Kopten vor der Mutter Gottes so groß, der Glaube an ihre überragende Heiligkeit so tief mit allen Fasern in Theologie, Liturgie und Volksfrömmigkeit eingedrungen, daß eine Leugnung der Immaculata Conceptio fast unglaublich wirkt. Man lese z. B. folgenden Satz: „Nur der Engel allein steht durch seine Natur höher als der Mensch mit Ausnahme der Jungfrau Maria, welche durch eine besondere Gnade die Königin der Engel wurde. Der Menschensohn, der von ihr die menschliche Natur annahm, machte sie zur Genossin (šarika) der göttlichen Natur.“

„Das sind Prämissen, aus denen das katholische Denken die Immaculata Conceptio fordert.“

Aber trotzdem: „Literarisch wird sie heute schon gelehnet.“ Die Gegengründe möge man bei Kopp nachlesen. Es sind vor allem Röm. 5, 12 und Ps. 50, 7, sowie Mißverständnisse:

„Fast allgemein verstehen auch die Gebildeten das „unbefleckt empfangen“ von einer vaterlosen Erzeugung der hl. Jungfrau. Erklärt man aber den Glaubenssatz, bringt man ihn auf eine leichtverständliche Formel, etwa: War die Seele der Mutter Gottes vom ersten Augenblick ihrer Existenz in der Kindschaft Gottes? so wird die anima catholica lebendig. Entweder bejaht man offen und freudig die Frage oder man zögert aus Furcht, zu einem spezifisch katholischen Glaubenssatze die Zustimmung zu geben. Eine positive Leugnung ist sehr selten, doch wird sie kommen . . . Literarisch sind Stimmen der Verneinung bereits, wie gesehen, laut geworden, sie werden auch langsam das Glaubensbewußtsein des Volkes beeinflussen“ (Kopp, S. 48).

Kopp vermutet, daß die Entwicklung statt nach der katholischen, wie es logisch wäre, vielmehr nach der griechisch-orthodoxen Seite erfolgen werde. Nach griechischer Auffassung, wie sie Konstantinos N. Kallinikos, *The Greek Orthodox Catechism*, London 1926, S. 25, dargelegt hat, wurde Maria nach der „Verkündigung“ durch die Herabkunft des hl. Geistes auf sie im Augenblick der Inkarnation von der Erbsünde gereinigt (. . . being purified from the original sin by the coming to her of the Holy Ghost after the Angel's visit).“

Schon 1900 hat W. Budge in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Codices Lady Meux p. V s. diese Theorie hervorgehoben und kam S. XLVIII noch einmal kurz darauf zu sprechen; 9 Jahre später hat Bezold in seiner Ausgabe der KN

S. XL s. die Perlenstellen gesammelt und verschiedene Zusammenhänge angedeutet, wobei er für diese Spekulationen die Bezeichnung „gnostisch“ prägte; am 19. Juli 1910 suchte ich durch einen Vortrag auf dem 5. internationalen Marianischen Kongreß zu Salzburg die Mariologen dafür zu interessieren; aber so weit ich es von hier aus übersehen kann, hat dieses „interessante Kapitel aus der Mariologie der abessinischen Kirche“¹ bei diesen noch immer nicht die Beachtung gefunden, die es verdient.

Philologen seien noch besonders auf die Bemerkung Bezolds S. XL hingewiesen, derzufolge diese Spekulationen die Ursache waren, daß **ⲛⲏⲥⲉ**: „Perle“ zu der Bedeutung *natura, hypostasis, persona* gelangte: „Bei den Abessiniern erfreuten sich die betreffenden Sagen offenbar besonderer Beliebtheit, wie schon daraus hervorgeht, daß das Wort **ⲛⲏⲥⲉ**: — gewiß in direktem Zusammenhang damit — geradezu die Bedeutung von *natura, hypostasis, persona* angenommen hat“.

Das *tertium comparationis* würde sein, daß in dieser Legende die „Perle“ der „ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht“ ist und daher zur Bezeichnung des Bleibenden, Beständigen, Unveränderlichen, also von Substanz, Natur, Person geeignet war und ist. Wenn nun, wie schon oben bemerkt, das persische Lehnwort **جَوْهَر** auf arabischem Sprachgebiet den gleichen Bedeutungswandel durchgemacht hat, so ist zu vermuten, daß die Perlentheorie auch bei den arabisch sprechenden Christen bekannt war, wenn sich auch dafür, wenigstens vorläufig, kein anderer literarischer Beleg beibringen läßt als der Kolophon (Fol. 172 a b, S. 138), demzufolge KN aus dem Koptischen ins Arabische und aus diesem erst ins Ge'ez übertragen worden sei. Ist dies richtig und gilt dies für den ganzen vorliegenden Text des Buches, dann muß die „Perlentheorie“ außerhalb Abessiniens entstanden sein, da sie ja unter dieser Voraussetzung schon vorher in arabischem und koptischem Sprachgewande vorgelegen hätte. Aber die Geschichtlichkeit dieser Notiz wird von Dillmann², Zotenberg³, Peeters⁴ verworfen, während Bezold⁵ schwankt und Budge⁶ sogar für sie eintritt. Aber auch die Gegner des Kolophon, Zotenberg an der Spitze, treten dafür ein, daß die Grundsprache nicht das Ge'ez, sondern das Arabische (vielleicht sogar das Koptische, Bezold XXXVII) war, worauf die vielen Arabismen des Textes hinweisen. Ein solcher Arabismus dürfte **ⲛⲏⲥⲉ**: = **جَوْهَر** sein. Allerdings wäre es bei dem kompilatorischen Charakter des KN, auch wenn es ursprünglich arabisch oder koptisch konzipiert war, durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Perlen-Perikopen erst auf abessinischem Boden interpoliert worden wären.

Aber gegen die philologische Hypothese Bezolds hat schon 1904 Th. Nöldeke in seiner Besprechung der editio princeps des KN in WZKM XVIII S. 407 eingewendet:

¹ So lautete der Titel meines Vortrags, der auch im Berichte des genannten Kongresses, Salzburg 1911, bei Zaunrith, S. 348—354, erschien.

² *Cat. Oxon.* p. 74 n.

³ *Cat.* p. 223 a.

⁴ *Analecta Boll.* 1924 p. 419.

⁵ S. XXXIV ff.

⁶ *The Queen of Sheba* 1922² bei Peeters a. a. O.

„**ሳከሮ**: *Perle* verdankt seine Bedeutung *natura, hypostasis, persona* nicht etwa poetischer Phantasie (S. XL), sondern dem Verkennen der Bedeutungs-Entwicklung von **جَوْهَر**, d. i. pers. *gôhar*. Dieses bedeutet zunächst etwa „Wesen“, „Quintessenz“, und dann erst „Juwel“, auch wohl „Perle“ wie **بحرى**. Letzteres Wort ist in sehr alter Zeit als **ሳከሮ**: ins Äthiopische gekommen und wird nun auch zur Übersetzung von **جوهر** in beiden Hauptbedeutungen gebraucht.“

Ob diese Frage noch weiter erörtert wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Mir genügt es, die daran Interessierten darauf aufmerksam gemacht zu haben.

Als Dichter des Liedes wird vielfach König Nâ'od (1494—1508) angesehen. Denn die „Kurzgefaßte Chronik von Aksum“¹ rühmt von ihm, daß er „das Bild unserer Herrin Maria“ gedichtet habe. Da N. auch andere religiöse Gedichte verfaßt hat und, wie wir gesehen haben, zu seiner Zeit der BE sehr in Ansehen stand, so erscheint diese Notiz als ganz glaubwürdig. Aber der russische Orientalist Boris Turaiev verhält sich in seiner Ausgabe von Gedichten Nâ'ods gegen dessen Autorschaft durchaus ablehnend². Doch sind seine Gegenstände nicht durchschlagend. Es sind kurz diese:

1. Die von Perruchon edierte ausführliche *Histoire d'Eskenfer, d'Amda-Seyon II et de Naod* (JAs 1894) und James Bruce (II, 224—231 der französischen Ausgabe) wissen überhaupt von einer dichterischen Betätigung dieses Königs nichts.

2. Es gibt so viele „Bilder Mariens“, daß wir nicht bestimmen können, welches davon der Urheber der fraglichen Notiz im Auge gehabt haben könnte.

3. Keines davon gibt sich für ein Werk des Königs Nâ'od aus.

Aber mit diesen *Argumenta a silentio* wird die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß dem Redaktor der „Kurzgefaßten Chronik“ eine Überlieferung von Nâ'od als dem „Dichter des MM“ vorlag. Wie die Fassung der Notiz zeigt, muß dieses „Bild“ ein notorisch bekanntes gewesen sein. Da man sich zu den Zeiten dieses Königs, wie wir gesehen haben, mit dem BE und den WM sehr eifrig beschäftigt hat, liegt es sehr nahe, daß sich dieser königliche Dichter dieses Gegenstandes für ein „Bild“ bemächtigte und daß dann dieses Lied und nicht ein Malke' eines anderen Dichters mit dem Buche der „Wunder Mariens“ verbunden wurde.

In der 20. Str. des MM läßt der Dichter durchblicken, daß in einem seiner Namen der Name Mariens vorkomme. Aber das führt nicht weiter und ent-

¹ René Basset, *Études sur l'histoire d'Ethiopie*. JAs 1881, I, 327. — F. Béguinot, *La Cronaca abbreviata*, Roma 1901, p. 14: Egli (Nâ'od) compose il malke'e di Nostra Signora Maria.

² *Dichtungen des Königs Nâ'od*, S. 2: „Was aber speziell das dem König Naod zugeschriebene „Bild“ zu Ehren der Gottesmutter betrifft, so können wir schwerlich bestimmen, welches von den zahlreichen **መልክ: ግርዖም**: die uns in den Hss. begegnen, der Chronist im Auge hatte: kein einziges gibt sich für ein Erzeugnis des Königs N. aus. Außer dem von Dillmann in seiner *Chrestomathia Aethiopica* nach zwei Hss. herausgegebenen, gibt es bekanntlich noch manche andere „Bilder“, darunter solche, welche Bestandteile des Nachtoffiziums geworden sind. Wahrscheinlich war das von Naod verfaßte das der Zeit nach erste derartige Werk und diente für andere Dichter als Muster. Daher sind wir nicht imstande, das von Naod gedichtete **መልክ: ግርዖም**: zu identifizieren.“ (Aus dem Russischen übersetzt.)

scheidet auch nicht gegen Nâ'od; denn, wie man in meinen Bemerkungen dazu nachlesen kann, kann N. ganz gut einen marianischen Nebennamen geführt haben, ohne daß wir davon Kenntnis haben müßten.

Die Autorenfrage kann also nicht apodiktisch beantwortet werden, aber m. E. spricht doch so manches für den königlichen Dichter.

Was schließlich die Zahl der Strophen des Liedes, nämlich 42, anlangt, so wird man dabei vielleicht an die Dauer des ägyptischen Exils der hl. Familie denken dürfen, welche die Abessinier konsequent und bestimmt auf $3\frac{1}{2}$ Jahre angeben. Das sind aber 42 Monate oder 1260 Tage und kommen in der Apokalypse als Bezeichnung mittlerer Zeiträume ($3\frac{1}{2}$ Jahre = $\frac{1}{2}$ Jahreswoche) vor, nämlich 42 Monate in Kap. 11, 2 und 13, 5; 1260 Tage in Kap. 11, 3 und 12, 6; allerdings Tage, Monate und Jahre apokalyptischer Berechnung. An der letzten Stelle (12, 6) berichtet der Seher von der Flucht der Gebälerin vor dem Drachen „in die Wüste, wo Gott ihr schon eine Stätte bereitet hatte, wo man sie 1260 Tage ernähren soll“. Diese Stelle auf die Flucht der hl. Familie vor Herodes in die Wüste Koskam zu beziehen oder auszulegen und aus den 1260 Tagen den Aufenthalt derselben auf $3\frac{1}{2}$ Jahre zu berechnen, entspricht ganz und gar abessinischer Auslegungsweise und läßt sich außerhalb Abessiniens wenigstens für den Grundgedanken belegen.

Wenn der Dichter sein Lied für eines der beiden Koskam, sei es für das ägyptische oder für das abessinische (Gondar) verfaßt hätte — was allerdings reine Vermutung ist — dann würde die Anspielung auf die 42 Monate Aufenthalt in Koskam und Ägypten ganz besonders wirksam sein.

Wenn jedoch diese Kombinationen zu gewagt erscheinen sollten, könnte man sich mit der Annahme begnügen, daß die Sammlung von Marienwundern, die den Dichter zu seinem Panegyricus begeisterte, vierzig Wunder enthalten habe, zu deren Preis er je eine Strophe, nebst einer einleitenden und einer abschließenden, also zusammen 42 Strophen gedichtet hätte. Die Zahl 40 ist eine biblische und als solche ein Symbol der Vielheit bzw. der Vollzähligkeit.

Es ist dann wohl kein zufälliges Zusammentreffen, daß die WM-Sammlung des Bischofs Johannes vom Kloster Kalamon¹ „den äthiopischen Sammlungen gegen 40 Wunderberichte geliefert hat“².

¹ Über dieses Kloster und seine Bedeutung siehe J. Simon S. J., *Le monastère copte de Samuel de Kalamon (Or. Christiana Periodica, I)*, Roma 1935, S. 46ff., wo die einschlägige Literatur sorgfältig verzeichnet ist. Vgl. auch des gleichen Verfassers *Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne (Aethiopia, Vol. I)*, New York 1933, S. 36ff., und *Fragment d'une homélie copte en l'honneur de Samuel de Kalamon (Miscellanea Biblica, Vol. II)*, Romae 1934, S. 161ff.

² L. Villecourt, a. a. O. S. 21. — In diesem Zusammenhange möchte ich nachstehendes zur Erwägung geben: Ist nicht der ägyptische Bischof Johannes vom Kloster Kalamon im Fajum mit dem ägyptischen Bischof gleichen Namens, dem Begleiter der beiden Metropolitane (Abuna's) Michael und Gabriel zur Zeit Zara Jakobs identisch? Aus dem Einleitungskapitel der WM in B (fol. 29; Budge, S. 2) läßt sich ersehen, daß die beiden Abuna's und ihr Begleiter, Bischof Johannes, bei der Einführung der „Wunder“ in Abessinien und bei ihrer Übertragung aus dem Arabischen ins Ge'ez im 7. Jahre des Negus Zara Jakob, also 1442/43, wahrscheinlich nicht bloß passiv, sondern auch aktiv beteiligt waren. Über den Text berichtet Conti Rossini, *Notice*, S. 77 (50f.): *L'original arabe*

Die Anordnung meiner Arbeit ist diese: Auf die Übersetzung des Dillmannschen Textes (D) folgt für jede Strophe die Zusammenstellung der Varianten der beiden Hss. Dillmanns A und B, soweit er diese verzeichnet, und jener des Budgeschen Textes (M = *Lady Meux* nr. 2). Daran schließen sich die Bemerkungen zu der betreffenden Strophe, in denen ich auch die Varianten übersetze und, wenn nötig, bespreche. Was dort nicht berücksichtigt ist, sind: orthographische Verschiedenheiten, Schreib- und Druckfehler, stilistische Feinheiten, Synonyma. Nur in besonderen Fällen werden auch diese besprochen. Wenn ich von D abgehe, dann ist dies durch Kursivdruck kenntlich gemacht und der Grund in den Bemerkungen angegeben. Runde Klammern schließen Erläuterungen, stilistische Ergänzungen, Schriftzitate usw. ein. „Bund“ ist zur Hervorhebung fett gedruckt und „Herr“ oder „Gott“ werden gesperrt, wenn sie **አግዚአብሔር**: übersetzen.

SIGLEN DER VARIANTEN

D = der Text in Dillmanns *Chrestomathie* p. 136–146.

A und B = die von Dillmann a. a. O. verzeichneten Lesarten der Hss.: *Cod. Bodleianus* 18, fol. 47–62 = A und *Cod. Mus. Brit.* 57, fol. 44–56 = B.

A* = Textprobe aus A in Dillmann, *Cat. Oxon.* p. 34, col. 2, (1. Strophe).

M = Text im Ms. 2 der *Lady Meux*, fol. 101b–104b, nach der Ausgabe von W. Budge p. 78–83. Ist reich an Druckfehlern.

Dabei ist zu beachten, daß Dillmann keinen vollständigen Apparat geben will, sondern eine Auswahl trifft. So weist A* Str. I, 4 dieselbe Lesart, wie M auf, nl. **ዩርአዩ**, während D **አርአዩ** hat, jedoch keine Variante verzeichnet, obwohl man die Variante „**ዩርአዩ**; A“ erwarten würde. Daher darf man aus dem Schweigen des Apparates keine Schlüsse ziehen.

est un mélange de récits de source occidentale et des récits locaux; il semble avoir été rédigé dans le couvent de Qalamon, car maints récits concernent ce couvent et ses religieux; le rédacteur arabe est un certain Johannes, évêque (usqf), mentionné plusieurs fois dans les mss. de notre collection; il écrivait après l'an 1396 de notre ère, date assignée à l'un des récits dans deux de nos mss. Nach den Forschungen von L. Villecourt ist von der ägyptisch-arabischen Sammlung von „Wundern Mariens“, also von der Kompilation des Bischofs Johannes von Kalamon, *une quarantaine passée de l'arabe dans l'éthiopien* (S. 21). Also Name, Stand und „literarische“ Interessen stimmen bei beiden Johannes miteinander überein. Auch die Zeit: nach 1396 und vor 1442 spricht nicht dagegen. Daher wird man nicht zu weit von dem Wege vernünftiger Wahrscheinlichkeit abirren, wenn man an die Identität der beiden „Bischöfe Johannes“ denkt. Dabei drängt sich noch ein Gedanke auf. Damals gab es in der Wüste Skete — dort hielt sich „Johannes, der Bischof“ laut eigenem Zeugnis eine Zeitlang auf (Rossini, *Notice*, S. 90 (63) l. 14–18 von unten) —, in Dabra Maṭmaḳ, in Koskām und wohl auch in Kalamon neben den koptischen Klöstern auch solche mit abessinischen Mönchen. War vielleicht der Begleiter der Abuna's Michael und Gabriel kein Kopte, sondern ein äthiopischer Mönch eines dieser ägyptischen Klöster und den neuen Kirchenfürsten als Dolmetscher und Übersetzer seiner Kompilation bzw. Redaktion der WM beigegeben? M. E. spricht für die Bejahung sehr vieles, allerdings noch nicht alles.

ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

I.

Gott, der Spender des Lichtes, der in seiner Persönlichkeit dreifach und zugleich gewißlich in seiner Gottheit und in seiner Machtäußerung einfach ist, erleuchte das Auge meines Verstandes mit der Leuchte der Weisheit, der Schönheit seines Glanzes, damit ich das Antlitz der Rede sehe, die deinem Bunde geziemt, Maria, Herrin von allem, was unten und oben ist.

1. **እግዚአብሔር:**] *add* **አብ:** M. — 3. **ልዑናዮ:**] 'ፊ': sic A*. — 4. **እርእዩ:**] *ይርእዩ* A* M. — **ዘይደሉ:**] *om* H A*. — 5. **እግዝእተ:**] **እግዝእዮ:** (!) M.

1. 2. Der Sinn ist klar: Gott ist *dreifach* in den Personen und zugleich *einfach* dem Wesen nach. Aber im einzelnen muß erst Klarheit geschaffen werden. Zunächst ist sicher, daß **በሙሉኩቱ: ወጎደሉ:** „in s. Gottheit und in seiner Machtäußerung“ ebenso zu **ተዋሕዶ:** wörtlich „das Einssein“, gehört, wie **በአካሉ:** „in seiner Persönlichkeit“ zu **ዮህለሱ:** „dreifach ist“. Dagegen will sich **ያጸንዕ:** nicht glatt in den Zusammenhang fügen. Subjekt ist „Gott“, Objekt **ተዋሕዶ:** „das Einssein“. Also wörtlich: „während er (zugleich) in seiner Gottheit und in seiner Machtäußerung (in = hinsichtlich, betreffs) das Einssein fest macht (freier: festhält)“. Nach Dillmann a. v. **አጽንዕ:** 2 b γ, col. 1289, kann es aber mit folgendem Infinitiv (hier **ተዋሕዶ:**) *tuto, firmiter, bene* umschreiben. Daher glaube ich, **ያጸንዕ:** hier mit *sicher, gewiß* wiedergeben zu sollen; also: „und zugleich (**እንዘ:**) gewißlich in (= hinsichtlich) seiner Gottheit und Machtäußerung einfach ist“. Will man aber beim Wortlaut bleiben, dann ergibt sich die Übersetzung: „während er (zugleich) in seiner Gottheit und in seiner Machtäußerung die Einzigkeit festhält“.

Dillmann, *Cat. Oxon.*, S. 34 druckt die erste Str. aus Bodl. XVIII (= A) ab und übersetzt die fragliche Stelle: Deus, largitor luminis, Trinus personis, unitatem divinitate et potentia sua confirmans etc.

1. Der Zusatz „der Vater“ zu „Gott“ in M läßt sich dogmatisch nur rechtfertigen, wenn unter „Vater“ nicht speziell die erste göttliche Person gemeint sein soll; denn der Dichter spricht hier vom dreieinigen Gott und nicht von einer einzelnen göttlichen Person. Gott ist dreipersönlich, nicht aber Gott Vater. Daher ist auch M nicht „Gott Vater“, sondern „Gott, der Vater“, zu übersetzen. Einen ähnlichen Fall haben wir in der 7. Strophe des Liedes *Gloria tibi* (Dillmann, S. 149), wo „Gott“ ausdrücklich „dreifaltiger Vater“ (**እግዚአብሔር: አብ: ተሥላሴ:**) genannt wird, während in den übrigen Strophen **አብ:** „Vater“ immer die erste göttliche Person bezeichnet.

Diesen Zusatz wird die Erinnerung an Jac. 1, 17 veranlassen haben, wo es heißt: Πᾶσα δόσις ἀγαθή καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φῶτων.

2. **ጎደሉ:** bezeichnet hier die Tätigkeit Gottes nach außen, die ἐνέργεια, die ja nach dem bekannten theologischen Grundsatz: „opera Dei ad extra tribus personis sunt communia“ allen drei Personen gemeinsam, also einfach, nicht dreifach ist.

W. Budge hat den Text nicht ganz gemeistert, wenn er überträgt: May God, the Father, the Giver of light, who being one is yet three in person, who sheweth might in his divinity and power . . .

3. Schönheit seines Glanzes] wird Apposition zu „Weisheit“ und nicht zu „Leuchte“ sein; denn Sap. 7, 26 wird die Weisheit „Abglanz Gottes“ genannt.

W. Budge: with the lamp of wisdom and the beauty of his splendour . . . Die Kopula „and“ ist von W. B. eingeschoben; sie fehlt in M.

Dillmann, *Cat. Oxon.* l. c.: lampade sapientiae, praestantia splendoris sui, illustret etc.

4. damit ich das Antlitz der Rede sehe] d. h. damit ich die wahren, richtigen, treffenden Worte zum würdigen Lob des BE finde.

damit ich ... sehe] damit es ... sehe M. Im letzteren Falle ist „das Auge meines Verstandes“ das Subjekt. Es scheint mir das eine viel bessere Lesart zu sein als D. Ich möchte daher vorschlagen **λCλE:** in **ECλE:** zu ändern.

Dillmann, *Cat. Oxon.*, l. c.: ut perspicue videat (**ECλE:** = M) omnia, quae tuo testamento digna sunt etc.

5. Herrin von allem usw.] **λḡḡλḡ:** ḡḡ M ist falsch; es müßte **'ḡ: ḌḡḌ:** heißen oder **λḡḡλḡ: ḡḡ:** wie in D. Die Übersetzung bleibt die gleiche.

II.

Gruß der Erwähnung deines Namens, den das Volk finsternen Aussehens mit einem Sterne verglich, nachdem es sich mit seinem Lichte bekleidet hatte, Maria, **Bund** Gottes und Hoffnung auf Rettung des Freitags! Wurde nicht durch dich das Gemüt des ersten Vaters getröstet, als er aus seinem Garten in tiefster Betrübniß vertrieben wurde?

5. **ḡḡḡḡ: ḡḡ-ḡḡ: λḡḡḡḡ: ḡ':** M.

1. mit einem Sterne verglich] Der Dichter muß die Etymologie des Namens, *Maria* = *stella maris*, wohl aus einem Onomasticon, gekannt haben. Sie läßt sich zum ersten Male bei Isidor von Sevilla († 636), *Etymologiarum* lib. VII, 10, 1 belegen, wo wir lesen: *Stella maris genuit lumen mundi*. Diese Deutung entstand aber, wie O. Bardenhewer¹ ausführlich nachwies, im Abendlande auf lateinischem Sprachgebiete aus einer früheren, wenigstens einigermaßen aus dem Hebräischen erklärbaren Etymologie, nämlich: **ḡḡḡḡ** = *Marjâm* = **ḡḡ** *Tropfen* (Is. 40, 15) und **ḡḡ** *Meer*, also: *Maria* = *stilla maris*. Diese Erklärung begegnet uns zum erstenmale in den *Interpretationes de Exodo* und *de Evangelio Matthaei* des hl. Hieronymus² und wird wohl diesen zum Urheber haben. Da man aber einem Frauennamen „Meerestropfen“ keinen rechten Sinn abgewinnen konnte, dagegen das naheliegende *stella maris*, vor allem in bezug auf die Gottesmutter, hübsche Auslegungen zuließ, verdrängte letzteres das erstere, und zwar sogar in den Hieronymus-Hss. so gründlich, daß nurnmehr der Bamberger Codex des 9. Jahrh.s, und auch dieser nur an der Matthäus-Stelle, die ursprüngliche Lesart *stilla maris* bewahrt hat. Dieses abendländische Quiproquo wird, wie schon angedeutet wurde, auf dem Wege über ein Onomasticon in die äthiopische Literatur gekommen sein. Aber die vier von F. Wutz³ veröffentlichten und besprochenen äthiopischen Onomastica kennen diese Deutungen nicht.

2. nachdem es (das Volk) sich mit s. Lichte bekleidet hatte] Wenn der Dichter die Etymologie: *Maria* = *stella maris* gekannt hat, dann wird er auch von der Folgerung: *Stella maris genuit lumen mundi* gewußt oder sie selbständig gezogen haben. In diesem Falle ist unter „dem Lichte des Sternes“ Jesus Christus zu verstehen. Nun hebt aber der Völkerapostel Gal. 3, 27 hervor, daß die Christen in der Taufe Christum angezogen haben: Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Darum wird man übersetzen und erklären müssen: „Nachdem das Volk sich mit seinem (dieses Sternes) Lichte, d. i. mit Christus, bekleidet hatte.“ Damit erklärt sich auch die nähere Bestimmung: **ḡḡḡḡ-ḡḡ: ḡ-ḡḡ:** „finster von Aussehen“, „finsternen Aussehens“ zu **ḡḡḡḡ:** „Volk“ unschwer, wenn wir zugleich an Eph. 5, 7: ἦτε γὰρ πότε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ denken. Dadurch, daß sich das Volk in der Taufe mit Christus, dem Lichte der Welt, das der menschlichen Natur nach von der stella maris ausging, bekleidete, ist es

¹ *Der Name Maria* S. 50ff.

² P. de Lagarde, *Onomastica sacra*², 1887, S. 44 und 95.

³ S. 1104ff.

aus Finsternis Licht geworden. Man kann aber ተከድኑ; auch als Passiv betrachten: „nachdem das Volk von seinem (des Sternes) Lichte bedeckt, d. i. bestrahlt worden war“.

Vgl. zum Ganzen Is. 9, 2: ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκοτεινῷ, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χῶρῳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς. Vgl. auch Mt. 4, 16 und Lc. 1, 78f.

Offenbar ist ein Wortspiel zwischen ተከድኑ und ኪዳን; (Bund) in v. 3 beabsichtigt. das Volk] አዝብ: kann „Volk“, „Leute“, „Menschen“ im allgemeinen bedeuten; hier ist es aber im bewußten Gegensatz zu አዝብ: oder አሕዛብ:, die nach biblischem Sprachgebrauch oftmals „die Heiden“ bezeichnen, im Sinne von „Christenvolk“, das ja „das Volk“ κ. ε. ist, gebraucht.

W. B. hat die Stelle gründlich mißverstanden: Salutation unto the memorial of thy name, o thou, who doest resemble a star which is seen by the people, even when dark clouds have enveloped the light thereof.

3. des Freitags] gehört als nähere Bestimmung zu „Bund Gottes und Hoffnung auf Rettung“. Unter diesem „Freitag“ ist nicht der Karfreitag zu verstehen, an dem der Herr die Menschen durch seinen Tod am Kreuze erlöste, sondern jener Freitag, der 16. Jakât (Februar), an dem Christus mit seiner Mutter den BE schloß.

4. getröstet] Der Trost, den Adam mit in die Verbannung nahm, war die Verheißung des Weibessamens, des Sohnes Mariens, der der Schlange den Kopf zertreten und dadurch die Menschheit, also auch ihn, erlösen würde, m. a. W. das sog. Protevangelium Gen. 3, 15. Vgl. dazu die Montagslesung¹ des *Weddâsê Mârjâm* ed. K. Fries, S. 32f.², welche mit den Worten beginnt: „Der Herr wollte durch seine große Gnade und Barmherzigkeit den betrübten, im Herzen beängstigten Adam befreien und ihn zu seiner früheren Wohnstätte zurückführen. Er ist erschienen im Fleische aus der Jungfrau ohne männlichen Samen, er kam und erlöste uns.“

5. In M muß አምኅዛን: ዕጹብ: mit ተናዘዘ: ብኪ: verbunden werden: „Wurde nicht durch dich das Gemüt des ersten Vaters . . . aus tiefster Betrübnis heraus getröstet?“

aus seinem Garten] klingt hart. Es wird das Suffix in አምኅዛን: als Artikelersatz zu werten sein, wie es ja im Amharischen die Regel ist. Beispiele habe ich dafür im *OM, Freitagslektion*, § 36, S. 223 zusammengestellt. Vgl. auch Dillmann-Bezold, *Grammatik*², 1899, § 172b, S. 377 und Praetorius, *Äth. Grammatik*, 1886, § 38, S. 36. In diesem Falle ist zu übersetzen: „als er aus dem Garten κ. ε. d. i. aus dem Paradiese vertrieben wurde“.

III.

Gruß dem Haare deines Hauptes, dem Genossen des Purpurfadens, das ohne Unterlaß voll ist vom Tau der Guttaten! Denjenigen, mit dem du, Maria, vor Gemeinde und Versammlung den Bund geschlossen hast, bitte: er möge mir in Gnaden das Leben der Seele schenken, mag er mich auch nicht dem Fleische nach am Leben erhalten wie den Elias!

2. ወናይት:] ወናይት: (Synonym) M. — 3. ለዘተካዩድኪ: ማርያም:] ኪዳን: ምሕረት: ማርያም: ለዘተካዩድኪ: M. — ማኅበር: ወ] om M. — 4. ሰአልዮ:] ሰአሊዮ: M. — 5. ያሐይወኒ:] ያሐይወኒ: B; ያሐይወኒ: (!) M.

1. dem Genossen des Purpurfadens] Entweder = wie ein Purpurfaden, d. h. die einzelnen Haare sind so dunkel wie Purpurfäden. Vgl. Ct. 7, 6: ወዕፋር: ርእስኪ: ከመ: ማላት: አሠረ: ንጉሥ: ለረዋድ: „Und das Gelock deines (fem.) Hauptes ist wie

¹ In anderen Hss. ist es die Sonntagslesung; so auch in der anonymen Ausgabe der Propaganda, Roma 1900.

² Die deutsche Übersetzung steht auf S. 53.

Purpur; ein König hat es gebunden für den Lauf“, d. h. um leichter, ungehinderter laufen zu können. Oder: die Haare sind mit einem Purpurfaden zusammengebunden, aufgebunden.

2. Vgl. Ct. 5, 2: **እስመ: ርእሰየኔ: ምሉኡ: ጠል: ወደምድማየኔ: ነፋኒፈ: ልሊት።** „Denn mein Haupt ist voll von Tau und auch meine Locken (voll) nächtlicher Tropfen.“

3. M: Denjenigen, *der sich dir*, Maria, vor der Versammlung *durch* den Bund der Erbarmung verpflichtet hat, bitte usw.

ተከደደ: mit dem Akkusativ des Bundesgenossen und des Bündnisses: *sich mit j. zu oder durch etwas* verbünden, verpflichten.

Die Form **ተከደደከ:** in M ist Druckfehler statt **የደከ:** „der mit dir, Maria, den BE geschlossen hat.“

vor Gemeinde und Versammlung] Das kann bedeuten: vor aller Welt, in aller Öffentlichkeit z. B. Ps. 110, 1: „Ich will Dich, Herr, preisen von ganzem Herzen im Kreise der Frommen und in der Gemeinde“ (**በምክር: ራትንን: ወበማኅበር:**) oder Prov. 5, 14: „Beinahe wäre ich völlig ins Unglück geraten inmitten der Gemeinde und Versammlung“ (**ማእከል: ማኅበር: ወእንግልጋ:**). Da aber an der zuletzt zitierten Stelle **ማኅበር: ወእንግልጋ:** griechisches (ἐν μέσῳ) ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς übersetzt, könnte auch unser Dichter mit **ማኅበር:** „die Kirche“ und mit **እንግልጋ:** „die Synagoge“ im Auge haben. Dann wäre der Sinn: Der BE wurde angesichts der Kirche und der Synagoge, vor Christen und Juden, also vor aller Welt geschlossen; beide waren und sind Zeugen desselben. Aber das stimmt nicht mit den „Berichten“ überein, von denen oben die Rede war. Nicht die Kirche noch die Synagoge, weder Christen noch Juden waren Zeugen der Bundesschließung, sondern zehntausendmal zehntausend und Myriaden von Myriaden Engel. Demnach bestand die Gemeinde und Versammlung, von der hier der Dichter redet, aus himmlischen Heerscharen und Chören.

5. Dieser Satz ist asyndetisch neben den vorausgehenden (v. 4) gestellt und als negativer Konzessivsatz zu übersetzen.

M: mag er auch uns (!) nicht ... am Leben erhalten. Aber **ያሕደውኔ:** M wird Druckfehler für **ኒ:** sein.

wie den Elias] Dieser starb nicht, sondern wurde entrückt und lebt im irdischen Paradiese weiter; erst am Ende der Tage wird er wieder erscheinen, gegen den Antichrist auftreten und durch diesen sterben.

W. B: *O thou, who art the covenant of mercy* (Übersetzung nach M), *Mary, which thou didst stablish before the congregation, entreat Him to bestow life of the soul as a gift of grace upon me after the manner of Elijah, for doeth not He make me to live in the body? (!).*

IV.

Gruß deinem Haupte, das über allen Geschöpfen war und sein wird! Schließe, Maria, mit mir den **Bund** der Erbarmung, der sich geziemt; aber diejenigen, die sagen: „Wir haben uns mit dem Tode verbündet und geschworen“ (Is. 28, 15), reden Unsinn und ihre Seelen gehen verloren.

3. **ተከደደኒ:**] **ኒ:** B; **ለዘተከደደከ:** M.

1. 2. deinem Haupte, das ... sein wird] d. h. Maria ist von jeher und für immer Herrin über alle Kreatur.

ከሁሉ: „war“ oder „ist“] nl. seit ihrer Existenz. Liegt auf dem Praeteritum ein besonderer Nachdruck, dann würde es bedeuten: von Ewigkeit her; denn Maria war dazu schon im ewigen Schöpfungs- und Erlösungsplane Gottes bestimmt. Möglicherweise kannte der Dichter die Auslegung der „Weisheit“ in Prov. 8, 22ff. auf Maria, was ich aber für Abessinien nicht belegen kann.

3. M: **ለዘተከደደከ: ማርያም: ከ.ዳኔ: ምሕረት: ዘደደሉ:** ist zu übersetzen: „der BE, den er (Christus) mit dir, Maria, geschlossen hat, ist (der Bund), der sich geziemt.“

B: ተከደኒ.] „Wir haben, Maria, den BE, der sich geziert, geschlossen.“ Wahrscheinlich aber Fehler für 'ደኒ: = D.

der sich geziert] d. h. der richtige, die Seelen rettende Bund im Gegensatz zum „Bunde des Todes“ in Vers 4.

4. ሰ in ምሰለ: ሞትሰ: stellt den ganzen Satz dem vorausgehenden gegenüber. Man kann es mit „aber“ oder auch mit „denn“ übersetzen.

4. 5. die sagen] steht am Schlusse der zitierten Rede, was aber bei der großen Freiheit der Wortstellung in der äthiopischen Poesie kein Amharismus zu sein braucht. Vers 5 ist Nachsatz, nicht Zitat.

Die Rede ist Is. 28, 15 entnommen, wo der Herr seine Drohung gegen die sich so sicher fühlenden Fürsten Jerusalems also einleitet: „Weil ihr gesagt habt: ‚Wir haben mit der Unterwelt einen Vertrag geschlossen und mit dem Tode Bündnisse; wenn der drohende Sturm naht, wird er uns nicht erreichen . . .‘: darum spricht der Herr usw.“ Der Zweck dieses Bündnisses mit dem Tode und dem Totenreiche besteht in der Bewahrung vor beiden.

W. B. glaubte, daß **ዘሀሎ: ወደሃሎ:**, das sonst Attribut Gottes ist, auch hier auf Gott oder Christus bezogen werden müsse; ferner nimmt er **ዘደደሎ:** als Prädikat zu **ሰላም:**, also: „Gruß ist es, der deinem Haupte gebührt von (ደብ!) jedem Geschöpfe“; auch faßt er v. 5 als Rede der Verbündeten des Todes usw. auf. Das Ergebnis dieser und anderer Misverständnisse ist:

Salutation unto thy head is meet from every created being, o Mary, because thou didst establish a covenant with him, who is and who shall be. Now we have made a covenant with death and we have sworn an oath unto those who say: They have spoken in vain and have destroyed their own souls.

V.

Gruß deinem Antlitze, dem preiswürdigen, heiligen Antlitze, dessen Schönheit heller strahlt als der Glanz von Sonne und Mond! Maria, Bundeszeichen und strahlender Regenbogen, seitdem dich Noë vom barmherzigen Gotte erhielt, hat keine Flut mehr die Erde verwüstet.

2. ዘደበርሀ:] ዘደኤድም: M. — 4. ነምእኩ:] D: *scriptum* ነሣእኩ: ነምእኩ: (!) M.

1. dem ... heiligen Antlitze] wörtlich: dem ... Antlitze der Heiligkeit.

2. dessen Schönheit heller strahlt] M: dessen Sch. lieblicher ist.

3. Regenbogen] wörtlich: „Wolkenbogen“, „Bogen in den Wolken“. Siehe Gen. 9, 12ff.: „Und Gott sprach: ‚Dies sei das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch ... Meinen Bogen stelle ich in die Wolken, damit er als ein Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde diene. Und wenn ich je Wolken über der Erde anhäufe und der Bogen in den Wolken erscheint, so will ich an den Bund denken, ... daß die Gewässer nicht wieder zu einer Flut werden sollen, alles Fleisch zu verderben.‘“

Der Gedanke des Dichters wird also sein: Der Bund Gottes mit Noë war der erste „Bund der Erbarmung“. Wie der Regenbogen, das Bundeszeichen, den erzürnten Gott jedesmal an sein Versprechen erinnert und zur Milde stimmt, so mahnt ihn Maria an sein ihr am 16. Jakâtît gegebenes Versprechen, ihre Schützlinge zu verschonen und zu retten. Der Regenbogen Noës war ein Vorbild Mariens.

In einem Liede, das M. Chaîne, *Répertoire des Salam et Malke'e* (ROC. XXVIII, 1913, S. 191, Nr. 14), erwähnt, wird Maria ቀስተ: መሐላሁ: ለኖኅ: „Bogen des Schwures an Noë“ oder „Schwurbogen Noes“ genannt. Vgl. A. Grohmann, *Äth. Marienhymnen*, S. 32.

4. AB: „Seitdem du, Maria, als (zweiter) Noë von dem barmherzigen Gott das Zeichen des Bundes und des strahlenden Regenbogens erhielt-

test usw.“ D. hat **ሃሃኢኩ:** in **ሃሥኢኩ:** geändert: „(Noë) erhielt dich, Maria.“ Die gleiche Lesart wie D hat im Grunde auch M; denn **ሃሥኢኩ:** des Druckes ist offenbar ein Fehler und sollte **ከ:** heißen.

W. B. hat falsch gruppiert:

Thou wast the token of the covenant, Mary, and wast the shining bow in the cloud from God the merciful, when thou didst remove Noah from the destruction of the earth [and didst promise him that] there should be no more a flood.

VI.

Gruß deinen Lidern, dem Schutze des Blickes der Augen, welche die Stelle von Schleier und Vorhang vertreten! Maria, sage zu dem, den du ohne Beilager geboren hast: „Wo ist Dein Wort, o Herr, das gesagt hat: ‚Ich werde mich *deinetwegen* der Sünder erbarmen, wenn sie deinen (fem.) vernünftigen Namen anrufen?‘“

2. **ሥዮማት:] ሥዮማን:** M. — 4. **አድቴኑ:] om ኑ** M. — **ለከ:] ለከ:** M.

1. Man muß, wie Dillmann andeutet, konstruieren: **ለዑቃቤ: ንጻሬ: አዕድንት:** Es steht also hier der Genitiv vor dem status constructus.

2. Wörtlich: „welche gesetzt sind an Stelle von Schleier und Vorhang“.

4. Mit dem masc. **ለከ:** läßt sich nichts anfangen. Es muß **ለከ:**, das auch M aufweist, hergestellt und mit „deinetwegen“, d. i. „wegen des BE“ übersetzt werden.

5. **ነባቤ:** ist nicht, wie W. B. will, = (thy name) which shall be proclaimed, sondern = λογικός, „vernünftig“, d. h. ein Name, dessen Anrufung ein „vernünftiger Gottesdienst“ (**ቅኔ: ነባቤ:** Röm 12, 1) ist, im Gegensatz zur Anrufung von Namen, die vor Gott nichts bedeuten, z. B. Dämonen- und Götzenamen.

VII.

Gruß deinen Augen, den Abbildern zweier Lampen, die der Künstler an dem hohen Turme des Leibes aufhing! Maria, du Born der Milde und der Erbarmung, rette mich durch deinen **Bund** und bewahre mich vor dem Verderben; denn außer dir kann niemand retten!

1. **ክልኡቱ:] ክልኡቲ:** M. — 4. **በከጻንኪ:] በንባብከ:** (!) M.

2. der Künstler] Sap. 7, 21 wird die göttliche Weisheit ἡ πάντων τεχνίτης genannt. Der Künstler ist hier Gott.

4. durch deinen Bund] M: „durch deine (masc.) Rede“ = durch deine Fürsprache. Das Masculin-Suffix ist offenbar Druckfehler für das Feminin-Suffix (**ከ:**).

5. **አድጎኖ:** darf nicht mit W. B. mit [no one is able] to save himself übersetzt werden.

VIII.

Gruß deinen Ohren, die den **Bund** freudig vernahmen aus dem Munde des Schöpfers, deines Sohnes, der sich mit deiner Perle verhüllte! Ich beschwöre dich, Maria, laß mich nicht die Verdammnis schauen! Wenn ich aber ohne (gute) Tat nicht gerechtfertigt werde, (so muß ich fragen:) Ist denn dein **Bund** zu nichte geworden?

1. **ከጻኒ:] ከጻኒ:** (!) M. — 2. **ዘበባሕርዮኪ:] ዘባሕርዮኪ:** (!) M [*lege* **ዘባሕርዮኪ:**]. —

4. **ባሕቱ:] ባሕቲቱ:** M. — **ለእመ:] እመ:** M.

1. den Bund] M: **ከጻኒ:** „uns“ paßt nicht in den Kontext, sondern ist Druckfehler für **ከጻኒ:** „den Bund“.

2. der sich mit deiner Perle verhüllte (bekleidete)] d. h. der von dir Fleisch annahm und damit seine Gottheit verhüllte. „Perle“ ist hier der Leib, das Fleisch Mariens, siehe hierüber die Ausführungen in den Vorbemerkungen S. 8 ff.

Zum Gedanken dieses Verses vergleiche das Rätsel und seine Lösung im Cod. aeth. Berol. Petermann II, Nachtr. 32 (in Dillmanns *Katalog* Nr. 45): „Wenn er sich verhüllt, wird er sichtbar, wenn er sich aber enthüllt, wird er unsichtbar“. Lösung: „Wenn er sich verhüllt“, d. i. das Wort Gottes, das sichtbar wurde, als es von Maria, der Reinen, Fleisch annahm usw.“ (S. Euringer, *Biblische Rätsel*, S. 300, 26. Auflösung).

Wenn man den Druckfehler in M: **ዘባሕርያኪ:** in **የኪ:** verbessert; dann bekommen wir den gleichen Gedanken wie in D, nur daß dann **ተከድኒ:** mit dem Akkusativ statt mit der Präposition **በ** konstruiert ist.

W. B. las aber **ዘባሕርያኪ:** und hat dieses Sätzchen mit *that thy pearl should be protected* nicht glücklich übersetzt.

IX.

Gruß deinen Wangen, die Granatblüten gleichen, aber durch die Flammen *des* Feuers der Tränen verwelkten! Maria, laß mich durch deinen **Bund** zu dem Gefilde der Wonne emporsteigen, wann in der Verdammnis die Seelen der beiden *Schwestern*, Halibâ und Halâ, sagen werden: „Wehe uns! Ach uns!“

2. **በእዕተ:**] *lege cum* M: **ለእዕተ:** — 4. **ዩብላ:**] **ዩቤላ:** M. — 5. **አሐተ:**] *lege cum* M: **አሐት:** *vel:* **አሐት:** — **ሀሊባ:** **ወሀላ:**] **ሐሊባ:** **ወሐላ:** M; D *exponit:* **አሐተ:** **ሀሊባ:** **ወከልኦ:** **ሀላ:**

1. Wangen, die Granatblüten gleichen] Vgl. Ct. 4, 3 und 6, 7, wo die Wangen der Braut mit der *Schale* des Granatapfels (**ቅርፍተ:** **ሮማን:** λέπυρον ῥόας) verglichen werden, wofür hier allerdings die hochroten *Blüten* der Granate stehen. Im MT steht aber weder „Blüte“ noch „Schale“, sondern *Scheibe, Schnitte:* **ጠጋጃ**.

2. durch die Flamme des Feuers der Tränen] **በእዕተ:** D ist Druckfehler für **ለእዕተ:** M.

3. 4. Gefilde der Wonne / Verdammnis] Paradies / Hölle.

5. die Seelen der beiden *Schwestern* usw.] Die „Verbesserung“ Dillmanns: **ነፍሳተ:** **ክልከተ:** **አሐተ:** **ሀሊባ:** **ወክልኦ:** **ሀላ:** „die Seelen beider, der einen, Halibâ, und ihrer Genossin, Halâ“ ist zu gewaltsam und schwerfällig. Es genügt, das hier unverständliche **አሐተ:** („die eine“ oder „der einen“) nach M in das gutpassende **አሐት:** (**አኃት:**) „Schwestern“ zu ändern und wie oben zu übersetzen.

Halibâ und Halâ] Siehe die zwei ungeratenen *Schwestern* *Oholah* (= Ὀολλᾶ, Oolla V.) = *Samaria* und *Oholiba* (= Ὀόλιβα, Ooliba V.) = *Jerusalem* bei Ezechiel 23, 4. Auf wen der Dichter hier in concreto anspielt, läßt sich nicht sagen. Vielleicht sind die beiden Namen nur Umschreibung für „alle anderen“. — M schreibt die beiden Namen mit **ሐ**, also **ሐሊባ:** **ወሐላ:**

W. B. Salutation unto they cheeks which are like unto roses and pomegranates, the languor thereof is fire and the tears thereof are mingled with flame (!); . . . Woe be unto us . . . if the spirits (or minds) shall say in the judgment: *One is Aholibah and the other Aholah.*

X.

Gruß deinen Nasenöffnungen, den Zwillingsluken des Lebens, die Gott geschickt anbrachte mit den Fingern der Weisheit und Einsicht! Maria, umbauere mich mit dem Bollwerk deines **Bundes** gegen die Gefahr und zer-

malme das Haupt der Schlange mit dem Stabe des Leidens und des Siechtums, wenn sie (die Schlange) ihren Rachen aufsperrt, mich zu verschlingen!

4. በበትረ፡ በአብተረ፡ M.

1. Zwillingsluken des Lebens] Gott hat dem Adam das Leben durch die Nase eingehaucht.

3. umbauue mich ... Bundes] Dein Bund soll mich wie eine Festung umgeben und schützen.

4. mit dem Stabe des Leidens und Siechtums] Darunter wird wohl das Kreuz gemeint sein. M: „mit den Stäben des Leidens und Siechtums; dann sind Leiden und Siechtum als Stöcke gedacht, mit denen der Schlange der Kopf zerschmettert wird.

Von hier ab berücksichtige ich die Übersetzung W. B.s nur mehr in besonderen Fällen.

XI.

Gruß deinen Lippen, die vom barmherzigen Gott den **Bund** und Eidschwur der Erbarmung für die Sünder erflehten, als du, Maria, am frühen Morgen von Galilaea nach Golgatha kamst! So oft das Fest der Gerechtigkeit dieses deines **Bundes** (begangen) wird, setze auf das Haupt *deines* sündigen Dieners seine (des Bundes) Krone!

3. ገድሶትኪ፡] D: *scriptum est* 'ተኪ፡ — 4. ለለ፡ ጊዜ፡] *om* ጊዜ፡ M. — 5. ርእሱ፡] 'ሱ፡ M. — ገብርኪ፡] ገብርኪ፡ (!) D; አግብርትኪ፡ M.

3. von Galilaea nach Golgotha] Demnach gab es nach der Ansicht des Dichters in oder bei Jerusalem einen Ort, ein Quartier oder einen Bezirk, der Galilaea hieß; denn die Zeitbestimmung አመ፡ ገድሶትኪ፡ „als du am frühen Morgen von G. nach G. kamst“, schließt Entfernungen wie zwischen der Provinz Galilaea und Jerusalem aus. Die *Montags- lektion* des OM XI, 90 nennt die bethlehemitischen Mütter, deren Milch sich mit dem Blute ihrer ermordeten Säuglinge vermischt habe, „Frauen von Galilaea“, kennt also ein Galilaea bei Jerusalem, zu dem Bethlehem gehört haben muß. Tatsächlich glaubte man bisweilen, daß einige Stellen des N. T. ein Galilaea bei Jerusalem nahelegen. Siehe hierüber die Monographie von A. Resch, *Das Galilaea bei Jerusalem*, Leipzig 1910, der es östlich der hl. Stadt sucht und als den Ölberg mit seiner weiteren Umgebung, wozu auch Bethanien gehöre, bestimmt. Vgl. dagegen G. Klameth, *Die Ölbergüberlieferungen*, S. 48—56, 100, 126. Dort werden die diesbezüglichen Überlieferungen von einem Ölberg-Galilaea zusammengestellt, aber abgelehnt.

4. Fest der Gerechtigkeit dieses deines Bundes] d. i. der 16. Jakâtit (Februar). Gerechtigkeit], welche dieser Bund dem Sünder verschafft bzw. garantiert.

5. setze ... Krone] Wie Ct. 3, 11 die Mutter Salomons diesem am Hochzeitstage die Bräutigamskrone auf das Haupt gesetzt und ihn dadurch mit der Sulamitin vermählt hat, so soll Maria den Dichter am Feste des BE mit diesem Bunde vermählen und dadurch rechtfertigen.

ርእሱ፡ M = „sein Haupt“ ist Druckfehler für 'ሱ፡ = „das Haupt“; ebenso D ገብርኪ፡ (Masculin-Suffix) für 'ኪ፡ (Feminin-Suffix).

deines sündigen Dieners] deiner s. Diener (pl.) M.

(Schluß folgt.)

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Der Cambridger Text des mittelniederländischen *Leven van Jezus*.

In zwei früheren Mitteilungen¹ habe ich an dieser Stelle in die nun einmal erfolgreich nur von orientalistischer Seite her zu fördernde „Diatessaron“-Forschung an den Bruchstücken einer mittelniederdeutschen und einer spätmittelalterlich bayrisch-österreichischen Evangelienharmonie zwei germanische Überlieferungszeige eingeführt, die vollkommen unabhängig sowohl der alt-hochdeutschen Tatianübersetzung, als auch dem mittelniederländischen *Leven van Jezus* gegenübertreten, dessen in der Lütticher Hs. aus S. Truijen vorliegende Gestalt (= T^{N(L)}) durch Plooi in den Vordergrund des Interesses gerückt wurde. Für einen weiteren Textzeugen des letzteren mag das Gleiche auf den folgenden Seiten geschehen. Die Natur der Dinge wird es dabei mit sich bringen, daß in ihren großen Richtlinien auch die von mir schon wiederholt² beiläufig berührte tatsächliche Gesamtlage der hs.lichen Überlieferung unseres Jesuslebens eine zusammenfassende Beleuchtung erfährt.

In seinem Werke über die in englischen Bibliotheken liegenden „deutschen“ Hss.³ hat R. Priebisch unter Nr. 14 des ersten Bandes die Doppelhs. *Dd. 12. 25* der Universitätsbibliothek zu Cambridge beschrieben, deren erster 60 Bll. umfassender Teil durch ein — leider eine sehr umfangreiche Textlücke aufweisendes — Exemplar der mittelniederländischen Harmonie gebildet wird. In jener Lücke ist der den Kapp. 62—181 von T^{N(L)} entsprechende Teil des eigentlichen Harmonietextes verloren gegangen, während Einleitung und Glossen von vornherein gefehlt haben. Die Hs. ist das Werk zweier verschiedener Hände des 13. oder 14. Jahrh.s, von welchen die eine den größeren Teil des der Lücke Vorangehenden, die andere alles auf sie Folgende und schon vorher die Bll. 12 r⁰—26 r⁰ (die beiden oberen Drittel) geschrieben hat. Die letztere hat dabei die Lautformen des mittelniederländischen Textes in Reinheit festgehalten, während dem ersten Schreiber häufig Formen eines mithin offenbar seine Muttersprache darstellenden hochdeutschen Dialekts in die Feder fließen. Der Befund ist lehrreich für die Frage nach der Entstehung der doppelten hochdeutschen und einer wenigstens teilweisen mitteldeutschen sprachlichen Überlieferung, in

¹ Die *Himelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen „Diatessaron“-Textes des 13. Jahrhunderts* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie IX*. S. 80—96, *Die Schönbachschen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts* im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 103—118.

² In dieser Zeitschrift *Dritte Serie VIII* S. 7f. in dem Aufsatz *Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem* (ebenda S. 1—12), *Biblica XVI* S. 266 in dem Aufsatz über *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das „Diatessaron“* (ebenda S. 266), *Zeitschrift d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Neue Folge XIV* S. 105 in dem Abdruck des Vortrages über *Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte* (ebenda S. 89—118).

³ *Deutsche Handschriften in England. I. Ashburnham-Place Cambridge Cheltenham Oxford Wigan. Mit einem Anhang ungedruckter Stücke.* Erlangen 1896. S. 18ff.

welcher die — bzw. ganz vorsichtig gesprochen: eine — ursprünglich zweifellos in einer niederdeutschen Dialekt erfolgte Übersetzung eines noch wesenhaft altlateinischen „Diatessaron“-Textes uns entgegentritt.

H. Bradshaw hat, wie von seiner Hand herrührende Bleistiftnotizen in der Hs. beweisen, den Text (= $T^{N(C)}$) zunächst mit dem *Unum ex quatuor* des Zacharias Chrysopolitanus verglichen. Schon Pribsch hat alsdann richtig in ihm grundsätzlich diejenige Fassung eines mittelniederländischen *Leven van Jezus* erkannt, über die erstmals W. Moll¹ auf Grund der am Oktavtag von St. Martin des Jahres 1473 vollendeten Haager Hs. *M. 421* sich verbreitete und die unter Angabe der Varianten dieser Hs. selbst (= $T^{N(H)}$) nach einer Hs. der Landesbibliothek in Stuttgart (= $T^{N(S)}$) durch J. Bergsma² dem Text von $T^{N(L)}$ gegenübergestellt wurde. Von $T^{N(C)}$ selbst hat Pribsch als Proben die in $T^{N(L)}$ den Kapp. 4f. (Mariä Heimsuchung), 35 und Anfang von 36 (Apostelwahl und Anfang der Bergpredigt), 57 (Hochzeit zu Kana), 224 und Anfang von 225 (Verrat und Gefangennahme Jesu) und je dem Hauptteil von 231f. (Vorgänge bei und nach dem Tode Jesu) und 245 (Himmelfahrt) entsprechenden Partien in diplomatisch getreuem Abdruck veröffentlicht³. An der Hand dieses für eine Beurteilung immerhin wohl hinreichend breiten Materials glaubte M. E. E. Ronneburger⁴ besonders nahe Beziehungen zu dem von ihm behandelten hochdeutschen Text der Münchener Hs. *Cg. 532* aus dem Jahre 1367 (= $T^{D(M)}$) feststellen zu können, neben dem zum Vergleich schließlich auch noch der von ihm⁵ veröffentlichte mitteldeutsche Text der Passionsgeschichte heranzuziehen ist, der in dem 1343 geschriebenen Evangelienbuch des Matthias von Beheim⁶ demjenigen der Einzel-evangelien folgt.

Bei einem Zusammenhalt mit diesem gesamten Vergleichsmaterial springt in der Tat ohne weiteres in die Augen, daß gegenüber $T^{N(L)}$ der Rest desselben mit Einschluß von $T^{N(C)}$ zu einer — wenn auch nicht absolut einheitlichen — Gesamtgruppe sich zusammenschließt. Fremd ist dieser zunächst das Element jener starken Neigung zu paraphrastischer Freiheit und Erweiterung des Ausdrucks, durch das der Wert von $T^{N(L)}$ für die Wiedergewinnung des Wortlautes der altlateinischen Übersetzung und damit letztendlich der syrischen Urform des „Diatessarons“ doch erheblich mehr beeinträchtigt wird, als etwa Plooijs es sich einzugestehen geneigt war.

Es ist in dieser Richtung überaus lehrreich, sich zu vergegenwärtigen, was allein auf dem ja noch immer bescheidenen Raume, auf dem vorläufig ein Vergleich auch mit $T^{N(C)}$ möglich ist, $T^{N(L)}$ — abgesehen von Minutien wie dem immer wieder an Verba des Sagens vor direkter Rede angefügten *aldus* und einigen weiterhin noch zu berührenden Stellen — an singulären Texterweiterungen aufweist, wobei grundsätzlich neben demjenigen der *V(ul)g(ata)* eine Anführung des mit ihm materiell übereinstimmenden Wortlautes der anderen Textzeugen sich er-

¹ Johannes Brugmann. Amsterdam 1854 II S. 11f. 253f.

² *De Levens van Jezus in het Middelnederlandsch*. Leiden 1895/98.

³ A. a. O. S. 219—223.

⁴ *Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Handschrift Cg. 532 aus dem Jahre 1317*. Greifswald 1903 S. 96f.

⁵ A. a. O. S. 97—119 mit Gegenüberstellung der entsprechenden Partie von $T^{D(M)}$.

⁶ Der Text der Einzelevangelien herausgegeben von R. Bechstein, *Des Matthias von Beheim Evangelienbuch in mitteldeutscher Sprache. 1343*. Leipzig 1867.

übrigt, da es nur darauf ankommt, daß ihnen gleichmäßig die durch Sperrdruck hervorgehobenen jeweiligen paraphrastischen Elemente fremd sind:

4: Lk. 1, 41: *infans* (τὸ βρέφος) *dat kind dat si droch* (das Kind, das sie trug), Umschreibung des in T^N(S.H): *haer kint*, T^D(M): *ir kint* greifbar werdenden typischen Syriasmus der Wiedergabe des griechischen Artikels durch ein possessives Pronominalsuffix.

5: Lk. 1, 48: *omnes generationes*] + *die toe te comen syn* (die künftig sind). — 1, 51: *fecit potentiam in brachio suo*] *hi es, die sine mogentheit heft in sinen arm* (er ist, der seine Macht in seinem Arm hat), wobei auf der anderen Seite ein von allen übrigen Zeugen gesichertes Partizip. Perf. von „tun“ vor *heft* ausgefallen ist. — 1, 53: *bonis*] *met allen goede* (mit allem Gute). — 1, 54: *suscepit*] + *te genaden* (zu Gnaden).

35: Mt. 5, 1: *Videns (antem) Jesus*] *Op enen dach so sach Jhesus* (Eines Tags sah Jesus). — Mk. 3, 17 (= Lk. 6, 15): *Matthaeum*] *Mattheus de tolenare* (M. der Zöllner).

57: Jo. 2, 1: *in Cana*] *in ene stat die heet Chana* (in einer Stadt, die Kana hieß). — 2, 3: *deficiente vino*] *In tere brulocht so ghevil dat daer wyn gebrac* (Auf dieser Hochzeit traf es sich, daß es da an Wein gebrach). — 2, 6: *secundum purificationem Iudaeorum*] *na der yoden ghewonte die here purificacie in soghedanen vaten plegen te doen* (nach der Gewohnheit der Juden, die ihre Reinigung in solchen Gefäßen vorzunehmen plegen). — 2, 7: *impleverunt*] *pr. si daden also ende* (sie taten so und) — 2, 10: *poni*] *plegt* — — *te ghevene* (pflegt — — zu geben). — *ibid. bonum* (bzw. das auch von allen anderen Textzeugen wiedergegebene *melius* des Altlateiners e)] *dinen besten* (deinen besten).

224: Mt. 26, 49: *et osculatus est eum*] + *vor sinen mont* (auf seinen Mund). — Lk. 22, 49: *quod factum erat*] *pr. und vernamen* (und inne wurden).

225: Jo. 18, 13: *erat enim*] *dese Anas war* (dieser Annas war). — Mk. 14, 51: *tenuerunt eum*] *denghene gegrepen die yoeden ende wouddene vaen* (diesen ergriffen die Juden und wollten ihn fassen).

231: Jo. 19, 34: *lancea latus eius aperuit*] *nam ene glavie ende stac Jhesum in sine side ende entploce hem die side* (nahm eine Lanze und stach Jesus in seine Seite und öffnete ihm die Seite) auf Grund einer Doppelart, die das griechische εἰσῆν mit dem *aperuit* der Vg. verband, das seinerseits aber nach فتحة (öffnete) des Petersschen Arabers (Dritte Serie dieser Zeitschrift XI, S. 208) einen Tatianismus darstellen dürfte. — 19, 36: *ex eo*] *in sinem lichame* (in seinem Leibe).

232: Mt. 27, 57: *nomine Joseph*] *ende die man was genamt J.* (und der Mann war genannt J.). — Jo. 19, 39: *qui*] *pr. dat was deghene* (das war derjenige).

245: Mk. 16, 14: *recumbentibus*] *over tafle daer si saten ende eten* (bei Tisch, als sie saßen und aßen), Paraphrase des von allen anderen Textzeugen als Wiedergabe von *recumbere* verwandten Begriffes „beim Essen sitzen“. — *ibid. resurrexisset*] + *van der doet* (vom Tode). — *ibid. non crediderunt*] *nit gelooven en wouden* (nicht glauben wollten).

Dazu kommen noch einige weitere Stellen, an denen ohne das Vorliegen einer eigentlichen Texterweiterung eine — sofort im ersten Falle bis zu sachlicher Irrigkeit gehende — Freiheit der Ausdruckswerte im Gegensatz wiederum zu T^N(C) wie den übrigen Textzeugen den gleichen paraphrastischen Geist atmet:

57: Jo. 2, 8 *architriclinio* = T^N(C): *architriclinio*, T^D(M): *dem architriclinio* mit charakteristischer Erhaltung der lateinischen Flexionsform, die besonders häufig in T^D(M) zu beobachten ist¹⁾ *den husherre* (dem Hausherrn).

224: Mt. 26, 50: *ad quid venisti* = T^N(C): *w^r toe bistu hier comē*, T^N(S.H): *wer t. bestu hare comen*, T^D(M): *wat zu pistu her komen*, T^D(L): *waer zu bistu h. kumen* (wozu bist

¹⁾ Aus den veröffentlichten Proben von T^N(C) gehört hierher noch das weitere Beispiel: **245:** Lk. 24, 50 *in Bethaniam* = T^N(C): — — *bethaniam* = T^N(S.H): *in Betaniam* = T^D(M): *i betaniam*] T^N(L): *te Bethanien* (nach Bethanien).

du her gekommen ?)] *wat sukstu hier* (was suchst du hier?). — Jo. 18, 9: *ut impleretur sermo* = T^{N(C)}: *dat die redē v^svult w^sde*, T^{N(S.H)}: *dat di redde vervult worde*, T^{D(M)}: *dat die rede er volt würde*, T^{D(L)}: *daz di r. irfullet werde* (damit die Rede erfüllt würde)] *omme te volbrengene dat wort* (um das Wort auszuführen).

225: Jo. 14, 51: *super nudo* = T^{N(C)}: *op die blote huut*, T^{N(S)}: *o. di b. h.*, T^{D(M)}: *auf die bloz haut*, T^{D(L)}: *uf di bloze hut* (auf der bloßen Haut). Vgl. T^{N(H)}: *op sijn blod lijf* (bloßen Leib)] *ende nemmeer cleeder en hadde* (und nicht mehr Kleider hatte).

245: Mt. 16, 17: *loquentur* = T^{N(C)}: *sullen sie spreken*, T^{N(S.H)}: *s. sis.*, T^{D(M)}: *sullen sie spreken* (werden sie sprechen)] *si selen predken* (sie werden predigen).

Angesichts eines solchen Materials muß bei dieser Gelegenheit einmal ausgesprochen werden, daß T^{N(L)} geradezu als methodisch entwertet zu gelten hat, wo immer die Möglichkeit einer Erklärung seines Textbefundes als paraphrastischer Gestaltung gegeben ist und jener Befund von keiner anderen Seite her eine Stützung erfährt. Natürlich bleibt es dabei wie überhaupt bei dem Begriffe methodischer Entwertung durchaus möglich, daß eine unter ihn fallende Erscheinung infolgedessen eine tatsächlich ihr zukommende Deutung nicht zu erfahren vermag. Ein wohl hierhergehöriger Fall sei an dieser Stelle noch angeführt:

245: Lk. 24, 49 *virtute* = T^{N(C)}: *mit der cracht*, T^{N(S.H)}: *metter c.*, T^{D(M)}: *mit der kraft*] *metter Gods cracht* (mit der Kraft Gottes).

Daß die Texterweiterung von T^{N(L)} hier wirklich auf das „Diatessaron“ zurückgeht, ist, wenn auch eben nicht erweislich, so gewiß durchaus möglich. Ja es könnte zur Stärkung einer dahingehenden Annahme etwa auf das durch seine Indetermination stark auffallende قُوَّة (mit einer Kraft) des T^A hingewiesen werden, in dem sich der Rest eines ursprünglichen قُوَّة الله (mit der Kraft Gottes) erblicken ließe.

Nächst einer so gut als vollständigen Freiheit von paraphrastischem Einschlag ist auf der anderen Seite für T^{N(S.H)} und T^{D(M.L)} gegenüber T^{N(L)} unstreitig in sehr vielen Fällen eine stärkere materielle Angleichung an Vg. charakteristisch, und auch nach dieser Richtung liefern die von Priebisch gebotenen Proben einzelne Belege für die enge Verbundenheit von T^{N(C)} mit ihrer Gruppe:

35: Mt. 5, 12: *persecuti sunt prophetas qui fuerunt* bzw. Lk. 6, 23: *faciebant prophetis patres eorum*] T^{N(L)}: *daten here vorders persecutie den propheten* (taten ihre Vorfahren den Propheten Verfolgung an), in der Auswahl des Textmaterials aus den beiden Parallelstellen genau mit T^{Ahd} und dem *cod. Fuld.* übereinstimmend und mithin gewiß zunächst einmal den Bestand der altlateinischen Vorlage wiedergebend, > T^{N(C)}: *hebben si den ppheten gedaen* = T^{N(S.H)}: *hebsi d. profeten g.* T^{D(M)}: *haben sie den propheten getan* mit Anschluß an Lk. in dem verbalen Ausdruck unter gleichzeitiger Preisgabe gerade des aus Lk. aufgenommenen Subjekts.

224: Jo. 18, 10: (*nomen*) *servi* = T^{N(C.S.H)}: *des knechts*, T^{D(M)}: *des knechtes*, T^{D(L)}: *des knechtis*] T^A: *ذالك العبد* (dieses Knechtes) = I^{αδ}: *τοῦ δούλου τούτου* = *a er: servi huius*, was offenbar auch der wieder paraphrastischen Wiedergabe von T^{N(L)} zugrunde liegt: *die selve knecht was Malchus* (derselbe Knecht war M.). — Mt. 26, 53: *modo* = T^{N(S.H)} T^{D(M.L)}: *nu* (jetzt)] *om.* T^{N(L)} = S^S[C].

231: Jo. 19, 36: *non comminuetis* (bzw. q: *comminuetur*) = T^{N(C)}: *sel nict ghemūdert werden* T^{N(S.H)}: *sal n. gemindert w.*, T^{D(M)}: *sol niht gemynnert werden*, T^{D(L)}: *in sal niht geminret w.* (wird nicht gemindert werden) mit unglücklich sklavischer Wiedergabe des

lateinischen Wortes] *men ne sal — breken* (man wird nicht brechen) = Peš.: ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ (wird nicht gebrochen werden) = T^A: ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ. Vgl. b ff₂: *non confringetis*¹.

245: Lk. 24, 51: *factum est — recessit* = T^{N(C)}: *het gescheide — — dat hi sceide*, T^{N(S)}: *h. geschiede — — dat hi ghiet*, T^{N(H)}: *h.g. — — d.h. scheide*, T^{D(M)}: — — *daʒ er schiet* (es geschah — — —, daß er schied)] *so schit hi* (so schied er) mit einer für den Tatianischen Stil immer wieder sich als bezeichnend erweisenden Ignorierung des selbst auf alttestamentliches ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ zurückgehenden griechischen ἐγένετο neuteamentlichen Erzählungsstils. — *ibid. ferebatur*] T^{N(C)}: *wort ghenomē*, T^{N(S,H)}: *ward genomen*, T^{D(M)} *wart g.* = dem *assumptus est* der Parallelstelle Mk. 16, 19 > T^{N(L)} *voer op* (fuhr auf) = Peš. ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ (stieg auf) = T^A: ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ².

Wie der stark paraphrastische Charakter von T^{N(L)}, so kann nun aber kaum entschieden genug die Tatsache betont werden, daß ein sehr erheblicher Vg.-Einfluß auch hier sich geltend macht. Das geschieht dabei näherhin — aufs Ganze gesehen — gar nicht so selten an Stellen, an denen die gesamte sonstige Überlieferung, soweit sie heute übersehbar ist, jenen Einfluß nicht erfahren hat, so daß dann sie als geschlossene Einheit gegen T^{N(L)} materiell den echten „Diatessaron“-Text schlechthin oder doch die Form seiner Wiedergabe in der altlateinischen Übersetzung vertritt. Gerade die verhältnismäßig doch immer nicht allzu umfangreichen Abschnitte, in denen schon heute auch T^{N(C)} herangezogen werden kann, bieten von dieser überaus wichtigen Sachlage sogar eine noch etwas größere Zahl von Beispielen als von der entgegengesetzten:

31: Lk. 6, 24: *quia* = T^{N(L)}: *want* (da)] T^{N(C)} *die* (die) = T^{N(S,H)} — D(M) = *qui* der Altlateiner q r δ gat und der Vg.-Hss. D E - P Q W, das seinerseits entweder auf einer Verstümmelung des *quia* oder auf dem Doppelsinn des dann als Relativpronomen statt als Konjunktion gefaßten syrischen ܩܝܘܐ, beruhte, jedenfalls aber in dem altlateinischen „Diatessaron“ stand.

57: Jo. 2, 11 (*Hoc fecit initium signorum*, offenbar Grundlage der paraphrastisch freien Fassung von T^{N(L)}: *Dit was ene der irsten miraklen, die Jhesus deete* (das war eines der ersten Wunder, die Jesus tat)] T^{N(C)}: *in dem beghinne sinre tekē* = T^{N(S,H)} *in den beginne s.tekene*, T^{D(M)}: *ī dē begīne seiner zaichen* (im Anfang seiner Zeichen) wesentlich = *initio signorum* einer von dem harmonistischen Jesusleben des *Magister de Husinetz*³ festgehaltenen Lesart, die auch schon T^{Ahd}: *in anagine zeichanno* (im Anfang der Zeichen) wiedergibt. Das hier nicht festgehaltene Possessivum wird auf der durch ein possessives Pronominalsuffix erfolgten idiomatisch syrischen Wiedergabe des Artikels von τῶν σημείων beruhen. Weder S^S noch S^C ist zu der Stelle erhalten!

¹ S^{SC} fehlen zu der Stelle. — Die 2. Person Pl. des Aktivs lateinischer Überlieferung beruht auf dem rein orthographischen Moment einer Schreibung συντριβήσετε des variantenlosen griechischen συντριβήσεται. Es handelt sich also nur um ihre Wortwahl, und hier kann der altlateinische Harmonietext nur das dem Syrischen entsprechende *confringere* geboten haben.

² S^{SC} bieten hier wohl eher gleichfalls nach Mk.: ἀνελήφθη als nach dem griechischen ἀνεφέρετο von Lk. ein ܡܢܢܠܠܐܠܠܐ (er wurde erhoben). Der freie aktivische Ausdruck der Peš. kann demgegenüber nur auf das „Diatessaron“ zurückgehen und steht hier in irgendwelchem Zusammenhang mit der Entwicklung, welche der Ausdruck für die Himmelfahrt in der Sprache der Symbole genommen hat und die einmal in diesem Zusammenhang eingehender zu erörtern wäre.

³ *Historia gestorum Christi. För Första gången utgifron med Inledning* af H. Lundström. Upsala 1898. S. 32: „*quod fuit initio signorum eius publice factorum*“, wo der Herausgeber sehr unglücklich ein „*initium*“ hergestellt hat.

224: Mt. 26, 47 *Adhuc* = $T^{N(L)}$ *Al die wille* (Alldieweil)] om. $T^{N(C)} = T^{N(S,H)}$; $T^{D(M)}$. ($T^{N(L)}$ wohl sekundär und). — *ibid. loquente*] pr. $T^{N(C)}$: *dat* = $T^{N(S,H)}$ bzw. $T^{D(M,L)}$: *ditz* (dies), was in $T^{N(L)}$ entsprechend dem Vg.-Text fehlt. — 26, 49: *Ave Rabbi* = $T^{N(L)}$. *willecome rabbi* (Willkommen, Rabbi!)] $T^{N(C)}$: *ghegruet sijstu meest*^s = $T^{N(S,H)}$: *gegroot s. meester*, $T^{D(M)}$: *gegru^u3zet seistu maist*^s, $T^{D(L)}$: *gegruzit siste meester* (Gegrüßet seist du, Meister!) im Anschluß an ein durch das *meister* von T^{Ahd} und معلم (Lehrer) der arabischen Evangelienübersetzung des Ishaq Velasquez für den altlateinischen Tatiantext hier und anderwärts als Entsprechung von Ῥαββί gesichertes *magister*.

232: Jo. 19, 39: *et* = $T^{N(L)}$: *oc* (auch)] om. $T^{N(C)} = T^{N(S,H)}$, $T^{D(M,L)}$ = dem altlateinischen Text von af_2 und Augustinus.

245: Mk. 16, 16 *salvus erit* abgesehen von einem leicht paraphrastischen Element im Tempus = $T^{N(L)}$: *die sal behouden bliven* (der soll erhalten bleiben)] $T^{N(C)}$: *die w^st behoudē* = $T^{N(S,H)}$: *die wert behouden*, $T^{D(M)}$: *der wirt behalten* (der wird erhalten) und nur mit pluralischer Wendung des ganzen Satzes $T^{N(H)}$: *die werden behouden* (die werden e.), präsentisch, wie Peš. $\text{سلا} >$ variantenlosem $\sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. — *ibid. condemnabitur* = $T^{N(L)}$: *die sal verdoemt werden* (der wird verdammt werden)] $T^{N(C)}$: *die w^st ve^sdoemt* = $T^{N(S)}$: *die wert verdomt*, $T^{D(M)}$: *der wirt vertammet* (der wird verdammt) bzw. $T^{N(H)}$: *die werden verdomt* (die werden v.) = Peš. ملاسه (wird schuldig gesprochen) $>$ im Tempus variantenlosem $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\iota\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ¹.

Das denkbar engste, sie als ledigliche Einzelformen eines und desselben Textes charakterisierende Verhältnis, das zwischen $T^{N(C)}$ und den übrigen Fassungen außer $T^{N(L)}$ besteht, wird in allen diesen Fällen, sei es nun in der einen, sei es in der anderen Richtung liegender gemeinsamer materieller Abweichungen auch von der rein formalen Seite her durch die grundsätzliche Gleichheit des Wortlautes beleuchtet. Als ein weiterer Beleg in diesem Sinne mag schließlich noch eine Stelle angeführt werden, an welcher der übereinstimmende Kontrast gegenüber $T^{N(L)}$ nur in Wortwahl und Wortstellung zum Ausdruck kommt, wobei in der letzteren Beziehung noch einmal eine — entsprechend auch schon im *cod. Fuld.* und T^{Ahd} vorliegende — Korrektur auf Grund der Vg. auf Seite von $T^{N(L)}$ die minder zuverlässige Überlieferung zeigen dürfte:

36: Mt. 26, 55: *Tamquam ad latronem*] $T^{N(L)}$: *ghelyc dat <ic> en dief ware* (Als ob ich ein Dieb wäre) vor der Wiedergabe des: *existis cum gladiis et fustibus comprehendere me* $>$ $T^{N(C)}$: *als of ic ware een mordenaer* = $T^{N(S,H)}$: *als of ic w. e. mordenare*, $T^{D(M)}$: *als ob ich wer ein morder*, $T^{D(L)}$: *a. o. i. were e. mordere* (als ob ich ein Mörder wäre), stets hinter jener Wiedergabe in Übereinstimmung mit der auch am Schluß stehenden Wendung von T^A : $\text{كما يُخْرَجُ عَلَى الصِّل}$ (wie ausgezogen wird gegen den Räuber).

Vollends erfährt ein gegenüber $T^{N(L)}$ besserer Charakter einer von $T^{N(C)}$ mitvertretenen sonstigen Überlieferung den schlechthin drastischsten Ausdruck, wenn zweimal nur in dieser ein in $T^{N(L)}$ verlorengegangenes Element schlechthin gesicherten ursprünglichen textlichen Bestandes des „Diatessarons“ erhalten ist. Es gilt dies von der Einfügung einer Wiedergabe des: $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\kappa \delta\epsilon\chi\iota\omega\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ von M. 16, 19 hinter derjenigen von Lk. 24, 52 und von der — gewiß ursprünglich — abschließenden Anfügung von Mk. 16, 20 an Lk. 24, 53. Beidemal stimmen hier sowohl T^A als die führend durch den *cod. Fuld.* und T^{Ahd} vertretene ältere abendländische Überlieferung mit den übrigen Textzeugen der

¹ Es ist zu beachten, daß zwar T^A überall da, wo eine materielle Deckung mit Peš. vorliegt, methodisch entwertet ist, Peš. selbst aber nur als Bewahrerin des „Diatessaron“-Textes gelten kann, wenn ihre Fassung gegen alle griechische Überlieferung steht.

jüngeren gegen $T^{N(L)}$ überein, was eine unzweideutige Klarstellung der Sachlage bedeutet. Ein Befund wie dieser müßte allein reichlich genügen, um mit Bezug auf $T^{N(L)}$ sehr nachdrücklich vor jener Anbetung einer einzelnen Hs. zu warnen, deren Verbot Fr. Ritschl unter die Fundamentalgesetze der Klassischen Philologie aufnahm.

Die $T^{N(L)}$ gegenüberstehende Gruppe ein mittelniederländisches *Leven van Jezus* im Original oder in hochdeutscher bzw. mitteldeutscher Übertragung bietender Hss. ist aber keineswegs in dem Sinne eine einheitliche, als ob die von diesen Hss. zwischen dem altlateinischen Harmonietext und der Vg. eingenommene Stellung nur durch eine einmalige und deshalb überall gleichmäßig sich geltend machende bewußte Überarbeitung nach der letzteren bestimmt wäre. Wenn und wo immer eine solche Überarbeitung im Laufe der Entwicklung tatsächlich stattgehabt haben sollte, so hat neben und nach ihr ein fortschreitender Prozeß immer weiterer unwillkürlicher Vulgatisierung des Textes sich individuell in den einzelnen Gliedern der Gruppe geltend gemacht und neben sonstiger — gewiß vielfach nicht minder unwillkürlicher — Variierung des Wortlautes auch abgesehen von der Übertragung in eine andere mundartliche Sprachform eine Differenzierung von Texttypen bedingt. Dabei ist von vornherein zu erwarten, daß innerhalb der Gesamtgruppe gewisse Untergruppen auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehender näherer Verwandter um so eher sich werden unterscheiden lassen, je weiter die Erschließung und Untersuchung des auch mit $T^{N(C)}$ ja keineswegs erschöpften hs.lichen Bestandes fortschreitet.

Eine solche Untergruppe wird aber keinesfalls, wie Ronneburger vermutete, durch $T^{N(C)}$ und $T^{D(M)}$ bzw. die mittelniederländische Vorlage dieser hochdeutschen Übertragung gebildet. Sofort eine für $T^{D(M)}$ im allerhöchsten Grade bezeichnende, weil weder in $T^{N(L)}$, noch in $T^{N(S,H)}$, ja auch sonst nirgendwo in der gesamten Überlieferung des Evangelientextes wiederkehrende höchst beachtenswerte Erscheinung ist denn eben auch $T^{N(C)}$ fremd:

224: Jo. 18, 9: *non perdidit ex eis quemquam*] *der ist keiner verloren dann der son der verluste* (deren ist keiner verloren als der Sohn des Verlustes) mit Herstellung des genauen Wortlautes der angeführten Stelle Jo. 17, 12: οὐδεις ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, einem Verfahren, das durchaus in der Richtung Tatianischer Textgestaltung liegt.

Nicht kehren ferner auch in $T^{N(C)}$ zwei für die deutsche Überlieferung wenigstens im Umkreis der Texte des *Leven van Jezus* charakteristische Lesarten wieder:

224: Jo. 18, 9: *pontificis* = $T^{N(C)}$: *des biscops* = $T^{N(S,H)}$: *d. bisscops*, $T^{N(L)}$: *d. beschops* (des Bischofs)] $T^{D(M)}$: *dez fürsten*, $T^{D(L)}$: *des vursten* (des Fürsten) = *principis* (*sacerdotum*) der Altlateiner *a b e e f f₂ r* (*principi s.: q*). — 18, 11: *pater* = $T^{N(C)}$: *die uad^s*, $T^{N(L)}$: *de vater*, $T^{N(S,H)}$: *die v.* und hier sogar $T^{D(M)}$: *der vater*] $T^{D(L)}$: *min vater* (mein Vater) = $S^{S(C)}$; Peš.: *احد* (mein Vater) = T^A : *أبي*

Fremd ist $T^{N(C)}$ endlich auch eine Korruptel, deren gleichmäßiges Nachwirken in $T^{D(M)}$ und $T^{D(L)}$ die Tatsache sicher stellt, daß die mittelniederländischen Vorlagen der hochdeutschen und der mitteldeutschen Übertragung auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgingen. Es handelt sich um die Stelle:

225: Mk. 14, 48: *vobiscum docens* = $T^{N(C)}$: *met v lerende* = $T^{N(S,H)}$: *m. u lerende*] $T^{D(M)}$: *mit euch vnd lert euch*, $T^{D(L)}$: *mit uch und larte uch* (mit euch und lehrte euch). In $T^{N(L)}$ fehlt eine Wiedergabe des *docens*.

Denn es ist klar, daß Hinzufügung des pronominalen Objekts in $T^{D(M,L)}$ letzten Endes auf einer irrigen Doppelschreibung beruht, die das *u* des in $T^{N(C,S,H)}$ vorliegenden mittelniederländischen Wortlautes erfahren hatte.

Im Gegensatz zu $T^{D(M)}$ ist es vielmehr die Gruppe $T^{N(S,H)}$, mit welcher $T^{N(C)}$ besonders viele Übereinstimmungen aufweist, und zwar handelt es sich bei diesen in der weitaus überwiegenden Mehrzahl nun allerdings um Durchführung des Anschlusses an Vg. Ein aufs Ganze seiner Überlieferungslage nicht ganz einfach gelagerter Fall stehe an der Spitze:

35: Lk. 6, 24: *habetis consolationem vestram* = $T^{N(C)}$: *hebt uwen troest* = $T^{N(S,H)}$: *h. u. troost* (euern Trost habt)] $T^{N(L)}$: *hebt uwe genugte* (euer Genügen habt), im Objekt offensichtlich = $S^S[C]$: *حصوله* (euern Wunsch) d. h. das von euch Gewünschte. — $T^{D(M)}$: *iren trost nemen und ewr genügde* (ihren Trost nehmen und euer Genügen), wobei das Verbum ebenso unverkennbar auf $S^S[C]$ Peš. *محلله* (empfangen habt) = T^A : *قبلتم* zurückgeht.

$T^{D(M)}$ bietet hier, wie schon von weitem der seltsame Wechsel der Person zeigt, eine Doppellesart. Ineinandergeschachtelt sind in dieser einerseits der in $S^S[C]$ im Original erhaltene echte „Diatessaron“-Text, von dessen altlateinischer Wiedergabe nur hier das Verbum *accepistis*, auch in $T^{N(L)}$ ein mit Sicherheit nicht mehr festzustellendes Objekt sich spiegelt, und andererseits eine Korrektur nach Vg. mit ihrem *consolationem* = $\tau\eta\nu$ $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\eta\sigma\iota\nu$ des kanonischen Urtextes, eine Korrektur, die sich zunächst nur auf dieses Objekt erstreckte, wenn nicht etwa ihr Verbum vielmehr bei der Kontaminierung der beiden Fassungen verloren ging. Vollständig und ausschließlich liegt diese Korrektur alsdann in $T^{N(S,C,H)}$ vor.

An weiterem gehört hierher:

224: Jo. 18, 8: *respondit* = $T^{N(C)}$: *andw^sde* = $T^{N(S,H)}$: *antwort* (antwortete)] + *in:* $T^{D(M)}$, *en:* $T^{D(L)}$. Vgl. $S^S[C]$ *لسا لاد* (sprach zu ihnen). — $T^{N(L)}$ frei: *sprac aldus*. — 18, 12: *Jesum* = $T^{N(C)}$: *Jhesum* = $T^{N(S,H)}$. Ebenso $T^{N(L)}$] $T^{D(M)}$ *in*. $T^{D(L)}$: *en* (ihn) = $S^S(C)$: *لسا لاد* (banden ihn).

225: Mt. 26, 55: *In illa hora* = $T^{M(C)}$: *In dier stonde:* (In dieser Stunde) = $T^{N(S,H)}$] $T^{D(M)}$: *Darnaah* (darnach), $T^{D(L)}$: *und d. n.* (und d. n.). Ebenso $T^{N(L)}$: *Dar na*. — *ibid. turbis* = $T^{N(C)}$: *totten scare* = $T^{N(S,H)}$. Ebenso $T^{N(L)}$] $T^{D(M)}$ *in*. $T^{D(L)}$: *totin volke dat daer iegen hem versamet was*, $T^{D(M,L)}$: *zv dem volk daz da versamet was gegen im*, $T^{D(L)}$: *z. d. v. d. d. v. waz kegin ime* (zu dem Volke, das da gegen ihn versammelt war). — Mk. 14, 51: *Adolescens (autem) sequebatur* = $T^{N(S,H)}$: *mar een jongelinc volgede* (aber ein Jüngling folgte). Nur mit anderer Konjunktion $T^{N(C)}$: *En̄ een ionghelinc uolchde* (Und ein Jüngling folgte)] *pr.* $T^{N(L)}$: *Alse men Jhesum weghe leidde so* (Als man J. wegführte, so), $T^{D(M)}$: *und als man J. enwek furt da* (und als man usw., da), $T^{D(L)}$: *abir do m. J. hinwec furte, und da* (aber als usw., und da).

232: Jo. 19, 40: *ligaverunt illud* = $T^{N(C)}$: *wondē* = $T^{N(S,H)}$: *wondene* (wickelten ihn)] *pr.* $T^{N(L)}$: *leiddene in linen laken ende*, $T^{D(M)}$: *legten ī in ein linein lacken und* (legten ihn in ein leinenes Tuch), $T^{D(L)}$: *leitē en in ein reine leintuch und* (legten ihn in ein reines Leintuch und). Die in $T^{N(C)}$ = $T^{N(S,H)}$ fehlende Erweiterung hängt mit Mk. 15, 46 und Mt. 27, 59 zusammen. — *ibid. sicut mos est* = $T^{N(C)}$: *als die zede es* (wie die Sitte ist)] $T^{D(M,L)}$: *als der site was* (als es Sitte war) = $S^S(C)$: *لسا لاد* (wie es νόμος war). Vergangenheit auch in dem paraphrastischen Ausdruck von $T^{N(L)}$: *gheliker wys det de yoden here doete plagen te gravenē* (wie die Juden ihre Toten zu begraben pflegten).

245: Mk. 16, 14: *undecim* = $T^{N(C)}$: *den XI* = $T^{N(S)}$: *den eelevenen*, $T^{N(H)}$: *den elven*] + *iūgeren* (Jüngern): $T^{D(M)}$. $T^{N(L)}$, *sinen yongren* (seinen Jüngern). Der-

selbe Zusatz hinter der bloßen Zahl der Apostel begegnet wiederholt in altsyrischem Evangelientext. — *serpentes tollent* = T^{N(C)}: *sullen die slanghen op nemē* = T^{N(S,H)}: *s. d. slangen o. nemen* (werden die Schlangen aufheben)] T^{N(L)}: *selen macht hebbē over de serpentes*, T^{D(M)}: *sūllē macht haben über die slangē* (werden Macht haben über die Schlangen) wohl auf einem Mißverständnis eines syrischen *ܠܫܒܥܝܢ* (sie werden ergreifen) beruhend, das von dem geläufigen *ܠܫܒܥܝܢ* = παντοκράτωρ ausging. — Lk. 24, 51: *cum benediceret illis* = T^{N(C)}: *doe hi se ghebenedeide* = T^{N(S,H)}: *d. h. gebenedeide* (während er sie segnete)] T^{N(L)}: *alse hise hadde gebenedyt* (als er sie gesegnet hatte) T^{D(M)}: *da er sie gebenedict* (als er sie gesegnet) = S^{SC}: *ܘܥܘܪܘܢܐܝܢ* (nachdem er sie gesegnet hatte).

Eine wenigstens teilweise Angleichung an Vg. ist T^{N(C)} mit dem Paar T^{N(S,H)} schließlich in einem Falle gemeinsam, der wieder besonders interessant gelagert ist, weil die völlige Durchführung des Vg.-Textes in T^{N(L)} erfolgte, während nur T^{D(M)} den im Original durch S^{SC} erhaltenen echten „Diatessaron“-Text wiedergibt:

4: Lk. 1, 45: *quae credidisti* = T^{N(L)}: *die gheloveds* (die du glaubtest)] T^{D(M)}: *da3 du gelaubest* (daß du glaubst) = S^{SC}: *ܘܠܘܥܘܒܝܢܐܝܢ*, > T^{N(C)}: *dat du ghelouedes* = T^{N(S)}: *dattu gelouedes*, T^{N(H)}: *dat du gheloefedes* (daß du glaubtest) mit Änderung des Tempus nach Vg. aber noch immer mit Beibehaltung des Konjunktionalsatzes.

Auch fehlt es nicht vollständig an Beispielen dafür, daß es vielmehr geradezu eine anderwärts durch Vg.-Text ersetzte Fassung ist, in der T^{N(C)} und T^{N(S,H)} übereinstimmen. Nur einmal handelt es sich dabei auf ihrer Seite um eine echte „Diatessaron“-Lesart, deren Nachwirken auch an anderem Ort festzustellen ist:

245: Mk. 16, 20: *domino* = T^{D(M)} *der he^se* (der Herr)] T^{N(C)}: *onse here* (unser Herr) = T^{N(S,H)} = Peš. *ܘܢܫܝܢܐܝܢ* (unser Herr) > variantenlosem *τοῦ κυρίου* = T^A: *ܫܝܕܢܐ*

Dahingestellt bleiben muß es, ob etwa gleichfalls doch schon auf das „Diatessaron“ oder ob erst auf freie Wiedergabe durch den ursprünglichen niederdeutschen Übersetzer eine kurz vorangehende ganz merkwürdige Umbiegung des kanonischen Textes zurückgeht:

245: Mt. 16, 18: *et si mortiferum quid biberint* = T^{N(L)}: *ende al drinken si oc it dat gevenynt* es (und, trinken sie auch etwas, das vergiftet ist), T^{D(M)}: *und ob sie auch iht v^s-giftiges trinken* (und wenn sie auch etwas Vergiftetes trinken)] T^{N(C)}: *ende drinken haere uerghiffenisse en* = T^{N(S)}: *ende drinken hare vergefnisse ende*, T^{N(H)}: *e. drincken* usw. (und sie werden ihr — d. h. der Schlangen — Gift trinken und).

Die Wiedergabe einer vom ursprünglichen niederdeutschen Übersetzer in seiner lateinischen Vorlage vorgefundenen Korruptel ist es dagegen unzweideutig in einem letzten Falle, worin T^{N(C)} und T^{N(S,H)} übereinstimmen:

245: Mk. 16, 14: *quia iis, qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt* = T^{D(M)}: *wan den die ī heten gesehn auferstandē gelaubte sie niht* (weil sie denen, die ihn auferstanden gesehen hatten, nicht glaubten), bzw. leicht paraphrastisch T^{N(L)}: *om dat si nit gelooven en wouden den ghenen diene sien op herstaen* (deshalb, weil sie denjenigen nicht glauben wollten, die ihn sahen auferstanden)] T^{N(C)}: *wāt die ghene die en hadden ghesien opa^sstaen enghelveft hē niet* = T^{N(S)}: *want digene d. ne h. gesien up verstanden en geloofden hen* (weil diejenigen, die ihn auferstanden gesehen hatten, ihm nicht glaubten) bzw. T^{N(H)}: *w. d. g. d. h. g. op-verstaen en geloofden nochtan* (weil usw. dennoch nicht glaubten). Ein Abfall des *s* von *iis* und anscheinend eine Doppelschreibung des so entstandenen *ii* liegen der — nur in T^{N(H)} leicht abgewandelten — merkwürdigen mittelniederländischen Formulierung zugrunde.

Dem allem gegenüber wird der überlieferungsgeschichtliche Eigenwert von T^{N(C)} naturgemäß nur dort meßbar, wo dieses vorwaltende Verhältnis zu

$T^{N(S.H)}$ als selbst festverbundenem Paare nicht besteht, und hier erweist sich dann die schon durch ihr Alter empfohlene Hs. im wesentlichen als eine hervorragend gute Textzeugin. Einmal allerdings weisen die veröffentlichten Proben eine offensichtliche individuelle Korruptel auf:

232: Mk. 15, 44: *Mirabatur (autem) Pilatus = $T^{N(S.H)}$: wunderte hen Pilatus* (wunderte sich Pilatus), $T^{D(L)}$: *wonderte is Pylatus* (wunderte es P.)] $T^{N(L)}$: *Pylatus vrage* (P. fragte) irrtümlich aus dem Folgenden vorweggenommen., bzw. $T^{D(M)}$ om. Mt. 15, 44 a. > $T^{N(C)}$: *antw^sde pylat'* (antwortete P.), eine völlig sinnlose Variante, die nur als Entstellung einer Form des Zeitworts *wondern* zu begreifen sein wird.

Je einmal kommt zufällig $T^{N(C)}$ mit $T^{N(H)}$ und $T^{D(M)}$, ein anderes Mal mit $T^{N(L)}$ in einer Korrektur nach Vg. überein, wie denn eine solche im einzelnen, was sehr im Auge zu behalten ist, naturgemäß sehr wohl vollkommen unabhängig in zwei oder mehreren Überlieferungszweigen erfolgen konnte:

5: Lk. 1, 47: *salutari meo = $T^{N(C)}$: mine hiel* (meinem Heil) = $T^{N(H)}$: *mijnem heyl*, $T^{D(M)}$: *meinem heile*] $T^{N(L)}$ wie $T^{N(S)}$: *minem behoudere* (meinem Erhalter), was auch in der ersten gedruckten deutschen Bibel vom Jahre 1466 als *meinem behalter* wiederkehrt und gleich dem *mime heilande* (meinem Heiland) des Evangelienbuches des Matthias von Beheim ein *salvatori meo* wiedergibt, dem seinerseits das Ⲛⲓⲛⲉⲙ (Lebendigmacher) von $S^{S[C]}$ zugrunde liegt.

224: Lk. 22, 47: (*et appropinquavit*) *Jesu = $T^{N(C)}$ te iħso = $T^{N(L)}$: tote Jhesum* (zu Jesus)] om. $T^{N(S.H)}$. $T^{D(M.L)}$, was hinter Mt. 26, 49a im harmonistischem Zusammenhang durchaus das stilistisch Gegebene ist, obgleich die kleinliche Korrektur nach der Vg. auch schon im *cod. Fuld.* und in T^{Ahd} erscheint, während in T^A die ganze Lk.-Parallele gestrichen ist.

Ein drittes Mal ist eine Angleichung an Vg. nur in $T^{N(C)}$ durchgeführt:

245: Lk. 24, 52: *adorantes = $T^{N(C)}$ si anebeiden (en)* (sie beteten an und)] + *ī* (ihn): $T^{D(M)} = T^{N(S.H)}$: *anebeiddene* (beteten ihn an) = *adorantes eum* der Altlateiner f q und der Vg.-Hss. B P O B bzw. dem auch von Peš. und danach von T^A wiedergegebenen originalen ⲡⲣⲟⲥⲕⲛⲏⲥⲁⲛⲏⲧⲉⲥ ⲀⲮⲲⲮ . Dieses selbst aber fehlt in $I^{\alpha\delta\epsilon}$ wie seine Wiedergabe in $S^{S[C]}$ und der Masse altlateinischer Überlieferung, und statt einer Entsprechung bietet $T^{N(L)}$: *Ende alse hi hen ontfairen was* (Und als er ihnen entschwunden war)¹, eine Sachlage, die noch zu berühren sein wird.

Dreimal sind die von $T^{N(C)}$ mit vertretenen Lesarten nicht ohne weiteres mit voller Sicherheit zu bewerten:

35: Lk. 6, 25: *saturati estis*] pr. *hier* (hier) $T^{N(C)} = T^{N(L)}$, *nu* (jetzt) $T^{N(H)}$, $T^{D(M)}$. In $T^{N(S)}$ eine kleine Lücke. Der zweiten Lesart entspricht in $I^{\alpha\delta\epsilon}$ ein auch sonst hier in griechischer Überlieferung weit verbreitetes $\nu\tilde{\nu}$. Das *nu* kehrt alsdann im nächsten Gliede der Weherufe in allen Fassungen des *Leven van Jezus* wieder und hat hier seine Entsprechung in $S^{S[C]}$ an ⲚⲨ (jetzt). Eine Ortsangabe geht dagegen in allen jenen Fassungen in der Wiedergabe von v. 24 voran. Von dort wird sie an die Stelle des ersten *nu* übertragen worden sein. Doch wäre zur Not auch die umgekehrte Übertragung dieses *nu* an Stelle eines ursprünglichen *hier* denkbar.

¹ Diese erinnert aufs stärkste an das ⲃⲓⲉⲥⲧⲏⲛ ⲀⲮⲲⲮ von Lk. 24, 31 und muß, obgleich dieses nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Überlieferung schon vorher benützt gewesen zu sein scheint, wohl auch tatsächlich darauf zurückgehen, da die fünfte Quelle des „Diatessarons“, das Hebräerevangelium, nach Maßgabe der zwischen diesem und dem kanonischen Mt. bestehenden Beziehung einen Himmelfahrtsbericht nicht enthalten haben dürfte.

36: Lk. 6, 27: *auditis*] $T^{N(C)}$: *mine uriēde sijt en̄ mi ghehoert hebt* (meine Freunde seid und mich gehört habt) = $T^{N(H)}$: *m. vriende s. ende m. g. h.* $T^{N(L)}$: zu Anfang offenbar frei: *m. jongren syt e. m. g.* (meine Jünger seid und mich hört). $T^{N(S)}$: *m. v. sjt e. m. g.* (meine Freunde seid und mich hört). > $T^{D(M)}$: *mein freunde sint* (meine F. seid). Es handelt sich bei dem Ganzen zweifellos um eine aus der fünften Quelle des „Diatessarons“, dem Hebräerevangelium, stammende Erweiterung, wobei zunächst die Frage offen bleibt, ob auf diese nur der erste, von $T^{D(M)}$ allein festgehaltene Teil zurückgeht oder ob dort auch das *auditis* seine dann doch wohl von $T^{N(C,H)}$ am treuesten festgehaltene Parallele hatte. Die Verschiedenheit des Tempus in $T^{N(L,S)}$ würde dann wieder als eine individuell in zwei verschiedenen Überlieferungszeigen auftretende Angleichung an Vg. zu bewerten sein. Aber begreiflich wäre schließlich auch eine Hinzufügung des pronominalen Objekts bei Wiedergabe eines nur in Lk. gegeben gewesen $\tau\omicron\iota\varsigma$ ἀκούουσιν, und in diesem Falle läge eine sekundäre Tempusänderung vielmehr in $T^{N(C,H)}$ vor.

57: Jo. 2, 6: *lapideae* = $T^{N(L)}$ *steinene*, $T^{N(H)}$ *steinen* (steinerne)] om. $T^{N(C)} = T^{N(S)}$, $T^{D(M)}$. Ein individueller Ausfall des Adjektivs ist in einer Mehrzahl von Hss. ebenso möglich, wenn auch wohl entschieden unwahrscheinlicher als die individuelle Herstellung des Vg.-Textes. Ein Urteil wird besonders dadurch erschwert, daß beide Altsyrer für die Stelle fehlen.

Im übrigen ist nun aber das für $T^{N(C)}$ eigentlich Bezeichnende durchaus eine über das Maß des Paares $T^{N(S,H)}$ hinausgehende Bewahrung nichtvulgatisierter Form. Daß dabei ein — durchaus zufälliges — Zusammentreffen vor allem mit $T^{N(L)}$ sich ergibt ist das von vornherein Nächstliegende.

So wird in einem anderen Falle von $T^{N(C)}$ unverkennbar wenigstens der Rest einer vollständig nur von $T^{N(L)}$ mit T^A geteilten Erweiterung bewahrt:

245: Lk. 24, 51: *Eduxit autem eos*] $T^{N(C)}$: *En̄ ihs leetse* (Und Jesus führte sie) > $T^{N(L)}$: *Ende alse Jhesus dese wort hedde gesproken so leidde hise* (Und als Jesus diese Worte gesprochen hatte so führte er sie). Vgl. T^A : *وسيدنا من بعد ما خاطبهم أخرجهم* (Und nachdem unser Herr sie angesprochen hatte, führte er sie hinaus). Der Erweiterung zugrunde liegt Mk. 16, 19: $\text{Ὁ μὲν οὖν κύριος ἠγήσους μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς.}$

Daneben würde allenfalls schon bei Lk. 6, 27 an einer solchen zu $T^{N(H)}$ eine nähere Beziehung zu einem der beiden Glieder des sonstigen Paares näherer Verwandter gegeben gewesen sein. Beide Momente treffen in einem ersten der hier weiter zu berührenden Fälle zusammen.

35: Mt. 5, 1 *in montem* = $T^{N(S)}$: *up enen bergh*] $T^{N(C)}$: *op enē hoghen berch* = $T^{N(L,H)}$: *o. e. hogen b.* (auf einen hohen Berg).

Besonders sind es aber in diesem Zusammenhang allerdings jetzt die beiden deutschen Texte, mit denen eine scheinbare nähere Beziehung in dem eigenen hohen Wert der von ihnen vertretenen Überlieferung bedingt ist. Hierher gehören drei gleichzeitig mit $T^{N(L)}$ und $T^{D(M)}$ bestehende Übereinstimmungen:

35: Mt. 5, 1: *turbas*] $T^{N(S,H)}$: *die grote scare* (die großen Schaaren) = $S^{S C}$: *مقلع صغیرا* (die vielen Schaaren). $T^{N(C)}$ *d. g. scar die hē volchde* (die große Schaar, die ihm folgte). $T^{D(M)}$: *d. grozzen schare d. ym volgten* (die großen Schaaren, die ihm folgten). $T^{N(L)}$: paraphrastisch auf Grund desselben Textes: *dat hem en grot volc na volgde* (daß ihm eine große Volksmenge nachfolgte). — Mt. 10, 2: *Duodecim autem apostolorum nomina sunt haec*] $T^{N(C)}$: *Dat waren dese* (Das waren diese) = $T^{N(L)}$. Vgl. $T^{D(M)}$: *und datz waren dise* (Und d. w. d.) > om. $T^{N(S,H)}$ mit einer der so häufig zu beobachtenden auf halbem Wege stehen bleibenden Korrekturen, die etwas von Vg. Abweichendes beseitigen, ohne es auch positiv durch den Vg.-Text zu ersetzen.

Wenigstens einmal besteht möglicherweise eine Übereinstimmung in der Wiedergabe einer merkwürdigen abweichenden lateinischen Lesart gegenüber sonstiger Vulgatisierung auch nur zwischen $T^{N(C)}$ und $T^{D(M)}$:

35: Mt. 5, 3: (*pauperes*) *spiritu* = $T^{N(L)}$: *van gheeste*, $T^{N(S.H)}$: *v. geeste* (von Geist)] $T^{N(C)}$: *des gheestes* (des Geistes) = $T^{D(M)}$: *dez gaistes*, was auf ein lateinisches *spiritus* zurückgehen kann, aber allerdings wohl kaum zurückgehen muß.

Dazu gesellt sich endlich noch ein Fall, in welchem mit einer im Abendland nur von $T^{D(L)}$ vertretenen Erscheinung des Textbestandes von T^A sich $T^{N(C)}$ in eigentümlicher Weise wenigstens berührt:

224: Mt. 26, 47: *a principibus sacerdotum* = $T^{N(S.H)}$: *von den vorsten der pristere*, $T^{D(M)}$: *von d. fürsten d. prister*, $T^{D(L)}$: *v. d. vursten d. p.* (von den Fürsten der Priester) bzw. leicht paraphrastisch $T^{N(L)}$: *von d. princhen d. yodschen papen* (von den Fürsten der jüdischen Pfaffen)]+ *und von den scriben* (und von den Schreibern): $T^{D(L)} = T^A$: *والكتّاب* (und der Schreiber) mit Einfügung des *καὶ τῶν γραμματέων* von Mk. 14, 44. Dazu nun $T^{N(C)}$: *uandē uorsten der meestere* (von den Fürsten der Meister).

Die Stelle ist für die Bestimmung des Ortes, an dem $T^{N(C)}$ in der Gesamtüberlieferung des *Leven van Jezus* stehen dürfte, von nicht geringerer Bedeutung. *Mestre van der wet* (Meister des Gesetzes) ist nämlich die für $T^{N(L)}$ im Gegensatz zu $T^{N(S.H)}$ charakteristische Wiedergabe von *scribae*. Es ergibt sich nun zweierlei. Einmal liegt in $T^{N(C)}$ die falsche Zusammenziehung einer mittelniederländischen Fassung des vollständig von $T^{D(L)}$ erhaltenen Mk.-Elements vor, bei welcher der Genetiv dieses Mk.-Elements wie derjenige des vorangehenden Mt.-Elements verlorengegangen ist, wenn nicht geradezu bloßes *vorst*, was in $T^{D(M.L)}$ seine Analogien haben würde¹, als Wiedergabe des — übrigens nachweislich dem altlateinischen Text allgemein statt *pontifex* geläufigen — *princeps sacerdotum* gebraucht war. Sodann aber geht $T^{N(C)}$ bei der Wiedergabe des *scriba* in seinem Wortgebrauch mit $T^{N(L)}$ gegen seine sonstigen nächsten Verwandten $T^{N(S.H)}$ zusammen, eine Tatsache, auf die alsbald noch einmal zurückzukommen sein wird.

Zunächst erübrigt die Behandlung noch einer zweiten Stelle der veröffentlichten Proben von $T^{N(C)}$, an der gleichfalls nur das Bruchstück einer altlateinischen Fassung vorliegt, die diesmal überhaupt als Ganzes nicht erhalten ist, sich aber wohl mit Sicherheit erschließen lassen dürfte:

5: Lk. 1, 56: *in saeculo*] $T^{N(S.H)}$: *in der werelt* = $T^{D(M)}$: *i. d. werlt* (in der Welt). — $T^{N(L)}$: *totin inde* (bis zum Ende). Dagegen $T^{N(C)}$: *vā beghine* (vom Anfang).

Es leuchtet ein, daß keine der drei in der Überlieferung des *Leven von Jezus* auftretenden Lesarten Wiedergabe des normalen Vg.-Textes sein kann. Neben diesem steht sodann bei dem Altlateiner δ und in der Vg.-Hs. R ein *in saeculum*, das trotz seiner so schmalen hs.lichen Bezeugung eine erhebliche Bedeutung dadurch gewinnt, daß mit ihm genau das *لدايم* (in Ewigkeit) von S^{SC} übereinstimmt. Klar ist weiterhin, daß durch das *werelt* (Welt) von $T^{N(S.H), D(M)}$ für die altlateinische Vorlage eine — und zwar singularische — Form von *saeculum* gesichert wird und daß andererseits demgegenüber sowohl die abweichende

¹ Ein Beispiel der Sache oben an der Wiedergabe des altlateinischen *principis sacerdotum* von Jo. 18, 9.

Fassung von $T^{N(L)}$ als auch diejenige von $T^{N(C)}$ den Charakter freier Wiedergabe trägt. Näherhin ist bezüglich der beiden letzteren festzustellen, daß sich selbstverständlich keine lateinische Vorlage denken läßt, die gleichmäßig durch die eine wie durch die andere sich hätte wiedergeben lassen, und daß jede von beiden inhaltlich eine genetivische Ergänzung erfordert. Alles das drängt gebieterisch dazu, sie als ursprünglich miteinander vereinigt und mindestens die eine tatsächlich mit einer solchen Ergänzung verbunden zu denken, die dann nur der Genetiv von *werelt* gewesen sein kann. Dem entspräche die Fassung *von beghine der werelt totin inde* (vom Anfang der Welt bis zum Ende), die ihrerseits nur ein *a saeculo in saeculum* zur Vorlage gehabt haben kann, dessen zweiter Teil in δ, R erhalten ist, während ein gleiches bezüglich eines wieder der lateinischen Wendung zugrunde liegenden syrischen ܘܥܘܠܡܘܢ ܘܥܘܠܡܘܢ (von Ewigkeit in Ewigkeit) für den Text von S^{SC} gilt. Das „in der Welt“ der übrigen Textzeugen läßt sich dann nur als — wenig glückliche — Abkürzung jenes inhaltlich die syro-lateinische Grundlage genau wiedergebenden volleren Ausdrucks begreifen.

Die Mittelstellung die hier zweimal sichtlich von $T^{N(C)}$ zwischen $T^{N(L)}$ und der übrigen Überlieferung eingenommen wird, ist von entscheidender Wichtigkeit letzten Fragen gegenüber, die bezüglich der Überlieferungsgeschichte des *Leven van Jezus* einmal eingehend werden zur Erörterung gestellt werden müssen und deren allerletzte die ist, ob wir in $T^{N(L)}$ und den sonstigen Überlieferungen nicht geradezu zwei von Hause aus verschiedenen Übersetzungen eines lateinischen Harmonietextes gegenüberstehen, der dabei den beiden niederdeutschen Übersetzern bereits seinerseits in zwei ein verschiedenes Mischungsverhältnis von altlateinischen und Vg.-Elementen aufweisenden Formen vorgelegen haben könnte. Es läßt sich nicht leugnen, daß man bei ständiger Beschäftigung mit den Texten sich immer wieder an einzelnen Erscheinungen stößt, die diese radikale Lösung des Problems nahe zu legen scheinen.

So gehört hierher der Fall des *adorantes* von Lk. 24. 52. Denn es ist nicht zu verkennen, daß die weitaus nächstliegende Erklärung des Überlieferungsbefundes in der Annahme bestehen würde, daß hinter $T^{N(L)}$ und der Gesamtheit der übrigen Hss. zwei verschiedene lateinische Texte ständen: einer, in welchem das *adorantes* nicht, wohl aber die merkwürdige zweite Wiedergabe des διέστη ὅπ' αὐτῶν gestanden hätte und auf die unter Ausmerzung dieses Elements, bzw. auf deren syrische Vorlage die vorherrschende altlateinische und die altsyrische Textgestalt der Lk.-Stelle zurückzuführen wäre, und ein anderer, der das *adorantes* mit der pronominalen Ergänzung des griechischen $\text{προσκυήσαντες αὐτόν}$, aber auch seinerseits nicht mehr die fragliche Erweiterung geboten hätte, die ursprüngliche lateinische Übersetzung des syrischen „Diatessaron“-Textes und eine nach der *graeca veritas* durchgeführte Überarbeitung derselben.

Hierher könnten ferner zwei Stellen gezogen werden, an denen schließlich verschiedene Auffassungen, wenn auch eines und desselben lateinischen Textes sich gegenüberstehen:

5: Lk. 1, 48: *ex hoc*] $T^{N(L)}$: *van desen tide* (von dieser Zeit an) mit temporaler Auffassung. > $T^{N(H)}$: *hierum* (darum), $T^{D(M)}$: *des* (deswegen) mit einer auch bei Ishāq Velasquez: من أجل ذلك (auf Grund hiervon) wiederkehrenden kausalen Auffassung, bzw. $T^{N(S)}$: *dar af* (von da ab!), $T^{N(C)}$: *daer vā* (davon!), unbestimmt, aber doch wohl eher gleichfalls kausal zu verstehen.

245: Lk. 24, 51: *elevatis manibus*] $T^{N(L)}$: *aldaer so huf hi sine hende op ende* (alda erhob er seine Hände und) mit Auffassung des Ablativs als absoluter Partizipialkonstruktion. > $T^{N(S.H)}$: *mit sinen op gehevenen henden*, $T^{N(C)}$: *met s. opgehevenen h.*, $T^{D(M)}$: *mit seinen aufgehobenen henden* (mit seinen aufgehobenen Händen), nämlich: segnete er sie, mit instrumentaler Auffassung des Ablativs.

Die Verschiedenheit der Auffassung würde auch hier zweifellos den Gedanken an zwei von Hause aus verschiedene Übersetzungen nahe legen, und in jedem Falle kann weder für die kausale gegenüber der temporalen, noch für die instrumentale gegenüber derjenigen als Ablativus Absolutus der Charakter sekundärer Korrektur in Betracht kommen.

Wenn nun aber das Verhältnis der — sagen wir einmal kurz: vulgären — Überlieferung und des Sondertextes $T^{N(L)}$ doch ein in letzter Sicht so inniges ist, daß von einer und derselben Wendung hier eine und dort die andere Hälfte und daneben eine Abkürzung der ganzen erhalten sein kann, daß ein im wesentlichen so unlösbar mit $T^{N(S.H)}$ zusammenhängender Text wie $T^{N(C)}$ gleichzeitig in einem charakteristischen Wortgebrauch vielmehr mit $T^{N(L)}$ zusammengeht, dann erweist sich die Vermutung einer doppelten und schon auf eine Doppelgestalt der lateinischen Vorlage zurückgehenden Übersetzung doch wieder als unhaltbar, und es wird für Erscheinungen, die auf sie hinzuweisen geeignet wären, jeweils eine andere Erklärung gesucht werden müssen. Eine solche ist denn auch in den hier zur Beurteilung stehenden Fällen keineswegs ausgeschlossen.

Was Lk. 24, 52 betrifft, so ist sehr wohl möglich und muß nun eben angenommen werden, daß in der Tat eine Wiedergabe des griechischen $\pi\rho\sigma\kappa\upsilon\eta\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, wie es die Übereinstimmung altsyrischen und altlateinischen Evangelientextes nahelegt, dem „Diatessaron“ von vornherein fehlte, wie sie denn auch in einem harmonistischen Gefüge hinter Mk. 16, 19 im Grunde kaum erträglich war, daß aber ebenso tatsächlich die altlateinische Vorlage der einzigen Urübersetzung hier schon eine Auffüllung nach dem Griechischen aufwies, deren Ergebnis dann in $T^{N(L)}$ einer weiteren Korrektur nach Vg. wieder zum Opfer gefallen ist, indem diese, an sich nur auf die Tilgung der Wiedergabe des der Vg. fremden *eum* gerichtet, irrigerweise auch auf diejenige des *adorantes* ausgedehnt wurde. Derartige übers Ziel hinausschießende Tilgungen begegnen ja auf dem Gebiete der „Diatessaron“-Überlieferung — man kann beinahe sagen — auf Schritt und Tritt. Dagegen kann in den beiden Fällen zweier sich gegenüberstehender verschiedener Auffassungen der lateinischen Vorlage sehr wohl die jeweils von $T^{N(L)}$ vertretene tatsächlich richtige die Korrektur der kausalen, bzw. instrumentalen darstellen, und wir erhalten so nur nach einer weiteren Seite hin Belege für den daneben auch durch den Sachverhalt von Lk. 24, 52 erneut belegten Umfang, in welchem die sonstige Überlieferung gegen $T^{N(L)}$ sich als die treuere Bewahrerin des Älteren herausstellt.

Es liegt mir selbstverständlich ferne, mit diesen flüchtigen Bemerkungen ein letztes Wort in der ganzen Frage des Verhältnisses von $T^{N(L)}$ zu der übrigen Überlieferung des *Leven van Jezus* gesprochen haben zu wollen, einer Frage, in der auch der Umstand seine Rolle spielt, daß die schon in sich selbst ein nicht ganz einfaches Problem darstellende Vorrede von $T^{N(L)}$ in $T^{N(S)}$ wenigstens ein Seitenstück hat, selbst ein solches dagegen in $T^{N(H)}$ wie in $T^{N(C)}$ und $T^{D(M)}$ fehlt. Eine eingehende Gesamtuntersuchung wird hier, wie gesagt, nicht zu umgehen sein. Ihre Durchführung wird indessen in wirklich fruchtbarer Weise

kaum möglich sein, bevor in noch weiterem Umfang die hs.liche Überlieferung selber erschlossen ist. Der Wert insbesondere von $T^{N(C)}$ ist — das lassen die vorerst bekannten Proben hinreichend deutlich werden — oft ein derartiger, daß eine vollständige Erschließung zunächst dieser Hs. mindestens in der Form einer Kollation auf $T^{N(S)}$ als dringend wünschenswert empfunden werden muß. Eine solche brauchte dabei nicht einmal soweit zu gehen, als die von Bergsma für $T^{N(H)}$ durchgeführte. Eine sorgfältige Verzeichnung der materiellen und der im Sprachgebrauch und besonders in der Wortwahl wirklich charakteristischen Abweichungen von $T^{N(S)}$ würde genügen, und in der letzteren Richtung brauchte ständig Wiederkehrendes auch nur einmal für immer festgestellt zu werden. Eine zusammenfassende Darstellung des bezüglich Orthographie, Lautlehre und Grammatik sich ergebenden Bildes würde als Ergänzung nicht nur vom germanistischen, sondern auch vom Standpunkt der „Diatessaron“-Forschung aus schließlich noch gefordert werden müssen. Denn auch diese ist an den Wegen interessiert, auf denen sich die Erhaltung und Verbreitung des ursprünglich mittelniederländischen Harmonietextes vollzogen hat und für die vor allem der Übergang in immer neue mundartliche Sprachformen bezeichnend ist.

Prof. A. BAUMSTARK.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Bemerkungen zum neuen Bericht über die Grabungen in chirbet el-minje.

Die von E. A. Mader begonnene und von mir fortgesetzte Untersuchung der *chirbet el-minje* hat die außerordentliche Bedeutung dieser Anlage zur Genüge dargetan und es ist sehr erfreulich, daß nun die Görresgesellschaft, die Islam. Abteilung der Berliner Museen sowie der Deutsche Verein vom Hl. Land die völlige Ausräumung der Ruine in Angriff genommen haben. Jede neue Kampagne bringt wichtiges Material, aber auch neue Fragen und neue Probleme, deren hauptsächlichste natürlich immer die der Datierung sind.

S. 29 des vorliegenden Berichtes¹ glaubt P.-R. sichere Beweise für das Unfertigkeitsein des ganzen Bauwerkes zu haben. Es fragt sich eben nur, was man unter „unfertig sein“ versteht! (vgl. den Exkurs). Größere Anlagen werden eben oft nicht in dem Sinne fertig, wie sie anfangs geplant waren und dennoch dienen sie ihren Zwecken und sind bewohnt: ich denke, das muß man doch wohl auch für *el-minje* annehmen. Fertig war nämlich der Toreingang, die Umwallung (Zinnenfund!), die Westpartie (vgl. Kuppelraum 2) und die von P.-R. ausgegrabenen Prunkräume. Wenn im Mittelstützenraum nur ein Kopfpflaster vorhanden ist, so beweist das nicht, daß der Raum unfertig war: er kann ein Plattenpflaster gehabt haben, das nach der Zerstörung des Baues herausgerissen wurde, so wie es im Torraum, westlich desselben und im Hof (vgl. Zustandsplan, Suchgraben) ja auch verschwunden ist. Der im erwähnten Raum gefundene Golddinar vom Jahr 98 d. H. (716/17) besagt dann nur, daß die Zerstörung und Ausraubung nach diesem Datum anzusetzen ist². Die Ausplünderung ist gründ-

¹ A. M. Schneider-O. Puttrich-Reignard, *Ein frühislamischer Bau am See Gene-sareth*. Köln 1937 (*Pal. Hefte d. D. Vereins vom Hl. Lande*. Heft 15).

² Die im 11./12. Jahrh. verbaute Kufinschrift, die nicht in allem sicher lesbar ist,

lich vorgenommen worden: Reste der Innenausstattung sind da, aber die hochgehenden Wände sind bis auf die unterste Lage abgetragen. Man hat also zuerst die Bodenplatten herausgehoben, dann die kostbare Marmorverkleidung (in Palästina gibt es keinen Marmor!) abgenommen und endlich die Wände abgetragen. Die Mosaikböden hat man vorläufig gelassen, sie z. T. sogar noch überdeckt, um sie zuletzt herauszunehmen (was zum Glück nicht oder nicht durchweg geschah). Darum besagt auch das Mosaikwürfeldepot nichts für das Unfertigkeitsein: die Steine können übrig geblieben sein und schon seit langem dort gelegen haben; oder sie sind beim Abbruch zu anderweitiger Verwendung herausgeholt worden; oder es sollte kurz vor der Katastrophe an Stelle eines Plattenpflasters ein Mosaikboden gelegt werden — beweisen läßt sich damit für die eigentliche Baugeschichte nichts!

Problematisch ist dagegen die Moscheeanlage. Zunächst ist zu sagen, daß die drei Steinplattenreihen nicht als Richtsteine für den Bodenbelag angesehen werden dürfen: es sind richtige Stützenfundamente! Das beweist der regelmäßige Abstand voneinander sowie die beiden Antempfeiler der Ost- und Westwand, in deren Richtung die Fundamente ja liegen. Daß die mittlere Stützenreihe gerade auf die Nische zuläuft, beweist nichts, weil diese ja nur die Kibla-seite bezeichnet und keinerlei kultische Funktion hat. Stützenreihen, die gerade auf die Nische zulaufen, finden sich übrigens auch bei der großen Moschee zu Baalbek sowie an der kleinen, Omar zugeschriebenen Moschee von *el-chanzire* im Hauran¹. Freilich läuft — was sehr zu beachten ist — in *el-minje* die nördliche Stützenreihe gerade auf die Südecke der Osttüre. Das scheint doch darauf hinzudeuten, daß die ursprüngliche Planung geändert wurde, sei es, daß man die Tür später einbrach, sei es, daß man das Rauminnere veränderte. Damit ist es aber zweifelhaft, ob die Moschee zum ursprünglichen Bau gehörte, dieser mithin als rein islamisch anzusprechen ist². Es scheint mir nämlich nicht ausgeschlossen, daß der Bau in christlichen Quellen genannt wird. Wie ich früher schon dargelegt habe³, findet sich im Itinerar des Mönches Epiphanius (8./9. Jahrh.) ein Abschnitt, der aus einem frühbyzantinischen Pilgerführer stammen muß und der sich später fast wörtlich im Leben der Hl. Helena wiederfindet (Patriarchatsbibliothek Jerusalem, Sammlung des Sabasklosters Nr. 281 Blatt 37f.). Es werden darin die Heiligtümer des Kedrontales, des Ölberges, von Bethanien und dem Jordan aufgezählt. Dann springt die Beschreibung nach dem See über und erwähnt Kapernaum, den Stein der Blutflüssigen, Kastellion Heptapegon, Magdala, Tiberias, Tabor und Nazareth. Nur gibt die Liste bei Epiphanius den älteren Zustand wieder, während die andere interpoliert ist. Das ältere Itinerar ist einerseits nach dem Persereinfall des Jahres 614 verfaßt, weil weder die damals zerstörte Eleona noch die Gethsemanekirche mehr erwähnt werden. Anderer-

kann verschleppt sein und stammt keinesfalls vom Torbau, sondern höchstens von einem der Innenräume: ist es die Bauinschrift der (späteren) Moschee?

¹ Baalbek III (1925) S. 99f.; ZDPV XLIX (1926), S. 10.

² Der Mauerblock nördlich ist wohl nicht „Sockel eines Moscheeturms“, sondern eher Treppenfundament, wie solche bei den Westbauten ja festgestellt wurden, die sog. „Mosaikwerkstatt“ gehörte dann auch dazu und war analog der Anlage in Raum 10 mit Tonnen überwölbt.

³ Texte bei A. M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-ṭābja* 1934 S. 45f.

seits muß es aber wieder vor dem 9. Jahrh. liegen, weil Kirchen dieser Zeit — die bereits in der Helenavita stehen — noch nicht genannt sind. Es heißt da nach der Erwähnung von Kapernaum: καὶ πάλιν, ὡς ἀπὸ μιλίου ἐνὸς ἴσταται πέτρα, ἔχουσα τύπον σταυροῦ, ἔνθα ἐθεράπευσεν τὴν αἰμόρρου. Mit dieser Entfernungsangabe kommen wir etwa in die Nähe der alten Brotvermehrungskirche¹, die wohl 614 von den Persern oder den mit ihnen gemeinsame Sache machenden Juden² zerstört worden war. Der nunmehr unter offenem Himmel liegende hl. Stein, der eine etwa 12 cm lange, einmal mit Metall gefüllte kreuzförmige Vertiefung aufweist, ist m. E. mit dem Stein der Blutflüssigen identisch. Diese Ansetzung — die Itinerare vorarabischer Zeit kennen lediglich ein Denkmal dieser Frau in Paneas — ist verständlich, weil ja die Brotvermehrungsstätte nach Zerstörung der Kirche weiter südlich verlegt worden war: καὶ πάλιν ἀπὸ μιλίου ἐνὸς εὐρίσκεῖς καστέλλιον, ἐν ᾧ ἔστιν ἐκκλησία μεγάλη, τὸ λεγόμενον Ἐπτάπηγον, ἐν ᾧ ἐποίησεν τὸ θαῦμα τῶν πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύων. Man wird also das Kastellion am ungezwungensten auf *el-minje* beziehen — 2 Meilen von da kommt der Pilger nach Magdala: die Entfernungsangaben stimmen aufs Beste! —, zumal Epiphanius die festungsähnlichen Klosteranlagen am Jordan (*kašr jehūd* und *kašr hadschle*) ja auch καστέλλιον bzw. κάστρον nennt. Weiter wird *el-minje* wahrscheinlich auch bei Willibald³ genannt, der um 726 Palästina bereiste. Er zieht von Tiberias nordwärts bis zu den Jordanquellen. Auf seinem Wege berührt er Kapernaum, Bethsaida und Corazaim, den Ort der Brotvermehrung nennt er jedoch nicht. Nun hat er aber Bethsaida nicht in *et-tell*, sondern in *tell hūm* gesucht, was daraus hervorgeht, daß er dort die Petrus- und Andreaskirche sieht, die nach älteren Itineraren sich eben in Kapernaum — *tell hūm* befand. Aus dieser Verwechslung Willibalds folgt aber dann unweigerlich, daß der Ort, den er als Kapernaum bezeichnet *et-tābja* oder besser *el-minje* ist. Wenn er nämlich schreibt: „*ibi fuit domus et murus magnus*“, so kann damit sehr wohl unser Kastell gemeint sein. Das *ibi fuit* deutet darauf hin, daß *domus* und *murus* in Trümmern lagen, denn wenn Gebäude noch erhalten sind, schreibt er immer: *ibi est*! Stimmt diese Interpretation, dann wäre das oben auf Grund des Goldmünzenfundes gegebene Datum der Zerstörung auch literarisch bestätigt. Ob nun freilich die ἐκκλησία μεγάλη des byzantinischen Itinerars im Kastellion selbst oder in dessen Nähe gesucht werden muß, lasse ich dahingestellt; wenn jedoch die Moschee erst nachträglich eingebaut sein sollte, dann läge die erstere Annahme durchaus im Bereich des Möglichen. Da das byzantinische Itinerar wohl der Mitte des 7. Jahrh. angehört, so müßte zu der Zeit das Kastellion auch schon gestanden haben — hoffen wir, daß die weiteren Grabungen Endgültiges zur Entscheidung dieser Frage beibringen!

Exkurs.

Chirbet el-minje ist, was den Grundrißtyp und ornamentalen Dekor angeht, unzweifelhaft mit *kašr mschatta* verwandt, so daß die zeitliche Festlegung des

¹ Nach der Helenavita mußte man einen Fluß überschreiten, ehe man zum bewußten Stein kam: ist das der aus der Oktogonquelle fließende kräftige Bach, der die Mühlen am Seerande treibt?

² Siehe darüber die Notiz bei Eutychios, Migne PG. CXI Sp. 1089.

³ T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae* 1847 S. 26.

einen unweigerlich auch die des anderen nach sich zieht. Man schreibt *mschatta* jetzt fast allgemein dem Khalifen Walid II. zu. Die Gründe dafür hat zuletzt Creswell in seinem Monumentalwerk über die Altislamische Architektur eindringlich dargestellt. Trotzdem scheinen mir die Akten über diesen Fall noch nicht geschlossen. Wenn es auch heute noch verfrüht ist, eine einwandfreie Datierung zu versuchen, so sollen hier wenigstens ein paar Randbemerkungen zu diesem Problem gegeben werden. Gerade *mschatta* war natürlich unfertig in dem Sinne, wie es geplant war. Trotzdem ist der Nordtrakt bewohnbar gewesen, wie die im Trikonchenraum gefundenen Tier- und Menschenstatuen beweisen: die stellt man doch erst auf, wenn der Raum wirklich fertig ist! Die Menschenfiguren stellen überhaupt ein Problem dar; sie sind ohne Frage grundhäßlich — darum stellt man sie nicht aus und bildet sie nirgends ab —, aber sie helfen, wenn man sich erst einmal eingehend mit ihnen befaßt, vielleicht doch dazu, Näheres über ihren Auftraggeber und seine Zeit zu ermitteln. Vergleicht man sie nämlich mit den spätantiken plastischen Erzeugnissen der Umgegend, so ergeben sich da schon gewisse Zusammenhänge¹. War aber der Palast bewohnbar, dann wird die Umfassungsmauer sicherlich höher gewesen sein, als man heute gemeinhin annimmt. Herzfeld² ist nämlich der Ansicht, die Fassade sei nicht einmal so weit aufgebaut gewesen, wie heute im Museum. Er hält dafür, daß nur die plastischen Gesimse vor dem Versetzen fertig ausgehauen waren, die flachen Grundmuster dagegen erst „nach dem Versetzen auf die Quadern vorgezeichnet und, wenn auch noch nicht das ganze Feld aufgemauert war, an beliebiger Stelle mit der Bildhauerei begonnen wurde“. Allein ganz abgesehen davon, daß es ein ziemlich sinnloser Arbeitsvorgang gewesen wäre, an eben erst gesetzten Steinen wahllos den bildnerischen Schmuck anzubringen — man würde doch viel eher die Orthostatenwand erst einmal ganz aufgemauert und den Schmuck dann planmäßig fertiggestellt haben — kann man sich dieses Unvollendetsein auch anders vorstellen: nicht nur die Gesimse, sondern auch die Füllungen wurden vor dem Versetzen fertig gearbeitet. Als man dann ans Aufmauern ging und einige Steine halb fertig, andere gar nicht angefangen vorfand, so wurden sie trotzdem eingesetzt. Mit opus incertum gefülltes Schalenmauerwerk muß eben schichtweise aufgesetzt und gefüllt werden, der Bauführer konnte darum im Zug der Arbeit keine Rücksicht nehmen, ob die nötigen Steine der Fassadenwand alle fertig waren, oder nicht. Derlei, aus dem Arbeitsvorgang erklärbare Unfertigkeiten finden sich auch an anderen Großbauten: so sind z. B. in der Hagia Sophia zu Konstantinopel eine ganze Anzahl der großen Kesselkapitelle unfertig (die Hauptfurchen sind vorgebohrt, aber nicht ausgearbeitet). Zudem müssen wir damit rechnen, daß viele Stücke, die heute fehlen, verschleppt sind. Manches davon findet sich in den Häusern des nahen *kal'at-zīza* verbaut, ein größeres Stück sogar in dem 26 km entfernten *kal'at deb'a*. Da *mschatta* nahe der uralten, stark begangenen Karawanenstraße liegt, mögen auch viele, nicht skulptierte Steine verschleppt worden sein — ich erinnere nur daran, daß das alte Elusa im Sinaigebiet durch Steinräuberei fast völlig verschwunden ist! Auch die bautechnischen Gründe sprechen durchaus nicht alle für die Ommaj-

¹ Vgl. die Grabsteine mit griech. Beschriftung aus dem Ostjordanland in *Pal. Jahrb.* XXIX (1933) S. 19 und Tafel.

² *Jahrb. d. Preuß. Kunstsammlungen* XLII (1921) S. 145.

jadenzeit. Holzanker, wie sie Herzfeld¹ für spezifisch islamisch ausgibt, finden sich in der Hagia Sophia; Spitzbogen sind selten, finden sich aber schon am hellenistischen Signalturm auf dem Astyageshügel bei Ephesus und in Dura²; Wiederverwendung antiken Säulen- und Kapitellmaterials ist durchaus nicht typisch für frühislamische Zeit. So bestehen die gesamten Säulen und Kapitelle der 11 Kirchen von Gerasa (4.—7. Jahrh.) durchweg aus antiken Spolien: Crowfoot kann aus dem ganzen Bestand nur drei Stücke namhaft machen, die nachweislich nach dem 3. Jahrh. neu angefertigt wurden und davon ist eines ein Marmorimportstück³! Auch sonst hat man neben neuangefertigten Kapitellen antike Spolienstücke verwandt⁴.

Völlig unglücklich scheint es mir endlich, Walid II. als Bauherrn anzusehen, der Anfang Februar 743 zur Regierung kommt und im April 744 schon ermordet wird. Von dieser Frist müssen noch einige Wintermonate abgezogen werden, in denen Regen und Kälte die Bauarbeiten stark behindern, wenn nicht ganz unmöglich machen. Auch wird er nicht gleich am ersten Regierungstag mit den Bauarbeiten begonnen haben, zumal wenn er nach dem vielzitierten Bericht des Ibn al-Mukaffa die Bauleute erst noch „von jeglichem Ort“ herbeiholen mußte. Ich glaube darum nicht, daß die doch sehr ansehnlichen Reste in der noch verbleibenden kurzen Zeit aufgeführt sein können. Auf Walid ist man ja auch nur deswegen verfallen, weil man der Ansicht ist, die Arbeiten seien noch vor Vollendung plötzlich abgestoppt worden. Die ganzen Datierungsversuche scheitern m. E. bis jetzt noch am Stilproblem: ist *mschatta* eine durch das Liturgiewesen bedingte Komponente syrischer, ägyptischer und irakischer Kunsthandwerker oder aber ein Ableger eines uns noch unbekanntes Kunstzentrums⁵, von dem aus schon im 6. Jahrh. Verbindungsfäden nach Byzanz, Syrien, Ägypten und Amida spürbar sind?

Dr. A. M. SCHNEIDER.

C) BESPRECHUNGEN

J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste (British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Paper 4.)*. — London 1937. — 39 S. 17 und eine farbige Tafeln. 4⁰.

In vorbildlicher Klarheit und Kürze sind hier die bedeutsamen Ergebnisse zweier Grabungen der Britischen Archäologischen Schule in Jerusalem vorgeführt, sachgemäße Einleitungen zu dieser Vorlage geboten und die aus der ersteren sich ergebenden Folgerungen in den Rahmen verwandter Denkmäler hineingestellt.

Die Lösung der Rätsel eines längst bekannten und verschiedenartigen Rekonstruktionsversuchen unterworfenen Denkmals, der auf das J. 512 datierten Kathedrale von Bosra, hat die erste dieser Grabungen, im Frühjahr 1904 durch vorläufige Sondierungen vorbereitet und annähernd rund ein Jahr später durch-

¹ *Der Islam* I (1910) S. 121.

² *Dura-Europos. Preliminary report of second season 1931.* Taf. 33, 1.

³ Crowfoot, *Churches at Jerash.* 1931 S. 36.

⁴ Vgl. *Brotvermehrungskirche* S. 23.

⁵ Vgl. dazu R. Kautzsch, *Kapitellstudien*, 1936 S. 223.

geführt, zwar nicht auf der ganzen Linie zu bringen vermocht, aber doch an einem entscheidenden Punkte in überraschendem Sinne gefördert. Allgemeine geschichtliche Angaben über Bosra (S. 1f.) und eine Skizzierung der frühesten wissenschaftlichen Beschäftigung mit seiner vom Bischof Julianus erbauten Kathedrale (S. 2 bis 5) gehen dem Bericht über die Grabung und deren Ergebnisse (S. 5—9) voran. Die — ganz sicher gestellte — neue Erkenntnis von grundlegender Bedeutung, die gewonnen werden konnte, geht dabei dahin, daß den inneren Kern des Baues nicht, was in grundsätzlicher Übereinstimmung mit de Vogüé noch in H. L. Butlers *Early Churches in Syria* S. 124—127 angenommen worden war, wie in az-Zor'a („Esra“) ein Oktogon von Pfeilern, zwischen denen hier je zwei Säulen eine Dreizahl von Arkaden gegliedert hätten, sondern wie in der Kirche Johannes des Täufers in Gerasa ein Hauptstützen-Quadrat gebildet hat, von dessen vier Seiten ebensoviele im Halbrund sich vorlagernde Stellungen von je vier Säulen, das in der christlichen Kirchenbaukunst des Ostens an einer Mehrzahl hervorragender Bauten Armeniens wiederkehrende Vierpaßschema ergaben. Anschliessend an die Feststellung vor allem dieser Grundtatsache wird alsdann (S. 9—17) eine neue Gesamtrekonstruktion des Bauwerkes versucht, von der die weitere überraschende, aber meines Erachtens gleichfalls vollauf hinreichend begründete Anschauung hervorgehoben sei, daß die Kirche einer Emporenanlage entbehrte. Endlich wird der Bau (S. 18—22) an die entwicklungsmäßig zu ihm hinführenden Schöpfungen der späteren hellenistischen und der Kunst der früheren römischen Kaiserzeit angeschlossen und dem Kreis ihm verwandter Erscheinungen christlicher Kunst eingeordnet. Zweckmäßig werden dabei die beiden in Bosra, wie wir jetzt wissen, vereinigten Motive der Überführung eines Außenmauerquadrats in einen mindestens ideell oktogonalen Innenraum durch in die Ecken gelegte halbrunde Tiefnischen und des um einen quadratischen Mittelraum angeordneten Arkadenvierpasses verfolgt. Bezüglich der Art der Durchführung jener ihrer Vereinigung erhält dabei der Baumeister von Bosra eine ziemlich harte Zensur.

In der Tat wirkt die Vermählung gerade dieser zwei Motive zweifellos weniger organisch als die Umhüllung des Arkadenvierpasses durch eine entsprechende Gestaltung auch des Außenbaues, deren Beispiele S. 19f. angeführt und für die Taf. 11e bzw. f die Grundrisse von San Lorenzo in Mailand und eines merkwürdigen der Hadrianstoa in Athen eingegliederten Baues als Belege geboten werden, ja selbst als die armenische Einfügung des Arkadenvierpasses in einen nach außen wesentlich kreisrunden Raum, besonders wenn, wie es in Bana (J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa* I 121—125) der Fall ist, die Abschlüsse der Arkadenräume unter Einfügung eines komplizierten Systems von Zwickelräumen bis an einen auch schon inneren Mauerkreis vorgeschoben werden. Allein ganz so übel wirkt die Sache doch nur in Verbindung mit der meiner Meinung nach völlig unmöglichen Rekonstruktion des Äußeren, die Taf. 1c nach A. H. Detweiler geboten wird, der neben der Tochter des Verfassers und diesem selbst an der Hauptgrabung des Jahres 1935 beteiligt war, bzw. der dieser Rekonstruktion zugrundeliegenden Anschauung, daß der Kathedrale von Bosra, die Butler für die Zeit ihrer Entstehung als „one of the largest domed churches in the world“ ansprach, im Gegenteil jeder Wölbungsbau fremd gewesen sei. Daß eine Kuppel wie über dem in der Mitte des Arkadenvierpasses liegenden weiten Oktogonalraum von San Lorenzo in Mailand sich in Bosra füglich nicht gewölbt haben kann, ist allerdings einleuchtend. Das innere, vor zahlreichen Fenstern durchbrochene Kreisrund aber, von dem Detweiler ein Pultdach zu dem über dem Quadrat der Hauptstützen sich erhebenden Tambour mit seinem Zeltdach aufsteigen läßt, hängt, wie in der entsprechenden Rekonstruktion der Palastkirche von Swarthnotz durch Tormanian bei Strzygowski a. a. O. I S. 137 Abb. 119 in einer Weise buchtäblich in der

Luft, die nicht nur nun freilich zu dem inneren Arkadenvierpaß in denkbarst unausgleichbarem Widerspruch steht, sondern wohl auch technisch geradezu undenkbar ist. Wie bei den anderen Beispielen eines sei es nun einem auch äußeren, sei es einem Mauerkreis eingefügten inneren Arkadenvierpasses die Frage der Bedeckungskonstruktion gelöst war, läßt der trümmerhafte Erhaltungszustand der Denkmäler im allgemeinen nicht mehr erkennen. Eine Ausnahme bildet nur glücklicherweise die armenische Kirche von Bana. Hier ist mindestens die in die Halbkuppel einer Apsis auslaufende Wölbung über dem Ostflügel des Vierpasses noch vollkommen erhalten (Strzygowski a. a. O. I S. 124 Abb. 127), und daß entsprechend gewölbt auch die drei übrigen Vierpaßflügel waren, ist selbstverständlich. Nicht ein riesiger erster kreisrunder Tambour, sondern ein — nach außen wohl von einem Satteldach verkleidetes — Wölbungskreuz erhob sich hier also, auch nach außen streng dem inneren Arkadenvierpaß entsprechend, über das naturgemäß den Umgangsraum des äußeren Mauerkreises bedeckende Pultdach und ging mit seinen vier Armen entweder von einem quadratischen niederen Vierungsturm oder von der noch quadratischen Grundlage aus, auf der wie in Odzun und Wagharschapat (Strzygowski I S. 175 Abb. 204, 181 Abb. 14), um nur zwei von den sich immer wiederholenden armenischen Beispielen zu nennen, ein oktogonaler Tambour sich erst erhob. Es ist aber dann weiterhin nicht abzusehen, weshalb diese organische Zuordnung von Außengestalt und innerem Arkadenvierpaß nicht zunächst auch bei der Palastkirche von Swarthnotz und der Gregorkirche des Gagik in Ani stattgehabt haben und bei diesen drei armenischen Bauten, deren ältester in Swarthnotz auf den Katholikos Nerses III. (641—661) zurückgeht, durch noch ältere syrische Vorbilder bedingt gewesen sein sollte. Das heißt: wir hätten diese Lösung wohl auch schon für Bosra anzunehmen. Von einem solchen auch äußeren Hervortreten, des Arkadenvierpasses her würde schließlich der Sinn seiner Vereinigung mit dem durch Ecknischen in ein inneres Oktogon übergeleiteten Mauerquadrat wie in den Mauerkreis verständlich. Es ist die Einzeichnung des Kreuzes, um die es hier wie bei der Kreuzkuppelkirche geht. Die Kreuzessymbolik wollen, ihrem religiösen Ethos nach, diese beiden Raumgestaltungen wie die reine Kreuzform des Justinianischen Apostoleions in Konstantinopel oder die äußere Kreuzdurchsetzung quadratischer Räume der von Strzygowski als „Kuppelquadrate mit Strebenischen“ behandelten armenischen Bauten zum Ausdruck bringen.

In diesem Zusammenhang ist es übrigens vielleicht noch besonders bemerkenswert, daß der Bau Gagiks in Ani in einer gerade von Bosra her sehr bezeichnenden Einzelheit so sehr von demjenigen Nerses' III. im Swarthnotz abweicht, daß nicht so sehr eine restlose Abhängigkeit von diesem, sondern eine solche beider Bauten von gemeinsamen Vorbildern scheint angenommen werden zu müssen. Während nämlich in Swarthnotz im Ostflügel des Vierpasses die offene Arkade aufgegeben und in einer geschlossenen halbrunden Wand der übliche Abschluß des hierher verlegten Altarraums mit dem an diesen Abschluß sich anlehnenden Synthronon gewonnen wurde, ist in Ani zwar der Altarraum gleichfalls hierher verlegt, hinter ihm aber die offene Arkade erhalten und durch sie der Durchblick nach einer schmalen im Osten aus dem äußeren Mauerkreis hervortretenden Kapelle gewahrt, die wie ein Rudiment des in einer Apsis abschließenden Altarraumes von Bosra mit dem reichen System seiner beiderseitigen Nebenräume wirkt.

Was das letztere betrifft, so würde hier entgegen dem S. 17 Bemerkten die Verwendung seiner in Apsiden abschließenden äußeren Räume als Prothesis und Diakonikon füglich durch die nach ihnen wie nach Altar- und Gemeinderaum hin zugänglichen Kammern haben vermittelt werden können, deren Zwischenlegung nur durch den Wunsch bedingt worden sein dürfte, auch von Osten her Zugänge wohl vor allem zum Gemeinderaum zu schaffen. Keinesfalls darf hier aber die Erwägung eine Rolle spielen, daß die Erbauung der Kathedrale von Bosra noch der Zeit vorangegangen sei „when the Great and Little Entrances were introduced into the liturgy in the time of Justin II“. Für die Μικρά εἴσοδος fehlt jede Überlieferung über eine Verbindung mit der Zeit dieses Kaisers. Eine der Μεγάλη εἴσοδος entsprechende rituelle Einholung der eucharistischen Elemente aus einem

Nebenraum aber wird nicht nur für die syrische Küstenzone etwa von Beirut durch den Ps.-Areiopagiten (*Eccles. Hier.* III 8) bezeugt, dessen Werke etwa um die Zeit des Baues in Bosra Sergios von Rīš'ain bereits ins Syrische übersetzte. Wir wissen heute durch die von A. Mingana herausgegebenen Katechesen des Theodoros (S. 222f. Übersetzung S. 857), daß die Sache im kilikischen Mopsuestia sogar schon um die Wende vom 4. zum 5. Jahrh. üblich war, und selbst für Konstantinopel wird durch die bekannte Stelle der Kirchengeschichte des Kedrenos (*ed. Bonn.* I S. 685) erst zwischen die J.J. 565 und 578 nur die Einführung des späteren normalen Χερουβικόν-Textes Οἱ τὰ χερουβίμ usw. verlegt, während eine Äußerung des Patriarchen Eutychios (*Migne PG.* LXXXII Sp. 2409) darauf weist, daß vor demselben ein wesentlich mit demjenigen der Προηγιασμένα-Liturgie Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν usw. identischer allgemein die also auch hier schon länger übliche Μεγάλη εἴσοδος begleitete, und auf einem solchen sehr deutlich als das während seines Gesanges zu sprechende Stillgebet durch ihren Wortlaut (βασιλεὺς τῆς δόξης und καὶ ταῖς ἐπουρανίαις δυνάμεισιν) die εὐχή τοῦ Χερουβικοῦ (*Brightman* S. 318) Bezug nimmt. Die Möglichkeit einer Art von Μεγάλη εἴσοδος ist also auch für Bosra im Anfang des 6. Jahrh. alles eher als ausgeschlossen.

Schließlich wäre in den einleitenden historischen Bemerkungen über Bosra vielleicht auch der I. Makk. 5, 26 wohl vorliegenden ältesten Erwähnung des ursprünglichen φρουρίον παλαιὸν ἐπιτεταχισμένον — — — ὑπὸ τῶν Ἀραβικῶν βασιλέων, wie Damaskios *v. Isid.* § 199 sich ausdrückt, und der in der Stadt gefundenen nabatäischen Inschrift bei de Vogüé, *La Syrie centrale. Inscriptions* Nr. 4 (der nabat. Inschr.) zu gedenken gewesen, die aus der Zeit eines Königs 𐤁𐤍𐤁𐤁-Μόλχος stammt, entweder des Zeitgenossen Caesars und des Antonius oder des Bundesgenossen der Römer im Jüdischen Krieg. Von bedeutenden Bischöfen wäre neben Titus und Julianus auch noch der Monophysite Johannes zu erwähnen, den wir als Korrespondenten des Severus von Antiocheia und Verfasser eines in syrischer Übersetzung von den Jakobiten gebrauchten eucharistischen Formulars kennen, von dem ein Gebet sich auch im griechischen Original erhalten hat. Vgl. H. Fuchs, *Die Anaphora, des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.* Münster i. W. S. XLIII, meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 267, 353 und meine Bemerkung *JbLw.* II S. 93. Für die Bedeutung der Stadt in ur- und frühislamischer Zeit ist die Legende bezeichnend, nach der die Mutter des Propheten, während sie ihr Kind unter dem Herzen trug, aus ihrem Schoß ein Licht habe hervorbrechen sehen, das die Befestigungen Bosras (قصور بصرى) umleuchtet hätte. Auch die Lokalisierung der Bahîrâ-Legende gehört hierher.

Völlig neues, wenn auch architekturgeschichtlich im Vergleich mit der Bischofskirche der Hauran-Metropole gegenüber ungleich weniger bedeutsames monumentales Material macht der zweite Teil der Publikation bekannt. Es handelt sich um die in drei Schichten einander folgenden Reste von Kirchenbauten, die in Verbindung mit einer Klosteranlage in Sebaste-Samaria dem Andenken Johannes des Täufers noch außer der Gruftkirche gewidmet waren, an deren Stelle die Kreuzfahrer in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh.s ihre im burgundischen Stil erbaute und von Saladin endgültig in eine Moschee umgewandelte lateinische Kathedrale setzten. Ausführungen über den Johanneskult von Sebaste (S. 24f.) bilden hier die Einleitung. Auf einen kurzen Bericht über die in den beiden J.J. 1931 und 1932 durchgeführte Aufdeckung der monumentalen Reste (S. 26ff.) folgt deren sorgfältige Analyse (S. 28—38). Der älteste Bau, welcher festgestellt werden konnte, war eine Basilika bescheidenen Umfanges mit Mosaikfußboden und vortretender Apsis, durch die Buchstabenform des leider allzu winzigen Bruchstücks einer Inschrift in das 6. Jahrh. verwiesen. Der zweite Bau war eine nach C.s Auffassung (S. 31) etwa gegen Ende des 11. Jahrh.s errichtete Kirche des charakteristischen byzantinischen Viersäulen-Typus, der dritte endlich das Ergebnis einer unter der Voraussetzung der Richtigkeit jener Datierung schon

spätestens gleichzeitig mit der Erstellung der lateinischen Kathedrale erfolgten Erneuerung des zweiten, bei der am Ende des nördlichen Seitenschiffs eine Sonderkapelle mit Krypta eingerichtet wurde, den Ort der ersten Auffindung des Täuferhauptes bezeichnend, wie dem byzantinischen PalästinaPilger Johannes Phokas laut dessen Bericht (Migne *PG. CXXXIII* Sp. 940) im J. 1185 gesagt wurde. In der Tat bilden jene Auffindung und die von Phokas ausdrücklich erwähnte Szene einer Verehrung des Täuferhauptes durch Engel neben der Enthauptung des Täufers die Hauptgegenstände von fragmentarisch erhaltenen Gemälden in und neben einer die Krypta nach Osten abschließenden Nische, die S. 36f. beschrieben werden. Durch die Abbildung Taf. 16c erfährt diese Beschreibung für das Ganze leider eine nur sehr ungenügende Unterstützung, was man um so mehr bedauert, als die auf der Titelbild-Tafel farbig wiedergegebenen Brustbilder zweier Alter mit dem packenden Leben ihrer stark rassenhaft semitisch gebildeten Gesichter von dem Können des Malers einen recht guten Eindruck vermitteln. Zwei kurze Schlußabschnitte des Textes (S. 38f.) sind der späteren Geschichte unserer Johannes-Kirche und den bei den Grabungen gemachten Kleinfunden gewidmet.

In den einleitenden Bemerkungen ist bedauerlicherweise das vielleicht wertvollste Quellenzeugnis für den Täuferkult von Sebaste-Samaria übersehen. Es findet sich in Kap. 29 der syrischen Übersetzung der Πληροφορία des Johannes Rufus (*ed. F. Nau, Recueil de Monographies* S. 470f. = *Patrologia Orientalis* VIII S. 70f.). Wir erfahren hier von einer durch *cancelli* abgeschlossenen ἐξέδρα in der frühchristlichen Vorläuferin der Kreuzfahrerkathedrale, zwei in diesem Nebenraum aufgestellten Sarkophagen, von welchen der eine die sterblichen Reste des Propheten Elisäus, der andere diejenigen Johannes des Täufers bergen sollte, und einem offenbar ihn abschließenden Thronstuhl, auf den sich niemand niederlasse. Die Πληροφορία sind zwischen 512 und 518 entstanden. Einige Jahrzehnte später erwähnt auch der Anonymus von Piacenza Kap. 8 (P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana* S. 164 Z. 10f.) Sebaste wenigstens als die Stadt „in qua requiescit Heliseus propheta“. Ein für Jerusalem durch das altarmenische Lektionar (Conybeare, *Rituale Armenorum* S. 326) schon rund um die Mitte des 5. Jahrh.s mit Mt. 14, 1–12 als Evangelienperikope bezeugtes Johannesfest am 29. August wurde dort nach georgischer Überlieferung späterhin mit *statio* in einer vom Patriarchen Johannes III. (516–524) „an der Ecke der Stadt“ erbauten Kirche des Täufers gemeinsam als solches seiner Enthauptung und des Todes des Propheten Elisäus begangen, war also offenbar von Hause aus nichts anderes als der Konsekrationstag der Grabkirche beider in Sebaste. Als „*depositio Helisaei prophetae et decollatio s. Johannis Baptistae*“ wird dann in Übereinstimmung mit älteren Denkmälern römischer Perikopenordnung noch in dem karolingischen Evangeliar des Domschatzes zu Aachen die Feier des 29. August auch im Abendland bezeichnet, wohin sie, zunächst nach Rom, der aus Palästina stammende Papst Theodor I. übertragen haben dürfte. Vgl. H. Goussen, *Über georgische Druck- und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend.* S. 30, St. Beissel, *Entstehung der Perikopen d. Röm. Meßbuches* S. 155, G. Morin *RBe. XXVIII* S. 318 und meine Ausführungen in dem mit K. Mohlberg zusammen veröffentlichten Buche *Die älteste Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche.* Münster i. W. 1927 S. 87*f.

Im Gegensatz zu der Doppelgrabkirche dürfte der erste der drei von C. festgestellten Bauten irgendeine speziellere Bedeutung noch nicht in Anspruch genommen haben. Eine einfache Klosterkirche scheint auch noch der zweite gewesen zu sein. Dabei bleibt es mir einigermaßen zweifelhaft, ob wir mit ihm wirklich bis gegen Ende des 11. Jahrh.s sollten herabzugehen haben. Aus der geschichtlichen Gesamtlage heraus erschiene mir eine Entstehung der neuen Anlage etwa unter dem Eindruck der großen byzantinischen

Waffenerfolge der zweiten Hälfte des 10. Jahrh.s weitaus glaubhafter. Für den dritten Bau bzw. die Malereien in der Krypta seiner Sonderkapelle erinnert C. treffend S. 37 an die Epoche des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180), in die andererseits auch der Bau der neuen lateinischen Kathedrale fällt. Ich frage mich, ob hier nicht ein innerer Zusammenhang bestehen und was der eigentliche Sinn und Grund der jetzt erst erfolgenden Anlage von Sonderkapelle und Krypta gewesen sein dürfte. Offenbar erst diese berücksichtigt zunächst eine bestimmte legendarische Bedeutung der Örtlichkeit, und andererseits fühle ich mich durch sie sehr stark an die Angaben des Johannes Rufus über die ἐξέδρα der frühchristlichen Doppelgrabkirche erinnert. Selbst deren leerer Thronitz könnte der eigentümlichen gemäldegeschmückten Nische zugrunde liegen. Sollte etwa die durch den Neubau der Kreuzfahrer bedingte endgültige Zerstörung jener alten Anlage in Verbindung mit der Tatsache des Verlustes auch ihrer Stätte an die Lateiner dazu veranlaßt haben, eine Art Nachbildung von ihr in wohl nunmehr der orthodoxen Kirche schlechthin des Ortes zu schaffen und damit nach dieser die legendarische Tradition zu übertragen, die sich bisher an die verlorene Stätte geknüpft hatte? Inhalt dieser Tradition war inzwischen statt des Besitzes der beiden Gräber wohl nach einer völligen Zerstörung derselben die angebliche „erste“ Auffindung des Täuferhauptes in Sebaste geworden. Denn, daß diese gegenüber der unter Valentinian, Bischof Uranios und dem Archimandriten Markellos datierten in Emesa, mit der zusammen sie am 24. Februar gefeiert wird, in ihrer eigenen blutleeren Zeitlosigkeit nur eine sekundäre Doublette darstellt, liegt ja auf der Hand. Das Verhältnis ist in etwa dasselbe wie zwischen der Kreuzauffindung durch Helena und der angeblich „ersten“ durch Protonike, die Gemahlin des Kaisers Klaudius.

Ich bemerke übrigens noch, daß die bildliche Darstellung der Verehrung des Täuferhauptes durch Engel an die Anfangsworte des ersten Sticherons des Festoffiziums am 24. Februar anknüpft: Χαίροις ἡ ἱερὰ κεφαλή καὶ φωτοφόρος καὶ ἀγγέλοις αἰδέσιμος.

Ich schließe mit dem herzlichsten Glückwunsch zu den wertvollen Ergebnissen, die den beiden Grabungen beschieden waren, bei dem ich nur ein leises Bedauern darüber nicht zu unterdrücken vermag, daß ihrer Publikation die grundsätzlich nie zu unterlassende Ergänzung durch ein Register nicht gefunden hat.

Prof. A. BAUMSTARK

A. M. Schneider, *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt. Beitrag von W. Karnapp. Mit 10 Lichtdrucktafeln und einer topographischen Karte (Istanbuler Forschungen, herausgegeben von der Abteilung Istanbul des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches. Band 8)*. Berlin 1936. — VI, 106 S.

Die sehr wertvolle Veröffentlichung beginnt in ihrem Vorwort mit der Feststellung, wie weit wir heute von einer „Topographie der Stadt Konstantinopel“ noch entfernt sind. In der Richtung auf das Fernziel einer solchen „das bisher Bekannte kritisch sichtlich zusammenzufassen“, ist die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat und mit dem klaren Blick nüchterner Selbstbeschränkung auf das wirklich Gesicherte löst. Diese Lösung geschieht vor allem durch den großen topographisch-archäologischen Plan, der im Anschluß an die 1922 von der Stadtpräfektur herausgegebene Stadtaufnahme 1:10000 den Stand der Forschung vom Jahre 1935 festhält. Der begleitende Text, dessen Erläuterung außer den vorzüglich ausgeführten Tafeln ein halbes Hundert ihm eingefügter Abbildungen dient, umfaßt einerseits eine lose Reihe meist kürzester Einzelnummern (S. 1—37), andererseits eine Dreizahl zusammenfassender Stücke (S. 38—86).

Von hoher Bedeutung ist *Das Martyrion der Hl. Karpos und Papylos*, dessen von

Schneider im Frühjahr 1935 aufgenommene vorzüglich erhaltene Substruktionsbauten, der das Buch eröffnende Abschnitt (S. 1—4) behandelt, durch die literarisch bezeugte und durch diese monumentalen Reste bestätigte Tatsache, daß die legendarisch auf Helena zurückgeführte Anlage eine bewußt getreue Nachbildung der konstantinischen Anastasisrotunde in Jerusalem darstellte. Untersuchungen sehen sich weiterhin im Rahmen des ersten der beiden angedeuteten Teile *Das Forum Tauri* (S. 17—22), *Die Basilika und ihre Zisterne* (23—26), *Der Bukoleonpalast und die kaiserliche Landungstreppe* (27—29) und *Die Zisterne des Asp* (S. 30—31) gewidmet. Eine vorbildliche Baubeschreibung erfährt in dem durch Reg.-Bm. Karnapp beigezeichneten Beitrag (S. 8—12) *Der Leuchtturm der Seemauer*. Allgemeinerer Natur sind *Beiträge zur byzantinischen Mauertechnik* (S. 13f.). Mehrfach sind es Reste byzantinischer Bildkunst, welche in Rede stehen. Solche bewahrt schon *Die Esekapi meschidi*, ursprünglich ein auch architektonisch als einschiffige Langhausanlage auf dem Boden Konstantinopels nicht uninteressanter Sakralbau wohl des frühen 14. Jahrhunderts, dessen Reste an zweiter Stelle (S. 5ff.) behandelt werden. Zur Publikation gelangen ferner *Die byzantinischen Fresken der Toklu dede meschidi* (S. 15f. dazu Taf. 5), die etwa gleichen Alters sein dürften. *Bemerkungen zu den beiden neu-aufgedeckten Mosaiken der Sophien-Kirche* (S. 32f.) knüpfen an den in dieser Zeitschrift Dritte Serie X S. 75f. veröffentlichten kurzen Aufsatz Sch.s an. Der letzte, *Das Fußbodenmosaik in der Aya Sofya* behandelnde Beitrag des ersten Teiles (S. 34—37) macht wahrscheinlich, daß ein von E. Unger seltsam theologisch mißdeutetes Scheibenmosaik die Stelle bezeichnet, auf welcher sich das bei der Kaiserkrönung eine Rolle spielende purpurumkleidete Holzgestell der ἀναβάθρα zu erheben pflegte.

Der zweite Teil des Buches bietet zunächst eine Auswertung der für Konstantinopel erhaltenen *Verzeichnisse griechischer Kirchen nach 1453* (S. 38—49), bei welcher in das älteste derselben, dasjenige des Russen Tryphon Karateinikoff, der 1583 und 1593 die Stadt besuchte, die Angaben weiterer aus den Jahren 1604, 1678, 1680, 1648, 1683 stammender und eines erst nach 1686 entstandenen Verzeichnisses eingetragen sind. Auf eine Zusammenstellung der früheren *Archäologischen Karten von Konstantinopel* (S. 50) folgen alsdann *Bemerkungen zum topographisch-archäologischen Plan* (S. 59—96), die mit ihren möglichst knappen Angaben über Ursprung und Geschichte der einzelnen Monumente, den zahlreichen beigegebenen Plänen und der sorgfältigen Verzeichnung der einschlägigen Literatur Grundlage und Handwerkszeug für jede weitere Arbeit zu bilden in hervorragender Weise geeignet sind.

Grundsätzlich verzichtet hat Sch. hier auf eine Verzeichnung auch des literarischen Quellenmaterials, wie es etwa insonderheit über die liturgische Bedeutung der einzelnen Kirchen im Patmos-Typikon und in Delehayes Synaxar-Ausgabe vorliegt. Eine ausnahmsweise in dieser Richtung gemachte Angabe bedarf einer Berichtigung. Zum Pantokrator Kloster und seinen Kirchen wird S. 69 vermerkt: „Die Typika bei Dimitrijevski, *Typica* 1, 702“. Tatsächlich ist a. a. O. S. 656—702 nach der Chalki-Hs. Nr. 85 das vom Oktober 6645 *mundi, ind.* 15 datierte Τυπικὸν κητορικὸν des Komnenen Johannes II. veröffentlicht, durch welches das klösterliche und gottesdienstliche Leben der μονὴ τοῦ Παντοκράτορος seine Ordnung erfährt und das interessante nähere Lokalangaben über dessen Hauptkirche, ihren Bilderschmuck und die Annexbauten, ἅγιος Ἀσώματος (= Ἡρώων) und ναὸς τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης καὶ Θεοτόκου τῆς Ἐλεούσης, enthält.

Nachträge (S. 97f.) zeugen von der Hingabe, mit der Sch. Letztes zu buchen bemüht war. Ein dreifaches, deutsches, griechisches und türkisches Register erleichtert in mustergültiger Sauberkeit entscheidend die Benutzung des auf verhältnismäßig engem Raume gebotenen reichen Inhalts.

Prof. A. BAUMSTARK.

LITERATURBERICHT

(Für 1936/37)

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). Das frühere Erscheinen des OC bedingte außerdem einen früheren Abschluß des Berichtes; infolgedessen konnte die armenische Literatur des Jahres 1937 diesmal nicht mehr aufgenommen werden.

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. — AJSL = American Journal of Semitic languages and literature. — BAAC = Bulletin de l'association des amis de l'art copte (Kairo). — Byz. = Byzantion. — BZ = Byzantinische Zeitschrift. — CO = Der christliche Orient (München). — EL = Ephemerides liturgicae. — EO = Echos d'Orient. — HL = Das Heilige Land. — JA = Journal asiatique. — JBL = Journal of biblical literature. — JPOS = Journal of Palestine Oriental Society. — JTS = The Journal of Theological Studies. — M = al-Machriq. — Man. = al-Manāra. — Mas. = al-Masarra. — MBS = al-Mağalla al-Baṭrijarkija as-Surjānija (Jerusalem: Syr. Markuskloster). — NS = Νέα Σιών. — O = Orientalia (Rom). — OCP = Orientalia Christiana Periodica. — PEQ = Palestine Exploration Quarterly. — QDAP = The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. — RAC = Rivista di archeologia cristiana. — RB = Revue biblique. — RE = Revue d'Égyptologie. — RSR = Recherches de science religieuse. — Th = Θεολογία. — ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. — ZNtW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht

(Die Zahlen verweisen auf die Anmerkungen.)

- Abbott, N. 107
 Abuladze, M. J. 212
 Adontz, N. 203
 Aešcoly, A. Z. 191
 Akinean, N. 97, 204, 205.
 d'Alès, A. 14.
 Alt, A. 231.
 Amantos, K. 109.
Anonym 35, 76, 112, 128,
 132, 170, 222, 244.
 Armala, I. 72, 86, 148.
 Arnold, A. 16.
 Assemani, Ph. 180.
 Attwater, D. 10.

 Baldi, D. 47.
 Baramidze, A. 214, 215.
 Baramki, D. C. 227.
 Bardy, G. 8.
 Bauer, K. F. 5.
 Baumstark, A. 6, 134.
 Bellotti, R. 96.
 Berdzenišvili, N. 214.
 Bernard, H. 91.
 Bernardin, J. B. 169.
 Bissing, F. W. von 245.
 Blanche, D. A. 68.
 Böhlig, A. 92, 118.
 Bombaci, A. 64.
 Bonneuil, M. É. de 66.
 Brachet, H. 198.
 Bréhier, L. 8.
 Bruyne, L. de 233.
 Buberl, D. 44.
 Burmester, O. H. E. 172,
 173.
 Bussby, F. 39.

 Carali s. Qārālī.
 Chaîne, M. 165, 183.
 Christensen, A. 116.
 Clercq, C. de 127.
 Costigan, G. H. 217.
 Coussa, A. 126.
 Crowfoot, J. W. 228.
 Crum, W. E. 164.

 Danū, Ni'fatullāh 87.
 Dauvillier, J. 127.
 dei Sabelli, L. 75.

 del Pozzo, E. 64.
 Deray, A. 143.
 Diamantopulos, A. N. 101.
 Diederich, H. 134.
 Djavakhchvili, I. 213.
 Doens, I. 133.
 Dölger, F. J. 137.
 Downey, Gl. 237.
 Drioton, E. 218.
 Drower, E. S. 122.

 Ehrhard, A. 7, 41.
 Elderkin, G. W. 257.
 Emmanuele da S. Marco 187.
 Engberding, H. 33, 139.
 Engelbach, R. 258.
 Essabalean, P. 199.
 Euringer, S. 186, 196.
 Eynde, D. van den 21.

 Faivre, J. 63.
 Fliche, A. 8.
 Frankenberg, W. 151.

 Galbiati, G. 185.
 Gaselee, S. 93.
 Ghedini, G. 115.
 Gordon, C. H. 123.
 Graf, G. 140, 179, 181, 221.
 Grant, C. P. 60.
 Grébaud, S. 184, 195.
 Grumel, V. 15, 30.
 Guidi, I. 193.
 Gutowski, W. J. 54.
 Guyer, S. 243.
 Guzik, M. H. 163.

 Hamilton, R. W. 226, 255.
 Ḥanūna, T. 141.
 Ḥarfūš, I. 88.
 Hausherr, I. 153.
 al-Ḥāzin, L. 71.
 Hažmuková, V. 174.
 Hebbelynck, A. 167.
 Heiler, F. 9.
 Heiming, O. 31.
 Henning, W. 120, 121.
 Hoffmann, G. 102, 103.
 Hofrichter, Z. 249.
 Honigmann, E. 61, 99.

 Hussey, J. M. 12.
 Hyacinth 144.

 Ignatius Ephraem I. 152,
 156.

 Janssens, H. F. 160.
 Jerphanion, G. de 124, 234,
 251—254.
 Jüon, P. 177.
 Jugie, M. 13.

 Karst, J. 130, 211.
 Kauchtschischwili, S. 62.
 Kettler, F. H. 114.
 Khazen s. al-Ḥāzin.
 Kirchoff, K. 134.
 Kirk, G. E. 256.
 Kirsch, J. P. 240.
 Kirschbaum, P. 239.
 Kopp, Cl. 78.
 Koschaker, P. 162.
 Kraeling, C. H. 149, 250.
 Kraemer 23.
 Krüger, P. 110.
 Kuhn, K. G. 150.
 Kurfess, A. 22.
 Kutsch, W. 42.

 Lacombe, J. 11.
 de Lacy O'Leary 94.
 Lambert, A. 48.
 Lammens, H. 80.
 Lantschoot, A. van 167.
 Lassus, J. 145, 232.
 Lauriotes, E. K. 27.
 Lawrence, T. E. 56, 57.
 Leipoldt, J. 19.
 Lewy, H. 200, 202.
 Lohmeyer, E. 17, 20.
 Lüthi, K. J. 1, 4.

 Macler, F. 206.
 Malek, Y. 85.
 Ma'lūf, I. A. 182.
 Manetti, C. 2.
 Marangoni, L. 225.
 Markovski, I. S. 52.
 Martin, V. 8.
 Mas'ūd, G. 154, 155, 157.

- Mayence, F. 233, 233 a.
 Mercenier, R. P. F. 131.
 Messina, G. 159.
 Michaelides, E. 104.
 Miltner, F. 235.
 Mina, T. 246.
 Mir'i, J. 178.
 Mlaker, K. 201.
 Modena, L. G. 77.
 Moraites, D. N. 26.
 Mouterde, R. 216.
 Müller, V. 238.
 Munier, A. 105, 106.
 Musil, A. 74.
 Muysen, J. 142.
- Nallino, C. A. 161.
 Neno, A. 119.
 Nif'matullāh s. Danū.
- O'Leary s. de Lacy O'Leary.
 Ortiz de Urbina, I. 83.
- Pantelakes, E. T. 28.
 Papadakis, N. I. 79.
 Paris, F. 131.
 Pavry, I. D. C. 117.
 Pearson, L. T. 55.
 Pelekanides, I. 241.
 Piankoff, A. 248.
 Pigoulewski, N. 147.
 Placidus 90, 129.
 Polotsky, H. J. 176, 192.
- Pontecorvo, V. 64.
 Poot, L. D. T. 18.
 Porcher, E. 168.
- Qārali, P. 70.
- Raes, A. 139.
 Rahner, K. 113.
 Reich, S. 59.
 Rubinacci, R. 64.
 Rücker, A. 224.
 Rucker, I. 81, 82.
- Saarisalo, A. 108.
 Šaiḥō, B. 158.
 Salaville, S. 24, 25, 135.
 Sarkis, J. 111.
 Sattler, H. 32.
 Schlunk, H. 45.
 Schneider, A. M. 43, 230.
 Schwartz, E. 95, 98, 100, 125.
 Semharay, Tekle-Maryam 188, 189.
 Seth, M. J. 73.
 Simon, J. 194, 236.
 Simaika, M. H. 220.
 Sobhi, G. P. 171.
 Socin, A. 53.
 Sommerfelt, A. 208, 210.
 Sophronios, Metr. v. Leontopolis 29.
 Stapelmohr, I. v. 49.
- Steel, A. 247.
 Stegmüller, O. 136.
 Stephan, St. H. 51.
 Stevens, E. S. 122.
 Stuhlfauth, G. 242.
- Tagliavini, C. 209.
 Tharaud, J. 65.
 Thomas, T. H. 3.
 Thoumin, R. 58.
 Thurston, H. 190.
 Tillyard, H. I. W. 38.
 Timotheos, Patr. v. Jerusalem 50.
 Tisserant, E. 184.
- Vincent, L. H. 223.
 Vine, A. R. 84.
 Vogt, H. 197, 207.
 Volbach, W. F. 46.
- Waterman, L. 229.
 Wellesz, E. 34, 36, 37.
 Wensinck, A. J. 40.
 Werth, K. 89.
 Williams, M. E. 146.
 Winingen, F. 67.
 Woolley, C. L. 56, 57.
 Worrell, W. H. 166.
- Zaijāt, Ḥ. 69.
 Zaki M. Ḥasan 219.

I. Allgemeines.

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

a: BIBLIOGRAPHIE UND GESCHICHTE DER STUDIEN: Den Versuch einer „Bibliographia aethiopica“ nach den Beständen Schweizer Bibliotheken veröffentlicht K. J. Lüthi¹, während C. Manetti² „Il contributo italiano all' esplorazione e allo studio dell' Etiopia. Guida bibliografica dell' Etiopia“ vorlegt und T. H. Thomas³ „Modern Abyssinia“ eine kritische Bibliographie der ernsthaften geographischen Literatur der letzten zehn Jahre bietet. Über „Äthiopisch in der Schweiz“ handelt K. J. Lüthi⁴ und über „Hiob Ludolf, den Begründer der äthiopischen Sprachwissenschaft und des äthiopischen Buchdrucks“ K. F.

¹ Gutenbergmuseum XXII, 5/38.
 XXVII, 120/8.

² *Rom 1936 (67).

³ Geographical Review

⁴ *Bern 1936 (87).

Bauer⁵. Eine warm empfundene Skizze eines deutschen Gelehrtenlebens „Karl Maria Kaufmann“ schrieb A. Baumstark⁶ anlässlich des 65. Geburtstages.

b: GESCHICHTE UND REALIEN: α) Geschichte: Im Rahmen seiner klar geschriebenen Kirchengeschichte „Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten“ behandelt A. Ehrhard⁷ jetzt die griechische Kirche bis zum Konzil von Chalcedon; der nächste Band soll die Geschichte der orientalischen Nationalkirchen bringen. Eine umfangreiche auf 24 Bände berechnete „Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours“ geben A. Fliche und V. Martin⁸ unter Mitarbeit zahlreicher namhafter Gelehrter heraus; die ersten vier Bände behandeln die Zeit bis zur Wahl Gregor des Großen; hier sei besonders auf einige Abschnitte des vierten Bandes hingewiesen: G. Bardy, „Les débuts du Nestorianisme“, „Les églises de Perse et d'Arménie au V^e siècle“, „Les églises de Perse et d'Arménie au VI^e siècle“, G. Bardy und L. Bréhier, „L'expansion chrétienne aux V^e et VI^e siècles“ (über das Christentum in Arabien und Zentral-Asien) und L. Bréhier, „La vie chrétienne en Orient“. Wenn F. Heiler⁹ in seinem Buche „Urkirche und Ostkirche“ auch von seiner bekannten Einstellung ausgeht und oft aus zweiter Hand schöpft, so ist es für die Ostkirchen doch ein brauchbares Nachschlagewerk mit exakten Informationen und feinen Beobachtungen. Ein Buch über „The dissident eastern Churches“ veröffentlicht D. Attwater¹⁰. Von J. Lacombe's¹¹ „Chronique des églises orientales“ interessiert hier nur der Abschnitt über das Patriarchat Alexandrien. „Church and learning in the Byzantine empire 867—1185“ behandelt J. M. Hussey¹².

β) Lehre: M. Jugie¹³ behandelt im letzten Drittel seines Buches „De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes“ die Lehren der byzantinischen Kirche, sowie der Nestorianer und Monophysiten, während A. d'Alès¹⁴ in der Frage des Credo's „Nicée-Constantinople. Au concile de Chalcedoine“ sich gegen J. Lebon (vgl. vorigen Bericht Nr. 19) verteidigt. V. Grumel¹⁵ bringt in Form eines Aufsatzes „La mariologie de saint Jean Damascène“ eine kritische Würdigung des gleichnamigen Buches von C. Chevalier (vgl. vorigen Bericht Nr. 22a) und weist auch auf die Schwächen des sonst ausgezeichneten Buches hin.

γ) Liturgie: Ein Überblick und eine kritische Würdigung der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Literatur über die Entstehung der Abendmahlsfeier wird von zwei Forschern geboten; der junge katholische Forscher A. Arnold¹⁶ widmete dieser Frage sein von der Tübinger theol. Fakultät mit einem Preise ausgezeichnetes Buch: „Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung“; er führt die ganzen Probleme in systematischer Anordnung vor und sucht auch seinerseits der weiteren Forschung Ziel und Richtung zu geben. Der zweite, der evangelische Theologe E. Lohmeyer¹⁷, greift in seiner Übersicht „Vom urechristlichen Abendmahl“ nur die beiden Hauptprobleme, das letzte Mahl Jesu und das Mahl in der ältesten

⁵ Frankfurt 1937 (10). ⁶ Leipzig 1937 (40). ⁷ Bonn 1937 (456) = Ehrhard, Die kathol. Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker I/2. ⁸ Paris 1934—37 (474; 511; 539; 612). ⁹ München 1937 (XX, 607) = Heiler, Die kathol. Kirche des Ostens und Westens I. ¹⁰ *London 1937 (350). ¹¹ EO XXXVI, 356/9. ¹² *London 1937 (IX, 259). ¹³ *Rom 1936 (XI, 418). ¹⁴ RSR XXVI, 579/84. ¹⁵ EO XXXVI, 318/46. ¹⁶ Freiburg 1937 (XVI, 196) = Freiburger theolog. Studien 45. ¹⁷ Theolog. Rundschau IX, 168/227, 273/312.

Christenheit, heraus. Dem Probleme der Entstehung der Meßliturgie selbst sind drei Schriften gewidmet: das Buch „Het oude christelijk avondmaal en zijn historische perspectieven“ von L. D. T. Poot¹⁸, die Broschüre von J. Leipoldt¹⁹ „Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich?“ und der Aufsatz „Das Abendmahl in der Urgemeinde“ von E. Lohmeyer²⁰. Poot nimmt gegenüber der Ansicht von einem wesentlichen Einfluß des Mysterienkultes auf die Entstehung des Abendmahles eine ablehnende Haltung ein und betont den Zusammenhang mit jüdischen Sakramentalzeiten; nach einer Untersuchung der Einsetzungsberichte in den Evangelien und der Auffassung des Paulus, wobei er sich ständig mit der Literatur auseinandersetzt, formuliert er seine Auffassung in den Worten: das Meßopfer ist aus einem Dankopfer entstanden, „aus der Darbringung der Gaben an den Herrn entstand die Darbringung des Herrn in den Gaben“ (S. 267). Leipoldt will zwei ursprünglich selbständige Bestandteile, den Wortgottesdienst und die Abendmahlsfeier, erkennen, die vom späteren Griechenchristentum in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. zusammengelegt wurden; die Judenchristen in Jerusalem hätten einmal einen Wortgottesdienst in Anlehnung an jüdische Formen ausgebildet, dann aber auch ein gemeinsames Mahl, das Brotbrechen als einer Fortsetzung der Tischgemeinschaft der Jünger zu Lebzeiten des Herrn; das frühe Griechenchristentum sei dann in der Gestaltung des Wortgottesdienstes frei verfahren und habe sich gegen das Jüdische wie gegen das Heidnische scharf abgegrenzt, wenn es auch manches aus dem dionysischen Kult übernommen habe; die Abendmahlsfeier habe es aber von Jerusalem übernommen, da sie dort schon etwas speziell Christliches gewesen sei. Nach der Auffassung Lohmeyers ist die Mahlfeier des Herrn aus einem doppelten Ursprung hervorgegangen, aus dem Vorbild des Brotwunders wie des letzten Jüngermahles; diese Doppelheit habe ihren nachweisbaren Grund in einer einheitlichen Mahlanschauung Jesu, die sich in jenen beiden Erzählungen nur in besonderer Weise ausprägte. D. van den Eynde²¹ bietet in seinem Artikel „Baptême et Confirmation d'après les Constitutions apostoliques VII, 44, 3“ eine neue Übersetzung und Erklärung dieser Stelle, wobei er die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der χειροθεσία lenkt, die im Orient nicht ausschließlich mit der Firmung verbunden sei, sondern die Epiklese bei der Salbung mit Öl, bei der Abwaschung und bei der Salbung mit Myron begleite. A. Kurfess²², „Plinius und der urchristliche Gottesdienst“ weist gegenüber dem Versuch von Kraemer²³, „Pliny and the early church service“, die Stelle Plinius, Epist. X, 96, 9 auf den Morgengottesdienst zu beziehen, darauf hin, daß diese Stelle mit Lietzmann auf die Taufe zu beziehen sei. S. Salaville²⁴ gibt „Eusebii Renaudot dissertatio inedita de liturgiis orientalibus“ nach der Pariser Hs. heraus, eine Schrift, die in ihrer Zusammenfassung auch heute noch ohne Wert ist. Derselbe²⁵ stellt in seiner „Brevis notitia de Nicalao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina“ einige Irrtümer über die Person des N. Cabasilas richtig (nicht identisch mit Cabasilas Sacellarius, also auch nicht Erzbischof von Thessalonike!) und gibt eine Inhaltsangabe seiner Schriften. Über „Ἡ λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου“ schreibt D. N. Moraïtes²⁶, während E. Kurila Lau-

¹⁸ Wageningen 1936 (XII, 287). ¹⁹ Leipzig 1937 (60). ²⁰ JBL LVI, 217/52.

²¹ RSR XXVII, 196/212. ²² ZNtW XXXV, 295, 8. ²³ Classical Philology XXIX, 293/300. ²⁴ EL LI, 319/49. ²⁵ EL L, 384/401. ²⁶ *Athen 1937 (17) aus: Ὁρθοπεδικὴ καὶ χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία.

riotes²⁷ seine Arbeit „Αί πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων γενόμενα ἀπόπειραι ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ“ fortsetzt und E. T. Pantelakes²⁸ „Τὰ Σιναΐτικὰ χειρόγραφα τῶν λειτουργικῶν βιβλίων“ behandelt. Sophronios²⁹, Metropolit von Leontopolis, fährt mit seiner Zusammenstellung der liturgischen Dichtungen fort und behandelt jetzt „Ἠλίος ὁ Β' Πατριάρχης Ἱεροσολύμων“, „Μιχαήλ ὁ Σύγκελλος“ und „Θεοφάνης ὁ Γραπτός“. „Une date historico-liturgique: τῇ τρίτῃ τῆς Γαλιλαίας“ bestimmt V. Grumel³⁰ als den Dienstag der vierten Osterwoche auf Grund der Angaben über die Heirat Konstantins VII.; dieser Tag wurde im Konstantinopel des 10. Jahrh.s nach dem Tagesevangelium so benannt. O. Heiming³¹ behandelt „Die Neun- und Drei-Odenkanones der Byzantiner“ und zeigt, daß die ursprünglich damit verbundenen biblischen Texte verdrängt wurden. Wie der Gedanke der Auferstehung die ganze byzantinische Liturgie in starkem Maße durchdringt, zeigt H. Sattler³², „Das Ostergeheimnis in der byzantinischen Liturgie“, während H. Engberding³³ „Die Verehrung des heiligen Basilius d. Gr. in der byzantinischen Liturgie“ behandelt.

δ) *Liturgische Musik*: Einen Überblick über den „Stand der Forschung auf dem Gebiete der byzantinischen Kirchenmusik“ bietet E. Wellesz³⁴; dabei hebt er hervor, daß das Problem der byzantinischen Notation sozusagen als gelöst zu betrachten sei. Zum ersten Male wurde auch ein Dokument der byzantinischen Musik in photographischer Wiedergabe veröffentlicht: das „Sticherarium“³⁵ nach dem Codex Vindobonensis theol. graec. 181, einer Handschrift in mittelbyzantinischer Notation aus dem Anfang des 13. Jahrh.s. Danach wurden von E. Wellesz³⁶ die 112 „Hymnen des Sticherarium“ für den Monat September in eine gesicherte moderne Notenschrift übertragen, während derselbe³⁷ auch noch eine Schrift „Trésor de musique byzantine“ mit Proben der Kirchenmusik der mittelbyzantinischen Periode in Lichtdruck und moderner Umschrift veröffentlichte. Man vergleiche dazu die näheren Ausführungen in BZ XXXVI, 411—16. H. J. W. Tillyard³⁸ versucht in einem Aufsätze „Early byzantine neumes: a new principle of decipherment“ eine Erklärung der Hypostaseis.

e: LITERATUR: F. Bussby³⁹ „St. Mark 14, 72: an aramaic mistranslation?“ erklärt die Stelle καὶ ἐπιβλαῶν ἔκλαϊεν als eine mißverstandene Übersetzung des aramäischen Originals (Verwechslung von ܐܪܝܘܬܐ mit ܐܪܝܘܬܐ). Eine gediegene und systematische Untersuchung der „Semitisms of Codex Bezae and their relation to the non-western text of the Gospel of Saint Luke“ legt A. J. Wensinck⁴⁰ vor; doch ist seine Schlußfolgerung von einer doppelten aramäischen Ausgabe des Evangeliums durch Lukas selbst kaum annehmbar; vielmehr dürfte in diesen Semitismen ein Nachwirken der Diatessaron-Überlieferung zu erblicken sein, wovon man sich durch einen Vergleich mit altsyrischer und altlateinischer Über-

²⁷ NS XXXI, 11/8, 159/68, 230/8, 249/56, 417/26, 479/89, 736/44. ²⁸ Athen 1936 aus: Πρακτικά τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας. ²⁹ NS XXXI, 201/8, 274/81, 329/38, 403/16, 467/78, 525/40, 666/73. ³⁰ EO XXXVI, 52/64. ³¹ CO II, 105/9. ³² CO II, 33/41. ³³ CO II, 16/22. ³⁴ Byz. XI, 729/37. ³⁵ *Kopenhagen 1935 (66 S., 650 Taf.) = Monumenta musicae byzantinae I. ³⁶ *Kopenhagen 1936 (XLVII, 156) = Monumenta musicae Byzantinae. Transcripta I. ³⁷ *Paris 1935 (23 S., 39 Taf.). ³⁸ *Laudate XIV, 183/7. ³⁹ Bull. John Rylands Library XXI, 273/4. ⁴⁰ Leiden 1937 (48) aus: Bulletin of the Bezan Club 12.

lieferung leicht überzeugen kann. Von A. Ehrhards⁴¹ Standardwerk „Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrh.“ liegt jetzt der erste Band abgeschlossen sowie die erste Lieferung des zweiten Bandes vor. Ein Aufsatz von W. Kutsch⁴², „Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur“ bietet eine lehrreiche und anerkennende Besprechung von Tkatsch's Ausgabe der arabischen Poetik des Aristoteles.

d: DENKMÄLER: Das Buch von A. M. Schneider⁴³ über „Byzanz“ bringt wichtige „Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt“. Das Monumentalwerk „Die byzantinischen Handschriften. Der Wiener Dioskurides und die Wiener Genesis“ von P. Buberl⁴⁴ enthält vorzügliche Lichtdrucke sämtlicher Genesis-Miniaturen. Ferner erschienen zwei Führer durch die Museen in Berlin und im Vatikan: H. Schlunk⁴⁵, „Die früh-christliche-byzantinische Sammlung“ (Berlin) und W. F. Volbach⁴⁶, „L'arte bizantina nel medioevo“ (Vatikan).

II. Geschichte und Realien.

a: ORTS- UND VÖLKERKUNDE: *α) Palästina:* Zunächst ist hier ein „Piccola guida di Terra Santa“ von D. Baldi⁴⁷ in zweiter Auflage zu nennen. A. Lambert⁴⁸, der im vorigen Jahre Egeria als den richtigen Namen dieser bekannten Pilgerin und Galizien als ihre Heimat nachgewiesen hat, sucht jetzt wahrscheinlich zu machen, daß „Egeria soeur de Galla“ ist d. h. die Schwester jener Galla, die Hieronymus in seiner *Ep. 133 ad Ctesiphontem* IV, 3 erwähnt; er stellt sie in das priscillianistische Milieu des damaligen Spanien hinein und deckt auch priscillianistische Anklänge in ihrem Itinerarium auf; ihre Pilgerreise würde damit in die Jahre 414—416 fallen. I. v. Stapelmohr⁴⁹ gibt Ludolf von Sudheim's „Reise ins heilige Land“ nach der Hamburger Hs. neu heraus, während Timotheos⁵⁰, Patriarch von Jerusalem, eine Übersicht über die wichtigsten „Νεώτερα ὁδοιπορικὰ“ vom 15.—19. Jahrh. mit Auszügen bietet. „Caphar-semelia“, das in Lucians Bericht über die Entdeckung der Gräber des Hl. Stephan und seiner Gefährten vorkommt, identifiziert St. H. Stephan⁵¹ mit Ḥirbet Imm eš-Šamel bei Beit Ġimāl. „Über gewisse unrichtige Vorstellungen und Auffassungen über Palästina und die heiligen Stätten in diesem Lande“ handelt I. S. Markovski⁵². Interessante Reisebriefe A. Socin's⁵³ über einen „Ritt durch Palästina im Jahre 1869“ veröffentlicht A. Alt. An Reisebeschreibungen sind zu nennen: „Quell des lebendigen Wassers. Tagebuch einer Pilgerreise ins heilige Land und nach dem Orient im Jahre 1934“ von W. I. Gutowski⁵⁴, „Through the Holy Land. A fascinating tour with the Bible in hand“ von

⁴¹ Leipzig 1937, Bd. I (XVIII, 717), Bd. II Lfg. 1 (144).

⁴² O VI, 68/82.

⁴³ Berlin 1936 (106) = Istambuler Forschungen 8. ⁴⁴ Leipzig 1937 (147 S., 44 Taf.)

= Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich, N. F. 4.

⁴⁵ *Berlin 1937 (64). ⁴⁶ *Rom 1935 (18, XV). ⁴⁷ *Jerusalem 1937 (XII, 335).

⁴⁸ Revue Mabillon XXVII, 1/42. ⁴⁹ Lund 1937 (XI, 158) Phil. Diss. Lund. ⁵⁰ NS

XXXI, 121/37, 185/200, 257/73, 313/28, 377/94, 441/55, 505/20, 569/84, 633/48, 679/714.

⁵¹ JPOS XVII, 45/51. ⁵² *Sofia 1933 (65) (bulgar. mit dt. Zusammenfassung)

= Godišnik na Sofijskija Univ., Bogoslovski Fak. XI, 4. ⁵³ ZDPV LX, 1/132.

⁵⁴ *Krakau 1936 (143) (poln.).

L. T. Pearson⁵⁵ sowie ein Neudruck des wertvollen Berichtes „The wilderness of Zin“ von C. L. Woolley und T. E. Lawrence⁵⁶ nebst einer französischen Übersetzung desselben Buches: „Le désert de Sin“⁵⁷.

β) *Syrien*: R. Thoumin⁵⁸ veröffentlicht eine dankenswerte „Géographie humaine de la Syrie Centrale“, während S. Reich⁵⁹ „Études sur les villages araméens de l'Anti-Liban“ schreibt und C. P. Grant⁶⁰ über „The Syrian desert. Caravans, travel and exploration“ handelt.

γ) *Kleinasien*: E. Honigmann⁶¹ bespricht in einem Ausfatze „Pour l'atlas byzantin“ den Bischofssitz Germia und regt vor allem die Schaffung eines dringend notwendigen Handbuches der historischen Geographie des Mittelalters an.

δ) *Kaukasus*: Seine Veröffentlichung „Georgica. Scriptorum Byzantinorum excerpta ad Georgiam pertinentia“ setzt S. Kauchtschischwili⁶² mit einem dritten Bande fort.

ε) *Ägypten*: Aus dem Nachlaß von J. Faivre⁶³ erschien eine Zusammenstellung geschichtlicher Nachrichten über „L'église Saint-Sabas et le Martyrium de Saint-Marc à Alexandrie“.

ζ) *Abessinien*: A. Bombaci, E. del Pozzo, V. Pontecorvo und R. Rubinacci⁶⁴ veröffentlichen „Elementi per la toponomastica Etiopica“. Der Bericht über ihre Reise nach Abessinien im Jahre 1935 von dem Schriftstellerpaar J. und J. Tharaud⁶⁵ „Le passant d'Éthiopie“ enthält eine Beschreibung des Kreuzfestes, während M. E. de Bonneuil⁶⁶ „Axoum, le chemin de Dieu“ eine kurze Beschreibung von Aksum und dem Inneren der Sionskirche bietet. Das Buch von F. Winninger⁶⁷ „Malerreise durch Abessinien“ enthält außer einer ganz kurzen Beschreibung der Marienkirche auf dem Entottoberge nichts, was hier von Interesse wäre.

b: ALLGEMEINE UND PROFANGESCHICHTE: α) *Syrien*: D. A. Blanche⁶⁸ veröffentlicht eine kurze „Histoire du Liban“. Ḥabīb Zaijāt⁶⁹ behandelt in seinen „Auszügen aus orientalischen Handschriften“ folgende den christlichen Orient betreffende Dinge: 1. ein Bittgesuch der Muslime in Lissabon an den Sultan Īnāl vom Jahre 858/1454, den Christen in Jerusalem den Wiederaufbau der zerstörten Auferstehungskirche (*Kanīsat al-qumāma*) und anderer Kirchen zu gestatten und die in Moscheen verwandelten Kirchen zurückzugeben, da ihnen die Zerstörung ihrer Moschee in Lissabon als Repressalie angedroht sei; 2. das Kloster Dair Rummānīn in der Umgebung von Aleppo; 3. das Kloster Dair Ṣalībā in Damaskus; 4. die Frage, ob Abu 'l-Barakāt Ibn Kabar auch Dichter war, wobei er auf eine Qasida in einem Auszuge aus dem noch nicht veröffentlichten Geschichtswerk des Rukn ad-Daula Baibars ad-Dawādār (Bibl. Ambros. C 45) hinweist; 5. die griechisch-melkitischen Mosaikkünstler der ersten Jahrhunderte der Hiğra; 6. die christlichen Mütter hervorragender Muslime, besonders die Mutter des Ḥālīd al-Qasrī; 7. die Klöster Dair Quzmān nördlich von Aleppo und Dair Ḥanainā bei Damaskus. B. Qāralī's⁷⁰ Arbeit über „Faḥr ad-Dīn II.,

⁵⁵ *London 1937 (127). ⁵⁶ *London 1936 (161). ⁵⁷ *Paris 1937 (208). ⁵⁸ Paris 1936 (VIII, 362). ⁵⁹ *Damaskus 1937 (XIV, 196) = Documents d'études orientales de l'Inst. français de Damas 7.

⁶⁰ *London 1937 (XVI, 410). ⁶¹ Byz. XI, 541/62. ⁶² *Tiflis 1936 (VI, 368) (georg.). ⁶³ BAAC III, 57/74. ⁶⁴ *Neapel 1937 (312). ⁶⁵ Paris 1936 (257). ⁶⁶ La Géographie LXVII, 65/72. ⁶⁷ Berlin 1937 (195).

⁶⁸ *Beyrouth 1937 (190). ⁶⁹ M XXXV, 13/41, 177/228, 339/90 (arab.). ⁷⁰ *Ḥarīsa 1937 (156) (arab.).

Fürsten des Libanon, seine Verwaltung und seine Politik 1590—1635“ wurde in dieser Zeitschrift besprochen, während L. al-Ḥāzin⁷¹ u. d. T.: „Fahr ad-Dīn II. und seine Beziehungen zu den europäischen Mächten“ dem im vorigen Berichte unter Nr. 94 erwähnten Werke des gleichen Verfassers eine ausführliche Besprechung widmet. I. Armala⁷² entwirft eine biographische Skizze des „Königs des Libanon, des Emīr Bašīr aš-Šihābī II. (1767—1850)“ mit Proben der ihm huldigenden zeitgenössischen Dichtung.

β) *Armenien und die armenische Diaspora*: „The Armenians in India. From the earliest times to the present day“ behandelt J. M. Seth⁷³.

γ) *Abessinien*: A. Musil⁷⁴ veröffentlichte einen Abriß der Geschichte Abessiniens von 1855 bis heute: „Der Löwe vom Stamme Juda. Das neue Abessinien“, während die „Storia di Abissinia“ von L. dei Sabelli⁷⁵ mit einem zweiten Bande ihren Abschluß fand (vgl. vorigen Bericht Nr. 108).

c: *PERSONALGESCHICHTE*: Anonym erschien ein Nekrolog⁷⁶ auf den durch seine Veröffentlichungen über eigene Schicksale im Krieg bekannten Maṭrān Petrus ‘Azīz, zuletzt Bischof von Zahō, gest. 21. Januar 1937.

d: *ALLGEMEINE KIRCHENGESCHICHTE*: α) *Die morgenländische Orthodoxie*: Über „Il cristianesimo ad Ossirinco secondo i papiri. Chiese e conventi e loro condizione economica“ handelt L. G. Modena⁷⁷ in Ergänzung zu der 1917 erschienenen Arbeit von Pfeilschifter und stellt für das 5. und 6. Jahrh. rund 60 Kirchen fest. „Das Patriarchat in Jerusalem, seine Entstehung und Entwicklung bis zum Einfall der Araber“ behandelt Cl. Kopp⁷⁸, während N. I. Papadakis⁷⁹ über „Ἡ ἐκκλησία Κρήτης“ schreibt. Der mittlerweile verstorbene H. Lammens⁸⁰ untersucht nochmals ausführlich die Frage „Die Christen in Mekka vor der Hiğra“, wobei er einige neue Belege beibringt; er kommt zu dem Schluß, daß man Christen der verschiedensten Berufe zu vorübergehendem Aufenthalt in Mekka mit Sicherheit nachweisen kann.

β) *Die syrischen Sonderkirchen*: Einen gut orientierenden Artikel über „Nestorius“ verfaßte I. Rucker⁸¹ und bietet in Fortsetzung seiner „Studien zum Concilium Ephesinum“⁸² einen ausführlichen Überblick über „Cyrillus und Nestorius im Lichte der Ephesus-Encyclika. Das Ephesinische Konzil und seine dogmengeschichtlichen Probleme in alter und neuer Beleuchtung.“ Die „Storia e causa dello scisma della chiesa di Persia“ untersucht I. Ortiz de Urbina⁸³; als tiefere Gründe für die Entstehung der nestorianischen persischen Nationalkirche erkennt er zwei Punkte: 1. die geographische Isolierung Persiens und die mangelnden direkten Verbindungen zum Okzident und zu Rom, und infolgedessen auch eine theologische Isolierung, die Persien zwar vor den dogmatischen Streitigkeiten des byzantinischen Reiches bewahrte, andererseits aber dem Lande auch keine gelehrten Theologen schenkte, so daß es später mit Leichtigkeit dem Nestorianismus anheimfiel; 2. den Cäsaropapismus in Byzanz und andererseits die gleichen Bestrebungen in Persien unter Jezdegerd I., der wie Konstantin der Beschützer der Kirche sein wollte, was die Trennung und religiöse Autarkie Per-

⁷¹ M XXXV, 256/63 (arab.). ⁷² Man. VIII, 481/99 (arab.). ⁷³ *London 1937 (XV, 629). ⁷⁴ Prag 1934 (120) (tschech.). ⁷⁵ *Rom 1936 (450). ⁷⁶ Nağm IX, 33/8 (arab.). ⁷⁷ Bull. de la société r. archéologique d'Alexandrie, N. S. IX, 254/69. ⁷⁸ HL LXXXI, 77/90, 122/41. ⁷⁹ Kanea (Kreta) 1936 (164). ⁸⁰ M XXXV 69/96, 264/86 (arab.). ⁸¹ Pauly-Wissowas Real.-Enzykl. XVII, 126/37. ⁸² Oxenbrunn 1934—36 (136). ⁸³ OCP III, 456/85.

siens begünstigte. Eine umfassende Geschichte der „Nestorian churches. A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the persian schism to the modern Assyrians“ veröffentlicht A. R. Vine⁸⁴, während Y. Malek⁸⁵ „The British betrayal of the Assyrians“ (mit einer Einleitung von W. A. Wigram) behandelt. I. Armala⁸⁶ stellt in seinem Aufsatz „Die Melkiten. Ihr Patriarchat Antiochia und ihre nationale und liturgische Sprache“ zunächst die Geschichte des Patriarchates dar und versucht nachzuweisen, daß die Liturgie der Melkiten von je her in syrischer Sprache gefeiert worden sei und erst im 17. Jahrh. ins Arabische übersetzt wurde; jedoch erscheint der Nachweis des Syrischen als ursprünglicher Liturgiesprache nicht geglückt; vor allem übersieht der Verfasser die historische Bedeutung der überaus zahlreich beibehaltenen griechischen Formeln; ferner macht Verfasser auf einzelne alte liturgische Handschriften im Orient aufmerksam, so z. B. auf eine vollständige Hs. der Ferialoffizien (*šehîmē*) im Besitz des Grafen Ph. de Tarrazi. „Der hl. Severus der Große“ ist Gegenstand einer in jakobitischer Sicht geschriebenen Biographie von Ni‘matullāh Danū⁸⁷, während I. Ḥarfūš⁸⁸ seine Sammlung biographischer Nachrichten über „Die Schüler des römischen maronitischen Kollegs“ fortsetzt. „Das Schisma der Thomaschristen unter Erzbischof Franziskus Garzia“ stellt K. Werth⁸⁹ nach den Akten des Archivs der Sacra Congregatio de Propaganda Fide dar. Placidus⁹⁰ veröffentlicht eine „Statistica Christianorum S. Thomae (India)“ unter besonderer Berücksichtigung der Katholiken des malabarischen und des malankarischen Ritus. Über die bereits im vorigen Bericht erwähnte „Découverte de Nestoriens Mongols aux Ordos et l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient“ handelt jetzt H. Bernard⁹¹.

γ) *Die koptische und abessinische Kirche*: Einen kurzen Abriß der Geschichte „des Christentums in Ägypten“ bietet A. Böhlig⁹² in einem Vortrag; ebenso kurz handelt S. Gaselee⁹³ über „The Copts“ in kirchlicher Hinsicht, während de Lacy O’Leary⁹⁴ ein Buch über „The saints of Egypt“ veröffentlicht. — Auf einen „Bischof der römischen Reichskirche in Abessinien“, den Bischof Sabinos von Aduli im aksumitischen Reiche, wo eine Niederlassung koptischer Kaufleute existierte, macht E. Schwartz⁹⁵ aufmerksam. Über „Il cristianesimo in Abissinia“ handelt R. Bellotti⁹⁶.

δ) *Die armenische Kirche*: Hier ist nur ein mit deutscher Inhaltsangabe versehenes armenisches Buch von N. Akinean⁹⁷ zu nennen: „Moses III. Tat’ewaci, Katholikos der Armenier und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur armenischen Kirchengeschichte 1577—1633“, eine Biographie dieses bedeutsamen Katholikos, der unter den schwierigsten politischen Verhältnissen die kirchliche Renaissance vorbereitet hat.

e: *KONZILIENGESCHICHTE*: „Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel“ handelt E. Schwartz⁹⁸ und zeigt, daß sie nach

⁸⁴ *London 1937 (227). ⁸⁵ *Chicago 1935 (IX, 380). ⁸⁶ M XXXIV, 37/66, 211/34, 361/94, 497/526 (arab.). ⁸⁷ MBS IV, 26/31 (arab.). ⁸⁸ Man. VIII, 161/78, 423/30, 612/20 (arab.). ⁸⁹ Limburg 1937 (XV, 167), Münster, Kath.-theol. Diss. ⁹⁰ OCP III, 292/5. ⁹¹ *Paris 1937 (IV, 75). ⁹² Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. LI, 233/52. ⁹³ *Journal R. Central Asian Soc. XXIV, 27/45. ⁹⁴ *London 1937 (IX, 286). ⁹⁵ Philologus LXXXI, 355/7. ⁹⁶ *Mailand 1936 (81). ⁹⁷ *Wien 1936 (XII, 473) (armen. mit dt. Zusammenfassung). ⁹⁸ München 1937 (90) = Abh. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., N. F. 13.

der Provinzialeinteilung des Reiches angeordnet waren, da ja die Reichssynoden unter kaiserlicher Autorität zusammentraten. „L'ordre original de la liste des pères de Nicée“ behandelt ebenfalls E. Honigmann⁹⁹ in seinen „Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople“; Honigmann untersucht die Listen ohne geographische Anordnung und zeigt, daß die Liste des Cod. Vat. gr. 44 nach einem Original kopiert ist, das zur Klasse der Liste von Cod. Sinait. gr. 1117 gehört, und daß die Liste des letztgenannten Kodex auf die geographisch geordneten Listen zurückgeht; in einem zweiten Teil spricht er über „Agrios, évêque d'Appiaria en 381“. Von den von E. Schwartz¹⁰⁰ herausgegebenen „Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Chalcedonense“ erschien im Laufe des Berichtsjahres der dritte Teil des dritten Bandes: „Actiones 7—16. Concilii allocutio ad Marcianum“, während A. N. Diamantopoulos¹⁰¹ einen Aufsatz „Ἡ τετάρτη οἰκουμένη ἐν Χαλκηδόνι (451)“ veröffentlichte. G. Hoffmann¹⁰² gab in seinen „Documenta concilii Florentini de unione orientalium“ die päpstlichen Unionsdekrete „De unione Graecorum 6. Julio 1439“ (Bd. 1), „De unione Armenorum 22. Nov. 1439“ (Bd. 2) und „De unione Coptorum, Syrorum, Chaldaeorum Maronitarumque Cypri 4. Febr. 1442—7. Aug. 1445“ (Bd. 3) in neuer nach den Originalen berichtigter Ausgabe heraus (mit den Namen sämtlicher Unterzeichner) und legte in einem Aufsatz „Die Konzilsarbeit in Ferrara. 8. Jan. 1438 bis 9. Jan. 1439“¹⁰³ den Verlauf dieses Konzils nach einzelnen Sitzungen dar auf Grund einer bisher kaum beachteten handschriftlichen Quellensammlung, die notarielle Urkunden verwertet hat.

†: GESCHICHTE DES MÖNCHTUMS: Die „Μονὴ τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἐν παλαιῷ Καίρῳ“ wird von E. Michaelides¹⁰⁴ topographisch und historisch behandelt. Eine 698 datierte koptische Restaurationsinschrift des sonst unbekanntes „Monastère de Saint Abraham à Farshout“ (jetzt im griechisch-römischen Museum in Alexandria) veröffentlicht A. Munier¹⁰⁵. Derselbe¹⁰⁶ bietet auch geschichtliche Notizen über die Klosterruinen „Dair Abou Lifa“ am nördlichen Wüstenrand des Faijūm mit einigen koptischen Graffiti. Eine Studie über Entwicklung und Verfall des Mönchtums in „The monasteries of the Fayyum“ bis auf unsere Zeit legt N. Abbott¹⁰⁷ vor (vgl. auch vorigen Bericht Nr. 280). Bisher unveröffentlichte Urkunden zur Geschichte des Katharinenklosters enthalten die beiden Veröffentlichungen von A. Saaristo¹⁰⁸, „Waqf documents from Sinai“ (Kaufurkunde vom Jahre 988/1580 über ein Stück Land und Anerkennung dieses Kaufes durch den Qādī in Ägypten sowie Waqfierung dieses Landes) und von K. Amantos¹⁰⁹, „Σιναιτικὰ μνημεῖα ἀνέκδοτα“ (aus dem 17.—18. Jahrh.). Einen guten willkommenen Beitrag zur Geschichte der Ostkirche, speziell des östlichen Mönchtums liefert P. Krüger¹¹⁰, „Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrh.s“ auf Grund der bekannten Quellen sowie handschriftlichen und archäologischen Materials; trotz des allgemein gefaßten Titels ist die Arbeit aber auf die Ge-

⁹⁹ Byz. XI, 429/49. ¹⁰⁰ Berlin u. Leipzig 1937 (XXII, 162). ¹⁰¹ Th. LI, 87/103.

¹⁰² *Rom 1934—36. ¹⁰³ OCP III, 110/40, 403/55. ¹⁰⁴ *Alexandria 1936 (260). ¹⁰⁵ Bull. de la société r. d'archéologie d'Alexandrie, N. S. IX, 26/30. ¹⁰⁶ BAAC III, 1/5.

¹⁰⁷ Chicago 1937 (66) aus: AJSLL LIII, 73/96, 158/78. ¹⁰⁸ *Helsingfors 1934 = Studia orientalia V/1.

¹⁰⁹ *Athen o. J. (118) aus: Hellenika. ¹¹⁰ Münster, Kath.-theol. Diss. 1937 (79).

schichte des Hauptklosters Qarṭāmīn beschränkt. „Rückkehr zum Anfang: der Vater Ġibrā'il Danbō und zwei Dokumente mit neuer Nachricht“ von J. Sarkīs¹¹¹ bildet die Fortsetzung einer Kontroverse um Einzelheiten aus dem Lebensgang dieses Ordensstifters (vgl. Bericht für 1933 Nr. 112 und 113; für 1934/5 Nr. 120). Anonym erschien ein chronistischer Bericht über die Entstehung und Entwicklung der um die Hebung des religiösen Lebens sehr verdienten Genossenschaft der melkitischen „Missionaires de St. Paul“¹¹² (1903—1937).

g) LEHRE: a) *Häresien außerhalb der orientalischen Sonderkirchen*: K. Rahner¹¹³ weist unter dem Titel „Ein messalianisches Fragment über die Taufe“ ein bisher dem Hieronymus zugeschriebenes Fragment bei Migne XL, 860/65 als die Schrift eines gemäßigten Messalianers nach und schlägt als Entstehungszeit die Wende des 4. zum 5. Jahrh. vor. „Der melitianische Streit in Ägypten“ wird von F. H. Kettler¹¹⁴ unter Zugrundelegung einer neuen Ausgabe der „Fundamentalurkunde“ und des Epiphaniusberichtes neu untersucht. Als „Echi di eresia cristiane nei papiri greci“, und zwar gnostischer Natur, sieht G. Ghedini¹¹⁵ die Wendungen an: τῷ πατρὶ θεῷ τῆς ἀληθείας καὶ τῷ παρακλήτῳ πνεύματι (unter Auslassung des Sohnes!) und διὰ τοῦ ἐλαίου τοῦ ἱεροῦ βαπτισμοῦ.

β) *Manichäer*: Den neuesten Abriß der manichäischen Religion unter Verwendung der neuen koptischen Funde (soweit ihm schon zugänglich) enthält das Buch von A. Christensen¹¹⁶, „L'Iran sous les Sassanides“, während I. D. C. Pavry¹¹⁷ über „Manichaeism. A rival of Zoroastrianism and christianity“ handelt. Von der von A. Böhlig¹¹⁸ besorgten Ausgabe der „Kephalaia“ wurde mit Lieferung 7/8 der erste Band zum Abschluß gebracht. Eine italienische mit Anmerkungen versehene Übersetzung von Augustinus „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“ brachte A. Neno¹¹⁹ heraus. Ein aufschlußreiches „Manichäisches Bet- und Beichtbuch“, das einzige ganz erhaltene, aber dennoch fragmentarische Buch aus Ostturkestan, publizierte W. Henning¹²⁰; es enthält parthische und persische Hymnen auf das Bema, Narisah, Srōš-Ahrāg, Jesus und die Gesandten sowie Freudenhymnen und einen soghdischen Beichtspiegel für die Electi nebst einigen soghdischen Fragmenten zur Kenntnis des manichäischen Kultus; dadurch wird bestätigt, daß die Manichäer einen „Gottesmahl“, ein kultisches Mahl, eine Nachahmung des christlichen Abendmahles, gehabt haben, aber nur für die Electi („Wessen Fleisch und Blut ist das, was gegessen wird?“). W. Henning¹²¹ stellt ferner „A list of middle-persian and parthian words“ in den manichäischen Fragmenten zusammen, was bei dem Fehlen eines mittelpersischen Wörterbuches eine sehr willkommene Gabe ist.

γ) *Mandäer*: Ein grundlegendes auf eigenen Erkundungen und Beobachtungen fußendes Werk über „The Mandaeans of Iraq and Iran. Their cults, customs, magic, legends and folklore“ schrieb E. S. Drover (Stevens)¹²², während C. H. Gordon¹²³ in einem Aufsatz „Aramaic and mandaic magical bowls“ die Inschriften auf drei mandäischen Schalen in Text und Übersetzung bekannt macht.

¹¹¹ Naǧm IX, 125/31 (arab.). ¹¹² Ḥarīsa 1937 (arab.). ¹¹³ Zeitschrift f. kathol. Theologie LXI, 258/71. ¹¹⁴ ZNtW XXXV, 155/93. ¹¹⁵ Aegyptus XVII, 334/7.

¹¹⁶ Kopenhagen 1936, S. 174/200. ¹¹⁷ *Journal of Religion XVII, 160/9. ¹¹⁸ Stuttgart 1937, S. 146/94 = Manichäische Handschriften der staatl. Museen zu Berlin. I

¹¹⁹ *Florenz 1935 (XXIII, 168). ¹²⁰ Berlin 1937 (143) = Abh. Preuß. Ak. Wiss., phil.-hist.-Kl. 1936, Nr. 10. ¹²¹ Bulletin of the school of oriental studies IX, 79/92.

¹²² Oxford 1937 (XXV, 436). ¹²³ Archiv orientální IX, 84/106.

h: KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHLICHES RECHT: Über „La treizième métropole du patriarcat d'Antioche“, d. i. Emesa, handelt G. de Jerphanion¹²⁴; sie wurde nach der arabischen Eroberung Ende des 7. oder im 8. Jahrh. als Ausgleich für die unter byzantinischer Herrschaft verbliebene und dadurch dem Patriarchat verloren gegangene Kirchenprovinz Isaurien geschaffen, damit die Zwölfzahl (= zwölf Apostel) erhalten blieb. Die Geschichte der „Kanonesammlungen der alten Reichskirche“ zeichnet E. Schwartz¹²⁵ mit klaren Strichen. „De codificatione canonica orientali“ ist ein Aufsatz von A. Coussa¹²⁶ betitelt, der ausführlich über die Quellen, die Schwierigkeiten und die Notwendigkeit sowie über das Vorgehen bei der Kodifikation berichtet. Eine gute rechtsvergleichende Gesamtdarstellung der „Mariage en droit canonique oriental“ bieten J. Dauvillier und C. de Clercq¹²⁷ unter Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten der orientalischen Riten gegenüber dem Ehe recht der römischen Kirche. Zum „Fasten des Samstags“ gibt A. F.¹²⁸ eine allgemein orientierende Übersicht über die Praxis bei den Orientalen und ihre Begründung. Eine verdienstvolle Arbeit „De fontibus juris ecclesiastici syro-malankarensium commentarius historico-criticus“ von Placidus a S. Josepho¹²⁹ handelt über das Recht jener Kirchenprovinz in Malabar, die von Papst Pius XI. nach dem Übertritt zweier jakobitischer Bischöfe im Jahre 1930 neu geschaffen wurde. Die erste zusammenfassende Arbeit über das iberische Kirchenrecht legt J. Karst¹³⁰ in seinen „Recherches sur l'histoire du droit ecclésiastique Carthvélien“ vor; er behandelt zunächst die Quellen und dann die Organisation und Konstitution der iberischen Kirche mit zahlreichen Quellenausügen in Übersetzung.

i: LITURGIE: a) *Griechische Texte*: R. P. F. Mercenier und F. Paris¹³¹ übersetzen die Liturgien des Johannes Chrysostomos, des Basilius, die Praesanktifikatenliturgie sowie Gebete bei Spendung der Sakramente u. d. T. „Le prière des églises de rite byzantin“. Von der „Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos“¹³² erschien auch eine anonyme deutsche Übersetzung, sowie eine flämische von J. Doens¹³³ „De heilige liturgie von onzen hl. Vader Johannes Chrysostomos“. Von K. Kirchoff's¹³⁴ Übersetzung des Triodion „Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche“ erschien der vierte Band „Die heilige Woche“ mit einer liturgiegeschichtlichen Einleitung von A. Baumstark und einem systematischen theologischen Index zu allen Bänden von H. Diederich. Das „Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin“ übersetzte S. Salaville¹³⁵ nach dem Text von Goar mit einer Einleitung und erklärenden Noten. Die von O. Stegmüller¹³⁶ herausgegebenen „Christlichen Texte aus der Berliner Papyrussammlung“ enthalten: 1. ein Diptychon aus dem 7. Jahrh. mit einer Liste der jakobitischen Patriarchen bis auf Anastasius (593—603) unter Auslassung der ersten Patriarchen nach dem Apostel Markus; es ist vielleicht das älteste erhaltene Diptychon, wenn die Ergänzung Andronikos (604—609) zu recht besteht; 2. ein Ostrakon aus dem 5.—6. Jahrh. mit einer Doxologie aus der Liturgie der koptischen Jakobiten.

¹²⁴ OCP III, 661/5. ¹²⁵ Zeitschrift d. Savignystiftung, Kanon. Abtl. LVI, 1/114.
¹²⁶ Acta congressus iuridici internat., Rom 1937, IV, 491/532. ¹²⁷ Paris 1936 (XIV, 238). ¹²⁸ Mas. XXIII, 165/8 (arab.). ¹²⁹ *Rom 1937 (132). ¹³⁰ Archives d'histoire du droit oriental I, 321/99. ¹³¹ *Amay 1937 (XXVI, 450). ¹³² *München 1936 (IV, 51). ¹³³ *Amay 1937 (XXIV, 60). ¹³⁴ Leipzig 1937 (207). ¹³⁵ *Cittá del Vaticano 1937 (63). ¹³⁶ Aegyptus XVII, 452/62.

β) *Einzelne Bräuche*: Auf „Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie des 4. Jahrh.s nach einem Zeugnis Ephräm des Syrers“ macht F. J. Dölger¹³⁷ aufmerksam. Über „Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes“ handelt A. Raes¹³⁸; die Konsekrationsworte finden sich in einundderselben Anaphora in verschiedenen Formen überliefert, durchweg fehlen die sakramentalen Konsekrationsworte: *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus* oder das *est* ist durch andere Worte umschrieben oder es findet sich nur das Brot oder nur der Kelch; Raes erklärt diese Erscheinung daraus, daß man mit dem 10./11. Jahrh. anfang, von den traditionellen Formen der Konsekrationsworte abzuweichen. H. Engberding¹³⁹ veröffentlicht eine systematische Darlegung des Vergleiches „Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie“ ohne Rücksicht auf die Herkunft der einzelnen Bilder und bietet in einem Anhang eine Übersicht über die Literatur der letzten hundert Jahre zur ostsyrischen Liturgie. Vgl. auch Nr. 86.

γ) *Heortologie*: In kurzen Linien schildert G. Graf¹⁴⁰ Geschichte und Feier des „Festes Kreuzerhöhung in den orientalischen Riten“, während T. Ḥanūna¹⁴¹ eine gedrängte Übersicht über den Ablauf des „liturgischen Jahres in der chaldäischen Kirche“ bietet mit einigen historischen Vorbemerkungen über Kirchenmänner, die zu seiner Gestaltung beitrugen.

δ) *Liturgische Geräte*: Stellen über „Des vases eucharistiques en verre“ aus der hagiographischen, liturgischen und kanonistischen Literatur der Kopten stellt J. Muysers¹⁴² zusammen.

ε) *Liturgische Musik*: In einem Aufsatz „Le chant liturgique en Éthiopie“ nimmt A. Deray¹⁴³ einen Einfluß der Geschichte Gregors auf die Biographie des Schöpfers der äthiopischen liturgischen Musik Abbā Jārēd an und weist an Hand von Beispielen auf Beziehungen zwischen der äthiopischen und der gregorianischen Notation hin.

k: **KULTURGESCHICHTE**: P. Hyacinth's¹⁴⁴ Darlegungen „Die arabische Philosophie und die christlichen Gelehrten in der Geschichte“ über die Wanderung der griechischen Philosophie zu den Arabern bieten nichts Neues. J. Lassus¹⁴⁵ „Dans les rues d'Antioche“ stellt menschliche Figuren aus dem Mosaik von Yakto Typen aus dem heutigen Antiochia gegenüber: sie ergeben eine überraschende Ähnlichkeit in Kleidung, Gewohnheit und Handwerksmethoden.

l: **LEGENDE, SAGE, FOLKLORE**: Die Frage „Whence came St. George?“ wirft M. E. Williams¹⁴⁶ auf; er untersucht Kult und Legende der beiden Heiligen: Mena in Ägypten und Georg in Lydda und stellt Übereinstimmungen fest; er zeigt dann, daß Horus und Perseus nach christlichem Ideal umgebildet wurden und zur Entwicklung der Georgslegende und der Georgsdarstellung beigetragen haben.

¹³⁷ AChr. V, 275/81. ¹³⁸ OCP III, 486/504. ¹³⁹ OCP III, 5/48. ¹⁴⁰ CO II, 98/101. ¹⁴¹ Naǧm IX, 368/73 (arab.). ¹⁴² BAAC III, 9/28. ¹⁴³ Revue du Chant Grégorien XL, 134/7, 182/5. ¹⁴⁴ Naǧm IX, 9/18 (arab.). ¹⁴⁵ Bull. d'études orientales V, 121/4. ¹⁴⁶ Bull. de la société r. archéologique d'Alexandrie, N. S. IX, 79/112.

III. Nichtgriechische Sprachen und Literaturen.

I. Syrisch.

a: HANDSCHRIFTENKUNDE: „Manuscripts syriaques bibliques de Léningrad“ beschreibt N. Pigoulewski¹⁴⁷; es handelt sich durchweg um Handschriften nestorianischer Herkunft; besonderen Wert legt er auf eine genaue Beschreibung der Evangelienharmonien und Lektionare und verzeichnet unter Nr. 18, einem Evangelium aus dem Jahre 1600, die Perikopen sämtlicher Sonn- und Festtage der Nestorianer. Der „Catalogue des Manuscrits de Charfet“ von I. Armala¹⁴⁸, enthält 586 syrische und 569 arabische Hss. christlichen und islamischen Inhalts; darunter soll sich eine Hs. mit Stücken des arabischen Diatessaron befinden; jedoch ist die Beschreibung der Hss. leider nicht ausreichend und allzu summarisch.

b: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* Das griechische Diatessaron-Fragment edierte C. H. Kraeling¹⁴⁹ jetzt nochmals in dem Ausgrabungswerke „The excavations at Dura-Europos. Preliminary report of 6th season of work“ mit einem Wortindex, wobei er aber noch immer am Griechischen als der Originalsprache festhält. Vgl. Nr. 148.

β) Apokryphen: Während bisher als Vorlage der syrischen Psalmen Salomons der griechische Text galt, führt K. G. Kuhn¹⁵⁰ in seinem Buche „Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomons, insbesondere auf Grund der syrischen Übersetzung untersucht“ den Nachweis, daß ebenso wie der erhaltene griechische Text auch die syrische Übersetzung direkt aus einem verlorenen hebräischen Original geflossen ist, an einzelnen Stellen jedoch unter Heranziehung der griechischen Übersetzung; Ps. 13—17 wurden vollständig durchkollationiert und im griechischen und syrischen Text nebst deutscher Übersetzung neu herausgegeben.

γ) Theologie: Eine neue mit den Hss. nochmals verglichene Ausgabe der „Syrischen Clementinen (Recognitiones) mit griechischem Paralleltext. Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung“ gibt W. Frankenberg¹⁵¹ heraus; er begleitet sie mit einer griechischen Rückübersetzung bzw. mit einer Überarbeitung des nur zum kleineren Teil erhaltenen griechischen Originals nach dem Syrer. Ignatius Ephraem I.¹⁵² übersetzt ins Arabische die zwei „Briefe des Römers Clemens“ an die Jungfrauen aus einer syrischen Hs. des Neuen Testaments vom Jahre 1419, wo sie zwischen den katholischen und den paulinischen Briefen eingereiht sind. „Gregorii monachi Cyprii: De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur Visio divina“ ediert I. Haus-herr¹⁵³ im syrischen Text mit lateinischer Übersetzung und führt den Nachweis, daß das bisher dem 4. Jahrh. zugeschriebene Werk um 600 entstanden sei. G. Mas‘ūd übersetzt ins Arabische ein „Mimar des hl. Ephraem über das Wissen“¹⁵⁴ ohne Angaben über die benutzte syrische Textvorlage sowie eine „Homilie (turġām) des Jakob von Sarūġ“¹⁵⁵ zum Auferstehungsfest, während der Patriarch

¹⁴⁷ RB XLVI, 83/92, 225/30, 556/62. ¹⁴⁸ * Ġūnija 1937 (15, 14, 526) (arab.).

¹⁴⁹ New Haven 1936, S. 416/7, 507. ¹⁵⁰ Stuttgart 1937 (VIII, 81, 15) = Beiträge zur Wissenschaft vom alten u. neuen Testament 73. ¹⁵¹ Leipzig 1937 (XXXVI, 383) = Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. alchristlichen Literatur 48, 3.

¹⁵² MBS IV, 140/56 (arab.). ¹⁵³ Rom 1937 (159) = Orientalia christiana analecta 110.

¹⁵⁴ MBS IV, 52/6 (arab.). ¹⁵⁵ ebenda, 173ff.

Ignatius Ephraem I.¹⁵⁶ seine Übersetzung der „Erklärung der Weissagung des Propheten Jesaias“ von Dionysius Ja'qūb b. aṣ-Ṣalibi im Auszuge fortsetzt (vgl. vorigen Bericht Nr. 229).

δ) *Hagiographie und Geschichtsschreibung*: „Das Leben des Bischofs Eusebius von Samosata“ übersetzt G. Mas'ūd¹⁵⁷ ins Arabische nach dem syrischen Text in Bedjans *Acta Martyrum* (VI, 335/77). B. Šaiḥō¹⁵⁸ unternimmt eine Übersetzung des historisch-biographischen Werkes über die Klostergründer („Buch der Keuschheit“) von Išo'denāḥ, nestorianischem Metropolit von Bašra; bisher sind nur die Einleitung des Übersetzers über die Kirchenprovinz Bašra, ihre Metropolen, Suffraganbistümer und über den Verfasser und sein Werk erschienen. „La celebrazione della festa *šahr-āb-āgām-vad* in Adiabene“ beschreibt und untersucht G. Messina¹⁵⁹ nach der Chronik von Arbela des Mešihā Zek'hā, wobei er sich auch über den Wert dieser Chronik äußert; nach seiner Ansicht verfügt sie für die älteste Zeit (bis 181) über ausgezeichnete Quellen; der zitierte Schriftsteller Abel soll der 6. Bischof von Arbela (185—97) sein.

ε) *Philosophie und Recht*: „L'entretien de la sagesse, introduction aux œuvres philosophiques de Bar Hebraeus“ ediert H. F. Janssens¹⁶⁰ mit einer französischen Übersetzung. Um die Erklärung einer Stelle des syrisch-römischen Rechtsbuches bemühen sich C. A. Nallino¹⁶¹, „Intorno al divieto romano imperiale dell'affratellamento e ad alcuni paralleli arabi“ und P. Koschaker¹⁶², „Adoptio in fratrem“; Koschaker lehnt aber die Hypothese Nallino's ab, daß hier Lokalrechte von Einfluß gewesen seien.

ζ) *Unterhaltungsliteratur*: „Die Achikar-Erzählung nach der syrischen Hs. Cod. Sachau Nr. 336 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin“ bietet M. H. Guzik¹⁶³.

2. Koptisch.

a: SPRACHE: Von W. E. Crum's¹⁶⁴ „Coptic dictionary“ erschien ein 5. Heft: **ⲠⲀⲤⲤⲉ** — **ⲠⲠⲠⲏ**. M. Chaîne¹⁶⁵ macht einige Bemerkungen zu „La forme **ⲠⲀ** du verbe **ⲓⲠⲓ**“, während W. H. Worrell¹⁶⁶ in einem Aufsatz „Popular traditions of the Coptic language“ die alte Aussprache des Koptischen, wie sie sich in Zēnija bei Luxor noch erhalten hat, im Gegensatz zu der vom Patriarchen Kyrill IV. (1854—1861) eingeführten „reformierten“ Aussprache behandelt.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: Der erste Band des Kataloges der „Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani“ von A. Hebbelynck und A. van Lantschoot¹⁶⁷ behandelt die „Codices Coptici Vaticani“ und wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen. E. Porcher¹⁶⁸ führt seine ausführliche „Analyse des Manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibl. Nat. avec indication des textes bibliques“ zu Ende (vgl. Bericht für 1934, Nr. 187).

¹⁵⁶ MBS III, 33/48, 130/6; IV, 1/9, 37/44, 68/89, 98/106, 129/39, 161/72, 193/205, 225/31 (arab.). ¹⁵⁷ MBS IV, 206/15, 233/42 (arab.). ¹⁵⁸ Naǧm IX, 257/64, 289/96, 327/35 (arab.). ¹⁵⁹ O VI, 234/44. ¹⁶⁰ *Lüttich 1937 (375) = Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Univ. de Liège 75. ¹⁶¹ Studi in onore di Salv. Riccobono. Palermo 1936, III, 321/57. ¹⁶² ebenda, III, 361/76. ¹⁶³ *Krakau 1936 (32, 51), phil. Diss. Zürich. ¹⁶⁴ Oxford 1937 (VIII, S. 573—744). ¹⁶⁵ RE II, 35/6. ¹⁶⁶ AJSL LIV, 1/11. ¹⁶⁷ Città del Vaticano 1937 (XXV, 698). ¹⁶⁸ RE I, 231/78; II, 65/123.

c: EINZELNE TEXTE: *α) Theologie:* „A coptic sermon attributed to St. Athanasius“, eine Predigt für Karfreitag oder Karsamstag, veröffentlicht J. B. Bernardin¹⁶⁹ nach einer Hs. der Pierpont Morgan Library (New York) vom Jahre 855; weder die Tatsache, daß es sich hier um ein koptisches Original handelt noch der Inhalt spricht gegen die Autorschaft des Athanasius; denn die Erwähnung der Manichäer läßt eine Datierung ins 4. Jahrh. vermuten, da damals die Manichäer für die ägyptische Kirche eine Gefahr waren.

β) Liturgie: Die drei üblichen Anaphoren „Basilius-Anaphora usw.“¹⁷⁰ wurden von der Gesellschaft der Söhne der koptischen Kirche im bohairischen und arabischen Texte neu herausgegeben. Die von G. P. Sobhi¹⁷¹ veröffentlichten „Two leaves in the Coptic dialect of Middle Egypt (SF¹)“ aus dem 15.—16. Jahrh. enthalten ein kurzes Bruchstück aus einer Anaphora, und zwar die Gebete unmittelbar vor der Kommunion. Über „The Turūhāt of the coptic church“ handelt O. H. E. Burmester¹⁷²; es sind Hymnen, die nach der ersten, zweiten und dritten Ode, nach den Theotokia und nach der arabischen Übersetzung der Evangelienlesungen gesungen werden und eine Wiederholung der Hauptthemen der vorausgehenden Hymnen oder Lesungen enthalten; sie gehen alle bis ins 14. Jahrh. zurück, einzelne sogar bis ins 9. Jahrh.; Verfasser bringt dann das Incipit und Explicit von sämtlichen Turūhāt von Palmsonntag bis Ostersonntag, um damit eine Grundlage zu schaffen für eine Sammlung sämtlicher Turūhāt aus allen bekannten Handschriften. Derselbe¹⁷³ führt diese Zusammenstellung auch für den Rest des Kirchenjahres durch u. d. T.: „The turūhāt of the coptic year“. V. Hašmuková¹⁷⁴ setzt seine Edition von „Miscellaneous coptic prayers“ fort (vgl. vorigen Bericht, Nr. 255); es handelt sich dabei durchweg um Gebete, die sich auch im koptischen Euchologion finden.

γ) Zaubertexte: In einem Artikel „Zwei koptische Liebeszauber“ versucht H. J. Polotsky¹⁷⁶ den von Stegemann und Till bereits bearbeiteten Wiener Papyrus K 192 zu übersetzen; es handelt sich um einen alten synkretistischen Zauber, der christlich überarbeitet ist; Jao sei mit Christus zu identifizieren; außerdem bietet der Aufsatz noch Bemerkungen zu dem ähnlichen Papyrus Michigan 4932f.

3. Arabisch.

a: HANDSCHRIFTENKUNDE: Siehe Armala's „Catalogue des manuscrits de Charfet“ unter III, 1a.

b: EINZELNE TEXTE: *a) Bibel:* P. Joüon¹⁷⁷ bespricht „La nouvelle édition du Diatessaron arabe de Tatién“ (Marmardji) und weist die typischen Fehler des arabischen Übersetzers als Syriazismen nach. Eine belanglose Anzeige derselben Ausgabe bietet J. Mir'ī¹⁷⁸ in seinem Artikel „Das Diatessaron“. Vgl. auch Nr. 148.

β) Theologie: „Zwei dogmatische Florilegien der Kopten“ behandelt G. Graf¹⁷⁹; „Die kostbare Perle“, eine Katene zur Verteidigung des monophysitischen Glaubens, besteht zu einem gutem Teil aus Väterzitaten, die aus dem Koptischen

¹⁶⁹ JTS XXXVIII, 113/29. ¹⁷⁰ *Kairo 1936 (889, 113) (Bohair. u. arab.). ¹⁷¹ Mélanges Maspero, Kairo 1937, II, 245/50. ¹⁷² OCP III, 78/109. ¹⁷³ OCP III, 505/49. ¹⁷⁴ Archiv orientální IX, 107/45. ¹⁷⁶ O VI, 119/31. ¹⁷⁷ RSR XXVII, 91/7. ¹⁷⁸ Man. VIII, 22/30 (arab.). ¹⁷⁹ OCP III, 49/77, 345/402.

übersetzt sind, und hat wahrscheinlich den Severus b. al-Muqaffa' zum Verfasser; das zweite Florilegium ist das „Bekennnis der Väter“, eine chronologisch geordnete Sammlung von Aussprüchen der Väter zum Erweis und zur Stütze der Lehre von der einen Natur; sie ist aus dem Koptischen übersetzt, wobei aber bereits in arabischer Übersetzung vorliegende koptische Werke in dieser arabischen Gestalt eingesetzt wurden; Entstehungszeit ist mit ziemlicher Sicherheit das Jahr 1078; dann wird das „B. d. V.“ in der späteren Literatur und seine katholische Bearbeitung durch den Jesuitenpater Giovanni Battista Eliano (16. Jahrh.) besprochen; zum Schluß folgt eine Aufzählung der einzelnen Stücke mit Angabe, wo sie bereits herausgegeben und übersetzt sind.

γ) *Profane Texte*: Ph. Assemani¹⁸⁰ veröffentlicht zum erstenmal „Das Buch der Verteidigung“ (scil. der maronitischen Nation) von Stephan ad-Duwaihi, eine Fortsetzung von dessen Geschichte der Maroniten, nach mehreren Handschriften, darunter einem Autographen. „Die Widerlegung der Astrologen von 'Abd Allāh b. al-Faḍl“ ediert G. Graf¹⁸¹ in kritischer Ausgabe mit deutscher Übersetzung.

263 δ) *Poesie*: I. A. Ma'lūf¹⁸² handelt über die „Zaḡalija-Dichter unter dem Emīr Bašīr aš-Šihābī“, besonders über Jūsuf Buḡrus al-Ma'lūf (1760—1835) mit Beigabe einer seiner höfischen Poesien.

4. Äthiopisch.

a: SPRACHE: In einem Aufsatz „L'enseignement du ge'ez chez les Abyssins“ führt M. Chaîne¹⁸³ den Inhalt eines *Sawāsew* mit seiner charakteristischen Behandlung der Sprache vor; die *Sawāsew* sind erst in relativ junger Zeit in Anlehnung an die koptischen grammatischen Traktate entstanden, konnten aber den mündlichen Unterricht ohne Lehrbuch nicht verdrängen.

b: HANDSCHRIFTENKUNDE: Von dem von S. Grébaut und E. Tisserant¹⁸⁴ herausgegebenen Handschriftenkatalog „Codices aethiopicci Vaticani et Borgiani“ erschien jetzt der zweite und Schlußteil mit den Prolegomena und den Indices (vgl. Bericht für 1934/35 Nr. 237). G. Galbiati¹⁸⁵, „Letteratura cristiana antica nelle collezione etiopica dell'Ambrosiana“ spricht über Inhalt, Alter und Geschichte der von Grébaut bereits beschriebenen Handschriften (vgl. Bericht für 1933, Nr. 239).

c: EINZELNE TEXTE: α) *Bibel und Apokryphen*: Eine bisher nicht beachtete Literaturgattung macht S. Euringer¹⁸⁶ durch seine Edition und Übersetzung eines „Äthiopischen Scholienkommentars zum Hohen Liede“ bekannt; Verfasser dieses Kommentars ist möglicherweise der bekannte Enbāqom, Abt von Dabra Lebanos. Über „Il concetto di giustizia dell'Enoc etiopico e S. Paolo“ handelt P. Emmanuele da S. Marco¹⁸⁷.

β) *Liturgie*: Seine im ROC nicht weiter erscheinende Arbeit „La messe éthiopienne“ bringt Tekle-Mariam Semharay¹⁸⁸ in einem Neudruck mit der dazugehörigen Fortsetzung heraus; auf Grund zahlreicher Hss. in Abessinien

¹⁸⁰ Man. VIII, 82/92, 198/213, 301/9, 558/68, 651/64 (arab.). ¹⁸¹ O VI, 337/46.

¹⁸² Man. VIII, 113/23 (arab.).

¹⁸³ Mélanges Maspero, Kairo 1937, II, 363/76.

¹⁸⁴ *Città del Vaticano 1936 (136).

¹⁸⁵ Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi,

Mailand 1937, S. 247/54.

¹⁸⁶ Biblica XVIII, 257/76, 369/82.

¹⁸⁷ ebenda, 277/302,

383/417. ¹⁸⁸ Rom 1937 (99).

und in Europa bietet er eine Darstellung der gegenwärtigen Form der Messe, und zwar der Apostelliturgie, die bis auf die späteren Zusätze der koptischen Markusliturgie folgt; zum Schluß weist er darauf hin, daß die heutige äthiopische Kirche nur 14 Anaphoren kennt. Als Anhang dazu schreibt derselbe¹⁸⁹ über „Règles speciales de la messe éthiopienne“, nämlich über die Kirchen, kirchlichen Geräte, die Rubriken usw.

γ) *Hagiographie*: H. Thurston¹⁹⁰ handelt in einem Artikel „Abessinian devotion to Our Lady“ über äthiopische Marienlegenden nach der von Budge herausgegebenen Meux-Hs. und weist auf eine auffallende Übereinstimmung mit abendländischen Marienlegenden hin, die eine Entlehnung aus dem Abendlande vermuten lassen.

δ) *Geschichte*: Das *Mashafa mestīra samāj wa-medr*, „Die äthiopische Übersetzung eines Kapitels aus einer verlorenen hebräischen Chronik“ behandelt A. Z. Aešcoly¹⁹¹. Zu der von K. Wendt veröffentlichten „Amharischen Geschichte eines Emīrs von Harar“ (O IV, 491ff.) macht H. J. Polotsky¹⁹² eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen.

ε) *Recht*: Von I. Guidi's¹⁹³ im Jahre 1897 veröffentlichter Ausgabe „Il Fetha Nagast o legislazione dei Re. Codice ecclesiastico e civile di Abissinia“ erschien ein photomechanischer Neudruck.

ζ) *Poesie*: „Un Mawaddēs adressé au P. Juste d'Urbīn“, das für das Leben des P. Juste d'Urbīn von Interesse ist, veröffentlicht J. Simon¹⁹⁴ nach einer zweiten Hs. seiner Grammatik in der Bibliotheca Vittorio Emmanuele zu Rom.

η) *Zaubertexte*: „La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d'après le Ms. éthiop. Griaule N^o. 297“ gibt S. Grébaut¹⁹⁵ heraus; sie dient als magisches Mittel gegen eine Krankheit der Gebärenden, die den Tod des Neugeborenen verursacht, und weicht von den bisherigen Fassungen ab, da sie den Text des Synaxars bietet. Den „Spiegel Salomons“, ein modernes abessinisches Amulett, macht S. Euringer¹⁹⁶ bekannt.

5. Armenisch.

a: SPRACHE: Eine Studie über „Les formes nominales du verbe arménien. Études sur la syntaxe de l'arménien classique“ bringt H. Vogt¹⁹⁷.

b: LITERATURGESCHICHTE: Seinen zur Jahrhundertfeier des armenischen Instituts in Venedig gehaltenen Vortrag über „La poésie arménienne“ von den Anfängen bis zum 19. Jahrh. ließ H. Brachet¹⁹⁸ im Druck erscheinen.

c: EINZELNE TEXTE: a) *Bibel*: Über „Le Diatessaron de Tatién et la première traduction des Évangiles arméniens“ schrieb P. Essabalean¹⁹⁹.

β) *Theologie*: Eine neue auf sechs Hss. basierte kritische Ausgabe des schon vor hundert Jahren von Aucher edierten Textes „The pseudophilonic de Jona“ bringt H. Lewy²⁰⁰ heraus; in der Einleitung macht er wahrscheinlich, daß diese armenische Übersetzung um 570 im Exil zu Byzanz entstanden ist; Übersetzung und Rekonstruktion der griechischen Vorlage sollen folgen.

¹⁸⁹ Rom 1936 (20). ¹⁹⁰ Dublin Review CIIC, 29/42. ¹⁹¹ O VI, 101/15. ¹⁹² O VI, 116/8. ¹⁹³ *Neapel 1936 (IX, 339). ¹⁹⁴ O VI, 214/21. ¹⁹⁵ O VI, 177/83. ¹⁹⁶ ZDMG LXXXI, 162/74. ¹⁹⁷ Norsk tidsskrift for sprogvidenskap VIII, 5/70. ¹⁹⁸ Venedig 1936 (35). ¹⁹⁹ *Wien 1937 (VII, 127) (armen mit franz. Zusammenfassung). ²⁰⁰ London 1937 (24, 49) = Studies and documents 7.

γ) *Geschichtsschreibung und Reisen*: K. Mlaker²⁰¹ berichtet in einer Mitteilung „Armenien und der Vordere Orient“ über den zu begrüßenden Plan, die armenischen Historiker und sonstige für die armenische Geschichte wertvolle Werke (Inschriften, Texte zur Kirchengeschichte) in kommentierten Übersetzungen herauszugeben (vgl. auch K. Mlaker, „Armenian classics“ in *Massis* VIII, 94/100). H. Lewy²⁰², „An additional note on the date of Moses of Chorene“ verteidigt seinen Ansatz von Moses' Geschichtswerk in die Zeit Ašot's (876—885) gegenüber den Einwürfen von Adontz (vgl. vorigen Bericht Nr. 352), während N. Adontz²⁰³ in einer Replik „À propos de la note de M. Lewy sur Moïse de Chorène“ nochmals dagegen Stellung nimmt. N. Akinean's bahnbrechende Arbeit über „Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges. Eine literarisch-historische Untersuchung“²⁰⁴ erschien jetzt auch selbständig, ebenso auch dessen Textangabe „Des Armeniers Simeon von Polen Reisebeschreibung“²⁰⁵, die ein gutes Bild von der armenischen Kultur in der Diaspora des 17. Jahrh. vermittelt.

δ) *Unterhaltungsliteratur*: Die Beziehungen der armenischen Sagen zu den Stoffen des *Šāhnāme* behandelt F. Macler²⁰⁶, „Arménie et Chahnameh“, ohne aber etwas wesentlich Neues zu bringen.

6. Georgisch.

a: SPRACHE: Eine „Esquisse d'une grammaire du Géorgien moderne“ veröffentlicht H. Vogt²⁰⁷, während A. Sommerfelt²⁰⁸ „Sur la notion du sujet en géorgien“ handelt und C. Tagliavini²⁰⁹ „Osservazioni sull'ergativo georgiano“ bringt. In einem Artikel „*Osculum pacis* au Caucase“ erklärt A. Sommerfelt²¹⁰ *pači* als ein altes Lehnwort, entstanden aus *osculum pacis*, d. h. aus dem kirchlichen Gebrauch des Friedenskusses.

b: EINZELNE TEXTE: Von dem von J. Karst²¹¹ übersetzten „Code géorgien du roi Vakhtang VI. Commentaire ou précis du droit ibéro-caucasien“ erschien jetzt der zweite Teil des ersten Bandes mit dem Agrar-, Lehns- und Privatrecht sowie einem Anhang über die Entwicklung des georgischen Rechtes im 18. und 19. Jahrh. M. I. Abuladze²¹² versucht Schwäche und Ungenauigkeit „Du texte géorgien du Wis-Ramiani“ an Hand einer englischen Übersetzung (!) dieses Pehlewi-Romanes nachzuweisen. Interessante Mitteilungen zu „Rusthaveli“ macht J. Džavakchivili²¹³; danach wurde dieser Dichter im 18. Jahrh. von den georgischen Bischöfen wegen seiner manichäischen Neigungen, wegen der Leugnung der Trinität u. a. anathematisiert; trotzdem wurde aber sein Gedicht „Das Tigerfell“ unter den Auspizien des Königs im Jahre 1712 in Tiflis zum erstenmal gedruckt. Eine „vollständige Sammlung der Werke Artschili's“

²⁰¹ Oriental. Literaturzeitung XLI, 1/8. ²⁰² Byz. XI, 593/6. ²⁰³ Byz. XI, 597/9.
²⁰⁴ *Wien 1936 (806) (armen. mit dt. Zusammenfassung). ²⁰⁵ *Wien 1936 (XLIV, 493) (armen. mit dt. Zusammenfassung). ²⁰⁶ JA CCXXVIII, 549/59. ²⁰⁷ Oslo 1936 (298); auch in: Norsk Tidsskrift for sprogvidenskap IX, 5/114; X, 5/188. ²⁰⁸ *Mélanges de linguistiques et de philologie offerts à Jacq. van Ginneken*. Paris 1937, S. 183/5.
²⁰⁹ ebenda, S. 187/92. ²¹⁰ Norsk tidsskrift for sprogvidenskap VIII, 283/6. ²¹¹ *Straßburg 1937 (XII, 576) = *Corpus iuris Ibero-Caucasici*, Sect. 1: *Droit national géorgien codifié* I. ²¹² **Literaturuli memkvidreoba*. Tiflis 1935 I, 270/97 (georg.). ²¹³ ebenda, I, 10/18.

erscheint unter der Redaktion von A. Baramidze und N. Berdzenisvili²¹⁴. „Die Narzissengleiche“, ein lyrisches Gedicht des 18. Jahrh.s, gab A. Baramidze²¹⁵ heraus.

IV. Denkmäler.

1. Archäologie und Kunstgeschichte.

a: ALLGEMEINES: Unter der Überschrift „Die christliche Kunst in Syrien und die Kunst der Omajjaden“ bespricht R. Mouterde²¹⁶ das Buch von Strzygowski, *L'ancien art chrétien de Syrie* (Paris 1936). G. H. Costigan²¹⁷, „Sculpture and painting in coptic art“ beschränkt sich auf eine allgemeine Würdigung, während E. Drioton²¹⁸ einen stilkundlichen Vergleich zwischen „Art syrien et art copte“ bietet und Zakī M. Ḥasan²¹⁹ in einem Vortrag „Koptische Einflüsse in der islamischen Kunst“ behandelt. Eine für die Freunde der altkirchlichen und koptischen Kunst willkommene Gabe ist der reich illustrierte „Guide sommaire du Musée Copte et des principales églises du Caire“ von M. H. Simaika Paša²²⁰, eine zum Teil gekürzte, zum Teil umgearbeitete Neuausgabe des schon früher besprochenen arabischen Führers (vgl. OC 1933, S. 238/40). Auf einen Besuch des „Koptischen Museums in Alt-Kairo“ und der angrenzenden Kirche al-Mu‘allaqa weist G. Graf²²¹ eindringlich hin. Ein bebildertes russisches Sammelwerk über „Die Kunst Georgiens“²²² war mir nicht zugänglich.

b: AUSGRABUNGEN UND AUFNAHMEN: Seine Arbeit „Bethléem, le sanctuaire de la Nativité d'après les fouilles récentes“ beschließt L. H. Vincent²²³ mit einem Abschnitt über „La date des mosaïques“, die er dem Ende des 4., Anfang des 5. Jahrh.s zuweist, sowie mit Ausführungen über „La restauration de Justinien“ und „La restauration médiévale“. Über die jüngsten Untersuchungen von Richmond und Harvey über die „Geburtskirche in Bethlehem“ gibt A. Rücker²²⁴ einen Überblick. Das mit zahlreichen Abbildungen versehene Buch „La chiesa del Santo Sepolcro in Gerusalemme. Problemi della sua conservazione“ von L. Marangoni²²⁵ ist wesentlich technischer Natur. In R. W. Hamilton's²²⁶ „Note on recent discoveries outside St. Stephan's Gate, Jerusalem“ ist nur der dort entdeckte Grabstein des Αμοϛ, Diakons an der προβοητικῆ aus dem 6. bis 7. Jahrh. von Interesse. Nach den Ergebnissen der weiteren „Excavations at Khirbet el-Mefjer“ handelt es sich, wie D. C. Baramki²²⁷ mitteilt, nicht um die byzantinische Kirche von Gilgal, was A. M. Schneider angenommen hatte, sondern um einen omajjadischen Palast wie Mšatta. J. W. Crowfoot²²⁸ berichtet in einem Bande „Churches at Bosra and Samaria-Sebaste“ über die jüngsten Ausgrabungen an der Kathedrale von Bosra und an der griechischen Kirche Johannes des Täufers in Sebaste; an der Südseite des Hügels in Sebaste wurden festgestellt: eine Kirche aus dem 6. Jahrh., eine zweite Kirche aus dem 11. Jahrh. im byzantinischen Vier-Säulen-Typ und ein dritter Kirchenbau, in dessen Krypta

²¹⁴ *Tiflis 1936 (XX, 305) (georg.). ²¹⁵ *Tiflis 1936 (47) (georg.). ²¹⁶ M. XXXV, 97/106 (arab.). ²¹⁷ BAAC III, 48/58. ²¹⁸ ebenda, 29/40. ²¹⁹ ebenda, 104ff. (arab.). ²²⁰ Kairo 1937 (X, 94 S. 161 Taf.). ²²¹ HL LXXXI, 14/8. ²²² *Moskau 1937 (197) (russ.). ²²³ RB XLVI, 93/121. ²²⁴ HL LXXXI, 41/52. ²²⁵ Jerusalem 1937 (163). ²²⁶ QDAP VI, 153/6. ²²⁷ ebenda, 157/68. ²²⁸ London 1937 (VIII, 39 S. 17 Taf.) = British school of archaeology in Jerusalem. Suppl.-Paper 4.

Wandmalereien aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrh.s gefunden wurden (Martyrium Johannes des Täufers und die Auffindung des Johanneshauptes). In L. Waterman's²²⁹ „Preliminary report of the University of Michigan excavations at Sepphoris, Palestine, in 1931“ wird von der Auffindung einer christlichen Basilika mit geometrischen Mosaikböden berichtet; jedoch ist die Ausgrabung noch nicht abgeschlossen. In der „Kapelle der sog. Mensa Domini bei et-Täbgha“ stellt A. M. Schneider²³⁰ eine Stabkirche fest, die in der Kreuzfahrerzeit von einem Norweger gebaut sein muß. A. Alt²³¹ lehnt Maders Deutung von Chirbet el-Minje als römisches Kastell mit Recht ab und vermutet darin „Ein Ghassanidenschloß am See Genezareth“. Von dem im vorigen Bericht unter Nr. 407 erwähnten „Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama“ von J. Lassus²³² erschien jetzt der Tafelband. Über F. Mayence's Ausgrabungen in Apamea, die eine Basilika und wichtige Reliquarien zutage förderten (F. Mayence's Bericht findet sich auch in *L'Antiquité classique* IV, 199/204 abgedruckt), erstattete L. de Bruyne²³³ ein Referat: „La quarta campagna di scavi in Apamea di Siria.“ Während „La 5^e campagne de fouilles à Apamée“ wurden nach dem „Rapport sommaire“ von F. Mayence^{233a} die Grabungen an der Basilika weitergeführt, wobei man auf Chorsranken stieß. Von dem Monumentalwerk G. de Jerphanion²³⁴, „Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce“ erschien jetzt der letzte Band der Beschreibungen. Den abschließenden Ausgrabungsbericht über „Das Cömeterium der Siebenschläfer“ auf dem Panajir Dagh bei Ephesos erstattete F. Miltner²³⁵, während J. Simon²³⁶ u. d. T. „L'inventaire des monuments de la Nubie médiévale“ eine ausführliche Besprechung des Monumentalwerkes von Monneret de Villard (*La Nubia medioevale*) brachte.

c: ARCHITEKTUR: Für das Problem der Entstehung der christlichen Basilika sind die beiden folgenden Aufsätze von Wert: Gl. Downey²³⁷, „The architectural significance of the use of the words *stoa* and *basilike* in classical literature“ und V. Müller²³⁸, „The Roman basilica“. Den „Raumcharakter der altehrlichen Basilika“ untersucht P. Kirschbaum²³⁹ in Gegenüberstellung zu gleichzeitigen profanen Basiliken und zu den späteren romanischen, gotischen und Barockkirchen. In seinem Aufsatz „*La domus ecclesiae* cristiana del III secolo a Dura-Europos in Mesopotamia“ bezeichnet J. P. Kirsch²⁴⁰ als das wesentlichste Ergebnis dieser Ausgrabungen, daß wir hier zum erstenmal ein solches Gebäude vor Augen haben; neben der Bedeutung dieses Fundes für die Entstehungsgeschichte der christlichen Kultgebäude ist er aber mindestens ebenso wertvoll für die Geschichte der christlichen Ikonographie; die dortigen Wandbilder zeigen, daß sich im Orient und in Rom eine christliche Ikonographie gleichzeitig und unabhängig voneinander entwickelt hat, so daß das Problem nicht mehr zu lauten hat: Orient oder Rom, sondern Orient und Rom. Über „Τὸ πρωτοχριστιανικὸν βαπτιστήριον τῆς Δούρας-Εὐρωποῦ καὶ αἱ τοιχογραφαὶ αὐτοῦ“

²²⁹ Ann Arbor 1937, S. 4/6.

²³⁰ ZDPV LX, 133/5.

²³¹ ZDPV LIX, 214/26.

²³² *Paris 1937 (50 Taf.) = Documents d'études orientales 4.

²³³ RAC XIII, 331/8.

^{233a} L'Antiquité classique V, 405/11.

²³⁴ *Paris 1936 (VIII, 388).

²³⁵ Baden

1937 (227) = Forschungen in Ephesos 4, 2.

²³⁶ O VI, 360/79.

²³⁷ American

Journal of archaeology XLI, 194/211.

²³⁸ ebenda, 250/61.

²³⁹ RAC XIII,

271/303.

²⁴⁰ Studi (s. Nr. 185), S. 73/82.

schrieb auch noch I. Pelekanides²⁴¹. G. Stuhlfauth²⁴² handelt über „Konstantins Bauten am heutigen Grabe in Jerusalem“ nach der schriftlichen Überlieferung, besonders nach Eusebius. Einen kurzen Überblick über den „Abessinischen Kirchenbau“ bietet S. Guyer²⁴³: in der ältesten Zeit basilikaler Typ in Anlehnung an den syrischen Kirchenbau unter Einfluß des einheimischen aus Südarabien mitgebrachten Haus- und Palasttyps, später seit dem 16. Jahrh. Rundkirchen, die aus dem afrikanischen runden Hausbau entstanden (Vordringen negroider Elemente!).

d: MOSAIK UND MALEREI: C. F. C.²⁴⁴ erstattet einen kurzen Bericht über „The Tabgha mosaics“ und ihre jüngste Konservierung. F. W. von Bissing²⁴⁵ beschreibt ganz kurz die „Christlichen Fresken am zweiten Nil-Katarakt“ aus dem 7.—8. Jahrh. in einer von einem inschriftlich gesicherten Nubierkönig (Stifterbildnis) erbauten Kirche am Fuß des Šaiḥ-Grabes ‘Abd al-Qādir, während Togo Mina²⁴⁶ in einem Artikel „Jules d’Aqfahs et ses œuvres, à propos d’une icône conservée dans l’église d’Abou ‘s-Seifein“ darauf hinweist, daß die Begleitpersonen des dargestellten Heiligen, Bruder und Sohn, Rollen mit dem Verzeichnis der von ihm verfaßten Heiligenleben in der Hand halten. Nach A. Steel²⁴⁷, „Painted churches of Cyprus“ ist diese Insel, auf der sich selbst in kleinen Dorfkirchen Wandmalereien aus dem 13.—17. Jahrh. finden, der Idealplatz, um die Verschmelzung östlicher und westlicher Kunst zu studieren.

e: KUNSTHANDWERK: Eine von A. Piankoff²⁴⁸ beschriebene „Lampe copte au musée du Louvre“ hat in schwarzer Strichzeichnung zwei größere Darstellungen von Heiligen zu Pferde (Theodor Stratelates und Mercurius = Abū Saifain) sowie zwei weitere nicht zu bestimmende stehende Heiligenfiguren. Die mit den „Armenischen Teppichen“ verknüpften Probleme sucht Z. Hofrichter²⁴⁹ zu klären.

f: IKONOGRAPHIE: Wegen der Bedeutung der in der Synagoge zu Dura entdeckten Wandmalereien für die Entwicklung der christlichen Kunst im Orient sei hier auch auf den Ausgrabungsbericht von C. H. Kraeling²⁵⁰ hingewiesen, in dem er diese Wandmalereien mit sieben teilweise farbigen Tafeln beschreibt. Nach G. de Jerphanion²⁵¹ finden sich im Gegensatz zur sonstigen orientalischen Kunst „Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture Cappadocienne“ in immer mehr sich steigerndem Maße, so daß der Orient, speziell Kappadozien, hier für die abendländische Kunst wegweisend gewesen zu sein scheint. Der Streit um die Datierung der kappadozischen Wandmalereien geht noch weiter. G. de Jerphanion²⁵², „Sur une question de méthode à propos de la datation des peintures cappadociennes“ verteidigt seine Ansicht gegen Weigand’s Ausführungen (vgl. vorigen Bericht Nr. 441), indem er dessen Gründe besonders hinsichtlich des Fingerringes bei Petrus, des Nimbus bei den Drei Königen und der Gabeln zu entkräften sucht, und betont, daß die vergleichende ikonographische Methode gegenüber fest datierten Dingen, wie sie in Kappadozien vorlägen, weichen müsse. G. de Jerphanion’s²⁵³ Arbeit „Les

²⁴¹ NS XXXI, 50/7, 138/49, 209/20, 282/91. ²⁴² Theol. Blätter XVI, 177/88.

²⁴³ Christliche Kunst XXXIII, 80/8. ²⁴⁴ PEQ LXIX, 59/61. ²⁴⁵ Forschungen

u. Fortschritte XII, 389/90. ²⁴⁶ BAAC III, 41/7. ²⁴⁷ Illustrated London News,

Febr. 6, 1937 S. 212/5. ²⁴⁸ RE II, 37/41. ²⁴⁹ *Wien 1937 (28). ²⁵⁰ New Haven

1936, S. 309/96. ²⁵¹ AB LV, 1/28. ²⁵² OCP III, 141/60. ²⁵³ *Bull. Commiss.

des monuments hist. de Roumanie XXVII (40).

églises rupestres de Cappadoce et la place de leurs peintures dans le développement de l'iconographie chrétienne“ war mir leider nicht zugänglich; ich muß daher auf Weigand's Kritik in *BZ* XXXVII, 157/60 verweisen. G. de Jerphanion²⁵⁴, „Encore les questions d'influence et de dates“ setzt sich mit dieser Kritik wiederum auseinander und behandelt dabei vor allem die Art der Darstellung der Schächer, die in der christlichen Kunst des Orients vom 6.—9. Jahrh. in der gleichen Weise wie in Kappadozien dargestellt werden.

2. Epigraphik.

Eine „Note on a mosaic inscription in the Church of the Nativity“ von R. W. Hamilton²⁵⁵ betrifft den Schluß der Darstellung der Vorfahren Christi mit der Inschrift: [Jo]seph [v]irum Marie. In einem Aufsatze „Excavations at 'Auja Ḥafīr: the greek inscriptions“ handelt G. E. Kirk²⁵⁶ über die von Haeusler bereits 1916 im *HL* herausgegebenen Inschriften. „A christian stela from Cappadocia“ (6. Jahrh.) auf dem Friedhof des armenischen Dorfes Ekrek trägt nach den Mitteilungen G. W. Elderkin's²⁵⁷ fünf Kreuze in Relief und war nach einer am unteren Rande erhaltenen Inschrift ursprünglich ein hettitischer Denkstein. R. Engelbach²⁵⁸ bietet von einer aus der Umgebung von Bawīṭ stammenden, jetzt im Koptischen Museum befindlichen „Coptic Stela of Serne of Damshīr“ eine sahidische Grabinschrift mit Übersetzung und Erklärung.

²⁵⁴ OCP III, 645/53. ²⁵⁵ QDAP VI, 210/11. ²⁵⁶ JPOS XVI, 279/85. ²⁵⁷ American Journal of archaeology XLI, 97/9. ²⁵⁸ BAAC III, 6/8.

Druckfehlerverbesserungen zu S. 1—38.

Es ist zu lesen S. 6 Z. 12: „mitbestimmte bildliche“ statt: „mitbestimmten bildlichen“ — S. 10 Z. 8: „Latmos“ statt: „Latos“ — ebenda Ak. 4 Z. 7: „1916“ statt: „1906“ — ebenda Z. 2 von unten: „Rockfeller-“ statt: „Rockfeller“ — S. 12 Ak. 3 Z. 2: „auf.“ statt: „auf“ — ebenda Z. 4 von unten: „Bibl.“ statt: „Bib.“ — S. 13 Z. 12: „Kreuzigung.“ statt: „Kreuzigung“ — ebenda Ak. 10 Z. 3 von unten: „ΑΔΟΥ“ statt: „ΑΔΑΜ“ — S. 14 Z. 4: „Miniatur.“ statt: „Miniatur“ — S. 15 Z. 2: „archaischen“ statt: „archaischen“ — S. 20 Z. 8: „des“ statt „das“ — S. 30 Ak. 5 Z. 1: „Dieses“ statt: „Dieser“ — S. 31 Z. 3 des Textes, von unten: „aus einer“ statt: „aus einem“ — ebenda Ak. 5 Z. 2 von unten: „Évangile“ statt: „Evangiles“ — S. 35 Z. 2 des Textes, von unten: „Ps. 71,10“ statt: „Ps. 71,1“.

Hinzuzufügen ist S. 10 Ak. 3 Z. 1: „1896“ hinter „Paris“ — S. 30 letzte Zeile des Textes: „beruhende“ vor: „mißglückte“.

Zu tilgen ist das Komma S. 19 Z. 4 hinter: „sitzende“ — S. 29 Z. 2 hinter: „in denen“ — ebenda Ak. 4 Z. 2 von unten, hinter: „Bernward-Evangeliars“.

ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

DER MANDÄERPESALM GINZĀ R. V 2—QOLASTĀ 75

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Die durch M. Lidzbarski und R. Reitzenstein in so starken Fluß gebrachte Erörterung der Frage nach dem geschichtlichen Ort, den im Verhältnis zu Judentum und Christentum die einzige bis in die Gegenwart fortlebende gnostische Sekte der babylonischen Nasoräer oder Mandäer einnimmt, ist im Literaturbericht dieser Zeitschrift dauernd und aufmerksam verfolgt worden. So mag es gestattet sein, in derselben einmal auch einen unmittelbaren Beitrag zur Beantwortung jener Frage zu erbringen. Es soll dies geschehen durch eine allseitige und streng methodisch vorgehende Untersuchung eines Dokumentes, das eine solche noch nie erfahren hat, dessen Zeugnis aber mit Nachdruck gegen die Anschauungen Lidzbarskis und Reitzensteins angerufen wurde: des merkwürdigen, mit Ps. 29, 5. 9 und 114, 3—7 sich berührenden hymnischen Stückes, das in zwei verschiedenen Rezensionen Ginzā R. V 2 (Petermann S. 174 Z. 9—175 Z. 4 = Übersetzung von Lidzbarski S. 178 Z. 29—179 Z. 15) und Qolastā 75 (Lidzbarski S. 126 Z. 1—127 Z. 4) vorliegt.

Ich setze mit Numerierung der Verszeilen die beiden Texte in hebräischer Umschrift mit den Übersetzungen Lidzbarskis hierher. Der bisher einseitig berücksichtigte des Ginzā (= G) mag an der Spitze stehen:

עתיגלון הייא לתיביל
דנו ויוא ונהורא דהייא

יאמא דהיוויא אפאך¹

ויארדנא עהדאר לעוהרא

טוריא ראקדיא כד איליא 5

ואילאתא בדבאר משאחטא עולאואיהין²

ואראמאתא מאמלילא³ כד בנאת אנאניא בעקארא

טוריא פאהתיא פומאיהון ויאהביא תושביהתא

וארויא בלילבאן מיתאבריא

10 ארקא דהואתאן ואהאת ועתאויהאת

ומליך יאמא דהיויאן אפאך

¹ Mit den Hss. CD in Übereinstimmung mit Zeile 11 und Qolastā gegen das von Petermann nach AB in den Text gesetzte אפִיך.

² Mit Qolastā gegen das von Petermann nach B aufgenommene ועולאויהון. Auch A scheint die richtige Lesart zu bieten gegen CD: עלאואיהון.

³ Mit Qolastā gegen das von Petermann im Text nach A beibehaltene מאללִיא. Vgl. BCD: מאמללִיא, was Petermann im Apparat als richtige Lesart bezeichnet.

יאמא למאן הוית ואפאכת
 יארונא למאן הוית ועהד ארת' לעוהוראך
 טוריא למאן הויתון וראקדיתון כד איליא
 15 ואלאתא בדבאר למאן משאהטיתון עולאואיכין
 ואראמאתא כד בנאת אנאניא למאן ממליתון בעקאר
 טוריא למאן פאהתיתון פומאיכון בתושביהתא
 ארויא בלילבאן למאן עתאבארותון
 ארקא למאן הוית ועתאויהת
 20 מליך יאמא למאן הצית ואפאכת
 ואנאוויא יאמא למאן עשתאגאשיתון
 ונאוויא יאמא למאו אתאהוואיתון
 מן קידאם ויזא ונהורא דמאנדא דהייא
 וזיזא ותוקנא דאלבישתינון לבהיריא וידקא

Das Leben offenbarte sich der Tibil,
 Glanz und Licht des Lebens gingen auf.

Als das Meer es erblickte, kehrte es um
 und der Jordan wandte sich rückwärts.

5 Die Berge hüpfen wie Hirsche,
 und die Hindinnen in der Steppe werfen ihre Jungen aus.

Die Höhen sprechen wie Wolkentöchter in Ehrung.
 Die Berge öffnen ihren Mund und gewähren Lobpreis,
 Und die Zedern auf dem Libanon brechen zusammen.

10 Als die Erde mich erblickte, zitterte sie und erbebte,
 und als der König des Meeres mich sah, kehrte er um.
 Meer, wen sahest du und kehrtest um,

Jordan, wen sahest du und wandtest dich rückwärts?
 Berge, wen sahet ihr und hüpfet wie Hirsche,

15 Hindinnen in der Steppe, vor wem werfet ihr eure Jungen aus?
 Höhen, von wem sprecht ihr wie Wolkentöchter in Ehrung?
 Berge, vor wem öffnet ihr euern Mund in Lobpreis,
 Zedern auf dem Libanon, vor wem brachet ihr zusammen?
 Erde, wen sahest du und erbebstest?

20 König des Meeres, wen sahest du und kehrtest um?
 Inseln des Meeres, vor wem wurdet ihr verwirrt,
 Eilande des Meeres, vor wem erschracket ihr?

Vor dem Glanze und dem Lichte des Mandā dHajjē,
 dem Glanze und der Helligkeit, mit denen du die Männer von er-
 probter Gerechtigkeit bekleidest.

Demgegenüber lautet der Qolastā-Text (= Q) folgendermaßen:

בזיואך סאר רכוביא
 ובנהוראך עשתאגאש תיריא ומאלכאוואתא
 יארדנא דהוויאך אפאך
 וגיליא יאמא עתאפאך
 אנאוויא יאמא עשתאגאש 5

¹ Mit BCD gegen Petermann auf A beruhendes והדארת.

ומארכאבאתא עסתאהאף ונפאל על אנפאיהו
 ארויא בליבאן עתאבאר
 טוריא מנאנדיא וראקדיא כד איליא
 פתא ועהאב תושביהתא
 10 ואילאתא בדבאר משאהטא עולאיהין
 ואראמתא קאימא ומאמלילא בעקארא
 ארקא וזהאת ועתאויהאת
 יארדנא למאן הוית ואפאכת
 גיליא יאמא למאהו עתאפאכתון
 15 אנגאויא יאמא למאהו עשתאגאשתון
 ומארכאבאתא למאהו עסתאהאפתין ונפאלתין על אנפאיהין
 ארויא בליבאן למאהו עתאבארותון
 טוריא למאהו ענאנדיתון וראקדיתון כד איליא
 פאהתיתון (ויאהביתון) תושביהתא
 20 ואילאתא בדבאר למאן משאהתיתין עולאיכין
 ואראמתא למאן קאימיתון ומאמליליתין בעקארא
 ארקא למאן הוית ועאויהית
 לזווא דעלאווא זיויא
 ולנהורא דעלאווא נהוריא
 25 ולגאברא טאבא דאבאר אלמיא ואתא
 בוא רקיהא ועתיגליא

Ob deines Glanzes erschranken die Reiter,
 ob deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung.

Als der Jordan dich erblickte, kehrte er um,
 die Wogen des Meeres wandten sich um.

5 Die Inseln des Meeres gerieten in Verwirrung,
 die Fahrzeuge stürzten um und fielen auf ihr Antlitz.

Die Zedern auf dem Libanon zerbrachen,
 die Berge erbebten und hüpfen wie Hirsche,
 sie öffneten (ihren Mund) und gewährten Lobpreis.

10 Die Hindinnen der Steppe werfen ihre Jungen aus.

Die Höhen stehen da und sprechen in Ehrung,
 die Erde bebte und erbebte

Jordan, wen schautest du und kehrtest um,
 Wogen des Meeres, warum wandtet ihr euch um,

15 Inseln des Meeres, warum gerietet ihr in Verwirrung,
 Fahrzeuge, warum stürztet ihr um und fiellet auf euer Antlitz,

Zedern auf dem Libanon, warum zerbrachet ihr,
 Berge, warum erbebtet ihr und hüpfet wie Hirsche
 öffnet ihr (euern Mund) und gewähret Lobpreis,

20 Hindinnen in der Steppe, vor wem werfet ihr eure Jungen aus,
 ihr Höhen, vor wem stehet ihr da und sprecht in Verehrung,
 Erde, wen sahest du und erschrakest?

Den Glanz, der über den Glanzwesen,
 Das Licht, das über den Lichtwesen steht,

25 Den guten Mann, der durch die Welten drang, kam,
 das Firmament spaltete und sich offenbarte.

Wie gesagt, hat von diesen beiden Rezensionen offensichtlich eines und desselben alten Liedes G bislang weitaus im Vordergrund des Interesses gestanden. Als erster hat dabei schon W. Brandt¹ die Beziehungen jenes Liedes zu den erwähnten Psalmstellen beobachtet und näherhin den seltsamen „König des Meeres“ von G 11 bzw. 20 letztendlich auf ein grobes Mißverständnis des מֶלֶךְ הַיָּם (Was ist dir, Meer?) von Ps. 114, 5 und die nicht minder absonderlichen „Wolkentöchter“ von 7 bzw. 16 auf ein solches des בְּנֵי צֹאן (Kleinviehsöhne) des folgenden biblischen Verses zurückgeführt. Wenigstens dieses zweite Mißverständnis, eine Verwechslung von עֲנַנִּים (Kleinvieh, Herde) und עֲנַנִּים (Wolke) schien ihm jedenfalls nur in einer aramäischen Vorlage möglich gewesen zu sein. Als diese nahm er mindestens unmittelbar eine aus den Kreisen Saturnilischer Gnosis hervorgegangene Schrift in Anspruch, auf die er den im Kreise des mandäischen Schrifttums in der Tat eine eigentümliche Stellung einnehmenden neunten Traktat des rechten Ginza (V 2 bei Lidzbarski) mit dem Titel קַאֲרִיאֲלֵתָא דְכּוּלָא אֱלֹהֵתָא דְבֵיתָא (Umsturz der ganzen Götterschaft des Hauses) zurückführte. Daneben hat er alsdann aber — anscheinend für diese Schrift selbst wieder — auch bereits die Frage nach einer Abhängigkeit des Wortlautes von Targum oder Pěšittā ins Auge gefaßt und in dem doch wohl von vornherein wenig überzeugenden Sinne beantwortet, daß derselbe sich als bald von „der targumischen“, bald von „der edessenischen Version“ abhängig erweise. Auf Q wurde, wenn auch als „eine sehr interessante Parallele“, so doch durchaus flüchtig und mit dem Bemerkten hingewiesen, daß es „nur den Meerkönig und die Wolkensöhne ausgeschieden“ habe. Wesenhaft hat diese Ergebnisse einschließlich der Hypothese eines Zusammenhanges mit der gnostischen Schule des Saturnilos S. A. Pallis² sich zu eigen gemacht. Nur die Bezugnahme auf Q ist bei ihm bis auf das von der Stellenangabe nach der Berliner Hs. Petermann I 155 gefolgte „cf.“ einer kürzesten Fußnote zusammengeschmolzen.

Ohne Q auch nur überhaupt zu erwähnen, hat alsdann zunächst F. C. Burkitt³ auf Grund von G die Anschauung vertreten, daß die ganze mandäische Dichtung in ihrem Wortlaut sich auf Grund der Pěšittā und nur auf Grund dieser erklären lasse. Insbesondere soll von den beiden Mißverständnissen, auf die auch Lidzbarski in den Fußnoten seiner Übersetzung hingewiesen hatte, das erste leichter gegenüber dem syrischen מֶלֶךְ הַיָּם möglich gewesen sein als gegenüber dem hebräischen Originaltext oder dem מֶלֶךְ הַיָּם des Targums. Dem zweiten läge das מֶלֶךְ הַיָּם zugrunde, das sich bei dem mandäischen Dichter zu einem מֶלֶךְ הַיָּם אֱלֹהֵתָא (und die Höhen wie Lämmer der Herde) der Pěšittā zugrunde,

¹ *Die mandäische Religion. Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet.* Leipzig 1889. S. 134–137.

² *Mandaean Studies.* London-Kopenhagen [1926] S. 131 ff.

³ *Note on Ginza rabba 174:* JTSt. XXIX S. 235 ff.

umgestaltet hätte, einem syrischen Nonsens, der von ihm in dem Sinne „und die Höhen sprechen wie Wolken“ verstanden worden wäre.

Eine grundsätzlich mit derjenigen Burkitts übereinstimmende Auffassung hat endlich H. Lietzmann¹ dem Versuche eingebaut, im Gegensatz zu Lidzbarski und Reitzenstein eine ursprüngliche Abhängigkeit des Mandäertums erst von dem großkirchlichen Christentum des inneren Syriens und dessen schon vollst entwickelten Kultformen zu erhärten. Ihm ist, was uns als mandäischer Text vorliegt, von Hause aus geradezu „ein Tauflied syrischer Christen“, für das naturgemäß nur die Pěšittā als Quelle seiner biblischen Reminiszenzen in Betracht kommen kann. Bei der Entlehnung desselben durch die Mandäer soll es dann „nicht ohne drollige Mißverständnisse abgegangen sein“. Abgesehen von dem „König des Meeres“ und den „Wolkentöchtern“ läge ein solches sogar in zweifacher Richtung vor gegenüber dem ܐܡܢܐ (Lämmer) eines ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ („Lämmer Kinder der Herde“), das statt des genauen Pěšittā-Textes $\text{ܐܡܢܐ ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ}$ (Lämmer der Herde) für „die Vorlage des Mandäers“ vermutet wird². Nicht nur soll daraus, wie Burkitt annahm, das „sprechen“ von Ginzā Z. 7 bzw. 16 (= Qolastā Z. 11 bzw. 24) entstanden sein, sondern gleichzeitig das ergänzende ܒܥܩܩܐܪܐ (in Ehrung) auf einer „Verlesung“ beruhen, die jenes ܐܡܢܐ (Lämmer) in $\text{ܐܡܢܐ} = \text{ܐܡܢܐ}$ (Ehre) erfahren hätte. Es ist schon reichlich viel, was da dem „mandäischen Liturgiker“ zugemutet wird, den „wir“ hier im Ginzatext sollen „an der Arbeit sehen“ „können“. „Sein Kollege im Liturgiebuch“ habe „dann die größten Anstöße wieder beseitigt“.

Man sieht: soweit Q überhaupt bisher die Ehre irgend einer, wenn auch noch so flüchtigen, Bewertung widerfuhr, erfolgte diese auf Grund von Ergebnissen, die man nur von der Rezension des Ginzā her bereits gewonnen glaubte. Methodisch wird demgegenüber eine völlig voraussetzungslose Klärung des Verhältnisses, in welchem die beiden Rezensionen zueinander stehen, und damit des Wertes jeder derselben gefordert werden müssen, bevor von einer einzigen aus weitestgehende Schlüsse gezogen werden. Um für den Versuch einer derartigen streng objektiven Bewertung von G und Q den richtigen Standort zu gewinnen, wird man von vornherein sich die Natur unseres mandäischen Textes zu vergegenwärtigen haben. Dieser ist — das lehrt der erste Blick — ein grundsätzlich in strengstem inhaltlichen *parallelismus membrorum* distichisch aufgebauter echter Mandäerpsalm, in seiner Ganzheit nicht minder als durch einzelne Reminiszenzen unlösbarer als irgend ein anderes Stück mandäischer liturgischer Poesie mit dem Vorbild biblischer Psalmendichtung verbunden. Insbesondere beruht auf dem Vorbild von Ps. 114 auch der Aufbau aus den zwei streng gleichmäßig gestalteten und so gewiß von Hause auch zahlenmäßig gleichen Reihen von Aussagen und entsprechenden Fragen.

¹ Ein Beitrag zur Mandäerfrage. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1930. XXVII S. 11f. (S. 604f.).

² Mindestens wäre dann aber ein ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ ohne ܐܡܢܐ anzusetzen gewesen!

In der Tat fehlt es nun, von dem Standort dieser Erkenntnis aus gesehen, in Q nicht an vereinzelt Zügen sekundärer Bearbeitung. Sie liegen vorwiegend auf dem Gebiete der Anordnung der einzelnen Stichen. Gegenüber der Reihenfolge von Q 3f. 13f. erweist sich die umgekehrte von G. 3f. 12f. unzweifelhaft als die ursprüngliche durch ihre Übereinstimmung mit den vorbildlichen Versen Ps. 114, 3 bzw. 5:

הַיָּם רָאָה וַיִּנָּחַ
הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּב לְאַחֹר

Das Meer sah und floh,
Der Jordan wendete um nach rückwärts

מַה־לְּךָ הַיָּם כִּי תִנּוּם
הַיַּרְדֵּן תִּסַּב לְאַחֹר

Was ist dir Meer, daß du fliehst,
Jordan, du umwendest nach rückwärts.

Offenbar wollte durch die Umstellung in Q eine engere inhaltliche Anknüpfung an das Folgende gewonnen werden. Meer und die Inseln des Meeres sollten in eine unmittelbare Verbindung miteinander gebracht werden. Eine genau entsprechende Absicht verrät sich aber in der umgekehrten Anordnung von Q 9ff. 19ff. gegenüber G 6ff. 15ff. Durch die Heranrückung von Q 9 bzw. 19 (= G 8 bzw. 17) an Q 8 bzw. 18 (= G 5 bzw. 14) wollten die beiden von den Bergen handelnden Halbverse miteinander verbunden werden. Dabei ist nicht nur natürlich dieser zweite Fall ebenso zu beurteilen wie der erste, sondern jene Verbindung offenbart ihren sekundären Charakter auch dadurch, daß sie den in G 7f. 16f. gegebenen ganz naturgemäßen Parallelismus von „Höhen“ und „Bergen“ und den in G 5f. 14f. mit demjenigen von „Hirschen“ und „Hindinnen“ verbundenen gegensätzlichen von „Bergen“ und ebener „Steppe“ zerreißt. Sodann muß im Zusammenhang mit dieser zweiten Umstellung auch Q 7. 17 (= G 9. 18) den Platz gewechselt haben. Denn, wollte man annehmen, daß wenigstens diese Halbverse an ihrem ursprünglichen Platze stünden, so würde sich auch durch eine bloße Rückverlegung von Q 9. 19 hinter 11. 21 der Inhaltsparellismus von „Höhen“ und „Bergen“ bzw. von „Bergen“ und „Steppe“, „Hirschen“ und „Hindinnen“ nicht ergeben, sondern eine Verteilung der betreffenden Halbverse auf zwei verschiedene Verse erfolgen.

Die Ursprünglichkeit der Durchführung jener beiden Parallelismen je in einem Vers ist aber schon durch die Tatsache schlechthin unbedingt sichergestellt, daß sie für den ersten bereits in Ps. 114, 6 und 8 vorgebildet ist:

הַרְרִים רָקְדוּ כְּאַלְמִים
גְּבְעוֹת כְּבְנֵי־צֹאן

Die Berge hüpfen wie Hirsche
Höhen wie Kleinvihsöhne.

הַהוּיִם תִּקְדּוּ כְּאַלִּיִם
 וּבְעוֹת כְּבָנֵי-צֹאן

Ihr Berge hüpfet wie Hirsche,
 Höhen wie Kleinviehsöhne.

Gegenüber jenen zwei Parallelen kann also ursprünglich nur erst zu einer dritten, wie es in G 9f. 18f. geschieht, das Bersten der gewaltigen Zedern des Libanon — auch sachlich passend genug — mit dem Erbeben der ganzen Erde zusammengefaßt gewesen sein.

Derselbe Geist vermeintlicher Glättung, der hier, inhaltlich Verwandtes zusammenstellend, tatsächlich rücksichtslos den alten, im Stile der biblischen Vorlagen wurzelnden Aufbau zerrüttete, ist einmal auch auf dem Boden der eigentlichen Textgestaltung zu beobachten. Die in G 23f. gegebene Beantwortung der Fragenreihe schließt sich unverkennbar formal aufs engste an das Vorbild von Ps. 114, 7 an:

מִלִּפְנֵי אֲדוֹן הוֹלִי אֶרֶץ
 מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

Vor dem Angesicht (des) Herrn kreise Erde,
 vor dem Antlitz des Gottes Jakobs.

Im Gegensatz zu dieser mithin mindestens jedenfalls formal ursprünglichen Fassung erweist sich diejenige von Q 23—26 als strenge syntaktische Angleichung an das לִמֹּאן הוֹיִת (wen sahest du?) von 22. Ein Überarbeiter war hier überall am Werke, der inhaltliche und formale Glätte erstrebte, ohne für die Wesensart des alten Aufbaues mehr ein wirkliches Verständnis und vor allem jedenfalls ohne irgendwelche unmittelbare Kenntnis von den biblischen Texten zu haben, von denen der Urheber des mandäischen Psalms sich hatte inspirieren lassen.

Andererseits hat nun jedoch schon in der Reihenfolge des Einzelaufbaues G keineswegs unbedingt und überall das Ursprüngliche bewahrt. Die Erwähnung der „Inseln des Meeres“, die hier, worauf noch zurückzukommen sein wird, nur ein einziges Mal erfolgt, steht dabei in 21f. ganz am Schluß, während sie in Q 5f. 15f. sich schon zu Anfang jeder der beiden Hälften des Textes unmittelbar an die Paraphrase von Ps. 114, 3 bzw. 5 anschließt. Daß sie aber hierher nicht erst durch den Urheber der Umstellungen von Q versetzt, sondern an dieser Stelle von ihm bereits vorgefunden wurde, ergibt sich daraus, daß wir durch ihre Nachbarschaft die von ihm geschaffene neue Stellung von 3f. 13f. eben veranlaßt sahen. Ein weiterer Beweis für die Ursprünglichkeit der hier von ihnen behaupteten Stellung wird sich außerdem noch in späterem Zusammenhang ergeben. Zunächst sei nach anderen Richtungen hin gezeigt, eine wie beinahe unbegreifliche Verirrung es bedeutete, in G die schlechthin ursprünglichere Textgestalt zu erblicken.

Schon von textkritischem Standpunkte aus wäre ein sehr beachtliches Einzelmoment in entgegengesetztem Sinne geltend zu machen. Das merkwürdige לִילְבָאן (Lilban) von G 9. 18 ist nicht, wie Burkitt unter Nicht-

berücksichtigung von Q vermutete, mit dem ja gerade umgekehrten Lautwandel von *l* in *n* in mandäischem ענישבא gegenüber لىصبا für „Elisabeth“ in Verbindung zu bringen, sondern durch Dittographie des Lamed aus dem ליבאן (Liban) von Q 17 entstanden, einer Kurzform die gegenüber dem normalen „Libanon“ schon in griechischem λιβαν-ος greifbar werden dürfte. Engere Beziehung zu der biblischen Vorlage von Ps. 114, 5 ist sodann einmal vielmehr auf der Seite von Q in der Gestaltung der Frageform zu beobachten. Wenn hier nämlich mit dem persönlichen למאן (wen, vor wem) von 14. 20ff. in 14—18 das kausale למארו (warum) wechselt, so ist hierin nicht die sachlich genaue Wiedergabe des hebräischen מדר־ךָ . . כי (was ist dir, daß) zu verkennen, deren Anwendung denn bezeichnenderweise mit der inhaltlichen Parallele von Ps. 114, 5a einsetzt. Die im Gegensatz dazu in G 12—22 vorliegende einheitliche Durchführung des למאן (wen, vor wem) kann also nur einen weiteren sekundären Zug dieser Rezension darstellen. In hohem Grade bemerkenswert ist vollends der Unterschied, den die beiden Texte unter dem Gesichtspunkte der stilistisch formalen Gesamtstruktur bekunden. Schon, daß diese in G eine überaus widerspruchsvolle ist, verrät in geradezu brutaler Weise, wie weit wir davon entfernt sind, hier der Urfassung unseres Mandäerpsalms gegenüberzusteher. Nachdem in 1—4 von dem sich offenbarenden Gottwesen — dem „Leben“ — in der dritten Person einer normalen Erzählung gesprochen wurde, leuchtet in 10f. mit einemmal der Ich-Stil eines ihr selbst in den Mund gelegten ἱερὸς λόγος auf, um in der Beantwortung der Fragenreihe 23f. ebenso brüsk von dem Du-Stil der Gebetsrede abgelöst zu werden. Dieser letztere allein wird demgegenüber sofort in Q 1f. angeschlagen, ohne daß im folgenden irgend etwas aufträte, was es verhinderte, ihn als auch weiterhin festgehalten zu empfinden. Denn auch die akkusativische Beantwortung der Fragenreihe in 23—26 ist noch nicht mit dem Er-Stil einfacher Erzählung gleichzusetzen, ganz abgesehen davon, daß sie ja als G 23f. gegenüber sekundär bereits aus anderem Grunde erkannt ist, für die Frage nach der von Q wesentlich innegehaltenen, wie der ursprünglichen Stilform des ganzen Liedes überhaupt nicht in Betracht kommt. Sekundär ist hier dann im einzelnen sicher die Stilform einer von der Gottheit in dritter Person redenden Erzählung. Denn die sie vertretende Einleitung G 1f. selbst, von der aus sie offenbar auf 2f. erst übertragen wurde, bekundet sekundären Charakter durch den inhaltlichen Widerspruch, in welchem sie zu der durch ihre enge formale Verbindung mit Ps. 114, 7 empfohlenen abschließenden Antwort 23f. steht. Hier ist das „Leben“ selbst, dort die personifizierte Erkenntnis des „Lebens“, der göttliche Offenbarungsträger das sich manifestierende Gottwesen, und daß in der Tat das Letztere die ursprüngliche Fassung ist, wird auch sachlich durch den Umstand erhärtet, daß sie nicht minder der formal sekundären Parallele Q 23—26 zugrunde liegt. Das Nebeneinander von Ich-Stil göttlicher Selbstprädikation und Du-Stil der Gebetsrede hat ein Seitenstück auf dem Gebiete der bekannten Isis-

Litaneien, wo auch der erstere durch Diodoros Βιβλιοθήκη I 27 und die beiden Inschriften von Ios und Andros¹, der letztere durch das Exemplar eines Oxyrrhynchos-Papyrus² und Apuleius *Metamorph.* XI 2 und 25 vertreten wird. Rein an und für sich würde hier eine Entscheidung im Sinne einer Ursprünglichkeit der einen oder der anderen Stilform nicht zu treffen sein. Beachtet man jedoch, daß unserem Psalm eine abschließende Beantwortung seiner Fragenreihe nicht fehlen konnte und daß hier ein, wie auch immer erweiternd umschriebenes, letztendlich einfaches „Ich“ wenig sachgemäß wäre, so würde doch ohne weiteres die Ursprünglichkeit der Du-Form als wahrscheinlicher zu gelten haben. Entscheidend ist aber, daß in ihr mit Q wenigstens in eben jenem Schlußteil ja auch G übereinstimmt. Denn wenn überhaupt für etwas beim Vorliegen zweier abweichender Rezensionen eines Textes, abgesehen von den ihnen vollständig gemeinsamen Elementen, die Ursprünglichkeit als gesichert betrachtet werden darf, so sind das Erscheinungen, die der einen Rezension schlechthin, der anderen mindestens teilweise eignen.

Wir kommen schließlich zu der Frage der rein äußerlichen Integrität der beiden Texte: des Mehr oder Weniger, das der eine dem anderen gegenüber aufweist. Hier ist zunächst kein Grund abzusehen, aus dem die Ursprünglichkeit der zwei jeder inhaltlichen Entsprechung in G entbehrenden Einleitungszeilen Q 1f. bezweifelt werden sollte. Umgekehrt liegt aber der Grund ihres Verschwindens auf der Hand. Sie wurden durch die inhaltlich andersartigen Einleitungszeilen G 1f. verdrängt, die in ihrem erzählenden Er-Stil bestimmt sind, die Verbindung zwischen dem Denkmal alter hymnischer Poesie und der vorangehenden Prosaerzählung herzustellen. Dazu kommt gegenüber Q das Mehr von G 11. 20 und gegenüber G dasjenige von Q 5f. Die beiden Erscheinungen stehen in einem inneren Zusammenhang. Zunächst ist offensichtlich das Fehlen eines Seitenstücks zu den beiden letzteren Zeilen ein weiterer sekundärer Zug von G. Denn nach der sonstigen Strenge des Aufbaues unseres Liedes ist es völlig undenkbar, daß nicht von vornherein, wie es in Q 5f. gegenüber 15f. der Fall ist, auch der an die Inseln (und „Fahrzeuge“ oder „Eilande“?) des Meeres gerichteten Frage eine über dieselben gemachte Aussage entsprochen hätte. Das bedeutet aber, daß in G ein solches den Zeilen 21f. entsprechendes Distichon ausgefallen ist. Nicht weniger unvereinbar mit jener Strenge des Aufbaues ist auf der anderen Seite die bruske Störung der distichischen Gliederung, welche die jeweils ein drittes Glied eines Gesamtverses darstellenden Zeilen G 11. 20 bezeichnen, in denen folgerichtig zunächst aus diesem formalen Grunde eine Interpolation erkannt werden muß. Zu demselben Ergebnis sehen wir uns hier aber auch von der inhaltlichen Seite

¹ *Inscriptiones Graecae* XII 5: Nr. 14 (S. 7f.) bzw. Nr. 739 (S. 213—217).

² Grenfell-Hunt, *The Oxyrrhynchus Papyri*. XI London 1915. Nr. 1280 S. 190—220.
— Bequemer Abdruck bei N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*. Rom 1923 S. 179—182.

her geführt. Jene beiden Zeilen und G 3. 12 sind sachliche Doubletten, die unmöglich von jeher nebeneinander gestanden haben können. Dabei sind 3. 12 mit 4. 13 zu den, wie festzustellen war, bis auf die Stellung getreuen Seitenstücken von Ps. 114, 3 und 5 viel zu unlösbar zusammengeschlossen, als daß es auch nur im entferntesten in Betracht kommen könnte, etwa in ihnen das sekundäre Element einer Korrektur der beiden anderen, von dem Meerkönig-Mißverständnis beherrschten Zeilen zu vermuten. Vielmehr können nur umgekehrt diese das Sekundärgut in den Text eingedrungener Varianten der ersteren sein. Eine nicht ganz einfache Entwicklung, die hier zu der heute vorliegenden Textgestalt von G führte, läßt sich wohl noch mit vollster Sicherheit erkennen. Aus der Frage von Ps. 114, 3a ist durch jenes Mißverständnis eine Aussage geworden, die mithin zunächst vom Rande, an dem sie als Variante beigezeichnet gewesen sein wird, in die Reihe der Aussagen des Mandäerpsalms eindrang und hier die ursprünglich über Inseln (und „Eilande“?) des Meeres gemachte verdrängt hat. Erst auf einer zweiten Stufe der Entwicklung ist auch zu dieser neuen Aussage das Gegenstück einer Frage geschaffen worden, neben welchem das auf die „Inseln des Meeres“ bezügliche der verloren gegangenen alten Aussage sich erhielt. Damit kehren wir nun zu dem Problem der — in Q bewahrten — ursprünglichen Stellung der „Insel“-Verse zurück. Die Meerkönig-Variante muß nämlich naturgemäß von Hause aus in nächster Nähe ihrer inhaltlichen Parallele, d. h. wenn schon nicht unmittelbar hinter derselben, doch sofort hinter dem sie enthaltenden Distichon dem Text eingefügt worden sein. Der von ihr dabei verdrängte Gegenwert von Q 5f. muß also zur Zeit dieses Vorganges sich tatsächlich an G 4 und entsprechend G 22f. ursprünglich an 13 angeschlossen haben. Erst auf der dritten und letzten Entwicklungsstufe sind durch eine glättende Hand die das Ebenmaß des Aufbaues störenden Elemente der heutigen Zeilen 11 bzw. 20ff. sachgemäß wenigstens an den Schluß der beiden Reihen von Aussagen und Fragen verschoben worden.

Aufs Ganze gesehen erweist sich also die in G vorliegende Überlieferung als die weitaus schlechtere, die in Q vorliegende als die bessere. Insonderheit liegt in Q eine sekundäre Ausmerzung der vielmehr in G erst sekundär eingedrungenen Meerkönig-Mißverständnisses nicht vor. Das gleiche gilt im Sinne eines bewußten Vorganges aber auch von dem Mißverständnis der „Wolkentöchter“. Allerdings fehlen diese tatsächlich in Q 11. 21, während vorerst keinerlei Veranlassung besteht, sie in G 7. 16 für nicht ursprünglich zu halten. Der Fall liegt also immerhin anders als bei G 11. 20. Er liegt aber auch insofern anders, als hier nicht in Q die betreffenden ganzen Zeilen fehlen, sondern eine — sagen wir es sofort: zufällig — das sachlich anstößige Textelement enthaltende Buchstabengruppe. Diese Erscheinung wird sich aber nicht von der anderen trennen lassen, daß eine entsprechende Lücke — auch dieser Ausdruck sei sofort gebraucht — jeweils in Q 9. 19 d. h. den in G nächstfolgenden Zeilen zu beobachten ist.

Eine bewußte Tilgung erfuhr hier in sehr begreiflicher Weise das einleitende טוריא (die Berge) von G im Zusammenhang mit der Aneinanderrückung der zwei von Bergen handelnden Zeilen. Nicht zu verstehen wäre eine solche dagegen für das sachlich geradezu notwendige פּוֹמֵאִיהוֹן (ihren Mund). Sein Fehlen kann nur auf einer eigentlichen Verstümmelung des Textes beruhen. Eine solche kann dabei hier nur in einer bloßen Wortauslassung durch Schreiberversehen wie bei dem durch Lidzbarski angedeuteten Fehlen auch des וַיֵּאֱהָבֵתוֹן (und gewährtet) in 19 nicht bestanden haben. Denn es wäre doch mehr als seltsam, wenn eines und dasselbe Versehen einem Schreiber an genau entsprechender Stelle zweimal begegnet sein sollte. Der Sachverhalt läßt sich vielmehr nur auf äußere Beschädigung eines ursprünglich lückenlosen Textes zurückführen: auf das Loch eines Blattes, durch welches die Buchstabengruppe in einer Handschrift zerstört wurde, deren Format ein so kleines war, daß die beiden Textstellen gerade an derselben Stelle auf v^0 und r^0 eines Blattes sich entsprachen. Die Annahme eines derartigen Formats macht denn auch keine Schwierigkeit, da es an ähnlichem in der handschriftlichen Gebetbuchliteratur des christlichen Orients wie des Islams nicht fehlt. Dagegen beschränken sich Beschädigungen der angedeuteten Art ihrer Höhe nach naturgemäß wohl niemals auf den Raum einer einzigen Zeile. War nun in der fraglichen Kleinhandschrift der Text stichisch geschrieben und die für Q in der heutigen Gestalt bezeichnende Zeilenumstellung noch nicht erfolgt, so standen die in Q 8. 11 bzw. 19. 21 fehlenden Wortgruppen in je zwei aufeinanderfolgenden Zeilen annähernd genau übereinander, konnten also sehr natürlich durch die gleiche Beschädigung zerstört werden. Der G fremde, für Bergeshöhen sich sehr nahelegende Begriff des „Stehens“ in Q 11. 21 wird seine Einführung dann der Konjektur des ersten Abschreibers des beschädigten Textes verdanken, durch die er das in der Textlücke der ersten Zeile Verlorengegangene wiederzugewinnen versuchte.

Eine zweite Frage hat bezüglich des Mandäerpsalms mindestens noch keine erschöpfende Beantwortung erfahren: die Frage nach dem Umfang und der materiellen Herkunft seiner biblischen Reminiszenzen. Daß Ps. 114 beherrschend im Vordergrund steht, liegt auf der Hand und wurde bezüglich des Gesamtaufbaues bereits ausgesprochen, wie es sich im einzelnen immer wieder bestätigte. Ps. 114, 3—7 ist das einzige biblische Textstück, an das in der ganzen Ausdehnung desselben und unter ursprünglicher Wahrung auch der Reihenfolge seiner Glieder die mandäische Dichtung sich anschließt. Zu weiterer Ausfüllung des hier gegebenen Rahmens hat man bisher nur Ps. 29, 5 und 9 herangezogen geglaubt:

קוֹל יְהוָה שֹׁבֵר אֲרָזִים
וַיִּשְׁבֵּר יְהוָה אֶת־אֲרָזֵי הַלְבָנוֹן

Die Stimme Jahwehs zerbricht Zedern
und bersten macht Jahweh die Zedern des Libanon.

קוֹד יְהוָה יְחַלְל אֵילוֹת
 וַיְחַשֵּׁף יַעֲרוֹת
 וּבְהִיבְרוּ כָּלֹ אִמֵּר כְּבוֹד

Die Stimme Jahwehs macht Hindinnen kreisen
 und schält Baumriesen ab
 und in seinem Tempel spricht alles, was sein ist, (ihm) Ehre.

Allgemein ist dabei v. 5 als die Grundlage von G 9. 18. Q 7. 17 und v. 9a als diejenige von G 6. 15. Q 10. 20 anerkannt. Schon, jedoch auch nur von Brandt, wurde beobachtet, daß aber auch v. 9c die gleiche Bedeutung für das „in Ehrung sprechen“ von G 7. 16. Q 11. 24 besitzt. Die Beobachtung erweist sich als unbedingt überzeugend, wenn man von der in G erhaltenen ursprünglichen Reihenfolge der Zeilen ausgeht. Der Verlauf der Dinge ist völlig klar. Zu den wörtlich Ps. 114, 4a bzw. 6a wiedergebenden Zeilen 5 und 14 wurde ein durch die Begriffe „Berge“ und „Steppe“, „Hirsche“ und „Hindinnen“ im Inhaltsparallelismus stehender ergänzender zweiter Halbvers in den Zeilen 6 und 15 auf Grund von Ps. 29, 9a geschaffen. In den alsdann zunächst den Zeilen 7 und 16 zugrundegelegten biblischen Elementen Ps. 114, 4b bzw. 6b fehlte eine eigene verbale Aussage. Sie wurde aus Ps. 29, 9c gewonnen und schließlich zu diesen Zeilen die notwendige Ergänzung in 8 und 17 einerseits mit einem Zurückgreifen auf den Gegensatz „Berge“—„Höhen“ von Ps. 144, 4. 6, andererseits im inhaltsparallelen Anschluß an die soeben verwertete verbale Aussage von Ps. 29, 9c vollkommen neu geschaffen. In keinem der beiden bisher berücksichtigten Psalmen begegnet nun aber der Begriff des Sehens, der für den mandäischen Text sichtlich eine so entscheidende Rolle spielt. Ihm begegnen wir in Verbindung, wie in G 10. 19. Q 12. 22, mit angstvollem Erzittern der Erde in Ps. 97, 4:

הָאִירוּ בְּרָקָיו תִּבְל
 רֵאתָהּ וַתַּחַל הָאָרֶץ

Aufleuchten ließen seine Blitze (das) Weltrund;
 es sah (sie) und kreiste die Erde

Es ist kaum glaubhaft, daß die Verbindung der beiden Begriffe nicht aus dieser Stelle dem mandäischen Dichter zugeflossen sein sollte, um so mehr als diese auch den auf mandäischem Boden so stark hervortretenden *Tibil*-Begriff enthält. Wiederum mit stürmischer Erschütterung der Erde verbunden, bietet ferner Ps. 97, 1 das in Ps. 29 und 114 fehlende Inselmotiv von G 21. Q 5. 15:

יְהוָה מֶלֶךְ תִּגַּל הָאָרֶץ
 וְשָׂמְחוּ אִיִּים רַבִּים

Jahweh hat die Königsherrschaft angetreten; es tanze die Erde,
 es mögen sich freuen viele Inseln.

Freilich dürfte das Inselmotiv schwerlich auf die Psalmstelle allein zurückzugehen. Eingewirkt hat bei ihm offenbar vielmehr auch die Prophetenstelle Is. 60, 9:

כִּי־לִי אִיִּים יִקְוּ
וְאֲנִיֹּת תְּרַשִּׁישׁ בְּרֵאשֵׁנָה

Denn mein werden die Inseln harren
und die Schiffe von Tarsis in der Vorzeit.

Denn hier ist auch der Parallelismus zwischen Inseln und den Schiffen gegeben, die, unzweideutig allerdings zunächst nur in Q 6. 16 auftretend, ein letztes Mal zu einer vergleichenden Betrachtung der beiden Rezensionen veranlassen. Daß mit dem sehr klaren und verständlichen Ausdruck מֹאֲרָכָבָאָתָא (Fahrzeuge) im Parallelismus mit Inseln in der Tat nur Schiffe bezeichnet sein können, ist natürlich klar. In G 22 entspricht das ebenso sehr dunkle, durch Lidzbarski mit „Eilande“ wiedergegebene נְאֻרֵיָא. Man wird in der Fassung von Q hier nur eine — dann gewiß aber das Richtige treffende — Erklärung dieses Wortgebildes zu erkennen vermögen, deren Einsetzung durchaus in der Richtung textlicher Glättung lag, die wir in Q zu beobachten hatten. In G seinerseits stehen wir dagegen wohl an einer Dittographie der drei letzten Buchstaben nochmals einer Trübung der Überlieferung gegenüber. Das nach deren Beseitigung übrig bleibende נְאֻרֵיָא kann dann aber füglich nichts anderes sein als der Plural eines auf griechisch ναῦς zurückgehenden Fremdwortes. Einem solchen im mandäischen Aramäisch zu begegnen, brauchte neben dem entsprechenden gut bezeugten Übergang von griechischem ναύτης ins jüdische Aramäisch² ja keineswegs zu überraschen. Schließlich werden auch die erschreckenden „Reiter“ von Q 1 nicht jeder Beziehung zu dem:

סוּם וְרִכְבּוֹ רָמָה בְּיָם

Roß und seinen Reiter warf er ins Meer

von Ex. 15, 1 entbehren.

Es ist eine sehr ausgedehnte Vertrautheit mit weiterem ATlichem Text, was in der Bearbeitung von Ps. 114, 3—7, welche der Mandäerpesalm darstellt, sich fühlbar macht. Ähnliches bietet in der Tat in der gesamten mandäischen Literatur wohl nur der Prosatext des Ginzā-Traktats, in dessen Rahmen uns G vorliegt³. Gleichwohl ist es völlig untunlich, im Sinne der

¹ Bzw. כְּבָרְשֵׁנָה (wie in der Vorzeit) nach Pěšittā): אִיִּים וְכַמְּמֵלָא.

² Vgl. die von J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* III. Leipzig 1879 S. 356 angeführte Stelle Khl. r. 77 d: שְׁמַע קְלֵהֲרֵן דְּנוּטִיָא (Er hört die Stimme der Seeleute, wie sie sagten: „Wenn wir in die hohe See kommen, töten wir sie“). Bezeichnend ist das Nebeneinander mit dem anderen Fremdwort πέλαγος.

³ Vgl. hier Petermann S. 176 Z. 13f. 16—22 = Lidzbarski S. 180 Z. 20f. 25—29. Die beinahe wörtlichen Reminiscenzen an Is. 5, 11f. 20f., auf die gleichfalls schon Brandt S. 136 Ak. 1 aufmerksam machte.

Anschauung von Brandt und Pallis, den Dichter des Psalms mit dem Verfasser des Traktats gleichsetzend, in dem hymnischen Stück einen ursprünglichen Bestandteil der Abhandlung zu erblicken. Wenn es selbst denkbar wäre, daß alle übrigen Verschlechterungen, die G, an Q gemessen, aufweist, das Ergebnis einer Entwicklung wären, die der Text als solcher Bestandteil durchgemacht hätte, so bleibt von entscheidender Bedeutung doch immer der auch auf G 2f. ausgedehnte erzählende Er-Stil der sekundären Einleitung 1f., als dessen Zweck wir die Einfügung des mithin älteren Liedes in den Zusammenhang der prosaischen Darlegungen zu erkennen hatten. Als ursprünglich selbständige Dichtung ist damit aber der Psalm offenbar ein Stück von um so höherem Alter, als mit oder ohne Abhängigkeit von Saturnilischer Gnosis der Traktat vom „Umsturz der ganzen Götterschaft des Hauses“ unverkennbar zu den besonders alten Einzeltexten des Ginzā gehört. In die gleiche Richtung weist es, wenn auch für Q eine Stufe der textgeschichtlichen Entwicklung greifbar wurde, auf welcher der Psalm mindestens der großen liturgischen Sammlung des Qolastā noch nicht angehörte. Denn ein Exemplar dieser kann nach ihrem zu unterstellenden Kleinformat die Hs., in welcher die Verstümmelung von Q 9. 11. 19. 21 erfolgte, natürlich nicht schon gewesen sein. Darüber hinaus scheint aber selbst aus dem Einzeltext Nr. 75 jener Sammlung das poetische Stück recht deutlich sich als ein demselben eingefügtes, von Hause aus selbständiges Element abzuheben. Vor allem ist aber für das Alter des Psalms die Tatsache bezeichnend, daß neben G und Q an der Meerkönig-Variante das Bruchstück einer dritten und ältesten Rezension tritt, der gegenüber die beiden anderen in G 3. Q 4 nun allerdings gleichmäßig auf derselben noch eine unmittelbare Kenntnis der biblischen Vorlage voraussetzenden Korrektur beruhen.

Je weiter wir uns somit offenbar im Rahmen des mandäischen Schrifttums und dadurch in der geschichtlichen Entwicklung auch des Mandäertums als religiösen Phänomens durch den Mandäerpsalm hinaufgewiesen sehen, um so bedeutsamer muß an derjenigen nach der Form seiner biblischen Vorlage die letzte ihm gegenüber zu stellende Frage erscheinen. Ist diese Form wirklich, wie bisher allgemein angenommen wurde, eine aramäische, muß sie, wie Burkitt und Lietzmann glaubten feststellen zu können, ja kann sie auch nur näherhin diejenige des christlichen AT.s von Hause aus der edessenischen Kirche gewesen sein?

Die Gedanken, welche zum Beweise einer Abhängigkeit von der Pēšittā an das von dieser in Ps. 144, 4. 6 gebotene ܠܡܥܝܢܐ (Lämmer) angeknüpft wurden, haben von vornherein und ohne weiteres ihre Erledigung durch die Erkenntnis gefunden, daß vielmehr in Ps. 29, 9 die Grundlage der betreffenden Wendung des mandäischen Liedes gegeben war. Eine entscheidende Bedeutung geradezu gegen die durch Burkitt und Lietzmann vertretene Anschauung gewinnt eben jenes ܠܡܥܝܢܐ (Lämmer) im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft der merkwürdigen „Wolkentöchter“ von

G 7. 16. Zuzugeben ist hier selbstverständlich die ungeweine Leichtigkeit, mit welcher durch Dittographie eines einzigen Nun aus dem von ܘܢܝܢܐ (Lämmer) abhängigen syrischen ܘܢܝܢܐ (der Schafherde) ein dem mandäischen ܘܢܝܢܐ zugrunde liegendes ܘܢܝܢܐ (der Wolken) zweifellos hätte entstehen können, zumal wenn schon jenes einem im Syrischen weitverbreiteten Sprachgebrauche gemäß als kollektiver Plural gelesen wurde. Aber während es sich hier immerhin nur um eine Sachlage handelt, welche eine Abhängigkeit des mandäischen Textes von der Pěšittā gewiß auf den ersten Blick in hohem Grade wahrscheinlich machen könnte, wird eine solche unbedingt ausgeschlossen durch die Tatsache, daß im Gegensatz zu dem mit griechischem ἄρνια der LXX zusammengehenden ܘܢܝܢܐ (Lämmer) der syrischen Kirchenbibel das mandäische ܘܢܝܢܐ (Töchter), nur durch die auf einer Angleichung an das Feminium ܘܢܝܢܐ (Höhen) beruhenden Änderung des Geschlechts davon verschieden, auf das ܘܢܝܢܐ (Söhne) des hebräischen Originals oder dessen wörtliche targumische Wiedergabe ܘܢܝܢܐ zurückgeht. Die beiden Formen christlicher und jüdischer Überlieferung stehen sich hier an einem bestimmten Punkte in einer höchst bezeichnenden Weise schroff gegenüber, und die mandäische stellt sich neben die jüdische. Das ist eindeutig. Es ist dann auch keineswegs etwa an dem, daß das mandäische ܘܢܝܢܐ (Wolken) sich nicht wesentlich ebenso leicht unter Umgehung der Pěšittā auf das hebräische ܘܢܝܢܐ (Kleinvieh) zurückführen ließe. Ein dem syrischen kollektiv-pluralischen Gebrauch von ܘܢܝܢܐ (Schafherde) entsprechendes ܘܢܝܢܐ (Schafherden) ist auch im jüdischen Aramäischen mit nichten unerhört¹ und könnte mithin sehr wohl statt des singularischen ܘܢܝܢܐ (Schafherde) des verhältnismäßig jungen endgültigen Psaltertargums auch an unserer Stelle Psalmenstelle in einem älteren jüdisch-aramäischen Text gestanden haben, dem der Mandäerpesalm seine biblischen Reminiszenzen zu verdanken hätte. Aber noch eine zweite Möglichkeit besteht. Jener dem Syrischen mit dem Jüdisch-Aramäischen gemeinsame kollektiv-pluralische Wortgebrauch darf gewiß auch für das Mandäische in Rechnung gestellt werden. Ein ܘܢܝܢܐ (Schafherden) kann unter Voraussetzung seines Vorliegens sehr wohl unmittelbare Wiedergabe des hebräischen ܘܢܝܢܐ (Kleinvieh) sein und aus ihm durch Dittographie nun allerdings der beiden Stammkonsonanten das sinnlose ܘܢܝܢܐ (Wolken) sich ergeben haben, und diese Entstellung des Textes brauchte dabei gar nicht besonders alt zu sein, sondern könnte erst und lediglich in dem Überlieferungszeitpunkt G erfolgt sein. Dafür, daß die Dinge tatsächlich gerade so liegen, wäre zunächst zweierlei geltend zu machen. Einerseits hätte die Dittographie des ܘܢ gerade in diesem Überlieferungszeitpunkt an derjenigen des Lamed von ܘܢܝܢܐ (Libanon) und sogar der drei Buchstaben ܘܢܝܢܐ des Plurals eines vermutlichen aramaisierten ܘܢܝܢܐ charakteri-

¹ Vgl. G. H. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*². Frankfurt a. M. 1922 S. 316.

stische Parallelen. Andererseits würde ein ursprüngliches kürzeres כד בננת אניא (wie Schafherdentöchter) noch eher als das um zwei Buchstaben längere כד בננת אנאניא (wie Wolkentöchter) dem Umfang der Textlücke entsprechen, die in Q auch in der von Hause aus nächstfolgenden Zeile zu beobachten war.

Daß wirklich der hebräische Urtext und ebenso wenig eine jüdisch-aramäische Übertragung desselben als die christliche Pěšittā die dem Verfasser des Mandäerpsalms bekannte Form des AT.s war, ergibt sich vollends mit schlechthiniger Evidenz bei dem auf dessen Urgestalt zurückgehenden „König des Meeres“. Eine Mißdeutung des syrischen **ܡܠܟܗ ܕܝܡܝܢ** (Was ist dir Meer?) gerade der Pěšittā in diesem Sinne hätte sich für jeden, für den die syrische Kirchenbibel die ihm geläufige Form alttestamentlichen Textes gewesen wäre, schon dadurch verboten, daß nach ihrem unverbrüchlichen Sprachgebrauch für „König des Meeres“ ein **ܡܠܟܗ ܕܝܡܝܢ** zu erwarten sein mußte. Unmöglich gemacht worden wäre jenes Mißverständnis aber erst recht durch das Alif des **ܡܠ** (Was), und noch in höherem Grade gälte dies von dem He des entsprechenden **ܡܝ** eines etwaigen jüdisch-aramäischen Textes. Hier wie dort hätte das sächliche Fragepronomen nimmermehr verkannt werden können. Anders liegen die Dinge für den hebräischen Urtext und eben nur für ihn ganz allein. Schon allgemein kann ja hier im Gegensatz zum Syrischen und Targumischen sehr leicht mit dem gelegentlichen Fehlen eines als *mater lectionis* gebrauchten Konsonanten gerechnet werden. Speziell im Falle des **ܡܝ** (Was?) gibt die auch in dem **ܡܝܗ ܕܝܗ** (Was ist dir?) von Ps. 144, 5 vorliegende masoretische Schreibung **מִי** mit folgendem *Makkēph* und *Dageš forte* im Anfangskonsonanten des nächsten Wortes eine sprachliche Zusammenfassung mit diesem zu einer einzigen Worteinheit wieder, die ebenso gut und noch besser auch in der Schrift durch Vereinigung von bloßem Mem mit dem folgenden Worte ausgedrückt werden konnte und mehrfach tatsächlich so ausgedrückt wird. Ein Fall dieser letzteren Schreibweise berührt sich dabei aufs denkbar allernächste mit dem **ܡܝܗ ܕܝܗ** unserer Psalmstelle. Es ist das **ܡܝܗ ܕܝܗ** (Was ist euch?) von Is. 3, 15. Daß entsprechend in einem nach bloßen Konsonantentext, welcher den biblischen Reminiszenzen des Mandäerpsalms zugrunde läge, in Ps. 144, 5 ein **מִי** gestanden habe, wird man ohne weiteres annehmen dürfen. Ja man wird es eben einfach annehmen müssen, weil einzig und allein von dieser — selbst nur auf hebräischem Boden möglichen — Schreibung, die nun in der Tat ebenso gut substantivisch **מֶלֶךְ** (König) als fragend-pronominal **מִי** (Was ist dir?) gelesen werden konnte, ein Weg zu dem mandäischen „König des Meeres“ führt.

Wenn somit ganz unverkennbar hinter dem Mandäerpsalm nicht nur jüdischer, nicht christlicher, sondern auch näherhin ein vormasoretischer hebräischer Text des AT.s, nicht schon altes aramäisches Targum steht, so ist damit sehr wohl der weitere Befund vereinbar, daß der mandäische

Bearbeiter gelegentlich eine Auffassung dieses Textes verrät, die wiederum nicht in der Pěšittā zum Ausdruck kommt, sondern auf jüdischem Boden begegnet und hier dann ihren Niederschlag auch im späteren Targum erfahren hat. Das gilt bezüglich des יְהוֹלֵל (macht kreisen) von Ps. 29, 9, das durch Pěšittā mit מְנַוּ (setzt in Bewegung), dagegen nicht erst durch das Psalmentargum mit מְבַטֵּן (läßt gebären), sondern auf Grund der gleichen ihm von seinen rabbinischen Beratern bekannt gemachten jüdischen Auffassung durch Hieronymus im *Psalterium iuxta Hebraeos* mit *obstetricans* (*cervis*) wiedergegeben wird. Denn wenn Burkitt, um hier einen Anschluß an Pěšittā zu gewinnen, für den verbalen Ausdruck des Mandäischen eine andere als die ihm von Lidzbarski gegebene Bedeutung zu erweisen versucht, die vielmehr mit derjenigen des syrischen zusammenfiel, so war dies schon deshalb verfehlt, weil in der Pěšittā es Gott ist, dessen Donnerstimme im Rasen des Gewitters die Hirsche des Waldes in die Bewegung — angstvoll sie im Kreise umhertreibender Flucht — versetzt, während es in dem Mandäerpesalm die Hirschmütter selbst sein müßten, die ihre Jungen in Bewegung setzten. So durchaus sinnvoll nun aber das erstere ist — sinnvoller vielleicht und näherliegend als die jüdische Auffassung von einem Geburtsvorgang überhaupt und selbst als die tatsächlich vorliegende mandäische Einschränkung derselben auf eine durch den Schrecken verursachte Frühgeburt —, ebenso schlechthin sinnlos und von jener sinnvollen syrischen Wiedergabe gar nicht abzuleiten wäre das, was Burkitt den mandäischen Text besagen lassen wollte.

Der dem Mandäerpesalm zugrunde liegende alttestamentliche Bibeltext ist nicht die syrische Version des mesopotamischen Christentums, sondern das hebräische Original in einer noch vor der letzten Fixierung des masoretischen Konsonantentextes liegenden Form und in einer Auffassung, die das Judentum Palästinas bereits um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert vertrat. Die Bedeutung dieses Ergebnisses für die Frage nach dem Ursprung des Mandäertums bedarf keiner Unterstreichung. Für die jenen Ursprung religionsgeschichtlich in jüdischem Sektentum des urchristlichen bzw. noch eben vorchristlichen Zeitalters, geographisch in den nabatäischen Nachbargebieten Palästinas suchende Anschauung Lidzbarsky und Reitzensteins wäre es, bei Lichte besehen, keineswegs unbedingt tödlich gewesen, wenn wirklich ein christlicher Text des AT.s sich als Grundlage des mandäischen Liedes erwiesen hätte. Schon die nachweislich nicht zum ältesten Bestande derselben gehörige Bedeutung, die späterhin der mandäischen Religion der Sonntagsfeier zukommt¹, müßte genügen, um einen sekundären christlichen Einfluß zu erhärten, dem das Mandäertum im Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung unterlegen ist. Auf ihm könnte auch eine Vertrautheit mit christlichem Bibeltext beruhen, wie ein Gleiches von den Beziehungen zu

¹ Vgl. im Gegensatz zu Lietzmann S. 12 (605)f. bereits Brandt S. 90. Wichtig ist vor allem die Stelle Ginzā R. II 1 (Petermann 56 Z. 12 = Lidzbarski S. 56 Z. 25), an der die Sonntagsfeier noch als eine spezifisch christliche Erscheinung gewertet wird.

christlicher Tauf liturgie Syriens gilt, die Lietzmann¹ in dem Taufritual des unmittelbar eben eine doch nicht allzu alte oder altertümliche Quelle darstellenden Qolastā nachgewiesen hat. Umgekehrt bedeutet es einen wohl schlechthin unwiderleglichen Beweis für den letztendlichen Zusammenhang des Mandäertums mit einem jüdischen Mutterboden, wenn wir auf mandäische Seite Bekanntschaft mit dem Urtext des AT.s und einem in jüdischen Kreisen herrschenden Verständnis desselben begegnen. Denn ein erst späterer Einfluß, den auch das Judentum auf die eigentümliche gnostische Sekte des südlichen Babyloniens ausgeübt hätte, ist nicht nur nicht nachweislich, sondern bei deren geradezu wesenhaft im höchsten Maße anti-jüdischen Einstellung religionsgeschichtlich schlechterdings ausgeschlossen.

Daß freilich das jüdische Sektentum, von welchem die mandäische Bewegung ausging, wie Reitzenstein annimmt, gerade in jenen Kreisen eines fortlebenden Anhangs Johannes des Täufers zu erkennen sei, gegen die unverkennbar in Jo. 1, 8 der Prolog des vierten Evangeliums polemisiert und von denen Vertreter nach Apg. 19, 1ff. durch den Völkerapostel in Ephesos vorgefunden wurden, ist mit der neuen Feststellung um nichts wahrscheinlicher geworden. An diesen Punkten macht es nach wie vor eine maßgebliche Schwierigkeit, daß eine ursprüngliche Vertrautheit oder auch nur Bekanntschaft der Mandäer mit der Gestalt des Sohnes des Zacharias und der Elisabeth — auch ganz vorsichtig ausgedrückt — eher unwahrscheinlich ist, als daß sie sich beweisen ließe. Aber an jüdischem Sektentum, bei dem das Taufbad eine Rolle spielte, ist bekanntlich im Zeitalter der Anfänge des Christentums auch abgesehen von jenen Kreisen kein Mangel gewesen²), und schon 1903 hat in der ersten Auflage seiner *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*³ kein Geringerer als W. Bousset im Zusammenhang mit diesen Erscheinungen auf das Mandäer-Problem hingewiesen. Er, dessen Andenken Reitzenstein 1921 sein Buch über *Das iranische Erlösungsmysterium* widmete, hat damit bereits in die Richtung gewiesen, in welcher die Lösung jenes Problems zu suchen und allein zu finden ist.

¹ S. 8—11 (601—604). — Diese Darlegungen sind an sich von überzeugender Kraft, auch wenn die an sie geknüpften Folgerungen abgelehnt werden müssen.

² Vgl. die Ἡεροβαπτισταὶ καὶ Μασβωθαιοὶ des Hegesippos bei Eusebios, Kirchengeschichte IV 22 § 7 und wohl darnach die Μασβωθαιοὶ und Ἡεροβαπτισταὶ AK. VI 6 § 4f., die βαπτισταὶ des Justinus *Dial. cum Tryphone* 80 und die eingehenderen Ausführungen des Epiphanius *Haeres.* 17 über die Ἡεροβαπτισταὶ. Beachtenswert ist neben dem Sektennamen der Μασβωθαιοὶ die Tatsache, daß מַטְבִּילֵי מַיִם die den Mandäern im Gegensatz zu dem christlich syrischen مَسْحُومَة eigentümliche Bezeichnung der Taufe ist. Ferner liegt auch schon das christlich-palästinensische und auch syrisch durch Bar 'Alī bezugte مَسْحُومَة.

³ S. 437 Ak. 2 (= Zweite Auflage 1906 S. 530f. Ak. 2): „Wenn es gelänge, mit Sicherheit die vorchristliche Form des Mandaeismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärtskommen.“

ZWEITE ABTEILUNG

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

DIE EUCHARISTIELEHRE DES NESTORIANERS AL-MUHTĀR IBN BUṬLĀN (11. JAHRH.)

ARABISCHER TEXT, Z. T. HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT, Z. T. NACH SEINEM INHALT
BEKANNT GEMACHT

VON

Prof. GEORG GRAF

(Schluß)

„III. Kapitel, eingeteilt in zwei Fragen“. — Die angekündigte Disposition wird nicht klar durchgeführt. Als Thema der „ersten Frage“ wird „das Pascha“ angegeben. Aber schon nach zwei Sätzen über Namen und Zweck der Paschafeier geht die Abhandlung ohne eigene Überschrift zu der, wie es scheint, als zweite zu betrachtenden Frage bezüglich des Termins dieser Paschafeier über, um erst nach deren weitschweifigen Erörterung das vorgehabte Thema vom Zweck und Wesen des „Pascha Christi“ zu Ende zu führen.

a) „Die erste Frage enthält in einer summarischen Zusammenfassung (ثمرة) „Frucht“ die Rede vom Pascha und lautet so: Das Wort Pascha ist im Syrischen Freude¹; im Griechischen weist es auf das Leiden² hin und im Hebräischen auf das Abschneiden³ und das Vorübergehen⁴, auf das die Freude und die Erlösung folgt. Der Zweck beim Pascha war der, daß der Herr uns das *qurbān* übergeben wollte, d. h. die Heiligung seines Leibes und Blutes durch Vermittlung seiner Gefährten (دبوساطة أصحابه), damit es den Gläubigen ein Zeichen (علامة) für die Vergebung der Sünden sei. Unser Herr feierte das Pascha in der Nacht des Freitags⁵ beim Vollmond des (Monats) *nīsān* des Mondjahres⁶, wie es im alten Gesetze heißt, d. i. am 30. *ādār* (April) des Sonnenjahres, im Obergemach des Lazarus⁷, wie einer der Erklärer sagt, zusammen mit den 12 Jüngern. Er feierte zuerst das Pascha der Juden und aß das Ungesäuerte und das Lamm, darnach wusch er die Füße der 12 Jünger und gab das Gebot der Demut. Dann

¹ فرس.

² πάσχειν.

³ פֶּסַח.

⁴ פֶּסַח.

⁵ D. i. am Vorabend des Freitags (Donnerstag Abend), s. unten.

⁶ Den 13. *nīsān* nehmen an Kerullarios im „Fragment“ § 2, *Röm. Quartalschr.* XXXIX S. 364 (vgl. S. 358f.); Niketas Stethatos, *Contra Armenos*, Hergenröther, *Mon. gr.* S. 146f.; und Meletios, Migne, *PG.* XCV Sp. 388 A.

⁷ Ibn at-Ṭajjib zu Mt. 26, 18 nach der Kairiner Ausgabe I S. 412: „Einige sagen, es sei Lazarus, einige sagen Simon der Aussätzige, andere versichern, es sei Nikodemus und beweisen dieses daraus, daß jene nicht aus Jerusalem waren, Nikodemus aber zu den Bewohnern Jerusalems gehörte; manche sagen Joseph von Arimathäa, und manche behaupten, es sei Simon von Kyrene, der ihm beim Kreuztragen Genosse war.“ So auch die Hs. *Borg. ar.* 231 (*karšūnī*, 16. Jahrh.), Bl. 200^v. 201^r mit einigen zusätzlichen Erklärungen.

feierte er sein neues Pascha¹ mit dem gesäuerten Brot und mit Wein und machte beide zu seinem Leib und seinem Blut durch die göttliche Kraft, nicht vermöge der Natur². Dieses Geheimnis vollzog er mit seinen Jüngern, damit es immer vollzogen werde zum Andenken an seine Auferstehung“³.

Es folgt die Kontroverse über den Tag dieser Paschafeier. Nach der Erklärung der Apostel „soll das Pascha am Tage der Leiden gehalten werden, denn nach ihrer Auffassung waren das Pascha und das Leiden an einem Tage, nämlich am Freitag“, entsprechend der morgenländischen Umgrenzung eines „Tages“, der mit dem vorausgehenden Abend beginnt. Also war das Pascha in der „Nacht des Freitags“. Bei seiner Ansetzung für die „Nacht des Donnerstags“ wäre die Verwendung des Ungesäuerten verfrüht und unnötig gewesen. „Es gibt aber auch Leute, die glauben, Christus habe das Pascha einen Tag vor dem Pascha der Juden gefeiert, und deshalb habe das Gesäuerte nicht gemangelt.“ So müsse Joh. 18, 28 auf das Pascha der Juden bezogen werden. — Eine andere Erklärung: „Die Juden waren zwei Parteien; die eine von ihnen feierte das Pascha⁴ vor der anderen, und Christus feierte das Pascha mit der ersten Partei“ laut Synoptikern, die zweite „in der Nacht des Samstags“ (laut Joh.). Die damit vorgeschützte Gesetzesverachtung Christi war dann der Grund der verstärkten Wut der zweiten Partei und die Beschleunigung der Kreuzigung. Dieser Deutung halten jedoch andere entgegen: Selbst wenn die Zwiespältigkeit unter den Juden zugegeben würde, könnte es doch Gesäuertes nicht gegeben haben, bei der ersten Partei nicht wegen ihres Paschas, bei der zweiten nicht wegen des (schon in Kraft befindlichen) Verbotes der Aufbewahrung, und im Hinblick auf das im Palast des Pilatus aufbewahrte Gesäuerte scheuten sich die Juden einzutreten. Im übrigen aber beziehe sich die Begründung mit dem den Eintritt verhindernden „Pascha“ nicht auf das erst zu genießende, sondern

¹ Siehe oben S. 66.

² D. h. nicht auf Grund eines natürlichen Vorgangs.

³ Randglosse A 80^r am unteren Rand, B 118^v, C 88^v:

حاشية بخط الشيخ الأسعد الفصح كان في السادس والعشرين من برمهات وورد (A) وور) ذلك في كتاب ابن المقفع الجامع قال وفي نسخة الأصل شطب وكان ذلك في عشية الخميس الثاني والعشرين من آذار بالكسب الشمسي.

„Anmerkung von der Hand des Schaich al-As'ad. Das Pascha war am 26. (Tag) des (Monats) *baramhāt*; so steht es im Buch des Ibn al-Muqaffa 'der Sammler' (corrig. *المكامع* 'die Konzilien'). Er sagt — und in der Handschrift des Originals ist eine Durchstreichung —: Und jenes Pascha geschah am Abende des Donnerstags, am 22. des (Monats) *ādār* nach der Rechnung des Sonnenjahres.“ — Die zitierte Stelle lautet in der Ausgabe von P. Chébli (nach *Par. ar. 173*), *Patr. or.* III, S. 224f.: *وأن فصح اليهود تلك السنة كان في يوم* „Das Pascha der Juden in jenem Jahre (5534 der Welt) geschah am Donnerstag, am 26. des *baramhāt*.“ Andere Hss. haben in dem chronologischen Appendix des Werkes starke Verschiedenheiten (s. ebd. 222, Anm. 1; 242); darauf bezieht sich wohl die Parenthese des Glossators über Abweichungen im Original und die Umrechnung in das Datum des Sonnenjahres nach den syrischen Monaten, die in der Ausgabe fehlt.

⁴ *أفصح* (= *أفرد*) wie auch bei Ibn at-Tajjib.

auf das schon genossene Pascha; „denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Juden alle 7 Tage des Ungesäuerten Pascha und auch die Speise des Sabbats nennen sie Pascha, auch wenn das Pascha mit dem Lamm an irgendwelchem anderen Tage gewesen ist“¹.

Aus Eigenem führt der Verfasser des Buches für die Paschafeier Christi „in der Nacht des Freitags“ als Belege an Mt. 26, 3–5. 17f.; Mr. 14, 1f. 12. 16; Lk. 22, 1f. 7. 13. Das Gericht über Jesus im Hause des Kaiphas geschah drei Stunden vor dem Paschaessen der Juden, „d. i. vor dem Morgen und vor dem Aufgang der Sonne“; darauf bezieht sich der Kanon der Apostel: „Betet drei Stunden vor dem Morgen, denn in ihnen wurde Christus gerichtet, und von ihm heißt es: Er wird kommen, um zu richten, die ihn gerichtet haben“ (vgl. Mt. 26, 64; Mr. 14, 62²).

¹ Vgl. Ibn at-Ṭajjib im Matthäus-Kommentar zu 26, 20 a. a. O. S. 414f. (u. Hs. *Borg. ar.* 231 [karš. 16. Jahrh.], f. 202^r): „Er aß das alte Pascha, um den Juden nicht einen Anlaß zu geben, zu sagen, er sei ein Widersacher Gottes und des Gesetzes. Und nach dem gesetzlichen Pascha aß er dasjenige (Hs. *add.* Pascha), das er seinen Jüngern im besonderen widmete, und bei diesem sagte er: „Einer von euch wird mich überliefern . . .“ Und viele andere Dinge schrieb Johannes der Evangelist auf, und es erwähnt Josephus (يوسيفوس, Hs. *add.* der ehemals Qajāfā genannt war und nach seiner Glaubensannahme Jūsuf der zweite genannt wurde, und er schrieb die Geschichte der Familie des Makkabäus (تصص آل مقبى), daß unser Herr das Pascha in jenem Jahre in der Nacht des Freitags aß der Gewohnheit entsprechend (Hs. wie es seine Zeit war). Die Juden aber verlegten es bis zur Nacht des Samstags wegen ihrer Absicht, ihn zu kreuzigen. Beweis dafür ist das Wort des Johannes: (Und es war Morgen, *om.* Hs.) und sie traten nicht in den Palast ein, damit sie nicht verunreinigt würden (Hs. *add.* bei ihrem Essen des Pascha). Damit ist bewiesen, daß sie es noch nicht gegessen hatten. Und der Beweis dafür, daß am Freitag das Pascha begonnen wurde, ist dieses, daß es der 15. im Monat war, während das Gesetz befiehlt, daß es in der Nacht des 15. gegessen werde (Hs. *add.* im Buch der Priester [scil. Lev., richtig Ex. 12, 18]) und beginnend vom 15. Tage an dauerte es 7 Tage. Deshalb war seine Beendigung am 21. Tage. Der 14. Tag wird nicht gerechnet, falls an seinem Abende das Pascha gehalten wird. Vielleicht fragt jemand: Warum bereitete Christus das Pascha nicht am 15. mit den Juden? Antwort: Die Juden waren in zwei Parteien geteilt; die einen nahmen den Tag des Pascha voraus, und Christus hielt das Pascha mit der einen der beiden Parteien, und es ist diejenige, welche aus den Leuten der Einsicht und des Wissens zusammengesetzt war.“

Später S. 420: „Erstens aß er das gesetzliche Pascha, zweitens wusch er die Füße seiner Jünger und lehrte sie viele Dinge. Dann setzten sie sich nach dem Essen nieder und er gab ihnen seinen Leib und sein Blut, das Brot und den Wein, und vollendete das Geheimnis und hob das gesetzliche Pascha auf durch sein Pascha.“

Der oben genannte Josephus (Josippus) ist der Ps.-Joseph ben Gorion (Jūsuf ibn Kurjūn), dem das achttellige apokryphe Makkabäerbuch zugeschrieben wird.

² Diese angeblich apostolische Bestimmung scheint nur eine eigenwillig gemachte Dublette zu jenem Kanon zu sein, der das Gebet der dritten Stunde des Tages mit der Verurteilung Jesu durch Pilatus in dieser Stunde in Beziehung bringt, nämlich Apostol. Konstitutionen VIII, 33, 3, ed. F. X. Funk I S. 540/1, und Kanon 57 der 71 arabischen Kanones, *Patr. or.* VIII S. 651.

فلنعود الى تنمة¹ الحجّة الاولى من الباب الثالث. قال فاتفقوا في ان العلة
 في اقترانه الى² الخبز والشراب لان (sic) السيد المسيح اخرج الى الوجود ما كان
 بالقوة الى الفعل* لان الخبز والشراب موجودان في كل مكان وكل زمان وهما
 قوام بدن الانسان.

B 121^r
 C 90^v

وقوم رأوا ان يقربوا بالخبز فطيراً وخميراً وقالوا ان في قول الاناجيل المقدسة
 ان السيد اخذ خبزاً دليل على اباحتنا جميع الاخباز في القربان فطيراً وخميراً
 لان اسم الخبز جنس³ لجميعها ويقول السيد في ذلك الخبز هذا لحمي قد
 اخرج ذلك الخبز من ان يكون خبزاً اصلاً لا فطيراً ولا خميراً ان كان الفطير
 والخمير ليس من صفات اللحم.

وقوم قالوا البحت عن الخبز الذي قربه السيد هل كان فطيراً او خميراً
 كالبحث عن الماء الذي قلبه السيد خمراً هل كان مالتحاً او عذباً او اسوداً
 وكلا البحثين لغو⁴.

والبحت المفيد ان نعلم انه ليس شرف القربان* من جهة كونه فطيراً او خميراً
 لكن من جهة انه شبه⁵ جسد السيد المسيح مخلصنا وليس تكون⁶ له هذه
 الصفة الا بتقدیس الكهنة. لان السيد بعد ان قسم الخبز وباركه قال هذا
 جسدي وبعد ان بارك الخمر قال هذا دمي لانه بالتقدیس اكسبه ملكه

B 121^v

¹ om B ² في B ³ جنساً ABC ⁴ وكلی البحثین لغو⁴ ABC ⁵ Rand-
 glosse: B يكون⁶ AC بخط الشيخ الاسعد قوله شبه ليس هو رأى الجماعة:

¹ B: „zum ersten Argument“.

² Der Gedankengang des folgenden Abschnittes, der über das Wesen der Eucharistie nach der Anschauung des Verfassers und anderer handelt, ist dieser: Als Materie des *qurbān* wählte Christus Brot und Wein, weil sie überall und immer vorhanden sind und zur notwendigen menschlichen Nahrung gehören. Die Frage, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot, hat Christus (nach der Ansicht mancher) unentschieden gelassen, wie sie überhaupt belanglos ist gegenüber der Frage nach der Beschaffenheit der höheren Seinsweise, in welche das *qurbān* durch die „Heiligung“ (Konsekration) des Priesters nach dem Beispiele Christi erhoben wird („die Erhabenheit des *qurbān*“), falls der konsekrierende Priester den wahren Glauben und die feste Überzeugung von der Wirkung der göttlichen Kraft hinsichtlich der dargebrachten Materie besitzt. Neben den Glauben der einen an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf Grund von Joh. 6, 56f. tritt die tropische Deutung der anderen (d. i. des Verfassers und der Nestorianer). Die Begründung

b) Nun lasset uns zur Vollendung des ersten Argumentes¹ des dritten Kapitels zurückkehren². Es heißt: Sie (d. i. die christlichen Parteien) stimmen darin überein, daß der Grund seiner (Christi) Verbindung mit dem Brot und Wein der ist, daß der Herr Christus zur Existenz brachte, was in der Potenz vorhanden war, (nämlich) zum Akte. Denn das Brot und der Wein finden sich an jedem Orte und zu jeder Zeit, und beide sind Nahrungsmittel des Leibes des Menschen.

Manche meinen, daß sie im Brote Ungesäuertes und Gesäuertes (als *qurbān*) darbringen sollen, und sagen: Im Worte der heiligen Evangelien „der Herr nahm Brot“ liege ein Hinweis dafür, daß es uns erlaubt sei, alle Brote im *qurbān* zu gebrauchen, Ungesäuertes und Gesäuertes³, denn der Name Brot sei ein Gattungsbegriff für alle. Aber dadurch, daß der Herr über jenes Brot sprach: „Dieses ist mein Fleisch“, wurde jenes Brot der Eigenschaft, Brot zu sein, ganz gleich ob Ungesäuertes oder Gesäuertes, entkleidet, da das Ungesäuerte und das Gesäuerte nicht Eigenschaften des Fleisches sind.

Manche sagen, die Untersuchung darüber, ob das Brot, das der Herr zur Kommunion reichte, Ungesäuertes oder Gesäuertes war, gleicht der Untersuchung, ob das Wasser, das der Herr zu Wein verwandelte, salzig oder süß oder schwarz gewesen ist; beide Untersuchungen sind nur leeres Geschwätz.

Die zweckmäßige Untersuchung ist (vielmehr) die, daß wir erkennen, daß die Erhabenheit des *qurbān* nicht darin besteht, daß es Ungesäuertes oder Gesäuertes ist, sondern darin, daß es eine Ähnlichkeit⁴ (ein Gleichnis) des Leibes des Herrn Christus, unseres Erlösers, ist. Diese Eigenschaft kommt ihm aber nur durch die Konsekration durch die Priester zu. Denn der Herr sprach, nachdem er das Brot gebrochen und gesegnet hatte: „Dieses ist mein Leib“, und nachdem er den Wein gesegnet hatte, sprach er: „Dieses ist mein Blut“. Denn durch die Konsekration verlieh er ihm seine (gewisse) Wirkung, aber vorher war es Brot und Wein. Was

dieser symbolischen Auffassung geht von der zweifachen Art der neutestamentlichen Gesetzgebung aus, die sich z. T. an die Vollkommenen, z. T. an die Unvollkommenen wendet. Die Selbsthinopferung Christi im Kreuzestod ist den Vollkommenen Ermunterung zur Nachahmung, nämlich im Martyrium „um der Liebe zur Wahrheit willen“. Die symbolische Hingabe seines Leibes und Blutes durch die Vereinigung mit Brot und Wein ist Mahnung und Verpflichtung für die Unvollkommenen, sich mit ihm durch Selbsthingabe im sittlichen Leben zu vereinigen. Gegen die Lehre von der Verwandlung der eucharistischen Materie werden fünf Einwände beigebracht, und auch die Annahme einer solchen im Augenblick des Genusses wird abgelehnt. Den Schluß bildet die Erörterung der Sitte der oftmaligen Kommunion, als deren Vorbedingung die Reinheit des Gewissens gefordert wird.

³ Auch Petrus von Antiochien zählt den Streit um die Azyma zu den ἀδιόφορα im Brief an Kerullarios c. 22, Will 203; Migne, PG. CXX, Sp. 812 D, s. Michel II S. 203.

⁴ Randglosse in AC: „Von der Hand des Schaich al-As‘ad. Wenn er (Ibn Butlān) sagt ‘Ähnlichkeit’, so ist es nicht die Meinung aller.“

C 91^r *والا قبل ذلك كان خبزًا وخمرًا. فإى خمر¹ وإى خبز² مختمرًا كان أو فطيرًا
 قدس على مذبح من كاهن ذى أمانة صكيحة يعتقد أنه جسم المسيح ودمه
 بالقوة الالهية لا عند الكوأس فهو جسده ودمه بالحقيقة.

وأحتج قوم فى القربان أنه جسم السيد ودمه بالحقيقة من قوله تعالى
 جسدى مأكول³ ودمى مشروب⁴ فمن ياكل من جسدى ويشرب من دمنى
 فياكل فى وأنا فيه.

وقوم عاندوا هذا الرأى وقالوا فى الانجيل الفاظ كثيرة قالها السيد على
 جهة المجاز مثل قوله لاهل اليمين جعت فاطعمتمونى وعطشت فسقيتمونى
 وكنت مكبوسًا فزرتمونى⁵. فقالوا ما رايناك أبدًا بهذه الاحوال قال⁶ حيث
 A 82^v فعلتم هذا بهولاء⁷ *اخوتى الاصغار⁸ فبى فعلتم ومواضع كثيرة يطول شرحها
 B 122^r هذا *فيها.

وبالجمله فوامر الشريعة المسيحية بعضها خاصة متوجهة نحو الكاملين
 وهولاء⁹ أمروا باطراح العالم والصدقة بجميع المال والتبرؤ¹⁰ من الاقارب. وبعضها
 متوجهة نحو غير الكاملين وهولاء¹¹ أمروا بالتزويج وفرض لهم فرائض فى
 الطلاق ورتب أمرهم الى التابعين. ولهم قال القديس فولس الذى أوتران
 تكونوا¹² متلى بلا امرأة¹³ فان خفتم ان تحتركم نار الشهوة فتزوجوا. وعلى
 كل¹⁴ الوجهين قرب المسيح فى تلك الليلة قربانًا للكاملين بتسليمه جسده
 طوعًا الى صالبيه ليحتهم على اقتداء به فى تقرب نفوسهم لله فى حب¹⁵
 الحق. وقربانًا لغير الكاملين جعله مثال جسده ليكونوا بافعاله ممتزجين¹⁶
 كأنهم جسم واحد ذو نفس¹⁷ واحدة متحديون بجسده متشبهيون¹⁸ بافعاله

C فغديتمونى⁵ مشروبًا⁴ ABC مأكولًا³ BC خبزًا² BC خمرًا¹
 ABC والتبرى¹⁰ A وهولاي⁹ C الاضاغر⁸ AC بهولاي⁷ C فقال⁶
 A جنب¹⁵ C كل¹⁴ B امرأة¹³ AB يكونوا¹² A وهولاي¹¹
 ABC متحدين... متشبهين¹⁸ B ونفس [ذو نفس¹⁷ ABC ممتزجين¹⁶

für ein Wein und was für ein Brot es auch sei, gesäuertes oder ungesäuertes, auf dem Altare wird es konsekriert (geheiligt) von einem Priester, der einen wahren Glauben hat, der überzeugt ist, daß es der Leib und das Blut Christi ist durch die göttliche Kraft, für die Sinne nicht wahrnehmbar, und so ist es in Wahrheit sein Leib und sein Blut.

Manche geben bezüglich des *qurbān* vor, daß es der Leib und das Blut des Herrn in Wahrheit ist infolge seines, des Allerhöchsten, Wort „Mein Leib ist eine Speise und mein Blut ist ein Trank; wer von meinem Leibe ißt und von meinem Blute trinkt, der wird in mir wohnen und ich in ihm“ (Joh. 6, 56. 57).

Manche widersprechen dieser Meinung und sagen: Im Evangelium stehen viele Worte, die der Herr in Weise der Allegorie ausgesprochen hat, z. B. wenn er zu den Leuten der rechten Seite sagt: „Ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist, und ich war durstig, und ihr habt mich getränkt, ich war gefangen, und ihr habt mich besucht. Sie sagen: Wir haben dich niemals in diesen Lagen gesehen. Er antwortet: Wo ihr solches an diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan.“ (Vgl. Mt. 25, 35—37. 40. 45.) Und noch viele (andere) Stellen, deren Besprechung zu lange dauern würde. Dies (Soviel) darüber.

Überhaupt wendet sich ein Teil von den christlichen Geboten im besonderen an die Vollkommenen, und diesen ist befohlen, der Welt zu entsagen, den ganzen Besitz als Almosen herzugeben, sich von den Verwandten loszusagen¹, und ein (anderer) Teil wendet sich an die Unvollkommenen, und diesen ist befohlen, zu heiraten, und es sind ihnen Vorschriften über die Scheidung gegeben und über die Übergabe ihrer Sache an die Nachfolger². Zu diesen sagt der hl. Paulus: „Das, was vorzuziehen ist, ist dieses, daß ihr seid wie ich, ohne Weib. Wenn ihr aber fürchtet, daß euch das Feuer der Begierlichkeit brenne, so heiratet“ (vgl. 1. Kor. 7, 8. 9). Nach beiden Beziehungen hat Christus in jener Nacht ein Opfer dargebracht (*qarraba*), ein *qurbān* für die Vollkommenen, indem er seinen Leib willig seinen Kreuzigern hingab, um sie zu ermuntern, ihn nachzuahmen in der Hinopferung ihrer Seelen³ an Gott in der Liebe zur Wahrheit, und ein *qurbān* für die Unvollkommenen, das er zum Abbild seines Leibes machte, damit sie mit seinen Werken innigst verbunden⁴ seien, gleich als ob sie ein Leib wären, der mit einer Seele ausgestattet ist⁵, vereinigt mit seinem Leibe, sich ähnlich machend seinen Werken, (nach ihm) verlangend bis

¹ Vgl. Mt. 19, 21; Lk. 14, 26.

² D. i. über die Erbschaften.

³ D. i. ihrer selbst, nämlich im Martyrium.

⁴ Wörtlich: „vermischt“.

⁵ Die Verbindung der einen Seele mit dem einen Leibe in der einen menschlichen Natur ist ein Analogon für die moralische Vereinigung des Menschen mit Christus, die durch den Empfang des *qurbān* versinnbildet wird und in der Nachfolge Christi sich auswirkt.

C 91^v *متطرقين الى بذل نفوسهم في مرضاة الله كما بذل نفسه قرباناً لله. فالقربان مثال جسمه ولهذا ساع لنا معرفته وما احسن ما قدم المثال على المثال¹ تدريجاً منه لنا الى تقرب نفوسنا. اذا ما رقبنا² الى الرتبة العاليتها³.

B 122^v واحتج اهل هذا الرأي بعدة حجج. قالوا ان كان المسيح اطعم *جسده لتلاميذه وسقاهم دمه فالانجيل يقول انه اخذ خبزاً ومزج خمراً وطبيعة الخبز والخمر غير طبيعة اللحم والدم لاسيما والانجيل لم ينطق بانقلاب اعيانها كما ذكر في اية الشراب. الحاجة الثانية لو كان السيد اطعمهم جسمه وسقاهم دمه لكان في الحال تبطل طبيعته لانه لا يكون انساناً تاماً كما هو اله تم. الحاجة الثالثة لا يخلو السيد ان يكون سقاهم دمه حقيقة او مجازاً والدم محرم في شريعته وما شانہ الترخيص في المحرمات. فبقى ان يكون ذلك⁴ مجازاً *وكذلك⁵ جسمه لا يخلو ان يكون اكلوه حياً او ميتاً وكلاهما محرمة. الحاجة الرابعة ان كان المسيح اطعم جسده لتلاميذه بعينه فما الذي رُفِع على الصليب. وان سقاهم⁶ دمه بالحقيقة فما الذي خرج من جنبه لما طعن بالحربة. الحاجة الخامسة من العلوم المتعارفة امتناع اجتماع جسمين في محل واحد وكون جسم واحد في محلين محال واذا كان الامر على هذا فجسم المسيح ليس بخبز. وما نخلص من هذه الشبهات كلها الا بان نعتقد⁷ ان قوله في B 123^r هذا المعنى *مجازاً او على جهة المثال¹⁰.

وقوم قالوا ان الخبز صار لحماً ودماً عند اخذ التلاميذ له ومماسته ايهاهم C 92^r *كالحال في التراب الذي تفل عليه السيد فصار طيناً. فلما وضعه على مكان

B ذلك⁵ ABC يخلوا⁴ BC آليه³ A راقينا² C المثلي¹
 B يعتقد⁹ B كان سقاهم⁸ ABC يخلوا⁷ A وكذلك⁶
 حاشية لمصنفه قوله مثال ليس بحق والقول فيهما كالقول: Randglosse:¹⁰
 في المسيح لما كان بين اليهود فكان ظاهرة لهم انسان وباطنه الله السما والارض هكذا كان ظاهر القربان للناس خبزاً وخمراً وباطنه لحماً ودماً (وقوته لاهوت المسيح BC add) وقد ورد في المقالة الاولى ما يغني عن اعادته ABC

zur Hingabe ihrer Seelen im Wohlgefallen Gottes, wie er seine Seele (d. i. sich selbst) als Opfergabe (*qurbān*) für Gott hingegeben hat. Das *qurbān* ist ein Abbild seines Leibes, und deshalb geziemt es sich für uns, daß wir es kennen. Wie schön ist es, daß das Abbild (*mitāl*) dem Urbild (*mitl*) sich nähert, indem es uns stufenweise zur Hinopferung unser selbst emporsteigen läßt, wenn wir nämlich bis zur höchsten Stufe gelangen.

Die Anhänger dieser Meinung führen mehrere Gründe an, sie sagen: 1. Wenn Christus seinen Leib den Jüngern zur Speise gegeben hat und sein Blut zum Tranke, so sagt das Evangelium nur, daß er Brot nahm und Wein mischte. Aber die Natur des Brotes und des Weines ist etwas anderes als die Natur des Fleisches und besonders des Blutes, und außerdem spricht das Evangelium nicht von einer Verwandlung ihrer Substanzen, wie es (dieses) beim Wunderzeichen des Weines bemerkt¹. 2. Argument: Hätte ihnen der Herr seinen Leib als Speise und sein Blut als Trank gegeben, so wäre sogleich seine Natur aufgehoben worden, denn er wäre nicht (mehr) vollkommener Mensch, wie er vollkommener Gott ist. 3. Argument: Der Herr konnte ihnen sein Blut nur entweder in Wirklichkeit geben oder in sinnbildlicher Weise. Das Blut ist aber in seinem (Christi) Gesetz etwas Verbotenes, und es ist nicht seine Absicht, in verbotenen Dingen Zugeständnisse zu machen. Es bleibt also nur übrig, daß dieses sinnbildlicherweise geschehen ist. Ebenso müssen sie seinen Leib nur entweder lebendig oder tot genossen haben, aber beides ist verboten. 4. Argument: Wenn Christus seinen eigenen Leib seinen Jüngern zum Genusse gab, was wurde dann am Kreuze erhoben? Und wenn er ihnen sein Blut in Wahrheit zum Tranke gegeben hat, was floß aus seiner Seite, als sie mit der Lanze durchbohrt wurde? 5. Argument: Es gehört zu den allgemein gültigen Erkenntnissen, daß die Verbindung zweier Körper an einem Orte eine Unmöglichkeit ist, und es ist widersinnig (anzunehmen), daß ein Körper an zwei Orten (zugleich) sei. Wenn sich aber die Sache so verhält, so ist der Leib Christi nicht Brot. Aus allen diesen Zweifeln gibt es kein Entkommen, außer daß man glaubt, Christi Wort hierüber sei bildlich aufzufassen oder in Weise des Gleichnisses².

Manche sagen: Das Brot wurde Fleisch und Blut, als die Jünger es empfangen und es mit ihnen in Berührung kam, wie es der Fall war bei dem Staube, auf den der Herr spuckte, da wurde er Lehm, und als er ihn auf die Stelle des Auges des Blinden legte, wurde er ein sehendes Auge³. Ebenso

¹ D. i. beim Wunder auf der Hochzeit zu Kana.

² Randglosse: „Anmerkung seines Verfassers (d. i. Abū Šākīr Buṭrus). Sein Ausdruck 'Gleichnis' ('Abbild') ist unrichtig. Von beiden ist dasselbe zu sagen wie von Christus: Als er unter den Juden weilte, war sein Äußeres für sie ein Mensch, und sein Inneres war der Gott des Himmels und der Erde; ebenso ist das Äußere des *qurbān* für die Menschen Brot und Wein, und sein Inneres ist Fleisch und Blut (BC *add.* und durch seine Kraft [d. i. virtuell] ist die Gottheit Christi). Es kommt schon in der ersten Abhandlung vor, was von seiner Wiederholung enthebt.

³ Siehe oben S. 69.

عين الاعمى صار عينًا باصرة. كذلك² السيد اخذ خبزًا وكسره وباركه. فلما اطعمه تلاميذه صار لهما بالقوة الالهية لا بالاستحالة كما تقول اصحاب الطبائع. فهذه افعال تفوق الطبيعة. وكيف لا يكون هذا وفاعلها خالق الطبيعة.

واختلف الناس في اخذ القربان. فقوم رأوا ان يتقربوا دائماً لاسباب احدها ليتذكر به حال صليبه وقيامته وانه بذل نفسه عن الخلق. والثاني ليكون علامة في غفران خطايا المؤمنين. والثالث ليحفظ شعبه المقدس بالمطعم والمشرب الالهى. ويساوى بينهم فيه فكانه بالقربان يسرى فيهم³ بالقوة السارية⁴ فيه. الرابع لانه غذاء روحانى وليس كالغذاء⁵ الجسمانى الذى نغدى⁶ به وقتاً⁷ دون وقت.

وقوم اجازوا هذه العلة بشرط وقالوا هذا بعد اعداد الانسان نفسه لاخته B 123^v وتهيبته لقبوله وحميته عن * كل الخطايا قبل تناوله فانه اذا كان الدواء⁸ الجسمانى. لا ينفع المريض الا بعد تقدم حمية من الاطعمة الرديئة. فاحرى بالدواء⁹ الالهى الا ينفع الا¹⁰ مع الحمية وصحة الامانة وخلص النية. واذا كان الدواء¹¹ الجسمانى لا ينفع المريض مع التخليط بل يضره * ويوقعه فى امراض صعبة. A 83^v فاحرى بالدواء¹² الالهى الروحانى ان يرد به فى ظلمات¹³ الهاوية ولهذا يقول القديس فولوس الرسول من ياخذ الجسد وهو لا يستحقه فخصام لنفسه C 92^v ياخذ. ومعنى ذلك انه ان لم يكن مطهراً فى نفسه لم يقبل * الطاهر لانه من المحال ان تحل صورته فى موضوع¹³ غير موافق وقال ايضا كل من لا يعمل لا ياكل واذا عكس هذا كان كل من عمل اكل.

وهذا فى القربان وغير القربان هذا كافى فى مطلبنا.

1 A كذاك 2 C المساويه 3 C بهم 4 AB كالغذى 5 B يغدى
6 B وقتاً 7 AB. الدوى 8 AC بالدوى 9 AB الا om 10 ABC الدوى
11 AC بالدوى 12 B اظلمات 13 B موضع.

nahm der Herr Brot, brach es und segnete es, und als er es seinen Jüngern zum Genusse reichte, wurde es Fleisch durch die göttliche Kraft, nicht durch Verwandlung, wie die Anhänger der Naturen¹ (Lehre) sagen: „Dieses sind (zwar) Werke, welche die Natur übersteigen; aber wieso soll dieses nicht geschehen (können), da doch der, welcher dieses tut, der Schöpfer der Natur ist?“

Bezüglich des Empfanges des *qurbān* haben die Leute verschiedene Anschauungen. Manche meinen, sie sollen immer kommunizieren², aus mehreren Gründen: 1. damit man durch dieses (*qurbān*) sich des Zustandes seines Kreuzes und seiner Auferstehung erinnere, und daß er sich selbst für die Geschöpfe hingab. 2. Damit es ein Zeichen für die Vergebung der Sünden der Gläubigen sei. 3. Damit sein heiliges Volk beschützt werde durch die göttliche Speise und den göttlichen Trank, und er in ihm (im *qurbān*) unter ihnen als gleicher weile, gleich, als wenn er im *qurbān* unter ihnen wirke durch die in ihm wirksame Kraft. 4. Weil es eine geistige Speise ist und nicht wie die körperliche Speise, womit wir uns von Zeit zu Zeit nähren.

Manche lassen diese Gründe gelten unter einer Bedingung, und sagen: Dieses (die oftmalige Kommunion) kann geschehen, nachdem der Mensch seine Seele zu seiner Annahme hergerichtet und sich zu seinem Empfange vorbereitet und sich vor jeder Sünde vor seinem Empfange gehütet hat. Denn wenn schon die leibliche Arznei dem Kranken nichts nützt, außer nachdem die Enthaltung von schädlicher Speise vorausgegangen ist, wie viel mehr ist dieses bei der göttlichen Arznei der Fall, daß sie nur nützt mit Enthaltung und mit der Wahrheit des Glaubens und der Reinheit des Gewissens? Und wenn die leibliche Arznei dem Kranken nichts nützt bei Mischung (mit anderen Dingen), diese vielmehr ihm schadet und ihn in schwere Krankheiten stürzt, um so mehr ist es so bei der göttlichen, geistigen Arznei, daß sie ihn in die Finsternisse des Abgrundes bringt. Deshalb sagt der heilige Paulus, der Apostel: „Wer den Leib nimmt, ohne seiner würdig zu sein, der empfängt Widerstreit für seine Seele“ (vgl. 1. Kor. 11, 29). Das heißt: Wenn er in seiner Seele nicht gereinigt ist, empfängt er nicht den Reinen. Denn es ist widersinnig, daß sein Bild an einem unschicklichen Gegenstande hafte. Ferner sagt er: „Jeder, der nicht arbeitet, soll nicht essen“ (2. Thess. 3, 10). Wenn man dieses umkehrt (heißt es): Jeder, der arbeitet³, soll essen.

Dieses genügt in unserer Frage über das *qurbān* und anderes als das *qurbān*.

¹ Das sind die, welche eine Verwandlung der Brot- und Weinnatur in die Natur Christi behaupten.

² Die tägliche Kommunion oder doch die tägliche Teilnahme an der Messe fordert der Kopte Severus ibn al-Muqaffa' (10. Jahrh.) in den Abhandlungen über das Pascha und über den Kampf gegen den Satan, d. i. dem 4. und 5. Teil seines *kitāb al-'idāh*, hsg. von Murqūs Ġirġis, كتاب الدر التمين في إيضاح الدين, Kairo 1925, S. 142f. 154.

³ Nämlich an seiner Selbstheiligung.

IV. Kapitel. — „Über den Begriff des *qurbān*, seine Einteilung, seine Substanz und seine Erfordernisse.“

„Der Begriff des *qurbān*: Es enthält das ewige Leben zur Vergebung der Sünden, es beschenkt die Seele und vereinigt sie mit ihrem Schöpfer. Es ist das Abbild (متثال) des Leibes und Blutes Christi, der mit ihnen die Lebenden losgekauft und das Adamsgeschlecht aus der Sklaverei der Knechtschaft befreit hat. Du aber wisse, daß er die Sünde dem verzeiht, der Reue hat und dafür gut steht, die Rückkehr zu den Sünden zu unterlassen mit reinem Gewissen. Dadurch vereinigen sich die Tugendhaften mit Gott. Wenn wir das *qurbān* empfangen, indem wir den Leib Christi nehmen, so vermischen wir uns mit ihm in den Naturen seines Fleisches und seines Blutes. Dann müssen wir (aber auch) seine Werke nachahmen, die seinem heiligen Leibe gemäß sind. Dadurch werden wir und er eins, gleichwie auch sein Vater und er eins sind (Joh. 10, 30). Wenn wir das *qurbān* in anderer als dieser Weise empfangen, so gibt es einen Widerstreit¹ für unsere Seelen, wie der hl. Paulus gesagt hat. Dieses genügt bezüglich des Begriffes des *qurbān* und seiner Erklärung.“

„Seine Einteilung: Das *qurbān* wird zweifach eingeteilt, das seelische und das körperliche. Das körperliche geht auf die Pflanzen und die Tiere; Pflanzen, wie das *qurbān* des Melchisedech, nämlich Brot und Wein, und Tiere gemäß dem, wie die Thora es ausgesprochen hat. Das seelische *qurbān* ist das göttliche *qurbān* Christi.“

Die übrigen „Einteilungen“ beziehen sich auf die Bestandteile der (unkonsekrierten) *qurbān*-Materie, auf die Weise der Kommunionsspendung, auf die Zeit der Meßfeier und der Kommunion. Nach der Aufzählung dieser verschiedenen Gebräuche werden die „Argumente einer jeden Nation“ für ihre Besonderheiten „in Kürze“ angeführt.

Für den Gebrauch des Ungesäuerten berufen sich die Franken und die Armenier auf das Beispiel Christi. Diejenigen von „den Östlichen, die einen ersten Sauerteig fordern“, geben als Grund an: „Die Jünger, vom Hl. Geiste belehrt, legten vom zweiten Pascha Gesäuertes zurück, und als der Geist herabgekommen war, erschien (ihnen) der Nutzen seiner Aufbewahrung groß, und sie verteilten es unter die Völker. Die einen bewahrten es auf, andere verwarfen es“². Die

¹ Siehe oben S. 185.

² Für die legendäre Geschichte vom „ersten Sauerteig“ ist nur der Katholikos Johannes V bar Abgarē (900—905) älterer Zeuge als Ibn Buṭlān. Im 4. Kanon seiner „Vorschriften (*zuhhārē*) des Altardienstes“ gibt er folgende Anleitung für die Zubereitung des Opferbrotes oder „Erneuerung des heiligen Sauerteiges“: Nach der Bereitung des Teiges aus reinem Weizenmehl, Salz, Olivenöl und drei Tropfen Wasser betet der Priester über diesen Teig, bezeichnet ihn mit dem Kreuze, liest das Evangelium und nimmt etwas vom alten Sauerteig und besprengt damit den Teig, indem er spricht: Dieser Teig wird bezeichnet mit jenem Sauerteig, den wir in Weise der Überlieferung von unseren heiligen Vätern empfangen haben, Mār Addai, Mār Mari, Mār Thomas, den seligen Aposteln und Lehrern dieses östlichen Landes, im wahren Bekenntnis aller seligen Apostel und unserer Väter und der heiligen, wahren griechischen und syrischen Väter, im Namen des Vaters“ usw. *Bibl. or.* III, 1 S. 239. Die Geschichte des Ursprungs und der Überlieferung selbst erzählen erst Schriftsteller des 13. Jahrh.s. Salomon von Baṣra (gest. um 1240) berichtet in seinem „Buch der Biene“ (I, 47), daß der Apostel Johannes eine vom letzten Abendmahle zurückbehaltene Partikel mit dem Blute benetzte, das Thomas durch seine Berührung der Seitenwunde Jesu an seinen Fingern hatte (Joh. 20, 27), und mit dem Brote, das die Apostel

Abendländer sagen: „Hätte diese Forderung einen wirklichen Grund, so wären die Reiche der Römer dieser Gunst am würdigsten, weil ihnen alle geheiligten Werkzeuge, die mit dem Herrn und der Herrin (Maria) in Verbindung waren und die Glieder der Heiligen und der Märtyrer geschenkt sind.“

Die, welche Öl beimischen, rechtfertigen dieses¹ mit folgenden Typen: „Die 12 Brotkuchen, die zu je drei in vier Reihen im Viereck aufgelegt wurden nach dem Gleichnis des Geheimnisses des Kreuzes; diese waren mit ausgepreßtem Öl geknetet, und die Thora gebietet, daß dem *qurbān* Öl, Wein und reiner Weihrauch beigegeben werde“ (Lev. 2, 1–7); dann die Salbung der Priester, Könige und Propheten und der Täuflinge mit Öl; die Heilung der Wunden des unter die Räuber Gefallenen mit Öl und Wein (Lk. 10, 34); der Ölweig der Taube in der Arche Noes; das von einem Ölbaum stammende Kreuzesholz.

Für den Zusatz von Salz werden beigezogen Mr. 9, 49; Mt. 5, 13; 4. Kön. 2, 21. Die Kopten² lehnen den Gebrauch von Salz ab und sagen: „Das *qurbān* ist auf

am Pfingstfeste konsekrierten, vermengte, und daß von diesem Brote die Jünger Addai und Mari, die Glaubensprediger des östlichen Syriens, etwas mitbrachten und weiter vererbten. Ausgabe von E. A. W. Budge, *The Book of the Bee*. Oxford 1886, S. 102f. Vgl. *Bibl. or.* III, 1 S. 318. Mit weiterer Ausschmückung weiß Jūḥannān bar Zu'bi, daß Christus dem Johannes zwei Partikeln überreichte, damit er eine davon der Nachwelt überliefere. Als Quelle bezeichnet er ein Apokryphon mit dem Namen des Simon Petrus über die Taufe und die Eucharistie, auf das ihn sein Zeitgenosse, ein Priester und Mönch Simon (s. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur* S. 310f.) aufmerksam machte; vielleicht ist aber dieser selbst der Verfasser jener pseudoapostolischen Schrift. Vgl. *Bibl. or.* III, 1 S. 309. 562f. 'Abdišū', Muṭrān von Nisibis (Ebedjesu Sobensis, gest. 1318) fügt zu den Namen der Überlieferer des „Geheiligten Sauerteiges“ Thomas, Addai und Mari auch noch den Namen des Apostels Bartholomäus. Auch die Abendländer, berichtet er weiter, hätten durch Petrus und die anderen Apostel etwas vom Gesäuerten des letzten Abendmahles bekommen, aber ihre häretischen Nachfolger hätten ihn verworfen. So im „Buch der Perle“ IV, 6, ed. Ang. Mai in *Scriptorum veterum nova collectio* X, 2, S. 359 *Bibl. or.* III, 1 S. 358f. Noch der chaldäische (katholische) Patriarch Joseph II. (1693–1714) hält den Nestorianern unter der Zahl ihrer Irrtümer auch den Gebrauch eines nach ihrer Einbildung ererbten Sauerteiges vor; doch hat er seine Kenntnis davon eher aus der Literatur als aus einer noch zu seiner Zeit bekannten Tradition und geübten Praxis. Vgl. Die Zusammenfassung der literarischen Überlieferung in *Bibl. or.* III, 2 S. CCXCV–CCIC.

¹ Der Patriarch Johannes V bar Šūšān (gest. 1072), Zeitgenosse des Ibn Buṭlān, schrieb eine ausführliche Rechtfertigung des jakobitischen und zugleich nestorianischen Brauches an den koptischen Patriarchen Christodulus (1047–1077); s. *Bibl. or.* II S. 144f. Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* II, S. XXIII und 64f. Den syrischen Text dieses Traktates (*Par. syr.* III [J. 1585], ff. 183–185) übersetzte Mūsā ibn 'Aṭaša ins Arabische; Hss.: *Vat. ar.* 74 (J. 1455), ff. 111^r–119^f. *Kairo (Kopt. Patr.)* 333 (J. 1739), ff. 163^r–176^v; 573 (J. 1846), ff. 79^r–90^r; s. G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [Studi e testi 63]. Città del Vaticano 1934. S. 122. 213.

Anlaß zu dieser Verteidigungsschrift des jakobitischen Patriarchen war eine zwischen Kopten und Syrern in Kairo ausgebrochene Kontroverse und eine diesbezügliche Anfrage des koptischen Patriarchen bei jenem. S. Eus. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*. Paris 1713. S. 425f. — Über die Bereitung des eucharistischen Brotes mit Beigabe von Öl bei den Thomaschristen in Malabar s. Pierre le Brun, *Explication de la Messe* III (Paris 1726) S. 438–440.

² Die Zubereitung des *qurbān* mit Beigabe von Öl und Salz steht an erster Stelle der „Ketzerien“ (كذبات), die der Kopte Petrus Severus al-Ġamil, Bischof von Malig

der Dreifaltigkeit aufgebaut, da es zusammengesetzt ist aus Mehl, Sauerteig und Wasser, und mehr braucht es nicht.“¹

Der Grund der Verwendung von Wasser beim *qurbān* ist dieser: Das Wasser wird im Gesetze der Magier angebetet; wir aber haben es im christlichen Gesetz (für das Heilige) dienstbar gemacht. Die Mischung des Weines mit Wasser soll seinen Grund haben in dem, was aus der geöffneten Seite Christi floß, Blut und Wasser. Die Gegner dieser Mischung aber berufen sich auf Mr. 14, 24, 25, wo eines Wassers nicht Erwähnung geschieht.

„Diejenigen, welche das *qurbān* mit dem Löffel reichen, tun es wegen der Vermischung des Leibes und Blutes. Der, welcher es mit der Hand reicht, tut es wegen der getrennten Spendung beider.“

Die Unterlassung der (Meßfeier und) Kommunion am Freitag der Leiden begründet man damit: „Das *qurbān* ist im ganzen Jahr ein Abbild (Gleichnis, *المتال*) dafür, daß der Herr seinen Leib geopfert hat; an jenem Tage aber ist das Abbild das Urbild (*المتل*) selber.“

Die Darreichung des *qurbān* in die Hand des Kommunikanten geschieht wegen der Worte des Apostels Paulus: „Mit meinen Händen habe ich es geheiligt empfangen“ (Beziehung auf 1. Kor. 11, 23?) und wegen des Beispieles der Apostel. Die Darreichung des *qurbān* in den Mund geziemt sich — nach der Meinung einiger — für den Priester und der bei der Messe dienenden Diakonen, nicht aber für die Laien.

Die Zelebration ohne Diakon gestatten manche den Einsiedlern und reisenden Priestern und für alle Notfälle, die Gegner berufen sich auf Mt. 18, 20. Auch bezüglich der Erlaubtheit der Zelebration außerhalb „besonderer Orte“ (der Kirchen), nämlich in den Wüsten, in Gefängnissen, auf Schiffen und im Notfalle an jedem passenden Orte gibt es entgegengesetzte Meinungen.

Für das Verbot der Aufbewahrung des *qurbān* wird das gleichlautende Verbot für das Paschalamm vorgeschützt²: „Wie viel mehr gilt es vom Lamme, an dem kein Makel ist, das die Sünden der Welt trägt?“ und das gleiche Verbot für das Manna. Andere „gestatten die Aufbewahrung für den Notfall, so daß das *qurbān* an einen Verfolgten an den hohen Festen gereicht wird“.

In der Fastenzeit (Quadragesima) halten manche die öffentliche Zelebration für verboten, erlauben sie aber „geheim ohne Anwesenheit des Volkes“ im Hinblick auf die Verborgenheit Christi in der Wüste. „Andere verbieten die Messe (*القّدّاس*) in der Fastenzeit (überhaupt), und verbieten, daß am Sabbat und Sonntag die Kommunion gespendet wird in Befolgung des westlichen Kanons (Kirchenrechts); die westlichen Väter verbinden den Sabbat mit dem Sonn-

(14./15. Jahrh.) den „Syrern“ vorhält; s. *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l Barakāt*, hsg. u. übers. von Wilhelm Riedel (Nachrichten d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol. hist. Kl. 1902, Heft 5), S. 659.

¹ Die Quelle dieser Deutung ist mir bisher unbekannt. Bei Severus ibn al-Muqaffa' „Ordnung des Priestertums“ (Hs. *Kairo 644*, III), Jūḥannā ibn Zakarīja Ibn Sabā' „Buch der kostbaren Perle“ und im Nomokanon des aṣ-Ṣafi ibn al-'Assāl kommt diese Erklärung nicht vor.

² Vgl. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*. Paderborn 1923. S. 74–77.

tag¹ und handeln so wegen des Kanons des Klemens über das Verbot des Fastens an zwei Sabbaten innerhalb eines Jahres².“

Zum Schluß werden noch die Eulogien erwähnt: „Bezüglich des Grundes dafür, daß der Priester das nicht konsekrierte Brot des *qurbān* den Leuten spendet, nachdem er es gesegnet und auch die Leute gesegnet hat, gibt es drei Meinungen: Die einen erklären es für ähnlich dem Leibe der Herrin, gleichwie das *qurbān* dem Leibe Christi ähnlich ist, und sagen: Nachdem das konsekrierte Brot genommen ist vom unkonsekrierten Brote, und (nachdem) das Konsekrierte eine Ähnlichkeit des Leibes unseres Herrn ist, bleibt das unkonsekrierte Brot ähnlich dem Leibe der Herrin, aus der die Menschheit Christi angenommen wurde³. Andere sagen, daß es eine Nahrung für unsere Leiber sei, die als Geist auferstehen werden, gleichwie das *qurbān* die geistige Nahrung unserer Seele ist.“

V. Kapitel. — „Lösung vorkommender Zweifel.“

1. Die Lehre, daß der Herr das von ihm bereitete *qurbān* sowohl selbst genossen als auch zur Speise dargereicht habe, ist nicht bloß in sich widersinnig, sondern widerspricht hinsichtlich Christi auch dem vorgegebenen Zwecke des *qurbān*, daß es das ewige Leben verleihe zur Vergebung der Sünden und zur Beruhigung der Seelen und zu ihrer Vereinigung mit ihrem Schöpfer, und hat im evangelischen Bericht keine Stütze. — Lösung: Gegen letztere Annahme spricht Mr. 14, 25. Bezüglich des anderen ist zu sagen, daß Christus alles, was er gebot, zuerst selbst getan hat, so die Taufe, das Fasten, das Gebet, die Feindesliebe (Mt. 5, 44; 5, 41), das Kreuztragen, die Demut (Fußwaschung), nicht weil er dieses alles nötig hatte, sondern zur Ermunterung so, wie ein erfahrener Arzt zuerst selbst von der Arznei verkostet, bevor er sie dem Kranken reicht⁴. Wenn man spottet: „Wie esset ihr doch seinen Leib?“ so antworten wir: „Wie gibt er seinen Leib zur Speise?“ Für Christus ist das eine wie das andere gleich geziemend⁵.

¹ D. h. sie halten den Sabbat und den Sonntag für gleichwertig hinsichtlich des Fastens und der liturgischen Feier.

² Der Text muß verderbt sein. Sicher ist angespielt auf die Bestimmung der Apostol. Konstitutionen VII, 23, 3. 4 mit dem Verbot des Fastens am Sabbat und Sonntag unter Ausnahme des Samstags in der Großen Woche (Karsamstag), vgl. VII, 36, 1. 5; VIII, 33, 2 und die davon abhängigen pseudoapostolischen Kanones. „Zwei Sabbate“ ist wohl Überlieferungsfehler für „einen Sabbat“. Im Widerspruch zu dieser „klementinischen“ Bestimmung steht aber das angebliche Verbot der Kommunionsspendung an beiden Tagen.

³ Noch der chaldäische Patriarch Joseph II. (s. oben S. 187) hält den Nestorianern vor: „*quod Placentam in Liturgia offerunt in honorem B. V. M., ejusque corpus eam fieri autumant*“. *Bibl. or.* III, 1 S. 608; III, 2 S. CCXCV. CCCVif.

⁴ Hier bricht der Text der Jerusalemener Hs. ab.

⁵ Die „Lösung“ des Ibn Buṭlān ist eine Erweiterung der Antwort des Ibn at-Ṭajjib auf die gleiche Frage a. a. O. S. 422: „Vielleicht fragt einer: Hat unser Herr von seinem Leibe gegessen und von seinem Blute getrunken oder nicht?“ Antwort: Ja, wegen Mt. 26, 29. „Alles, womit er das Menschengeschlecht begnadigt, hat er anfangs zuerst angewandt, z. B. Die Taufe und das Fasten.“ Ohne sein Beispiel hätten die Apostel den Empfang nicht gewagt. „Ebenso meint Johannes Chrysostomus, und Mār Afrām sagt: Vom Brote des Lebens, das der Welt gegeben worden ist, haben nicht nur die Engel genossen, sondern auch der Herr der Engel. Ebenso meinen wir: Der Priester, der heiligt (konsekriert), ißt zuerst, dann teilt er aus.“ — S. 423 beantwortet Ibn at-Ṭajjib die Frage, wie die Jünger

2. Wie soll verboten werden können, am Morgen vor der Kommunion Wasser zu trinken, selbst wenn man zu einem völligen Fasten bis zum Abend entschlossen ist, während doch die Jünger unmittelbar nach dem Genusse des Ungesäuerten und des Lammes das *qurbān* empfangen?¹ — Antwort: Die gebotene Nüchternheit hat einen mystischen Sinn. Die Mitternacht (von der an das Nüchternheitsgebot gilt) ist ein Sinnbild der Auferstehung der Toten, die in dieser Zeit stattfinden wird. „Den Auferstandenen, den Geistigen“, die keiner Nahrung bedürfen, müssen wir uns beim Kommunionempfang anpassen. Das *qurbān* ist eine seelische Nahrung und darf mit der körperlichen nicht vermischt werden. Was den Jüngern erlaubt war, muß unter folgenden Gesichtspunkten beurteilt werden: „Das Ungesäuerte und das Lamm waren Zeichen des Endes des alttestamentlichen Paschas; auch waren es ganz unvollkommene Opfergaben.“ Ferner drängte die Zeit für den Beginn der Leiden Christi („der Kreuzigung“). „Hätte Christus selbst alle Pflichten genau bestimmt, so hätte es keinen Sinn gehabt, den Aposteln noch Vollmacht zu Geboten und Verboten zu geben.“ „Der Anfang sowohl der natürlichen als auch der gesetzlichen (religiösen) Dinge ist noch schwach, und für die Anfänge ist noch nicht alles notwendig wie im mittleren Verlauf.“ Die Jünger wurden am Anfange noch wie Kinder behandelt, für die ja auch bei der Taufe zu der sich anschließenden Kommunion keine Enthaltung von der Muttermilch geboten ist.

3. „Wir sehen Leute, die einen Teil der Gebote des (alttestamentlichen) Gesetzes verwerfen, wie das Ungesäuerte und das Lamm, und einen anderen Teil annehmen, wie die Darbringung von Brot und Wein; die Gerechtigkeit fordert, entweder alles zu verwerfen oder alles anzunehmen.“ — Antwort: Von jenen Geboten sind drei Arten zu unterscheiden; solche, die mit der Ankunft unseres Herrn aufgehoben wurden, Speisegesetze, levitische Unreinheit; andere, die bleibende Gültigkeit haben, wie die Lehre: „Gott ist die Ursache aller seienden Dinge“, das Gebot: „Ehre die Eltern“ und das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten; wieder andere, die im neuen Gesetz eine Vervollkommnung erfuhren, wie das Verbot des Mordes durch das des Zornes, das Verbot der Unzucht durch das des begierlichen Blickes, das Gebot der Nächstenliebe durch die allgemeine Menschenliebe, und so auch die Verwendung des Gesäuerten zum *qurbān*.

es wagen konnten, sich Christi Leib und Blut zu nahen und sie zu nehmen, wieder mit dem Hinweis, daß sie aus seinem eigenen Verhalten den Mut dazu nahmen.

Die gleiche These vom Genuß der hl. Mysterien durch Christus selbst vertritt noch der jüngere Jakobit Dionysius bar Šalibī (gest. 1171) in seiner „Erklärung der Liturgie“ ebenfalls mit Berufung auf Johannes Chrysostomus und Ephrām, dann noch auf Jakob von Edessa (gest. 708), den Patriarchen Kyriakus (gest. 817) und Moses bar Kepha (gest. 903), ed. H. Labourt in *CSCO Scriptores Syri*. Ser. II, t. 93 (1903). Textus S. 59. Versio S. 74. Vgl. *B. or.* II S. 188f.

¹ Kürzer beantwortet die nämliche Frage nach dem Grund des Nüchternheitsgebotes Ibn aṭ-Ṭajjib a. a. O. S. 421: „Unser Herr gab den Jüngern seinen Leib und sein Blut nicht, nachdem sie die Speise des Frühstücks genommen hatten, sondern nach dem ersten Pascha, um dieses aufzuheben. Nachdem das erste Pascha abgeschafft ist, ist es uns nicht erlaubt, vor dem Empfang des geheiligten *qurbān* zu essen. Ferner: Das, was uns von der Wahrheit entfernt und uns aus dem Paradies vertrieben hat, war das Essen. Wir müssen zwischen unserem Empfang der Speise und des geheiligten *qurbān* lange Zeit warten und dürfen uns nicht vom Guten weg zum Bösen hinwenden.“

4. Der Behauptung, daß das neue Gesetz vollkommener und erhabener ist als das alte, steht die Tatsache gegenüber, daß im A. B. die Opfertiere durch Feuer vom Himmel verzehrt wurden als Zeichen ihrer Wohlgefälligkeit; solche Zeichen der Annahme seitens Gottes fehlen dem *qurbān* des N. T. — Antwort: Die gemachte Angabe über das Feuer vom Himmel ist unrichtig bezüglich der meisten und der regelmäßigen Opfer; in den zwei Fällen aber, wo sie zutrifft (Lev. 10, 1. 2; Num. 16, 35), handelt es sich um ein Strafgericht Gottes.

5. „Ihr behauptet, die Kreuzigung geschah wegen unserer Erlösung. Da ihr aber selbst sagt, daß Christus das Pascha des A. B. abgeschafft und an Stelle des Ungesäuerten das Gesäuerte als Opfergabe eingeführt hat, so war also diese Gesetzesübertretung der Grund seiner Kreuzigung (durch die Juden), und nicht die Erlösung der Menschen.“ — Antwort: Die Evangelien nennen einen solchen Grund nicht. Die Gründe der Kreuzigung Jesu waren vielmehr: „die Erfüllung der Zeit“ und die Erfüllung der Weissagungen (Joh. 2, 4b, dazu 7, 30b; Joh. 19, 30; Lk. 24, 26; 18, 31b), die Aufstellung eines Beispiels (zu Mt. 10, 38), besonders des Beispiels des Gehorsams, die Bewahrheitung des Gleichnisses vom Herrn des Weinbergs Mr. 12, 1–8, und der Loskauf aller Menschen vom Schuldbrief der Sünde (رق الخطيئة), vgl. Kol. 2, 14).

Schluß: „Wir bitten den, der die menschliche Natur zum göttlichen Wesen erhoben und sich selbst zur Erlösung der Menschen von der Sünde als *qurbān* dargebracht hat, daß er uns aus diesem Elend herausführe in die Welt des ewigen Lebens, und daß er uns bei dem verharren lasse, was notwendig ist und was (ihm) gefällt, durch die Gebete der Gerechten aus seinen Dienern, der Rechtsschaffenen, der Erlösten. Amen¹.“

¹ Zur Literatur über den Autor (S. 44, Anm. 2) ist noch nachzutragen: Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ridwan of Cairo, A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*. Cairo 1937. Ebd. sind S. ١٦–٢٧ die biographischen Quellentexte aus Ibn al-Qiftī und Ibn abī Uṣaibi'a wiedergegeben und S. 51–69 übersetzt. — Herr Prof. Schacht hatte die dankenswerte Freundlichkeit (23. Nov. 1938), folgende Verbesserungen meiner Übersetzung vorzuschlagen: S. 53, Zl. 15: „... gegen diejenigen, welche auf ihre Provinzen Absichten hätten, zu kämpfen“. — (S. 53, Zl. 23) S. 55, Zl. 1: „Wenn ich ihre Gegnerschaft überwinde, so habe ich mich nicht verblichlich mit ihnen abgegeben“. — S. 65, Zl. 19: „Wenn der Text (der Hl. Schrift) beides geboten hat, so gilt das Gebot absolut (d. h. ohne Widerrede) für beide“.

DAS HOHELIED DES „BUNDES DER ERBARMUNG“

AUS DEM ÄTHIOPISCHEN ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

Prof. SEBASTIAN EURINGER

(Fortsetzung)

XII.

Gruß deinem Munde, dem Munde reichsten Segens, der Pforte des heiligen Buches! Beschütze mich, Maria, durch deinen wohlgefälligen **Bund!** Laß mich nicht zu schanden werden vor deinem Sohne und den Myriaden seiner Engel, wenn die Wurzel der Zunge herausgeschnitten und der Mund versiegelt wird!

2. አንቀጺ:] *pr* ወ MB. — 3. ተማሕፀንኒ:] 'ፀንኩ: M. — 5. አመ: ሥርወ: ልሳን:] አምሥርወ: ል': A; አመ: ሥጋ: ወል': B.

2. der Pforte] *pr*. und DM.

des hl. Buches] Damit ist nicht die hl. Schrift gemeint, sondern die *Marienlegenden*, besonders über den BE, welche der Diakon Prochorus nach den Mitteilungen des Apostels Johannes, die dieser wiederum von Maria selbst empfangen habe, in ein Buch geschrieben haben soll.

3. Beschütze mich] Ich nehme meine Zuflucht zu deinem wohlgefälligen Bunde M.

5. wenn die Wurzel der Zunge h. w.] Diese Lesung, die auch M bietet, liegt AB ebenfalls zugrunde; aber A hat አመ: ሥርወ: ልሳን: zu አምሥርወ: ል': und B zu አመ: ሥጋ: ወል': verlesen und damit den Sinn zerstört.

wenn d. Wurzel . . . versiegelt w.] Beim Gerichte, wo der Sünder für immer verstummt.

XIII.

Gruß deinen Zähnen, die wie geschorene Herden paarweise aus dem Bade steigen! Maria, nimm mich anstatt einer Sühnegabe *als Zehnten deines Bundes* an und der Arm deines Gebetes möge (wie) Moses meinen ägyptischen Feind, dessen Herzenslust Bedrückung ist, im Sande begraben!

3. ማርያም: ንሥእኒ:] *tr* M. — ኪጻንኩ:] *pr* ኅሥራተ: M.

1. 2. Vgl. Ct. 4, 2; 6, 6.

3 hat denselben Sinn wie OM, *Mittwoch-L.* XXXV, 56: „Maria . . . nimm mich an als Zehnt der Erbarmung (ንሥእኒ: ኅሥራተ: ምሕረት:); wenn die Menschen und die Engel sich versammeln . . .; wenn aufgeschlagen wird das Buch der Verfehlungen derer, die gesündigt haben; wenn verurteilt werden, die unrein sind: dann gewähre mir, daß ich in Freude mit dir wandle!“ Dazu habe ich dort auf S. 277 angemerkt: „Wenn der Dichter sich als ‚Zehnt der Erbarmung‘ betrachtet wissen will, so wird damit gemeint sein: der Herr möge ihn unter die Zahl derer aufnehmen, die wegen des ‚Bundes der Erbarmung‘, gleichsam als ‚Tribut an Maria‘ gerettet werden.“ Daher wird man mit M vor ኪጻንኩ:

das in der Luft zu hängen scheint, **ዓሥራተ**: „Zehnt“ einsetzen und „als Zehnten deines Bundes“ übersetzen müssen. So wie der Text bei D lautet, muß man **ኪጻንኪ**: als Genitiv zu **ሀዩንተ**: **ዋዓ**: betrachten, also die Voranstellung des Genitivs vor sein Regens mit in den Kauf nehmen, was allerdings in der Poesie zulässig ist. Dann bekommen wir: „Nimm mich statt einer Sühnegabe deines Bundes“, was recht hart erscheint.

anstatt einer Sühne-Gabe] **ዋዓ**: hat Dillmann nur mit I. Sam. 6, 3. 4 etc. belegt, in welchem Kapitel es immer wieder die Weihegeschenke bezeichnet, welche die Philister der heimkehrenden Bundeslade mitgaben, um die erzürnte Gottheit zu beschwichtigen und zu versöhnen. Es bedeutet also wohl ebenso, wie es der MT (**נִשְׁבַּח**) verlangt, „Sühnegabe“, „Sühneopfer“. Der Sinn wird dann sein: da der Beter keine entsprechende Sühnegabe leisten kann, möge der Bund dafür eintreten und er zu denen gerechnet werden, die Gott wegen des Bundes retten muß.

4. 5. Siehe Ex. 2, 12.

Wörtlich: „Und meinen Feind, den Egyptianer, dessen Herzenslust Bedrückung ist, ihn möge der Arm deines Gebetes, Moses, im Sande begraben“, d. h. wie Moses den Egyptianer erschlug und im Sande verscharfte, so möge es Maria durch ihr Gebet mit meinem Feinde (dem Satan) machen.

In der abessinischen Dichtkunst werden die Bilder („das Wachs“) einfach neben das durch sie Versinnbildete („das Gold“) ohne jede Verbindung gesetzt. Man kann sich dann die Konstruktion dadurch näherbringen, daß man vor jedem Bilde („Wachs“) ein „wie“ ergänzt. So stehen hier **ዓ-በጻዋ**: „den Egyptianer“ und **ሙሴ**: „Moses“ ganz frei im Satzgefüge und müssen erst vom Leser eingegliedert werden.

Il faut en outre savoir ménager la figure avec le figuré ou, comme disent les abyssins, la *cire* avec l'*or*. Car toutes les poésies éthiopiennes sont un mélange presque continu de figures suivies de leur figuré sans aucune liaison expresse, semblables à cette façon de dire: ‚David Napoléon vainqueur de philistins mamelouks.‘ *David et philistins*, c'est la *cire* ou la figure; *Napoléon et mamelouks*, c'est l'*or* ou le figuré, donc les philistins. Ou à cette autre ‚Moïse le Christ sauveur du peuple d'Israël l'Église de la servitude de Pharaon le diable‘. (P. Juste d'Urbin, bei C. Conti Rossini, *Notice* p. 239.) Weitere Beispiele dafür siehe a. a. O. S. 242–245.

XIV.

Gruß deiner Zunge, die mehr Heiligpreisung ausgesprochen hat, als die Priester des Himmels, die Seraphe, die vor der Dreifaltigkeit stehen! Maria, erinnere zu meinen Gunsten zur Zeit der Vernichtung an das Gedächtnis deines Bundes, wie in der Wüste Osee (‘Ausê) für Israel (Gott) an den Bund Abrahams, Isaaks und Jakobs und an die Gerechtigkeit des Moses erinnert hat!

1. **ዘአፈድፈድ**:] ‘ጻ: M. — 2. **ቅድመ**:] om M. — 4. **በጻዋ**:] ዘገ: M.

2. die Priester des Himmels] d. s. die 24 Ältesten der Apokalypse (4, 4. 10; 5, 5; 6, 8. 11 u. öfters), welche den Thron Gottes umgeben. Das **πρεσβύτεροι** der Bibel wurde schon frühzeitig von Übersetzern im Sinne von *Presbyter*, *Priester* verstanden, und so wurden die 24 Ältesten z. B. bei den Abessiniern stereotyp zu den 24 himmlischen *Priestern*. Bei den Kopten und den Abessiniern stehen sie in hohem Ansehen und wird ihren (apokryphen) Namen große Zauberkraft zugeschrieben. Im gleichen Verse werden sie als Engel und zwar als Seraphe, die vor dem Dreieinigen stehen, also seinen Thron umgeben, bezeichnet.

4. wie in der Wüste Osee für Israel . . . erinnert hat] wie O. für das Israel der Wüste . . . erinnert h. M.

Osee] Josua, der Sohn des Nun, der Nachfolger Mose's, hieß ursprünglich יְהוֹשֻׁעַ (Hošea'), wofür die LXX Αὐσή , die Abessinier አውሴ ('Ausé) schreiben. Nach Num. 13, 17 wandelte Moses diesen Namen in den uns geläufigen יְהוֹשֻׁעַ (Jehošua') um, woraus die LXX Ἰησοῦς , die Abessinier አገሱ ('Jjâsu), die Vulgata Josua machten.

4. 5. Diese Fürsprache Josuas für Israel kann ich jedoch in der Bibel nicht verifizieren.

XV.

Gruß deiner Rede, welche Rede erwiderte der Rede Gabriels, des Engels der Freudenbotschaft, dessen Gewand Lichtglanz ist! Heilige Maria, Wohnstätte der Kraft Gottes, bravo! dir wurde der **Bund** seiner Erbarmung und seiner Güte gegeben, damit durch ihn die Sünder gerecht werden können.

1. $\text{ለቃሉ:}]$ በቃሉ: M. — 2. $\text{ብስራት:}]$ ምስጢር: AM. — 4. $\text{እንቋዕ:}]$ bis M. — $\text{ተውዘኩ:}]$ ወዘኩ: M. — ኪዳን: $\text{ምሕረቱ:}]$ ኪዳን: (!) ምሕረት: M. — 5. $\text{ጸጸቀ:}]$ 'ቅ: M. — $\text{ደክሉ:}]$ አደክሉ: A.

1. welche Rede erwiderte der Rede G.s] wörtlich: der Gegenrede auf die Rede G.s.

በቃሉ: M ist Druckfehler statt ለቃሉ: D.

des Engels der Freudenbotschaft] oder der Verkündigung; des Engels des Geheimnisses AM. Unter diesem „Geheimnisse“ ist die Inkarnation zu verstehen.

3. Wohnstätte der Kraft Gottes] Siehe Luc. 1, 35: $\text{πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.}$

4. bravo] bravo, bravo M ist keine Dittographie; denn diese Interjection kommt in der äthiopischen Bibelübersetzung nach dem Vorgang von LXX im Psalter 34, 21. 25; 39, 16; 69, 4; Ezech. 6, 11 doppelt vor. Übrigens sind Verdoppelungen in der äthiopischen Poesie nicht ungewöhnlich. Siehe Grohmann, *Äthiop. Marienhymnen* S. 216, ferner unten Str. 26, 4 M.

እንቋዕ: bedeutet *eia, evax, euge* und ist Jubelruf, den man noch am ehesten mit *bravo!* übersetzen kann; denn gerade die bezeichnendsten deutschen Jubelrufe haben für die Schriftsprache einen zu familiären Klang. Dillmann, *Gr.* § 162 S. 338 verdeutscht es durch *ei!* was aber zu farblos ist.

dir wurde der Bund . . . gegeben] er gab dir den Bund (ኪዳን: ist Fehler für 'ኒ:) M.

der Bund seiner Erbarmung u. s. G.] den Bund *der* Erbarmung und seiner G. (gab er dir) M. Die Suffixlosigkeit von ምሕረት: kann nicht richtig sein; daher ist M zu ምሕረቱ: zu verbessern und „den B. *seiner* Erbarmung und s. G.“ zu übersetzen.

damit durch ihn] በ hat hier finale Bedeutung wie z. B. bei den Einsetzungsworten in der *Weihnacht-Anaphora* (Gregorius-A. II) § 14 und 15: „damit die Sünde nachgelassen werde, und zum ewigen Leben“.

damit durch ihn die S. gerecht w. können] damit durch ihn die Sünder *nicht* gerecht werden können A. Die Negation paßt aber nicht und ist zu tilgen oder es muß heißen: ohne den (ዘእንባሌሁ:) die S. *nicht* gerecht werden können. Aber die letztere Alternative scheidet wohl aus.

XVI.

Gruß deinem Atem, dem Hauche der Gesundung, der die Seelen vieler Menschen heilt, die durch das Gift des Drachen verwundet sind! Maria, tilge durch deinen **Bund** meine Sünden; denn ohne deinen Bund und ohne das Kreuz Christi, des Erben, wird kein Mensch von der Hölle errettet.

1. **ሃፋ-ሰ:**] **እስተ-ሃፋ-ሰ:** M. — 2. **ብዙ-ኃን:**] **ኃጥአን:** M. — 4. **ኪያንኪ-ሰ:**] *om ሰ* M.

1. dem Hauche] dem Atem M.

1. 2. der . . . heilt] **ፈቀሰ:** ist hier verbal, nicht nominal konstruiert.

2. vieler Menschen] der sündigen Menschen M.

4. denn] *om* M.

des Erben] Hebr. 1, 2 heißt Christus als Sohn Gottes κληρονόμος πάντων, „Erbe des Weltalls“. — Beachtenswert ist, daß hier neben dem Bunde auch das Kreuz Christi als Mittel zum Seelenheil genannt und die sonstige Monopolstellung des ersteren in diesem Liede modifiziert wird.

XVII.

Gruß deiner schönen und lieblichen Kehle, durch welche die Eigenschaften „bitter“ und „süß“ unterschieden werden! Maria, was soll ich tun? Denn meine Kraft ist (zu) schwach; auf allen Seiten versagt mir das Tun und bedrängt mich die Welt; du aber, Mutter, tröste mich durch deinen **Bund!**

2. **ጸዋትወ:** **መረር:**] *D adnotat: scriptum est* **ጸዋተ:** **ወመረር:** — 4. **ሐጸኒ:**] **ዓፀበኒ:** M. — **ወጸበኒ:**] **ወጸበበኒ:** M.

2. die Eigenschaften] die Kategorien.

Der Kopist — ob von A oder B oder von beiden, gibt Dillmann nicht an — hielt das **ወ** am Ende von **ጸዋትወ:** für die Kopula **ወ** und trennte die beiden Buchstabengruppen falsch ab: **ጸዋተ:** **ወመረር:** statt **ጸዋትወ:** **መ** ::

versagt mir] fällt mir schwer M.

das Tun] nämlich das Gute tun, vgl. Röm. 7, 18ff.: „Denn ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleische, Gutes nicht wohnt; denn das Wollen steht bei mir, das Vollbringen des Guten aber (**ወምግባር:** **ሆናዮሰ:**) nicht; denn nicht, was ich will, das Gute, tue ich; sondern, was ich nicht will, das Böse, das tue ich.“

Innen fehlt die sittliche Kraft und von Außen drängt die sündhafte Welt, daher kann ich nicht standhaft bleiben und selig werden, wenn nicht der Bund das Fehlende und Verfehlete ausgleichen würde.

XVIII.

Gruß deinem Halse, dessen Aussehen (wie das) des Turmes Davids ist, dessen Grund die Weisen auf Thalhpejos gelegt haben! Maria, sage es in das Ohr meiner Seele zu ihrem Troste: „Warum bekümmerst du dich um so vieles, Martha, meine Seele? Denn ein Weniges genügt ohne viele Sorge.“

3. **በልዮ:**] **በሊ:** M. — 4. **ትሰርሒ:**] **’ሐ:** (!) M. — **ነፍሱ:** (!) **ዘእዮ:**] **ነፍሱ:** **እገሌ:** M.

1. 2. Vgl. Ct. 4, 4: **ወከመ:** **ማሃፈደ:** **ጸዋት:** **ክሳድኪ:** **እለ:** (sic!) **ተሐንጸ:** **ወስተ:** **ተልፍዮሱ:** „Und wie der Turm Davids ist dein (fem.) Hals, der in Thalhpejos gebaut wurde.“ Im Ct. ist T. als Ortslage gedacht, hier wahrscheinlich als der Name eines Edelsteins.

4. 5. Vgl. Luc. 10, 41.

4. meine Seele] Seele des N.N. M. In D muß es jedoch **ነፍሱ:** **ዘእዮ:** statt **’ሐ:** **ዘእዮ:** heißen.

5. Denn ein Weniges genügt] Dieses „Wenige“ ist der „Bund“, bzw. das von ihm verlangte geringe gute Werk, das zur Seligkeit genügt.

XIX.

Gruß deinen Schultern, welche die Freiheit des Segens an Stelle des Fluches und der Schmach empfangen haben! Maria, trage mich auf der Schulter der Gerechtigkeit deines **Bundes** und nimm mich hin als Zehnten aus der Herde deines Sohnes Alfâ; denn mein Glaube und *meines Herzens* Hoffnung bist du!

2. **ሆኖንተ፣**] **እምቅኔ፡** B. — 4. **ወንሥእኒ፣**] **ወንሥኢ፡** (!) M. — **እመሬተ፣**] **እመርጫተ፡** M. —
5. **ወዘብዩ፣**] **ወልብዩ፡** (!) M; *corrige:* **ወዘልብዩ፡**

1. 2. die Freiheit des Segens an Stelle des Fluches usw.] So DMA, dagegen B: „die Freiheit (oder: Befreiung) des Segens von der Knechtschaft (**እምቅኔ፡**) des Fluches“. Da bei den übrigen Zeugen das Gegenstück zu „Freiheit“ („Befreiung“) fehlt, so wird man als solches „Knechtschaft“ (**ቅኔ፡**) aus B erschließen und als ursprüngliche Lesart: **ግዕዛነ፡ በረከት፡ እል፡ ተወክፋ፡ ሆኖንተ፡ ቅኔ፡ መርገም፡ ወዘለፋ፡** „welche die Freiheit des Segens an Stelle der Knechtschaft des Fluches usw. empfangen haben“, postulieren dürfen.

Je nachdem man **ግዕዛነ፡** mit *Freiheit* oder mit *Befreiung* wiedergibt, bekommen diese zwei Verse ein anderes Gesicht. Im ersteren Falle würde betont sein, daß Maria niemals dem Fluche verfallen gewesen wäre, den die Sünde über die Eva und die Evaskinder gebracht hat, sondern daß sie war und ist „die Gebenedeite unter den Frauen“. Im letzteren Falle wäre die Gottesmutter wenigstens eine Zeitlang dem Fluche der Sünde verfallen gewesen, aber durch den „Segen“, d. i. wohl der Engelsgruß, davon befreit worden. Meines Erachtens entspricht die erstere Auffassung besser der Mentalität und Logik jener Theologen, welche die Perletheorie und den davon abgeleiteten, oben ausführlich besprochenen Ehrennamen der hl. Jungfrau kennen und anerkennen, also auch des Dichters von MM, als die letztere, welche den Glanz der doppelten Unberührtheit der Gottesmutter, wenn auch nur zeitweilig, trüben würde.

Ich glaube daher, daß man „Freiheit“ übersetzen muß, wenn man den Gedanken des Dichters treffen will, und, da hier der Gegensatz Eva > Maria („mutans Hevae nomen“) zugrunde liegt, so wird gerade die Freiheit auch vom Fluche der Ursünde ins Auge gefaßt sein. So scheint es auch B angesehen und, da er damit nicht einverstanden war, **ሆኖንተ፡** durch **እምነ፡** ersetzt zu haben, weil diese Präposition, zumal in der Verbindung **ግዕዛነ፡ በ፣** **እምቅኔ፡ መ፣** eher den Gedanken an eine *Befreiung aus* der Knechtschaft hervorruft, als **ሆኖንተ፡**, das besser zur Hervorhebung des Gegensatzes „Freiheit > Knechtschaft“ (**ግዕዛነ፡ በ፣ ሆኖንተ፡ ቅኔ፡ መ፣**) dient.

4. und nimm mich hin] om M *mich*: und nimm hin den Zehnten usw.

als Zehnten] **ዐሥራተ፡ እድ፡** eigentlich: „das Zehntel“. Über den „Zehnten des Bundes“ siehe die Bemerkung zu Str. 13, 3.

Alfâ] Name Christi. Siehe Apoc. 1, 8. Daher heißt es im *Gebete von Bartos* (Basset V, 11f.): Mon nom (Christus spricht) est *Alpha*, la première des lettres; celui de mon père *Ala*, qui en est le complément, celui de l'Esprit saint est *Aradyâl*. Andere (magische) Anwendungen des Wortes *Alfâ* siehe Euringer, *Das Netz Salomons*, § 77 und Bemerkung dazu.

5. und meines Herzens] Es muß **ወዘልብዩ፡** heißen; in D ist **ል**, in M **ዘ** ausgefallen.

XX.

Gruß deinem Rücken, der einst im Monat (= zur Zeit) der Flucht auf dem Wege nach Koskam (Ḳuesḳuâm) zurzeit seiner Ermüdung der Ruheplatz Gottes war! Maria, nimm den, der deinen Namen als Zusatz zu seinem Namen (d. h. als Beinamen) trägt, am Tage des Gerichts, wenn sein Blut nichts mehr nützt, als seine erbarmende Mutter als Zehnten deines **Bundes** an!

4. በዕለተ፣] ዘዕለተ፣ M. — ከነኔ፣] add ደኃሪ፣ M. — 5. ከጸንኩ፣] ምሕረት፣ M. — ንሥ-
 እዮ፣] ንሥእዮ፣ M.

1. im Monat der Flucht] d. i. zur Zeit der Flucht. In gehobener Sprache hat ወርኅ፣ „Monat“ auch die allgemeinere Bedeutung „Zeit“, z. B. Str. 35, 5: ወርኅ፣ ንግድ፣ „der Monat (die Zeit) der Wanderschaft“. Weitere Belege bei Dillmann.

2. auf dem Wege nach Koskam] Die Überlieferung der ägyptischen, namentlich der koptischen Christen, bezeichnet das Gebirge Koskam, genauer das auf oder an demselben später erbaute (Dêr) el-Moharraḳ (Dair al-muḥarraḳ)¹ als das Endziel der Wanderung der hl. Familie auf ihrer Flucht vor Herodes. Da sie in der Stadt Koskam keine Aufnahme gefunden hätte, hätte sie in einer außerhalb derselben gelegenen, verlassenen Wohnstätte (Höhle)², von den Engeln ernährt, sechs Monate zugebracht, bis sie der Engel nach Nazaret zurückgerufen hätte. Die Reise von Bethlehem nach Koskam und zurück nach Nazaret habe mit den verschiedenen längeren und kürzeren Aufenthalten drei Jahre und sechs Monate in Anspruch genommen. Diese Legende stützt sich auf eine angebliche Vision, die dem 24. Patriarchen von Alexandrien, Theophilus (358—412), in diesem, damals zerfallenen Kloster geworden sei. Maria sei ihm erschienen und habe ihm alle ihre Erlebnisse und die Wunder ihres göttlichen Sohnes während der Flucht und während des Aufenthaltes in Koskam genau erzählt und die Wiederherstellung des Heiligtums von D. el-Moharraḳ ans Herz gelegt. Zum Schlusse habe die hl. Jungfrau noch berichtet, daß der Herr, mit den Aposteln auf Wolken herbeieilend, unter Assistenz der Erzengel Gabriel und Michael, seine frühere Wohnstätte feierlich konsekriert und ihr (der hl. Jungfrau) geweiht hätte. Das sei nach der Himmelfahrt, aber noch vor der Zerstreung der Apostel in alle Welt, geschehen. Somit wäre diese Kirche oder besser gesagt Kapelle das erste christliche und, weil vom Herrn selbst geweiht, verehrungswürdigste Gotteshaus und zugleich die älteste Marienkirche. Am anderen Morgen teilte der Patriarch den Bischöfen, die mit ihm gekommen waren, alles mit, was die hl. Jungfrau ihm geoffenbart hatte, und es wurde beschlossen, das verfallene Heiligtum wiederherzustellen. Sein Schüler und späterer Nachfolger, der hl. Cyrill, der mit ihm nach K. gekommen war, habe den Bericht des Pt. genau aufgezeichnet und so der Nachwelt überliefert.

Dieses Apokryphon, „die Vision“ oder „die Homilie des hl. Theophilus“, ist uns in mehreren orientalischen Sprachen und Rezensionen erhalten: Die äthiopische Übersetzung ist zweimal, 1900 von W. Budge³, 1912 von C. Conti Rossini⁴; die syrische

¹ Über den Ursprung dieses Namens siehe später S. 200.

² Nach Abû Şâlih befand sich im 12. Jahrh. das eigentliche Heiligtum, die Wohnstätte der hl. Familie, westlich der Klosterkirche und über der letzteren gelangte man auf Stufen oder auf einer Leiter zu demselben, einem in den Felsen gehauenen, gewölbten Zimmer, wahrscheinlich einem alten Felsengrabe. Die Stellen — der Text ist hier etwas in Unordnung, was störende oder unnötige Doppelungen beweisen — lauten bei Evetts p. 225 so: They stayed in a chamber in the upper story of this church, which is reached by mounting a flight of steps, und p. 227: To the west of this church is a vaulted chamber hewn out in the mountain-side; and here the Lady used to dwell; and the Christian people began to come to this chamber and obtain blessings from it. — Lichtbilder des jetzigen Klosters siehe bei Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Neue Streifzüge*, 1930, Tafeln 52—56.

³ *Lady Meux Manuscripts Nos 2—5: The Miracles of the Blessed Virgin Mary etc.* Chapter 35: *How the Virgin Mary appeared unto the Archbishop Theophilus.* Text nach A (= Lady Meux 2) fol. 90b—101b, p. 62—70. Version: p. 111—131. Erschienen 1900. Diese Rezension ist gegenüber der syrischen Mingana's kürzer; Anfang und Ende sind weggelassen. In „*The Legends of Our Lady Mary, the Perpetual Virgin and her Mother Hannâ*“ (London 1922) p. 61—80 und in der Volksausgabe gleichen Titels (Oxford 1933), ebenfalls p. 61—80, ist die Übersetzung wiederholt. Mir stand nur die Ausgabe von 1900 zur Verfügung.

ebenfalls zweimal, 1917 von Michelangelo Guidi¹ und 1931 von A. Mingana², die arabische in zwei Rezensionen 1921 ebenfalls von M. Guidi¹ publiziert worden. Die Herausgeber haben ihre Texte durch Übersetzungen auch Nicht-Orientalisten zugänglich gemacht. Nur die zwei arabischen Rezensionen sind bis auf den Schluß des Textes von Ms. Vat. ar. 698 unübersetzt geblieben³.

Als Verfasser der „*Visio*“ möchte Mingana p. 4 den bekannten Bischof Cyriacus (Herjâkos) von Oxyrhynchos (Behnessâ) vorschlagen. Er teilt ihn und damit die Entstehung der Schrift mit vorsichtigen Ausdrücken dem 11. Jahrh. zu⁴.

⁴ *Il Discorso su Monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria nella versione etiopica.* Nota di C. Conti Rossini, presentata dal Socio I. Guidi, in: RRAL. ser. V, vol. XXI (1912) S. 395–471.

¹ *La Omelia di Teofilo di Alessandria sul Monte Coscam nelle letterature orientali* in: RRAL. ser. V, vol. XXVI (1917) S. 381–469; vol. XXX (1921) S. 217–237, 274–315. Ausgabe und Übersetzung des syrischen Textes nach Ms. Borgia syr. 128; ferner Ausgabe des arabischen Textes nach Ms. Vat. arab. 698 mit Übersetzung des Schlusses; Ausgabe ohne Übersetzung der kürzeren arabischen Rezension des Ms. Vat. arab. 170. Die syrische Rezension stimmt im ganzen mit Mingana überein und hat Anfang und Ende, welche bei Budge fehlen, wie jene Ausgabe.

² *Vision of Theophilus. Or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt*, in: *Woodbrooke Studies, Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshûni*, edited and translated with a critical Apparatus. By A. Mingana. Volume III, Fasciculus 5. Reprinted from the „*Bulletin of the John Rylands Library*“, Volumes 13 and 14, 1929–1930. Cambridge 1931. Text nach Cod. Mingana syr. 48 mit Varianten von Mingana syr. 5 und Ms. Borgia syr. 128.

³ Von all diesen Ausgaben und Übersetzungen kenne ich nur Budge 1900, Conti Rossini und Mingana 1931. Prof. J. Simon, dem ich diese bibliographischen Angaben verdanke, hat mir noch folgende einschlägige Arbeiten genannt: F. Nau, *La version syriaque de la Vision de Theophile sur le séjour de la Vierge en Égypte*, in: *ROC*, ser. 2, vol. V (1910) p. 125–132. „C'est l'analyse et le résumé du Discours avec la traduction de quelques passages — mais sans édition de textes — d'après le ms. Borgia syr. 128“; ferner Giuseppe Lazzati, *Teofilo d'Alessandria*, in: *Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore*, Serie 4: Scienze Filologiche. Vol. XIX, Milano 1935. „C'est une monographie sur Théophile. Il y est question du Discours aux pages 87–89.“

⁴ I cannot therefore find any strong reason militating against the hypothesis, that Cyriacus might have lived, say in the eleventh century of our era. — An dieser Stelle entschuldigt sich Mingana, daß er im vorausgehenden Bande (II, 182, 1) im Vertrauen auf Schermann, Cheikho und mich das 15. Jahrh. als Datum angegeben habe, und zu „Schermann“ merkt er an: „Ägyptische Abendmahlsliturgien [1912, S. 187, 2]. He places him c. 1444 nach Mitteilung von H. Prof. Euringer.“ Da offenbar Cheikho auf Schermann fußt, so hätte ich eine schöne Verwirrung angerichtet. Aber ich habe damals an zwei Orten als mutmaßliches Datum das vierte Jahrhundert angegeben: Im *Or. chr.* Neue Serie I (1911) habe ich in meinem Aufsätze „*Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsé Mârjâm*“ S. 222ff. die abessinische Legende von der Zusammenkunft des Cyriacus, des Verfassers der *Marienliturgie*, des syrischen Töpfers, des Verfassers des *Weddâsé Mârjâm*, und des Jârêd, des Erfinders oder Reformators der abessinischen Kirchenmusik, zu Mâj Kêrwâh bei Aksum erwähnt und suchte die drei Männer zu datieren. Dabei zitierte ich für Cyriacus Hendrik De Vis, der in der Zeitschrift „*Dietsche Warande en Belfort*“ („Niederdeutscher Garten und Bergfried“) 1909 die *Marienliturgie*, die diesem zugeschrieben wird, ins Vlämische übersetzt hatte. S. 4 des Separatabdruckes (Overdruck) schreibt er: „Abbâ Hêrjâqôs, d. i. Cyriacus war Bischof von Behenessâ und soll nach der *Encyclopédie hagiographique* von Migne um das 4. Jahrh. gelebt haben und im Süden von Ägypten und in Äthiopien

Die Übersetzung aus dem Arabischen ins Äthiopische möchte Conti Rossini p. 399 ungefähr in die Mitte des 14. Jahrh.s oder ein wenig später verlegen, als viele Werke aus dem Arabischen ins Ge'ez übertragen wurden auf Veranlassung des Metropolitens (Abûnâ) Salâmâ, des Sem'on, des Ägypters, u. a. m., wenn wenigstens eine äthiopische Hs. der „Vision“, nml. Ms. or. fol. 117 der Berliner Bibliothek, wie Esteves Pereira annimmt, auf das 14. Jahrh. zurückgeht.

Die Übersetzung ins Ge'ez wurde nach dem gleichen Conti Rossini p. 399 „wahrscheinlich, wie andere Werke, im Kloster al-Muḥarraḡah bei Coscâm“, genauer: im abessinischen Apostelkloster bei Coscam angefertigt.

Schon im 14. Jahrh. läßt sich in Koskam neben dem Dêr el-M. ein abessinisches Kloster „der Apostel“ nachweisen, da ihm der Negus Saifa Ar'ed (1344—1372) eine kostbare Evangelien-Hs., jetzt Nr. 32 der Pariser Nationalbibliothek, schenkte. Siehe C. Conti Rossini, *Il discorso* usw. p. 399, wo noch weitere Einzelheiten von diesem Kloster zusammengestellt sind. Dieses Kloster gelangte bei den Abessiniern zu so hohem Ansehen, daß man in Abessinien selbst, nicht weit von Gondar, ein Kloster Koskam gründete und dorthin die ägyptischen Legenden zu übertragen suchte. So erzählen „die Wunder Mariae und Jesu“ (*Ta'amra Mârjâm wa 'Jjasus*), daß die hl. Familie bis nach Abessinien ihre Flucht ausgedehnt und im dortigen Koskam 3 $\frac{1}{2}$ Jahre verweilt habe und dann unter unzähligen Wundern wieder heimgekehrt sei (siehe E. Littmann, *Geschichte der äth. Literatur* S. 209). Aber diese Transferierung der Legende nach Äthiopien drang nicht durch.

Heutzutage scheinen keine Abessinier mehr im ägyptischen Koskam zu wohnen; denn weder Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Neue Streifzüge* 1930, der am 8. März 1927 dort zu Gaste war, noch der bekannte koptische Gelehrte 'Abd al-Masih Şalib al-Mas'ûdî, *Geschichte der ägyptischen Mönchsklöster*, 1924, wissen etwas davon. Nur beim Letzteren ist die Rede von einer dem „hl. Takla Hajmânôt, dem Abessinier“, geweihten Kapelle, wohl die letzte Erinnerung an die verschwundenen schwarzen Mönche aus Zentralafrika.

Koskam] **ቀስቲዎ**, Kueskuâm, **КОСКАЛИ**, **تَوْصَقَام** (Jâḡût, *Geogr. Wb.* IV, 101), **تَوْصَقَام**, **تَوْصَقَام**, **تَوْصَقَام** usw., bei den Europäern Koskam oder Coscam. Stadt und Gebirge dieses Namens liegen am Rande der westlichen (libyschen) Wüste, südwestlich der Bahnstation Nazâli Gânûb der Strecke Melawi el-'Arîsch — Manfalût, etwa in der Mitte zwischen Kairo und Luxor; Provinz Asjût, Bezirk Manfalût, Diözese Sanabûl.

Missionär gewesen sein“ (S. 224). In meiner Übersetzung „der äth. *Anaphora unserer Herrin Maria*“ (*Katholik*, Mainz 1916) S. 6 des Separatabdruckes bemerke ich einfach: „Er (Cyriacus) soll im 4. Jahrh. gelebt und im Süden Ägyptens, ja sogar in Äthiopien missioniert haben.“ Wie kommt aber Schermann dazu, sich für sein Datum auf mich zu berufen? Einfach durch eine Verwechslung. Er bezog meine Datierung des äthiopischen *Organon Mariae* (Officium Marianum magnum), die auf ca. 1440 — nicht 1444 — lautete, auf die *Marien-Anaphora*. Ich machte seinerzeit Sch. auf seinen Irrtum aufmerksam, weiß aber nicht, ob und wo er ihn verbessert hat. — Wenn man aus der Legende von der Zusammenkunft der drei Männer auf ihre Gleichzeitigkeit schließen dürfte, dann würde Cyriacus der ersten Hälfte des 6. Jahrh.s angehören; denn, wie ich in dem erwähnten Aufsatz nachgewiesen habe, ist der „Töpfer“ als Zeitgenosse des Jakob von Sarug († 521) sicher datierbar, und Jârêd war nach dem Synaxar Zeitgenosse des Königs Gabra Maşkal I., der 525 den Thron bestieg. Aber die Grundlagen der Datierungsversuche für Jârêd sind zu unsicher, als daß ich mich für einen derselben entscheiden könnte. Und Grohmann S. 24 will sogar die Geschichtlichkeit des Jârêd bestreiten.

¹ Nur der Kuriosität halber sei die (Volks-) Etymologie des Namens mitgeteilt, welche der Armenier, Abu Şalih (12. Jahrh.) fol. 78a zum besten gibt: **وهذه تعرف بقوص قام فى البرية وتفسير قوس (!) قام المكفّن بالحلفاء للصعليك.**

Das Kloster und das Heiligtum von Koskam führt wenigstens seit dem 12. Jahrh. den Beinamen, der aber den eigentlichen Namen „hl. Jungfrau von Koskam“ fast ganz verdrängt hat, „*Verbranntes Kloster*“, *Dêr el-Moharrig* (Dair al-Muḥarraḳ). Nach Jâkûṭ, *Geogr. Wb.* S. 694 heißt es eigentlich: دَيْرُ الْمُحَرَّقِ „*das Kloster des Verbrannten*“. Wer dieser „Verbrannte“ ist, weiß die Sage, welche Abû Şaliḥ (p. 227, fol. 79 a b) erzählt: In alter Zeit habe in jener Gegend ein frecher, gottloser Riese, Ḥatabâ ben Mâlîḳ (تماليق), durch seine Frevel die Rache des Himmels herausgefordert. Er sei durch einen Blitz erschlagen und zu Atomen verbrannt worden, so daß von ihm keine Spur mehr zu finden gewesen wäre. „Daher habe man diesen Ort al-Muḥarraḳa (المحرقة) genannt“, wozu Butler l. c. anmerkt: „i. e. the burnt village, قَرْيَةٌ being understood. When the form is masculine (al-Muḥarraḳ), دَيْر is understood.“ Aber nach Jâkûṭ heißt es weder „verbrannte Stadt“, noch „verbranntes Kloster“, sondern „K. des Verbrannten“. Da aber im Vulgärarabischen die Endungen nicht ausgesprochen werden und die Sage in Vergessenheit geriet, sagt man heute: el-Meḥarraḳ oder el-Meharraḳa; Morḳos Pascha Simaika, der amtliche Begleiter des Herzogs Johann Georg, „sprach es el-Meharak aus“¹. Die Sage von dem zerschmetterten Riesen erklärt natürlich nichts; aber da gerade an diesem Kloster dieser Beiname haften blieb, obwohl es bei den zahlreichen Christenverfolgungen in Ägypten sozusagen an der Tagesordnung war, daß Kirchen und Klöster verbrannt und zerstört wurden, so muß es mit diesem Brande eine ganz besondere Bewandnis gehabt haben. Leider schweigen darüber die Quellen bzw. fehlen uns.

Dieses angeblich vom hl. Pachomius gegründete Kloster² war zu Beginn des 19. Jahrh.s ganz in Verfall geraten, seine Ländereien und sein sonstiger Besitz größtenteils konfisziert oder geraubt, die Gebäulichkeiten verwahrlost, die Zahl der Mönche auf ein Minimum herabgesunken; es gab keinen Abt und keinen Prior mehr, nur ein Weltpriester im benachbarten el-Kûşijeh, der Kommoş (Gommoş) ‘Abd al-Masiḥ verwaltete, was noch zu verwalten war, excurrendo: da verwendete sich der Finanzminister Mehemet Ali’s, der katholische Kopte Mu‘allim Râli (Ghali), bei seinem Herrn und Freunde und die konfiszierten und gestohlenen Güter wurden zurückgegeben³ und das Kloster nahm

was Evetts übersetzt: The town is called “Kûş Kâm in the desert” and the meaning of this name of Kûş (!) Kâm is “one who makes shrouds of reeds for the poor” (p. 224f.). — *Shrouds of reeds* sind Leichengewänder, Leichenbinden aus Schilf. Der arabische Ausdruck

كفن bedeutet hier „die Leiche einwickeln, einhüllen“. Darnach würde der Name Koskam jemanden oder einen Ort bezeichnen, „der die Leichen Armer für das Begräbnis in Papyrusschilf einwickelt, einhüllt“. Es wäre also an Leichenbinden oder Leichengewänder aus Schilf geflochten zu denken, ähnlich der tunica des hl. Paulus Eremita, „quam in sportae modum ex palmae foliis ille sibi contexuerat“ (Lectio VI. seines Festoffiziums am 15. Januar). Dazu merkt Butler p. 225 n. 1 an, daß **KUOC** soviel ist wie *to prepare for burial by enshrouding, swathing or embalming* und **KALI** soviel wie *reed*. Wenn man dieser Volksetymologie einen konkreten Sinn unterlegen wollte, dann wäre diese Stadt als Produzentin billiger Mumienbinden aus Schilf bekannt gewesen und darnach benannt worden; aber die armen Leute (صعليك) werden ihre Toten selbst bestattet und Mumienbinden kaum von auswärts bezogen haben.

¹ So bei Johann Georg, Seite 24 geschrieben. Er wird aber el-Meharraḳ gesprochen haben.

² Zum nachfolgenden vgl. vor allem: Johann Georg, *Neue Streifzüge*, 1930, S. 23—25: Deir el-Meharak (!); ferner ‘Abd al-Masiḥ al-Mas‘ûdi S. 103f.: *Das Kloster al-Muḥarraḳ mit dem Titel „der Herrin, der Jungfrau“*.

³ Nach G. Macaire, S. 363, dem ich diese Notiz entnehme, wurde die betreffende Urkunde in der Bibliothek des Klosters hinterlegt und wird sich wohl noch dort befinden.

einen solchen Aufschwung, daß es bald als das reichste in ganz Ägypten galt. Jetzt besitzt es 30000 Morgen Ländereien; das von einer Mauer ringsum eingeschlossene Areal mißt 40000 qm. Ein großer Teil ist mit allen Erfordernissen der Jetztzeit neugebaut. Jedem der gegen 100 Mönche stehen zwei große Zimmer mit elektrischem Licht und laufendem Wasser zu Gebote; der Abt ist zugleich Bischof und residiert im Gegensatz zu seinen Kollegen im Kloster, was al-Mas'ûdi wohlgefällig hervorhebt¹. Jetzt ist es das reichste, größte, modernste Kloster Ägyptens und gilt als das älteste und wegen seines Heiligtums als das ehrwürdigste und verehrungswürdigste der ganzen Welt. Erwägt man noch die oben erwähnten Traditionen, die sich an die heute noch unverändert erhaltene, fensterlose, ganz dunkle Felsenkammer knüpfen, dann versteht man die stolze Freude, mit der die frommen Kopten und Abessinier den 6. Hatûr bzw. Hedâr (= 2. Nov. jul., 14. Nov. gregor.) begehen, der der Dedicatio der Kirche der hl. Jungfrau zu Koskam durch Christus selbst geweiht ist. Nach Guidi (*Amh. Lex.* ad vocem ቀስቋም) geht bei den Abessiniern diesem Feste ein 40tägiges Fasten, beginnend am 26. Maskaram (= 23. Sept. jul., 5. Okt. gregor.), voraus.

3. der deinen Namen als Zusatz zu seinem Namen trägt] d. h. wer einen marianischen Namen, wie Gabra Mârjâm, Walda M, Takla M, Zekra M, Kidâna M, Za-M, Walatta M, Ba'eda M, vielleicht auch Lebna Dengel (= tus Virginis), Sarša Dengel (= germen Virginis) usw. hat oder sich aus Frömmigkeit beilegt. Demnach hatte der Dichter einen marianischen Namen oder Beinamen; denn wer so denkt und schreibt, führt einen solchen Namen. Aber leider lüftet er den Schleier der Anonymität viel zu wenig. Es genügt nicht einmal, um Nâ'od als Verfasser auszuschließen. Denn wenn auch von ihm kein marianischer Name bekannt ist, so beweist das bei der Vorliebe der Abessinier, namentlich der Könige, für mehrere Namen nichts; denn er kann sich ganz gut aus Frömmigkeit einen marianischen Beinamen beigelegt haben, ohne daß die Chronisten davon Kenntnis genommen haben.

Beispiele für die Namengebung der Abessinier siehe in Euringer, *Die Geschichte von Nârgâ*, S. 307—311, 105—114 („Der Schematismus des Klerus“ mit zahlreichen Doppelnamen, wozu noch der selten genannte Taufname kommt) und besonders S. 114—117, wo die Namen des Königs und seiner Mutter besprochen werden.

4. am Tage des Gerichtes] am Tage des letzten Gerichtes M. **ዘዕለተ**: M gibt keinen Sinn und ist daher in **በዕለተ**: zu ändern, also = D.

wenn sein Blut nichts mehr nützt] Das Suffix bezieht sich nach dem natürlichen Zusammenhang auf den Namensträger, also auf den Beter und besagt, daß jetzt der status viatoris vorüber und der status termini eingetreten ist, in dem die Buße und selbst das Martyrium zu spät kommen würden. Man könnte aber das Suffix auch auf Gott (Christus) beziehen, was dann besagen würde, daß die Zeit der Gnade und die Wirksamkeit der Sakramente vorüber sind. Die erste Alternative erscheint grammatisch als die natürlichere.

5. als Zehnten deines Bundes] als Zehnten der Erbarmung M. Über den „Zehnten“ siehe die Bemerkung zu Str. 13, 3 und 19, 4.

XXI.

Gruß deiner Brust und ihrer Genossin, deinem Busen, und deinen Zwillingshänden! Maria, ich beschwöre dich bei den Blutstropfen von Golgotha, bereite doch meiner Seele ihren Anteil bei deiner Seele, wenn mein Staub-Leib mit seinem Staube bedeckt wird!

3. በጸፍጸፈ:] ዘኘ: M; በጸፍጸፈ: B. — 4. ታስተጻልዋ:] አስታ': M.

3. Blutstropfen von Golgotha] Golgotha ist hier sicher der Ort der Kreuzigung,

¹ S. 104.

während in Str. 11, 3 darunter das hl. Grab zu verstehen ist; denn bei diesem, nicht an der Kreuzigungsstätte K((a)rânjo = Calvaria) wurde der BE gestiftet. Die Abessinier halten sonst beide Orte: K(a)rânjô = Ort der Kreuzigung und Golgotha = Ort des hl. Grabes genau auseinander. So ganz deutlich und klar im Briefe des Königs Zara Jakob an die Jerusalemer Mönche (Ludolf, *Commentarius*, p. 302). Siehe darüber auch die *Vorbemerkungen* S. 78, Ak. 2, wo ich auch die betreffende Stelle aus diesem Briefe wörtlich zitiert habe.

4. M gebraucht den Imperativ: bereite! D den Jussiv: bereite doch!

XXII.

Gruß deinen Armen und deinen Ellenbogen, den Stützen, die Christum, die verborgene göttliche Perle, umfaßten! Maria, auserwählter als die Engel und die Menschen; wenn der Sünder mit festem Vertrauen dein Gedächtnis begehrt, dann wird er mit dir im Himmelreiche herrschen.

1. ምዕንጋዕ: ምዕንጋዕ: (!) B. — 3. አመለአክት: አምነ: መለአክት: M.

2. die verborgene göttliche Perle] Wörtlich: die verborgene Perle der Gottheit. Siehe Mt. 13, 44 (Gleichnis von „dem im Acker *verborgenen* Schatze“) und 13, 45 (Gleichnis von der „kostbaren Perle“).

XXIII.

Gruß deinen Vorderarmen, die Gold und Purpurfaden zu einem schönen Gewebe für den stehenden Tempel gemacht haben! Maria, erfülle an mir deinen Erbarmungsbund und töte den Feind meiner Seele — denn er ist der Verflucher —, wie Salomon durch seine Weisheit den Semei (Sâmi) getötet hat!

1. ለቤተ: መቅደስ: ዘመቅደስ: አምላክ: M. — 3. ኪዳነ: ምሕረትኪ: om ኪ: M. — ፈጽሚ: D adnotat: scriptum est: ፈጽሚ: — 4. ዕድወ: ፀረ: M. — 5. ከመ: አመ M.

1. 2. die Gold und Purpurfaden . . . gemacht h.] Wörtlich: die Gold *mit* Purpurfaden schön gemacht haben als Weberwerk für den stehenden Tempel (*des* stehenden Heiligtumes Gottes M).

Im apokryphen *Jakobus-Evangelium*, dem sog. Protevangelium, wird erzählt: Als man beschlossen hatte, einen neuen Vorhang für den Tempel anfertigen zu lassen, berief man acht Jungfrauen aus dem Stamme Davids, darunter auch die hl. Jungfrau. Die Frage, wer das Gold, den Bergflachs, die Baumwolle, die Seide, das Purpurblaue und das Scharlachrote und den echten Purpur spinnen sollte, wurde durch das Los entschieden und auf Maria traf der *echte Purpur* und der *Scharlach*. Als sie den *Scharlach* gesponnen hatte, ging sie Wasser holen. Da hörte sie eine Stimme, welche ihr den englischen Gruß bot, sah aber niemanden. Als sie dann zu Hause den *Purpur* vornahm, erschien der Engel und brachte ihr die frohe Botschaft.

Vgl. E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, 1904, Kapitel 10 und 11, S. 58. Während Maria im griechischen Texte Scharlach (τὸ κόκκινον) und „echten Purpur“ (ἡ ἀληθινὴ πορφύρα), in der äthiopischen Rezension bei Chaîne p. 9 resp. p. 7s aber nur Purpurwolle (ፀምረ: ሚላት:) allein spinnst, teilt ihr die sonstige äthiopische Literatur, soweit sich das von hier aus übersehen läßt, Gold und Purpurfaden zu. So in diesem Liede, dann im *Blumenliede* Str. 62, im *Degguâ* Nr. 2, in der zweiten Strophe eines *Salâm an Gabriel*. Die Stellen sind bei Grohmann S. 235f. abgedruckt und übersetzt. Der Grund für diesen Tausch wird in der beabsichtigten Symbolik zu suchen sein; denn Gold symbolisiert die Gottheit besser als der Scharlach. Denn, wie zu vermuten ist und das *Blumenlied* Str. 62, 1. 2

ausdrücklich beweist, sind die beiden Fäden Sinnbilder der beiden Naturen Christi: **ፈትሉ: ወርቅ: ወፈትሉ: ሚላት: አመ: በአፀባፀትኩ: ተባዩ። አምሳሌ: መለኮት: ወትሱብእት: አለ: አደሐፀ: በሌ:** „Als der Goldfaden und der Purpurfaden durch deine Finger sich miteinander verbanden (genauer: verbrüdeten), die Sinnbilder der Gottheit und der Menschheit, ohne Einbuße zu erleiden, hast du, Maria, . . . ohne Vater das Wunder des Lichtes (Jesum) zur Blüte gebracht (Grohmann S. 96f).“

Es fällt auf, daß für die Vereinigung der beiden Fäden im Blumenliede, dessen Verfasser doch ein Monophysit war, das Verbum **ተባዩ።** gebraucht ist, das nach MM Str. 13, 2 (**እንዘ: ይትባዩ።** = paarweise) eher an die *συνάφεια* = „Zusammenknüpfung“ des Nestorianismus denken läßt.

1. für den stehenden Tempel] d. h. für den materiellen, historischen, von Menschenhänden gemachten Tempel (*ναὸς χειροποίητος* Mc. 14, 58) in Antithese zu dem sinnbildlichen, geistigen (*ἀχειροποίητος* ebenda), nämlich dem Leibe Jesu: *ἐκείνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Maria hat für den irdischen Tempel aus zweierlei Fäden ein Gewebe hergestellt, das dem Heiligtum als Vorhang dienen sollte; das ist ein Sinnbild dafür, daß in ihrem Schoße aus den zwei Naturen die Gottmenschheit gewoben werden sollte, welche der Gottheit als Hülle dienen sollte. Vom monophysitischen Standpunkt aus wäre diese Parallele näherliegend als vom dyophysitischen¹.

3. deinen Erbarmungsbund] den E. M.

4. Feind] Widersacher M.

ein Verflucher] wie Semei (Sâmi), der Sohn des Gera, von Bahurim, der Benjamine, der dem fliehenden David fluchte. Siehe II Reg. 16, 5–13; III Reg. 2, 8f.

5. wie Salomon . . . den Semei getötet hat] Siehe III Reg. 2, 41ff.

wie] als (!) M. **አመ:** M. ist jedoch Druckfehler oder Lesefehler für **አመ:**

XXIV.

Gruß deinen Handflächen, den Empfängerinnen des Brotes und des Wassers, sooft die Engel des Himmels (sie) dir brachten, als du, Maria, im großen Tempel des Gesetzes warest! Es möge dein **Bund** zu meinen Gunsten wie ein erlesenes Abendopfer aufgenommen werden, wenn ich eine Handvoll Wasser einem armen Durstigen zum Trinken reiche!

1. **ለአራሳትኩ:] ለአራኅኩ:** M. — 4. **ሊተ:] ለኩ:** M.

1. deinen Handflächen] deiner Handfläche M.

den Empfängerinnen] der Empfängerin M. Es steht zwar in allen Texten der Singular **ተመጣዩ:** es muß aber bei D wegen des Plurals **አራሳትኩ:** pluralisch übersetzt werden.

2. sooft die Engel des H. (sie = Brot und Wasser) dir brachten] Siehe *Protevangelium* 8, 1 (Hennecke S. 57): „Aber Maria war im Tempel des Herrn wie eine pickende Taube und bekam (ihre) Nahrung aus Engelshand“ und *Liber Nativ.* (Chaine

¹ In der äthiopischen *Marien-Anaphora* (§ 16 meiner Übersetzung im „Katholik“, S. 14, in meiner Neuausgabe aber § 34) wird Maria mit einem Webstuhl verglichen: „Du bist ein Webstuhl; denn von dir hat der Emanuel das unerklärliche Kleid des Fleisches angezogen. Zu seinem Zettel machte er das ursprüngliche Fleisch des Adam; sein *Ein-schlag* war dein Fleisch, sein *Weberschiffchen* das Wort selbst, JCh, sein *Weberbaum* die Überschattung des höchsten Gottes von oben herab und sein *Weber* der hl. Geist.“ Diese Gleichnisrede stammt von dem bekannten Nestorius-Gegner, Proklus von Zyzikus († 446), und zwar aus seiner I. Homilie *De Laudibus S. Mariae* (Migne S. G. 65, 681), die auch in die dogmatischen Hauptwerke der Abessinier „*Hâjmânota Abau*“ und „*Kêrlos*“ übergegangen ist.

p. 6, 25s.): Maria autem in templo Domini sicut pura columba (በከመ: ርግብ: ንጽሕት:) mansit, cotidie vero angelus Domini cibum ei de coelo demittebat (aeth. Text l. c. p. 7, 18 s.).

4. Es möge dein Bund . . . aufgenommen w.] Ps. 140, 2.

zu meinen Gunsten] dir (!) M = deinetwegen.

5. eine Handvoll Wasser] Mt. 10, 42; Mc. 9, 40. Siehe auch das in den *Vorbemerkungen* S. 84 mitgeteilte „Wunder“ hinsichtlich des „Menschenfressers von Kemer“.

XXV.

Gruß deinen Fingern und deinen weißen Nägeln und deinen beiden Brüsten, den Brunnen begehrenswerter Milch! Maria, Blume des Frühlings, deiner Zeit, als Welker nehme ich meine Zuflucht zu deinen Brüsten und zu deiner Schönheit: durch die Kraft deines Gebetes möge ich vor dem bereiteten Feuer errettet werden!

1. ጽዕድው:; ፀዓድው: M. — 3. መፀው:; ምጽልው: A. — 5. ጸሎትኩ:; ኪጻንኪ: M.

3. Blume] Ct. 2, 2: ከመ: ጽጌ: ደንጉላት: በማእከሉ: አስዋክ: ከማሁ: አንቲ: እንተ: ኅቤዩ: በማእከሉ: አዋልድ: „Wie die Blume der Jungfräulichkeit (= wie die Lilie) unter den Dornen, so bist du, meine Nahe, unter den Töchtern.“

Die Abessinier besitzen ein *ማኅሌተ: ጽጌ:* „*Blumenlied*“, das Grohmann ediert und übersetzt hat; es wird in der „*Blumenzeit*“, d. h. vom 26. Juni bis 26. September in der Kirche zu Ehren der „*Blume*“ (Maria) und ihrer „*Blüte*“ (Jesus) gesungen (Grohmann S. 62).

Blume des Frühlings, deiner Zeit] Im Ct. ist der Frühling die Zeit der Braut, also auch Mariens. Ct. 2, 10s: ተንሥኢ: ወንዲ: ቅርብትዩ: እንቲአዩ: ሠናይት: ርግብዩ: እስመ: ናሁ ክረምት: ኅሊፈ: ወዘናም: ኅሊፈ: ወገብኦ: ድገሬሁ: ጽጌ: አስተርአዩ: በውስተ: ምድርክ: ጊዜ: ገሚድ: ብጽሐ: „Erhebe dich und komme, meine Freundin, meine Schöne, meine Taube; denn siehe der Winter ist vorüber und der Regen ist vorüber und hat sich zurückgezogen; die Blume (Blüte) ist erschienen in unserem Lande, die Zeit der Beschneidung (der Reben) ist gekommen.“

des Frühlings] Statt መፀው: „Frühling“ hat A ምጽልው: „welk“, was aber hier nicht paßt und vielleicht aus Vers 4 irrtümlich hierher geraten ist. A würde heißen: „welke Blume deiner Zeit“.

5. durch die Kraft deines Gebetes] durch d. K. d. Bundes M.

vor dem bereiteten Feuer] Mt. 25, 41: εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἄγγέλοις αὐτοῦ.

XXVI.

Gruß deinen Seiten, hüben und drüben, die beide mit unvergänglichem grünlichem Goldschimmer verzieret sind! Maria, ziehe mich an der Seite deines Bundes mittelst Umarmung empor, wann die Sünder hinabfahren in das Land der äußersten Finsternis, welche während ihres Lebens die Gemeinschaft mit den Gerechten gehaßt haben!

4. ሶባ:; አመ: M. — ጽልመት:; bis M (Dittographie).

2. die beide mit unvergänglichem, grünlichem Goldschimmer verziert sind] Ps. 67, 14: ክነፈ: ርግብ: በብሩር: ዘግቡር: ወገባዋቲሃኒ: በኅመልማሉ: ወርቅ: „(wie die) Flügel einer Taube, welche mit Silber und deren Seiten auch mit Goldgrün bedeckt sind“, wird in der marianischen Literatur der Kopten und Abessinier gerne auf Maria angewendet, welche ja schon im Ct. 2, 10, 14; 5, 2; 6, 8 nach der Ansicht derselben als Taube bezeichnet wird. Stellen bei Grohmann S. 173f.

4. wann] wenn M.

in das Land der äußersten Finsternis] Genauer: in das äußerste, letzte Land der Finsternis.

Finsternis] M hat ጽልመት: ጽልመት: „Finsternis, Finsternis.“ Das wird Ditto-graphie sein. Es könnte aber diese Doppelung auch beabsichtigt sein, da dies ein beliebtes Kunstmittel in der abessinischen Volkspoesie sein soll. Siehe Grohmann S. 216, wo auch Belege zu finden sind.

XXVII.

Gruß deinem Bauche, dem Genossen des Bauches der Engel, der nach Maßgabe seines Ranges immer mit Himmelsbrot genährt wurde! Maria, Lade des Gesetzes des Herrn auf Sion, möchte doch der See des Wassers deines Bundes mich reinigen von der Liebe zum Wein; denn die Liebe zum Wein wird Satansfalle genannt!

1. ለከርሠ:] om ለ AB. — 2. ኅብስተ:] pr ወ M. — 3. በጽዮን:] om በ AM. — 4. ወይን:] ወርቅ: M. — 5. ወይን:] ንዋይ: M.

1. dem Genossen des Bauches der Engel] Da Maria wegen ihrer Jungfräulichkeit (Mt. 22, 30 und Parallelen) und Reinheit denselben Rang hatte, wie die Engel, daher wurde sie wie diese mit überirdischem Brote ernährt und daher wird ihr Magen dem Magen der Engel gleichgestellt, was uns allerdings sehr gekünstelt vorkommt, aber vielleicht gerade deshalb den Abessiniern geistreich erscheint.

Wenn AB von ለከርሠ: መ': die Präposition ለ auslassen, so ist das fehlerhaft; denn ለ verweist auf das Suffix in ዘወን: und ist daher nicht zu entbehren.

2. der nach Maßgabes. R. . . . genährt w.] und der nach M. s. R. . . . genährt w. M. Himmelsbrot] Siehe Str. 24, 1f.

3. Lade des Gesetzes des Herrn] Dieser Titel Mariens ist schon den Kirchenvätern bekannt und wird von den abessinischen Mariologen häufig gebraucht (Stellen bei Grohmann S. 375f.). Vgl. ‚arca foederis‘ in der Lauretanischen Litanei. Der Gedanke ist der, daß die Bundeslade die Gesetzestafeln des alten Bundes barg, während Maria den Erfüller des Alten und Gesetzgeber des Neuen Testamentes in ihrem Schoße trug.

Da aber im *Kebra Naga t* die Bundeslade, welche Menelik I., der Bastard Salomons aus seiner Verbindung mit der Königin Makeda von Saba, aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt und nach Aksum als Palladium Äthiopiens gebracht hat, die *hl. Sion* heißt, wird auch Maria Sion genannt. In diesem Sinne ist die Lesart von AM zu verstehen: „Lade des Gesetzes des Herrn, Sion, usw.“

4. von der Liebe zum Wein] von der L. zum Gold (Geld) M.

5. die Liebe zum Wein] d. L. zum Besitz (freier: d. Habsucht) M.

XXVIII.

Gruß deinem Herzen, dem Bundesgenossen der Nieren und des Gemütes, und in gleicher Weise Gruß deinen Eingeweiden nebst deinen inneren Organen! Maria, Wolkensäule, führe mich in das Land des Erbes, indem du mir durch das Licht des Feuers, durch deinen Bund, den Weg zeigst und mich mit dem Manna deiner Liebe speisest!

2. ወለእግዑትኪ:] om ወ M. — 4. ትመርሐኒ:] 'ሀኒ: M.

1. der Nieren und des Gemütes] Die Nieren sind auch in der Bibel der Sitz der Gefühle.

2. und in gleicher Weise] om und M.

4. durch das Licht des Feuers, deines Bundes,] Die äthiopische Poesie liebt es, das Bild und das Versinnbildete einfach nebeneinander zu stellen. Siehe die Bem. zu Str. 13, 4. 5. Dein Bund ist das Feuer, das den Weg zum Ziele (Seligkeit) erhellt, wie unten v. 5 das Manna die Liebe Mariens zum Dichter (Beter) versinnbildet. — Die Israeliten führte am Tage eine Wolkensäule, in der Nacht eine Feuersäule an; der Bund der Erbarmung tut das gleiche auf dem Wege zum und im Jenseits.

den Weg zeigest] oder: führest.

XXIX.

Gruß deinem Nabel, dem Abbild eines gedrechselten Bechers, und deinem reinen Mutterschoße nebst deiner gesegneten Lende! Maria, heilige Gebärerin des heiligen Gottes, lagere rings um meine Seele bis zur dritten Sphäre, wenn ein neidischer Engel sich ihr in der Luft entgegenstellt!

3. ቅዱስ:] ክርስቶስ: M. — 5. ተቃወማ:] ተቃወምዋ: M.

1. dem Abbild eines gedrechselten Bechers] Ct. 7, 3: ኅንብርትኪ: ከመ: ማዕከክ: ፍሐቅ: „Dein Nabel ist wie ein gedrechselter Becher.“

3. heilige G. des hl. Gottes] hl. G. Christi, des Gottes (!) M.

4. lagere rings um meine Seele] Beschütze mich von allen Seiten.

bis zur dritten Sphäre] Nach dem Tode muß die Seele drei Sphären (falak) durchwandern, bis sie an den Ort ihrer vorläufigen Bestimmung gelangt. Auf diesem Wege können ihr die Dämonen zahlreiche und ernstliche Hindernisse in den Weg legen, die aber Maria durch den Bund, auch in ganz verzweifelten Fällen, wie z. B. jener des Kanibalen von Kemer einer war, unschwer beheben kann. Daher enthält die *Binde der Rechtsfertigung* als Prophylaxe acht „Gebete für die Himmelsreise“ (ጸሎት: ዘመንገድ: ስማድ:) mit der stereotypen Anfangsbitte: „Bewahre mich, Christus, davor, daß die Engel der Finsternis meine Seele aufhalten!“ (ዕቀብኒ: ክርስቶስ: ከመ: ኢየሱስ: ለነፍሰይ: መለእከተ: ጽልመት:).

5. wenn ein neidischer Engel sich ihr ... entgegenstellt] In M steht das Zeitwort im Plural trotz des Subjekts im Singular. Man muß also dieses kollektivisch verstehen: „wenn neidische Engel sich ihr entgegenstellen“.

XXX.

Gruß deiner Jungfrauschafft, der Gesamtheit der fünf Sinne und deinen beiden Schenkeln, den Säulen des vernünftigen Tempels! Maria, Lade und Tafeln des neuen Bundes, salbe mich mit dem Balsam des Fastens bis zu der Fußsohle und (bis) zu dem Haupte; denn das Fasten heilt das Weh der Seele!

1. ሐዋሳት:] ሐ': M. — 2. ወለአቀጽጽኪ:] ወአቀጽ': M. — 4. ወርእስ:] እምርእስ: M.

2. und deinen beiden Schenkeln] Wie vor መካብብ: das Dativzeichen ለ fehlen kann, so ist es auch vor አቀጽጽኪ: entbehrlich, vgl. M.

des vernünftigen Tempels] Es liegt nahe, die Gottesmutter mit einem bzw. dem Tempel zu vergleichen. Siehe die Väterstellen und Zitate aus der äth. Literatur bei Grohmann S. 250ff. und S. 483 unter dem Stichwort „Tempel“.

vernünftig] wörtlich: redend vgl. λογικός.

3. Lade] Siehe Str. 27, 3.

Tafeln des neuen Bundes] *OM Mittw.* XXVII, 6; L. p. 65: „(Denn Maria ist:) die Tafeln des Gesetzes und des Bundes, auf denen die Zehn Worte standen, geschrieben

von den Fingern Sabaoths.“ In der „Litanei“ der äthiop. *Marienanaphora*, § 17 meiner Übersetzung, heißt die hl. Jungfrau: „Die Tafeln des Moses.“ Dazu bemerkte ich: „Vgl. *Weddásé Márjám* (ed. Fries S. 29): „Du (Maria) bist jenes zweite (innere) Zelt, welches das Allerheiligste genannt wird, weil die *Bundestafeln* und die Zehn Worte (Dekalog) sich dort befinden, die mit Gottes Fingern geschrieben sind. Es brachte uns (dieses Allerheiligste) zuerst die Botschaft von dem Jota, welches der Anfang des Namens unseres Heilandes Jesus Christus ist, der aus dir ohne Verwandlung Mensch wurde.“ (Siehe auch § 39 meiner Neuausgabe.) D. h. die Zehnzahl der Gebote weist auf das Zahlzeichen Jota und damit auf Jesus hin. Wie nun im A. B. Gott auf die Tafeln die zehn „Worte“, also das typische (vorbildliche) Jota schrieb, so ist die Menschwerdung Jesu, das antitypische Jota, ebenfalls ein Werk Gottes. Also: Tafeln = Maria, die zehn Worte = Jesus.“ Andere Stellen bei Grohmann S. 278ff.

4. bis zu der Fußsohle und (bis) zu dem Haupte]. Statt **ወርእስ**: ist mit M zu schreiben: **እምርእስ**: und zu übersetzen: „vom Haupte bis zur Fußsohle“. Die Wortstellung ist ja in der Poesie sehr frei, besonders wenn der Reim zur Umstellung zwingt.

XXXI.

Gruß deinen Knien zusammen mit deinen Füßen, die zur Zeit des *Bittens um Verzeihung* und des Fürbittens unaufhörlich anbeten! Maria, da du durch dein Wort seines Wortes teilhaftig geworden bist, bitte deinen Sohn, er möge mir seine Milde gewähren, wenn er alle Sünder der Welt im Feuer verbrennen wird!

1. **አስተርእዮ፡] አስተምርዮ፡** M; D *emendat*: **አስተስርዮ፡** — 2. **ይሰግዳ፡] ሰጎ፡** M. — 3. **በቃልኪ፡] ለቃልኪ፡** AB; **ለኡብ፡** M. — **እስመ፡] እንተ፡** M. — 4. **ለወልድኪ፡] ለሕይወተ፡ ነፍስ፡** M. — 5. **ምድር፡] om** M.

1. zur Zeit des Bittens um Verzeihung usw.] D hat **ጊዜ፡ አስተርእዮ፡** „zur Zeit des Erscheinens (oder Sichtbarseins)“, was aber keinen rechten Sinn gibt. Daher schlägt Dillmann in der Fußnote vor, **አስተስርዮ፡** „des Bittens um Verzeihung“ zu lesen. Diese Lesart wird auch durch M empfohlen und daher habe ich darnach übersetzt. In den Hss. werden beide Verben des öfteren miteinander verwechselt (Dillmann, *Lex.* col. 347).

Der Sinn ist: Maria betet für die Sünder, namentlich für jene, die durch den BE darauf ein Anrecht haben, unaufhörlich, solange die Endentscheidung noch nicht gefallen ist.

3. da du durch dein Wort seines Wortes t. g. b.] *seines Wortes* (nl. des Wortes deines Sohnes) = des Bundes der Erbarmung; *durch dein Wort* = durch die Bitte Mariens an ihren göttlichen Sohn um dieses Mittel zur Seligkeit. Es handelt sich also um den BE, und nicht um die Menschwerdung, noch um das *Fiat mihi secundum verbum tuum*. Das hat Dillmann richtig erkannt und daher das schwerfällige **ለቃልኪ፡** seiner Hss. AB in **በቃ፡** verbessert und in den Text aufgenommen.

Der Text von AB: **ለቃልኪ፡ እስመ፡ ተ፡ ቃሎ፡** würde lauten: „da du des Wortes deines Wortes teilhaftig geworden bist“ usw. „*Des Wortes*“ wäre dann = „des Bundes“, „des Versprechens“ der Erbarmung; „*deines Wortes*“ = des Logos. Aber der Logos, bzw. Christus, ist nicht das Wort *Mariens*; daher ist AB als fehlerhaft zu betrachten und die Konjekturen D.s anzuerkennen.

M: **ማርያም፡ ለኡብ፡ እንተ፡ ተ፡ ቃሎ፡** „Maria, die du des Wortes (Logos) des Vaters teilhaftig g. b.“, ist wohl dadurch entstanden, daß man nicht den BE, sondern die Inkarnation, herauslesen wollte.

4. bitte deinen Sohn] bitte das Leben der Seele M. In diesem Falle ist „das Leben der Seele“ Bezeichnung des „Sohnes“. Man könnte auch übersetzen: „bitte ihn, daß er mir seine Milde, das Leben der Seele, gewähre!“ Die naheliegende Übersetzung: „bitte

ihn, daß seine Milde mir das Leben der Seele gewähre“, ist ausgeschlossen, weil es nicht **ሃሀሉ:** sondern **ሃሀሎ:** heißt und dieses durch den Reim auf *lô* in allen fünf Versen festgelegt ist.

5. alle Sünder der Welt] om. der Welt M.

ሀሎ:] genauer wäre **ሀሎሙ:**, was aber der Reim nicht zuläßt; aber auch ohne diesen Zwang kann **ሀሎ:** für **ሀሎሙ:** stehen. Siehe Dillmann, *Gram.* § 157, 2.

XXXII.

Gruß deiner Ferse und deinen Fußsohlen, die zu dem Berge Koskam (Kueskuâm) gingen, als die Soldaten die Kinder mordeten! Maria, Tochter des *‘Ezrâ*, sprich zum Gott des Himmels: Willst Du wirklich die Seele, die *Dich* (doch) bei all ihrem Tun liebt, wegen ihrer dreißig Dinge verdammen?

1. **ወለመከደኩ:**] **‘ካ:** B. — 2. **ወስተ: ደብረ: እስከ: ደ:** M. — 4. **ትኩንና:] ተኩንና**
A. — **፴]ሀለከ:** M.

2. zu dem Berge Koskam] bis zum Berge K. M. — Da **ደብረ: ቀ’:** auch „Kloster von K.“ bedeuten kann, so darf man annehmen, daß der Gedanke an dieses berühmte Kloster beim Dichter mitschwingt. Über Koskam habe ich schon bei Str. 20 ausführlich gehandelt.

3. Tochter des *‘Ezrâ*] Darüber weiß ich nichts.

4. Willst Du wirklich . . . verdammen?] **ተኩንና:** (lies: **‘ንና:**) A ist Infinitiv IV, 2 (Praetorius): „ihr (der Seele) Verdammtwerden“. A würde also lauten: „Ist ihr, der Seele, die dich doch liebt, Verdammtwerden wirklich?“ Freier: „Soll die Seele usw. wirklich verdammt werden?“

wegen ihrer 30 Dinge] wegen ihrer drei Dinge M. **ሀለከ:** = drei, **ሀለሳ:** = dreißig. Verwechslung liegt nahe, wenn die Zahl ausgeschrieben ist. Aber ich kann weder die 3, noch die 30 Dinge angeben.

5. die *Dich* doch / liebt] D und M (und vermutlich auch AB) haben das Feminin-Suffix **ኩ:** = dich, Maria; die Anrede geht aber auf Gott, daher muß in **ታረቅረከ:** geändert werden, außer man nimmt einen Gedankensprung mitten im Satz mit in den Kauf.

XXXIII.

Gruß deinen Zehen, den Spitzen der beiden Füße, und den Nägeln eines jeden derselben! Maria, verbirg durch deinen **Bund** meine Sünde; denn mein Nebenmensch, obwohl ebenso sterblich wie ich, schöpft mit dem Kelche der Zunge mein Blut und trinkt es!

3. **በኪናንኩ:] በኪናኑ: ምሕረት:** M. — **ኅጢአትዮ:] ኅቡአትዮ:** M.

3. durch deinen Bund] durch den Bund der Erbarmung M.

meine Sünde] meine Heimlichkeiten M = *occulta mea* (Ps. 18, 13: **እምኅቡአትዮ: አንጽሐኒ:**).

XXXIV.

Gruß deiner Gestalt, welche die Luft der Tugenden aufzog und der Sturm der Sünde nicht beugte! Maria, bedecke mich mit dem Flügel deines **Bundes** vor dem Gerichte! Wenn dein **Bund** nicht ein Mittel der Rettung für ihn gewesen wäre, wer hätte dann die Seele des Menschenfressers retten können?

2. ጎጠአት:] ኃጠጢአት: (!) M. *Budge ipse* „sic!“ *addit.* — 3. በክንፈ:ኪጻንኪ: ክድንኒ: ማርያም:] ማርያም: ክድንኒ: በክ: ኪ: M. — 4. ሰቤ:] *add* ሰ M.

3. mit dem Flügel deines Bundes] wie eine Henne ihre Küchlein.

4. wenn] wenn aber M.

5. des Menschenfressers] Siehe hierüber *Vorbemerkungen* S. 84.

XXXV.

Gruß *deinem Bilde*, dem Abbilde Annas und Elisabets, dessen Schönheit eigenartig und dessen Zartheit einzigartig ist! Maria, Jungfrau, jungfräulich außen und innen, dein **Bund** sei mir zum Lösegeld im Angesichte des (all-)mächtigen Schöpfers, wann der Monat der Wanderschaft vorüber ist und es mit dem Handeln ein Ende hat.

1. ለመልክኢ: ሐና:] ለመልክኢኪ: ለመልክኢ: ሐና: B; ለመልክዕኪ: (!) ለመልክኑ: ሐና: M. — 3. ድንግል: ድንግልተ:] ድ': ቅድስተ: B; ቅድስተ: ድንግልተ: M. — 5. ንግድ:] ነገድ: A; ዕድሜ: B; ነገድ: M. — በሤጥ:] *om* በ M.

1. 2. Gruß deinem Bilde, dem Abbilde Annas, . . . einzigartig ist] B: Gruß deinem Bilde, dem Abbilde der Anna und der Elisabet, dessen Schönheit eigenartig und deren Zartheit einzigartig ist! M: Gruß deinem Bilde, dessen Schönheit andersartig und dessen Zartheit eigenartiger ist als (beim) Bilde (**ለመልክኑ:**) der Anna und der E. Budge übersetzt den letzteren Text: Salutation unto they person more than unto the person of Ḥannâ and Elisabeth, for the beauty thereof is of divers kinds and its tender freshness is a thing apart [from that of other woman]. Er hat ganz richtig das komparative Verhältnis in M erkannt, es aber auf Salutation und nicht auf die Adjektive in v. 2 bezogen.

Der Text D ist lückenhaft; er bedarf der Ergänzung nach BM. Es ist, wie diese zeigen, nach ሰላም: durch Haplographie ለመልክኢኪ: „deinem Bilde“ ausgefallen und muß daher wieder eingesetzt werden.

Mit diesem Gruße: Gruß deinem Bilde usw. faßt der Dichter die vorausgehende Schilderung des Äußeren Mariens, das „Bild Mariens“, nochmals zusammen, bevor er zu dem Preise ihres Lebensendes und ihrer Assumptio schreitet, und vergleicht es mit dem der beiden hochbegnadigten Frauen, die Maria am nächsten kommen, mit der Mutter Samuels Anna im A. B. und mit der Mutter des Täufers Elisabet im N.B.; denn beide waren heilig und hochbegnadigt und haben durch ein Wunder empfangen und geboren. Aber Maria's Bild überragt ihr Bild himmelhoch; denn es ist „von einzigartiger Schönheit und unvergleichlicher Zartheit“; denn Maria ist, wie Vers 3 betont, „jungfräulich außen und innen“. Somit bildet diese Strophe den Höhepunkt des Lobpreises Mariens in diesem Liede und zugleich den Abschluß und die Zusammenfassung des „Bildes“, des Malke'a Mârjâm, im engeren Sinne.

3. jungfräulich] heilig B, heilig, jungfräulich M. — Budge: O Mary, thou holy woman, who wast virgin [within and without].

jungfräulich außen und innen] Über die Tragweite und Bedeutung dieses Ausdrucks, namentlich im Hinblick auf die Erklärung des Ehrentitels Mariens: ድንግል: በፎ: „Jungfrau in zweifacher Hinsicht“ habe ich in den *Vorbemerkungen* S. 85—95 eingehend gehandelt.

5. der Monat der Wanderschaft] A: der Monat der Sippe (!). ነገድ: *Sippe, Stamm, Geschlecht*, ist Fehler für ንግድ: *Wanderschaft*; B: der Monat der Frist; M: der M. des Wanderns. — Monat ist an dieser Stelle wie Str. 20, 1 und Gloria tibi p. 148, 5 soviel wie Zeit, Frist. Diese Bezeichnung „Monat“ wird gewählt sein, um die Kürze des Lebens gegenüber der Ewigkeit hervorzuheben. Siehe 2. Petr. 3, 8.

und es mit dem Handeln (Feilschen) ein Ende hat] und das Handeln ein Ende hat M.

Der Dichter denkt an die Parabel von den Talenten und hat die Zeit im Auge, die für jeden kommt, wo er mit seinem Pfunde nicht mehr wuchern kann, sondern Rechenschaft für dessen Verwaltung ablegen muß.

XXXVI.

Gruß dem Auszug deiner Seele beim Anblick des glänzenden Lichtes, ohne daß dich der finstere Engel des Schreckens durch seine Dunkelheit erschreckte! Ich beschwöre dich, Maria, bei der Gottheit des Herrn, daß er mich durch deinen **Bund** von den drei Schrecklichen errette, wann der Tod mich von diesem meinem Leibe scheiden wird!

2. በጽላሎቱ:] om በ M. — 3. አምሕላኩ:] እም': M. — 4. ያድገኝ:] ታድገኝ: M.

des glänzenden Lichtes] des lumen gloriae.

2. ohne daß dich der finstere Engel des Schr. durch seine Dunkelheit erschreckte] M vielleicht: ohne daß die Dunkelheit des finsternen Engels d. Schr. dich erschreckte. Aber dann müßte es doch heißen: ለመልክ: አፍርሆ:: Es wird also vermutlich in M በ ausgefallen und በጽላሎቱ: wiederherzustellen sein.

der finstere Engel des Schreckens und die drei Schrecklichen in Zeile 4 werden Dämonen, keine Engel sein. In der Weihnachtsliturgie (Gregorius II) § 1 und 2 sind dagegen die „Furchtbaren“, die dort aber ግሩማን: nicht ደንግዳን: heißen, Engel, die Gott ganz nahe stehen, und acht, nicht bloß drei an der Zahl.

4. daß er (der Herr) mich ... errette] daß du (Maria) mich errettet M.

XXXVII.

Gruß deinem Leichnam, der nicht in der Ruhestätte blieb, weil ihn alsbald der Geist des Lebens des Vaters auferweckte! Maria, es ist für dich nichts wunderbares, die gerechten Leute zu erretten; wenn du aber durch deinen weisen **Bund** die Sünder errettet: so ist das wirklich wunderbar und ist das wirklich staunenswert.

1. deinem Leichnam] Wörtlich: dem Leichnam deines Leibes.

4. durch deinen weisen Bund] Wörtlich: durch d. B., die Weisheit; siehe die Bem. zu Str. 13, 4. 5.

XXXVIII.

Gruß der Einbalsamierung deines Leibes mittelst leinener Tücher und Myrrhe durch Petrus, den Mann des Jubels! Erbarme dich meiner, Maria, und sage nicht zu mir zurzeit der Not: „Warum sollst du den *Schutz* meines **Bundes** und meiner Hilfe preisen?“ Ich sage: „Soll ich denn nicht mit dem Öle der Sünder gesalbt werden?“

4. ታአዦት:] ተአ': M. — ዐቃቤ:] ዐ': M.

1. der Einbalsamierung] oder: der Einhüllung. Ersteres paßt besser zu „Myrrhe“, letzteres besser zu „Tücher“. Da aber die Einbalsamierung bei den Juden in der Weise erfolgte, daß man die Leiche in Tücher hüllte, in die man Spezereien gab und Salben strich, so habe ich die Übersetzung „Einbalsamierung“ gewählt, weil sie zu beidem paßt.

2. durch] ለዕለ: እደ:, wörtlich: „durch die Hand“ = على يد, „Arabismus“.

Petrus, den Mann des Jubels,] Vielleicht wegen der Seligpreisung: „Selig bist du, Simon bar Jona; denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart usw.“ Mt. 16, 17.

4. Warum sollst du den Schutz meines Bundes ... preisen?] D: warum sollst du den Beschützer (**ዐቃቤ**) meines Bundes ... preisen? Da „Beschützer“ hier etwas sonderbar klingt, ist mit M **ዐቃቤ**: (siehe auch Str. 6, 1) zu lesen und wie oben zu übersetzen.

5. Soll ich denn nicht mit dem Öle der Sünder gesalbt w.?] Vgl. Ps. 140, 5. Unter dem „Öle der Sünder“, das die von den Sünden geschlagenen Wunden heilen soll, versteht der Dichter den Bund der Erbarmung.

XXXIX.

Gruß deinem Grabe; denn du bist der Stolz aller Völker, die an ihm zusammenkommen! Maria, komme *in der* Stunde meines Todes zu mir Sterblichen! Kommst du denn nicht, wenn eine von den Christenseelen stirbt, sofort, um sie zu trösten?

1. **አሌ**:] **አንተ**: M. — 2. **ለአሕዛብ: ከሉሙ**:] **ለአሕዛብ: ምድር: ወለአዝብ**: M. — 3. **ለሰዐተ**:] **ሰ** M. — 4. **ደመውት**:] **ትመውት**: M.

1. 2. M hat etwas anders konstruiert als D und noch dazu aufgefüllt: „Gruß deinem Grabe, an dem (**አንተ**: **ባት**:) man zusammenkommt; denn du bist der Stolz der Völker der Erde und des Volkes (d. i. der Juden, ihres [Mariens] Volkes)!“ Vgl. Judith 15, 9, 10.

die an ihm zusammenkommen] M: an dem man zusammenkommt. Das Grab Mariens ist eine Wallfahrtsstätte geworden. Als dieses Lied gedichtet wurde, hatten die Abessinier beim Grabe Mariens beim Garten Gethsemane ein Kloster „*Gethsemani*“.

3. in der Stunde meines Todes] D: **ለሰዐተ: ሞትዩ**: „für die Stunde m. T.“ ist nach M in **በሰዐተ: ሞትዩ**: „in der St. m. T.“ zu verbessern.

4. Die Lesart M: **ትመውት**: (fem.) ist genauer als D: **ደመውት**: (masc.); denn **አሐት**: ist dazu Subjekt.

XL.

Gruß deiner Auferstehung, dem Abbild der Auferstehung Christi, ohne daß er das verschlossene Tor des Grabes öffnete! Maria, du bist der Anfang der Hoffnung des Adam! Wenn dein Gebet und dein **Bund** nicht mit ihm wären, dann wäre er mit seiner Seele und mit seinem Leibe in der Tiefe des Verderbens.

4. **ጸሎትኪ: ወኪዳንኪ**:] *tr* M.

3. Anfang der Hoffnung] Das Protevangelium vom rettenden *Weibessamen* (Gen. 3, 15) war der erste Hoffnungsstrahl der künftigen Erlösung.

4. dein Gebet und dein Bund] *tr* M.

XLI.

Gruß der Wanderung deines Leibes zu dem erneuerten Orte des Lebens; zu ihm wanderte ja schon vorher der Leib deines Sohnes! Ich aber, Maria, Befreierin der Welt, flehe dich an: Befreie durch deinen **Bund** *meine* Seele; denn durch deine Arzneikunst hast du mir meine Wunde mit einem Heilmittel gesalbt.

1. **መካነ: ሕይወት: ዘተሐደሰ**:] **ሕንፃ: ሕ': ተሐደሰ**: M. — 3. **አስተበቀዎኪ**:] **አስተሰ**: M. — 4. **ዘጸላእትዩ**:] **ዘዘአዩ**: M. — 5. **በሥራዩኪ: ፈወሰ**:] **ለቀሳዳዩ: በሥራዩ: ቀበዕተኒ: ፈወሰ**: M.

1. zu dem erneuerten Ort des Lebens] Vgl. Joh. 14, 2f.: Ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν· εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἄν ὑμῖν· ὅτι (= denn) πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν· καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν, ἵνα ὅπου εἶμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε. — Der Ort des Lebens, der Himmel, wurde vom Herrn *nach der Himmelfahrt* für die Seinen, namentlich für seine Mutter bereitet (**ΛΗΤΗΣΑΘ**). Wegen des Reimes steht dafür hier **†ΑΔΕΩ**: „erneuert“.

M: „(dahin), wo das Gebäude des Lebens erneuert (= hergerichtet) war,“ d. i. der Himmelspalast, das Haus des Vaters, in dem viele Wohnungen (μοναὶ) sind, Joh. 14, 1. 2.

3. Befreierin der Welt] Genauer: Löserin, Auslöserin, Loskäuferin der Welt, nml. durch den Bund, siehe Vers 4.

4. Befreie] Genauer: Löse, löse aus, kauf los!

meine Seele] D: **ΗΞΑΛΤΕ: ΨΥΧΗ**: „die Seele(n) meiner Feinde“ gibt keinen Sinn; daher habe ich die Lesart M: **ΗΠΛΗΡΕ: ΨΥΧΗ**: „meine Seele“ vorgezogen und darnach übersetzt. Aber wie kam **ΗΞΑΛΤΕ**: in den Text und zwar, wie es scheint, sowohl in A, als auch in B, ohne daß Dillmann darauf reagierte?

5. mit einem Heilmittel gesalbt] **ΦΠΘ**: wird mit dem doppelten Akkusativ konstruiert. — Das Heilmittel ist der BE.

Während D dem Kontext entsprechend die 2. Person fem. gebraucht, verwendet M die dritte Person fem.: **ΛΗΘΜ: ΑΦΨΑΡΕ: ΠΡΥΛΕ: ΦΠΘΤΥ**: (! lege: **ΦΠΘΤΥ**.) **ΔΨΗ**: „denn meine Wunde hat sie durch ihre Arzeneikunst mit einem Heilmittel gesalbt.“ Das kann nicht richtig sein. Auch **ΛΗΘΜ**: bereitet Schwierigkeiten; denn die Verse 3 und 4 erbiten, was 5 bereits voraussetzt!!! Ich übersetze daher mit Vorbehalt.

XLII.

Ich danke dem Herrn dafür, daß er an uns die Einladung ergehen ließ, das Gedächtnis deines Bundes inmitten der Versammlung der Bedrängten zu begehen. Maria, nimm doch bei der Auferstehung den Dichter dieser 42 Strophen (bei dir) auf und setze auf sein Haupt eine Siebenzahl von Königskronen!

1. **ΑΧΥΤΕ: ΨΥΧΗ**: M. — **ΑΗΞΩΟΝ: ΕΦΕ**: **ΑΗΞ: ΠΕΦΕ**: B M. — 2. **†ΠΗΛΕ**: **†ΠΗΛΕ**: A. — 5. **ΕΣΑΤ: ΕΣΑΤ**: M.

1. Ich danke] Wir danken M. Da sonst in Vers 1 und 2 die erste Person im Plural gebraucht ist, wird die Lesart M vorzuziehen sein.

an uns die Einladung ergehen ließ] durch Einladung (Berufung) uns eingeladen (berufen) hat B M.

2. das Gedächtnis] die Feier A.

inmitten der Versammlung der B.] Genitiv *vor* dem Status constructus.

4. setze ... eine Siebenzahl von Königskronen] Ist wie Str. 11, 5 eine Anspielung auf Ct. 3, 11. Siehe die Bemerkung dazu. Die „Siebenzahl“ ist Umschreibung des Superlativs.

dieser 42 Strophen] **ΕΣΑΤ**: AB und **ΕΣΑΤ**: M sind hier Synonyma und bedeuten beide „Strophe“. Sonst ist **ΕΣΑΤ**: Terminus für Homilie.

Da der Dichter selbst den Umfang seines Hymnus auf 42 Strophen angibt, endet hier das Lied und ist die bei Dillmann folgende Schlußstrophe, die er A entnahm — in B M fehlt sie —, ein Zusatz, der allerdings zum M M, wie zu jedem Marienhymnus, einen vorzüglichen Abschluß bildet.

auf sein Haupt] Wörtlich: auf das Haupt seiner Seele.

SCHLUSSTROPHE

Sie ist, wie gesagt, nur in A dem MM angehängt. Ich fand sie auch in der Berliner Hs. Peterm. II. Nachtr. 48 (bei Dillmann nr. 18) fol. 184b¹. Dort sind den 5 Abschnitten, in welche die Abessinier das HL zerlegen, die 6 Strophen des *Mazmura Dengel* (= Psalmodia Virginis)² zugeteilt und auf die 6. und letzte folgt als wirkungsvoller Abschluß zum *Mazmura Dengel* und zum Hohenliede dieser Fünfzeiler. Mit der alleinigen Ausnahme, daß die Berliner Hs. die Verse 2 und 3 umstellt, sind die Texte ganz gleich.

Der Inhalt ist klar: So viel Berge, Hügel, Bäume usw. es gibt, so vielmal sei Maria gelobt! Alles, was im Himmel und auf Erden loben kann, soll ohne Ausnahme, „vollzählig“, Maria loben!

Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Berge und Hügel!
 Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Bäume und Kräuter!
 Lob sei dir, Maria, nach der Zahl der Abgründe und Meere!
 Lob sei dir, Maria, nach der Zahl aller Geschöpfe!
 Vollzählig sei dein Lob im Himmel und auf Erden!

¹ S. Euringer, *Die Auffassung der HLs*, S. 43f.

² Über diesen Namen und seine Bedeutung siehe Löfgren, *Die abess. Hss. der EFSt Stockholm*, S. 11. Dort hat L. S. 12 dieses sechsstrophige Lied nach der Stockholmer Hs. 497 ediert. Der Text weicht von dem von mir in *Die Auffassung des HLs* S. 35—43 nach zwei Hss. publizierten in folgenden Punkten ab:

E(uringer) > L(öfgren):

II, 1: **ቃል:** > **ነጻ:**

3: **ደደምር:** > **ደሰወር:** (dogmatische Korrektur?).

III, 1: **ዘተ:** > om.

4: **ወቀለም:** > **ወበቀ:**

IV, 1: **አኃው:** > pr. **ኅራን:** (Siehe auch Cod. Mus. Brit. 24992 Plut. 219 F).

V, 1: **ትሴ:** > pr. **አንተ:**

4: **ክነፈ:** / **ክነፈ:** > **ክንፈ:** / **ክንፈ:**

VI, 4: **ወመከመር:** > **ወበመ:**

A. a. O. habe ich auch den Text übersetzt und erläutert, sowie die Hauptabweichungen meiner zwei Hss. angegeben.

(Schluß folgt.)

DRITTE ABTEILUNG

A) MITTEILUNGEN

Der Bilderschmuck eines armenischen Evangelienbuches vom Jahre 1305.

In meinem Aufsatz über die Miniaturen des arabischen Vierevangelienbuches *Ar. 2377* der Universitätsbibliothek Leiden vom Jahre 1331 hatte ich Gelegenheit, beiläufig wieder einmal auch auf den durch eine Reihe ganzseitiger Vorsatzbilder bezeichneten Typus armenischen bildlichen Evangelienbuchschmuck des zweiten Jahrtausends Bezug zu nehmen. Hier möchte ich auf ein bisher noch nicht beachtetes Exemplar jenes Typus hinweisen, das, um rund ein Vierteljahrhundert älter als die arabische Hs., gleich dieser dadurch ein besonderes Interesse zu erwecken geeignet sein dürfte, daß es ikonographisch weit über seine Entstehungszeit hinaufweist. Ich stütze mich dabei auf die leider ziemlich flüchtigen Notizen, die ich mir vor einem Jahrzehnt anläßlich des Internationalen Orientalistenkongresses in Oxford über die einzelnen Darstellungen dieser Hs. zu machen Gelegenheit hatte, möchte aber dem lebhaften Wunsche Ausdruck geben, daß uns in absehbarer Zeit eine Publikation derselben geschenkt würde.

Es handelt sich um das im Jahre 1305 hergestellte armenische Vierevangelienbuch *Bodl. Arund. 3* vom J. 1305. Sein Bilderbestand umfaßt drei verschiedene Gruppen. Die erste wird durch ein — hinter deren Normalumfang allerdings nicht unwesentlich zurückbleibendes — zusammenhängendes Beispiel jener liturgisch bedingten Reihe seitengroßer Darstellungen aus der neutestamentlichen Heilsgeschichte gebildet. Acht Szenen liegen vor:

Bl. 2 v⁰. Mariä Verkündigung: Maria steht rechts (vom Beschauer aus) vor einem Thronessel, von dem sie sich soeben erhoben hat. Von links tritt der Erzengel mit Skeptron und Redegestus auf sie zu. Auf ihr Haupt zu gehen von einem über dem seinigen sich öffnenden Himmelssegment Strahlen herab. Wir haben es mit dem durch Mesarites¹ für den Mosaikschmuck der Justinianischen Apostelkirche in Konstantinopel bezeugten ikonographischen Typus zu tun, über dessen Fortleben auf G. Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Évangile* usw. S. 59f., 75—79 zu verweisen ist und den auf armenischem Boden bezeichnenderweise die besonders alte Darstellung bei F. Macler, *Miniatures Arméniennes* Taf. VI, Fig. 12 vertritt². Das Himmelssegment mit dem von ihm nach Maria

¹ A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*. Leipzig 1908. II S. 45ff. Vgl. besonders S. 45 Z. 16: ἄρτι τοῦ σκίμποδος ὡς εἶχεν ἐξαναστᾶσα. Dazu die ikonographischen Ausführungen. S. 221ff.

² In der Reihe der alten Blätter Nr. 697 der Mechitharistenbibliothek in Wien, für die Macler einen Ansatz in das 10. oder sogar noch 9. Jahrh. offen hält. Vgl. unten S. 221. Abgebildet auch bei K. Weitzmann, *Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*. Bamberg 1933. Taf. III Abb. 28. Anzureihen wäre wohl nur noch die Darstellung der besonders stark unter byzantinischem Einfluß stehenden Hss. *San Lazzaro 1400* des 11. Jahrh.s: ebenda Taf. XIV Abb. 48. Sonst pflegt die armenische Buchmalerei in der Verkündigungsszene die sitzende Jungfrau oder hinter der stehenden nicht mehr den eben von ihr verlassenen Sitz zu geben.

ausgehenden Strahlen zeigt beispielsweise im Rahmen vielmehr des Typus mit der sitzend spinnenden Jungfrau die einschlägige Darstellung des ganzseitige Einschaltbilder aufweisenden Tetraevangelions *Gr. 54* der Bibliothèque Nationale in Paris (ebenda Fig. 20 neben S. 74) nicht über Gabriel, sondern in der Bildmitte.

Bl. 3 r⁰. Weihnachtsbild: Maria mit dem Kinde in den Armen sitzt, nach rechts gewandt, auf einem Lehnstuhl. Hinter ihr steht Joseph und wird die gemauerte Trogkrippe mit Ochs und Esel sichtbar. Das Schwarz der Höhle öffnet sich als unmittelbarer Hintergrund dieser Hauptszene in einem über ihr aufsteigenden Berge. Links oben erscheint das Brustbild eines verkündenden Engels, rechts tiefer ein Paar seiner Verkündigung lauschender Hirten, von denen der eine die Flöte spielt. Im Vordergrund treten von rechts her gegen Mutter und Kind die Magier herzu. Etwas von der Bildmitte nach rechts verschoben ist oben wieder das Himmelssegment gegeben, von dem Strahlen auf die leere Krippe herabsteigen, in der also in einem hinter der unmittelbar vorliegenden Darstellung stehenden ikonographischen Typus das göttliche Kind geruht haben muß. In seinem ursprünglichen Sinn zeigt das überhaupt weit verbreitete Motiv beispielsweise etwa der Barberini-Psalter (a. a. O. Fig. 51 neben S. 110), dasjenige des die Flöte spielenden Hirten sehr betont schon *Laur. VI 23* (ebenda Fig. 78 neben S. 124)¹. Dieses letztere dürfte also bis auf das altchristliche Rollenbilderbuch der evangelischen Geschichte zurückgehen. Im ganzen stehen wir einer merkwürdigen Fusion gegenüber, die eine altertümlich einfache Geburtsdarstellung etwa nach Art derjenigen des zuerst von Gori bekannt gemachten Elfenbeins bei M. Schmid, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst*. Stuttgart 1890, S. 31 (Nr. 39a) mit einer Magieranbetung wie der von H. Kehler, *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*. Leipzig 1909. II S. 100 als Abb. 98 wiedergegebenen des Wolfenbütteler Evangeliars *16. 1. Aug.* des frühen 10. Jahrh.s eingegangen hat.

Bl. 3 v⁰. Darstellung im Tempel: Die Bildmitte nimmt in kanonischer Weise der Altar ein, auf den von links her Maria, das Kind noch auf ihren Armen haltend, und hinter ihr Joseph mit den Tauben von einem turmartigen Haus mit vergitterten Fenstern her zuschreiten. Über den Altar streckt von rechts her Simeon die von einem Tuch verhüllten Hände aus, um das Kind in Empfang zu nehmen. Hinter ihm erscheint Anna und hinter dieser der sonst vielfach in der Bildmitte über dem Altar sich wölbende² Kuppelbaldachin. Abgesehen

¹ Beide Motive gelegentlich auch sonst auf armenischem Boden. Vgl. beispielsweise für dasjenige des auf die Krippe mit dem Kind gerichteten Strahles bei Macler a. a. O. Taf. XVI, Fig. 31, für den die Flöte spielenden Hirten bei demselben: *Documents d'Art Arméniens*. Paris 1924, Taf. XLV Fig. 100, für eine Verbindung beider *Monatshefte f. Kunstwissenschaft* IV, Taf. LIII Fig. 1 nach einer Hs. vom Jahre 1651 zu meinem Aufsatz über *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem* (ebenda S. 249—260). Die gleiche Vereinigung auch in einer weiteren hier behandelten Hs. vom Jahre 1654. Vgl. a. a. O. S. 253. — Über das Motiv des „berger musicien“ eingehend Millet, *Recherches* S. 130—135.

² Beispiele hierfür bei Macler, *Miniatures* Taf. XLV Fig. 107, LIII Fig. 140 und bei A. Tchobanian in dem unten S. 217 anzuführenden Werke II Taf. neben S. 82. Von drei Kuppeln eines die ganze Szene einschließenden Baus erhebt sich hier die wesentlich höhere Mittelkuppel bei Macler a. a. O. Taf. XXI Fig. 49 in den mit doppelsprachiger, syrischer und armenischer Beschriftung versehenen Pariser Blättern *Bibl. Nat. Syr. 344*.

von den hier fehlenden Architekturelementen stimmt die Darstellung der Hs. *Etschmiadzin 362 G* vom Jahre 1057 (F. Macler, *Miniatures Arméniennes* Taf. X Fig. 19) überein, während sonst die armenische Buchmalerei das Jesuskind schon von Simeon gehalten zeigt.

Bl. 4r^o. Jordantaufer: In der Mitte Christus, links Johannes mit sehr eindrucksvollem schönem Gesicht, rechts zwei Engel, von denen der vordere die Hände mit einem Tucho verhüllt hat. Aus einem Himmelssegment in der Mitte oben macht die Gotteshand den Redegestus zu Johannes hin. Auf Christus schießt aus ihm ein Strahlenbündel, in welchem die Taube schwebt. Gegeben ist in seiner byzantinischen Form der frühchristlich-syrische ikonographische Typus, zu dem auf Millet, *Recherches* S. 171, 174—178 verwiesen sei. Am ehesten wäre vielleicht an nicht Armenischem die Darstellung des *Parisin. Gr. 116* (in Umrißzeichnung a. a. O. S. 173: Fig. 125) zum Vergleiche heranzuziehen. In armenischer Buchmalerei selbst kommt abgesehen von dem Fehlen des zweiten Engels und den hier hinzukommenden beiden Palmbäumen etwa die Darstellung der im Jahre 1456 entstandenen Pariser Hs. *Bibl. Nat. Arm. 18* (F. Macler, a. a. O. Taf. XVI, Fig. 33) am nächsten. Bezeichnend ist in beiden Fällen das Nichtvorhandensein einer Einführung des auf die hellenistische Personifikation des Jordan zurückgehenden und in Armenien sonst besonders beliebten Motivs in der Tiefe des Wassers hausender dämonischer Mächte, der δράκοντες des großen griechischen Gebetes des Μέγας ἁγίασμός des Epiphaniewassers¹, und völlig singular ist wohl rein zufällig die Wendung der Gotteshand dem Vorläufer zu.

Bl. 4v^o. Einzug in Jerusalem: Christus reitet von links her, gefolgt von Petrus und Johannes. Vor ihm erhebt sich etwa in der Bildmitte eine Palme, in deren Wipfel ein Knabe steht. An ihrem Fuße breiten von rechts her zwei andere Knaben Kleider aus. Hinter bzw. über diesen schließen sich zwei Greise an, je mit einer Hand einen Ölweig tragend. Hinter ihnen ist die Stadt Jerusalem sichtbar. Auch hier nimmt unsere Hs. der in der armenischen Buchmalerei des zweiten Jahrtausends vorherrschenden Darstellungsweise gegenüber eine eigentümliche Haltung ein. Im Gegensatz zu der dort beliebten Vorführung des Apostelkollegiums wird dabei grundsätzlich die Beschränkung auf das Apostelpaar bereits durch den Purpurkodex von Rossano vertreten². Eine allgemeine Durchführung dieser Reduktion auf die Zweizahl, wie sie bei den Kleider ausbreitenden Knaben und den ihnen folgenden Greisen vorliegt, ist gelegentlich in älterer kappadokischer Wandmalerei zu beobachten³, und in dem Gesamtaufriß der Komposition ist eine Berührung mit der bei Millet, *Recherches* Fig. 236 neben S. 258 wiedergegebenen

¹ Noch deutlich der antike Flußgott ist an den von ihm gehaltenen Abzeichen des Kruges und Schilfrohrs erkenntlich *Mh. f. Kw.* IV Taf. LIII Fig. 3. Der Darstellungstypus ist dabei allen hier von mir in Betracht gezogenen Hss. gemeinsam. Vgl. im Text S. 254. Eine koboldhafte Erscheinung hat die Gestalt gewonnen in der Randminiatur einer Hs. vom Jahre 1415/16: *Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch.* XX Taf. VIII 6 zu meinen *Palaestinensia. Ein vorläufiger Bericht* (ebenda S. 123—188). Der mehr oder weniger riesenhafte Drache bei Macler, *Miniatures* Taf. XXXIV Fig. 84, *Documents* Taf. XX Fig. 45, XLII 101 bis, Drache und Koboldgestalt *Documents* LXVIII Fig. 158.

² A. Haseloff, *Codex Purpureus Rossanensis, Die Miniaturen der griechischen Evangelien-Handschrift in Rossano*. Berlin-Leipzig 1898. Taf. II.

³ Vgl. Millet, *Recherches* S. 256 f.

Darstellung des *Laur. VI 23* kaum zu verkennen, deren bloßes Stadttor dabei bereits eine Abkürzung der von unserer jüngeren armenischen Miniatur — wie übrigens häufig von späteren Denkmälern — festgehaltenen wirklichen Stadt darstellt. Mit sonstiger armenischer Auffassung deckt sich dagegen der Greisentyp der wenigstens bärtig auch und im Gegensatz zu frühchristlicher erst von byzantinischer Kunst gegebenen Gestalten hinter den die Kleider ausbreitenden Knaben¹.

Bl. 5 r⁰. Kreuzigung: Christus hängt, mit rotem Lendentuch bekleidet, bereits tot am Kreuze. Von rechts öffnet der Soldat mit der Lanze seine Seite. Links steht zunächst Johannes, hinter ihm in der Haltung pathetischer Klage Maria. Die Komposition und ihr — eigenartig beschränkter — Figurenbestand sind unserer armenischen Miniatur, wenn ich nicht irre, nur mit der Randillustration des griechischen Psalters gemeinsam, was spätestens in die Zeit der zweiten Phase des Bilderstreites führt. Vgl. die entsprechenden Darstellungen der Exemplare von Pantokratoros auf dem Athos und von London bei Millet, *Recherches* Fig. 462 bzw. 463 neben S. 436, von denen die erstere gleichfalls eine klagende Maria, aber vor Johannes, die letztere dieselbe Anordnung der Gestalten wie die armenische Darstellung aber ohne das Motiv der mütterlichen Klage zeigt. In anderer Weise betont tiefsten Affekt der Gottesmutter im Gegensatz zu dem vorherrschenden ruhigen Stehen in armenischer Buchmalerei die figurenreiche Kreuzigungsdarstellung des für die Gemahlin des kleinarmenischen Königs Lewon III. von einem Avetelg geschriebenen Evangelienbuches Nr. 2563 der Bibliothek des armenischen Patriarchats in Jerusalem: A. Tchobanian, *La Rosairie d'Arménie* II. Tafel neben S. 252. Das rote Lendentuch geht auch hier auf ein ursprüngliches purpurnes Kolobion zurück. Ein dunkelfarbiges und von den Hüften an den Unterleib und die ganzen Beine bedeckendes Kleidungsstück trägt der Gekreuzigte auch in der angeführten Darstellung von Pantokratoros, sogar noch das Kolobion selbst in einer anderen Kreuzigungsminiatur des Londoner Psalters (Millet, a. a. O. S. 453 Fig. 460). Das Detail weist also in die gleiche Richtung wie die Gesamtgestaltung.

Bl. 5 v⁰. Grablegung: Die schwarze Grabeshöhle öffnet sich in einer roten Felsenhöhe. Joseph von Arimathäa rechts und Johannes links heben die mumienhafte Leiche in das Troggrab. Hinter dem ersteren erscheint die Mutter Gottes und über ihr noch die Halbfigur eines deutenden Engels. Nikodemus fehlt. Die Darstellung ist ungleich lebensvoller als das, was hier der armenische Evangelienbuchschmuck gemeinhin zu bieten pflegt: im Kerne die von zwei Männern, Joseph und Nikodemus, getragene Mumie und im Hintergrunde das leere Kreuz².

¹ Ältestes armenisches Beispiel in der Darstellung einer Hs. die im Jahre 1211 geschrieben wurde und in dem Kloster Hormos bei Ani ihren malerischen Schmuck erhielt: Tchobanian III Taf. neben S. 234. Weiter vgl. Macler, *Miniatures* Taf. XVII Fig. 35, XXII Fig. 51, *Documents* Taf. XLVIII Fig. 104, LXIX Fig. 160 und bezüglich der byzantinischen Kunst Millet a. a. O. S. 260—284.

² So ganz allein bei Macler, *Miniatures* Taf. XVII Fig. 38, XXIV Fig. 51 und in einer älteren, im Jahre 1652/3 neugebundenen Hs. der armenischen Jakobuskathedrale in Jerusalem. Meist treten in gleich symmetrischer Anordnung noch Maria und Johannes und in der Höhe ein Paar schwebender Engel hinzu. Vgl. Macler, *Documents* Taf. XXIV Fig. 51, XXVII Fig. 60, L Fig. 108, LXXI Fig. 162. Über zwei diesen Typ bietende Hss. in Jerusalem aus den Jahren 1651 und 1712 *Mh. f. Kw.* IV S. 256. Mit dem ganzen Gegenstand wechselt derjenige der Beweinung.

Einfacher sind sogar noch die Grablegungen der Leningrader Unzialblätter und des Pariser illustrierten koptischen Evangelienbuches vom Jahre 1179: bei Millet a. a. O. Fig. 485 neben S. 462 bzw. Fig. 486 neben S. 464.

Bl. 6r⁰. Anastasis im wesentlichen im *Descensus*-Typus: Christus bzw. seine mit der Gottheit vereinigte menschliche Seele schreitet, mit der Linken ein schlankes Holzkreuz haltend, nach rechts hin abwärts. Seine Rechte erfaßt diejenige Adams, hinter dem Eva erscheint. Beide steigen sachgemäß nicht aus Sarkophagen auf. Doch wird ein solcher hinter ihnen sichtbar. Hinter der Christusgestalt, unter der nur die gekreuzten Türflügel der Unterwelt gegeben sind, entsteigen die dabei nur bis zur Brusthöhe sichtbar werdenden Gestalten der beiden Könige David und Salomon einem anderen. Die Gestalt des Hades oder Satan und Johannes der Täufer fehlen. Hinter dem Ganzen steht also wohl im Grunde genommen die vom Mosaik in Hosias Lukas gebotene einfachste und klassische Form vielmehr einer echten Ἀνάστασις, die aber unter dem Einfluß des *Descensus*-Typus umgestaltet wurde. Wenn dabei noch empfunden wurde, daß bei einer solchen Umgestaltung mindestens für die Protoplasten das Sarkophag-Motiv aufgegeben werden müsse, so weist das für die Entstehung des Mischtypus in eine zweifellos noch verhältnismäßig frühe Zeit¹).

Eine zweite Gruppe bildlicher Darstellungen steht in — größtenteils rein äußerlicher — Verbindung mit dem wie üblich in eine umrahmende Architektur gefaßten Text der Eusebianischen Kanones bzw. des sie einleitenden Briefes des Eusebios an Karpianos. Der letztere füllt die Blätter 6v⁰—7r⁰, und oben in der Rahmenarchitektur sind in Medaillons, die hier von der armenischen Buchmalerei mit Vorliebe gegebenen² Brustbilder 6r⁰ des Eusebios und 7r⁰ — mit der ausdrücklichen Beischrift *Կարբանու* (*sic!*) — des Karpianos angebracht. Doch ist von dem ersteren die bloße Vorzeichnung nicht farbig ausgeführt worden. Der Text der Kanones nimmt alsdann Bl. 8r⁰, 9v⁰, 10r⁰, 11v⁰, 12r⁰, 13r⁰ und 14r ein. Ihre in roter Zeichnung ausgeführte Rahmenarchitektur schließt oben ausnahmslos in geraden Architraven ab, auch das gegenüber den Bogen frühchristlich-syrischer, von diesen abhängigen älterer armenischer, abendländischer und gelegentlich auch byzantinischer Kanonesarchitektur eine für den späteren armenischen Evangelienbuchschnuck charakteristische Erscheinung. Eingeschaltet ist folgendes — mindestens unmittelbar — völlig zusammenhangslose Bildmaterial:

Bl. 8v⁰. Traum Josephs: Dieser liegt lang ausgestreckt. Hinter ihm kommt von links her der Engel mit Skeptron und Redegestus. Es besteht grundsätzlich Übereinstimmung mit der entsprechenden Darstellung, die unterhalb der Ver-

¹ Ein Fehlen des Sarkophagmotivs bei Adam und Eva ist allerdings überhaupt in der armenischen Buchmalerei verhältnismäßig häufig zu beobachten. Vgl. Macler, *Miniatures*, Taf. XIII Fig. 25, *Documents* Taf. LXXII Fig. 165, sowie *Mh. f. Kw.* IV S. 256 bzw. Taf. LIII Fig. 4. Statt dessen scheint *Miniatures* Taf. XXV Fig. 57 Adam aus züngelnden Flammen emporgehoben zu werden, ebenda Taf. XXXVIII Fig. 91 aus einer von Fischen bevölkerten unterirdischen Wassertiefe. Das ist natürlich beides jung, das erstere wohl auch durch abendländischen Einfluß bedingt.

² Beispiele: Macler, *Miniatures* Taf. LVIII Fig. 158f. *Documents* Taf. XII Fig. 15f. LIII 114, LXXV Fig. 171f., Tchobanian II S. 67, Eusebios: Tchobanian I Taf. neben S. 58, Karpianos: Tchobanian II Taf. neben S. 40.

kündigungsszene in der verlorenen Hs. der armenischen Jakobuskathedrale in Jerusalem vom Jahre 1415/16 erscheint.

Bl. 9r⁰. Brustbild des Pantokrators: Die Linke hält das geöffnete Buch, die Rechte führt einen Segengestus durch Zusammenlegen des vierten Fingers mit dem Daumen aus. Oben die armenische Beischrift ՅՈՒՐՈ, unten die griechische: IC XC.

Bl. 10v⁰. Ausschnitt aus einer Paradiesesdarstellung: In einer Gartenvegetation sitzt eine ein schlankes Stabkreuz haltende nackte jugendliche Gestalt mit Nimbus, die man bei der Länge des Haares, der starken Entwicklung der Brüste und dem Fehlen sichtbar werdender männlicher Geschlechtsteile zweifellos für eine weibliche zu halten geneigt sein müßte, wenn nicht die Beischrift աւազակն (der Räuber) sicherstellte, daß es sich um den in das Paradies eingegangenen „guten Schächer“ handelt. Daneben erscheint über etwas Viereckigem, das wie ein hochgestellter Trog oder ein Gestell wirkt, aber wohl ohne weiteres als die Paradiesestüre betrachtet werden könnte, mit der Beischrift սէրափէն, einer Konfusion von „Seraphim“ und „Cherubim“, ein ἑξαπτέρυγος, dessen drei Flügelpaare nach unten Menschenfüße und nach oben das nimbierte Menschenantlitz sichtbar werden lassen. Wir haben es mit zwei auch dort nebeneinanderstehenden Elementen der Paradiesesdarstellung des reichst entwickelten byzantinischen Weltgerichtsbildes zu tun, wie sie links von der Türe etwa das große Mosaik des Domes von Torcello zeigt¹, wo der hier stehende

¹ Phot. Alinari P^c 2a Nr. 18281. Abbildung beispielsweise bei C. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*. Paris 1910. S. 512. Fig. 248. ² Paris 1926. S. 545, Fig. 259. — Wie hier, so ist der Schächer jugendlich bartlos gegeben auch in der entsprechenden Darstellung des aus dem 12. Jahrh. stammenden Freskos des Weltgerichts in der Erlöserkirche zu Nereditsa bei Novgorod: V. K. Mjafondov, *Freski Spara Neredicy*. Leningrad 1925. Taf. 76, 2. Späterhin pflegt er durchweg bärtig dargestellt zu werden. Vgl. z. B. die Gerichtsbilder in der Trapeza von Lawra, dem äußeren Narthex von Dochiariou und der Trapeza von Dionysiou auf dem Athos: G. Millet, *Monuments de l'Athos. I. Les Peintures*. Paris 1927. Taf. 149, 1; 248, 2; H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athosklöstern*. ² Leipzig 1924 Taf. 18, der 1500/01 ausgemalten Kirche des nordrussischen Theraponklosters: W. T. Georgievskij, *Freski Ferapontova monastyrja*. Petersburg 1911 Taf. 39, derjenigen des bulgarischen Georgsklosters bei Kremikovei: J. Grabar, *La Peinture religieuse en Bulgarie*. Paris 1928, Taf. LV1a, einer illustrierten kirchenslawischen Evangelienhs. aus Sucevitza: S. Nersessian, *The Art Bulletin* IX, Fig. 55, der Ikonostasistüre der St. Peter- und Paulskathedrale in Novgorod und einer russischen Ikon: N. Kondakov, *The Russian Icon*. Translated by E. H. Mines. Oxford 1927, Taf. VI 2 bzw. LXIII. Diesen bärtigen Typus vertreten denn auch die jungen armenischen Parallelen in Übereinstimmung mit einem georgischen Fresko des 14. Jahrh.s in Nabachtevi (Prov. Kartli), von dem eine Reproduktion in natürlicher Größe auf der Schau vom Jahre 1930 (vgl. meinen Bericht *Eine Wanderausstellung georgischer Kunst* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* V S. 239—242) als Nr. II 34 ausgestellt war. Es ist beachtenswert, daß in Torcello, der Miniatur der Hs. von Sucevitza und der (gegen Text S. 263!) den Schächer auslassenden von *Paris. Gr. 74* (bei E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*. I. Paris 1904 S. 261 Abb. 100) die thronende Gottesmutter unserer Paradiesdarstellung noch nicht von den sie späterhin regelmäßig adorierenden beiden Engeln flankiert ist und daß neben ihr der Schächer zu stehen pflegt. Aus einer allerdings reichlich seltsamen Kontamination der frauenhaft jugendlichen männlichen mit der dieser unmittelbar benachbarten sitzenden weiblichen Gestalt muß das in der Oxforder armenischen Hs. Vorliegende letzten Endes hervorgegangen sein.

und mit einem Lendenschurz bekleidete „gute Schächer“ eine ähnlich stark mädchenhafte Gestaltung aufweist. Der normale armenische Evangelienbuchschnuck durch eine Serie ganzseitiger Vorsatzbilder pflegt dem Gerichtsgedanken zwei Darstellungen zu widmen: das als Golgothaprachtkreuz gebildete „Zeichen des Menschensohnes“ mit Christusbild in Medaillon und den zwischen den vier Kreuzarmen hervorkommenden Brustbildern Posaunen blasender Engel¹ und das gewöhnlich mit der darunter gegebenen Szene der Seelenwägung verbundene Schema der Δέσις mit dem auf den vier apokalyptischen ζῶα bzw. Evangelistensymbolen thronender Weltrichter-Christu². Statt dessen oder in entsprechenden Reihen ganzseitiger Einschaltbilder das Weltgerichtsbild des byzantinischen Typus zu bieten, schien eine Eigentümlichkeit vorwiegend erst jüngster Hss. zu sein³, in deren Paradiesesdarstellung dabei dann wenigstens das eine oder das andere der beiden Motive unserer wesentlich älteren Miniatur auftritt, so in dem armenischen Tetraevangelium Nr. 3290 der Universitätsbibliothek in Bologna (Macler, *Miniatures* Taf. LVI Fig. 153) der hier bärtige, aber noch immer etwas weibliche Brüste aufweisende Schächer und in einer Miniatur des 17. Jahrh.s bei Tchobanian I neben S. 30 der hier in den Rahmen des viereckigen Oblongums gestellte ἑξαπτέρυγος. Daß in jenem wirklich die Paradiesestüre zu erblicken sei, zeigen in Übereinstimmung mit dem Normalbestand byzantinischer Weltgerichtsdarstellung deutlich sowohl Torcello, wo auf es, von einem Engel geführt, Petrus mit seinem Schlüssel sich hinbewegt, als die späteren armenischen Darstellungen, in denen das gleiche eine ganze Schar Auserwählter tut. Bemerkenswert ist in derjenigen vom Jahre 1305 vor allem die zu einem Mißverständnis geradezu herausfordernde Darstellungsweise des Schächers. Bei der Bedeutung, welche das Weltgerichtsbild des christlichen Ostens ganz unverkennbar für die Bildung der eschatologischen Vorstellungen Muhammeds besessen hat, wäre es durchaus denkbar, daß in Ähnlichem die Quelle für diejenige seiner paradiesischen Freudenmädchen zu suchen sein sollte. Damit würde sich ein letzter Zusammenhang der auf den ersten Blick seltsam genug wirkenden Darstellung mit syrischer Kunst schon des 6. Jahrh.s ergeben.

¹ Vgl. Beispiele: Macler, *Miniatures* Taf. XXXI Fig. 74, XL Fig. 96, *Documento* XXVI Fig. 57, LII Fig. 112, LXXIII Fig. 108 und *Mh. f. Kw.* IV Taf. 55, 2. Ausnahmsweise verbunden mit der Seelenwägung: Macler, *Miniatures* Taf. XXVII Fig. 61.

² Beispiele: Macler, *Miniatures* Taf. XL Fig. 95, *Documents* Taf. XXV Fig. 56, LII Fig. 113 und *Mh. f. Kw.* III Taf. LIII Fig. 6. Darunter statt der Seelenwägung in zwei Zonen übereinander Selige und Verdammte: Macler, *Miniatures* Taf. XXVII Fig. 62, und in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* I Taf. IV 2, vielmehr über der Szene der Seelenwägung Brustbilder der zwölf Apostel wohl als der πάρεδροι des Weltrichters im Sinne von Mt. 19, 28: Macler, *Documents* Taf. XXVIII Fig. 61. Die Seitengestalten des Δέσις-Schemas fehlen ausnahmsweise ebenda Taf. LXXIII Fig. 167. Eine eigenartig erweiterte und wohl altertümlichere Gestalt der Komposition zeigt dieselben, die sonst im Brustbild gegeben werden in Vollgestalt unterhalb des von ἑξαπτέρυγοι flankierten thronenden Christus und zwischen ihnen zwei anbetende Engel: ebenda Taf. CI Fig. 255.

³ Außer den beiden im Text genannten wären anzuführen Macler, *Documents* Taf. LXXXVIII Fig. 206, Tchobanian III S. 228 vom Jahre 1678, die Darstellungen einer Hs. in Aleppo bei Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Tagebuchblätter aus Nord-syrien*. Berlin 1912. S. 52 Abb. 57, von ihm S. 51 auf 1450–1500 sicher sehr erheblich zu früh datiert, einer solchen von 1649/50 in der Jakobuskathedrale in Jerusalem und einer solchen von 1728/29 in Bethlehem. Vgl. *Röm. Quartalschr.* XX S. 158.

Bl. 11r⁰. Verkündigung an Zacharias: Dieser selbst steht rechts nach links gewandt und mit Rauchfaß vor demselben Baldachinbau, den die Darstellungsszene hinter Simeon und Anna zeigte. Von links kommt auf ihn der Erzengel mit Skeptron und Redegestus herzu. Der Gegenstand ist nach den rückwärtigen Blättern des Etschmiadzin-Evangeliers¹, wo seine Gegenüberstellung mit Mariä Verkündigung auf der alten syrischen Zweizahl dem Weihnachtsfest vorangehender „Verkündigungs“-Sonntage beruht², anderweitig in armenischem Evangelienbuchschnuck durch Ganzseitenbilder, soweit ich sehe, nicht zu belegen.

Bl. 12v⁰. Opfer Abrahams: Links erhebt sich der Altar, auf ihm der nur mit einem Lendenschurz bekleidete Knabe Isaak. Dahinter steigt noch höher das Mauerwerk anscheinend eines von rotem Ziegeldach abgeschlossenen Gebäudes an. Ganz rechts steht ein Baum, in dessen Zweigen oben der Widder hängt. Abraham mit langem weißem Bart und Haupthaar von gleicher Farbe unter einer diademartig geschmückten Mütze kniet vor dem Altar, hält mit der Linken den Knaben fest und zückt mit der Rechten das Schwert. Über dem Altar erscheint, streng frontal gesehen, der Engel, in der Rechten das Skeptron haltend und mit der Linken auf den Widder deutend. Noch stärker als die vorige muß diese Darstellung an das Etschmiadzin-Evangeliar vom Jahre 989 und daneben an dessen aus der Provinz Taron stammende Replik in Jerusalem³ und die gleichfalls dem 10. oder sogar noch dem 9. Jahrh. entstammenden Wiener Blätter Macler, *Miniatures* Taf. I—VIII⁴ erinnern. Denn nur mit diesen, mit denen irgend ein ikonographischer Zusammenhang dabei in seiner Ausführung allerdings nicht besteht, teilt die Hs. vom Jahre 1305 das alttestamentliche Sujet, das, wie ich gezeigt habe⁵, dort überall als mariologischer Typus zu verstehen ist und als solcher auf einen frühchristlich-aramäischen Evangelienbuchschnuck des 5. oder spätestens des beginnenden 6. Jahrh.s zurückweist, der das formale Prinzip ganzseitiger Vorsatzbilder mit dem materiellen einer Gegenüberstellung neutestamentlicher Szenen und ihrer alttestamentlichen Vorbilder verknüpfte. Folgerichtig ist anzunehmen, daß dieselbe letzte Quelle auch hier nachwirke.

Bl. 13r⁰. *Maiestas Domini*: Der Pantokrator thront in frontaler Vollgestalt mit Buch und Segensgestus, wie sie das frühere Brustbild aufwies. In den Ecken des Bildrechtecks sind oben links der Adler, rechts der menschengestaltige Engel, unten links das Rind und rechts der Löwe gegeben, die beiden ersteren durch die von ihnen gehaltenen Bücher als Evangelistensymbole charakterisiert⁶. Das Ganze

¹ J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler. I. Das Etschmiadzin-Evangeliar*. Wien 1891. Taf. II 1.

² Vgl. über diese mein *Festbreviar und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 169f. und *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Münster i. W. 1921. S. 105f.

³ J. Strzygowski, *Etschmiadzin-Evangeliar* Taf. V 1 bzw. *Ein zweites Etschmiadzin-Evangeliar* (in *Huschardzan. Festschrift aus Anlaß des 100 jährigen Bestehens der Mechitharistenkongregation in Wien*. Wien 1911. S. 346—352). Taf. III 2.

⁴ Taf. VI, Fig. 12 bzw. bei K. Weitzmann a. a. O. Taf. III, Abb. 28.

⁵ In dem Aufsatz über *Die frühchristlich-aramäische Kunst und die Konkordanz der Testamente* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* XII/XIV S. 162—179.

⁶ An dieser Bedeutung des von den „Lebewesen“ gehaltenen Buches ist natürlich schlechterdings und in keinem Zusammenhange zu rütteln. Es ist nur der urkundlichste Beleg für die Unhaltbarkeit seiner Position, wenn E. Weigand *Byzantin. Zeitschr.* XXXVII

berührt unmittelbar zweifellos im Sinne des abendländischen Darstellungstypus, der mit dem lateinischen Ausdruck bezeichnet zu werden pflegt. Doch unterliegt dessen eigene Unabhängigkeit vom Osten mehr als begründeten Zweifeln¹. Die Reihenfolge der Lebewesen ist je nachdem, ob man sie, links oben beginnend, über rechts oben und rechts unten bis nach links unten einheitlich die Christusgestalt umziehen oder in einer oberen und einer unteren Teilreihe von links nach rechts sich entwickeln läßt, der Reihenfolge in welcher die Evangelien im byzantinischen Ritus² bzw. nach altpalästinensischem Brauche³ Gegenstand jährlicher *lectio continua* oder Banlesung sind. Da Gleiches — als urkundlichster Beleg eines Zusammenhangs mit vorikonoklastischer Kunst des Ostens — auch in abendländischen *Maiestas*-Darstellungen des karolingischen Zeitalters begegnet⁴, wird damit eine — letzten Endes allerdings dann doch auf solche zurückweisende — Abhängigkeit unserer armenischen Miniatur von abendländischen Einflüssen, denen die Kunst der kleinarmenischen Welt während und seit den Kreuzzügen weit geöffnet war, keineswegs unbedingt ausgeschlossen. Jüngstes stünde dann gegenüber der Zacharias-Verkündigung und dem Abrahamopfer — was allerdings innerlich alles eher als wahrscheinlich ist — hart neben Ältestem.

Jedenfalls stellt sich zu letzterem die dritte Gruppe der in dem illustrierten armenischen Evangelienbuch der Bodleiana vorliegenden bildlichen Darstellungen, welche die vier den einzelnen Evangelien vorangestellten Evangelistenbilder umfaßt. Markus und der greise Johannes sind hier stehend und ein geöffnetes Buch haltend, Matthäus und Lukas dagegen sitzend, der erstere näherhin schrei-

S. 262 selbst das nicht mehr gelten lassen will: Seine Ausführungen in diesem Sinne sind alles eher als überzeugend. Πρῶτον ψεῦδος bleibt dabei immer das „*quod non est in actis, non est in mundo*“ in dem Sinne, daß alles, was in vorikonoklastischer Kunst des Ostens einst lebendig war, uns es noch unmittelbar greifbar werden müsse.

¹ Vgl. meinen Aufsatz über *Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalischen Parallelen* in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* I S. 242–260.

² Jo., Mt., Lk., Mk.

³ Jo., Mt., Mk., Lk. — Vgl. über diese, die einer schon von Origenes gekannten Gestaltung des Vierevangelienbuches folgt, meinen Aufsatz über *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem, Byzantin. Zeitschr.* XXX S. 350–359, bes. S. 354f.

⁴ Die Anordnung der armenischen Darstellung vertreten hier z. B. das Lothar-Evangeliar *Bibl. Nat. Lat. 266* (A. Boinet, *La Miniature Carolingienne. Ses origines. Son développement.* Paris 1913. Taf. XXXI bzw. W. Köhler, *Die Karolingischen Miniaturen. I. Die Schule von Tours.* Berlin 1933. Taf. 98b) und ein Evangeliar von Le Mans (Köhler a. a. O. Taf. 118b). Unten der Löwe links und das Rind rechts gegeben ist in der Bibel Karls des Kahlen in S. Paolo fuori la Mura (Boinet Taf. CXXV B). Gleiche Anordnung auf den Elfenbeinen bei Ad. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser.* I. Berlin 1914. Taf. XIII Nr. 23, LXXIV Nr. 62 und LXXV Nr. 163a. Das Zugrundeliegen wirklich dieser d. h. der Ordnung des byzantinischen Lesesystems ist durch die Art der Anbringung der Lebewesen sichergestellt in der Vivianus-Bibel *Bibl. Nat. Lat.* (Boinet Taf. XLVIII B, Köhler, Taf. 73). Diesen Dingen und entsprechenden Schwankungen der armenischen Ordnung wird einmal systematisch nachgegangen werden müssen. Nicht erledigt sind sie durch die abgründliche Weisheit von Sätzen wie: „*L'ordre classique a été d'ailleurs renversé: ce qui doit être à gauche se trouve à droite*“ oder „*Quant à la disposition des Vivants, elle ne cesse de varier*“, wie wir sie neuerdings bei F. van der Meer, *Maiestas Domini, Théophanies de l'Apocalypse dans l'Art Chrétien.* Città del Vaticano 1938. S. 332, 334 vorgesetzt bekommen.

bend, der letztere gleichfalls mit geöffnetem Buche dargestellt. Das ist wenigstens zahlenmäßig genau derselbe Ausgleich zwischen dem offenbar ursprünglich auf armenischem Boden nach syrischem Vorbild allein herrschend gewesenen stehenden und dem hier unter byzantinischem Einfluß eindringenden sitzenden Autorenbildtypus der Evangelisten, den an der Schwelle des 10. Jahrh.s das Evangelienbuch der Königin Mlke¹ aufweist.

Der Erhaltungszustand unserer armenischen Miniaturen ist im allgemeinen kein erfreulicher. Wo er aber gut ist, läßt sich ein um so erfreulicherer Können der ausführenden Hand feststellen. Daß von dieser eine erheblich ältere Vorlage lediglich kopiert wurde, ist schon dem ikonographischen Einzelbefunde zu entnehmen. Offenbar wurde aber auch als Ganzes der anscheinend lückenhafte und andererseits wieder nicht einheitliche Bilderbestand jener Vorlage mit sklavischer Treue übernommen. Auf eine Lückenhaftigkeit desselben weist zunächst zwingend derjenige der ersten Bildergruppe der vorliegenden Hs. hin. Gemessen an dem Normalbestand entsprechender liturgisch bedingter Serien, muß in ihnen neben demjenigen irgend eines Gründonnerstagsbildes das Fehlen von Darstellungen der Verklärung, der Auferweckung des Lazarus, des Myrophorenganges, der Himmelfahrt und des Pfingstwunders befremden. Man könnte annehmen, daß in der Vorlage jeweils Verkündigung und Weihnachtsbild, Darstellung und Taufe, Einzug und Kreuzigung, Begräbnis und Anastasis von r⁰ und v⁰ eines Blattes vereinigt gewesen wären. Zwischen dem zweiten und dritten dieser Blätter wäre alsdann ein solches mit Verklärung und Lazaruserweckung, nach dem letzten wären mindestens zwei weitere ausgefallen gewesen, welche die drei nach der Anastasis fehlenden Szenen und irgend eine vierte enthalten gehabt hätten: eine wie immer gestaltete Gerichtsdarstellung, das Entschlafen der Gottesmutter² oder ein Widmungsbild. Da aber die ganzseitigen Szenenreihen zu Anfang armenischer Tetraevangelien ständig auf einem v⁰ beginnen müßte mit dem Verlust eines Blattes auch noch zu Anfang gerechnet werden, dessen v⁰ eine Mariä Verkündigung noch vorangehende neutestamentliche Szene, als welche dann nur die Verkündigung an Zacharias in Betracht käme, oder eine Darstellung enthalten hätte, die ursprünglich mit ihr auf dem gleichen Blatt vereinigt, hier aber verselbständigt gewesen wäre. Beides ließe sich auf Grund eines entsprechenden Beispiels vom Traume Josephs wie vom Abrahamsopfer denken³. Unerklärt bliebe bei allem dem freilich immer noch das Fehlen eines Gründonnerstagsbildes, und man müßte, um hier eine Erklärung zu gewinnen, schon auf eine noch entferntere Vorlage zurückgehen, in der — etwa gerade auf Grund einer Verbindung von Mariä Verkündigung mit einer später verselbständigten Darstellung auf gleichem Blatt — die Verteilung der einzelnen Darstellungen auf r⁰ und v⁰ der Blätter eine solche gewesen wäre, daß zwischen Einzug und Kreuzigung ein Blatt mit den beiden vorkommenden typischen Gründonnerstagsbildern, Abendmahl

¹ K. Weitzmann a. a. O. Taf. III.

² Dieses ist innerhalb des Zyklus seitengroßer Vorsatzbilder armenischer Evangelienbücher in der Jerusalemer Hs. vom Jahre 1415/6 dargestellt und eine entsprechende Darstellung ist nach einer anderen angeblich gleichfalls des 15. Jahrh.s abgebildet bei Mac-ler, *Documents* Taf. CI Fig. 256.

³ Ersterer unter der Verkündigungsszene in der Jerusalemer Hs. von 1415/6, letzteres über derselben in den Wiener Blättern des 10. oder noch 9. Jahrh.s. Vgl. oben S. 218f. 221.

und Fußwaschung¹, oder einem dieser beiden und irgend einem ersten Passionsbild, etwa der Gefangennahme², verlorengehen konnte. Zu keinem sicheren Ergebnis ist auch bezüglich der letzten Herkunft der Darstellungen der zweiten Gruppe zu gelangen. Augenscheinlich haben sie auch schon in der Vorlage den Text der Eusebianischen Kanones unterbrochen, müssen in diesen also irrig verbunden gewesen sein, was zur Voraussetzung hat, daß auch sie dort paarweise auf r⁰ und v⁰ je eines Blattes vereinigt waren. Diese Blätter hätten dabei anscheinend ursprünglich die Vorsatzbilderzyklen dreier verschiedener Hss. eröffnet, wobei zunächst wohl auf dem ehemals freien r⁰ der Verkündigung an Zacharias eine spätere Hand *in horrorem vacui* den Ausschnitt aus der Paradiesesdarstellung eines Weltgerichtsbildes angebracht hätte. In den beiden anderen Fällen müßten die beiden Blätter auch noch in sich verkehrt eingebunden gewesen sein und die dem Schreiber bzw. Maler der Hs. vom Jahre 1305 auf einem v⁰ vorgelagerte Darstellung von Hause aus diejenige des r⁰ gewesen sein. Einmal im Brustbild, das andere Mal in Vollgestalt gegeben wäre hier der Pantokrator einer mit dem Traume Josephs bzw. mit dem Abrahamopfer anhebenden Folge szenischer Ganzseitenbilder vorangegangen. Eines dieser drei falsch verbundenen Blätter könnte und würde dann wohl auch dasjenige gewesen sein, das in der Vorlage selbst zu Anfang fehlte. Die beiden anderen müßten aus anderen noch älteren Evangelienbüchern gestammt haben. Für das Alter der Vorlage würde aus einem so sich ergebenden Befunde nur mit allem Nachdruck darauf zu schließen sein, daß sie wohl schon eine Reihe von Jahrhunderten früher entstanden war, als ihre in *Bodl. Arund. 3* uns erhaltene Kopie, und mindestens ebenso sehr müßte das von den zwei in sie verbundenen ursprünglich fremden Blättern gelten.

Prof. A. BAUMSTARK

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE

Bericht über die archäologischen Ergebnisse der Untersuchungen in der Geburtskirche in Bethlehem.

In den letzten Jahrzehnten hat die archäologische Forschung sich lebhaft mit den Fragen beschäftigt, die die ehrwürdige altersgraue Basilika über der Geburtsgrötte immer wieder aufwerfen ließ; da genauere geschichtliche Nachrichten über den Bau nicht vorhanden sind, mußten stilkritische Erwägungen und technische Untersuchungen der Bauteile, soweit solche überhaupt zugänglich waren, zu abweichenden Lösungen führen, die im wesentlichen auf folgende drei Möglichkeiten hinausliefen: 1. Der Bau ist einheitlichen Ursprungs und auf Konstantin, oder 2. auf Justinian zurückzuführen, oder 3. er stammt aus verschiedenen Perioden, ist von Konstantin begründet, aber durch Justinian er-

¹ Letztere ist der regelmäßig dargestellte Gegenstand, ersteres als Kommunionsspendung bietet die Hs. von 1415/6. Beide Gegenstände in einer und derselben Hs.: Macler, *Miniatures*, Taf. LIV Fig. 145 und LV Fig. 146, *Documents* Taf. LXXXVII Fig. 200f.

² Das zum eigentlichen Normalbestand unserer armenischen Vorsatzbilderreihen nicht gehörende Sujet findet sich immerhin sehr häufig. Vgl. Macler, Taf. XII Fig. 23, XXVII Fig. 89, LV Fig. 147, *Documentes* Taf. XXII Fig. 49, XXIII Fig. 51, IL Fig. 106, LXXXII Fig. 197. Vielfach ist daneben dann auch noch die Kreuztragung gegeben.

heblich (besonders im Ostabschluß) umgestaltet worden. Die weitaus größte Zahl der Forscher entschied sich für die erstere Möglichkeit; so, um nur die größeren Spezialarbeiten der neueren Zeit zu nennen: W. Harvey, W. R. Lethaby, H. A. A. Cruso, A. C. Headlam, *The Church of the Nativity at Bethlehem*, edited by R. Weir Schultz (London 1910) und E. Weigand, *Die Geburtskirche von Bethlehem* (= *Studien über christliche Denkmäler* hrsg. von J. Ficker, neue Folge 1) (Leipzig 1911); ihnen schlossen sich O. Wulff, J. Strzygowski, G. Dalman (dieser mit einigen Bedenken), u. a. an, so daß die Ansicht, daß wir in der heutigen Geburtskirche noch den Bau Konstantins vor uns hätten, fast zur communis opinio wurde. Auf Grund eingehender Untersuchungen konnten aber die Dominikanerpatres der École biblique in Jerusalem, H. Vincent und F. M. Abel in ihrem Werke *Bethléem, Le Sanctuaire de la Nativité* (Paris 1914) (im folgenden = *Bethléem*) unter scharfer Ablehnung der These Weigands eine andere Lösung vorlegen, wonach das Querschiff mit den trikonchalen Abschluß sowie der Narthex auf einen Umbau Justinians zurückzuführen seien, dem auch das (zweigeschossige) Atrium Konstantins zum Opfer fiel. In einer teilweise sehr heftigen Polemik verteidigten die beiden Gegner ihre Ansicht: Weigand in der *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* XXXVIII (1915), S. 89—135 und *ebenda* XLVI (1923) S. 193—212, Vincent in der *Revue biblique*, N. S. XVI (1919) S. 297—301 und Abel, *ebenda* XVII (1920) S. 603. Die Darlegungen Weigands in seiner ersten Schrift und seine Entgegnungen gegen die Lösung Vincents hinterließen jedoch eine so starke Wirkung, daß, um nur die jüngsten Äußerungen zu erwähnen, H. Christ in der *Rivista di Archeologia Cristiana* XII (1935), S. 295 und 305f. diese Ansicht als selbstverständlich voraussetzte und C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas* II (Leipzig 1935), S. 122 noch erklären konnte: „An dem einheitlichen konstantinischen Zustand der Kirche ist also, so lange der Gegenbeweis nicht erbracht ist, festzuhalten“. Die Erbringung des Gegenbeweises war aber um dieselbe Zeit schon im Gange, und zwar durch die Untersuchungen, die W. Harvey im Auftrage der englischen Mandatsregierung 1933 und 1934 vornahm, um den baulichen Zustand, der zuletzt durch das Erdbeben 1927 sehr gelitten hatte, festzustellen. Über das Ergebnis legte er einen Bericht mit einer reichen Ausstattung von Plänen und Abbildungen vor: *Structural Survey of the Church of the Nativity Bethlehem. With an Introduction by E. T. Richmond* (Oxford 1935), im folgenden abgekürzt „*Survey*“. Richmond gibt auf 10 Seiten eine knappe und klare Zusammenfassung der Geschichte des Baues bis heute; Harvey legt in Part. I (S. 3—12) den erschreckend schlechten baulichen Zustand der Kirche dar und macht in P. II (S. 13—15) Vorschläge für die sehr umfangreichen notwendigen Ausbesserungen, in P. III (S. 16—24) empfiehlt er zunächst einige Änderungen des gegenwärtigen Baues (Öffnung vermauerter Fenster und Türen, Beseitigung einiger störender Mauern) und beschreibt dann kurz die gefundenen Reste der älteren Anlagen, betont aber ausdrücklich, daß es nicht in seiner Absicht liege, deren historische und archäologische Auswertung (Rekonstruktion) zu versuchen, er hofft vielmehr, daß diese Aufgabe auf Grund seines Materials von anderen gelöst werde; für die Möglichkeit, einige der Funde in eine Rekonstruktion des Baues einzugliedern, macht er dann beachtenswerte Vorschläge. In dem Supplementary Report (S. 25—30) beschäftigt er sich mit den Resultaten der erst kurz vor dem Weihnachtsfeste 1934 vorgenommenen Untersuchungen im Nordarm des Transepts, die leider nur bis zur Mittelaxe der

Vierung durchgeführt werden konnten, aber trotzdem zur überraschenden Entdeckung der Fundamente eines oktogonalen Baues über der Geburtsgrötte und der umgebenden Mosaiken führten. — In dem Artikel *The Early Basilica at Bethlehem* (*Pal. Exp. Fund. Quarterly Statement* LXVIII [1936] S. 28—33) beschreibt Harvey die Funde, die uns eine Vorstellung vom konstantinischen Bau ermöglichen, und spricht die Hoffnung aus, daß noch weitere notwendige Untersuchungen gemacht werden, um das halbgelöste Problem der ersten Anlage vollständig zu klären. Zu den Ergebnissen äußerte sich dann der um das ganze Werk hochverdiente Direktor des Department of Antiquities, E. T. Richmond, in mehreren, ebenfalls mit ausgezeichneten Plänen und Bildern ausgestatteten Aufsätzen in dem *Quarterly of the Dep. of Ant. in Palestine* (= *QDAP*): 1. *Basilica of the Nativity. Discovery of the Remains of an Earlier Church* (V [1936] S. 75—81); 2. *The Church of the Nativity. The Plan of the Constantinian Church* (VI [1937] S. 63—66); 3. *The Church of the Nativity. The alterations carried out by Justinian* (ebenda, S. 67—72). — Über die Funde im Atrium hatte bereits R. W. Hamilton, *Excavations in the Atrium of the Church of the Nativity* (*QDAP* III [1934], S. 1—8) einen Bericht erstattet.

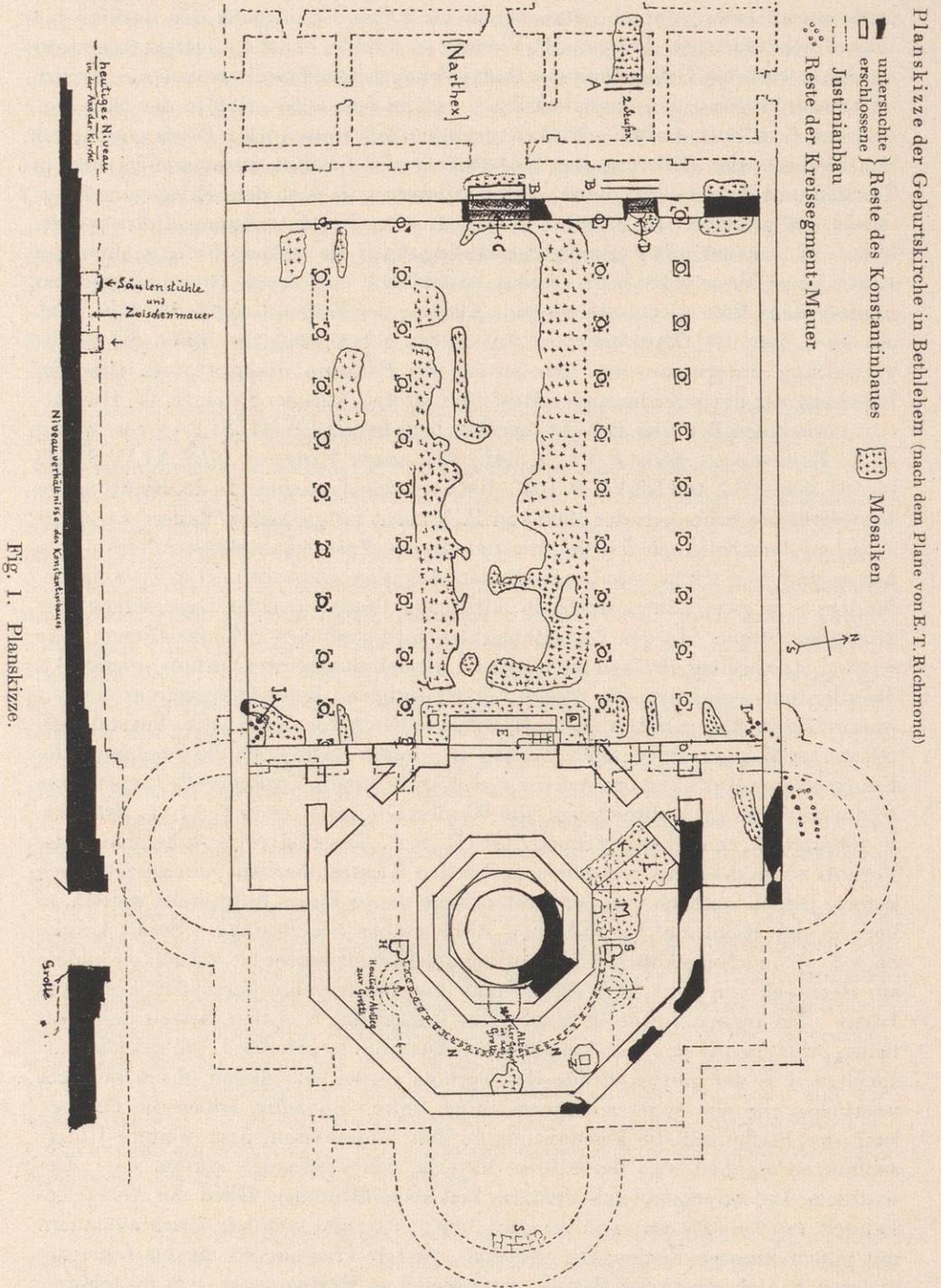
Die Ausdeutung der Funde und ihre Eingliederung in die Baugeschichte der Basilika hatte schon Richmond, besonders in den unter 2. und 3. genannten Aufsätzen versucht; ausführlicher und viel weitergehend befaßte sich P. Vincent mit dieser Aufgabe in dem wiederum mit Plänen und Abbildungen reich versehenen Artikel: *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité d'après les fouilles récentes* (*Revue biblique* [= *RB*] XLV [1936], S. 544—574; XLVI [1937], S. 93—121)¹. P. Vincent, der schon für das 1914 erschienene Bethlehemwerk sehr eingehende Beobachtungen an Ort und Stelle gemacht hatte, genoß den großen Vorzug, auch zu den Untersuchungen Harveys ständig hinzugezogen zu werden; es ist darum selbstverständlich, daß er sich in dem genannten Artikel sehr genau mit den zutage getretenen Bauresten beschäftigt, seine Hauptaufgabe erblickt er aber in der Erreichung des Zieles, das Harvey den Archäologen überlassen hatte: auf Grund des Materials die alten Bauten möglichst exakt zu rekonstruieren. Demgemäß gliedert er seine Darstellung in die Abschnitte: *I. La Basilique Constantiniennne, II. La restauration de Justinien, III. La restauration médiévale* (kurze Bemerkungen über einige neue Feststellungen, bes. der Reste des mittelalterlichen Kreuzganges).

In dieser Zeitschrift 3. Ser. IX. B. S. 268—271, hat A. Baumstark auf die hohe Bedeutung der Funde hingewiesen. Auf Grund dieser Publikationen will ich versuchen, über die Funde und deren Auswertung für die Rekonstruktion zu berichten; leider muß ich dies ohne das für die komplizierten Verhältnisse ganz besonders notwendige Illustrationsmaterial tun; die beiden hier beigegebenen Pläne sind mit Erlaubnis des Verlags meiner in: *Das Heilige Land* LXXXI (1937), S. 41—52 erschienenen kurzen Beschreibung entnommen; Fig. 1 soll nur eine Skizze sein, die ich auf Grund der Pläne von E. Richmond mit gewissen Vereinfachungen entworfen habe, Fig. 2 gibt mit Genehmigung des Autors den Plan Richmond's in *QDAP* VI, Fig. 1 wieder.

¹ Schon 1935 hatte er in den *Comptes rendus des Séances de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, S. 350—361 berichtet. — Die phantasievollen Deutungen von M. Vionnet in der Zeitschrift *Jerusalem* 1934, S. 681—687 kann ich übergehen.

Vor der ruinenhaften und durch die häßliche Stützmauer entstellten Fassade des heutigen Baues erstreckt sich ein etwa 65 m langer Vorplatz, der auf der Nordseite durch den auf dem stark abfallenden Gelände angelegten griechischen Friedhof begrenzt wird, und im Süden durch die Bauten des armenischen Klosters, die in einer vierfach gebrochenen Linie den Raum nach der Basilika hin immer mehr einengen. Wie jetzt P. Vincent (*RB XLV*, S. 546f.) mitteilt, konnte er im Jahre 1906 bei Gelegenheit der Anlage einer neuen Friedhofsmauer — freilich unter sehr ungünstigen Verhältnissen — soviel feststellen, daß in der Südwestecke des Friedhofs ein Mauerwinkel vergraben lag, dessen nach Osten gerichteter Schenkel mit der Richtung der Nordmauer der Basilika zusammenfiel und in Technik und Material mit dieser übereinstimmte. Als nach dem Kriege eine Fahrstraße am griechischen Friedhof vorbei an den Vorplatz herangeführt wurde, konnte P. Vincent unter günstigeren Bedingungen die seitdem übrig gebliebenen Reste jener Mauerecke noch einmal besichtigen und deren Richtung genauer untersuchen. Eine noch weitergehende Klärung der Fragen brachte das Jahr 1932, als der Leiter des Department of Antiquities gelegentlich der durch die Stadtverwaltung unternommenen Erneuerung des Pflasters dieses Platzes eine Erforschung der darunter liegenden Reste der älteren Anlagen durch R. W. Hamilton vornehmen ließ; der Bericht hierüber liegt in *QDAP III*, S. 1—8 vor, womit E. T. Richmond, *QDAP VI*, S. 63f., 67f. sowie Vincent, *RB XLV*, S. 547 bis 551, 569—572 und *LXVI*, S. 104—108 zu vergleichen sind. In der Richtung des west-östlichen Schenkels der 1906 von P. Vincent festgestellten Mauerecke wurde zwischen dem Friedhof und der Westmauer des Franziskanerklosters ein in 4 m Länge und 5 m Höhe erhaltenes Mauerstück von ausgezeichneter Technik gefunden — je zwei Läufer wechseln mit einem Binder in jeder Lage der gut bearbeiteten Steine. In der Fortsetzung des nord-südlichen Schenkels jener Ecke wurden Stücke einer gleichen westlichen Abschlußmauer des Vorhofs aufgedeckt, die allerdings von einer sehr dicken mittelalterlichen Befestigungsmauer umbaut waren. Dieser Zeit gehört auch ein daselbst in der Achse der Basilika liegender gepflasterter Zugang durch einen Torbau an, dessen Reste noch die Zeichnung des Franziskaners Bernardino Amico v. J. 1596 in seinem *Trattato delle Piante* (Rom 1609 u. ö.) sehr gut aufweist; vgl. die Wiedergabe bei Vincent-Abel, *Bethléem*, S. 196 und 197 und Hamilton *QDAP III*, S. 2. Die südliche Außenmauer des Vorhofs ist größtenteils von dem armenischen Kloster überbaut; ein kurzes Stück konnte jedoch westlich von der letzten Ecke dieses Baues festgestellt werden, es liegt in der Richtung der südlichen Außenmauer der Basilika. Somit konnte nach S, W und N die äußere Umgrenzung des Vorhofs bestimmt werden: er bildete ein Rechteck von etwa 27 m Breite und (von Narthex aus gerechnet) von 65 m Länge. Im Innern wurde in etwa 24 m Entfernung von den Resten der westlichen Abgrenzung das Fundament einer Quermauer gefunden, die offenbar ursprünglich in der ganzen Breite des Vorhofs verlief und diesen in ein kürzeres westliches und ein längeres östliches Stück teilte. Zunächst schien die Bearbeitung der Steine auf die konstantinische Zeit hinzuweisen, aber weitere Untersuchungen ergaben, daß nur älteres Material neu verwendet worden war. Der westliche Teil ist ersichtlich in späterer Zeit als selbständiges Glied der Anlage behandelt worden und war wohl in etwa 3,50 m Abstand von den Abschlußmauern mit einem inneren Säulengang versehen, dessen Tragmauern, in der Linie der äußeren Säulenreihen der Basilika verlaufend, in Resten unter dem mittelalter-

lichen Pflaster zutage traten. Die hier in verschiedener Höhenlage gefundenen Überbleibsel früherer Pflasterungen scheinen eine völlige Klärung der Zusammengehörigkeit und zeitlichen Einordnung nicht zu ermöglichen; der unterste, kon-



stantinische (?) Bodenbelag, der sich mit einer leichten Senkung von Ost nach West wohl über beide Teile des Vorhofes erstreckt, liegt durchschnittlich etwa 1,30 m unter dem heutigen Niveau. Von der östlichen Hälfte des Vorhofs, die wohl seit dem Umbau Justinians das eigentliche Atrium bildete, kamen bei den Sondierungen ebenfalls Tragmauern einer inneren Säulenhalle auf der Ost-, West- und Nordseite zum Vorschein; der östliche Portikus war an den Narthex angelehnt, der südliche ist bedeckt von dem armenischen Kloster, in dem sich der südöstliche Eckpfeiler mit korinthischem Kapitell (zusammen 4,55 m hoch) und eine oben abgebrochene Säule mit Base (in situ) erhalten haben. Aus der Entfernung dieser beiden Stücke berechnet P. Vincent (*RB XLVI*, S. 106f.) die Ausdehnung dieser inneren Säulengalerie; im S und N je zwei Eckpfeiler zu 0,90 m und neun Säulen zu 0,68 m Durchmesser, dazu zehn Interkolumnien zu je 2 m = 27,92 m; für die Ost- und Westseite entsprechend je zwei Eckpilaster

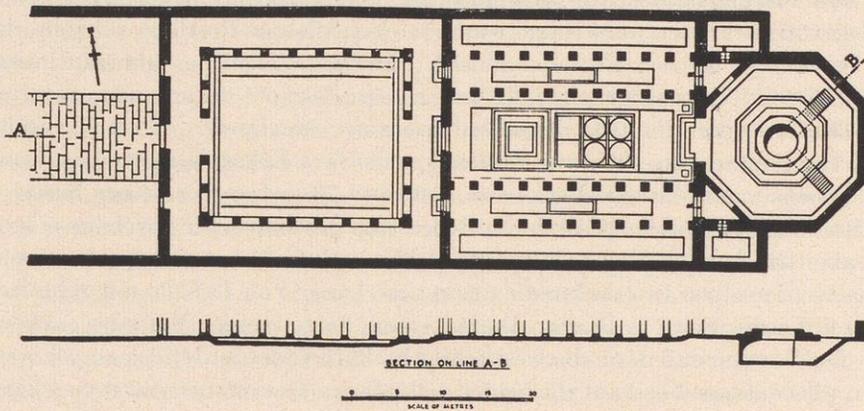


Fig. 2.

und sechs Säulen mit sieben Interkolumnien = 19,88 m; dieselbe Säulendisposition nimmt auch Richmond, *QDAP VI*, S. 67 an. Die Arkaden, deren Höhe mit den Rundbögen 5,55 m betrug, hatten nach der Hypothese von P. Vincent (*RB XLV*, S. 572) ein Obergeschoß. Noch im 16. Jahrh. müssen deutliche Spuren dieses Atriums auf der Oberfläche des mittelalterlichen Bodenbelags sichtbar gewesen sein, die Bernardino Amico in seiner Zeichnung wiedergibt.

Für die Rekonstruktion des konstantinischen Atriums haben die Untersuchungen wohl wichtige Elemente geliefert, aber sie reichen doch nicht hin, um ein in jeder Hinsicht sicheres Bild zu vermitteln; besonders die Bestimmung der Länge bleibt noch Gegenstand der „Berechnung“. Da die ältere Basilika keinen Narthex besaß und auch um eine Säulenstellung kürzer war, fanden sich die Reste des Ostportikus unter dem Fußboden des heutigen Narthex, von dem allerdings nur ein Stück, nämlich das unter dem Raume der türkischen Wächter, einer Untersuchung unterzogen werden konnte. In einer Tiefe von etwa 1,58 m (so Richmond *ADAP VI*, S. 63; nach Vincent *RB XLV*, Pl. 1 sind es 1,64 m) fand man ein Mosaikpflaster, das westlich bis zur Außenmauer des Narthex verfolgt werden konnte und sicher dem Fußboden des unbedeckten Hofes des konstantinischen Atriums angehört, der also noch 0,27 m tiefer lag, als die älteren Steinfliesen des westlichen Teiles. Von dem Mosaikpflaster führten 2 Stufen (A) zu einer etwa 0,40 m höheren Rampe, an deren vorderen Kante ein Sockel von

0,93 m im Quadrat erhalten ist, der nach Vincent (*RB XLV*, S. 555) die Stellung einer Säule des Ostportikus andeutet¹. Da diese demnach 1,17 m südlich von der Mittelaxe des nördlichen Seitenportals zu stehen kommt, muß man normalerweise den benachbarten nördlichen Träger in gleicher Entfernung annehmen, um einen ästhetisch und bautechnisch befriedigenden Zugang zum Nordportal zu erhalten. Der nördliche Nachbarträger in einer Entfernung von 2,34 m von dem gefundenen Sockel muß eine Ecksäule gewesen sein, wie es die entsprechende Nähe der nördlichen Abschlußmauer verlangt. Leider ist diese Stelle in der dicken Zwischenmauer und dem dahinter liegenden Raume zu suchen, wo Grabungen nicht vorgenommen werden konnten. P. Vincent (*RB XLV*, S. 570) berechnet für den Ostportikus vor der Fassade eine Reihe von 4 Säulen und zwei Eck- (Doppel-) Säulen; den Abstand der mittleren Säulen vor dem Hauptportal, das 2,90 m breit ist, setzt er auf 3,90 m an; die vier Ecksäulen des ganzen Atriums findet er in den Vierungssäulen des justinianischen Baues wieder, da in dessen Atrium als Eckstützen Pfeiler verwendet wurden. Von diesem Portikus führten dann zwei Stufen (B) zu den Portalen hinauf. Für die Länge des konstantinischen Atriums ist P. Vincent geneigt, die des ganzen Vorhofs dafür anzusetzen, also etwa 73 m (von der Fassade des alten Baues an gerechnet). Demnach müßten dessen Langseiten von 19 freien Säulen und je zwei Ecksäulen getragen worden sein. Dieses ungewöhnliche Verhältnis von etwa 73 m Länge zu einer Breite von 26 m hält Vincent bei der besonderen Bedeutung des Baues für durchaus möglich, lehnt aber die Annahme eines kürzeren nicht absolut ab; am ehesten käme unter Festhalten derselben Interkolumnien usw. eine Länge von 43,82 m mit zehn freien Säulen auf jeder Seite in Frage. Diese Lösung hätte meiner Meinung nach vielleicht den Vorzug, daß dann die westliche Abschlußmauer und die dazu gehörende Säulenreihe entsprechend auf die beiden gefundenen Quermauern zu stehen kämen die zwar nach den Feststellungen der Architekten (s. o.) einer späteren Bauperiode angehören, trotzdem aber wohl auch Erneuerungen auf demselben Fundament sein könnten. Die in *Bethléem* S. 91 und Tafel X und XXII aufgestellte Hypothese eines zweigeschossigen Atriums hat Vincent jetzt aufgegeben; daß er dagegen eine solche Anlage für den justinianischen Bau in Anspruch nimmt, wurde oben gesagt. — Richmond (*QDAB VI*, S. 64) empfiehlt eine Rekonstruktion, die der zweiten Vincents nahe kommt, mit sieben Interkolumnien und einer Gesamtlänge von etwa 30 m². Der Westabschluß dieses kurzen Atriums würde 5,50 m östlich von dem letzten gefundenen Stücke des ansteigenden älteren Plattenbelags liegen. Diese Lösung berücksichtigt demnach die vertikalen Gegebenheiten der Fußböden, kann sich aber nicht auf Reste einer Westmauer und Stylobaten stützen. Zu erwähnen ist noch, daß P. Vincent ein Baptisterium in der äußeren Südostecke des Atriums annimmt, wie er bereits *Bethléem* S. 94 vorgeschlagen hatte.

Die Sondierungen im Raume der älteren Atriumbauten konnten wohl nicht so weitgehend durchgeführt werden, daß die westliche Ausdehnung des konstantinischen Atriums hätte absolut sicher festgelegt werden können; auch der Ost-

¹ Auf der Skizze Fig. 1 ist dieser Sockel nicht verzeichnet.

² S. Fig. 2. — Bei der Annahme von sechs Interkolumnien, die Richmond auch für probabel hält, würde das Atrium eine quadratische Form, wie die Basilika selbst, gehabt haben.

portikus ist nur in dem Stück unter dem türkischen Wachtlokale genauer untersucht; hier bleiben noch manche Fragen ungelöst, und wir müssen hoffen, daß bei den von Harvey als notwendig erkannten Erneuerungen im heutigen Narthex noch weitere Klärungen erfolgen.

Für die Beschreibung der Funde innerhalb der Basilika gehe ich von dem westlichen Ende unmittelbar hinter der heutigen Abschlußmauer zwischen den Schiffen und dem Narthex aus. Zwei überraschende Entdeckungen von grundlegender Bedeutung wurden hier gemacht: 1. Der konstantinische Bau, annähernd ein Quadrat von 27 m Seitenlänge, war um eine Säulenstellung kürzer als der spätere Umbau durch Justinian, 2. der Fußboden des ersteren lag etwa 0,75 m unter dem des letzteren. In einer Entfernung von 2,80 m östlich der Abschlußmauer fand man die Fundamente der früheren Fassade, die von drei Portalen durchbrochen war; die Schwelle (C) des mittleren ist ungefähr 3 m lang, die des nördlichen (D) ist nur zur Hälfte erhalten, wohl weil bei der Anlage einer Pforte in der Nordmauer der Rest beseitigt wurde; die südliche konnte noch nicht freigelegt werden. Von diesen Portalen führten, wie oben bemerkt, zwei Stufen auf den Mosaikfußboden des östlichen Portikus, zwei weitere Stufen zum freien Hofe des Atriums hinab. Die Untersuchungen ergaben ferner, daß auf dem Fußboden des älteren Baues in westöstlicher Richtung der Säulenreihen niedrige Mauern mit aufgelegten quadratischen Sockeln für die einzelnen Säulen errichtet waren; diese Stylobaten sind nicht gleichmäßig hoch, nur die Oberflächen der Sockel sind auf das gleiche Niveau gebracht, die Steine selbst sind nicht sorgfältig bearbeitet, woraus man schließen muß, daß sie von vornherein dazu bestimmt waren, durch das neue Pflaster zugedeckt zu werden; sie hatten offenbar nur den Zweck, den höher gestellten Säulenreihen besseren Halt zu geben. Da bei der justinianischen Verlängerung der Schiffe vier weitere Säulen notwendig waren, wurden diese (nach Vincent) aus dem konstantinischen Atrium entnommen, wo sie durch die Neuanlage des kürzeren Justinians überflüssig geworden waren. Bei der Fundamentierung der oben genannten Stylobaten wurde der ältere Mosaikfußboden, der wohl auch durch eine vorhergehende Brandkatastrophe gelitten hätte, an den entsprechenden Stellen zerstört. Es scheint, daß nach einer durch die Lage der Kante eines Mosaikrestes im Mittelschiff nahegelegten Vermutung Richmond's (*QDAP* VI, S. 65) dabei auch das Breitenverhältnis der Schiffe um ein geringes verändert wurde; das Mittelschiff wäre demnach im älteren Bau einige Zentimeter schmaler als das heutige, und die Seitenschiffe gleichmäßig breit gewesen¹. Die Nord- und Südmauer der Basilika mußten durch den Baumeister Justinians ebenfalls entsprechend erhöht werden; Richmond nimmt (*QDAP* VI, S. 68) an, daß sie wahrscheinlich größtenteils von Grund aus auf der gleichen Linie mit dem alten Material neu aufgerichtet wurden. So dürfte sich vielleicht auch die technische Übereinstimmung mit den Mauern des trikonchalen Ostteiles erklären, die zur Annahme der Einheitlichkeit des ganzen Baues führte. Über die Ausschmückung der Wände haben wir nur Anzeichen, daß sie unten mit Marmorplatten bedeckt waren; vielleicht trugen sie in den oberen Zonen Mosaikschmuck.

Über die Darstellungen der Mosaiken im Basilikafußboden ist nach den aufgefundenen Resten folgendes festgestellt worden: In den Seitenschiffen hatte man

¹ Die heutigen Breitenverhältnisse sind: Mittelschiff 10,25 m, innere Seitenschiffe 4,22 m und äußere 3,75 m.

einfache Muster gewählt; vgl. die Abbildungen *Survey*, Fig. 96; *QDAP V*, Pl. XLVI und XLVII; *RB XLV*, Pl. III, 2. Im Mittelschiff ist ein reicher ausgestatteter Mosaikteppich, 16,36 × 6,80 m groß, ausgebreitet, der sich von den weißen Würfeln der Umgebung stark abhebt; vgl. *Survey*, Pl. XX und Fig. 92—95; *QDAP V*, Pl. XLIV; *RB XLV*, Pl. X und XLVI, Pl. XII—XVI. Man kann hier zwei ungleich große Teile unterscheiden: westlich ein kleineres Quadrat mit einem äußeren breiten geometrischen Rahmen und einem inneren, der rund um Früchte sich zusammenschließende Akanthusblätter darstellt; die Innenfläche ist fast ganz zerstört. Der zweite, östliche und längere Teil umfaßt in einem gemeinsamen Rahmen drei durch „laufenden Hund“ getrennte Querabschnitte: 1. Zwei Quadrate nebeneinander, mit runden Platten und kleineren Quadraten von verschlungenen Bändern, von denen einige hakenkreuzartige Mäandermuster zeigen; 2. zwei Kreise nebeneinander, mit Rosetten aus hellen und dunklen Dreiecken; 3. zwei weitere Kreise, mit Bandmustern angefüllt. Dieser Teppich mag wohl einen besonderen Platz (etwa für den Chor?) andeuten; ob aber dieses „Labyrinth“ den Ort darstellt, auf welchem der Chor „tanzte“, wie W. Harvey, *The Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1936, S. 32 auf Grund einer Angabe Isidors v. Sevilla über einen solchen Brauch im mozarabischen Ritus vermutet, erscheint mir ganz unwahrscheinlich; vgl. auch Vincent in *RB XLVI*, S. 17, Anm. 1. Im Osten des Mittelschiffs, an den beiden Ecken, sind zwei quadratische Mosaikstücke erhalten, dessen nördliches (Q) in der Mitte von Quadraten mit Bandmustern das Wort IXΘYC zeigt; vgl. *Survey*, Fig. 97; *QDAP V*, Pl. XLIII, 1; *RB XLVI*, Fig. 10 (S. 568) und F. J. Dölger, *Antike und Christentum V* (1936), S. 81—86 und Taf. 3. Das südliche Quadrat hat nur Bandmuster. Unbedeutende Reste eines späteren, in geringer Tiefe unter dem heutigen Plattenbelag liegenden, mit den Basen der Säulen auf gleicher Linie stehenden Marmorfußbodens wurden ebenfalls am Ostende des Schiffes gefunden; vgl. *Survey*, Fig. 67; *QDAP V*, Pl. XLI und *Quarterly-Statement* 1936, Pl. VI. — Über die stilistische Wertung und chronologische Einordnung der Mosaiken soll weiter unten im Zusammenhang mit denen des Transeptes berichtet werden.

Das Niveau des sich östlich an das Mittelschiff anschließenden konstantinischen Oktogons (s. u.) über der Geburtsgrotte lag — in einem ähnlichen Verhältnis wie heute — etwa 60 cm über dem des Basilikafußbodens. An dieser Stelle wurden nun Reste einer nach oben führenden Stufenanlage (E) gefunden; vgl. *Survey*, Fig. 61—66, Pl. XIII; *QDAP V*, Pl. XLI, 1 und XLII; *RB XLV*, Pl. VI. Die untere Stufe ist etwa 4,90 lang und stark abgenützt, besonders am südlichen Ende, wo sie durch Mosaikpflaster ausgebessert ist; die zweite ist zur Hälfte, die dritte, die man bei dem Höhenunterschied annehmen muß, ganz beseitigt worden, als man von der Nordseite dieser Anlage her eine schmale Treppe (F) nordsüdlich nach unten einrichtete, die in einem rechten Winkel dann einen Zugang zum Westende der Grotte ermöglichte. Diese als spätere Lösung aufzufassende Konstruktion geht an einem erheblich höheren Marmorfußboden (s. *Survey*, Fig. 67) als dem des konstantinischen Schiffes aus und ist später sogar noch einmal enger gemacht worden, um dann, nach Vincent *RB XLVI*, S. 109 erst im Mittelalter, völlig zugedeckt zu werden.

Die rekonstruktive Deutung dieses komplizierten Befundes ist begreiflicherweise nicht einheitlich. Harvey (*Survey*, S. 18) stellt nur den archäologischen Tatbestand fest, in *Quarterly Statement* 1936, S. 31 läßt er es ganz unentschieden,

ob an drei Seiten des Oktogons oder nur an der westlichen zwischen den hinauf-führenden Stufen (s. Lösung Vincents) ein Zugang zur Grotte war. Richmond (*QDAP* V, S. 81) hält es, einer Anregung Harvey's folgend, für unwahrscheinlich, daß der beschränkte Raum an der nordöstlichen bzw. südöstlichen Oktogon-mauer noch Treppenanlagen (wie heut) zuließ; eine solche könnte wohl eher im Sinne der 2. Eventualität Harvey's verständlich sein; *QDAP* VI, S. 66 erklärt er, daß der Befund keinen hinreichenden Anhalt dafür gebe, wie in der ersten Kirche der Zugang zur Grotte gestaltet war; der beigegebene Plan (s. unsere Abb. 2) solle nur eine strukturmäßig mögliche Anordnung geben, die annähernd der heutigen entspreche; *QDAP* VI, S. 70 führt er weiter aus, daß wir keine Sicherheit weder für die konstantinische noch für die justinianische Periode haben, um sagen zu können, ob sich die Grotte so weit nach Westen erstreckte, wie es heute der Fall ist, ebensowenig, ob es in diesen beiden Zeitabschnitten einen Zugang von Westen gegeben habe; ein solcher müßte doch mindestens die Weite der heutigen Seiteneingänge (1,40 m) gehabt und in der Achse des Schiffes gelegen haben; dann aber würde er, wenn die gegenwärtige Nordmauer der Grotte der ursprünglichen Felsenwand entspricht, nicht genügend Raum gehabt haben. — P. Vincent ist dagegen der sicheren Ansicht (*RB* XLV, S. 586; XLVI, S. 109 und schon *Bethléem* S. 81), daß bereits der konstantinische Bau einen monumentalen Zugang in der Achse des Hauptschiffes gehabt habe, der in der Mitte der zum Oktogon hinauf-führenden Stufen angelegt war; für letztere blieb dann nur je ein schmaler Raum rechts und links vom Abstieg. Dieser habe auch noch im justinianischen Bau be-standen, eine Annahme, für die er eine Stütze in der Reihe von schlecht bear-beiteten Steinen in nord-südlicher Richtung zwischen den Stylobaten der vor-dersten Säulen des Mittelschiffs¹ erblickt, die sehr wohl als Unterlage für die bei der Erhöhung des Niveaus notwendigen neuen Stufen gedient haben können; für diese ganz niedrige Mauer, die in den Abbildungen *Survey*, Fig. 66 und *QDAP* V, Pl. XLI, 1 und XLII sehr gut sichtbar ist, habe ich bei Harvey und Richmond keine Deutung hinsichtlich ihrer Bestimmung gefunden. Eine nicht unbedeutende und von Vincent wohl erkannte Schwierigkeit für seine Annahme ist der Umstand, daß die Achse des westlichen Armes der Grotte nicht mit der der hypothetischen Monumentaltreppe bzw. der des Mittelschiffes zusammenfällt; allerdings ist dabei auch zu berücksichtigen, daß der westliche Abschluß der Grotte auch im späteren Mittelalter noch manche Veränderung erfahren hat; es ist noch nicht genügend untersucht, wie weit es sich um Mauerwerk (vermauerte Tür!) oder um natürlichen Felsen handelt. — Abschließend darf man wohl darum sagen, daß diese wichtige Frage noch weiterer Untersuchungen bedarf, ehe man sich für die eine oder andere Lösung entscheiden und, wenn möglich, auch eine zeitliche Be-stimmung der einzelnen Bauphasen gewinnen kann.

Die größte Überraschung, die die Untersuchungen brachten, war wohl die Fest-stellung, daß der Konstantinsbau weder den heutigen Dreiapsidenabschluß, noch in der Verlängerung der Basilika eine runde Apsis hatte, sondern einen ok-togonalen Anbau, also eine zentrale Anlage wie andere Memorialbauten, z. B. die Anastasis, aufwies. Wenn auch nur das nördliche Querschiff und die anschlie-ßende Hälfte des Fußbodens unter der Vierung genauer durchforscht werden

¹ Ihre Lage deutet in meiner Skizze Fig. 1 die streifenförmige Lücke im Mosaik-fußboden an.

konnten, so sind die Ergebnisse doch völlig ausreichend, um mit genügender Sicherheit eine Rekonstruktion der wesentlichen Grundzüge der Bauten Konstantins und Justinians vorzunehmen. — Bei der Darstellung will ich so verfahren, daß ich nicht die einzelnen Funde in der Reihenfolge, wie sie gemacht wurden, beschreibe, sondern sie so zusammenfasse, daß gleichzeitig eine Wiederherstellung der Bauten in den beiden entscheidenden Perioden versucht wird; gelegentliche Überschreitungen dieses Planes werden sich freilich nicht vermeiden lassen, da eine reinliche chronologische Scheidung bzw. Zuordnung sich in einzelnen untergeordneten Fällen nicht zweifelsfrei durchführen läßt.

In einer Tiefe von 23 cm unter dem Fußboden der Vierung wurden Reste von Umfassungssteinen einer runden Öffnung gefunden, deren Mittelpunkt etwa 67,5 cm westlich von einer Linie liegt, die die Vorderseiten der beiden östlichen Vierungspfeiler (G und H) verbindet, und etwa 35 cm nördlich der Mittelachse der Kirche; der innere Radius dieser Rundung betrug 1,95 m, der äußere 2,76 m, die Stärke der Mauer also etwa 0,81 m; vgl. *Survey*, Pl. XXII, Fig. 104, 106 f., 209; *RB XLV*, Pl. VIII. Die Außenseite der gut bearbeiteten Umfassungsmauer zeigte in gleichen Abständen senkrecht verlaufende streifenförmige Vertiefungen, die offenbar zur Befestigung eines metallenen Gitters oder Baldachins dienten; auf der Oberfläche eines der Steine ist der Rest einer (lat. ?) Graffitoinschrift $\text{✠ TE} \dots \text{R}$ (*Survey*, S. 20, Fig. 106) sichtbar. Diese Öffnung sollte einen Blick nach der Grotte, bzw. nach dem Altar der Geburt ermöglichen, der etwa unter der Außenseite des östlichen Stückes der Rundung liegt; sie wurde später (in nachjustinianischer Zeit? *QDAP VI*, S. 30) mit Mauerwerk geschlossen, das von der (nun gemauerten) Wölbung über der Grotte getragen wird. Rings um den Kreis der Öffnung waren im ursprünglichen Bau in Form von Achtecken zwei Stufen gelegt; von der oberen sind Reste erhalten, die untere ist nur in den Fundamenten und der Richtung des anschließenden Mosaikfußbodens zu bestimmen. Von diesem ist ein nach Nordwesten sich erstreckendes, etwa 3,80 m breites Stück aufgedeckt worden (*Survey*, S. 26 f., Pl. XXII f., Fig. 102 f., 105, 110—112; *QDAP V*, Pl. XXXVIII; *RB XLV*, Pl. XI); von den Seiten des Stufenachtecks gingen durch Rahmen getrennte Vierecke aus, dazwischen war ein keilförmiges Stück angelegt. Das in meiner Skizze, Fig. 1, mit K bezeichnete Viereck ist von einem breiten Rahmen von gerollten Akanthusblättern eingefasst, die stilisierte Blumen und Früchte umfassen, ähnlich wie im westlichen Stück des Mittelschiffmosaiks; die Fläche selbst ist mit geometrischen Bandmustern angefüllt; das Viereck M hat einen schmälere Rahmen mit Flechtband, die Mitte zeigt von Bandmustern eingeschlossene Achtecke und Kreise teilweise mit medaillonartigen Tierbildern, teilweise mit verschlungenen Mäanderbändern; das keilförmige Stück L hat ebenfalls einen schmalen Bandrahmen und ist gleichmäßig mit kreisförmigen Weinranken gefüllt, die aus der spitzen Ecke herauswachsen und Trauben umschließen.

Diese und das verwandte Stück im Mittelschiff hat P. Vincent einer sehr eingehenden stilkritischen Betrachtung unterzogen (*RB XLVI*, S. 93—104), um eine zeitliche Bestimmung beider Anlagen zu gewinnen. Als *Terminus ante quem* ergibt sich von vornherein die Zeit Justinians, da durch seine Umbauten die Mosaiken zum Teil zerstört wurden. Schwerer ist es, den *Terminus post quem* zu bestimmen. Hier müssen stilkritische Momente und Vergleiche mit datierten Fußböden zu Hilfe genommen werden. V. stellt fest, daß wohl manche Züge eine vorzügliche

klassische Tradition verraten und Ähnlichkeiten mit Werken sogar aus dem Ende des 2. Jahrh.s aufweisen, daß aber doch genauere Parallelen in den zeitlich in die 2. Hälfte des 4. und die erste des 5. Jahrh.s datierten Mosaiken in Dscherasch und sonst vorliegen; jedenfalls seien sie besser erklärlich in einer friedlichen Epoche nach Konstantin, in der man reichliche Mittel zur Verfügung hatte, um ein kostbares und sehr gut ausgeführtes, aber doch nur eklektisches Werk zu schaffen. Man könne da am ehesten entweder an die Zeit Theodosius des Gr. denken, oder an den Aufenthalt der Kaiserin Eudokia, der Gemahlin Theodosius' II., deren Munifizenz die Kirchen Palästinas vieles verdankten. Ob bis dahin die konstantinische Geburtskirche nur einen einfachen Plattenbelag oder einen schlichten Mosaikfußboden (wie etwa in den Seitenschiffen) besaß, der dann durch den prächtigeren ersetzt wurde, entzieht sich einstweilen noch unserer Kenntnis; ebensowenig wissen wir, ob die Mauern mit Mosaiken geschmückt waren.

Kehren wir nun wieder zum konstantinischen Bau über der Geburtsgrötte zurück! Das Mosaik, das die zwei zur runden Öffnung hinaufführenden Stufenachtecke umgibt, schließt an eine west-östlich in der Richtung der nördlichen Säulenreihe der Basilika verlaufende, 1,20 m starke Mauer an, die auf einem Tragbogen über der Grotte der Unschuldigen Kinder ruht; westlich stößt eine nur etwa 0,60 m starke Mauer in einem stumpfen Winkel nach Südwesten an, nach der auch der Rand des Mosaiks KL ausgerichtet ist. Weitere Untersuchungen förderten auch Überreste eines am anderen Ende der stärkeren Mauer nach Südosten sich wendenden Fundaments, und im Osten die Ecke eines östlichen Abschlusses zutage. Wenn auch nur die nördliche Hälfte der Vierung und der benachbarte Teil des Nordarmes untersucht werden konnten, so steht doch zweifelsfrei fest, daß wir es mit einem Oktogon von 7,80 m äußerer Seitenlänge und 18 m größten Durchmessers zu tun haben. Die Nordmauer der Basilika setzte sich, wie schon Vincent (*Bethléem*, S. 76f.) festgestellt hatte, innerhalb der Nordapsis des heutigen Baues fort, wendet sich aber dann in einem rechten Winkel nach Süden und stößt hier an die Nordmauer des Oktogons, dessen westlichen Teil sie somit umklammert; damit erklären sich wohl auch die schwächeren Mauern nach dem Mittelschiff zu. Es entstanden so auf jeder Seite je ein viereckiger und ein dreieckiger Raum, die Zugänge zu den inneren Seitenschiffen und zum Oktogon hatten; im nördlichen viereckigen Raum hat sich noch ein Stück des Fußbodenmosaiks erhalten, das etwa 30 cm unter dem Niveau des Oktogons liegt, andererseits etwas höher ist als das Seitenschiff; Stufen sind in beiden Fällen anzunehmen. Durch eine weite Öffnung mit Triumphbogen konnte man vom Mittelschiff das höher gelegene Heiligtum, zu dem die Stufenanlage hinaufführte, erblicken.

In dem Rekonstruktionsversuch des Aufrisses (*RB XLV*, Pl. IX) führt P. Vincent die Mauern des Oktogons bis an den First des Mittelschiffs, mit zwei Reihen von Fenstern; das konische Dach ist von einer Laterne gekrönt; die gleiche Lösung hinsichtlich der Bedachung schlägt auch Richmond (*QDAP V*, S. 81) vor.

Die Veränderungen (Verkürzung des Atriums, Hinzufügung des Narthex', Verlängerung und Erhöhung der Schiffe), die der Baumeister Justinians vornahm, wurden bereits oben beschrieben; viel einschneidender für den Charakter der Gesamtanlage war aber die Beseitigung des Oktogons und der Ersatz durch ein Querschiff mit trikonchalem Abschluß. In der Darstellung dieser Umgestaltung gehe ich wieder vom Mittelpunkt des Heiligtums aus; vgl. *Survey*, S. 29, Pl. XXII, Fig. 104; *QDAP V*, Pl. XXXVII und *QDAP VI*, Pl. XVI; *RB XLV*, Pl. VIII und

XVLI, Fig. 16. — Der Fußboden um die runde Öffnung wurde durch ein neues Steinpflaster um 26 cm erhöht, so daß die zwei Stufenachtecke verschwanden; vermutlich erstreckte sich dieses höhere Niveau über dem bisherigen Bodenbelag bis zum Hauptschiff. Östlich von der runden Öffnung, die in der neuen Anlage zunächst bestehen blieb, fand man eine, wenn auch nicht vollständig erhaltene Steinsetzung, die einen Halbkreis von 3,95 m Radius (s. meine Skizze, Fig. 1 NN) bildet, dessen Oberfläche auf der gleichen Ebene liegt wie die der runden Öffnung; die etwa 46 cm hohen Steine des Halbkreises, dessen Mittelpunkt 19 cm nördlich der Achse der Basilika und 1,42 m östlich der Verbindungslinie der Westseiten der östlichen Vierungssäulen (G und H) anzusetzen ist, sind auf der äußeren Rundung sehr sorgfältig bearbeitet, mit einem Kyma versehen (*QDAP* VI, Fig. 2) und auf der Grundfläche 30 cm breit; die Innenseite ist roh gelassen und gradlinig abgeschnitten, woraus zu schließen ist, daß nur die äußere Rundung dem Auge des Beschauers sichtbar sein sollte. Der Halbkreis hatte wohl den Zweck, ein Gitter oder Kanzell zu tragen, das den erhöhten Raum nach den Treppen zur Grotte und nach der Hauptapsis (mit dem Altar) abschloß. Bemerkenswert ist, daß über den heutigen Eingängen zur Grotte an der Stelle, wo die Treppen von der nordsüdlichen Richtung zu einer südwest- bzw. nordwestlichen übergehen, die entsprechenden Steine des Halbkreises gleichzeitig den Türsturz bilden, woraus Harvey, *Survey* S. 30 schließt, daß bei der Anlage des Halbkreises auf die also bereits vorhandenen Treppen Rücksicht genommen wurde. — Nordöstlich des Halbkreises wurde auf dem natürlichen Felsen über einer Zisterne ein Bassin aufgedeckt (*QDAP* VI, Pl. XVI, 2; meine Skizze Fig. 1 Z) mit einem Rand aus Steinen, bei deren Setzung der ältere Mosaikfußboden zerstört wurde; nach einer Vermutung Richmond's (*QDAP* VI, S. 70f.) könnte einmal das Taufbassin, das jetzt im südlichen Seitenschiff steht, und dessen Grundfläche der Größe nach der Ummauerung über der Zisterne entspricht, hier seinen ursprünglichen Platz gehabt haben. Letztere gehört zu den natürlichen Höhlungen des nach Osten abfallenden Felsens, wie auch jene unter der Ostapsis, die vielleicht den ursprünglichen, natürlichen Zugang zur Geburtsgrotte darstellte; vgl. Vincent, *RB* XLV, S. 563 und Pl. II. Innerhalb der Ostapsis stieß man auf eine etwa 25 cm das Niveau überragende und der Rundung folgende rohe Steinsetzung (S in meiner Skizze Fig. 1), die vielleicht das Fundament für Bischofsthron und Priesterbank des justinianischen Baues bildete.

Der ganze Ostteil dieses zweiten Baues erscheint in einem stärkeren organischen Zusammenhang mit dem fünfschiffigen Gemeinderaum zu stehen und aus diesem herausgewachsen zu sein; das Querschiff mit den Apsiden im Norden und Süden ist gleichsam nur eine Zwischenanlage, da die Schiffe sich scheinbar bis an die Ostwand in einem treppenartigen Grundriß fortsetzen; dem Mittelschiff entspricht die Ostapsis, den benachbarten Seitenschiffen die längeren, und den äußeren Seitenschiffen die kürzeren Räume jenseits des Transeptes, im ganzen sicherlich eine großartige und geistreiche Konzeption. Dieser kunstvolle Plan erforderte vier Träger der Vierung, wofür mit höchster Wahrscheinlichkeit (vgl. schon *Bethléem* S. 96) die vier Ecksäulen des konstantinischen Atriums verwendet wurden, da an ihre Stelle im justinianischen Eckpfeiler traten (s. o.), die weiteren vier Säulen des Ostteils mögen ebenfalls aus den dort überflüssig gewordenen ausgewählt worden sein. Nach den Untersuchungen Richmonds (*QDAP* VI, S. 68f.) stehen das Niveau des Steinfußbodens um die Rundung und das des

Ostteils des Transepts¹, sowie das der oberen Stufen zur Grotte einerseits, und die Stellung der Vierungssäulen, der Einzelsäulen und des Halbkreises andererseits in einem einheitlichen architektonischen Zusammenhang, so daß wir schließen dürfen, daß diese ganze Anlage der einen Idee des justinianischen Baumeisters entstamme.

Ein merkwürdiger Fund bleibt noch zu erwähnen, der neue Rätsel aufzugeben schien. Schon 1914 konnte P. Vincent, *Bethléem*, S. 83 auf eine in der Decke des Zuganges zur Grotte der Unschuldigen Kinder sichtbare alte Mauerlage von bogenförmigem Grundriß aufmerksam machen, die er intuitiv auf einen wieder aufgegebenen Versuch einer anderen Dreiapsidenform des Ostabschlusses deutete. Die neueren Untersuchungen haben ihm recht gegeben; man fand ein längeres Stück innerhalb der Nordapsis und den Anfang des Bogens in der Nordostecke des nördlichen Seitenschiffs, sowie den entsprechenden Ansatz in der Südostecke des südlichen Seitenschiffs (s. meine Skizze Fig. 1 unter I und J); vgl. *Survey*, Fig. 69—72; *QDAP* VI, Pl. XVII und Fig. 1; *RB* XLV, Pl. II und XLVI, Pl. XVII, 1. Diese Kreissegmente durchschnitten die Nord- und Südmauer der Basilika und die Mosaiken; sie sind also jünger als der konstantinische Bau, müssen aber dem endgültigen justinianischen vorausgehen. Der Radius des Segments in der nördlichen Apsis (im Süden konnte nur das Endstück (J) festgestellt werden) ist von Harvey auf 9,20 m berechnet worden. Wenn man nun aus den Resten den ganzen Grundriß von drei Bogen rekonstruiert, erhält man einen Ostabschluß von drei sehr flachen Kreissegmenten, der offenbar den ursprünglichen, aber da er wohl keine befriedigende Lösung ergab, bald aufgegebenen Plan des Baumeisters Justinians darstellt.

Über die Umstände, unter denen der Umbau Justinians zustande kam, sind wir durch geschichtliche Quellen nur höchst mangelhaft unterrichtet; die einzige Nachricht, die uns der alexandrinische Patriarch Euty chius in seiner im 10. Jahrh. geschriebenen arabischen Chronik hinterlassen hat², ist zwar anekdotenhaft aufgeputzt, enthält aber in ihrem Kern wahrscheinlich doch eine richtige Überlieferung. Bei den Aufständen der Samaritaner am Ende des 5. und Anfangs des 6. Jahrh. hatten die Heiligtümer Palästinas sehr gelitten; auch in der Geburtskirche deuten manche Spuren auf eine Brandkatastrophe hin. Nach dem Bericht des Euty chius veranlaßte der hl. Sabas den Kaiser, die Schäden zu beseitigen; der Kaiser beschloß, die Geburtskirche völlig niederzureißen, weil sie zu klein sei, und eine größere und prächtigere zu errichten. Als dann der Baumeister aufgefordert wurde, Bericht über das Geschaffene zu erstatten, war der Kaiser empört über die Armseligkeit der Anlage, und ließ ihm den Kopf abschlagen, weil er dem kaiserlichen Wunsche nicht entsprochen und die Mittel für sich verbraucht habe. — Trotz aller legendärer Züge ist doch wohl die Erzählung nicht ganz zu verwerfen; daß Justinian den alten Bau beseitigen ließ, mag neben dem angeführten

¹ Hier sind noch die rechteckigen Plinthen der Säulenbasen freigelassen, ein Zeichen, daß wir hier noch das Niveau des justinianischen Fußbodens vor uns haben, während in den Schiffen eine späte Neuanlage — die letzte wurde nach *Bethléem* S. 203 i. J. 1842 vorgenommen — die Plinthen völlig verdeckte; auch das „Katholikon“ wurde damals mit Marmorplatten neu belegt.

² Herausgegeben von Cheikho in *Corp. Script. Christ. Orient. Arab. ser. III. tom. V* S. 201f.; eine Übersetzung und Erklärung der Stelle findet sich *Bethléem*, S. 118f., wozu jetzt noch die Verbesserungen *RB* XLVI, S. 104, Anm. 1 treten.

Grunde auch noch damit zusammenhängen, daß die konstantinischen Anlagen, vor allem wohl das Oktogon, sehr stark beschädigt waren. Der Unmut des Kaisers und die Verwerfung des bisherigen Planes könnten sich vor allem auf die begonnene Ausführung des Ostabschlusses auf der Grundlage der drei Kreissegmente beziehen, die nach dem Befund bald aufgegeben wurde. Daß der erzürnte Kaiser den armen Baumeister hinrichten läßt, kann eine volkstümliche Ausdeutung der Planänderung auf Grund einer Wanderlegende sein.

Der justinianische Bau hat den Persereinfall (614) überstanden, dem so viele kirchliche Heiligtümer zum Opfer fielen; nach einem Synodalschreiben aus der Zeit des Bildersturms (vgl. *Bethléem*, S. 128) verdankte die Geburtskirche diese Schonung dem Umstande, daß die äußere Fassade mit einer Mosaikdarstellung der Anbetung der Magier geschmückt war, an deren Kostüm die Eroberer sie als ihre Landsleute erkannten. In der Kreuzfahrerzeit wurden die Mosaiken der Hochwände des Mittelschiffs erneuert und ergänzt, die Säulen mit Bildern geschmückt und im Norden an die Basilika ein Kreuzgang angelegt; über neue Funde an diesen Stellen berichtet P. Vincent, *RB* XLVI, S. 116—121, über eine genauer erforschte Mosaikinschrift auf der Südwand des Mittelschiffes R. W. Hamilton, *QDAP* VI, S. 210f.

Wenn man hoffen dürfte, daß die von Harvey als notwendig erkannten Ausbesserungen unter den gegenwärtigen Verhältnissen ausgeführt würden, könnten dabei vielleicht manche Fragen, die trotz der weitgehenden Entdeckungen noch geblieben oder neu aufgetaucht sind, geklärt werden; es wäre wirklich zu wünschen, daß man nicht wartet, bis ein Zustand eintritt, den wir heute bei der Grabeskirche vor uns haben.

Prof. A. RÜCKER

C) BESPRECHUNGEN

Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit notis et prolegomenis instruxit Johannes Quasten (Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt B. Geyer—J. Zellinger. Fasciculus VII). Bonn (P. Hanstein) Pars I. Pars II: 1935. Pars III. Pars IV: 1936. — X, 223 S.

Die hochwillkommene und in allem Wesentlichen ganz ausgezeichnet gearbeitete Sammlung bietet im ersten ihrer vier schmalen und vorzüglich ausgestatteten Einzelhefte nach den für die Eucharistie in Betracht kommenden neutestamentlichen Stellen Jo. 6, 15—70, den synoptischen Einsetzungsberichten und I. Kor. 11, 20—34 die Kapp. 7, 9, 10 und 14 der Didache, 61 und 65ff. der ersten Justinischen Apologie, die Inschriften des Aberkios und Pectorius, das Einschlägige der Ἀποστολική παράδοσις des Hippolytes, die kurze Gottesdienstordnung der Apostolischen Didaskalia, den Papyrus von Dêr Balyzeh, das von M. Andrieu und P. Collomp herausgegebene Papyrusbruchstück der Markusliturgie und das für die eucharistische Gemeindefeier bestimmte Material des Euchologions von Thmuis. Das zweite Heft bringt die mystagogischen Katechesen des Kyrillos von Jerusalem, das dritte Ambrosius *de mysteriis* und die unter dem Namen des großen Mailänders gehenden Bücher *de sacramentis*, das vierte die für die Taufe und Eucharistiefeyer in Betracht kommenden Abschnitte der Apostolischen

Konstitutionen. Die griechischen Texte sind in Parallelkolumnen von einer lateinischen Übersetzung begleitet. Knappe, aber gut in die jeweils sich stellenden Probleme einführende Einleitungen sind den einzelnen Stücken vorausgeschickt und von einer Angabe der wichtigsten Literatur begleitet, die mindestens im allgemeinen als erschöpfend bezeichnet werden darf. Weitere Literatur zu Einzelfragen ist in den oft sehr ausführlichen erläuternden Anmerkungen unter dem Text mit großer Gewissenhaftigkeit berücksichtigt und verzeichnet. Vor allem wird in diesen aber außer dem Nachweis biblischer Zitate oder Reminiszenzen ein reichstes Material paralleler Zeugnisse aus patristischer Literatur — dankenswerterweise — grundsätzlich in vollem Wortlaut mitgeteilt. Dem Zweck einer selbständigen Benutzbarkeit der einzelnen Hefte dient es dabei, wenn dieselben Stellen in zwei verschiedenen wiederkehren oder in den Anmerkungen des einen Stellen aus einem Texte angeführt werden, der in einem anderen vollständig zum Abdruck gelangt. Man wird also auch derartiges keineswegs zu tadeln haben.

Bezüglich des Umfanges des in eine derartige Sammlung Aufzunehmenden werden irgendetwelche Wünsche naturgemäß immer sich nachträglich noch anmelden lassen. So vermißt man wohl ungern neben dem Papyrus von Dér Balyzeh die von K. Schmidt in der Festschrift für G. Heinrici (*Neutestamentliche Studien*. Leipzig 1914) S. 66—78 herausgegebenen und von Th. Schermann, *Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe*. München 1917 wieder abgedruckten und eingehend, wenn auch wesentlich falsch, behandelten Gebete ägyptischen Wortgottesdienstes des Berliner Papyrus 13415 und die beiden von H. Lietzmann in der Jülicher-Festschrift miteinander verglichenen Bruchstücke der Papyri Berlin 13918 und Heidelberg Graec. 2. Mindestens das erstere dieser beiden streng eucharistischen Fragmente mit seinem bezeichnenden διὰ τοῦ μονογενοῦς σου πατρὸς und die Gebete Schmidts sind wohl zweifellos sogar älter als die Anaphora des Apollonklosters. In den Anmerkungen wären zweckmäßig zu dem Straßburger Papyrus die dann eben doch sehr erheblichen Abweichungen des späteren Textes der Markus- bzw. der koptischen Kyrillosliturgie und zu der fünften Katechese des Kyrillos diejenigen Stellen der Jakobusliturgie vermerkt worden, die durch den Redner des ausgehenden 4. Jahrh.s bereits mehr oder weniger genau in ihrer späteren Textform — eine Bezeugung erfahren. Für die durch A. Mingana in syrischer Übersetzung bekannt gemachten, mystagogischen Katechesen des Theodoros von Mopsuestia hätte laufend neben der lateinischen Wiedergabe ihres liturgischen Stoffes durch Ad. Rucker, wenn schon nicht auf jene Gesamtausgabe, so doch auf H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia* SbPAW. Phil.-Hist. Klasse 1933. XXIII (= S. 915—936) Bezug genommen werden müssen, wo auch der syrische Text jenes Stoffes wieder abgedruckt ist.

Auch sonst ist das eine oder andere Mal irgendeine Nummer der einschlägigen Literatur übersehen oder doch nicht berücksichtigt. So wäre bei der Ἀποστολικὴ παράδοσις und dem Papyrus von Dér Balyzeh auch der Aufsatz von M. Heer, *Neues zur ältesten Geschichte der ägyptischen und römischen Messe im Oberrhein*. Pastoralblatt XIII (1911) S. 221—235 zu buchen gewesen. Von der arabischen Übersetzung der ersteren bzw. der sie umschließenden „Kanones der Apostel“ mußte S. 26 neben derjenigen Horners die auf einer breiteren hshlichen Grundlage ruhende Ausgabe von J. und A. Périer, *Les „127 Canons des Apôtres“* (PO. VIII S. 551—710) genannt werden. Daß sein Fehlen in dem Anaphoralextext des Hippolytos ohne weiteres beweise, daß das Trishagion der römischen Liturgie des 3. Jahrh.s überhaupt noch fremd gewesen sei, hätte S. 38 Ak. 1 unter Verweis auf Cagin und Lietzmann nicht behauptet werden dürfen, ohne auf meinen Aufsatz *Trishagion und Qedrušša* JbLw. III (1923) S. 18—32 Stellung zu nehmen oder allermindestens auch ihn zu erwähnen. Zu der eigentümlichen „propositiven“ Epiklese πλῆρωσον καὶ ἡμεῖς des Papyrus von Dér Balyzeh wäre S. 41 Ak. 6 auch auf meine Arbeit *Le Liturgie orientale e le preghiere*, „*Supra quae*“ e „*Supplices*“ del canone romano. Grottaferrata 1913 S. 7ff.

(= *Roma e l'Oriente* IV S. IV S. 348—358; S. 49—54, 88—96, 148—158) und vielleicht auch darauf zu verweisen gewesen, daß ich die Existenz einer solchen in älterer ägyptischer Liturgie bereits lange vor der Entdeckung des neuen Dokuments *Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato* S. 46 postuliert hatte. In diesem Falle fehlt einmal auch ein Verweis auf die von mir a. a. O. namhaft gemachten sehr bedeutsamen rudimentären Parallelen späterer Liturgieformulare Ägyptens. In der fraglichen Arbeit habe ich auch S. 10—14 eingehend und unabhängig von Salaville, auf den in diesem Zusammenhang S. 43 Ak. 4 allein verwiesen wird, und in etwas anderem Sinne als er zu der Frage Stellung genommen, wozu das δεόμεθα τ[mit welchem der Text abbricht, übergeleitet haben dürfte.

Sachliche Bedenken vermag ich zunächst nicht zu unterdrücken, wenn Q. S. 48 die Verfasserschaft Serapions für alle Texte des Euchologions von Thmuis als höchst wahrscheinlich bezeichnet und S. 52—59 die Reihenfolge der auf den allgemeinen Gebetsakt zwischen Homilie und Anaphora bezüglichen so abändert, daß nicht nur sachgemäß an den Nrn. 28 und 30 die entsprechenden Segnungsformular an die Gebete für Katechumenen und Kranke Nr. 21 und 22 sich anschließen, sondern auch die Εὐχή ὑπὲρ λαοῦ Nr. 27, gefolgt von der Χειροθεσία λαϊκῶν Nr. 29 den Nrn. 22—26 vorangeht. Die Nrn. 25 und 27 können schon wegen der ihnen gemeinsamen formalen Gliederung durch παρακαλοῦμεν bzw. δεόμεθα nicht voneinandergerissen werden und Nr. 29 kann als Segnungsformel über „das Volk“ im tatsächlichen Gebrauche sich nur an das Gebet für dasselbe angeschlossen haben, wie es die beiden anderen Segnungsformeln den entsprechenden Gebeten gegenüber taten. Der Beginn des gesamten Gebetsaktes nach Entlassung der Katechumenen mit dem Gebet für die Kranken entspricht altem, immer wieder sich geltend machendem spezifisch ägyptischem Brauch. Vgl. für den Augenblick nur Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 157 Z. 11—158 Z. 3 oder G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*. London 1904 S. 79—87 (Übersetzung S. 223—232). Möglich ist auch, daß Nr. 29 eine anderem und entwickelterem Brauchtum angehörende Dublette zu Nr. 26 darstellt. Daß in jedem Falle hier ursprungmäßig Verschiedenes gemischt ist, dürfte die in Nr. 7, 10 vorliegende Dublette zu dem Krankengebet Nr. 22 sicherstellen. Derartiges macht aber die einheitliche Verfasserschaft Serapions immer unwahrscheinlicher. Die Dinge liegen auch keineswegs so, daß vor den Nrn. 1 und 15 und nur vor ihnen und ihren Spezialtiteln die allgemeine Überschrift Σεραπίωνος ἐπισκόπου stünde, wie es zu erwarten wäre, wenn der Text der Athos-Hs. auf die mit diesen Gebeten beginnenden Seiten eines Katalog zurückginge. Vielmehr wird mindestens die εὐχή προσφόρου Nr. 1 durch Nachstellung der Verfasserangabe hinter diesen Titel allein und im stillschweigenden Gegensatz zu anderen nicht von ihm verfaßten Gebetstexten Serapion beigelegt.

Sodann möchte ich schließlich bei dieser Gelegenheit einmal ganz kurz zu einer allerdings außerhalb des Interessenkreises gerade dieser Zeitschrift liegenden Frage etwas näher Stellung nehmen: derjenigen nach der „Echtheit“ der angeblich abrosianischen Bücher *de sacramentis*. Q. ist offenbar geneigt, sie als durch die hsliche Bezeugung erwiesen zu betrachten, und erklärt unter Bezugnahme auf eine Äußerung von mir, daß die „Unechtheit“ in jedem Falle aus inneren Gründen sich strikte müßte beweisen lassen. Meinerseits hatte ich an der betreffenden Stelle (*Missale Romanum* S. 11) umgekehrt mich sehr entschieden im Sinne der letzteren geäußert und dabei allerdings betont, daß gerade „liturgiegeschichtliche Erwägungen immer wieder sich jedem Versuch“ eines Echtheitsbeweises „widersetzen“ würden. Nun beweist die Bezeugung einer Verfasserschaft des Ambrosius durch die Masse jüngerer Hss. natürlich gar nichts, da hier lediglich eine einmal zur Herrschaft gelangte Anschauung unselbständig wiederholt wird. Derjenigen durch den einzigen alten *Remensis* 377 des 9. Jahrh.s steht das vielsagende Fehlen einer Verfasserangabe in dem noch älteren *Sangalensis* 188 vielleicht noch des 7. Jahrh.s gegenüber. Daß wir irgendeinen anderen

bestimmten Verfasser nicht namhaft zu machen vermöchten, bedeutet nicht die entfernteste Instanz dafür, daß der Unbekannte nun gerade der berühmteste Bischof von Mailand gewesen sein müßte. Also schon von einer für die „Echtheit“ wirklich günstigen Lage der Überlieferung kann keine Rede sein. Was die ihr entgegenstehenden liturgiegeschichtlichen Schwierigkeiten betrifft, so sei nur auf eine einzige, dafür aber auch schlechthin unübersteigliche hingewiesen. Noch das heutige Ambrosianische Missale enthält in der Messe des Gründonnerstags hinter dem *Nobis quoque* einen mit den Worten *Haec facimus, haec celebramus* beginnenden Einschub, der inhaltlich die Gedanken der Anamnese, einer altertümlichsten Epiklese und einer die Heilswirkung derselben erflehenden unmittelbaren Überleitung der Kommunion vereinigt und funktionell unverkennbar dem seinerseits ein variables Seitenstück der Texte *Unde et memores, Supra quae* und *Supplices* darstellenden Typus der gallisch-spanischen Liturgie *Post Prædicæ*-Gebete entspricht. Nicht davon zu trennen ist ein ihren *Post Sanctus*-Gebeten entsprechender und wie diese mit *Vere sanctus* anhebender Text, der in der Messe des Karsamstags den zweiten Teil des *Te igitur* ersetzt, abgesehen von einer der Fürbitte für die Neugetauften gewidmeten Erweiterung gleich jenem *Haec facimus* von durchaus allgemeinem Charakter. Ein höchstes Alter der beiden zusammengehörenden Stücke wird durch die Übereinstimmung ihrer Gedankenführung etwa mit der Anaphora der Ἀποστολική παράδοσις und durch die Tatsache verbürgt, daß das spätere offensichtlich noch das Fehlen einer der Kommunion vorangehenden Rezitation des Vaterunsers voraussetzt. Nach dem allgemeingültigen Gesetz einer Erhaltung älterer liturgischer Bildungen an den heiligsten Tagen des kirchlichen Jahres ließen sich hier, selbst wenn nicht mindestens die ältere hslische Überlieferung daneben tatsächlich den Anfang des *Te igitur* und alles Folgende bis einschließlich des *Quam oblationem* bzw. *Unde et memores* bis *Nobis quoque* noch unterdrücken würde, nur Texte erkennen, die aus der Zeit vor der Übernahme des römischen Meßkanons durch die Kirche Mailands stammen, sei es, daß dieselben, was das entschieden Wahrscheinlichere sein dürfte, unveränderlich den Einsetzungsbericht mit seinem spezifisch ambrosianischen Abschluß *Mandans quoque et dicens* umrahmten, sei es, daß nach gallisch-spanischer Weise wie die Präfation auch die das Trishagion und den Einsetzungsbericht verbindenden und die auf den letzteren folgende Partie des bodenständigen eucharistischen Hochgebetes Mailands variabel gewesen sein sollten. Im einen wie im anderen Falle kann in demselben aber der von dem Verfasser der Bücher *de sacramentis* zweifellos als ein durchaus fixer zitierte nächste Paralleltext des römischen *Supplices* und *Supra quae* eine Stelle unmöglich gehabt haben.

Prof. A. BAUMSTARK.

1. Paul Sbath, *Al Fihris (Catalogue de Manuscrits Arabes). Première partie. Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII^e siècle.* — Le Caire 1938 (Imprimerie Al-Chark), — X u. 144 S.

2. P. Sbath et M. Meyerhof, *Le Livre des questions sur l'oeil de Honain ibn Ishaq [Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte].* — Le Caire 1938 (Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale). — 147 S.

1. Nach der teilweisen Katalogisierung seiner eigenen Sammlung (siehe diese Zeitschrift XXV/XXVI S. 128—130 und XXX S. 275f.) unternimmt nun S.

auch die Bekanntmachung von Hss.-Beständen in anderem Privatbesitz und bringt damit — um es gleich zu sagen — neue Überraschungen. Was er über die einzelnen Stücke mitteilt, ist freilich sehr wenig: Autornamen, Titel der Werke und Namen der Besitzer. Aber schon dieses Verzeichnis an sich erregt Staunen über die Menge der vorhandenen Hss., die bisher der Forschung völlig unbekannt und von ihr unbenutzt geblieben waren, leider wohl auch für die Zukunft zum größten Teil unzugänglich sein werden. Die Zahl der Besitzer, die am Anfang in einer eigenen Liste mit Namen, Angabe ihres Standes, ihrer Konfession und ihres Wohnortes aufgeführt und im Katalog selbst nur mit abgekürzten Namen bezeichnet sind, beträgt 102 Personen, davon 8 in Kairo, je 1 in Mosul und Jerusalem, alle übrigen in Aleppo, woher ja auch der größere Teil der „Bibliothek Sbath“ selbst gekommen ist. Die mit ihren arabischen Namen alphabetisch (aber ohne feste Regel) aufgezählten Autoren, in zwei Abteilungen nach christlichen und muhammedanischen und jüdischen ausgeschieden, sind im vorliegenden I. Teil des „*Fihris*“ 419 an Zahl, davon 201 christliche. Die registrierten Einzelwerke sind im ganzen 1031, darunter 606 der ersten Abteilung. Unsere Kenntnis vom materiellen Umfang der arabischen Literatur wird aber nicht nur durch diese neue Bestandsaufnahme erheblich erweitert, sondern auch — und dieses ist das überraschendste — durch das Auftauchen einer nicht geringen Zahl bisher entweder verschollener oder überhaupt unbekannter Schriftwerke.

Indem wir uns auf die christlichen Autoren beschränken, möge eine Auswahl solcher nova, fast alle nestorianischen Ursprungs, namhaft gemacht werden: eine Weltgeschichte von einem Mönch Ābā bis z. J. 1063 (1); eine Geschichte des Christentums bis zum 13. Jahrh. wieder von einem nestorianischen Mönch Isḫāq (201) eine Widerlegung der Juden von dem berühmten Bagdader Arzt Ġibrā'il ibn 'Ubaidallāh ibn Boḥtišū' (13); eine Einführung in das Evangelium von al-Muḥtār ibn Buṭlān (29, siehe oben S. 45 Ak. 1); eine Abhandlung über die Einzigkeit und Dreifachheit Gottes von dem Bischof 'Abd Jašū' ibn Bahriz von Mosul (9. Jahrh., 413); 3 theologische Abhandlungen von Muḥjī ad-dīn al-'Aḡamī von Isfahān (10. Jahrh., 512—514); Widerlegung des Islam von Abu l-Faql ibn Rabbān an-Naṣrānī, Sekretär des Katholikos Timotheus I. (418); 2 Homilien des jakobitischen Patr. Ignatius Nūḥ al-Lubnānī (gest. zwischen 1508 u. 1525) über die zehn Jungfrauen und auf Kreuzerhöhung (536. 537).

Verschollene Schriftwerke, solche nämlich, die zwar in der Literatur eine Bezeugung haben, in der handschriftlichen Überlieferung aber bisher nicht nachgewiesen werden konnten, nun aber in Sbath's *Fihris* zum Vorschein kommen, sind: die Apologie mit dem Titel „Buch des Lehrers und Schülers“ von dem Reformator der koptischen Kirche Markus ibn Qanbar (92; siehe meine Schrift „Ein Reformversuch innerhalb der kopt. Kirche im 13. Jahrh.“ S. 34); ein „Buch über die Grundlehren der Religion“ von dem Bischof Israel von Kaškar (202), zitiert in den Schriftstellerkatalogen von Abu l-Barakāt und Abū Isḫāq ibn al-'Assāl; Abhandlung über die vorausbestimmte Todesstunde von Ḥunain ibn Isḫāq (326), in seinem Schriftenverzeichnis aufgeführt; dazu medizinische Werke des Jaḥjā ibn 'Adī (562) und des Abū Sa'īd Mansūr, des Bruders des berühmten Elias von Nisibis (345. 346), u. a.

Eine Schwäche dieses *Fihris* darf nicht verschwiegen werden: nicht selten sieht sich der Benützer vor Zweifel und Fragen gestellt. Dieses ist der Fall, wenn unter manche Namen Werke gesetzt sind, denen in der bekannten Überlieferung die Möglichkeit einer sicheren Zuteilung an diesen oder einen anderen Autor mangelt, oder die nur „mit Wahrscheinlichkeit“ einem zugeschrieben werden können; S. läßt uns aber in allen diesen Fällen im Ungewissen, ob der von ihm

angegebene Autorname tatsächlich in den Hss. als Name des Verfassers genannt ist, oder ob es sich nur um eine subjektive Zuteilung seinerseits handelt. So stehen im Fihris unter dem Namen des koptischen Bischofs Michael von Atrīb und Malīğ eine Apologie des Christentums gegen den Islam, eine christologische Abhandlung und zwei Reihen von Fragen und Antworten (524, 527), lauter bisher unbekannte Schriften, bei denen aber die Möglichkeit einer Verwechslung mit anderen Polemikern nicht ausgeschlossen wäre. Desgleichen kommt wiederholt begründeter Zweifel, ob ein Werktitel der Hs. selbst entnommen ist, oder dieser eine vom Herausgeber gewählte Inhaltsangabe darstellt.

Einige literarhistorische Bemerkungen, auch solche in der zeitlichen Einordnung, sind nicht auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht; z. B. darf nicht mehr der Kopte Abū Šākir Buṭrus ibn ar-Rāhib (13. Jahrh.) als Verfasser der „*Histoire universelle*“ (*Chronicon orientale*) ausgegeben werden (42), nachdem M. Chaine das Ursprungsverhältnis in ROC. XXVIII S. 390—405 klargelegt hat. Athanasius (gewöhnlich als Patr. von Jerusalem bezeichnet, nicht von Antiochien), der Verfasser einer großen Predigtsammlung (übrigens Übersetzung eines griechischen Originals) ist nicht identisch mit dem Übersetzer und Sammler von 34 Reden des Johannes Chrysostomus unter dem Titel „Buch der kostbaren Perle“, nämlich Athanasius IV, Dabbās (181, 182). „*Yohanna Phritaos* (فريثاوس) *religieux monophysite. Époque inconnu*“ (S. 73) mit seinen 100 capita (593) ist in Wirklichkeit Johannes Kassianus (lies قسيانوس). Al-Ḥārīt ibn Sinān (S. 41) ist sicher nicht Übersetzer aller Bücher des A. und N. T. (293), sondern in Wirklichkeit nur von Pentateuch (aus Syro-Hexapla) und von vier Weisheitsbüchern (Prov, Eccl, Sap, Cant); auch gehört er nicht dem 14. Jahrh. an, sondern spätestens dem 13., da schon die älteste Hs. mit seiner Pent-Übersetzung (*Vat. ar. I*) in diesem Jahrh. geschrieben ist und Abu l-Barakāt (gest. 1324) diese Übersetzung schon benützt hat. „*Epître aux Laudhégiens*“ (sic, أهد لوندجية, 269) ist der bekannte apokryphe Brief an die Laodizäer, dessen arabische Übersetzung bereits von Carra de Vaux in RB. V (1896) S. 221—226 bekannt gemacht ist; vgl. ebd. VII (1910) S. 249—253.

Jeder Benützer wird dem Verfasser, der sich mit der Ausgabe seines „Fihris“ neuerdings um die Erschließung der arabischen Literaturschätze verdient gemacht hat, dankbar sein, wenn er in dem in Aussicht genommenen II. Teil die Wünsche nach genaueren und bestimmteren Angaben in gewissen Fällen erfüllen wollte.

2. Die zweite Publikation mag aus dem Grunde hier eine kurze Anzeige finden, weil der Autor des veröffentlichten Textes zu den Koryphäen der literarisch hervorgetretenen östlichen Christen gehört, d. i. der aus Hīra stammende Nestorianer Ḥunain ibn Ishāq (gest. 873). Über seine hervorragende Stellung in der Vermittlung antiken Wissensgutes durch Übersetzungen aus dem Griechischen und Syrischen ist wiederholt geschrieben und die Masse seiner profanwissenschaftlichen, vor allem medizinischen Schriften ist wenigstens in ihren Titeln mehrmals vorgelegt worden. Die Ausgabe des hier zum erstenmal dargebotenen Werkes, eines ophtalmologischen Lehrbuches in der konventionellen Form von Fragen und Antworten, beruht wieder auf einer der Sammlung Sbath einverleibten Hs. (geschrieben 1671); ihre Herkunft und ihre Überlieferung bekunden das Interesse mönchischer Kreise für dergleichen Literatur. Diese Hs. stellt die vollständigere und korrektere und damit die ursprüngliche Fassung dar gegenüber den zwei

anderen Rezensionen in fünf weiteren Hss., die mitbenützt wurden. Die technische Leistung der Edition ist, wie es scheint, Anteil der Arbeit P. Sbath's; was zum Verständnis des schwierigen Textes in der Übersetzung und in den Erklärungen geboten ist, hat den als besten Kenner der Geschichte der medizinischen Wissenschaft des Orients, den Kairiner Augenarzt M. Meyerhof zum Urheber. Die splendide Ausgabe empfiehlt sich Fachleuten und Philologen auch durch das beigegebene sorgfältige Glossar medizinischer Termini.

G. GRAF.

Murad Kamil, *Des Josef ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden* ጌና፡ አይሁድ፡። *Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford, Paris und Straßburg herausgegeben.* (XLVIII und 333 S. mit 12 Tafeln. New York (J. J. Augustin Publisher) [1938].

Diese Ausgabe der äthiopischen Übersetzung des Pseudo-Josippon kommt einem wirklichen Bedürfnis der Wissenschaft entgegen. Der Verfasser verfügt über gründliche Kenntnisse im Äthiopischen, und da das Arabische seine Muttersprache ist, hat er bei seiner Arbeit auch die arabische Übersetzung gründlich verwertet und das sprachliche Verhältnis der äthiopischen zur arabischen Fassung¹ ausführlich untersucht. Der Ausgabe des äthiopischen Textes ist eine gute — und für äthiopische Hss. verhältnismäßig alte — Hs. zugrunde gelegt. Die Varianten von sechs anderen H s. sind hinzugefügt; bei einer Reihe von wichtigen Stellen sind noch fünf weitere Hss. verglichen. Auf diese Weise erhalten wir ein getreues Bild des äthiopischen Textes und seiner Überlieferung, soweit es auf Grund der in Europa vorhandenen Hss. möglich ist.

Das Werk des Pseudo-Josippon enthält eine Geschichte des jüdischen Volkes von Adam bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. Aber nur die letzten Jahrhunderte, d. h. das Zeitalter Alexanders d. Gr., der Makkabäer und der römischen Herrschaft (bis 70 n. Chr.) sind ausführlich und z. T. sehr dramatisch geschildert. Das Original ist ein hebräischer Text, der etwa im 10. Jahrh. in Italien verfaßt wurde. Es wurde viel gelesen, und Übersetzungen in verschiedene Sprachen wurden veröffentlicht. Die Christen des Orients erbauten sich an ihm in der arabischen und der daraus geflossenen äthiopischen Übersetzung.

Für ihre Zwecke wurden denn auch einige christliche Interpolationen eingefügt, die in einem ursprünglich von Juden für Juden geschriebenen Buche undenkbar sind. Es handelt sich nach dem äthiopischen Text, den ich hier in Übersetzung gebe, um folgende Stellen. S. 135, Z. 22 bis S. 136, Z. 4: „Und er wurde Augustus genannt, denn er war mächtiger in seiner Herrschaft und seinem Reich als alle, die vor ihm gewesen waren. Und er wurde auch Caesar genannt nach dem Namen des Bruders seines Vaters; und die Könige von Rom nach ihm wurden mit diesen beiden Namen benannt, Caesar und Augustus. Und in seinen Tagen wurde Christus geboren — Ihm sei Preis!“ S. 293, Z. 18—22: „Und darauf zerstörte Titus das Gebäude, das neben dem Heiligtum war und Antonia genannt wurde, und auf hebräisch Abrōṭōriyōn (!), d. h. auf römisch Gerichtshalle; und siehe, Zeuge dafür ist das heilige Evangelium, daß die Juden in ihm über Christus richteten.“ S. 293, Z. 26 bis S. 294, Z. 5: „Und sie fanden ferner in der Mauer des Allerheiligsten einen Stein, auf dem geschrieben stand: Wenn das

¹ Über sie vgl. Wellhausen, *Der arabische Josippus*, in *Abh. d. K. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-histor. Klasse* 1897.

Heiligtum viereckig ist¹, dann wird ein König über Israel herrschen und über alle Enden der Erde regieren. Die Leute sagten: Das ist der König von Israel. Und die Priester und Weisen sagten: Das ist der König von Rom. Doch sie wußten nicht, daß dies der Herr Christus ist, der König der Könige.“ Eine arabische Hs. aber (S. XII, Anm. 3) sagt, daß der Urtext des Buches griechisch gewesen sei und Nachrichten über das Leben, die Kreuzigung, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu enthalten habe, daß jedoch die Juden diese Nachrichten bei der Übersetzung aus dem Griechischen ins Hebräische ausgelassen hätten.

Über die Drucke, Übersetzungen und Hss. des Buches, über die Herstellung der Textausgabe, über Daten über das Vorkommen des arabischen Textes und seine äthiopische Übersetzung, und über das Verhältnis des äthiopischen zum arabischen Text orientiert die Einleitung (S. IX—XLVIII). Dann folgt auf 306 Seiten der Text mit dem kritischen Apparat. Anhang I gibt die Kapitelüberschriften äthiopisch, deutsch und arabisch, Anhang II enthält die Personen- und Völkernamen, Anhang III die Ortsnamen mit Angabe sämtlicher Stellen, an denen diese Namen vorkommen. Den Schluß bilden zwölf Tafeln mit gut gelungenen Photographien von Blättern aus elf äthiopischen Hss. und einer arabischen Hs.

Eine eigentliche Quellenuntersuchung über die Entstehung des „Pseudo-josippon“, wie sie Wellhausen für den arabischen Text gegeben hat, war hier entbehrlich, da ja der Äthiope auf den Araber zurückgeht. Aber das Verhältnis der äthiopischen Hss. zueinander hat der Verfasser auf S. XVf. mit besonnener Kritik zu bestimmen versucht.

Das Werk des Verfassers ist als ein wertvoller Beitrag zur äthiopischen Literaturgeschichte und Übersetzungstechnik zu begrüßen.

Prof. E. LITTMANN.

Joseph Strzygowski, *L'ancien art chrétien de Syrie. — Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogüé et de l'expédition de Princeton, la façade de Mschatta et le calice d'Antioche. Étude préliminaire de Gabriel Millet.*

Ouvrage honoré d'une subvention du Ministère de l'Éducation Nationale et illustré de 24 planches phototypiques et de 122 gravures. Paris (E. de Boccard, Éditeur) 1936. — LII, 215 S.

In französischer Sprache und von einem führenden französischen Fachgenossen eingeführt, hat J. Strzygowski, der Deutschesten einer nach Charakter und Gesinnung und doch leider auf deutschem Boden zu einem ewigen und nicht hinreichend erfolgreichen Kampf um die Geltendmachung seiner Gedanken verurteilt, immer wieder rückschauend auf die lange Reihe seiner früheren Werke in diesem wundervoll ausgestatteten Buche zusammengefaßt, was er über die altchristliche Kunst Syriens und — das sei sofort hervorgehoben — vor allem über ihre Zusammenhänge mit einem Nordischen zu sagen hat, dem unser Blick heute im großdeutschen „Dritten Reiche“ so stark zugewandt ist. Vom Herbst 1928 ist sein persönliches Vorwort (S. 1ff.) datiert, aber erst 1936 ist das Werk erschienen und wieder mit einer Verzögerung von zwei weiteren Jahren zur Besprechung dieser Zeitschrift zugegangen, über deren Entstehung recht eigentlich der Kampf fruf

¹ Das soll wohl heißen „auf allen vier Seiten fertig gebaut“.

des Meisters: *Orient oder Rom?* gestanden hatte. Von dem weiten Weg, den seither sein unaufhaltsam vorwärtsdringender Geist ihn geführt hat, gibt das *Syrien-Werk* beredte Rechenschaft.

Diesen Weg hat G. Millet in dem Hauptteil seiner *Étude préliminaire* (S. XIII—XLVI) unter dem Titel *L'Iran et les régions du Nord dans l'histoire de l'art* in liebevoller Einfühlung verfolgt. Es ist nicht nur jener Titel, den diese meisterhafte Zusammenfassung der Gedankengänge St.s von drei Vorträgen übernommen hat, die in dessen Gegenwart M. am 6. April, 4. und 6. Mai 1936 auf Grund eines ihm von St. selbst zur Verfügung gestellten „*mémoire*“ hielt. Vorausgeschickt ist unter dem Titel *L'Asie occidentale* (S. III bis XIII) eine gedrängte Einführung in das geschichtliche Gesamtgeschehen des Raumes, um dessen bildende Kunst es in den folgenden Untersuchungen St.s geht. Eine Zusammenfassung ihres Inhalts und ihrer Ergebnisse bietet (S. XLVI—LII) das abschließende *Résumé de „l'ancien art chrétien de Syrie“*. Der mit St. nicht schon vertraute Leser wird für dieselbe nicht wenig dankbar sein. Denn auch von seinem hier vorliegenden Werk gilt vollauf, was M. (S. XIV) von den Veröffentlichungen St.s im allgemeinen sagt: „*On sait quelle difficulté présente la lecture de ses livres. — Ils demandent tous de l'attention, de la méditation.*“ M. gibt auch (S. XLII) unumwunden zu verstehen, daß er nicht allen Anschauungen des großen deutschen Forschers sich anzuschließen vermag. Aber auch, wo er nicht bis zum letzten dessen „*développement logique*“ glaubt folgen zu können und Gefährliches seiner „*synthèse hardie*“ empfindet, verläßt ihn nicht das Gefühl der Dankbarkeit für seine „*analyses pénétrantes*“, für die „*horizons nouveaux qu'il nous a déconvertis*“, empfindet er die bezwingende Gewalt „*de ses deux qualités maîtresses: un haut idéalisme et une puissante imagination scientifique.*“ Schöner und gerechter ist im Streit um Str. wohl kaum je gesprochen worden.

Im Dienste kühnster Synthese bekunden denn auch hier wieder St.s eigene Darlegungen, wie immer man sich zu jener in allem einzelnen stellen mag, jedenfalls im Rahmen eines mit höchster logischer Klarheit durchgeführten Schemas eine Analyse von bewundernswerter Strenge und Eindringlichkeit.

Nach einer allgemeinen *Introduction* (S. 5—14) bietet von vier Hauptabschnitten der kürzeste erste (S. 15—36: *Les données*) zunächst (S. 16—34) einen nach ihrer räumlichen Verteilung angeordneten ersten Überblick über die in Betracht zu ziehenden Denkmäler. Die an der Grenze des Wüstengebietes, im Hauran, im nordöstlichen Syrien und in Moab, erhaltenen (S. 16—23), die durch literarische Zeugnisse bekannten des Küstengebietes und der Kelch von Antiocheia (S. 23ff.), Jerusalem und die Monumentalbauten der heiligen Stätten (S. 26ff.), das nordmesopotamische Städtedreieck Edessa-Nisibis-Amida (S. 29ff.), Armenien (S. 31f.) und das baktrische Gebiet (S. 32ff.) ziehen im Fluge am Leser vorüber. Ein noch kürzerer zweiter Unterabschnitt (S. 34ff.) ist dem Problem der Datierung gewidmet, die besonders für Mschatta und den „antiochenischen“ Kelch so hart umstritten ist. Im Zusammenhang mit der Schwierigkeit gerade ihres näheren zeitlichen Ansatzes wird hier auch solcher Denkmäler gedacht, bei denen selbst eine Herkunft aus dem syrischen Kunstkreis in Zweifel gezogen wird, und es finden die Türe von S. Sabina in Rom, die „Maximianus“-Kathedra in Ravenna und die Berliner Elfenbeinpyxis mit dem Opfer Abrahams ausdrückliche Erwähnung. Ihrer Zurückführung auf Syrien schließe ich mich unumwunden an. — Der zweite und weitaus umfangreichste Hauptabschnitt (S. 37—119: *Le caractère*) ist der systematischen Herausarbeitung der Wesenszüge der auf dem Boden Syriens uns entgegentretenden oder ihm entstammenden Kunstdenkmäler des frühchristlichen Zeitalters gewidmet. In fünf Unterabschnitten steigt die Untersuchung von dem zur Verwendung gelangenden Rohstoff bis zu der in den künstlerischen Schöpfungen sich offenbarenden Geisteshaltung auf. Der erste derselben (S. 42—58: *Matériaux et techniques*) führt zuerst S. 44—50 die in den verschiedenen Gebieten zwischen Mittelmeer und dem iranischen Osten sich bietenden und bestimmte Verfahren ihrer Verwendung bedingenden

Baustoffe vor: die Zedern des Libanon (S. 45), den Stein, insbesondere den Basalt des Hauran (S. 45—48) und den gebrannten und nicht gebrannten Backstein (S. 48ff.). Es folgen eine Behandlung der Dekoration (S. 50—57), ihres Auftretens im Sinne einer Bekleidung und der bei ihr angewandten Techniken des Mosaiks (S. 54f.), des Stucks (S. 55), durchbrochener Metallarbeit (S. 55f.) und eines Plattenbelages (S. 56) und Bemerkungen über die für Syrien bedeutsamen Rohstoffe der Kleinkunst, als welche vor allem das Silber, welches das bevorzugte Metall des Sassanidenhofes gewesen sein müsse, ferner Seide, Edelsteine und Elfenbein angesprochen werden (S. 57f.). Auch hier möchte ich wieder Str. zustimmen, wenn er, was Elfenbeinarbeiten anlangt, die Mehrzahl der frühchristlichen Diptycha und Pyxiden für Syrien in Anspruch nimmt. Bestimmung und Gegenstand der künstlerischen Schöpfungen erörtert der folgende Unterabschnitt (S. 59—81: *Destination et sujet*). An Bauwerken werden ihrer Bestimmung nach (S. 60—72) Kirchen (S. 60ff.), Synagogen (S. 63), Befestigungsbauten (S. 64), Palastanlagen (S. 64f.), der von Gebäuden umgebene Hof (S. 65f.), der persische Feuertempel (S. 66—69), Grabanlagen (S. 69ff.) und die Wohnbauten von Amra (S. 71f.) ins Auge gefaßt. Nach der gegenständlichen Seite wird einer von Hause aus iranischen symbolischen Dekoration (S. 72—75), wie sie auch in dem erstmals an achämenidischen Feueraltären auftretenden säulengetragenen Bogen vorliegen soll, die Dekoration durch Darstellungen (S. 75—81) gegenübergestellt. Der an das jüdische Paradigmengebet anknüpfende bildliche Ausdruck der Erlösungshoffnung, wie er vor allem in der Sepulkralmalerei der römischen Katakomben entgegentritt (S. 75), ein bildlicher Ausdruck des Gedankens der Verbreitung der christlichen Lehre (S. 75f.), die Konkordanz der Testamente zuzüglich der ausschließlich neutestamentlichen Sujets wie des Fassadenmosaiks der Geburtskirche in Bethlehem und anderer Schöpfungen der heiligen Stätten bzw. deren Nachbildungen in Kleinkunst und der Darstellungen aus der Jugendgeschichte Jesu und seiner Wunder, wie sie von Elfenbeindiptycha vereinigt werden (S. 76—79), erfahren hier gleichmäßig eine letzte Zurückführung auf Syrien. Letztlich kommt (S. 80f.) die Verbindung der beiden Dekorationsweisen in Betracht, wie sie mit dem Kelch von Antiocheia vor allem etwa die Maximianus-Kathedra und die Welt ravennatischen Mosaikschmucks teilt. Der dritte Unterabschnitt dieser Wesensschau syrischer Kunst der altchristlichen Jahrhunderte (S. 82—97: *Types et motifs*) ist den einzelnen Motiven ihrer Architektur (S. 82—87) und ornamentalen Dekoration (S. 87—93) und ihrem Verhältnis zur menschlichen Gestalt als einem bestimmten Darstellungsmotiv (S. 94—97) gewidmet. Der Typus des dreischiffigen Saalraums (S. 82), die Bogenkolonnade (S. 83f.), das dem Hauran eigentümliche System quergestellter Bogenpaare (S. 84f.), Turm (S. 85f.), Kuppel (S. 86) und Trikonchos (S. 86), die geometrischen (S. 88), zoomorphen (S. 89) und von pflanzlichen Ornamentmotiven (S. 90—93) diejenigen der Rebenranke, des Granatapfels und Pinienzapfens kommen zur Besprechung. Die aus der Verbindung einzelner Motive resultierende Form ist Gegenstand des nächsten Unterabschnittes (S. 97—111: *Forme*), wobei wieder die architektonische Gestalt (S. 98—102), die ornamentale Dekoration des Äußeren (S. 102—108) wie des Inneren (S. 109) der architektonischen Schöpfung und die Darstellung (S. 110f.) sich gegenübergestellt werden. Den Schlußabschnitt (S. 112—119: *Fond*) bildet die Würdigung der seelischen Grundlagen der verschiedenen künstlerischen Strömungen, deren Kreuzung auf syrischem Boden als das für dessen frühchristliche Kunst Bezeichnende sich ergibt. Denn treffend wird in einer kürzesten Zusammenfassung der Ergebnisse dieser gesamten Analyse (S. 118) gesagt: „*On ne saurait discerner la moindre unité dans les caractères de l'art syrien. L'examen de ses diverses 'valeurs' nous a nettement prouvé que rien, à peu près, de cet art, ne peut être attribué sûrement et clairement à la Syrie, sauf toutefois ce qu'il peut devoir à la fusion des courants étrangers qui convergeaient sur cette terre et ce que le christianisme, qui est né là, a pu lui emprunter de moyens d'expression.*“ — An die Analyse ihrer Wesenszüge reiht sich im dritten Hauptabschnitt (S. 121—178: *L'évolution*) diejenige der Kräfte an, die in den rund ersten sieben Jahrhunderten n. Chr. für die Entwicklung der Kunst Syriens maßgeblich waren. Von drei Unterabschnitten beschäftigt sich der erste (S. 125—139: *Forces permanentes*) mit

den unveränderlichen natürlichen Gegebenheiten der geographischen Lage des Übergangsbereiches, das Syrien wesentlich darstellt (S. 125ff.), seiner Bodenbeschaffenheit, die in den verschiedenen Gebieten der künstlerischen Verarbeitung die mannigfaltigsten Rohstoffe darbot und in Zusammenhang mit der (S. 131—134) insbesondere eine große ornamentale Strömung erörtert wird, die vom Osten Innerasiens her auf den drei Wegen des parthisch-armenischen Nordens, der persisch-mesopotamischen Mittellinie und der Nomadenwelt des Südens sich nach dem Westen zu bewegte, endlich (S. 134—139) des Menschen, wobei (S. 136—139) als Hauptschichten der einheimischen Bevölkerung Juden, Aramäer und die arabischen Stämme des der Wüste zu gelegenen Grenzgebietes unterschieden werden. Der zweite Unterabschnitt (S. 129—153: *Les puissances de volonté*) bespricht die Mächte, deren willensmäßigem Einfluß die künstlerische Entwicklung unterlag. Nachdem besonders einprägsame einleitende Ausführungen (S. 127—147) bis auf die Verhältnisse des Seleukidenreiches zurückgegriffen haben, wobei zur Vergegenwärtigung seines Kunstwollens das Grabmal Antiochos' I. von Kommagene auf dem Nimrud Dagh, die Westfassade des Hofraums der Großen Moschee in Diarbekr-Amida, der Palast von Hatra und ein Metallstück des Nationalmuseums in Athen herangezogen werden, erfährt als hier in Betracht kommend der Einfluß der sozialen Oberschicht erst griechischen, dann aramäischen Blutes (S. 147f.) und derjenige der späteren politischen Großmächte, Rom, Byzanz, Arsakiden- und Sassanidenreich und der Großmacht der Kirche (S. 148ff.) eine verhältnismäßig kürzere Behandlung. Eine Erörterung der Fernwirkung der Macht (S. 150ff.) beschäftigt sich speziell mit den Reliefdarstellungen von Achthamar in ihrem Verhältnis zu dem auf dem Paradigmengebet beruhenden Kreis biblischer Darstellungen. Als Mittel künstlerischen Willensausdrucks wird endlich (S. 152) das Streben nach Effekt gewürdigt. Der dritte Unterabschnitt (S. 153—178: *Mouvement*) ist dem Begriff der Bewegung gewidmet, dem bei den Verhältnissen Syriens eine besonders hohe Bedeutung zukommt. An der Spitze stehen hier die Bewegungen von außen her auf Syrien sich geltend machender Einflüsse (S. 157—166). Mesopotamien (S. 158—161), Iran (S. 162ff.) und Armenien (S. 164ff.) werden als Ausgangsgebiete solcher bewertet. Im Zusammenhang mit der Bewegung einer Umformung des Übernommenen (S. 167ff.) erfährt die Bedeutung des syrischen Handels für die Verbreitung künstlerischer Motive und Formen verdiente Unterstreichung. Kürzere Ausführungen über die speziellen Erscheinungen der Grenzgebiete (S. 169f.) und den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung (S. 171ff.) leiten zu der abschließenden Betrachtung der von Syrien selbst ausgegangenen kunstgeschichtlichen Bewegungen (S. 173—178) über, die naturgemäß eine Übermittlung von Syrien selbst erst empfangenen Gutes darstellt. Von dem Zusammenhang der Vogel- und Fischinitialen mit letzten Vorbildern sibirischer Kunst ist hier im Hinblick auf den europäischen Westen die Rede und von der grundlegenden Bedeutung Syriens für den Buchschmuck des Evangeliums und seiner Eusebianischen Kanones. Die Herkunft des Cassiodorus aus der Nähe von Antiocheia und seine Beziehungen zur Theologieschule von Nisibis werden im Zusammenhalt mit seinem mächtigen Einfluß auf das abendländische Mönchtum zutreffend betont. Als das wichtigste Ausbreitungsgebiet von Syrien vermittelter künstlerischer Einflüsse wird mit Recht Ägypten bezeichnet, während Konstantinopel die Einflüsse des Orients mehr über Kleinasien als über Syrien erfahren habe. Auf die Verbreitung syrischer Heiligenkulte als einen Maßstab des Umfangs allgemeinen von Syrien ausgeübten Einflusses wird hingewiesen. Eine semitische und eine nordisch-innerasiatische Richtung werden innerhalb dieses Einflusses im Bereiche der Kunst sich gegenübergestellt, jene vom Willen der kirchlichen Macht getragen, diese spontan wirksam. Die von der letzteren bezeichnete Bewegung scheint sich im Islam zu vollenden, nicht ohne allerdings im Gegensatz zu ihrem formalen Sieg eine tiefe Veränderung ihres Geistes zu erfahren. Auf christlichem Boden entsprechen die ikonoklastische Bewegung, während am späteren persischen Hofe die Dinge sich anders gestaltet hätten. — Der vierte Hauptabschnitt (S. 179—190: *Les opinions personnelles*) stellt St.s Deutung der tatsächlichen Befunde und die ihr zuteil werdende Ablehnung sich gegenüber. Es ist, wie immer bei ihm,

eine scharfe Klinge, die hier im Kampfe mit den Gegnern geführt wird. Ein Anhang (S. 191—201) setzt besonders scharf sich mit den von Wilpert gegen die Echtheit der syrischen Silberarbeiten amerikanischen Museumsbesitzes gerichteten Angriffen auseinander.

Schon diese rohe Inhaltsangabe läßt hinreichend erkennen, welche Überfülle verschiedenster Probleme hier — in der immer aufrüttelnden Weise St.s — angeschnitten wird. Untersuchungen wie diese müßten schon kein Menschenwerk mehr sein, vorab nicht das Werk eines so ganz impulsiven Menschen wie St., wenn es nicht hin und wieder möglich, ja notwendig sein sollte, ihnen gegenüber im einzelnen verschiedenartige Bedenken anzumelden, Ausstellungen zu erheben oder Ergänzungen anzubieten.

Was der unmittelbare französische Leserkreis seines vorliegenden Werkes als *documentation* bezeichnet, ist, wie häufig bei Str., ziemlich dürftig und beschränkt sich vorwiegend auf den Verweis auf eigene frühere Arbeiten. Selbst die Form ist hierbei eine so summarische, daß gelegentlich, so S. 28 Ak. 3, 61 Ak. 3, 100 Ak. 2, 112 Ak. 1, 135 Ak. 3, 141 Ak. 1, 146 Ak. 3, 169 Ak. 2, selbst die zur Vollständigkeit des Zitats notwendige Seitenangabe fehlt. Die Sache mag im allgemeinen nicht mehr als einen gewissen Schönheitsfehler darstellen. Etwas ernster wird es immerhin da, wo der Leser wünschen wird, sich eine Möglichkeit der Nachprüfung des im Texte Gesagten geboten zu sehen. Schon etwa bei der S. 33f. erfolgenden Bezugnahme auf die syrisch-chinesische Inschrift von Singan-fu wird man einen bibliographischen Nachweis ungern vermissen. Immerhin ist die einschlägige Literatur ja aus H. Leclercqs Artikel *Chine* DACL. III Sp. 1358—1385 bzw. in meiner *Geschichte d. syr. Literatur* S. 216 Ak. 4 bequem zu übersehen. Peinlicher wird es schon, wenn S. 24 unter der Planskizze der Paulinos-Basilika in Tyros (Fig. 9) ein lakonisches „(d'après Sepp)“ erscheint. Denn es gehört eine genaueste Vertrautheit mit dem Gegenstand dazu, um zu wissen, daß es sich hier um J. N. Sepp, *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossas Grab*. Leipzig 1879 S. 210 handelt. Ein andermal hat auf Grund solcher flüchtiger Zitationsweise ein Mißverständnis des französischen Übersetzers zuletzt noch im Bunde mit den Druckfehlerteufel eine ganz üble Verwirrung angerichtet. Nach S. 141 soll man sich über die kunstgeschichtliche Bedeutung des Staates der Abgare unterrichten können „dans les Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg (in Fußnote mit der Angabe: *Série VII t. XXXV, 1887*) et dans les recherches de Gutschmid sur l'histoire de ce royaume.“ Natürlich handelt es sich nur um eines: die als erstes Heft des fraglichen Bandes veröffentlichte Arbeit A. v. Gutschmids *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoëne*, neben der übrigens R. Duvals zuerst im *Journal Asiatique* erschienene *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu' à la première croisade*. Paris 1892 mindestens das gleiche Anrecht auf Erwähnung gehabt haben würde. Irgendwelche literarische Belegstellen würde man auch zu allgemeinen Sätzen wünschen wie dem S. 58 ausgesprochen: „Les tissus de soie syriens avaient acquis de renom dans tout le bassin méditerranéen“, den lediglich auf Taf. VIII die Abbildung der Verkündigung des bekannten Stoffes des Sancta Sanctorum-Schatzes erläutern soll. Nicht minder schreit nach irgendwelchen näheren Beweisen auf der gleichen Seite der andere Satz: „Quant au commerce des pierres précieuses, de la soie, de l'ivoire les reliquaires d'Occident et autres objets semblables permettent d'affirmer que la Syrie a servi d'intermédiaire.“ Da oder dort wäre im Sinne eines solchen näheren Beweises der Richtigkeit des Gesagten wohl selbst eine Vermehrung des, wenn auch noch so reichen, Illustrationsmaterials wünschenswert gewesen. So wäre bezüglich der S. 77f. mit den christlichen fünfteiligen Diptycha zusammengestellten Schöpfungen der Gandhara-Plastik nicht nur wiederum ein Literaturnachweis nötig gewesen, sondern es hätte dem S. 78 als Fig. 44 abgebildeten christlichen Stück aus Etschmiadzin diejenige irgendeines buddhistischen Denkmals gegenübergestellt werden sollen. Ich dünke vielleicht etwa von A. Foucher *L'art grecobouddhique du Gandhâra* II S. 351 Fig. 459 oder S. 545 Fig. 500. Doch habe ich allerdings

den Eindruck, als ob ein gewisser, nicht ganz unbezeichnender Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Monumenten darin bestehe, daß die thronende Buddhagestalt, wo sie wirklich von Darstellungen legendarischer Szenen umgeben ist, selten rein repräsentativen Charakter trägt, wie die entsprechenden Darstellungen Christi oder der Theotokos, sondern selbst im Rahmen einer solchen Darstellung, nämlich derjenigen des großen Wunders von Srāvāsti, steht, wo sie aber jenen Charakter wirklich aufweist, meist umgekehrt, von andersgearteter Rahmendarstellung umgeben wird. Immerhin bieten zu der ersteren Sachlage christliche Parallelen die Mittelstücke der Crawfordtafel und ihres nächstverwandten Seitenstücks im British Museum mit ihren Darstellungen der Magieranbetung (H. Kehrler, *Die heiligen drei Könige* II S. 52 Abb. 36f.) Andererseits möchte ich in diesem Zusammenhang die Frage aufwerfen, ob zu einer Vergleichung nicht auch die z. B. auf der Etschmiadzin-Tafel über der Theotokos den Siegeskranz mit Kreuz haltenden Engel und die mitunter ganz streng entsprechenden Flügelgestalten herausfordern, die über repräsentativen Buddha-Gestalten eine Krone von Blättern und Blumen halten. Ich verweise für das Motiv etwa auf das Relief des Museums in Lahore bei E. Diez, *Die Kunst Indiens* S. 115 Abb. 136 und das noch näher liegende Bildwerk des Tempels von Karli bei K. Woermann, *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker* II Taf. 18b.

Berichtigungen und Ergänzungen ergeben sich zunächst naturgemäß heute nach einem vollen Jahrzehnt dem Stande der Forschung und Denkmälerkenntnis von 1928 gegenüber, von dem Str. ausgeht. So wäre, um auch hierfür einige Beispiele anzuführen, etwa heute S. 26ff. vor allem zu H. Vincent und F. M. Abel, *Emmaus, sa basilique et son histoire*, Paris 1932, d. h. zu der Frage Stellung zu nehmen, ob uns hier auf syro-palästinensischem Boden wirklich ein christliches Kultgebäude monumentalster Pägung schon aus rund der Mitte des 3. Jahrh.s kenntlich wird, und bei zustimmender Beantwortung derselben wäre den betreffenden Resten wohl noch mehrfach Rechnung zu tragen. Vgl. außer der genannten Publikation besonders noch J. P. Kirsch, *Die vorkonstantinischen christlichen Kultusgebäude im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten*: R.Qs. XIII S. 15—28. Daß der Nestor der römischen Archäologenschule den französischen Dominikanern zustimmt, ist jedenfalls sehr beachtenswert. — Dagegen läßt sich schlechthin als ein „fait — admis par l'archéologie chrétienne“, wie es S. 35 geschieht, nicht mehr bezeichnen, daß „certaines salles des catacombes de Rome, et leur ornementation, remonteraient à l'âge apostolique“, angesichts der Stellung die zu den Datierungsfragen P. Styger, *Die römischen Katakomben*. Berlin 1933 einnimmt. — S. 55 wird für die wachsende Bedeutung, die der Stuck von der syrischen Mittelmeerzone nach Osten zu gewinnt, auf Samarra verwiesen, dessen Verhältnissen allein es zu verdanken sei, „si nous savons quelque chose à ce sujet“. Es ist demgegenüber für die Anschauungen St.s von der höchsten Bedeutung, was über die Verwendung der Stuckbekleidung von Wand und Wölbung und den Reichtum ihrer Formen jetzt und auch bis in die sassanidische Kunst zurück auf dem Boden Ktesiphons und seiner nächsten Umgebung erkennbar wird. Vgl. *Syria* XV S. 1—32 den Aufsatz von H. Schmidt, *L'expédition de Ktesiphon en 1931—1932*, die hier abgebildeten einschlägigen Funde und die S. 1 Ak. 1 verzeichnete weitere Literatur bzw. seine Ausführungen über *die Ergebnisse der deutschen Ktesiphon-Expedition* in dieser Zeitschrift *dritte Serie* V. S. 99—106. — Zu der S. 75 gestreiften Stellung Syriens gegenüber der römischen Katakombenmalerei liegt nunmehr das gewaltige Zeugnis der um 232 n. Chr. zu datierenden Fresken einer Hauskirche in Dura-Europos mit annexem Baptisterium vor, die im *Preliminary Report of Fifth Season der Excavations of Dura-Europos*. New Haven 1934 ihre Veröffentlichung erfuhren und zu denen jetzt zu verweisen ist auf W. Seston, *L'Eglise et le Baptistère de Doura-Europos (Annales de l'École des Hautes Études de Gand* I S. 161—177). Kein Geringerer als H. Vincent, der einer Voreingenommenheit zugunsten der Gedanken St.s gewiß nicht verdächtig ist, sah sich diesen Offenbarungen gegenüber (RB. XLV S. 127) zu der Feststellung veranlaßt: „Jamais encore la soi-disant autonomie romaine de l'art chrétien n'avait encore reçu plus grave entorse et les voix qui s'élèvent périodiquement . . . pour convier à la recherche des sources orientales prennent un caractère

prophétique“. — Statt oder neben der S. 76 f. erfolgenden Bezugnahme auf die „*illustrations judéo-hellénistiques de l'Ancien Testament, dont nous possédons sans doute un spécimen, dans la copie du Pentateuque Ashburnham*“ wäre heute ein Eingehen auf die Wandgemälde der Synagoge von Dura-Europos geboten, die ihre erste Behandlung durch Comte du Mesnil du Buisson (*Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos* RB. XLIII S. 105—119, *Les nouvelles découvertes de la Synagogue de Doura-Europos* ebenda S. 546—563, *Les deux Synagogues successives à Doura-Europos* RB. XLV S. 72—90) gefunden haben. Für St. ist besonders der starke iranische Einschlag bedeutsam, der hier sich offenbart. — Dem Kreise der S. 90—91 behandelten ornamentalen Motive wäre heute nicht zuletzt ein Stück einzufügen, wie es die Wandbekleidung in Stuck aus Ma'aridh bei Ktesiphon darstellt, deren Probe H. Schmidt in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* V Taf. III 1 veröffentlicht hat. — Wenn S. 183 zugegeben wird, daß in Syrien „*les mosaïques de pavement sont conservées seulement dans des oeuvres du VI^e siècle*“, so läßt sich dieser Satz heute erfreulicherweise nicht mehr aufrecht erhalten. Zu den zweifellos älteren einschlägigen Denkmälern Palästinas, die seit 1928 aufgedeckt wurden, vor allem den Fußbodenmosaik des konstantinischen Oktogons in Bethlehem und der Brotvermehrungskirche am See Genesareth, gesellen sich die musiven Pavimente Antiocheias, besonders wichtig deswegen, weil in ihnen schon seit dem Ende des 4. Jahrh.s der Einstrom iranischen Einflusses in die ältere hellenistische Tradition zu beobachten ist, wie J. Lassus in einer Mitteilung *Les mosaïques d'Antioche, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 1936 S. 33—42 ausgeführt hat. — Unhaltbar geworden ist schließlich nunmehr endgültig die S. 86 f. anscheinend noch vertretene, dagegen S. 28 bereits preisgegebene Anschauung, daß der heutige trikonche Abschluß der Geburtsbasilika in Bethlehem der ursprünglichen konstantinischen Anlage angehöre. Ich erwähne diese Tatsache an letzter Stelle, um einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Sie ist den Anschauungen St.s, bezüglich deren besonders auf seinen Aufsatz *Der Ursprung des trikonchen Kirchenbaues* (Zeitschrift f. christliche Kunst XXVIII S. 181 bis 190) zu verweisen ist, jedenfalls eher günstig als ungünstig. Denn die bei Vincent-Abel, *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité* S. 31 Ak. 1 von S. 27 ff. etwas höhnisch erhobene Forderung, zugunsten einer Ableitung der majestätischen Trikonchos von Bethlehem „*d'Anatolie, de Mésopotamie ou d'Égypte*“ zuerst „*quelques nouveaux exemples précis et de date incontestablement antérieure à 326*“ beizubringen, läßt sich nun nicht mehr aufrecht erhalten. Die trikonche Kirche in Dêr Dôsi (nicht „Ter Dos“!), die früher als unter Nachwirkung des monumentalen Vorbildes über der nahen Geburtsstätte des Erlösers stehend schien gewürdigt werden zu sollen, könnte vielmehr geradezu das Mittelglied zwischen Armenien und Bethlehem darstellen, wenn anders sie wirklich, was mindestens gewiß sehr wahrscheinlich ist, mit der Marienkirche des aus Armenien stammenden Higumenos Sophronios (gest. 545) identisch sein sollte. Nur bleibt eben die Schwierigkeit, daß in Armenien früh genug wohl die aus dem Kuppelquadrat erwachsende Vierkonchenanlage, nicht aber die trikonche Gestaltung eines Langhausbaues selbst zu belegen ist. Ihr gegenüber behalten dann die Beispiele trikoncher Anlagen der — auch abendländischen — Spätantike zurück bis zu demjenigen der *Villa Hadriana* von Tibur immerhin ein gewisses Gewicht. Vgl. *Bethléem* S. 23—32.

Einige wenige ergänzende Bemerkungen seien zunächst auch, abgesehen von dieser Veränderung der Lage zwischen 1928 und 1938, noch gestattet. So wären etwa S. 75 der Bogenumrahmung der Eusebianischen Kanones noch beizufügen Dinge wie die entsprechende Rahmung der Illustrationen eines medizinischen Werkes in der Hs. *Laur. LXXIV 7*, des 9. oder 10. Jahrh.s, veröffentlicht von H. Schöne, *Apollonius von Kition. Illustrierter Kommentar zur Hippokratischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΡΘΡΩΝ*. Leipzig 1896, die Häufigkeit, mit welcher in griechischen wie in frühmittelalterlichen Hss. des Abendlandes das Evangelistenbild der Arkade eingefügt wird, und die grundsätzliche Rahmung dieser Art bei den ganzseitigen Vorsatzbildern der neutestamentlichen Geschichte in dem jakobitisch-syrischen Evangelienlektionar *Syr. 335* der Bibliothèque Nationale (veröffentlicht von H. Oumont, *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*. XIX. Taf. XVI—XX). — Zu dem S. 76 f.

über den syrischen Ursprung der Gegenüberstellung alt- und neutestamentlicher Szenen Angedeuteten möchte ich auf meinen Aufsatz über *Die frühchristlich-aramäische Kunst und die Konkordanz der Testamente* (in dieser Zeitschrift *Neue Serie* XII/XIV S. 162—179) verweisen dürfen. — Für die S. 109 berührte Frage, in welchem Umfang „*la représentation de la figure humaine dut prendre aussi une place importante dans les églises syriennes*“ ist es von nicht geringer Bedeutung, daß gerade von dieser Seite her die christlichen Gotteshäuser an der Grenze zwischen dem römisch- und persisch-syrischen Kulturland und der arabischen „Wüste“ stärksten Eindruck auf die Beduinen der letzteren gemacht haben. Vgl. z. B. die Verse des 'Abdallāh b. 'Aġlān und 'Abīd b. 'Abraş bei Ig. Guidi, *L'Arabie antéislamique*. Paris 1921. S. 37 bzw. 86f. Ich hoffe demnächst endlich den Beweis dafür vorzulegen, daß die Ausmalung christlicher Kirchen in entscheidender Weise sogar die religiöse Gedankenwelt Muhammeds befruchtet hat, wobei die hervorragende Rolle ein bereits reich entwickeltes Weltgerichtsbild gespielt hat. Auf einen (Doppel)vers des 'Umajja b. 'Abī-ş-Şalt, dem eine Darstellung des über den vier apokalyptischen ζῳα thronenden Weltrichters zugrunde liegt, habe ich schon wiederholt, zuletzt in dieser Zeitschrift *Dritte Serie* XI S. 30f. hingewiesen.

Zu berichtigen ist es, wenn S. 75 als literarische Quelle der Darstellungen alttestamentlicher Errettungstypen „*des prières juives pour les morts*“ ins Auge gefaßt werden. Die Verwendung der Stilform jüdischen Paradigmengebets für das Sterbegebet — richtiger als das Totengebet — ist erst auf christlichem Boden erfolgt, doch hat jene Stilform auch hier eine mannigfache anderweitige Verwendung erfahren. Vgl. darüber die umfangreiche Einleitung meiner Veröffentlichung *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung* in dieser Zeitschrift *Neue Serie* X/XI S. 1—32. Das dort zusammengetragene Material würde ich heute noch erheblich zu vermehren in der Lage sein und will hier nur beiläufig bemerken, daß das Wesen der Sache — die Erinnerung der Gottheit an frühere Erhörung, um solche erneut zu finden — keineswegs auf den jüdischen Boden beschränkt ist. Erinnerung sei nur beispielsweise an Sapphos zweifellos echtem Kultgebet nachgebildetes: αἱ ποτα κάτέρωτα ἄς ἐμας αὐδῶς αἴοισα πῆλυι ἔκλυες usw. — Wenn sodann S. 141 von Edessa gesagt wird: „*dont les églises et leur architecture nous sont connues par la chronique d'Edesse*“, so geht dies leider etwas zuweit. Wie wenig über die architektonische Gestalt der edessenischen Kirchenbauten die literarischen Quellen aussagen, ist aus meinem alles in ihnen nur irgend Gebotene verarbeitenden Aufsatz über *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa* (in dieser Zeitschrift IV S. 164—183) zu ersehen.

Das sind verhältnismäßig nebensächliche Dinge. Ernsteren Widerspruch glaube ich gegen die S. 75f. erstmals entwickelte, von St. seiner Deutung der Darstellungen des Kelchs von Antiocheia zugrunde gelegte Auffassung erheben zu müssen, als eigne den Syrern eine spezielle „*idée que Jean-Baptiste, le Christ et les évangélistes seraient les derniers prophètes*“. Eine solche Idee müßte sich auch literarisch und vor allem in liturgischen Texten nachweisen lassen. Für Johannes den Täufer war nun die Auffassung als eines — und damit als des letzten und größten — „Propheten“ schon in Lk. 1, 76 vorgegeben. Wir begegnen ihr denn auch tatsächlich in syrischer Liturgie. Ich zitiere beispielsweise auf nestorianischer Seite aus dem *Breviarium Chaldaicum* I S. 435: *ܫܒܝܢ ܚܚܘܝܢ ܡܢ ܚܝܒܝܢ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ* (Die Propheten des Geistes freuen sich an deinem Feste, St. Johannes, da in dir zur Ruhe kam der Lauf ihrer Mühen) oder S. 440 die Anrede: *ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ*. (Auserwählter unter den Propheten, Erlesener unter den Aposteln) und auf jakobitischer Seite aus dem Mosuler *Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum* III S. 294 (= 321): *ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ* (o Prophet des Höchsten und Bote des Erhabenen), S. 303: *ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ* (in dir sind vollendet alle Schönheiten, Johannes, des Märtyrertums und der Jungfräulichkeit und des Prophetentums), S. 309: *ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ* (Heil Dir, der du groß bist unter den Propheten), S. 317: *ܕܝܘܗܢܢܐ ܕܝܘܗܢܢܐ* (Komme in Frieden, Prophet und Apostel). Dazu stellt sich zunächst in zwei Idiomen des Palästinensers Andreas von Kreta, Röm. Ausgabe der Μηναία τοῦ ὄλου

ἐνιαυτοῦ V S. 344: ὁ μείζων πάντων τῶν προφητῶν προφήτης und S. 348: Τὸν ἐν προφήταις ὄρον καὶ ἀρχὴν ἀποστόλων. Aber die Auffassung ist nicht spezifisch syrisch. Sie begegnet nicht nur auch sonst in griechischer liturgischer Poesie, so a. a. O. S. 348: προφητεύεις τὰ μέλλοντα und: τὸν ἐκ προφήτου προφήτην, S. 349: προφήτα καὶ πρόδρομε, S. 350: τῶν προφητῶν τὸ κεφάλαιον und: προφητῶν ἡ κρηπίς bzw.: μήτηρ εὐφραίνου ὅτι προφήτην ἐπὶ γῆς ἔτεκες σήμερον. Auch in den römischen *litaniae* ist die Anrufung *Sancte Johannes Baptista* subsummiert unter die allgemeinere: *Omnes sancti patriarchae et prophetae*. Ferner vermag ich keinerlei ähnlichen Beleg für eine Auffassung auch der Evangelisten als Propheten aufzufinden. Vollends Jesus selbst ist auf christlichem Boden niemals der Reihe der Propheten eingegliedert worden, selbst nicht bei den Nestorianern, wo für etwas derartiges noch am ehesten die dogmengeschichtliche Voraussetzung geboten gewesen wäre. Ich frage mich im übrigen auch sehr stark, ob in der von dem Lamm begleiteten Gestalt des Kelches nach der Art, in welcher dasselbe neben ihm angebracht ist und die alsdann ein — noch immer nur gewisses — Analogon wohl erst etwa auf Albrecht Altdorfers Tafel der beiden Johannes (O. Benesch, *Der Maler Albrecht Altdorfer*. Wien 1939. Taf. 9) haben würde, wirklich Johannes der Täufer erblickt werden kann, oder ob wir es nicht, wie Jerphanion will, mit einer zweiten Darstellung Christi — hier unter dem Bilde des Guten Hirten — zu tun haben.

Mindestens mehr oder weniger gewichtige Bedenken hätte ich sonst noch verschiedentlich geltend zu machen. So zeigt sich St. S. 72 geneigt, den „*emploi de la brebis comme symbole du Christ et des apôtres*“ mit einer „*empreinte des Aryens orientaux*“ in Verbindung zu bringen oder mit „*des tendances communes à tous les pasteurs nomades, au nombre desquels il faut, dans une certaine mesure, compter aussi les Juifs*“. Der Gedanke mag für die Darstellung auch der Apostel unter Gestalt von Lämmern möglicherweise Erwägung verdienen. Für Christus hatte jene Darstellung ihre rein biblische Grundlage in der Apokalypse und über diese zurück in den Worten des Täufers Jo. 1, 29 und 36 bzw. in der Paulusstelle I Kor. 5, 7. Hier aber steht im Hintergrund, wie namentlich die letztere deutlich zeigt, der Gedanke an das Lammopfer des alttestamentlichen Kults. Im übrigen ist heute zu dem Gesamtproblem dieser Lammdarstellungen eine Auseinandersetzung mit zwei sehr gründlichen und umsichtigen Untersuchungen erforderlich: F. Gerke, *Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Plastik* ZNtW. XXXIII S. 160—190 und F. van der Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*. Città del Vaticano 1938. S. 32—81: *Le paradis de l'agneau*. — S. 96f. heißt es vom Guten Hirten zunächst noch etwas vorsichtig: „*Ce motif n'est pas syrien, mais probablement d'origine mazdénne*“, dann aber alsbald vom „*mazdéisme*“ mit aller Bestimmtheit: „*Il a fourni le Bon Pasteur*“. Nun hat aber doch das Lieblingsmotiv altchristlicher Kunst sachlich seine neutestamentliche Grundlage in den Herrenworten Jo. 10, 11—16 bzw. Mt. 18, 12f., Lk. 15, 4f. und formal ist seine am nächsten mit der Lukasstelle sich berührende kanonische Fassung doch wohl am klarsten in dem antiken Schema des Kriophoros vorgebildet, das uns bereits in dem archaischen attischen Weihegeschenk des [Rh]ombos, [B]ombos oder [K]ombos von der Akropolis und noch früher in einer dädalischen Bronzestatuetten aus Kreta entgegentritt (jüngste Abbildungen bei Fr. Gerke, *Griechische Plastik in archaischer und klassischer Zeit*. Zürich-Berlin [1938] Taf. 30 bzw. 3). Ungleich ferner steht jener wie irgend einer Formung des christlichen Motivs dagegen der S. 95 Fig. 59 kurzer Hand als „*Bon Pasteur*“ abgebildete palmyrenische Page des Kaiser-Friedrich-Museums. — Die höchste und reichste entwicklungsgeschichtliche Bedeutung mißt St. vor allem dem persischen Feuertempel bei. Er ist für ihn S. 87 (vgl. S. 66f.) der „*point du départ*“ für die Entwicklung des trikonchen Bausemas. Ein anderer Typus desselben soll nach S. 68 gewesen sein „*l'édifice cruciforme avec quatre piliers détachés à l'intérieur*“, wie es in der armenischen Kirche von Bagaran aus der Zeit des Khosrau Parwiz (624—631) vorliegt, und „*de tels édifices*“ sollen „*dans l'Iran de nombreux vestiges*“ hinterlassen haben, wofür leider wieder einmal kein Beleg angeführt wird. Ein dritter Typus wird S. 62 bei der ebenso wenig durch einen solchen gestützten anschaulichen Schilderung vorausgesetzt: „*Dans le temple du feu, le foyer se trouvait*

séparé de l'abside, au milieu de l'édifice. L'abside, par contre, était ornée de peintures ou de mosaïques, qui représentaient les symboles sacrés de Dieu dans la nature.“ Die letztere soll nach S. 60f. als ein Erbe nordisch-iranischer Symbolik erst sekundär sich mit einem ihrer noch entbehrenden älteren Typus christlichen Basilikenbaues verbunden haben. Eine „*jointaine influence*“ des Feuertempels wird S. 87 in den Kämpferkapiteln „*à pommes de pin*“ vermutet, die sich „*aux angles du mihrab*“ in der Moschee des Ibn Tūlūn und der Großen Moschee zu Kairuan finden. Das alles müßte natürlich erst an den Ergebnissen einer systematischen Untersuchung über Gestalt und Ausschmückung der Feuertempel nachgeprüft werden, die, wie St. selbst wiederholt betont, noch aussteht. Bei einer solchen wäre neben einer sorgfältigen Heranziehung aller erhaltenen monumentalen Reste ein Augenmerk übrigens auch darauf zu richten, ob und welche einschlägigen Angaben sich in arabischer Literatur finden und was etwa auch aus der Dichtung Firdausis hier zu gewinnen sein sollte. In dieser letzten Richtung erinnere ich vorläufig an eine Notiz bei M. N. Dhalla, *Zoroastrian Civilization*. Oxford 1922 S. 149. Was speziell das Problem der Apsis in der christlichen Kultbasilika anlangt, so ist es beachtenswert, daß in Übereinstimmung mit gerade ältesten syrischen Anlagen ihr Fehlen auch im Abendland neuerdings etwa bei einer solchen des 5. oder noch 4. Jahrh.s auf dem Boden des alten Lauriacum (Enns in Oberösterreich) festgestellt wurde. Vgl. E. Swoboda, *Die erste frühchristliche Kirche in Oberösterreich im Jahrbuch d. oberöstr. Musealvereins LXXXVII* S. 439—446. Andererseits ist jedenfalls nicht zu übersehen, daß diese Form des *tribunal* schon der antiken Profanbasilika für diejenige Vitruvs in Fanum, das *Καϊσάριον* in Antiocheia und die *Basilica Ulpia* in Rom bezeugt und in der Konstantinsbasilika und der Basilika zu Trier noch erhalten ist, in dem christlichen Bau von Emmaus-Nikopolis aber sogar schon nach außen nicht hervortretende Nebenapsiden eine polygonal ummandelte Hauptapsis flankieren, womit natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen zu sein braucht, daß eben bereits hier überall ein letztendlich iranischer Einfluß sich geltend machen sollte. Ähnlich ist bezüglich des Problems der Archivolte die Tatsache nicht ohne weiteres zu übersehen, daß wir ihr in Rom an der Außenhalle bereits der *Basilica Julia* begegnen. Auch wäre in diesem Zusammenhang S. 84, was Spalato betrifft, eine Auseinandersetzung mit E. Weigand, *Die Stellung Dalmatiens in der römischen Reichskunst (Strena Bulicinia Agram 1923 S. 77—105)* erwünscht gewesen, wo der Diokletionspalast an Kleinasien, statt an Syrien angeknüpft werden will. Bemerkenswert ist hier aber jedenfalls, daß das Motiv in der Welt der christlichen Basiliken Roms erstmals in S. Sabina erscheint, der Gründung des illyrischen Presbyters Petrus, aus dem J. 425, an der die syrische geschnitzte Türe zur Verwendung kam. — Als „*des édifices du genre du temple de feu*“ werden S. 66 insbesondere der merkwürdige Eingangsbau des Schlosses von Amman und der trikonche Saalraum von Mschatta angesprochen. Das kann natürlich nicht mehr besagen wollen, als daß beidemal Bautypen des Feuertempels für Räume einer beliebigen Bestimmung in Anwendung gekommen seien. Aber S. 109 scheint St. für Amman die Möglichkeit ins Auge zu fassen, auch bestimmungsmäßig „*d'y voir un temple de feu*“, und offenbar in gleichem Sinne wird S. 138 der Saalraum von Mschatta wenigstens als „*une sorte de temple de feu*“ bezeichnet. Ein Rückschluß von der Baugestalt auf die Bestimmung ist aber von vornherein weder im einen, noch im anderen Falle zwingend. Das ist bedeutsam für die nunmehr von St. vertretene Datierung von Mschatta. Unbedingt zuzustimmen ist ihm natürlich in der nach wie vor mit schroffster Entschiedenheit festgehaltenen Ablehnung der bekannten Herabrückung in das 'Umajjadenzeitalter. Ohne weiteres erledigt ist diese, wie er S. 188 mit Recht betont, durch die nackten Standbilder offenbar einer männlichen und weiblichen Gottheit. Wenn nun wirklich ursprünglich in dem rätselhaften Prachtbau am Wüstenrand persischer Feuerkult geübt worden sein sollte, so müßten jene Zeugnisse eines Bilderdienstes einer späteren Periode seines Daseins entstammen, und wenn selbst sie, wie St. voraussetzt, als „*anterieures à Chapour I^{er} (242—263)*“ zu gelten hätten, so würde man wirklich mit der baulichen Anlage mindestens bis ins 2. Jahrh. hinaufzusteigen haben. Diese ganze chronologische Konstruktion fällt

dagegen in sich zusammen, wenn in Mschatta Feuerkult nie geübt wurde und die Idole dem religiösen Glauben schon des Begründers des Baues entsprachen. Nun meint St. allerdings S. 95, daß der Kult, an den sie zu denken veranlassen, „*n'appartient ni aux Juifs ni aux Arabes du désert, mais aux civilisations des villes sémitiques.*“ Aber eine Verehrung von Gottheiten auch in Bildern menschlicher Gestalt ist den Stämmen des vorislamischen Arabiens keineswegs unbedingt fremd gewesen. Das beweist das Beispiel vor allem des Hubal-Standbildes im Inneren der Kaaba in Mekka und dasjenige des Wadd, und gerade das Kultbild des letzteren war vielleicht die Darstellung eines nackten Mannes, die mit einem die Hüften umgürtenden Unter- und einem sie ganz umhüllenden Obergewand nur bekleidet wurde. Vgl. Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-'Asnām* hgeg. von Aḥmad Zakī Pascha S. 55f. bzw. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2. Aufl. S. 16f., M. S. Marmardji, *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn Al-Kalbī* (RB. XXXV S. 397—420) S. 408f. Ein Schwur „bei den Kleidern (أثواب) des 'Uqaišir“ (Ibn al-Kalbī S. 49. Wellhausen S. 62. Marmardji S. 411) weist möglicherweise in gleiche Richtung auch für diesen zweiten „Götzen“. Oder sollte, wie Wellhausen annimmt, die Bekleidung des Wadd zum Standbild selbst gehört haben, das Oberkleid etwa nur die Schultern umhüllt haben und geradezu das die Lenden umgürtende Gewandstück in dem S. 95 Fig. 58 abgebildeten Fragment unmittelbar zu erkennen sein? In jedem Falle würde mir eine Erbauung des Palastes von Mschatta durch einen Bekenner selbst altarabischen Heidentums keineswegs unmöglich scheinen. Schwierigkeit macht nur immer, daß der Bau einerseits echtster Ausdruck einer Willensmacht ist, andererseits aber auf der Grenze zwischen dem äußersten Süden des römischen Syriens und der Wüste eine Macht, deren Größe und Eigenart das Werk entspräche, sich nicht recht will aufzeigen lassen. Es sei als „*opinion personnelle*“ mitgeteilt, daß ich in diesem Zusammenhang schon an die ephemere Weltmachtstellung Palmyras gedacht habe. Zu dem beherrschenden Hellenismus der Kunst Palmyras selbst bildet Mschatta allerdings den denkbar schärfsten Gegensatz. Aber mit dem hellenistischen ist in Palmyra doch auch ein sehr starker iranischer Kulturstrom Hand in Hand gegangen. Ich verweise auf die eindringenden Untersuchungen über *Armes et costumes iraniens de Palmyre* von H. Seyrig, *Syria* XVIII S. 4—31 und auf die von ihm ebenda XV S. 155—186 publizierten und eingehend gewürdigten *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bēl à Palmyre*, in denen er einen auf das nördliche Iran zurückführenden Einfluß des Ostens mit der hellenistischen Tradition ringen und sie überwinden sieht. Noch wichtiger scheint mir der Reliefschmuck von Balken jenes Tempels, von dem dort Taf. XXI 3 eine Probe abgebildet ist. Denn er bietet die charakteristische Verbindung des ornamentalen Motivs der Ranke nicht nur mit zoomorphen Elementen, wie sie in Mschatta, sondern auch mit Darstellungen der menschlichen Gestalt, wie sie an dem Silberkelch von wesenhafter Bedeutung ist. Dabei ist durch die von J. Cantineau *Syria* XIV Taf. XXII S. 1 (= S. 171) veröffentlichte Weiheinschrift als Dedikationstag des Tempels der 6. April 32 n. Chr. bezeugt, diese wichtige Parallele zu den beiden vielumstrittenen Monumenten also genau datiert. Und dann ist nicht zu vergessen, daß Schöpfer und Träger jener kurzfristigen palmyrenischen Weltmachtstellung nicht das stark hellenisierte einheimische Aramäertum war, sondern ein nach Ausweis seiner Nomenklatur wie dasjenige der Abgare in Edessa landfremdes, bluthaft arabisches Dynastengeschlecht. Im Zusammenhang hiermit ist es dann aber wieder bemerkenswert, daß wir heute ein Beispiel der für Mschatta und den Kelch bezeichnenden Flächenverkleidung durch reiches Rankenwerk etwa aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. s unserer Zeitrechnung auch in der Kunstwelt der Ἱεροσόλοι Ναβαταῖοι (wie Diodor XIX 94, 1 sich ausdrückt) nachzuweisen in der Lage sind: den Hintergrund des Atargatisreliefs aus dem nabatäischen Temenos von Ḥirbat at-Tannūr, das bei Ch. Picard, *L'Hadad du Vatican (Pouzzoles) et les sculptures nabatéennes de Khirbet-et-Tannour* (*Comptes rendus der Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 1937 S. 440—450) S. 445 Fig. 3 abgebildet ist. Dazu kommt schließlich noch eine letzte Erwägung. Begründet wurde die palmyrenische Weltmachtstellung durch einen Sieg über die iranisch-persische. Wäre es so ganz ungläubhaft, daß man als Denkmal jenes Sieges auf dem Wege nach Ägypten — viel-

leicht in der Gegend der eigenen ehemaligen Heimat? — im Stile der Besiegten sich einen Herrnsitz hätte errichten lassen? Aurelianus hat alsdann zur ewigen Feier seines Sieges über die palmyrenische Weltmacht und ihrer Vernichtung in Rom die Spiele des 25. Dezember zu Ehren des syrisch-persischen *Sol invictus* gestiftet. Das wäre eine gewisse Parallele. — Wenn schließlich St. S. 116 die Frage aufwirft: „*Mais comment une doctrine de la grandeur morale de celle de Jésus put-elle naître justement en Syrie?*“, wenn er alsdann von Jesus sagt: „*Sa foi est de nature nordique*“ und S. 127 unter Bezugnahme auf Chamberlain von einer „*origine nordique de l'esprit du Christ*“ redet, so weiß er gewiß, daß das Problem und dessen Beantwortung für denjenigen keinen Sinn haben, der in voller Gläubigkeit dem — wie er selbst S. 126 sich ausdrückt — „*fils divin de la Vierge Marie*“ als einer über alle rassenmäßige Bedingtheit erhabenen Größe gegenübersteht und auf die an alle Zeiten gestellte Frage Mt. 16, 15 auch in der heutigen nur die Petrusantwort Mt. 16, 16 zu geben vermag.

„*Ce n'est là, naturellement, qu'une hypothèse*“, sagt St. S. 91 von der hier ausgesprochenen Vermutung, daß das Motiv der syrischen Rebenranke in Zentralasien aus einer rein geometrischen Ranke durch Einfügung des Weinlaubes entstanden sei. Man wird zusammenfassend zu sagen haben, daß der Satz noch von vielen anderen Einzelheiten seiner im Syrienbuch niedergelegten Gedankengänge gilt. Aber das Entscheidende bei diesem Buche liegt nicht in allen diesen Einzelheiten, die, wie hypothetisch auch immer, doch jedenfalls stets im allerhöchsten Grade anregend bleiben. Dieses Entscheidende liegt in der Gesamtschau der Dinge, nach welcher 1) Syrien eine wirkliche und geschlossene Eigenheit auf dem Gebiete der Kunst nicht besitzt, sondern in der Zeit zwischen Alexander d. Gr. und Muhammed von zwei sich entgegengesetzten künstlerischen Strömungen durchflutet wird, 2) die eine dieser beiden Strömungen allerdings, von West nach Ost verlaufend, den Einfluß des Hellenischen und Hellenistischen bis nach Indien und China getragen hat, 3) nicht minder stark aber und, von Europa aus gesehen, bedeutsamer der andere ist, der, von Osten nach Westen verlaufend, den Einfluß Irans und zentralasiatischer Fernen, damit aber letztendlich nordische seelische Werte und ihre Ausdrucksform zunächst bis an die Mittelmeerküste trug, und endlich 4) das, was auf Grund dieser Einflüsse auf dem syrischen Boden in frühchristlicher Zeit sich an Kunstwerten entwickelte, nun höchste Bedeutung durch die von Syrien selbst nach dem weiteren ägyptischen und europäischen Westen ausgegangenen Einflüsse gewonnen hat. Diese Gesamtschau erweist ihre unbedingte Richtigkeit dadurch, daß sie, wie es immer mit den maßgeblichen Anschauungen St.s der Fall war, so streng dem Bilde der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung sich einordnet, daß man, von dieser und ihren verschiedenen anderen Teilgebieten ausgehend, eigentlich sagen muß: die Dinge könnten auf demjenigen der Kunst nicht anders liegen als, wie St. sie sieht.

Ich muß hier zwar zunächst noch ein letztes Einzelbedenken gegen ihn geltend machen. Die „Aramäer“ werden von ihm S. 137f. als Bevölkerungselement des geographischen Begriffs „Syrien“ zu sehr im Sinne einer rassisch-völkischen Einheit behandelt. Die spezielle semitische Schicht der wirklichen Aramäer, die in den Inschriften assyrischer Herrscher seit Tiglat Pileasar I., d. h. zum Beginn des 12. Jahrh.s v. Chr. auftreten und deren Sprache im Achämenidenreich zum Idiom jenes ganzen Gebietes geworden war, ist wohl allzeit eine verhältnismäßig dünne geblieben. Mannigfaches älteres Volkstum verschiedener Rasse hat in bunter eigener wie in neuer Mischung mit ihr selbst unter der äußerlichen Decke bloßer Sprachgemeinschaft fortgelebt. Man wird den tieferen Grund für die Unfähigkeit des späteren Syrertums zu politischer Selbstverwirklichung wie

zu großer geistiger und künstlerischer Eigenleistung nicht zuletzt in dem Verderbnis dieser heillosen bastardisierenden Blutvermischung zu suchen haben, die vielleicht an keiner zweiten Stelle der Erde ihresgleichen hat. Im „aramäischen“ Christentum macht nun aber aufs stärkste der neue Einschlag iranischen Blutes sich geltend. Schon, daß seine führende Theologenschule in Edessa „Schule der Perser“ hieß, ist bezeichnend. Überaus aufschlußreich würde es auch sein, einmal systematisch seine Bischofslisten, die Unterschriften seiner Konzilsakten und verwandter kirchlicher Urkunden und das Register meiner *Geschichte der syrischen Literatur* auf iranische Namen zu prüfen, deren Träger ausnahmslos gewiß keine aramäischen Semiten gewesen sind, während umgekehrt sehr viele hervorragende Persönlichkeiten tatsächlich iranischen Blutes biblische Namen getragen haben werden und so sich einer Erfassung entziehen. Es würde sich ergeben, in welchem Ausmaß es sich hier um ein iranisches oder doch iranisch geführtes kirchliches und literarisches Leben in aramäischem Sprachkleid handelte und wie wenig ein entsprechendes künstlerisches Leben ohne entscheidenden iranischen Einfluß sich denken ließe.

Nur im Sinne einer bestimmenden Beeinflussung des Nillandes durch die aus dem Osten kommende Strömung läßt sich von der allgemeinen geschichtlichen Sachlage her insbesondere auch das künstlerische Verhältnis zwischen Syrien und Ägypten verstehen. Im Rahmen des Christlichen ist das ohne weiteres klar. Die ephesinische Orthodoxie und die Ausbreitung des Monophysitismus bezeichnen zwar zwei Etappen eines sich übersteigernden Sieges der alexandrinischen über die antiochenische Theologie, aber von den beiden großen nationalen Monophysitenkirchen severianischer Observanz ist unverkennbar der ägyptischen gegenüber die syrische maßgebend. Man prüfe einmal das von J. Fourget und R. Basset in Konkurrenzangaben vorgelegte koptisch-arabische Synaxar auf die Stärke seines Einschlages syrischer Hagiographie oder W. Riedels *Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* auf das aus Syrien stammende Material. Ich erinnere ferner etwa an die Überlieferung, nach welcher einer der ehrwürdigsten hymnischen Texte des koptischen Kultus, die Theotokia, Übersetzung eines syrischen Originals des frühen 6. Jahrh.s wären und an die zeitweilige Verwendung, die in jenem Kultus Übersetzungen syrischer Anaphoren wie derjenigen des Herrenbruders Jakobus, des Severus von Antiocheia und Johannes von Bostra fanden. Vgl. S. Euringer, *Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddäsê Mârijâm: Neue Serie* dieser Zeitschrift I S. 215 bis 226, und meine Mitteilungen über *Säidische und griechische Liturgiedenkmalen* ebenda *Dritte Serie*, I S. 379f. und über *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia* im *JbLw.* II S. 92—98. Daß schon früher in Ägypten der Einbruch der größten geistigen Macht iranisch-aramäischen Gepräges, der Religion Manis, erfolgt war, haben uns in überraschender Weise die unschätzbaren koptischen Manichaica gelehrt. Wie sehr dann auch bei Mani selbst wieder ein noch fernerer asiatischer Osten nach dem Westen wirkt, wird dabei offenbar, wenn die Kephalia ihn neben Zarathustra ebenbürtig Buddha als seinen Vorgänger nennen lassen.

Aber auch noch auf dem Boden des Islams entspricht nur eine künstlerische Abhängigkeit Ägyptens vom asiatischen Osten den allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen. Was islamische Kunst in Ägypten geschaffen hat, trägt ja durchaus den Stempel religiös-staatlicher Willensmacht an der Stirne. Diese aber lag immer wieder in Händen östlichen Blutes. Der Sohn eines kriegsge-

fangenen Türken aus Transoxanien war schon Ibn Tūlūn und 'Abdallāh b. Maimūn, der Sohn eines persischen Augenarztes, war der wirkliche Stammvater der angeblichen Fātimiden, deren Herrschaft in Ägypten den Sieg des frechsten Betrugers der Weltgeschichte und an der Ismā'ilijah einer geistigen Macht durch und durch iranischen Gepräges bezeichnet. Diese beiden Tatsachen sind gerade für das Kunstgeschichtliche wohl lehrreich genug.

Dem allem steht als Parallele des über Syrien nach dem Osten gerichteten Kunststroms gegenüber die geistige und literarische Abhängigkeit des syrischen vom griechischen Christentum und die durch christliche Syrer erfolgte Übertragung auch antiken griechischen Geisteserbes in die orientalische Welt. Doch auch hier ist eine entscheidende Rolle Irans nicht zu verkennen. Nicht vom Westen her hat jenes Geistesgut auch der Islam etwa schon im Zeitalter der 'Umajjaden übernommen, sondern erst in demjenigen der 'Abbāsiden, deren Herrschaft selbst die Wurzeln ihrer Kraft im iranischen Osten hatte, ist hier der aus der Sassanidenzeit stammende Osthellenismus der medizinischen Hochschule von Ġundaisābūr von grundlegender Bedeutung geworden. Dieselbe Willensmacht des „gottbegnadeten“ Khalifenhauses, unter deren Einfluß in Samarra und Bagdad die islamische Kunst ihr endgültiges Wesensgepräge empfangt, hat alsdann die systematische Übersetzung einer Masse wissenschaftlichen griechischen Schrifttums betrieben, die jenem sassanidischen Osthellenismus noch fremd geblieben war. Die christlichen Syrer sind als Übersetzer nur Werkzeuge jener Willensmacht gewesen, und den Neubau der wurzelhaft antiken Wissenschaft des Islams haben auf Grund des von ihnen erschlossenen Materials der Türke al-Fārābī und der Perser Ibn Sinā aufgeführt. Die durchaus unselbständige und dienende Rolle, die hier das wirklich Syrische spielt, entspricht genau derjenigen, die ihm St. im Bereiche der Kunst zuweist, und auch das entspricht sich, daß hier wie dort in dieser nur vermittelnden Rolle jenes Syrische eine welthistorische Bedeutung gewonnen hat. Ohne es wäre die christliche Kunst des abendländischen Mittelalters nicht, was sie ist, wie ohne es Albertus Magnus und Thomas von Aquino nicht dessen auf den Schultern arabischer Philosophie stehende Lehrer hätten werden können.

Prof. A. BAUMSTARK

Ottavio Tiby, *La Musica Bizantina. Teoria e storia*. Mailand (Frat. Bocca. Edit.). — 1938-XVI. — VIII, 213 S. 8^o mit 8 Tafeln.

Es sind „*intendimenti riepilogativi ed informativi*“, denen nach den Ausführungen des Vorworts (S. VII f.) das Buch zu dienen bestimmt ist. Für Kreise, denen Zeit und der Wunsch fehlt, sich mit dem Gegenstand eingehender zu beschäftigen, will im Flusse einschlägiger Forschung mit einer Zusammenfassung der von ihr gewonnenen Ergebnisse für einen Augenblick Halt gemacht werden. Einer Skizzierung des bisherigen Verlaufes jener Forschung dient eine gedrängte Einleitung (S. 1—11), aus der eine dreifache, musikwissenschaftliche und musikgeschichtliche (S. 11—16), allgemeine (S. 16—20) und paläographische (S. 29) Bibliographie herauswächst, für deren Zusammenstellung man von vornherein Dank wissen wird. Wenn allerdings hier jeder von mehr als 200 Nummern eine aus drei (vereinzelt auch nur aus zwei) Majuskeln gebildete Sigel gegeben und

sie weiterhin nur unter dieser zitiert wird, ist dieses Verfahren von zweifelhaftem Werte, da keinem Leser es möglich sein wird, sich alle diese Sigeln einzuprägen, das Nachschlagen nach deren Bedeutung aber nicht nur durch jene Dreiteilung des Literaturverzeichnisses, sondern vor allem auch dadurch erschwert wird, daß die von hier ab an den Wortlaut des Titels der einzelnen Publikation gebundene Reihe der Sigeln im Gegensatz zu den die erste Stelle einnehmenden Anfangsbuchstaben der Verfassernamen von ihrer zweiten Stelle an keine alphabetisch geordnete mehr ist.

Von elf Kapiteln sind alsdann die fünf ersten einer wohl durchaus sachgemäßen und klaren Darstellung der Theorie des orthodoxen Kirchengesangs und der mit ihr verbundenen Probleme gewidmet, wobei im einzelnen der Reihe nach (S. 21—37) die allgemeinsten musikalischen Grundlagen (S. 37—56), die Achtzahl der ἤχοι in Altertum und moderner Theorie (S. 57—66), die Metrik der griechischen Kirchendichtung, die sich an sie knüpfenden rhythmischen Fragen und das Problem der Transkription der Melodien in modern-abendländische Notenschrift (S. 57—88), die älteren handschriftlichen Systeme byzantinischer Notation und (S. 89—104) das erstmals durch den Bischof Chrysanthos von Durazzo vertretene System der modernen Druckausgaben der Choralbücher des byzantinischen Ritus zur Erörterung gelangen. Zu einer geschichtlichen Darstellung schließen sich die sechs weiteren Kapitel zusammen, und da eine wirkliche Geschichte der byzantinischen Musik nach Maßgabe der Quellenerschließung heute überhaupt noch kaum geschrieben werden kann, ist, was hier geboten wird, wesentlich eine durch ein Schlußkapitel über das byzantinische Theater (S. 176—196) ergänzte Geschichte der liturgischen Dichtung des — vor allem byzantinischen — christlichen Orients. Die Anfänge christlicher Hymnendichtung in gnostischen und großkirchlichen Kreisen, welche dabei ohne völlige Leugnung eines Einflusses auch der pagan-hellenistischen Umwelt vielleicht etwas zu einseitig an Synagogales angeknüpft wird (S. 105—126), das vorab durch Aphrem und Romanos bezeichnete goldene Zeitalter der syrisch-byzantinischen Kirchenpoesie (S. 127—139), die Kanonesdichtung und deren klassische Vertreter aus Palästina und Sizilien (S. 140—153), die Studiten und die byzantinische Musik des 10. Jahrh.s (S. 154—163) und endlich der Niedergang der byzantinischen Hymnographie (S. 164—175) sind hier Gegenstand der einzelnen Kapitel. Eine *Conclusiones* (S. 197—208) beschäftigt sich mit allgemeinen Fragen wie denjenigen des Verhältnisses der byzantinisch-morgenländischen zur abendländischen Musik und der Zukunft der ersteren.

In der Bibliographie ist mein Name nicht vertreten, und doch hätte nicht nur, wenn schon einmal, was sachlich unvermeidlich war, auf Syrien und seinen Aphrem zurückgegriffen wurde ebensogut als Krumbachers *Geschichte der byzantinischen Literatur* auch meine *Geschichte der syrischen Literatur* Erwähnung finden müssen. Verweisen darf ich vielmehr neben anderen auf die liturgische Dichtung des christlichen Ostens bezüglichen Aufsätzen in A. Pöhlmanns *Gottesminne* vor allem auf die hier III S. 260—305, 468—482, 540—558, 887—902 erschienene grundlegende Arbeit über *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients*, meinen Aufsatz *Sóghjáthá* in der *Wissenschaftlichen Beilage zur Germania* 1908 S. 137—140 und in meinem Büchlein *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Freiburg i. B. 1923) auf das Kapitel *Efeu der Dichtung* (S. 103—115). Ich mache diese Feststellung bei Leibe nicht aus etwas wie verletzter Eitelkeit heraus, sondern weil ich es um der Sache willen bedauern muß, daß T. alles das unbekannt blieb und teilweise wohl so gut als unbekannt bleiben mußte, da er dort manches für seine Darstellung

Förderliche gefunden haben würde. Denn diese ist in den Kapp. VI—XI leider keineswegs das, was in seiner Sprache als *impeccabile* bezeichnet wird. Zu einer erschöpfenden Berichtigung derselben fehlt an dieser Stelle der Raum. Nur an einigen Beispielen mag ihre Berichtigungsbedürftigkeit angedeutet werden. So hätte S. 113 die Legende von einer Vision des hl. Ignatios von Antiocheia nicht wieder als Beleg für das Alter der Antiphonie auf syrischem Boden herangezogen werden dürfen. Daß Chrysostomos sie von Antiocheia nach Konstantinopel übertragen habe, wird S. 105 behauptet, ohne daß dafür irgend ein Quellenzeugnis beizubringen wäre. An den Anfang der Entwicklung der syrisch-byzantinischen Hymnographie das τροπάριον zu stellen, wie es S. 129f. geschieht, ist verfehlt. Die Einzelstrophe liturgischer Dichtung ist weder die Vorstufe der syrischen Mad-rāṣē und damit der Kondakia des Romanos, noch der eigentümlichen gleichzeitigen längeren griechischen Hymnen, mit denen ich mich zuletzt XXXIV S. 1—26 dieser Zeitschrift beschäftigt habe und die T. völlig ignoriert. Auch wäre scharf zwischen dem τροπάριον schlechthin (= ἀπολυτίκιον späterer Terminologie), den στιχηρά und den τρόπαια im Gegensatz zum εἰρμός der Kanonesdichtung zu unterscheiden. Wenn S. 133 als „*altri melodi antichissimi*“ neben dem als Autor der Ἀνατολικά mehr als fragwürdigen Patriarchen Anatolios von Konstantinopel (444—458) „*Germano, Giovanni monaco e qualche altro*“ genannt werden, so steht dies im Widerspruch zu der wohl allgemein angenommenen Identität des gleichnamigen Meloden mit dem konstantinopolitanischen Patriarchen Germanos I. (715—730) und präjudiziert der doch sehr ernstesten Frage des Verhältnisses der Verfasserangabe Ἰωάννου μοναχοῦ zu Johannes von Damaskus. Eine Gleichzeitigkeit des Romanos nicht mit dem ersten, sondern dem zweiten Kaiser des Namens Anastasios (713—719) offenzulassen, wie es ebenda geschieht, wird der geschichtlichen Stellung der „*Pindaro della cristianità*“ nicht gerecht. S. 140ff. fehlt jedes Eingehen auf die Fragen der Entstehung des κανών als poetischer Gattung und seines Zusammenhangs mit älterer Verbindung der biblischen ψόδαί mit je einem unveränderlichen responsorischen Element. Nicht berührt wird auch das Johannes von Damaskus und Kosmas von Maiuma von Andreas von Kreta trennende Ausfallen der zweiten Ode. Mißverständlich ist mindestens S. 142 die Bezeichnung der τριψόδια, διψόδια und τετραψόδια, die vielmehr auf eine ältere Behandlung der biblischen Oden zurückgehen, als einer „*forma abbreviata*“ des Kanons. Das Kirchengesangbuch des Sererus von Antiocheia kann nicht, wie es S. 146 geschieht, als eine „*in greco*“ verfaßte „*Octoichos*“ bezeichnet werden. Erst in der jüngeren Überlieferung seiner syrischen Übersetzung hat das ursprünglich auch noch in dieses sachlich geordnete Buch eine Umgestaltung erfahren, welche einen Vergleich mit der byzantinischen Ὀκτώηχος rechtfertigt. In Kap. XI hat sich T. ausgesprochenermaßen vollkommen der Führung von V. Cottas, *Le théâtre à Byzance* (Paris 1931) und A. Vogt, *Études sur le théâtre byzantin* (Bessarione VI S. 37—74, 623—640) anvertraut. Mit wie großem Unrecht mindestens im ersten Falle, darüber sei nur auf das bündige Urteil von P. M(aa)s BZ. XXXI S. 395f. verwiesen. In jedem Falle läßt sich über das Dramatische in der byzantinischen Kirchendichtung — besser als über „das Theater in Byzanz“ — zutreffend nur bei einem Ausgehen von der syrischen Σόγισα reden.

Anzuerkennen sind demgegenüber der das Buch abschließende sorgfältige *Indice dei nomi e delle cose più notevoli* (S. 209—213) und in besonders hohem Grade die Ausführung der Hss.-Faksimilia bietenden Tafeln.

Prof. A. BAUMSTARK.